

MUZEUM ETNOGRAFICZNE W TORUNIU

ROCZNIK

MUZEUM

ETNOGRAFICZNEGO

W TORUNIU



TORUŃ 1978

ROCZNIK MUZEUM ETNOGRAFICZNEGO  
W TORUNIU

TOM I





MUZEUM ETNOGRAFICZNE W TORUNIU

ROCZNIK  
MUZEUM  
ETNOGRAFICZNEGO

TOM I



TORUŃ 1978



KOMITET REDAKCYJNY TOMU:

Ewa Arszyńska (sekretarz), Aleksander Błachowski (przewodniczący), Teresa Karwicka, Jadwiga Klimaszewska, Bronisława Kopczyńska-Jaworska, Kazimierz Pietkiewicz, Anna Kutrzeba-Pojnarowa, Marian Skudlarski.

Projekt okładki: *Zygfryd Gardzielewski*

Redaktor techniczny: *Henryk Zieliński*

Streszczenia: *Mirosława Sztolberg* (ros.), *Irena Woszczyk* (franc.)

Zdjęcia: *A. Błachowski, A. Grodzicki, B. Horbaczewski, J. Święch, P. Wiszniewski, Z. Zgierun.*

Redaktor prowadzący: *Ewa Arszyńska*





*Prof. dr Marii Znamierowskiej-Prüfferowej  
z okazji Jubileuszu 50-lecia pracy naukowej*

*pracownicy*

*Muzeum Etnograficznego w Toruniu*





## TREŚĆ

Aleksander Błachowski, dyrektor Muzeum Etnograficznego w Toruniu	Słowo wstępne . . . . .	9
Franciszek Midura, wicedyrektor Zarządu Muzeów i Ochrony Zabytków Ministerstwa Kultury i Sztuki	Znaczenie działalności prof. dr Marii Znamierowskiej-Prüfferowej dla muzealnictwa etnograficznego . . . . .	13
Bronisława Kopczyńska-Jaworska, prezes Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego	Działalność prof. dr Marii Znamierowskiej-Prüfferowej w Polskim Towarzystwie Ludoznawczym . . . . .	17
Danuta Poklewska	Bibliografia . . . . .	29

## Artykuły

Anna Kutrzeba-Pojnarowa Uniwersytet Warszawski, Warszawa	Świat swój i obcy w kulturze ludowej	35
Teresa Karwicka Uniwersytet im. M. Kopernika, Toruń	Dąb w wierzeniach i praktykach magicznych (Ze studiów nad rolą drzew w folklorze polskim) . . . . .	49
Jadwiga Kucharska Uniwersytet Łódzki, Łódź	Stosunek mieszkańców wsi rybackich Półwyspu Helskiego do pracy i jego kulturowe wyznaczniki . . . . .	65
Barbara Szychowska-Boebel, Muzeum Etnograficzne, Toruń	Tradycyjne leczenie ludowe Wiela i okolicznych wsi (Kaszuby) . . . . .	75
Janina Łukasiewicz, Muzeum Etnograficzne, Toruń	Siwaki z Lubienia Kujawskiego . . . . .	127
Marian Pieciukiewicz, Muzeum Etnograficzne, Toruń	Nacinacz (przedkrój) — znalezienie unikalnego narzędzia ornego . . . . .	153

## Z życia Muzeum

Teresa Kurłowicz-Nemere	Praca oświatowa i popularyzatorska w Muzeum Etnograficznym w Toruniu w latach 1975—1976 . . . . .	175
Barbara Szychowska-Boebel, Roman Tubaja	Zespołowe badania terenowe Muzeum Etnograficznego w Toruniu w latach 1974—1977 . . . . .	197

## СОДЕРЖАНИЕ

Александр Бл а х о в с к и, директор Этнографического музея в Торун и	Вступительное слово . . . . .	9
---	-------------------------------	---



Францишек Мидура, заместитель директора Управления музеями Министерства культуры и искусства	Значение деятельности проф. др. Марии Знамеровской-Прюфферовой в области этнографического музееведения . . . . .	13
Бронислава Копчиньска-Яворска, Председатель Польского народоведческого общества	Деятельность проф. Марии Знамеровской-Прюфферовой в Польском народоведческом обществе . . . . .	17
Данута Поклевска	Библиография . . . . .	29

## Статьи

Анна Кутшеба-Пойнарова, Варшавский университет, Варшава	Свой и чужой мир в народной культуре . . . . .	35
Тереса Карвицка, Университет им. М. Коперника, Торунь	Дуб в верованиях и магических таинствах (Из исследований роли деревьев в польском фольклоре) . . . . .	49
Ядвига Кухарска, Лодзинский университет, Лодзь	Отношение жителей рыбацких деревень Хельского полуострова к труду и его культурные определители . . . . .	65
Барбара Шиховска-Бебель, Этнографический музей, Торунь	Традиционное народное лечебное дело Веля и окрестных деревень . . . . .	75
Янина Лукасевич, Этнографический музей, Торунь	Сиваки из Любена Куявского . . . . .	127
Мариан Пецюкевич, Этнографический музей, Торунь	Нарезник — открытие уникального пахотного орудия . . . . .	153

## Из жизни музея

Тереса Курлович-Немере	Просветительная и популяризаторская деятельность Этнографического музея в Торунь в 1975—1976 гг. . . . .	175
Барбара Шиховска-Бебель, Роман Тубая	Коллективные полевые исследования Этнографического музея в Торунь в 1974—1977 гг. . . . .	197

## TABLE DES MATIÈRES

Aleksander Błachowski, Directeur du Musée Ethnographique de Toruń	Avant-propos . . . . .	9
Franciszek Midura, Vice-directeur de la Direction des Musées du Ministère de la Culture et des Arts	Signification de l'activité du Prof. dr Maria Znamierowska-Prüffer pour la muséologie ethnographique . . . . .	13
Bronisława Kopuszyńska-Jaworska, Présidente de la Société Polonaise d'Ethnologie	L'activité du prof. dr Maria Znamierowska-Prüffer à la Société Polonaise d'Ethnologie . . . . .	17

Danuta Poklewska	Bibliographie . . . . .	29
------------------	-------------------------	----

### Articles

Anna Kutrzeba-Pojnarowa Université de Warszawa	Le monde propre et le monde étranger dans la culture populaire . . . . .	35
Teresa Karwicka, Université Nicolas Copernic, Toruń	Le chêne dans les croyances et les pra- tiques magiques (Des études sur le rôle des arbres dans le folklore polo- nais) . . . . .	49
Jadwiga Kucharska, Universi- té de Łódź	L'attitude devant le travail des habi- tants des villages de pêcheurs de la Presqu'île du Hel et ses indices cul- turels . . . . .	65
Barbara Szychowska-Boebel, Musée Ethnographique, Toruń	La médecine populaire traditionnelle de Wiele et des villages environnants	75
Janina Łukasiewicz, Musée Ethnographique, Toruń	La poterie grise („siwaki”) de Lubień Kujawski . . . . .	127
Marian Pieciukiewicz, Musée Ethnographique, Toruń	L' „entailleur” („précoupeur”) — dé- couverte d'un outil de labourage unique	153

### De la vie du Musée

Teresa Kurlowicz-Nemere	L'oeuvre d'éducation et de vulgarisa- tion du Musée Ethnographique de To- ruń dans les années 1975—1976 . . . .	175
Barbara Szychowska-Boebel, Roman Tubaja	Recherches collectives sur le terrain du Musée Ethnographique de Toruń dans les années 1974—1977 . . . . .	197





Aleksander Błachowski  
Dyrektor Muzeum Etnograficznego w Toruniu

## SŁOWO WSTĘPNE

Polskie muzealnictwo etnograficzne posiada już bogaty dorobek edytor-  
ski. Materiały zawarte w seriach wydawniczych i rocznikach stanowią  
poważny wkład naukowy w dzieło dokumentowania i poznawania kul-  
tury ludowej. Szczególna wartość prac zbiorowych spójnych tematycz-  
nie lub obejmujących jednorodną problematyką polega na ich bibliogra-  
ficznej dostępności. Artykuły i opracowania etnograficzne rozproszone  
często w czasopismach lub książkach obejmujących różne dziedziny nau-  
ki są trudniej uchwytne. Czytelnik zmuszony jest dokonywać żmudnych  
czasochłonnnych poszukiwań, a brak bieżących przewodników bibliogra-  
ficznych dla poszczególnych dziedzin wydłuża ogromnie każdą czyn-  
ność naukową.

Wydawanie rocznika przez muzeum posiadające kilkunastoosobowy  
zespół pracowników naukowych stwarza szansę rytmicznego publikowa-  
nia materiałów powstających w toku bieżących prac, pomaga w pozna-  
waniu etnograficznej problematyki poszczególnych regionów, przyspie-  
sza start młodej kadry, jest często ważkim czynnikiem stymulującym  
rozwój pracy naukowej danego środowiska. Rocznik zatem spełnia wiele  
ważnych funkcji i pomaga w realizacji celów, dla których powołane są  
muzea specjalistyczne.

Muzeum Etnograficzne w Toruniu wydało dotąd ponad dwadzieścia  
publikacji, które można uszeregować w cztery serie o odrębnym cha-  
akterze:

I. Informatory — publikacje niewielkie objętościowo, popularyzują-  
ce problematykę Muzeum, poświęcone ekspozycjom czasowym.

II. Obszerne przewodniki po wystawach stałych, wykorzystujące  
m.in. oryginalne materiały z badań terenowych.

III. Katalogi wystaw czasowych z obszernym komentarzem i boga-  
tym materiałem ilustracyjnym.

IV. Prace monograficzne lub specjalistyczne.

Podjęwając prace nad rocznikiem nie zamierzamy przerwać wyda-  
wania dotychczasowych serii, a nawet będziemy intensyfikować ich pu-  
blikowanie, zwłaszcza popularnych i popularno-naukowych. Skłania nas  
do tego zapotrzebowanie społeczne, które wyraża się w szybkim wy-  
czerpywaniu się nakładów szeregu pozycji. Jest to również wynik roz-  
woju instytucji zajmującej jedno z czołowych miejsc wśród muzeów  
etnograficznych w kraju.



Przy pomocy rocznika pragniemy m.in. realizować statutowe zadania Muzeum na terenie północnej Polski. Zapraszamy zatem wszystkich pracowników muzealnictwa oraz badaczy zajmujących się problematyką dziejów i kultury wsi Polski północnej do współpracy i autorskiego udziału w przygotowywaniu następnych tomów.

Wydanie pierwszego rocznika wypadło na Jubileusz 50-lecia pracy naukowej i muzealnej prof. dr Marii Znamierowskiej-Prüfferowej. Jej więc, twórczyni Muzeum, którym kierowała do końca 1972 roku, pragnęliśmy poświęcić ten tom. Chcąc godnie uczcić Jubilatkę i sprawić jej satysfakcję, poprosiliśmy o napisanie artykułów m.in. jej przyjaciół i współpracowników. Wydaje nam się bowiem, że wieloletni trud naukowy i organizatorski prof. dr Marii Znamierowskiej-Prüfferowej jest przykładem rzadko spotykanej żarliwości w łączeniu celów społecznych z celami osobistymi, godzenia swojej wielkiej indywidualności z potrzebami środowiska i kraju.

Wiemy, że jednym z marzeń wieloletniej dyrektorki naszego Muzeum było stworzenie rocznika jako stałej platformy prezentacji dorobku naukowego środowiska etnografów toruńskich oraz etnografów z całej północnej Polski, jako instrumentu umożliwiającego poszerzenie i pogłębienie wiedzy o kulturze ludowej. Mamy nadzieję, że ukazanie się rocznika sprawi radość Jubilatce. Dlatego pierwszy jego tom pozwalamy sobie Jej zadedykować wraz z życzeniami długich lat życia i zdrowia.

Aleksander Błachowski  
oraz wszyscy pracownicy  
Muzeum Etnograficznego w Toruniu

Александр Блеховски

#### ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО

Во вступлении автор кратко обосновывает преимущества коллективных трудов, между прочим таких как ежегодники, а также многочисленные и многосторонние выгоды, вытекающие из издания ежегодников музеями. Затем кратко знакомит читателя с существующей до сих пор издательской деятельностью Этнографического музея в Торуне, охватывающей свыше публикаций, которую в настоящее время обогатит и дополнит собственный ежегодник, приглашая к сотрудничеству при его продолжении работников музееведения и других этнографов северной Польши.

Настоящий I том ежегодника посвящён проф. доктор Марии Знамеровской-Прюффер по случаю 50-летней годовщины её научной работы, чем согласно замыслу автора коллектив сотрудников Музея желает одновременно отметить её многолетний научный и организационный труд и доставить ей радость, так как издание ежегодника было нереализованной мечтой её как создательницы музея, руководимого ею до 1972 г.



Aleksander *Blachowski*  
Directeur du Musée Ethnographique de Toruń

#### AVANT-PROPOS

L'auteur présente en premier lieu les avantages apportés par la publication d'ensembles de travaux, et en particulier ceux découlant des annales éditées par les musées. Il informe ensuite sur les publications du Musée Ethnographique de Toruń, parues jusqu'à ce jour, dont le nombre s'élève à plus de 20 positions, collection qui se trouvera à présent enrichie et complétée par ses propres annales. L'auteur invite de plus les chercheurs des musées et autres ethnographes de la Pologne septentrionale à apporter leur collaboration à la continuation de cette nouvelle publication.

Le présent tome I des annales du Musée Ethnographique de Toruń est dédié au Prof. dr Maria Znamierowska-Prüffer à l'occasion du 50-ième anniversaire de son travail scientifique. L'ensemble du personnel du Musée désire ainsi rendre hommage à son long effort scientifique et d'organisation, et lui procurer la joie de voir enfin prendre forme à un de ses rêves, en tant que créatrice du Musée dont elle a assumé la direction jusqu'en 1972.





Franciszek Midura  
Wicedyrektor Zarządu Muzeów  
Ministerstwa Kultury i Sztuki

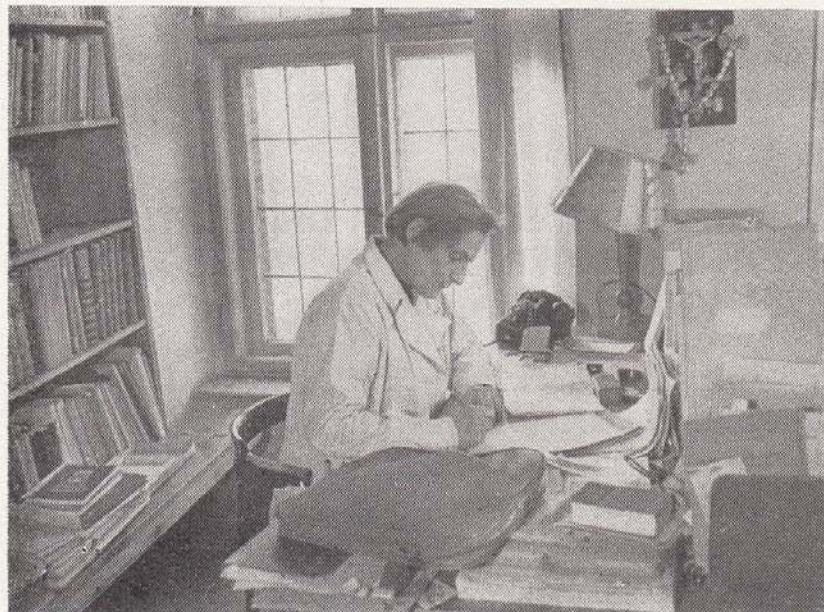
## **ZNACZENIE DZIAŁALNOŚCI PROF. DR MARII ZNAMIEROWSKIEJ -PRÜFFEROWEJ DLA MUZEALNICTWA ETNOGRAFICZNEGO**

50-lecie pracy prof. dr Marii Znamierowskiej-Prüfferowej jest dla muzealnictwa polskiego ważnym wydarzeniem skłaniającym do wielu refleksji nad jego przeszłością, teraźniejszością i przyszłością. Jest bowiem czcigodna Jubilatka nie tylko twórcą ważnej placówki muzealnej, ale gorącym rzecznikiem i inspiratorem wielu istotnych przedsięwzięć społecznych i muzealnych, autorytetem naukowym i moralnym wśród muzeologów, twórców ludowych, działaczy Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego i społecznych towarzystw regionalnych.

Wieloletnia praca zawodowa i społeczna Marii Znamierowskiej-Prüfferowej uzmysławia nam jeszcze raz znany z dziejów muzealnictwa fakt, że rozwój tych placówek zależy nie tylko od pomocy Państwa, instytucji czy organizacji społecznych, ale przede wszystkim od wiedzy, pasji i zaangażowania odpowiednich pracowników muzeów, poświęcających tej sprawie całe swe życie. Jest niewątpliwym ewenementem fakt, że w przeciągu kilkunastu lat pod kierownictwem profesor Marii Znamierowskiej-Prüfferowej powstaje zorganizowane od podstaw muzeum, które niesłychanie szybko staje się jedną z czołowych placówek muzealnictwa etnograficznego w kraju. Ten niezwykle rozwój Muzeum Etnograficznego w Toruniu był możliwy dzięki nie spożytej energii jej organizatora i pierwszego dyrektora. Zaangażowanie i pasja prof. Prüfferowej, Jej głęboka wiedza i wieloletnie doświadczenie muzealne dały w stosunkowo krótkim czasie wspaniałe wręcz rezultaty.

Warto przy tej okazji przypomnieć mniej znane fragmenty z biografii Jubilatki. Mało kto dziś pamięta, że M. Prüfferowa pracę zawodową rozpoczynała od razu od muzealnictwa etnograficznego. Jeszcze w czasie studiów, w roku 1927, zostaje asystentem profesor Cezarii Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutzowej w Muzeum Etnograficznym Uniwersytetu im. Stefana Batorego w Wilnie. Pracując z ogromnym zapałem przez kilkanaście lat przyczynia się do znacznego powiększenia zbiorów muzeum, współpracuje przy tworzeniu od podstaw dokumentacji naukowej obiektów i zasad, założeń metodologicznych pracy muzealnej placówki przyuniwersyteckiej. Po przeniesieniu się do Torunia w roku 1945 cała jej energia skupia się na gromadzeniu zabytków kultury ludowej i organizowaniu muzeum etnograficznego. W ciągu kilku lat pracy społecznej, będąc etatowym pracownikiem naukowym Uniwer-





Maria Znamierowska-Prüfferowa jako kustosz Działu Etnograficznego Muzeum w Ratuszu 7 I 1959 r.

sytetu im. Mikołaja Kopernika w Toruniu, powołuje do życia Dział Etnograficzny w Muzeum Miejskim.

W połowie lat pięćdziesiątych jako kustosz tego działu podejmuje inicjatywę zorganizowania samodzielnej placówki muzealnej, która swoim zasięgiem obejmowałaby teren północnej Polski. Dyrektorem nowego muzeum zostaje 1 stycznia 1959 r. Poświęca tej placówce wszystkie swoje siły, nie zaniedbując przy tym działalności naukowej i dydaktycznej w Katedrze Etnografii UMK, najpierw jako wykładowca, a następnie jej kierownik. Działalność muzealna ma jednak zdecydowany priorytet w zainteresowaniach prof. M. Prüfferowej, pozwala bowiem łączyć niezwykłą energię i dynamikę działania z pasją badawczą i działalnością naukową. Zainteresowaniom tym pozostaje wierna do dnia dzisiejszego. W roku bieżącym mija pół wieku Jej niestrudzonej pracy nad poszukiwaniem, gromadzeniem, naukowym opracowywaniem, publikowaniem i prezentowaniem społeczeństwu skarbów kultury ludowej. To, że w naszym kraju zachowanych zostało tyle wspaniałych zabytków tej kultury, jest m.in. wielką zasługą muzeologów, badaczy, etnografów. W tym gronie zasłużonych dla kultury polskiej, wnoszących wielki wkład w dzieło ochrony i kontynuacji naszej narodowej tradycji, poczesne miejsce przypada prof. dr Marii Znamierowskiej-Prüfferowej.

Jubilatka zasłużyła na tę czołową pozycję w gronie osób najbardziej zasłużonych w dziedzinie ochrony ludowej w sposób zupełnie wyjątkowy.

Niezależnie od wielkich osiągnięć organizacyjnych na polu muzealnictwa prof. M. Prüfferowa posiada poważny dorobek badawczy i naukowy. Warto szczególnie podkreślić nowatorstwo szeregu prac Jubilatki poświęconych analizie sytuacji muzealnictwa etnograficznego w Polsce i ogólnej teorii muzealnictwa. Jej zainteresowania naukowe skupiły się



Rozmowa z przewodniczącym Sejmowej Komisji Kultury i Sztuki, W. Lasotą 23 XII 1973 r.



od samego początku na problematyce kultury ludowej, a zwłaszcza na zagadnieniach ludowego bartnictwa i pszczelarstwa oraz rybołówstwa. W okresie powojennym pogłębia badania nad zagadnieniami rybołówstwa, zajmując się szczególnie rybackimi narzędziami kolnymi. Badania te miały pionierski charakter nie tylko w skali polskiej. Nie zaniedbuje też innych dziedzin kultury ludowej. Publikuje szereg artykułów na temat kultury materialnej, folkloru i sztuki ludowej różnych regionów Polski. Jako autorka ponad 100 publikacji naukowych wniosła trwały wkład w rozwój etnografii polskiej.

Prezentując sylwetkę prof. dr M. Znamierowskiej-Prüfferowej jako naukowca i muzeologa nie sposób pominąć Jej niezwyklej życzliwości jaką okazywała i okazuje nadal nam wszystkim, zwłaszcza młodym etnografom, którzy dopiero uczą się trudnej sztuki łączenia w całość pracy — działalności naukowej z działalnością organizacyjną i oświatową, którzy dopiero poznają smak pracy muzealnej. Nawet dla tych, którzy nie mieli szczęścia słuchać bezpośrednio Jej żarliwych wykładów jest oczywiste, iż całą swoją działalnością i postawą zasłużyła nie tylko na miano wybitnego muzeologa, ale również wybitnego pedagoga i wychowawcy.

dr Franciszek Midura



Францишек *Мидура*

Заместитель директора Управления музеями

Министерства культуры и искусства

#### ЗНАЧЕНИЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ПРОФ. ДР. МАРИИ ЗНАМЕРОВСКОЙ-ПРЮФФЕРОВОЙ В ОБЛАСТИ ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО МУЗЕЕВЕДЕНИЯ

Статья носит характер обширной похвальной речи по случаю 50-ой годовщины научной работы проф. Марии Знамеровской-Прюффер. Она включает полное глубокого уважения обсуждение её значения для польского этнографического музееведения. Среди многочисленных заслуг проф. М. Прюффер автор выдвигает создание ею самостоятельного Этнографического музея в Торуня и придание ему значения одного из важнейших этнографических музеев в стране. Автор многократно подчёркивает большой вклад Юбиляра в дело охраны этнографических памятников в Польше. В нескольких словах обсуждает также научную деятельность Марии Знамеровской-Прюффер и заканчивает статью словами подчёркивающими её необыкновенную доброжелательность и сердечность по отношению к молодым этнографам, которых она всегда окружала заботой, а также огромное профессиональное увлечение, которым заражала слушателей своих университетских лекций и публичных докладов.

Franciszek *Midura*

Vice-directeur de la Direction des Musées

du Ministère de la Culture et des Arts

#### SIGNIFICATION DE L'ACTIVITÉ DU PROF. DR MARIA ZNAMIEROWSKA-PRÜFFER POUR LA MUSÉOLOGIE ETHNOGRAPHIQUE

Le présent article a le caractère d'un discours élogieux à l'occasion du 50-ième anniversaire de l'activité professionnelle du prof. Maria Znamierowska-Prüffer. Il décrit avec énormément d'estime sa signification pour la muséologie ethnographique polonaise. Parmi les innombrables mérites du prof. Maria Prüffer, l'auteur mentionne, comme particulièrement extraordinaire, la création, dans un temps relativement court, d'un Musée ethnographique indépendant à Toruń, qu'elle parvint à élever au rang des Musées Ethnographiques les plus importants du pays.

L'auteur souligne à maintes reprises la contribution de la jubilaire à l'oeuvre de la protection des monuments ethnographiques en Pologne. Il trace également, en quelques mots, l'activité scientifique de Maria Znamierowska-Prüffer, et termine en relevant la bienveillance et la cordialité avec laquelle elle entourait les jeunes ethnographes, dont elle s'est toujours occupée, ainsi que la grande passion professionnelle qui émane d'elle et par laquelle elle contamine les auditeurs de ses cours universitaires et de ses conférences publiques.



Bronisława Kopczyńska-Jaworska  
Prezes Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego

## DZIAŁALNOŚĆ PROF. DR MARII ZNAMIEROWSKIEJ- PRÜFFEROWEJ W POLSKIM TOWARZYSTWIE LUDOZNAWCZYM

Nie ma chyba w Polsce etnografa-muzeologa, który nie słyszałby o prof. dr Marii Znamierowskiej-Prüfferowej i jej działalności na polu muzealnictwa. W kręgach pozamuzealnych znana jest przede wszystkim jako specjalista w dziedzinie rybołówstwa ludowego i inicjator licznych akcji w zakresie ochrony kultury ludowej, a także jako aktywny członek Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego.

Pracę społeczną na polu etnografii rozpoczęła już w okresie międzywojennym, w zdecentralizowanym wówczas Towarzystwie Ludoznawczym, organizując zespołowe badania monograficzne wsi Mieszkańce w ówczesnym powiecie wileńsko-trockim i redagując pismo „Ethnographica”, którego pierwszy numer ukazał się w 1937 roku. Ukazały się tylko 2 numery.

Po zakończeniu wojny i objęciu w dniu 1 listopada 1945 r. stanowiska adiunkta w nowo utworzonej Katedrze Etnologii i Etnografii Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika w Toruniu, już 22 listopada bierze czynny udział w pierwszym powojennym XXI Walnym Zgromadzeniu Towarzystwa Ludoznawczego w Lublinie (Towarzystwo od tej chwili zaczęło działać pod nazwą Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego), wchodząc do komitetu redakcyjnego czasopisma „Lud” („Lud”, t. 36: 1946, s. 415).

Na zorganizowanej przez Towarzystwo w marcu 1946 r. w Krakowie konferencji naukowej poświęconej programowi i metodom pracy nad Polskim Atlasem Etnograficznym przedstawia projekt ankiety przeznaczonej do badania rybołówstwa („Lud”, t. 37: 1947, s. 476). W kilka dni później na XXII Walnym Zgromadzeniu w Lublinie wygłasza referat o szwajcarskim ruchu naukowym w zakresie etnografii i etnologii oraz wchodzi w skład Zarządu Głównego PTL. Członkiem jego jest nieprzerwanie przez wszystkie kadencje do chwili obecnej.

W następnym roku, na XXIII Walnym Zgromadzeniu PTL w kwietniu 1948 r. w Krakowie referuje wysiłki zmierzające do zorganizowania działu etnograficznego w muzeum polskim w Rapperswilu („Lud”, t. 38: 1948, s. 451).

W 1949 r. jest jednym z głównych organizatorów XXIV Walnego Zgromadzenia PTL odbywającego się w kwietniu w Toruniu. Zjazd ten ze względu na swoją niepowtarzalną atmosferę spowodowaną ogromną gościnnością organizatorów, na długo zapisał się w pamięci uczestników.



Profesor Prüfferowa, mimo że obciążona licznymi obowiązkami organizacyjnymi, wygłosiła na zjeździe niezmiernie interesujący referat na temat kultury ludowej Pomorza, ze szczególnym uwzględnieniem kształtowania się kultury ludowej województwa pomorskiego, na tle ruchów przesiedleńczych, jakie miały tam miejsce po II wojnie światowej („Lud”, t. 39: 1952, s. 532).

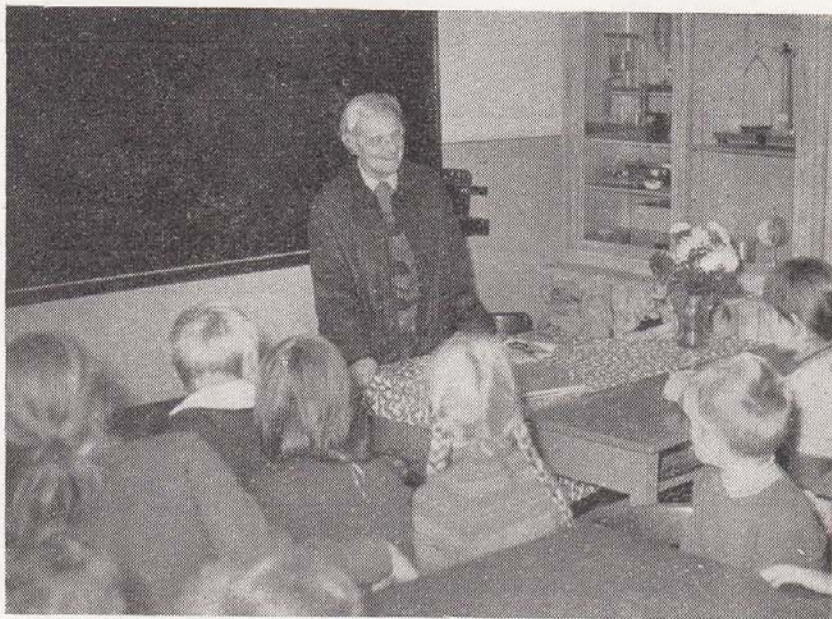
Prof. M. Znamierowską-Prüfferową zaliczyć można do coraz rzadziej spotykanych, wytrwałych i niepoprawnych entuzjastów, którzy ciągle z jednakową energią, niepomni licznych porażek, walczą w imię tych samych, istotnych dla nich, niepodważalnych wartości. Wśród nich, w życiu Pani Profesor, jedno z naczelných miejsc zajmowała zawsze i zajmuje do dziś sprawa ochrony wartości kultury ludowej. Gdy przeglądamy roczniki „Ludu”, sprawozdania z działalności Oddziału Toruńskiego PTL oraz z przebiegu kolejnych walnych zgromadzeń Towarzystwa, a także na podstawie licznych wzmianek o poczynaniach prof. Prüfferowej, możemy wyróżnić w jej działalności i zainteresowaniach kilka podstawowych nurtów.

Na pierwszy plan, obok czujnego obserwowania wszelkich potrzeb muzealnictwa, wysunęłabym nieustającą troskę o udoskonalenie systemu naukowej dokumentacji terenowych badań etnograficznych. Zakres prac dokumentacyjnych widzi nader szeroko, przy czym postuluje konieczność stałego doskonalenia podstaw warsztatu naukowego. Przykładanie wielkiej wagi do dokumentacji naukowej uwarunkowane jest niewątpliwie znajomością literatury światowej, pogłębianą w licznych dyskusjach z przedstawicielami nauki z różnych krajów, z którymi spotyka się z racji swych częstych podróży zagranicznych. Szczególną uwagę zwraca Pani Profesor na udoskonalenie pomocy badawczych. Na XXVI Walnym Zgromadzeniu PTL w listopadzie 1951 r. w Łodzi, podnosi sprawę odpowiedniego opracowywania powszechnie dostępnych kwestionariuszy do etnograficznych badań terenowych. Wysuwa nawet propozycję zwołania specjalnej konferencji, której celem byłoby przedyskutowanie problemów związanych z poprawnym ich przygotowywaniem („Lud”, t. 41: 1954, cz. 2, s. 1221). Konferencja taka, niestety, nie doszła jednak do skutku.

Do zagadnienia kwestionariuszy wraca na konferencji PTL w 1953 r. w Poznaniu. Konferencja zorganizowana w związku z prowadzonymi przez Towarzystwo zespołowymi badaniami nad kulturowymi aspektami rolnictwa i hodowli w życiu polskiej wsi staje się okazją do zgłoszenia przez prof. Prüfferową wniosku o wprowadzenie do używanych w czasie badań kwestionariuszy ilustracji zaczerpniętych z już publikowanych prac m.in. K. Moszyńskiego. W wypowiedziach swych prof. Prüfferowa zwróciła ponadto uwagę na konieczność wykorzystywania w pracy badawczej etnografa materiałów archiwalnych oraz na potrzebę ścisłej



Pogadanka w szkole, Męcikał, pow. Chojnice 25 IX 1972 r.



Otwarcie I części skansenu przymuzealnego — zagrody kujawskiej podczas Walnego Zgromadzenia Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego 10 X 1969 r.



Badania terenowe w Chłapowie we wrześniu 1974 r.



współpracy z archeologami i historykami, zwłaszcza przy prowadzeniu badań z zakresu kultury materialnej („Lud”, t. 41: 1954, s. 1280—1288).

Jeszcze raz występuje z inicjatywą zebrania i opracowania zbiorczego używanych już do badań etnograficznych kwestionariuszy z okazji zainicjowanej w 1972 r. przez Ministerstwo Kultury i Sztuki szerokiej akcji popularyzacji oraz ochrony kultury ludowej prowadzonej pod hasłem: „Kultura ludowa — dobrem narodu”. Wykorzystując wzrost społecznego zainteresowania problematyką kultury ludowej proponowała opracowanie dwóch wersji kwestionariuszy, które byłyby zarazem wytycznymi naukowymi dla szeroko pojętej akcji dokumentacyjnej: jednej wersji rozwiniętej, przystosowanej do zakresu możliwości etnografów — specjalistów, drugiej skróconej i uproszczonej dla miłośników kultury ludowej pracujących społecznie w dziedzinie ochrony jej wartości („Lud”, t. 57: 1973, s. 388). Projekt ten niestety nie doczekał się realizacji w ramach wspomnianej akcji. W sprzyjających warunkach myśl tę podjęło po latach Polskie Towarzystwo Ludoznawcze przygotowując serię popularnych kwestionariuszy, które począwszy od 1976 r. zaczęto rozprowadzać przy pomocy nowo utworzonej Sekcji Korespondentów Terenowych. W akcji tej wykorzystano również dotychczasowe wzory podobnych kwestionariuszy, m.in. unikalny poradnik terenowy M. Znamierowskiej-Prüfferowej pt. „Ochrona zabytków kultury ludowej”, który przygotowała dla potrzeb Muzeum w Toruniu w roku 1947, oraz opracowany przez Oddział Toruński PTL kwestionariusz do badania folkloru miejskiego.

Wkładem indywidualnym prof. M. Znamierowskiej-Prüfferowej w dzieło przygotowywania pomocy badawczych stało się monumentalne opracowanie wytycznych do badań nad rybołówstwem obejmujące zarówno samo rybołówstwo jak wszystkie dziedziny życia i kultury wsi związane z tym zajęciem. Opracowanie to obejmujące kilkaset stron maszynopisu znajduje się w ostatniej fazie przygotowania do publikacji. Prof. M. Prüfferowa przygotowała je w ramach prac zespołu do badań rybołówstwa tradycyjnego i jego zabytków, który pod jej kierownictwem został utworzony przy Komitecie Etnologicznym PAN. Tytuł roboczy opracowania brzmi: „Tradycyjne i przekształcające się rybołówstwo morskie i śródlądowe”. Problematyka badań i kwestionariusz, z. 1: Kultura materialna i społeczna, z. 2: Kultura duchowa i społeczna.

Zywo reagująca na wszelkie niedomogi i braki bliskiej sobie dyscypliny prof. Prüfferowa referuje na XXX Walnym Zgromadzeniu w grudniu 1955 r. w Warszawie wyniki pionierskich badań ośrodka toruńskiego nad tańcami ludowymi („Lud”, t. 45: 1958, s. 490). Do potrzeby badań tej dziedziny kultury ludowej oraz do sprawy kształcenia odpowiednich specjalistów wraca jeszcze niejednokrotnie.



Zainteresowania prof. Prüfferowej folklorem nie ograniczają się jednak tylko do tańca ludowego. Na XXXI Walnym Zgromadzeniu PTL w 1956 r. w Zakopanem jest gorącą orędowniczką inicjatywy założenia specjalnego czasopisma poświęconego literaturze ludowej. Jej też między innymi zawdzięcza swe powstanie „Literatura Ludowa”, czasopismo folklorystyczne wydawane od 1957 r. przez Polskie Towarzystwo Ludoznawcze. Prof. Prüfferowa wchodzi też od początku w skład Komitetu Redakcyjnego Dzieł Wszystkich Oskara Kolberga. (Pierwszy tom z serii reedycji ukazał się w 1961 r.). W kręgu tych zainteresowań prof. Prüfferowej pozostają również jej własne prace badawcze z zakresu folkloru rybaków i pszczelarzy czy badania nad folklorem wiślanym.

Troska M. Znamierowskiej-Prüfferowej o dokumentację etnograficzną i folklorystyczną przejawiała się w podnoszeniu wielokrotnie potrzeby stworzenia, na wzór krajów skandynawskich, centralnego archiwum etnograficznego. Niestety, ze względu na ograniczone środki materialne oraz wielość instytucji podejmujących badania etnograficzne w naszym kraju, cenna ta inicjatywa nie doczekała się dotychczas realizacji („Lud”, t. 49: 1965, s. 825).

Te same zainteresowania leżały u podstaw prac podejmowanych w stworzonej w 1973 r. z jej inicjatywy Sekcji Muzealnej PTL. Sekcja planowała podjęcie dyskusji na temat metod klasyfikacji i typologii zarówno materiałów muzealnych, jak i wszystkich innych dokumentów pierwotnych i pochodnych wykorzystywanych w pracy etnografa. Zamierzenia te, oparte o pracę społeczną nie w pełni zostały zrealizowane, jednakże toczone dyskusje nie pozostały bez echa, oddziaływując na zakres prac podejmowanych w Ośrodku Dokumentacji i Informacji Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego czy też na działalność powołanej przy Komitecie Nauk Etnologicznych PAN Sekcji Dokumentacji Etnograficznej.

Jak już wspomniałam na wstępie, wielką pasją życiową prof. Prüfferowej jest muzealnictwo, któremu poświęciła większość swej pracy naukowej. Również w działalności społecznej w Polskim Towarzystwie Ludoznawczym stała zawsze na straży interesów muzealnictwa etnograficznego. Niejednokrotnie występowała też na forum PTL w imieniu i w interesie szerokiej rzeszy etnografów-muzeologów. W ramach prac organizacyjnych Towarzystwa oprócz prowadzenia Sekcji Muzealnej kierowała w latach 1968—1970 pracami badawczymi związanymi z gromadzeniem dokumentacji do projektowanych małych „punktów skansenowskich” w zabytkowych budynkach wiejskich in situ. Na łamach „Ludu” opublikowała też niezwykle cenne opracowanie „Museum Ethnographic Collections in Poland” („Lud”, t. 48: 1965, s. 701—743), przegląd informujący o ważniejszych kolekcjach etnograficznych znajdujących się w muzeach polskich. Opublikowany w języku angielskim, wydany w licznych



nadbitkach, spełnił nader ważną rolę nie tylko dokumentującą i informującą, ale również propagandową.

Na kolejnych walnych zgromadzeniach Towarzystwa prof. Prüfferowa niestrudzenie apelowała do ogółu członków i władz Towarzystwa o wystąpienia zmierzające do ochrony zabytków istniejących w terenie. Należy przy tym podkreślić, że w jej wizji nie miałyby to być bynajmniej martwe obiekty muzealne, rezerwaty kultury ludowej, lecz tętniące życiem ośrodki regionalnej pracy kulturalnej. W organizowanych pod jej kierownictwem w Muzeum Etnograficznym w Toruniu poczynaniach popularyzatorskich nader często pojawiały się takie artystyczne środki wyrazu jak poezja, muzyka czy śpiew i taniec, wychodząc niekiedy daleko poza ramy tradycyjnie pojmowanej działalności muzealnej.

Również idea popularyzacji wiedzy etnograficznej była często treścią jej wystąpień. Przede wszystkim prof. Prüfferowa niejednokrotnie podkreślała wagę szerokiej i rzetelnej informacji, która mogłaby dotrzeć do jak najszerszego kręgu odbiorców zarówno w kraju, jak i za granicą. Występowała więc z licznymi propozycjami opracowywania wielojęzycznych informatorów o muzeologii polskiej (WZ w 1963 r. w Opolu), o działalności Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w ogólności, a o jego akcji wydawniczej w szczególności (WZD w 1969 r. we Wrocławiu), czy chociażby o rozszerzenie obcojęzycznych streszczeń w wydawnictwach Towarzystwa (WZD w 1975 r. we Wrocławiu). Apelowała o wykłady z etnografii dla nauczycieli szkół podstawowych, instruktorów kulturalno-oświatowych czy uczniów szkół artystycznych. Zwracała uwagę na potrzebę przygotowywania przez fachowców-etnografów jak największej ilości audycji radiowych i telewizyjnych czy publikowania małych monografii ciekawszych zabytków oraz regionów etnograficznych.

Możliwość realizacji postulatu ochrony i popularyzacji kultury ludowej widziała między innymi w drodze zacieśniania współpracy Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego z takimi organizacjami jak Polskie Towarzystwo Turystyczno-Krajoznawcze, Związek Harcerstwa Polskiego, domy kultury, towarzystwa regionalne itp. Sama ten program realizowała w kierowanym przez siebie ośrodku toruńskim.

Praca prof. Prüfferowej w Polskim Towarzystwie Ludoznawczym nie ograniczała się bowiem bynajmniej do pracy w Zarządzie Głównym i jego organach. Już w 1946 r. z całą cechującą ją energią przystępuje do zorganizowania Oddziału Toruńskiego PTL. Oddział ten liczący początkowo 50-ciu członków został zatwierdzony przez władze administracyjne miasta Torunia 18 marca 1947 r. Siedziba jego mieściła się początkowo w Dziale Etnograficznym Miejskiego Muzeum, a od 1959 r. w samodzielnym Muzeum Etnograficznym. W pierwszym Zarządzie Oddziału prof. Prüfferowa pełniła funkcję sekretarza, następnie od 1962 r.



do czasów ostatnich pełni funkcję prezesa. Pod jej kierownictwem Oddział Toruński PTL staje się jednym z najaktywniejszych oddziałów naszego Towarzystwa. Z uporem i wbrew rozlicznym trudnościom Oddział Toruński realizuje pod kierunkiem swego Prezesa szereg działań z wielkim i niesłabnącym rozmachem. Szczególnie ważną rolę odgrywał Oddział i wykazywał wielką aktywność przez lata poprzedzające powołanie do życia samodzielnego muzeum etnograficznego. Ma wówczas wielkie znaczenie dla działu etnografii, wspiera bowiem i uzupełnia jego ograniczone możliwości działania, zwłaszcza w dziedzinie popularyzacji wiedzy o kulturze ludowej i prowadzeniu badań terenowych. W latach 1955—1963 Oddział współpracuje z Muzeum Etnograficznym w Toruniu przy organizacji 6 konkursów folklorystycznych gromadzących materiały do kultury społecznej i duchowej wsi z obszaru północnej Polski. W efekcie tych konkursów powstało bogate archiwum folklorystyczne obejmujące ponad 7 tysięcy zapisów dotyczących szeroko pojętego folkloru (zwyczajów, obrzędów, wierzeń, opisy zabiegów magicznych i leczniczych, literatury ludowej, muzyki i tańca). Archiwum to znajduje się w Muzeum Etnograficznym w Toruniu. Oddział pomagał również w nabywaniu pamiątek zawierających materiały etnograficzne.

W roku 1969 Oddział Toruński podjął się zorganizowania XLIX Walnego Zgromadzenia i Sesji Naukowej PTL w Toruniu. Na sesji tej prof. Prüfferowa wraz z zespołem pracowników Muzeum referowała wyniki kilkuletnich badań prowadzonych we wsi Rakutowo we Włocławskiem: („Lud”, t. 56: 1972, s. 344). Zjazd połączony był z uroczystym otwarciem I części parku etnograficznego. Prof. Prüfferowa wygłosiła referat na temat muzeów skansenowskich.

Przez cały czas swego istnienia Oddział Toruński organizował liczne akcje popularyzujące kulturę ludową: odczyty naukowe, pogadanki popularne w szkołach, miejscach pracy i wypoczynku, Polskim Radio itp. Nie mały był w tych wszystkich akcjach osobisty udział Prezesa, prof. Prüfferowej, która sama wygłaszała liczne prelekcje dzieląc się hojnie swą wiedzą oraz informacjami zdobytymi w czasie licznych podróży zagranicznych oraz konferencji, sympozjów i zjazdów naukowych w kraju. Osobisty, pełen ogromnego zaangażowania udział Pani Profesor w pracach oświatowych Oddziału, w kontaktach z młodzieżą, z grupami wycieczkowymi ze wsi, powodował i powoduje pozyskiwanie wielu ludzi dla idei ochrony kultury ludowej oraz pobudzanie szacunku dla jej treści. Ten żywy związek z terenem zaowocował w postaci jednego z pierwszych w naszym Towarzystwie kół terenowych, utworzonego przy Oddziale Toruńskim, w Kcyni. Na czele jego stanęła znana działaczka kulturalna tego regionu — Klara Prillowa.

Dla popularyzacji etnografii nie bez znaczenia była również, ogromnie rozwinęta w Toruniu, zwłaszcza w latach 1962—1968, akcja kolpor-



tażu wydawnictw PTL, które rozprawdzali w odległych nieraz miasteczkach i wsiach, pozyskani przez prof. Prüfferową kolporterzy.

W ostatnim okresie Oddział Toruński, z inicjatywy swego zawsze aktywnego i niestrudzonego Prezesa, podjął współpracę z organizatorami toruńskich kursów dla Polonii Zagranicznej. Członkowie Oddziału z prof. Prüfferową na czele brali udział w odbywających się latem 1976 i 1977 r. Kursach Folkloru, wygłaszając prelekcje, wykłady, prowadząc ćwiczenia. W 1977 r. Oddział wystąpił na kursie ze specjalną ankietą. Celem jej było uzyskanie od uczestników kursu informacji o tym, jakie dziedziny polskiej kultury ludowej szczególnie ich interesują oraz jakich pomocy i form zajęć potrzebowaliby najbardziej. Materiał informacyjny uzyskany tą drogą został przekazany kierownictwu kursów i będzie wykorzystany w przygotowaniach do następnych spotkań polonijnych. Ponadto na podstawie wyników tej ankiety opracowany został przez Zarząd Oddziału PTL w Toruniu obszerny wniosek dotyczący pomocy Polakom z zagranicy w zdobywaniu wiedzy o tradycyjnej kulturze ludowej Polski. Zawierał on m.in. projekt przygotowania przez PTL najważniejszych i najpilniej potrzebnych publikacji etnograficznych w języku angielskim (krótkie monografie, wybory z dzieł O. Kolberga, streszczenia atlasów polskich strojów ludowych, etc.), wysyłania publikacji PTL do skupisk Polonii, zapewnienie udziału etnografów i folklorystów w szkoleniach i kursach polonijnych i in. Wniosek w całości został przyjęty przez Walne Zgromadzenie PTL w Łodzi, w 1977 r. Pełny tekst wniosku zostanie opublikowany w najbliższym tomie „Ludu”.

Oprócz działań własnych Oddział Toruński podejmował wielokrotnie realizację ogólnopolskich przedsięwzięć Towarzystwa. Dwukrotnie był gospodarzem Walnych Zgromadzeń PTL (XXIV w 1948 r. i XLIV w 1969 r.). Na wiosnę 1968 r. gościł specjalną konferencję, zorganizowaną na wniosek prof. Prüfferowej, na którą przyjechali przedstawiciele wszystkich Oddziałów dyskutując nad formami pracy wewnętrznej Towarzystwa oraz sprawą podjęcia dwóch akcji specjalnych: prac przygotowawczych związanych z tworzeniem małych skansenów oraz stworzeniem przy PTL centralnego Ośrodka Dokumentacji i Informacji Etnograficznej. Kierownictwo pierwszej akcji, jak już wspomniano wyżej, objęła osobiście prof. Prüfferowa.

W grudniu 1972 r. odbyła się w Toruniu, zorganizowana przez Profesora „Międzynarodowa Konferencja Rybacka”, która przygotowała wnioski dotyczące intensyfikacji badań nad kulturą związaną z tradycyjnym rybołówstwem oraz dotyczące potrzeby utworzenia światowego muzeum rybołówstwa. Wnioski te zostały następnie wysłane na odbywający się w 1973 r. w Chicago IX Kongres Nauk Antropologicznych i Etnologicznych („Etnografia Polska”, t. 18, z. 2, s. 231—233).



Doceniając ogromny wkład pracy w działalność Towarzystwa, Zarząd Główny PTL na XXXV Walnym Zgromadzeniu w 1960 r. w Szczecinie nadał prof. M. Znamierowskiej-Prüfferowej odznakę Towarzystwa i dyplom honorowy, zaś w latach 1961—1964 oraz 1967—1973 powierzał jej funkcje vice-prezesa. Ponadto powoływał ją na członka komitetów redakcyjnych wydawnictw PTL „Ludu”, „Prac i Materiałów Etnograficznych”, „Dzieł Wszystkich Oskara Kollberga”. Prof. Prüfferowa reprezentowała także niejednokrotnie Polskie Towarzystwo Ludoznawcze w wystąpieniach publicznych, na zjazdach i konferencjach międzynarodowych czy krajowych sesjach poświęconych np. folklorystyce (w Lublinie w 1973 r.), ochronie i konserwacji zabytków (Konferencja ICOM w Danii w 1973, konferencje w Lublinie w 1974 r., w Szczecinie w 1975 r.), jak również na spotkaniach z naukowcami i pracownikami kulturalno-oświatowymi polskiego pochodzenia (Kraków 1974 r.), („Lud”, t. 58: 1974, s. 320, „Lud”, t. 60: 1976, s. 306).

To siłą rzeczy bardzo ogólne, a przez to nieco schematyczne omówienie licznych inicjatyw i osobistego wkładu pracy Prof. M. Znamierowskiej-Prüfferowej w działalności Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego chciałabym zakończyć akcentem nieco bardziej osobistym.

Jako młody etnograf pierwszy raz spotkałam prof. Prüfferową w 1950 r. na XXV Walnym Zgromadzeniu PTL w Poznaniu. Zapamiętałam ją jako pełną werwy i osobistego wdzięku osobę wyróżniającą się wśród zebranych, poza żywością reakcji, nieco ekscentrycznym słomkowym meksykańskim kapeluszem, budzącym powszechne zainteresowanie zarówno w kuluarach dostojnego Collegium Minus, jak i na ulicach miasta. Zainteresowanie to było kwitowane przez właścicielkę pogodnym dowcipem na swój własny temat.

Nasze spotkania stały się częstsze począwszy od 1961 r., kiedy weszłam w skład Zarządu Towarzystwa. Kontakty te zacieśniły się jeszcze po 1967 r. na skutek wspólnej pracy w Prezydium ZG PTL. Ogromna wrażliwość, w wyniku której Pani Profesor odczuwała zawsze żywo zarówno intelektualne, jak życiowe potrzeby ludzi, z którymi się stykała, umiłowanie piękna i szerokie zainteresowania pozazawodowe powodowały, że spotkania z nią były zawsze niezwykle ciekawe i inspirujące. Jej przysłowiowe roztargnienie i ogromne poczucie humoru powodowały, że chwile razem spędzone były jednocześnie pełne radości i śmiechu. Bezpośredni sposób bycia ułatwiał jej nawiązywanie bliskich kontaktów z wszystkimi niezależnie od płci, wieku czy narodowości. (Dobitnym przykładem tej ostatniej postawy mogą być nawiązane w nie zawsze sprzyjających warunkach, w okresie jej pracy na Wileńszczyźnie, liczne kontakty przyjacielskie z etnografami litewskimi). Pogodny uśmiech i wielka życzliwość w stosunku do każdego napotkanego człowieka nie oznaczała bynajmniej postawy generalnego pobłażania. Gdy wchodziły



w grę racje etyczne, Pani Profesor nie zważając na autorytety i godności, choć z pełną delikatnością, ale zarazem bez osłonek ujawniała swoje nieprzejednane stanowisko. Postawa taka nie zawsze witana była z entuzjazmem, niekiedy żarliwe apele Pani Profesor bagatelizowano czy kwitowano żartem (gdyż czasem wygodniej jest udać, że się pewnych rzeczy nie dostrzega lub nie rozumie, ażeby oszczędzić sobie nie miłych interwencji), lecz myślę, że słowa jej nigdy nie mijały bez echa, pobudzając do głębszego zastanowienia i szacunku dla podstawowych prawd moralnych, których Pani Profesor była i jest tak gorącą rzeczniczką.

doc. dr hab. Bronisława Kopczyńska-Jaworska

Бронислава Копчиньска-Яворска

Председатель Польского народоведческого общества

#### ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПРОФ. МАРИИ-ПРЮФФЕР В ПНО

В статье обсуждается общественная деятельность Юбилера, связанная с принадлежностью к Польскому народоведческому обществу и начатая ещё в период между I и II мировыми войнами в Вильне организацией коллективных этнографических исследований и редактированием двух номеров журнала „\*Ethnographica”. В донесении о послевоенной деятельности в ПНО указаны главные направления её научных увлечений и общественной деятельности, среди них постоянная забота и хлопоты о усовершенствовании в польском и международном масштабе научной документации этнографических объектов, старания о разработке и публикации общедоступных анкетных листов для этнографических исследований, широкая популяризация знаний о народной культуре, деятельность направленная на интенсификацию охраны танцевального фольклора и устного народного творчества. Из статьи вытекает, что Мария Знамеровска-Прюффер с 1945 г. непрерывно является членом Главного правления ПНО, многолетним членом редакционных комитетов главных этнографических журналов „Люд” („Народ”) и „Праце и материалы этнографичне” („Этнографические труды и материалы”), а также издательской серии „Дзела Вшистке” (Полное собрание сочинений) Оскара Кольберга.

В заключительной части обсуждены также важнейшие общепольские мероприятия основанного проф. Прюффер и руководимого ею в течение 30 лет отделения ПНО в Торуня, такие как съезды и конференции, подчёркнута её огромная личная энергия, страстность, энтузиазм и воодушевление. Статья заканчивается личной рефлексией, в которой автор статьи отмечает такие качества Марии Прюффер, как доброжелательность и сердечность по отношению к людям, непосредственная манера держаться, уделение внимания вопросам этики, широкий круг внеученных интересов.



Bronisława *Kopczyńska-Jaworska*  
Présidente de la Société Polonaise d'Ethnologie

#### L'ACTIVITÉ DU PROF. DR MARIA ZNAMIEROWSKA-PRÜFFER A LA SOCIÉTÉ POLONAISE D'ETHNOLOGIE

Cet article traite de l'activité sociale de la Jubilaire, liée à son adhésion à la Société Polonaise d'Ethnologie, qu'elle entama déjà avant la guerre à Willno en organisant des recherches ethnographiques collectives et en rédigeant deux numéros du périodique „Ethnographica”. Parlant de son activité à la Société Polonaise d'Ethnologie après la guerre, l'auteur présente les principaux domaines de ses intérêts et de ses actions bénévoles, et tout spécialement sa sollicitude constante et ses soins tendant à parfaire, à l'échelle nationale et internationale, la documentation scientifique des objets ethnographiques, les efforts qu'elle a fournis pour l'élaboration et la publication de questionnaires généralement accessibles pour les études ethnographiques, la large popularisation des connaissances sur la culture populaire, ses entreprises visant à intensifier la sauvegarde des danses folkloriques et de l'oeuvre populaire orale. Maria Znamierowska-Prüffer est membre du Comité Central de la Société Polonaise d'Ethnologie depuis 1945 sans interruption, elle fait également partie, depuis de nombreuses années des comités de rédaction des principaux périodiques ethnographiques „Lud” („Le Peuple”), „Prace i Materiały Etnograficzne” (Travaux et Matériaux Ethnographiques”) ainsi que de la série „Dzieła wszystkie Oskara Kolberga” („Oeuvres complètes d'Oscar Kolberg”).

Dans la partie finale de l'article sont mentionnées les principales entreprises nationales, telles que conférences et assemblées, de la filiale de la Société Polonaise d'Ethnologie à Toruń, instituée par le Prof. Prüffer et dirigée par elle depuis 30 ans avec une énergie, une ardeur et un enthousiasme qui lui sont bien propres. L'auteur termine par une réflexion personnelle soulignant certaines qualités de Maria Prüffer, comme sa cordialité, sa bienveillance envers autrui, sa simplicité d'être, la grande importance qu'elle attache aux questions de l'éthique et de la morale, et le large champ de ses intérêts.

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

DEPARTMENT OF CHEMISTRY

REPORT ON THE RESEARCH WORK OF THE  
LABORATORY OF ORGANIC CHEMISTRY  
DURING THE YEAR 1958

BY  
DR. ROBERT H. WOODWARD



## BIBLIOGRAFIA

1. Ważki okolic Wilna. Wilno 1923, s. 11.  
Prace Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Wilnie. Wydział Matematyczno-Przyrodniczy. T. 1. Prace Zakładu Zoologii Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie. Nr 2.
2. Niektóre zwyczaje wielkanocne w okolicach Złotego Potoku pod Częstochową. *Lud Słowiński*, 1929. T. 1, s. 367—376.
3. Rybołówstwo Jezior Trockich. Wilno 1930, 107 s., 37 tabl. fot., 28 rys., tab.  
Towarzystwo Przyjaciół Nauk w Wilnie. Wydział I. Rozprawy i Materiały. T. 3, z. 2.
4. Mały kwestionariusz etnograficzny. Co możemy przywieźć z waka-cji i świąt? Wilno 1932, 7 s.  
Odb. z czasopisma *Ster*.
5. Muzeum Etnograficzne Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie i jego przyszłość. *Lud* 1932, T. 31, s. 1—4.
6. Ochrona kultury ludowej. *Sprawy Nauczycielskie*, Wilno 1932, R. 3, nr 6, s. 265—271.
7. Przyczynek do rybołówstwa na Bugu. *Ziemia* 1932, R. 17, nr 10—12, s. 263—267.
8. O gobelinach. W: Gobeliny wileńskie. Ich pochodzenie, wartość i losy. II. Obrona gobelinów wileńskich. Fakty. Dokumenty. Głosy prasy. Wilno 1933, s. 3—11.
9. Paski w okolicach Druskienik. *Lud* 1933, T. 32, s. 35—40.
10. Rybołówstwo w okolicach Druskienik. *Lud* 1933, T. 32, s. 21—35.
11. Stuletnia pasieka w Skowronnie pod Częstochową. *Wiadomości Lu-doznawcze* 1933, R. 2, z. 3/4, s. 1—4.
12. Muzeum na wolnym powietrzu w Wilnie. Wilno 1934, 16 s.
13. Rybacy — ludzie zapomniani. *Alma Mater Vilnensis*, 1935, s. 37—43.
14. Folklor pszczelarzy i rybaków we wsi Mieszkańce pow. wileńsko-trockiego. Wilno 1937, 17 s.  
Odb. z czasopisma *Ethnographica*.
15. Pszczelnictwo i rybołówstwo we wsi Mieszkańce pow. wileńsko-trockiego. Wilno 1937, 13 s.  
Odb. z czasopisma *Ethnographica*.
16. Ości rybackie. Próba klasyfikacji ości północno-wschodniej Polski (notatka tymczasowa). Wilno: Muzeum Etnograficzne U.S.B. 1939, 14 s.



17. Vilnius Universiteto Etnografijos Muziejaus Hinkiniai. *Gimtasai Kraštas*, Szawle 1942, s. 153—157.
18. Magiški daiktai Etnografijos muziejouse ir ju sistematika. *Gimtasai Kraštas*, Szawle 1942, s. 119—123.
19. Vilnius buv. Batoro Universiteto darbai ir literatura. *Gimtasai Kraštas*, Szawle 1942, s. 150—153.
20. Bartnictwo i pszczelnictwo. *Pasieka Pomorska*, Toruń 1945, R. 19, nr 2, s. 53—59; 1945, R. 20, nr 1, s. 24—28.
21. Pomorskie Muzeum Ludoznawcze. Instytut Bałtycki. Wydział Pomorzoznawczy. Komunikaty Działu Informacji Naukowej. Bydgoszcz 1946, nr 5(19), s. 1—4.
22. Dział Etnograficzny Muzeum Miejskiego w Toruniu. *Lud* 1947, T. 38, s. 432—439.
23. Ochrona zabytków kultury ludowej. Poradnik terenowy. Warszawa—Toruń: Muzeum Miejskie w Toruniu. Dział Etnograficzny 1947, 48 s., il.
24. Organizacja Działu Etnograficznego Muzeum w Rapperswilu. *Lud*, 1947, T. 38, s. 445—450.
25. Przyczynek do magii i wierzeń rybaków. *Prace i Materiały Etnograficzne*, 1947, T. 6, s. 1—37.
26. Dział Etnograficzny Muzeum Morskiego w Szczecinie. *Jantar*, Gdańsk, 1948, z. 3—4, s. 275—277.
27. Ochrona rybackich zabytków kultury ludowej. W: Grabda E., Zelechowska J. Rybak w służbie ochrony przyrody. Kraków 1948, s. 60—62.
28. Rzeźbiarze ludowi na Kujawach. *Polska Sztuka Ludowa*, 1949, R. 3, z. 11—12, s. 337—343.
29. Limanowski — twórca widowiska baśniowego. W: Mieczysław Limanowski. Toruń 1950, s. 1(73)—7(79).  
*Studia Societatis Scientiarum Torunensis. Supplementum 2.*
30. Ludoznawstwo i ochrona kultury ludowej w Szwajcarii. *Lud* 1948—1951, T. 39, s. 484—519.
31. L'ethographie en Pologne. *Bulletin de la Societè Neuchteloise de Géographie* 1949—1951, T. 55, s. 73—78.
32. Gospodarka i obyczaje. W: Warmia i Mazury. T. 2. Poznań: Instytut Zachodni 1953, s. 228—245.  
*Ziemie Staropolski. T. 4.*
33. Kultura ludowa. W: Warmia i Mazury. T. 1. Poznań: Instytut Zachodni 1953, s. 375—382.  
*Ziemie Staropolski. T. 4.*
34. Dział Etnograficzny Muzeum Pomorskiego w Toruniu. *Lud* 1954, T. 41, cz. 2, s. 1171—1176.



35. Klara Prillowa, artystka ludowa z Pałuk. *Polska Sztuka Ludowa* 1954, R. 8, nr 6, s. 354—374.
36. Wprowadzenie do działów. W: Wystawa sztuki ludowej Białostoczczyzny. Białystok: Muzeum w Białymstoku, 1954, s. 11—15.
37. Przyczynek do znajomości ludoznawstwa w Szwecji, Danii i Finlandii. *Lud*, 1956, T. 43, s. 260—272.
38. Uwagi o sztuce ludowej woj. bydgoskiego. Toruń 1956, 17 s.
39. Muzea i działy etnograficzne w Polsce. Aktualne potrzeby i zarys stanu obecnego. *Lud* 1957, T. 44, s. 351—390.
40. Rybackie narzędzia kolne w Polsce i krajach sąsiednich. Toruń 1957, 326 s., 26 tabl.  
Studia Societatis Scientiarum Torunensis. Supplementum 4. Toż w jęz. ang. zob. poz. 64.
41. Musée à Toruń. Section d'Ethnographie. W: Die Ethnographischen Museen der Mittel- und Osteuropäischen Staaten. Brno 1958, s. 151—154.
42. Z działalności Zespołu Etnograficznego IHKM — PAN w Toruniu. *Etnografia Polska* 1958, T. 1, s. 344—347.
43. Die Einrichtung eines neuen ethnographischen Museums in Toruń. *Ethnographica*, (Brno) 1959, s. 215—217.
44. Rola Muzeum Etnograficznego i skansenu w Toruniu. Toruń: Wyd. Muzeum Etnograficzne 1959, 28 s.
45. Materiały dotyczące obrzędowości Karaimów Wileńszczyzny. *Etnografia Polska* 1960, T. 3, s. 426—432.
46. Authors rights and dokumentation. *Zeszyty Etnograficzne Muzeum Kultury i Sztuki Ludowej* 1961, T. 2, s. 23—26.
47. La muséographie ethnographique polonaise et les transformations sociales actuelles. *Národopisny Ustav Moravskeho Muzea* 1961, s. 1—9.
48. Dział Etnograficzny Muzeum w Toruniu (1946—1959). *Rocznik Muzeum w Toruniu*, 1962, T. 1, z. 2, s. 1—41.
49. Stan zabytków drewnianego budownictwa ludowego w Polsce. *Komunikat SARP*, 1962, nr 12, s. 26—28.
50. O potrzebie intensyfikacji muzealnych badań terenowych i o specjalizacji muzeów etnograficznych. *Izwestija na Etnografiskija Institut s Muzei*, Sofia, 1963, kn. 6, s. 99—101.
51. Problemy muzeów etnograficznych. W: Sympozjum Muzeologiczne w Łańcucie, 6—11 XI 1962. Warszawa 1963, s. 43—52.  
Biblioteka Muzealnictwa i Ochrony Zabytków. Seria B. T. 6.
52. Uwagi o sztuce ludowej Kujaw. *Literatura Ludowa*, 1963, R. 7, nr 2/3, s. 18—27.
53. Wstęp. Rybołówstwo. Bartnictwa i pszczelnictwo. Koszykarstwo. Wnętrze chaty. W: Zarys stanu kultury ludowej ludności rdzennej



- środkowo-wschodniej części pow. złotowskiego w woj. koszalińskim. *Lud*, 1963, T. 49, s. 359—360, 370—372, 374—376, 390—393, 397—400.
54. Dorobek toruńskiego ośrodka naukowego w zakresie badań nad folklorem ludowym w latach 1946—1964. *Literatura Ludowa*, 1964, R.8, nr 4/6, s. 195—198.
55. (Oprac.). Muzealna zagroda słowińska Kluki. Muzeum w Koszalinie, Koszalin 1964, 20 s.
56. Rybołówstwo i ochota. W: *Narody Zarubieżnoej Ewropy*. I. Moskwa 1964, s. 104—106.  
Narody Mira. Etnograficzeskije oczerki.
57. (Tekst wprowadzający). W: *Sztuka ludowa województwa bydgoskiego i opieka nad nią w okresie XX-lecia Polski Ludowej*. Bydgoszcz, 1964, s. 3—10.
58. Ethnographic Museum Collections in Poland. *Lud*, 1964—65, T. 50, s. 701—743.
59. Pszczelnictwo. Wnętrze chaty. Kowalstwo. Z życia społecznego — magia, demonologia, lecznictwo, wiara. W: *Kruszwica. Zarys monograficzny. Cz.: Zarys etnograficzny okolic Kruszwicy*. Toruń 1965, s. 379—436.
60. Das Sammeln von traditionellen Museumsobjekten der Fischerei unter Berücksichtigung ihrer Systematik. W: *Europa et Hungaria. Congressus Ethnographicus in Hungaria*. Budapest 16—20 X 1963. Budapest, 1965, s. 147—161.
61. Zarys tradycyjnej kultury ludowej. W: *Województwo bydgoskie. Krajobraz. dzieje, kultura, gospodarka*. Bydgoszcz, 1965, s. 201—221.  
Nast. wyd. zob. poz. 81.
62. Les musées ethnographiques. *Museum*. Paris: UNESCO, 1966, Vol. 19, no 2, s. 107—116.
63. Toruń — opiekun folkloru. *Teatr Ludowy*, 1966, R. 45, nr 1/2, s. 27—30.
64. Trusting implements for fishing in Poland and neighbouring countries. Transl. from Polish. Publ. for the U.S. Department of the Interior and the Nat. Science Fundation, Washington. Warsaw: Scientific, Technical and Economic Information, 1966, s. 536, 60 tabl., 2 tab., 12 map.  
Toż w jęz. pol. zob. poz. 40.
65. Uwagi dotyczące problematyki morskiej w pracach muzeów i działów etnograficznych oraz katedr etnografii w Polsce: W: *Muzealnictwo morskie w Polsce*. Warszawa, 1966, s. 80—82.  
Biblioteka Muzealnictwa i Ochrony Zabytków. Seria B. T. 14.



66. Z zagadnień folkloru rybackiego w Polsce. W: Konferencja folklorystyki słowiańskiej. *Literatura Ludowa*, 1966, R. 10, nr 4—6, s. 123—134.
67. Potrzeby i możliwości badań folklorystycznych. *Biuletyn Zrzeszenia Kaszubsko-Pomorskiego*, 1967, nr 1(16), s. 3—8.
68. Zabytki budownictwa ludowego w Polsce i ich rola we współczesnym krajoznawstwie i turystyce. *Ochrona Zabytków*, 1967, R. 20, nr 4, s. 11—18.
69. Current development trends in Polish Ethnographic Collections. W: Poland at the 8th International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences. Wrocław, 1968, s. 81—87.  
Biblioteka Etnografii Polskiej nr 16.
70. Kluczowe zagadnienia ochrony zabytków kultury ludowej w Polsce. Warszawa: Wyd. Sekcja Muzeów i Ochrony Dóbr Kultury Komitetu Narodowego ICOMOS, 1968, 3 s.  
Maszynopis powielany.
71. Un Museo vivante all'aperto con particolare riguardo alla pesca ed ai trasporti per via acquea. Seminario di studi a cura dell'Associazione per la conservazione della tradizione architettonica della Facoltà di Architettura dell'Università di Palermo. Palermo, 21—23 XI 1967. *Architetti di Sicilia*, 1968, nr 17/18.
72. Pamięci Franciszka Klonowskiego. *Lud*, 1968, T. 52, s. 353—356.
73. Polskie muzealnictwo etnograficzne w okresie 25-lecia PRL. *Lud*, 1969, T. 53, s. 419—452.
74. Ethnomuseology and its problems. *Ethnologis Europaen*, Arnhem, 1970, Vol. 4, s. 203—206.
75. K voprosu o formirovanii rybaczych kul'tur. W: Trudy VII Mezdunarodnogo Kongressa Antropologiczeskich i Etnograficzeskich Nauk, T. 5. Moskwa 1970, s. 141—155.
76. Przyczynek do znajomości nadmorskiej ludności rybackiej. *Materiały Zachodniopomorskie*, 1968, T. 14, s. 323—335.
77. Helski skansen. *Litery*, 1971, R. 10, nr 9, s. 12—14.
78. The museum of the history of world fishing. Toruń 1971, s. 9.
79. Współpraca szkoły z muzeum etnograficznym. *Nowa Szkoła*, 1971, nr 12, s. 36—39.
80. Międzynarodowe Sympozjum Ochrony Zabytków Architektury Ludowej. Brno 1971. *Lud*, 1972, T. 56, s. 360—363.
81. (Współaut. z Tubaja R.) Przymuzealny skansen toruński i inne muzea skansenowskie realizowane i planowane w woj. bydgoskim. W: Muzea skansenowskie w Polsce. Poznań 1972, s. 218—231.
82. Zarys tradycyjnej kultury ludowej. W: Województwo bydgoskie. Krajoobraz, dzieje, kultura, gospodarka. Wyd. 2 zmien. Poznań 1973, s. 185—208.



- Poprzednie wyd. zob. poz. 61.
83. Rola etnografii w kształtowaniu życia współczesnego. Toruń 1975, 8 s.  
Rola nauki w kształtowaniu środowiska naturalnego i kulturowego. Sesja naukowa z okazji stulecia Towarzystwa Naukowego w Toruniu.
84. Bemerkungen zur traditionellen Fischerei in Polen und zu ausgewählten Problemen des Fischerei-Atlas. W: Studien zur europäischen traditionellen Fischerei. Bajai Dolgozatok 3. Baja 1976, s. 17—34.
85. Lucjan Turkowski (1905—1976). *Lud* 1977, T. 61, s. 413—416.

Danuta Poklewska



# ARTYKUŁY

Anna Kutrzeba-Pojnarowa  
Uniwersytet Warszawski

## ŚWIAT SWÓJ I OBCY W KULTURZE LUDOWEJ

Temat, który chcę tutaj poruszyć nie został wybrany przypadkowo. Wiąże się on jak najbardziej z bliską naszą obecną Jubilatce, profesor Marii Znamierowskiej-Prüfferowej, problematyką kultur kresowych, pograniczy kulturowych oraz zderzenia ze sobą rozmaitych kultur w wyniku masowych wędrówek poza miejsce zamieszkania, tak charakterystycznych dla lat pierwszych po II wojnie światowej. Temat ten zainteresował szczególnie również mnie w chwili, kiedy zetknęłam się bezpośrednio na żywo, w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej, zarówno z dawną wiejską emigracją polską kultywującą jeszcze, względnie odkrywającą na nowo, mit starego kraju, jak też i z nową, powojenną. Uderzyła mnie odrębność między tymi dwiema grupami emigrantów w sposobie myślenia i wyrażania sądów o sobie i innych, o kraju pochodzenia i o społeczeństwie, w którym wypadło im żyć obecnie. Grupy te różnią się między sobą zarówno motywacją emigracji z kraju, jej czasem, sytuacją polityczną i społeczną oraz warunkami życia gospodarczego, w jakich znajdował się wówczas kraj, poziomem wykształcenia i poczuciem narodowym w momencie migracji, jak również innym współcześnie stosunkiem do miejsca obecnego swego zamieszkania i inną wizją kraju pochodzenia<sup>1</sup>.

W tym samym mniej więcej czasie, kiedy miałam możliwość dokonywania własnych obserwacji postaw i zachowania Polonii zamorskiej, notowania i systematyzowania różnych wypowiedzi (w tym również osób dziś wyjeżdżających za morze w odwiedziny do krewnych), w roku 1973 wyszła drukiem rewelacyjna książka Niny, Witolda i Marcina Kulów, zawierająca zbiór i komentarze listów pisanych do kraju przez ludzi z jednej z wielkich fal emigracyjnych ostatniego dziesiątka lat ubiegłego wieku<sup>2</sup>. W 3 lata później Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza udostępniła w tłumaczeniu polskim klasyczną już dzisiaj pozycję literatury anglojęzycznej, dzieło Amerykanina Williama Thomasa i Polaka, Floriana Znanińskiego, „Chłop polski w Europie i Ameryce”<sup>3</sup>. Do rzędu wcześniej-

<sup>1</sup> Na ogół akceptowanie sytuacji amerykańskiej jak również pozytywna wizja kraju pochodzenia wzrastały w miarę przedłużania się pobytu w Nowym Świecie.

<sup>2</sup> W. Kula, N. Assorodobraj-Kula, M. Kula (red.), *Listy emigrantów z Brazylii i Stanów Zjednoczonych 1890—1891*, Warszawa 1973.

<sup>3</sup> W. I. Thomas, I. Znaniński, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1—5, Warszawa 1975.



szych polskich wydawnictw źródłowych o charakterze autobiograficznym, dotyczących emigracji<sup>4</sup>, przybyły więc nowe o znaczeniu przełomowym. Wskazują one na rozmaite motywacje wędrowki z ziemi dawnej na nowe tereny. Lektura tych tekstów pozwala zrozumieć również następującą w ciągu pół wieku ewolucję postaw wobec ziemi ojczystej, narodu i kraju, wobec krajanów i wobec zastanych na nowej ziemi przybyszów z innych krajów świata. Podobną ewolucję w następnym okresie dalszego pół wieku do chwili obecnej obserwować możemy na przykładach opisywanych w pracach współczesnych, dotyczących zarówno emigracji poza kraj, jak i tej bliższej — wychodzenia ze wsi do miasta, czy też przenoszenia się ze wschodu i południa kraju na tereny zachodnie i północne<sup>5</sup>. Jak dawna emigracja zamorska, tak i te masowe przemieszczenia ludności po II wojnie światowej przebiegają w jakimś powtarzalnym rytmie wyrażającym określone prawidłowości. W licznych już do tej chwili pracach poświęconych ruchom wędrownym ludności wsi i miast w ciągu ostatnich lat kilkudziesięciu charakteryzowano ogólnie zjawiska migracji i ich tło polityczne i gospodarcze, jak również ich konsekwencje w postaci procesów zderzenia się kultur i ich integracji. Zbyt mało jak dotąd zwracano uwagi na sam proces migracji jako na wybór drogi życia będący wyrazem nie tylko przymusu sytuacji zewnętrznej w stosunku do jednostek i grup wędrujących, lecz również wyobrażeń o dalekim świecie i o jego stosunku do świata własnego.

W toku wędrowek poza własne terytorium zetknięcie się z nową sytuacją: przyrodą, ludźmi, wzorami kultury, zastanym innym poziomem urządzeń materialnych i techniki oraz narastającymi w szybszym niż dotąd tempie zdobycami cywilizacji epoki przemysłowej otwiera okno na poznanie świata, uczy myślenia w skali porównawczej znacznie szybciej niż wtedy, gdy się przebywa tylko w otoczeniu rodziny, sąsiadów i współobywateli zasiedziałej, zamkniętej społeczności lokalnej. Toteż na wieś polską, dopóki nie istniała jeszcze telewizja, tą właśnie drogą, przez informację ustną i listy emigrantów przyływały do kraju pierwsze informacje, że świat nie wszędzie jest taki sam i ludzie nie ci sami „jak u nas we wsi”, że nie wszystko jest dokładnie takie jak w świecie z bajki „za morzami i górami”. A przecież ten świat z bajki, czy też z przypowieści biblijnej był wzorem, na którym kształtowały się wyobrażenia o dalekich krajach, jakie przekazywały sobie dawne generacje mieszkańców wielu miejscowości w kraju. Nagłe przeniesienie tych ludzi gdzie indziej, znalezienie się w nowej sytuacji, burzyło dawne systemy wartości i pozwalało w oparciu o nowe, własne doświadczenia

<sup>4</sup> Por. m.in. *Pamiętniki emigrantów 1878—1958*, Warszawa 1960; *Pamiętniki emigrantów*, Warszawa 1965.

<sup>5</sup> Por. powojenne bibliografie polskich prac socjologicznych i etnograficznych, w tym m.in. zawarte w pracy zbiorowej *Etnografia Polski — przemiany kultury ludowej*, Wrocław 1976.



weryfikować tę „baśniową” wiedzę. W tej sytuacji specjalną wymowę mają wypowiedzi emigrantów, którzy na dawny własny i na nowy obcy świat patrzą oczami przybyszów, odkrywających i odczuwających w swym położeniu odrębność różnych systemów społeczno-gospodarczych i wzorów kultury, z jakimi się zetknęli. Stąd też wynika wysoka ocena, z jaką zarówno praca Thomasa i Znanieckiego, jak też ostatnie wydawnictwo Kulów spotkały się w nauce światowej<sup>6</sup>.

Na innym miejscu<sup>7</sup> zwróciłam już uwagę na fakt, że istnieje wyraźna zależność pomiędzy nasileniem niektórych wędrówek po świecie ludności chłopskiej krajów europejskich, a tkwiącym w tradycyjnej kulturze ludowej wyobrażeniem przestrzeni i świata. Wyobrażenie to kształtowało się w oparciu o charakterystyczny dla tej kultury bezpośredni przekaz ustny. Jego treścią nie była naukowa wiedza, lecz mit kosmogoniczny i baśń ludowa<sup>8</sup>. Zastępowały one wiadomości o kosmosie i informacje o nieznanym dotąd przestrzeni, którą należało pokonać i zdobyć, by osiągnąć cel — pracę i bogactwo. Mechanizm zdobywania tej nieznanym ziemi, na wyobrażenie której nałożył się mit biblijny o Ziemi Obiecanej, baśnie ludowe przedstawiały w sposób korzystny dla ostatecznego losu bohatera. Bohater — biedny chłopiec, pastuszek, czy też zaklęty królewicz kończył przecież swoją wędrówkę po świecie pokonawszy po drodze rozmaite przeszkody, uzyskując zarówno panowanie, jak rękę królowej. Nie było przeszkód, by tak wyobrazić sobie swą własną wędrówkę po świecie realnym. Bohater błdził i był napadany przez ludzi i nieludzi, ale pokonywał wszystkich i trafiał bezbłędnie do celu. Zwyciężał jak gwiazdor filmu kowbojskiego w amerykańskich westernach. Świat baśni leżał daleko za lasami i górami, ale przecież był osiągalny i przyswajalny. Był wyobrażeniem na miarę własnych, ludzkich marzeń.

Wydaje się, że gdyby nie baśń ludowa, oswajająca człowieka wsi ze światem zewnętrznym, dalekim, ale pokonywalnym i gdyby nie brak wiedzy o rzeczywistym ogromie świata realnego, jego zróżnicowaniu w rozmaitych wymiarach, wędrówki zamorskie z krajów europejskich nie przybrałyby tak dużych rozmiarów. Dopiero zetknięcie się z tym nowym światem, tak różnym od własnego, twardym i bezwzględny, nie dającym oparcia obcemu przybyszowi, dopóki nie wywalczy swojego w

<sup>6</sup> Wynika to m.in. z tłumaczeń tych prac na języki obce.

<sup>7</sup> W zbiorze artykułów w języku angielskim, przeznaczonych na X Kongres Międzynarodowy Antropologii i Etnologii w Delhi w 1978 r., ponadto w zbiorze artykułów własnych w książce: A. Kutrzeba-Pojnarowa, *Kultura ludowa i jej badacze — mit i rzeczywistość*, Warszawa 1978, oraz szerzej w referacie na temat pojęcia przestrzeni w kulturze ludowej na konferencji międzynarodowej poświęconej społecznościom etnicznym wschodnioeuropejskim poza Europą wschodnią ze szczególnym uwzględnieniem społeczności etnicznych w Stanach Zjednoczonych, organizowanej przez Irene Portis Winner w Bellagio we Włoszech w czerwcu 1977 r.

<sup>8</sup> Por. J. i R. Tomicczy, *Drzewo życia — ludowa wizja świata i człowieka*, Warszawa 1975.



nim miejsca, odbierało złudzenia i uczyło życia. A tę naukę można było przekazać dopiero następnym pokoleniom potencjalnych emigrantów.

Kultura ludowa jednak wytworzyła nie tylko swoją własną, baśniową wizję świata zewnętrznego, nie dzielonego na prowincje, wyznania czy strefy językowe<sup>9</sup>. Wytworzyła również sobie właściwą wizję mechanizmu zdobywania tego świata. Polegała ona — i w pewnym stopniu jeszcze dziś polega — na zawężaniu granic tego świata do terenów objętych jakby w posiadanie przez to, że na nich znaleźli się już ludzie, których można było określić mianem „swoich”. Jest to zresztą ważny mechanizm działania występujący w ogóle w różnych sytuacjach życiowych i układach międzyludzkich. Tutaj interesuje nas jako odbicie wyobrażeń o przestrzeni i droga wyznaczania zasięgu i rozmiarów świata dostępnego, tego, który się liczy i który jest może jeszcze nie znany, ale zrozumiały, zbudowany na zaakceptowanym wzorze.

W zanotowanych przeze mnie wspomnieniach dwu osób urodzonych na wsi (pięćdziesięcioletniej i dwudziestoletniej)<sup>10</sup>, zetknęłam się ze stwierdzeniem ograniczania przez nie w ich dzieciństwie pojęcia świata do tego obrazu, jaki przedstawiała znana im bezpośrednio ich własna wieś. Poza wsią (leżącą na Podkarpaciu) były widoczne na horyzoncie góry i las, i poza nimi świat musiał się kończyć. Pierwsza z tych osób wspomniała, że słysząc opowiadania rodziców o mieście, gdzie jeździli na targi jej rodzice i gdzie uczył się w średniej szkole brat, wyobrażała sobie to miasto właśnie za tymi górami, lasami, całkiem nie tam, gdzie było naprawdę. Nieznane bliżej miasto stało się w ten sposób częścią wyobrażenia dziecka o przestrzeni. Kilkunastoletnia góralka, wyjeżdżająca w latach czterdziestych naszego wieku po raz pierwszy ze wsi Ciche na Podhalu do Krakowa do pracy w gospodarstwie domowym, w podróż tę nie brała prawie żadnych rzeczy<sup>11</sup>. „Przecież tam nie potrzebuje się ubierać” — oświadczyła jej matka. Zarobek w nieznanym jej mieście wśród obcych ludzi był tylko drogą do uzyskania środków finansowych, które by pozwoliły ubrać się wśród swoich, już po powrocie z miasta. Podobnie nie żyjąca już dzisiaj mieszkanka wsi podkrakowskiej wspomina swoje trzykrotne migracje sezonowe „do Prus” przed I wojną jako drogę do zakupienia sznura koralu, wymaganego do krakowskiego stroju ludowego<sup>12</sup>. W czasie tej sezonowej pracy na obczyźnie przebywała niemal wyłącznie w środowisku krajanów. Było to przedłu-

<sup>9</sup> Jest charakterystyczne, że zarówno na naszej wsi jak i w społeczeństwie amerykańskim można jeszcze było w ostatnich latach zetknąć się z przekonaniem, że przybysz z innego kraju musi rozumieć, co się do niego mówi w języku kraju jego pobytu. Zetknęłam się sama z podobnymi przypadkami na wsi białostockiej, w Warszawie, w Baltimore i Nowym Jorku w kontaktach z ludźmi znającymi jeden tylko język.

<sup>10</sup> Z materiałów własnych autorki.

<sup>11</sup> Zaobserwowane w latach 50-tych.

<sup>12</sup> Por. A. Kutrzeba-Pojnarowa, *Ubiór i strój ludowy jako wyraz poziomu produkcji, pozycji społecznej i upodobań estetycznych jego nosicieli i wytwórców*, „Polska Sztuka Ludowa”, R. 30, 1976, s. 3—4.



żenie jej własnego świata, którego centrum była wieś rodzinna i jej najbliższe duże miasto, Kraków. Młodzi chłopcy z tej samej wsi po okresie wojska wędrowali za pracą w obrębie kraju. Wielu z nich jednakże też jedynie po to, by powrócić do wsi rodzinnej i zakupiwszy ziemię podjąć gospodarke. W podobny sposób emigrujący ze wsi krośnieńskiej i wielu innych wsi przed I wojną do Stanów Zjednoczonych Ameryki Płn., powracający po wielu latach (niektórzy nawet już po II wojnie światowej) do wsi rodzinnej, wykorzystywali uzyskane w swej pracy za domem pieniądze na zakup ziemi i budowę domu. Dom ten był nowoczesny, nieraz murowany (gdy obok stało jeszcze wiele budynków drewnianych), nie odbiegał jednakże od tego standardu, jakie reprezentowały domy innych, zamożnych mieszkańców wsi. Pozostało do dzisiaj doświadczenie zdobywane za oceanem w kontaktach z wielu ludźmi o różnej kulturze i z sytuacją inną niżli w domu. Lecz nawet informacje o tamtej kulturze i obyczajach obcych nie były towarem pożądanym na rynku własnej wsi, jeśli nie dotyczyły konkretnych sytuacji ludzi ze świata własnego, tam przebywających<sup>13</sup>.

Stosunkowo niedawno, bo w latach sześćdziesiątych w odsłonięciu jednego z pomników postawionych w Warszawie ku czci ofiar wojny, uczestniczyło kilka tysięcy osób. Przybyły ze wsi podkarpackiej ojciec twórcy pomnika rozglądał się usilnie, aby sprawdzić, czy znaleźli się przy tym pochodzący z jego wsi mieszkańcy Warszawy<sup>14</sup>. Tylko oni się tu liczyli w tym całym, anonimowym dla niego tłumie.

W dawnej kulturze chłopskiej cały świat zewnętrzny był tylko peryferium świata własnej wioski. Był jej podporządkowany w sposób usługowy. Aż dziw, że dopiero w sytuacji zetknięcia się nie wynikającego z własnego wyboru, z ludźmi i kulturą ludów Eurazji w czasie I i II wojny światowej dochodziło do dokładniejszego, odtwarzanego później w opowiadaniach wsi, kodowania w pamięci cech różniących regiony świata. Dotyczyło to przede wszystkim zresztą ludzi ze wsi, pracy na roli, nie znanych narzędzi, technik itp., a więc sfery bliskiej praktycznym zainteresowaniom mieszkańców wsi polskiej<sup>15</sup>.

Nestor polskiej etnografii, Kazimierz Dobrowolski, budując w oparciu o własne badania dotyczące wsi Polski południowej model tradycyjnej kultury chłopskiej przełomu XIX na XX wiek<sup>16</sup>, wśród cech właściwych tej właśnie kulturze, podkreśla małą ruchliwość przestrzenną, tendencję do samowystarczalności gospodarczej, słabą wymianę towarową i silnie jeszcze działające myślenie magiczno-mistyczne. Utrzymaniu się kultury tradycyjnej sprzyjała sytuacja społeczna chłopów.

<sup>13</sup> Zaobserwowane w latach pięćdziesiątych we wsi Trześniów na Podkarpaciu.

<sup>14</sup> Z obserwacji w Warszawie w lipcu 1964 r.

<sup>15</sup> Z obserwacji własnych we wsi Trześniów na Podkarpaciu. Por. przypis 11.

<sup>16</sup> K. Dobrowolski, *Chłopska kultura tradycyjna*, „Etnografia Polska”, t. 1, 1958, s. 19—56.



Prawny i ekonomiczny ucisk w ustroju feudalnym utrudniał rozwój gospodarstwa chłopskiego i udział chłopa w ogólnonarodowym życiu kulturalnym. Ograniczone było przyswajanie nowych zdobyczy naukowych i technicznych. Wiedzę potoczną, doświadczenia przyrodnicze i normy zachowania przekazywały m.in. popularne gatunki literatury ludowej, jak np. przysłowia czy formuły magiczne. Brak było szerszej perspektywy historycznej, wykraczającej poza własną wieś i los rodziny. Cechowały tę kulturę wąskie stosunkowo granice poznania i naiwna mistyczno-magiczna interpretacja zjawisk przyrodniczych i wypadków historycznych.

Z taką właśnie kulturą mamy do czynienia w okresie pierwszych większych fal migracyjnych do Ameryki Północnej, w połowie wieku XIX. Jest to okres kształtowania się kapitalizmu na naszych ziemiach, początków uwłaszczenia w niektórych zaborach, załamywania się autorytetów rządzących dotąd społecznością wiejską, takich jak ludzie starzy, dwór szlachecki, kościół. Nie jest przypadkiem, że pierwsze większe fale migracyjne wyruszyły ze Śląska oraz z Poznańskiego w zaborze pruskim, gdzie najwcześniej, bo w I połowie wieku przeprowadzono uwłaszczenie chłopów. Po połowie wieku migracje masowe objęły też Galicję (uwłaszczenie w 1848 r.) — zabór austriacki. Masowy ruch migracyjny z Królestwa Polskiego (uwłaszczenie 1864 r.) wystąpił w okresie tzw. gorączki brazylijskiej w latach 90-tych ubiegłego wieku.

Silny był jeszcze ciągle wtedy autorytet „pana”, którym jednakże mógł być też mieszczanin, agent migracyjny itp. Ten, kto był „piśmienny” (gdy jeszcze ciągle nie był nim każdy chłop) i obeznany w świecie, opiekuńczy. Był autorytetem również ksiądz, gdy nie zabraniał migracji, lecz przeciwnie niejednokrotnie brał udział w wyprawie (np. w słynnej wyprawie ks. Moczygemby ze Śląska do pierwszej osady polskiej w Stanach Zjednoczonych — Sancta Maria w Teksasie)<sup>17</sup>. Parafia stanowiła zresztą już na nowej ziemi niemal do czasów współczesnych jedną z najważniejszych instytucji łączących grupy narodowe. W ten sposób została przeniesiona na nową ziemię i w nowe warunki jedna z najstarszych europejskich instytucji, związanych z kształtowaniem świadomości ludzkiej. Przenoszono również normy zachowania obowiązujące dotąd w starym świecie. Szybkość ich załamywania się w nowej sytuacji związana była zwłaszcza na początku ze stopniem rozproszenia osadników w nowym kraju. W ogóle życie w diasporze przyspieszało zmiany, ale większe skupiska przechowywały dłużej wspólnotę kulturową i więzy sąsiedzkie. Dlatego tendencją dominującą u emigrantów, choć nie

<sup>17</sup> Por. pracę A. Bożka, poświęconą tej osadzie jak również wzmianki w wielu innych pracach. Studia nad historią tej właśnie osady podjęła obecnie na Uniwersytecie Hopkinsa w Baltimore etnografka, kończąca studia w Uniwersytecie Warszawskim i Yale University w New Haven w Stanach Zjednoczonych, Ewa Hauser-Morson.



zawsze tolerowaną przez organizatorów nowego osadnictwa, było poszukiwanie bliskości krajanów.

Z podobnym zjawiskiem szukania krajanów i dołączania do tych samych miejscowości, gdzie osiedlili się „swoi” mamy do czynienia zarówno w XIX w., jak i w pierwszych latach XX w. w wędrówkach za pracą ze wsi do miasta, jak i w masowych wędrówkach po II wojnie światowej na ziemie zachodnie i północne kraju. Do niedawna jeszcze krewniak w większym mieście był gwarancją i podporą dla następnych młodszych kandydatów na studia lub szukających pracy. W mojej wędrówce po niektórych miastach Ameryki Północnej w r. 1973 obserwowałam proces rozpadu tych skupisk. W każdym niemal mieście, z którym się zetknęłam, oczywiście w Chicago, lecz również w New Yorku, w Baltimore (Maryland), Camden (New Jersey) istnieją jednak jeszcze wciąż dzielnice polskie. Zamieszkują je dzisiaj niemal wyłącznie ludzie starzy, mówiący jeszcze przeważnie po polsku. Młodzi wywędrowali w dzielnice willowe i rozproszyli się po całym mieście<sup>18</sup>. Ale i tutaj istnieje podobna prawidłowość kierunku migracji. Tylko, że ten kierunek dzisiaj, to jest przede wszystkim poszukiwanie dzielnic oddalonych od centrum miasta przez zamerykanizowanych już dawno potomków przybyszów z Europy. Ucieczka od sąsiedztwa nowych imigrantów, jak np. Portorykańczycy, czy od ludności czarnej obejmuje nie tylko jedną grupę polską, lecz również inne dawniej zasiedziałe grupy. Ich wspólnym językiem jest język angielski, a nowe więzi pomiędzy grupami wzrosły przez koleżeństwo w pracy czy nauce oraz przez małżeństwa mieszane (jeśli chodzi o kraj pochodzenia przodków). Te ostatnie objęły na początku przede wszystkim osoby tej samej religii (Polacy i Irlandczycy, Polacy i Litwini itp.). Wierność dla wiary i kościoła ojców przetrwała dłużej niż język ojczysty.

Ludzi przybyłych do Ameryki Północnej w końcu wieku XIX trudno byłoby dzisiaj jeszcze spotkać. Wymarła również już prawie następna generacja przybyłych na początku bieżącego wieku. Lecz w wielu miejscowościach wymienionych przez Kulów na podstawie zachowanych listów można wciąż jeszcze rozmawiać po polsku i odtwarzać biografie dawnych imigrantów. Co więcej można stwierdzić, że wbrew przekonaniu, jakie wyniosłam z badań w naszym kraju, są wśród nich duże grupy pochodzące z północnych i zachodnich dzielnic Polski (Baltimore, Camden i in.). Są również w stanie Massachusetts miejscowości dziś jeszcze liczące do 90% mieszkańców polskiego pochodzenia<sup>19</sup>. Co do migracji z terenów zachodnich można sądzić, że były łatwiejsze niż migracje z Królestwa, wymagające przecież — jak wiemy z listów wydanych przez Kulów — wielu zachodów i nielada sprytu, aby przekroczyć granicę zaborów i przedostać się do portów w Niemczech. Nawiasem mó-

<sup>18</sup> Obserwacje własne z Chicago w r. 1973.



więc, właśnie istnienie granicy rosyjskiej zdecydowało o zachowaniu się dla potomności bezpośrednich świadectw procesów migracji — wypowiedzi emigrantów, zawartych w ich listach, opisujących kraj stary i nowy, ponieważ listy te zostały przejęte przez cenzurę carską i nie dotarły do miejsca przeznaczenia.

Listy wykorzystane w pracy Thomasa i Znanickiego są niemal wyłącznie listami pisanymi z kraju do Ameryki. Stanowią podstawę do odтворzenia na przykładzie wybranych rodzin zasad organizacji polskiej rodziny chłopskiej początków wieku XX jako grupy określonej jako pierwotna, następnie procesów jej dezorganizacji i reorganizacji w kraju, oraz organizacji i dezorganizacji w Ameryce. Listy zawarte w pracy Kulów są pisane na emigracji i skierowane do kraju o jedno pokolenie wcześniej. Są w największej części listami tych osób, którym mimo trudnych warunków startu w nowym świecie powiodło się na tyle, że starały się ściągnąć do siebie rodziny. Listy, jak już była mowa wyżej, nigdy nie doszły do adresatów, gdyż jako zachęcające do emigracji zostały zatrzymane przez cenzurę carskiej Rosji, której podlegały w tym czasie ziemie Królestwa Polskiego. Przechowane następnie w Archiwum Akt Dawnych odrodzonego po I wojnie światowej Państwa Polskiego, uległy w większości zniszczeniu w 1944 r. w spalonej po powstaniu Warszawie. Z ok. 1000 listów zachowało się w oryginałach lub odpisach przygotowanych przez profesora Witolda Kulę i jego uczniów z tajnego uniwersytetu w okresie II wojny światowej, około 250, w tym 177 listów ze Stanów Zjednoczonych, 60 z Brazylii, 17 z drogi (najczęściej z Bremy w Niemczech).

Listy pisali lub dyktowali jako niepiśmienni ludzie emigrujący z okolic Płocka, Sierpca i Nieszawy (regionu historycznego Mazowsza i Kujaw). Opisywali drogę i początkowe trudności pobytu, zetknięcie z nową, inną od wyobrażanej rzeczywistością. Dawali wskazówki wyjeżdżającym lub starali się odradzać im wyjazd, przedstawiając trudności, jakie są udziałem nie znającego mowy i obyczajów obcych. Przestrzegali przed nadużyciami ze strony rzekomych pośredników. Opisywali własne powodzenie lub też przeciwnie starali się przedstawić własną sytuację jako ciężką, nie pozwalającą na udzielenie rodzinie w kraju tej pomocy, o którą się upomina. Prostowali mylne informacje, jakie na temat ich statusu w nowym kraju i przestrzegania przez nich dawnych zasad zachowania dochodziły do kraju w listach ich krajanów oraz wracały do nich w listach z kraju. Najczęściej przysyłali karty okrętowe, które miały ułatwić przyjazd ich rodzinie. Wykorzystując własne doświadczenie, pisali co przywozić ze sobą z narzędzi, ubrania, pościeli. Przestrzegali przed obciążeniem się bagażami niepotrzebnymi w nowej sytuacji.

<sup>19</sup> Dla nich uniwersytet w Amherst (Mass.) organizuje wykłady w języku angielskim o kulturze polskiej.



Niekiedy dawali także wskazówki, jak działać w kraju, jak gospodarować, jak żyć, czekać na ich powrót lub też na lepszy moment wyemigrowania.

Z analizy listów emigrantów do rodzin pozostających w kraju widać wyraźnie, jak silny jest jeszcze w tych pierwszych dniach, miesiącach, latach ich związek z wsią rodzinną i rodziną. Wydaje się jak gdyby jeszcze tkwili mocno w społeczności rolniczej w kraju, w jej problemach oraz kłopotach swoich bliskich. W nowej rzeczywistości widzą początkowo przede wszystkim tych wszystkich, którzy z nimi razem przenieśli się na nowe ziemie lub też — pochodząc z ich wsi czy też kraju — byli tu wcześniej lub przybywają teraz. Cieszą się, gdy znajdują oparcie w parafii i księdzu również pochodzącym z Polski. Ale ich świat zaczyna się rozszerzać. Obejmuje stopniowo również innych ludzi, inne kultury, nowe instytucje. Z tych nowych pozycji zaczynają spoglądać na swój dawny świat. I o tym informują swoich bliskich w kraju, pouczając ich, że tu jest inaczej.

Ten proces zmiany postaw, jeśli chodzi o wyobrażenie i przeciwstawienie sobie społeczności własnej, postfeudalnej wsi i świata obcego w większym stopniu rządzonego prawami kapitalizmu, postępuje dalej w następnych generacjach. Ale u źródeł emigracji zamorskiej, także późniejszych okresów, tkwią niekiedy jeszcze dawne ludowe wyobrażenia, (czy ich brak) o świecie.

Prof. Kazimiera Zawistowicz-Adamska, autorka pracy o społeczności wsi Zaborów, obserwując tamtejsze zapisy na emigrację do Ameryki pod koniec okresu międzywojennego, stwierdzała<sup>20</sup>, że jeszcze wtedy wielu ludzi wyrażających gotowość emigracji nie wyobrażało sobie, jak bardzo daleko i do jakiego życia chcą się przenieść. Dziś sytuacja uległa zasadniczej zmianie. Silne kontakty między emigracją a wsią rodzinną i poziom oświaty sprawiły, że miejsce mgławicowych, baśniowych wyobrażeń o świecie zajęły informacje oparte o rzetelną wiedzę szkolną i obserwację wyrównującego się standardu życia u emigrantów i w ich wsi rodzinnej.

Jednakże jeszcze przed paru laty obserwowałam sama, jak kobieta ze wsi podwarszawskiej wyjeżdżała z wizytą do swej siostry w Ameryce tak, jakby wybierała się do wsi sąsiedniej: w jednej sukience, sweterku, z lalką dla dziecka oraz koralami bursztynowymi jako jedynym bagażem na drogę, bez znajomości jakiegokolwiek języka poza rodzinnym i bez świadomości jakichkolwiek możliwych trudności po drodze. Jechała prze-

<sup>20</sup> K. Zawistowicz-Adamska, *Spoleczność wiejska*, wyd. 2, Warszawa 1958. Cytuję opinię wypowiedzianą na konferencji Pracowni Badań Struktur Społecznych Instytutu Historii Polskiej Akademii Nauk w marcu 1974, poświęconej omówieniu Listów emigrantów z Brazylii i Stanów Zjednoczonych. Badania prof. Zawistowicz kontynuuje w Zaborowie w Polsce i w Stanach Zjednoczonych jej uczennica, dr M. Wieruszewska.



cież tylko do rodziny, która na nią czekała przy wyjściu z lotniska<sup>21</sup>. Świadomość trudności samego przejazdu oraz porozumienia się z obsługą samolotu i lotniska narastała w niej dopiero w czasie drogi. Świadomość tę miała natomiast jej siostra oczekująca jej w Nowym Jorku, już od dawna tu przebywająca. Tak samo beztróska wędrowali osadnicy opisujący swoje dzieje w listach wydanych przez Kulów. Przed tą beztróską ostrzegali następnych chętnych.

Droga ze starego świata do nowego długo prowadziła do rodziny, krajanów, do dzielnicy polskiej, polskiego przedsiębiorcy itp. Prowadziła jednakże również do współżycia ze społecznością imigrantów z innych krajów, łączyła bliskość losów, sytuacji społecznej, majątkowej, religii. Przelamywanie bariery językowej u emigrantów ze wsi szło w parze z ich awansem majątkowym i społecznym, z wtapianiem się w społeczność i kulturę nowego kraju na zasadach partnerstwa i współobywatelstwa. Nasuwa się z kolei następne pytanie, jak w tej nowej sytuacji rozszerzania się i różnicowania przestrzeni poznanej (geograficznej, społecznej, kultury) w świadomości zarówno samych emigrantów, jak też ich rodzin, dalszych generacji, rysują się obrazy kraju pochodzenia, wsi rodzinnej, rodziny pozostałej w kraju.

Tylko w niewielkim stopniu odpowiadają na te pytania listy emigrantów. Jako listy ludzi, którym się powiodło i którzy pozostają w nowym kraju już na podstawie świadomego wyboru, przynoszą pozytywną ocenę możliwości organizacji życia. Wyraża się ta opinia przede wszystkim opisem sukcesów osobistych. Listy są zwięzłe w formie i oszczędne w słowach (takie same zresztą są listy pisane z kraju do emigrantów). Opisują, kto umarł, ożenił się, przeniósł, gdzie pracuje, mieszka<sup>22</sup>, kto z kim spotkał się w święta, obchodzone przez długie jeszcze lata na wzór świąt w kraju. Z obserwacji współczesnej drugiej generacji, to jest urodzonych już w Stanach Zjednoczonych dzieci tej pierwszej zarobkowej emigracji z przełomu wieku XIX na XX, wydaje mi się, że to ona właśnie stara się zachowywać dawne obyczaje związane z obchodzeniem świąt w rodzinnym gronie, przypominaniem dawnych potraw itp.<sup>23</sup>. Potrzebne wiadomości o dawnych zwyczajach czerpie się najczęściej z opowiadań swoich rodziców lub też starszych krewnych. Mówi się już więcej po angielsku, dzieci posyłane są do szkół angielskich. Te ostatnie niekiedy dopiero wtórnie z książek, jak również z wycieczek do kraju (organizowanych ostatnio masowo), uczą się na nowo zarówno języka, jak tradycji kulturalnych i przede wszystkim teraźniejszości kraju pochodzenia swoich dziadków. Tymczasem ich dziadkowie oraz ich rodzice pielęgnują zwyczaje, które często tylko nazwą przypominają dawną tra-

<sup>21</sup> Rok 1973.

<sup>22</sup> Podobny był styl listów pisanych ze wsi polskiej do rodzin w mieście, zwłaszcza matek do dzieci w latach powojennych (z własnych materiałów ze wsi Trześńniów z Podkarpacia).

<sup>23</sup> Z własnych obserwacji w Chicago w r. 1973.



dycję ludową. Równocześnie kraj lat dziecińczych pozostaje nieraz w ich świadomości wciąż jakby niezmienny. Wydaje się, jak gdyby zmieniając się sami i awansując w płaszczyźnie społecznej nie dostrzegali, że wszystko się zmienia, także to, co jest dalej i co było dawno.

W baśniach ludowych „za górami, za lasami” mogło zdarzyć się wszystko dobre. Świat był modelowany według naszych marzeń, zakodowanych w rozmaitych wariantach. Ten świat poznany z bliska okazał się areną walki o byt z przyrodą i drugim człowiekiem. Dawał jednakże szansę wygranej, której w starym świecie nie było dla ludzi w momencie ich emigracji. Stąd też rosnące w miarę zdobywania swojego miejsca w nowej przestrzeni poczucie pewnej wyższości w stosunku do człowieka ze starego świata, do swojej własnej wsi oraz do rodziny, minimalizowanie jej współczesnych osiągnięć i potrzeb.

Na ten stosunek do rodziny w kraju wpływa zresztą nie tylko pamięć o przeszłości, lecz również wspólne zarówno dawnej „ludowej” kulturze, jak też i nam samym, odczucie zmian zachodzących w naszym własnym życiu oraz w otaczającym nas świecie zewnętrznym. Jest to poczucie, że im dalej od nas, tym świat się zmienia wolniej. Utraciwszy możliwość obserwacji zmian, wierzymy w trwałość sytuacji kiedyś przeżytej czy znanej z opowiadań.

Tę właśnie cechę naszej wyobraźni i możliwości rozumienia świata stwierdzamy, gdy porównujemy listy emigrantów wydane przez Kulów ze współczesnymi sądami potomków tych emigrantów o potrzebujących ich pomocy finansowej mieszkańcach starego kraju<sup>24</sup>. Warto przypomnieć stwierdzenie banalne, że czas, którym mierzymy nasze własne dzieje i czas, którym mierzymy wypadki zewnętrzne, nie jest tym samym czasem mierzonym zegarem, porami dnia i roku, kalendarzem. Nasze własne życie i życie rodziny mierzymy naszym czasem biologicznym, przekraczaniem dat wieku, stanu cywilnego, wypadkami wpływającymi z zewnątrz na to życie jak śmierć bliskich, choroba, wojna, przeniesienie się w inne środowisko itp. Obserwujemy bezpośrednio zmiany, które — jak nam się zdaje — przebiegają różnie, raz wolniej, a raz szybciej. Świat nieznan lub zapamiętany w jakimś jednym momencie jest światem bez czasu. Wydaje nam się jakby nie ulegał zmianom<sup>25</sup>. Stąd trudności w porozumieniu się między sobą różnych narodów i narodowości, mieszkańców wsi i miasta i innych grup społecznych o głęboko zakorzenionej tradycji ich — niegdyś silnej — odrębności, wyższości

<sup>24</sup> Jestem w posiadaniu listu emigrantki sprzed I wojny, która jeszcze w latach sześćdziesiątych potrafiła pisać do rodziny z wymówkami i wskazaniem, jak ma regulować podziały rodzinne. A równocześnie spotkałam osoby, które wyżywają się w kompletowaniu paczek ubraniowych dla rozmaitych osób, w przekonaniu, że w kraju wszystko to się przyda.

<sup>25</sup> Por. A. Kutrzeba-Pojnarowa i E. Pietraszek, *Czas w koncepcjach etnografii a zagadnienie interpretacji źródeł* (w:) *Problemy nauk pomocniczych historii*, Katowice 1976, s. 25—37.



lub niższości kulturowej i jakby na trwałe przypisywanych im określonych cech ich osobowości grupowej.

Chcielibyśmy wyrosnąć z kultury „ludowej”, lecz wciąż jeszcze dzielimy świat na „swój” i „obcy”.

*Анна Кутшеба-Пойнарова*

#### СВОЙ И ЧУЖОЙ МИР В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ

Автор, интересующийся уже издавна польской сельской эмиграцией, занимается избранными аспектами этой проблематики, главным образом на основании информации и собственных наблюдений, проведённых в 1973 году во время пребывания в США, а также на основании двух важных книжных источников: „Письма эмигрантов из Бразилии и Соединённых Штатов Америки 1890—1891” (изд. в 1973 г. в Варшаве, собрали и подготовили к изданию В. Куля, Н. Ассодобрай-Куля и М. Куля), „Польский крестьянин в Европе и Америке” В. И. Томаса и Ф. Знанецкого, т. I—5, Варшава 1975. (перевод с английского). Автор указывает на отличия между старой и новой эмиграцией, особенно проявляющиеся в её отношении к родине, мотивировке покинуть родину и т. д.

В первую очередь однако автор обсуждает характерные черты выездов сельского населения в Америку в XIX веке, вытекающие из традиционного, сформировавшегося в семейной среде, отношения к миру. Автор отмечает, между прочим, что уезжающие крестьяне имели свой собственный образ внешнего мира и способа его завоевания, основанный не на знании, а на сказках и библейских преданиях. Сопоставление этого выгодного для человека образа с совершенно отличной действительностью происходило уже на месте. Знание об этой действительности, являющееся последствием проверки мифа, доходило к стране постепенно посредством переписки и с возвращающимися эмигрантами.

По мнению А. Кутшебы-Пойнаровой в существующих до сих пор исследованиях над эмиграцией это явление рассматривалось с точки зрения выбора жизненного пути, слишком мало внимания уделялось связи её с понятием о чужом мире. Автор подчёркивает, что центром мира для крестьянина была несомненно его собственная деревня, всё вне её было периферией.

У эмигрантов постепенно расширялось понятие чужого мира, своя же родина в их сознании оставалась неизменной. Автор статьи, отмечая изменение отношения к старой родине, на примерах обсуждает проявления этого отношения, иногда выступающие до наших дней.

*Anna Kutrzeba-Pojnarowa*

#### LE MONDE PROPRE ET LE MONDE ÉTRANGER DANS LA CULTURE POPULAIRE

L'auteur, qui s'intéresse depuis longtemps déjà à l'émigration rurale polonaise, s'occupe ici d'aspects choisis de ce problème en se basant principalement sur des informations et des observations personnelles, effectuées en 1973 pendant un séjour aux Etats-Unis, de même que sur deux ouvrages de sources importants: Listy emigrantów z Brazylii i Stanów Zjednoczonych 1890—1891 (Les lettres des émigrés)<sup>1</sup>



du Brésil et des Etats-Unis 1890—1891), (publiées en 1973 à Varsovie, recueillies et élaborées par M. Kula), *Chłop polski w Europie i Ameryce* (Le paysan polonais en Europe et en Amérique) de W. I. Thomas et F. Znaniecki, t. 1—5, Warszawa 1975 (traduit de l'anglais). L'auteur signale les différences existant entre l'ancienne et la nouvelle émigration, surtout dans leur attitude vis-à-vis du pays, la motivation poussant à quitter la patrie, etc. Elle présente, cependant, plus particulièrement les traits caractéristiques des départs des paysans pour l'Amérique au XIXe s., résultant de leur idée traditionnelle du monde créée par leur milieu familial. Elle constate, entre autres, que les paysans émigrant avaient leur vision propre, spécifique du monde extérieur et de la façon de le conquérir, ne s'appuyant sur aucune connaissance, mais seulement sur des fables et des contes bibliques. La confrontation de cette vision favorable à l'homme avec la réalité tout à fait différente n'avait lieu que sur place. La connaissance de cette réalité, acquise par la vérification du mythe, parvenait graduellement jusqu'au pays par l'intermédiaire de lettres ou par les émigrés regagnant leur pays.

Selon l'auteur, dans les recherches faites jusqu'à présent sur l'émigration, ce phénomène n'a été étudié que du point de vue du choix d'une voie dans la vie, et peu d'attention a été accordée à son rapport avec l'imagination du monde étranger. Pour le paysan le centre du monde était son village, tout ce qui se trouvait au-delà n'était que périphérie.

Chez les émigrés, la conception du monde étranger s'élargissait peu à peu, tandis que leur propre pays restait inchangé dans leur mémoire. Notant les changements d'attitudes envers l'ancienne patrie, l'auteur illustre par des exemples certaines de leurs formes se manifestant encore quelques fois aujourd'hui.

Elle termine ses considérations en généralisant plus avant: „Nous voudrions dépasser la culture „populaire” mais nous partageons encore le monde en „monde propre” et „monde étranger”. Les notes complétant cet article contiennent de nombreuses informations bibliographiques.







Teresa Karwicka

Uniwersytet im. M. Kopernika, Toruń

## DĄB W WIERZENIACH I PRAKTYKACH MAGICZNYCH

### ZE STUDIÓW NAD ROLĄ DRZEW W FOLKLORZE POLSKIM

Etnologia już dawno zwróciła uwagę na rolę świata przyrody w pierwotnym światopoglądzie, a zwłaszcza w religii. Zagadnienie znaczenia świata roślin, a przede wszystkim drzew, w wierzeniach i praktykach magicznych różnych ludów podejmowane było przez licznych etnografów, przedstawicieli różnych kierunków badawczych począwszy od połowy XIX w. aż do czasów obecnych, zarówno w Polsce, jak w innych krajach. Niekiedy zbyt pochopnie wiązano przetrwałe do naszych czasów praktyki i wierzenia ludowe z dawnym, pogańskim kultem drzew. K. Moszyński zakwestionował istnienie u Słowian kultu drzew sensu stricto<sup>1</sup>. Zresztą w ogóle u ludów pierwotnych spotykamy się z czcią okazywaną drzewom jako ołtarzom czy przybytkom bóstwa, a nie jako bóstwom. Można powiedzieć za M. Eliade, że drzewo jest dla człowieka pierwotnego hierofanią, czyli objawieniem sacrum<sup>2</sup>. I tylko w tym znaczeniu możemy mówić o kulcie drzew, a ściślej o roli drzew w kulcie. Rola ta była znaczna u wielu ludów Europy, w tym także i u Słowian. Takim drzewem, o którego kultowym znaczeniu mówią nam zarówno źródła historyczne, jak — w przypadku niesłowiańskich krajów europejskich — teksty mitologiczne, jest dąb. Był on poświęcony naczelnemu bóstwu — bogu piorunów, rządzącemu zjawiskami atmosferycznymi<sup>3</sup>. Także u Prасłowian związek tego drzewa z bogiem gromowładnym był, jak się zdaje, bardzo ścisły. Polska nazwa piorun wywodzi się według Brücknera ze słowa \*-pierkyn-, co oznaczało dosłownie 'dębowiec'<sup>4</sup>. \*Perky to prawdopodobnie prасłowiańska nazwa dębu, wywodząca się z praindoeuropejskiej nazwy \*-perkus-, od której również pochodzi łacińskie -quercus-, niemieckie -Föhre- (choć nie jest to obecnie nazwa dębu), praceltyckie \*-perkunia- (spotykane w nazwach

<sup>1</sup> K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2, cz. 2, wyd. 2. Warszawa 1967, s. 516—518.

<sup>2</sup> M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, s. 318. Por. J. i R. Tomiccy, *Drzewo życia; ludowa wizja świata i człowieka*, Warszawa 1975, s. 85.

<sup>3</sup> *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* Bd. 2, Berlin—Leipzig 1929—1930, s. 647; zob. też J. Frazer, *Złota gałąź*, Warszawa 1962, s. 155. F. Cornelius, *Indogermanische Religionsgeschichte*, Berlin 1932, s. 195, 243.

<sup>4</sup> A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 1927, s. 414.



miejscowych) oraz ewentualnie może staroindyjskie słowo -parkati- (przeniesione na *ficus religiosa*)<sup>5</sup>.

Według Brücknera imię najwyższego, prawdopodobnie prasłowiańskiego Boga, Peruna i litewskiego Perkunasa, to właśnie nazwy wywodzące się od dębu, który, jak sądzi Brückner, doskonale nadawał się na siedzibę tych bóstw<sup>6</sup>. Sama nazwa -dąb-, to prasłowiańska inowacja. Niektórzy językoznawcy przypuszczają, że można ją wiązać z indoeuropejskim pierwiastkiem \*dheu-b, \*dhum-b — 'głęboki, miejsce głęboko położone', a co za tym idzie 'ciemne, cieniste'; nazwę tę tłumaczą ciemnym zabarwieniem drewna dębowego<sup>7</sup>. Do pewnego stopnia można ją tłumaczyć także tym, że lasy dębowe rosną często w jarach, dolinach.

W tekstach starocerkiewnych, a także w niektórych dzisiejszych gwaraach, -dąb- oznacza często drzewo w ogóle<sup>8</sup>.

Brückner przypuszcza, że Prasłowianie zapomnieli dawniejszy apelatyw dla dębu, w związku ze szczególną świętością tego drzewa<sup>9</sup>. Moszyński uznaje to przypuszczenie za wysoce prawdopodobne, gdyż jak wiadomo, powiązanie jakiegoś przedmiotu z istotą mityczną, budzącą lęk, może spowodować porzucenie nazwy pierwotnej, którą bano się wymawiać, na korzyść nowej<sup>10</sup>. Jedynie słowiańska nazwa owocu dębu (\*želōdo) posiada mniej lub więcej ścisłe odpowiedniki u innych ludów indoeuropejskich.

Jak sądzi Moszyński, związek dębu z bogiem najwyższym rządzącym sprawami pogody, zaistniał przede wszystkim na skutek skojarzenia żółędzi z kroplami deszczu. Oprócz tego odgrywała tu oczywiście rolę krzepkość i majestatyczny wygląd tego drzewa<sup>11</sup>. Istotnie, modły o deszcz i pogodę u różnych ludów odbywały się pod dębem. Tak było w starożytnej Grecji, a w XIX w. zanotowano zwyczaj ten jeszcze u Słowian bałkańskich. Spotykano go również u ludów nieindoeuropejskich, np. u Finów nadwołżańskich<sup>12</sup>. Według Harvy mordwiński bóg, którego siedzibą miał być dąb, nazywał się Tuno-Pas — Daj Deszcz<sup>13</sup>.

W Polsce i na sąsiednich terenach ruskich zachowały się jeszcze w początkach XX w. relikty składania słońcu ofiar pod dębem, w postaci

<sup>5</sup> A. Brückner, *op. cit.*, s. 414; K. Moszyński, *Pierwotny zasięg języka prasłowiańskiego*, Wrocław 1957, s. 28.

<sup>6</sup> A. Brückner, *Mitologia słowiańska*, Kraków 1918, s. 42.

<sup>7</sup> F. Sławski, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, t. 1, Kraków 1952, s. 140; K. Moszyński, *Pierwotny zasięg...*, s. 28.

<sup>8</sup> F. Sławski, *op. cit.*, s. 139; A. Brückner, *Słownik etymologiczny*, s. 85.

<sup>9</sup> A. Brückner, *Słownik etymologiczny*, s. 85.

<sup>10</sup> K. Moszyński, *Pierwotny zasięg...*, s. 28. Podobnie zarzucili Słowianie indoeuropejską nazwę niedźwiedzia. Tłumaczy się to obawą wymawiania imienia groźnej dla człowieka istoty.

<sup>11</sup> K. Moszyński, *Pierwotny zasięg...*, s. 28.

<sup>12</sup> U. Harva, *Die religiösen Vorstellungen der Mordvinen*, FFC Bd. 40, 2, nr 142, Helsinki 1952, s. 223, 343.

<sup>13</sup> *Ibid.*



piosenek-zaklęć pogody, w których dąb występuje jako miejsce, na którym składano ofiary<sup>14</sup>.

W związku z rolą, jaką odgrywał w kulcie najwyższego bóstwa, cieszył się dąb nietykalnością i otaczany był dużą czcią. W XI w. pisze o tym Helmold — proboszcz słowiańskiej wówczas wsi w Holsztynie niesieniu do Słowian Połabskich<sup>15</sup>. W kronice swej przedstawia on działalność misyjną na terenach Pomorza Zachodniego, w której sam brał udział. Pisze między innymi o świętym gaju:

„...między drzewami zobaczyliśmy święte dęby, które były poświęcone bogu tej ziemi, Prowe”<sup>16</sup>.

Poza tym także w żywocie św. Ottona spisany przez Herborda w XII wieku mowa o świętym dębie znajdującym się w Szczecinie blisko świątyni pogańskiej. Otto kazał ściąć to drzewo, na co miejscowa ludność prosiła go, by tego nie uczynił, obiecując, że więcej dębu czcic nie będzie, a tylko zachwycać się jego cienistością i pięknem<sup>17</sup>. Odnosnie Słowian Wschodnich wzmiankę o składaniu ofiar pod dębem znajdujemy w dziele Konstantyna Porfirogenety z wieku X<sup>18</sup>. Opisując podróż Dnieprem pisze on między innymi: „Po przejściu zaś przez to miejsce (koło tzw. przewozu karyjskiego) przybywają do wyspy zwanej św. Grzegorz, na której to też wyspie obiady swoje czynią, gdyż jest tam dąb nadzwyczaj wielki. I obiatują ptaki żywe. Zatykają zaś także strzały wkóło, a inni nawet chleby i mięsiwa i co kto ma, jak to u nich jest zwyczaj”.

Zobaczmy teraz, co z tej dawnej czci dla dębu jako drzewa kulturowego zachowało się w kulturze ludowej Słowian w wieku XIX i w początkach wieku XX.

Bardzo wyraźnie ta cześć odznaczała się do ostatnich czasów w kulturze Słowian bałkańskich. W Serbochorwacji ścinaniu dębu na *badnjak* (kłodę wigilijną) towarzyszyła ofiara przebłagalna<sup>19</sup>. W Bułgarii stare, grube dęby (obok innych starych drzew, np. buków) były uważane za drzewa chroniące wieś przed wszelkim złem. Raz do roku udawano się do nich z procesją i namaszczano świętym olejem<sup>20</sup>.

Także w Polsce szczególnym szacunkiem cieszyły się dęby stare i rozrośnięte, będące niejako uosobieniem mocy. Niekiedy potężniejsze okazy nazywano „ojciec dębów” czy „gospodarz lasu”<sup>21</sup>. Niekiedy w stosunku

<sup>14</sup> K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, op. cit., s. 801.

<sup>15</sup> Helmolda, *Kronika Słowian*, Warszawa 1974, s. 330.

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> Herbord, *Dialog o życiu św. Ottona biskupa bamberskiego*. Pomniki Dziejowe Polski, Seria II, t. VII, cz. 3. Warszawa 1974, s. 124—125.

<sup>18</sup> Z Konstantyna Porfirogenety, *O zarządzie państwa*. Pomniki Dziejowe Polski, wyd. A. Bielowski, Warszawa 1960 (przedruk fotooffsetowy z r. 1864), s. 18—19.

<sup>19</sup> E. Schneeweiss, *Die Weihnachtsbräuche der Serbokroaten*, Wien 1925, s. 16, 19. Odnosnie ofiar składanych pod dębem w Macedonii i Bułgarii zob. też J. i R. Tomicczy, op. cit., s. 85—86.

<sup>20</sup> P. Bulat, *Pogled u slovensku botaničku mitologiju*, Zagreb 1932, s. 7.

<sup>21</sup> Tyniec pod Krakowem, mat. terenowe Archiwum Katedry Etnografii Słowian UJ.



do takich dębów spotykamy się z określeniem „święcony”, „poświęcony”<sup>22</sup>. Na Podlasiu tłumaczono to jak następuje: „nazywają go święcony, a nie święty, bo tylko Boga, jego wybranych i przedmioty związane z czią Bożą można nazwać świętymi”<sup>23</sup>. Jest tu więc wyraźne odcięcie owego czczonego drzewa od chrześcijańskiego kultu, co zresztą nie było regułą. Oczywiście dęby takie cieszyły się nietykalnością. Nie tylko nie wolno ich było wycinać, ale nawet suchych konarów nie należało obłamywać, gdyż śmiałkowi, który odważyłby się to zrobić, groziła ciężka kara<sup>24</sup>. Niekoniecznie każdy stary dąb otaczany czią i szacunkiem musiał wywodzić się ze świętych gajów pogańskich, choć może niektóre z nich pamiętają te czasy (dąb może osiągnąć 1500 lat). W każdym razie szacunek dla starych dębów w naszej kulturze ludowej posiada podłoże w dawnym pogańskim kulcie. Nawet jeśli w późniejszych wiekach wytwarzał się on spontanicznie, niezależnie od przekazów tradycji, to ta przeszłość pogańska ukształtowała psychikę człowieka i nie można jej w tym miejscu pomijać. Obawy przed nieszczęściami, chorobami, które mają spaść na ścinającego stary dąb, to wyraźne echa tej przeszłości; do wątków podaniowych relacjonujących te zdarzenia mogły się jednak dołączyć elementy nowszego pochodzenia, niekoniecznie kultowego. Do takich można zaliczyć opowieści, że dąb broczy krwią, gdy go zaciąć toporem<sup>25</sup>. Wątek ten wiąże się najprawdopodobniej z podaniami o ludziach zamienionych w drzewa lub o drzewach wyrastających na grobie<sup>26</sup>.

Należy podkreślić, że nigdy zakaz ścinania nie odnosił się do całego rodzaju. Dąb od wieków dostarczał człowiekowi surowca w różnych dziedzinach kultury materialnej<sup>27</sup>. W naszej kulturze ludowej XIX i pierwszej połowy XX w., drewno dębowe było używane do różnych wyrobów. Miało ono zastosowanie w budownictwie (podwaliny), w stolarce, kołodziejstwie, bednarstwie (do wyrobu beczek), kora dębowa była używana w garbarstwie, a także w lecznictwie ludowym<sup>28</sup>. Ścinano więc dęby i tylko nieliczne okazy były chronione.

<sup>22</sup> S. Udziela, *Topograficzno-etnograficzny opis wsi polskich w Galicji* MAAE t. 6, 1903, s. 16; M. R. Witanowski, *Z wycieczki na Podlasie*, Wisła t. 13, 1899, s. 345.

<sup>23</sup> M. Witanowski, *op. cit.*

<sup>24</sup> S. Udziela, *op. cit.*, s. 16.

<sup>25</sup> Z. Wasilewski, *Przyczynek do etnografii Krakowiaków*, Wisła t. 6, 1892, s. 202.

<sup>26</sup> K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2, cz. 1, s. 525.

<sup>27</sup> Zastosowanie dębu w kulturze materialnej zob. m.in. I. Nizińska, A. Zambrzycka-Kunachowicz, *Rzemiosło* (w:) *Stare i Nowe Siolkowice*, cz. 1, Wrocław—Warszawa—Kraków 1963, s. 202; L. Itman, *Przyczynek do znajomości rzemiosła bednarzkiego w Polsce*, Wrocław 1955, s. 11—12. K. Adamus, *Tradycyjna obróbka drewna na Kurpiowszczyźnie* (w:) *Kurpie-Puszcza Zielona* t. 2, 1964, s. 230.

<sup>28</sup> Najczęściej w wykopaliskach spotykamy się z drewnem dębowym w szczątkach budynków; zob. m.in. S. Nosek, *Przedhistoryczne budownictwo mieszkalne na ziemiach polskich*, Lud t. 39, 1952 s. 287.



Chroniło również dęby, jak zresztą i inne drzewa, zawieszanie na nich kapliczek. Były one wtedy niejako dodatkowo uświęcone przez przedmioty kultu chrześcijańskiego<sup>29</sup>. Kapliczki wieszano na dębach często, co niekoniecznie musiało wynikać zawsze z uznania świętości drzewa. Po prostu brano pod uwagę względy praktyczne, jak grubość pnia, cienistość gałęzi, które ochraniały przed wichrem i deszczem, a także długowieczność i trwałość dębu, co gwarantowało również i kapliczce długie trwanie. Oczywiście także dodatnia estetyczna ocena drzewa grała tutaj rolę. Czasem też wieszano kapliczkę na drzewie, od którego chciano odpędzić złe moce. Mogło się to zdarzać również w przypadku dębu, który bywał niekiedy uważany za siedzibę nieczystych mocy<sup>30</sup>. Zazwyczaj wierzenia tego rodzaju odnosiły się do dębów rosnących samotnie, czasem w pobliżu rozstajnych dróg. Na powstanie tych wyobrażeń nie tyle wpływał gatunek drzewa, ile miejsce, na którym ono rosło; czasem mogły też oddziaływać na wyobraźnię powykręcane konary dębu, niekiedy znajdujące się w pniu dziuple, które jak wierzono, zamieszkiwały istoty niezwykle, demoniczne<sup>31</sup>.

Niektóre jednak wierzenia mogły powstać z przekształcenia się w świadomości ludzkiej z biegiem wieków bóstwa pogańskiego w istotę demoniczną, czasem po prostu w diabła. Imię Perkuna w zniekształconej postaci spotykamy u Finów jako nazwę diabła: -pergene-<sup>32</sup>. Niemiecki folklorysta Marzell stwierdza, że dąb otaczany u Germanów czcią, stał się z czasem pod wpływem chrześcijaństwa drzewem złym, diabelskim lub przynajmniej niebezpiecznym<sup>33</sup>. Mogły więc także i u nas nastąpić tego rodzaju przekształcenia.

W opowieściach o niesamowitych dębach występuje niekiedy motyw

<sup>29</sup> Np. w okolicy Grywałdu opowiadano, że gdy użyto do budowy dębu, na którym była *boża męka*, budowa się nie wiodła, bo ciągle coś się paliło i waliło (Archiwum Muzeum Etnograficznego w Krakowie, inw. 156).

<sup>30</sup> Z rozumowania J. i R. Tomickich, *op. cit.* s. 85—86 zdaje się wynikać, że dąb jako symbolizujący pierwiastek męski — boży był niejako przeciwstawieniem lipy będącej konkretyzacją elementu żeńskiego, a co za tym idzie, ta ostatnia, winna wykazywać związki z pierwiastkiem demonicznym. Tomiccy sugerują jakoby dąb występował w naszym folklorze jako drzewo święte, czyste i dobre. Tymczasem sytuacja nie przedstawia się tak prosto. Okazuje się, że w naszych ludowych wierzeniach i literaturze dąb częściej niż lipa wiązany jest z siłami nieczystymi. Wynika to zapewne z daleko mniejszego stopnia jego „chrystianizacji”.

<sup>31</sup> I tak np. w Limanowskim opowiadano, że wąż niezwyklej długości mieszkał w dziupli starego dębu; S. Flizak, *Materiały etnograficzne z okolic Mszany Dolnej*. Prace i Materiały Etnograficzne t. 7, 1948/49, s. 381; odnośnie niezwykłego węża „położa” zanotował Moszyński na Wołyniu, że mieszkał on w dziupli starego dębu lub buku. K. Moszyński, *Obrzędy, wiara i powieści ludu z okolic Brzeżan*, *Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne* t. 13, 1914, s. 165. Polscy Słazacy według Hrubego mieli mawiać, że „Bida” mieszka w dębie. L. Hruby, *Dub či lipa?* *Časopis Matice Moravske*, R. 11, 1879 z. 1, s. 26. W Poznańskim wierzono, że pod samotnymi dębami (ale także brzożami i wierzbami), rosnącymi przy drogach pokutuje duch zabitego człowieka. O. Kolberg, *Dzieła Wszystkie* t. 15, Warszawa 1962 (w dalszym ciągu będę używała skrótu DW). *W. Księstwo Poznańskie* cz. 7, s. 62.

<sup>32</sup> A. Brückner, *Słownik etymologiczny*, s. 140.

<sup>33</sup> *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* Bd. 2 s. 648.



„szalonego wichru”. Może to pozostawać w związku z występującą w tych podaniach mocą nieczystą. Diabeł w wierzeniach ludowych często leci z wichrem. Należałoby jednak zbadać, czy tego rodzaju opowiadania powtarzają się także w odniesieniu do innych drzew. Gdyby bowiem w przeważającej większości odnosiły się one do dębów, można by sądzić, że są one dalekim wspomnieniem wierzeń o przebywaniu w dębie boga zjawisk atmosferycznych. Nawet gdyby tak było, nie możemy jednak z całą pewnością twierdzić, że są to echa wierzeń pogańskich Słowian, bowiem także u Germanów i u Rzymian dąb był poświęcony bogu władcy piorunów i wiążących się z burzą zjawisk atmosferycznych. Opowiadania o strasznej burzy czy huraganowym wicherze zrywającym się na skutek ścięcia określonego dębu, spotykamy jednak na Białorusi, a więc jakby się zdawało — z dala od wpływów zachodnich<sup>34</sup>.

Niektóre wierzenia i podania, w których dęby wiąże się ze złymi istotami, mogły jednak powstać na drodze zapożyczeń. Bardzo możliwe, że pochodzenia niemieckiego są opowiadania o schadzkiach czarownic z diabłem na wierzchołkach dębów. Protokoły sądów duchownych z Kleczewa w Wielkopolsce wymieniają miejsca zwane „łysymi górami” na dębinie, na dębie<sup>35</sup>. W Sieradzkim znane było opowiadanie o parobku, który zabierany przez czarownice na ich biesiady, ocknął się pewnego dnia na wierzchołku dębu<sup>36</sup>. Można sądzić, że te opowieści przysły do nas z Niemiec, gdzie liście dębowe używane były do czarów<sup>37</sup>. Zachodniego pochodzenia jest też zapewne zanotowane na Kujawach opowiadanie o czarownicy, która w postaci dziłkiej gęsi, na wierzchołku dębu wysiadywała jaja, zawierające nieurodzaj, wojnę, powódź<sup>38</sup>. We Francji wróżono o podobnych klęskach z ilości robaczek znalezionych w dębowej galasówce<sup>39</sup>. Owe jaja wysiadywane przez czarownicę, to zapewne właśnie galasówki.

Z pewnością wszystkie te wierzenia i podania wpłynęły na powstanie przekonań, że dąb jest drzewem nieszczęśliwym, tzn. oddziałującym w jakiś sposób ujemnie na człowieka i jego otoczenie. Z tego rodzaju opiniami spotykamy się głównie w Polsce północnej i wschodniej. Prze-

<sup>34</sup> Płuźyce, b. pow. Łużniniec, mat. K. Moszyńskiego. Archiwum Biblioteki Jagiellońskiej w Krakowie. Bogdanovič, *Perežitki drevnago mirosozerčanija u Bielorusov*, Grodno 1895, cyt. za Wisłą t. 11, 1898 s. 583.

<sup>35</sup> K. Koranyi, *Łysa Góra*. Studium z dziejów wierzeń ludowych w Polsce w XVII i XVIII w., Lud t. 27, 1928, s. 60.

<sup>36</sup> O. Kolberg, DW. t. 46, Kraków 1967, *Kaliskie i Sieradzkie*, s. 484.

<sup>37</sup> *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* Bd. 2, s. 648: Czarownice posługiwały się w Niemczech liśćmi dębowymi, by wywołać burze, grady lub zatrzymać deszcz. Z Niemiec znamy również opowiadania o gromadzeniu się czarownic na dębach. F. Panzer, *Beitrag zur deutsche Mythologie*, München 1848, Bd. 2, s. 202.

<sup>38</sup> O. Kolberg, DW. t. 3, *Kujawy*, Kraków 1962 cz. 1, s. 101—102.

<sup>39</sup> Mówiono, że jeśli wyfrunie z niej muszka, będzie wojna, jeśli znajdzie się w niej robaczek — będzie drożyzna, jeśli pajęczek — zaraza. P. Sébillot, *Folklore de France*, t. 3, Paris 1905, s. 395. Podobnie wróżono w Poznańskim z żółędzi, Kolberg, DW. t. 15, *Wielkie Księstwo Poznańskie* cz. 7, s. 63.



DĄB W WIERZENIACH

Miejscowość region	porun uderza	drzewo nieszcześli- we, złe	unikają sadzenia	siedziba duchów nieczystych, dusz pokutujących i czarownic	porun nie uderza	drzewo szcześnie, dobre	sadzą koło domów	miejsce objawień	kapliczki na dębie
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Pomorze:									
Kiełpino b. pow. Kartuzy	+		+						
Karsin b. pow. Chojnice	+		+						
Śliwiczki b. pow. Tu- chola							+		
Przysierk b. pow. Świecie	+		+						
Rogóżno b. pow. Gru- dziaźdz						+			
Ostaszewo b. pow. Toruń							+		
Zaskocz b. pow. Wą- brzeźno									
Tychnowy b. pow. Kwi- dzyń	+	+		+					
Suwalszczyzna:									
Żłobin b. pow. Suwałki	+								
Warmia i Mazury:									
Bonice b. pow. Iława	+		+						
Butowo b. pow. Iława				+					
Rudniczki b. pow. Iława	+	+							
Napierki b. pow. Nidzica	+	+							
Muszaki b. pow. Nidzica						+			
Stare Kiejkuty b. pow. Szczytno	+	+		+					
Głuch b. pow. Szczytno						+			
Wilimy b. pow. Bisku- piec					+	+			
Drygały b. pow. Pisz						+			
Krzyże b. pow. Pisz						+			
Dutki b. pow. Olecko	+								
Złota Góra b. pow. Kol- no					+				
Wielkopolska:									
Dąbrówka b. pow. Obor- niki								+	
Kleczew				+					
Okolice Inowrocławia								+	



1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Podlasie:									
Kleszczele b. pow. Białystok		+							
Małyszówka b. pow. Dąbrowa Białostocka	+								
Kieleckie:									
Widelki b. pow. Kielce					+				
Cisów b. pow. Kielce					+				
Kraszków b. pow. Opaków								+	
Lubelskie:									
Międzyrzecz b. pow. Radzyń Lub.		+	+						
Piaski b. pow. Lublin									+
Radecznica b. pow. Zamość									+
Bukowa b. pow. Biłgoraj							+		
Ciosmy b. pow. Biłgoraj							+		
Uście b. pow. Biłgoraj							+		
Rzeszowskie:									
Klimkówka b. pow. Iwonicz								+	
b. pow. Jasło									+
Mała b. pow. Ropczyce	+								+
Żywieckie:									
Pietrzykowice b. pow. Żywiec									+
Podhale:									
Grywałd b. pow. Nowy Targ									+
Gorzeń D. b. pow. Wadowice	+								
Śląsk:									
Ustroń b. pow. Cieszyn									+
Wesoła b. pow. Mysłów									+
Siołkowice b. pow. Opole							+		
Okolice Milicza				+					

Zestawienia miejscowości, z których pochodzą informacje o roli dębu w wierzeniach i praktykach magicznych, zostały sporządzone na podstawie wiadomości pochodzących z różnych źródeł (publikacji i materiałów terenowych) i z różnych okresów czasu. Nie mogą one dawać pełnego obrazu badanego zagadnienia, gdyż nie obejmują równomiernie całej Polski. Ponadto uzyskane informacje nie zawsze są jasne i jednoznaczne. Nie bardzo np. wiadomo, co informatorzy rozumieli pod określeniem: drzewo „nieszczęśliwe” czy „szczęśliwe”. Wymagałoby to jeszcze dokładnego zbadania.



DĄB W PRAKTYKACH MAGICZNYCH

Miejscowość region	Majenie domów i obejść na wi- gilię św. Jana, 23 czerwca	Majenie domów i obejść na Zie- lone Świątki	Majenie rogów krowom na Zie- lone Świątki
Wielkopolska: Sulisławice, b. pow. Kalisz	+		
Śląsk: okolice Nisy Dobrzeń Wielki, b. pow. Opole	+		
Krakowskie: Sułoszowa, b. pow. Olkusz Dzierążnia, b. pow. Kazi- mierza Wielka Krzyszkwice, b. pow. My- ślenice Tęczyn, b. pow. Myślenice Lubień, b. pow. Myślenice Żołobice, b. pow. Tarnów Lisia Góra, b. pow. Tarnów		+	
Lubelskie: Żuków, b. pow. Włodawa Siedliska, b. pow. Toma- szów Lub.		+	
Rzeszowskie: Mała, b. pow. Ropczyce Rzeczyca Długa, b. pow. Rozwadów Charszewice, b. Rozwadów Izdebki, b. pow. Brzozów	+	+	+
Podhale: Szlachtowa, koło Szczaw- nicy Ponikiew, b. pow. Wado- wice.	+	+	
Żywieckie: Szare, b. pow. Żywiec	+		

Miejscowości podane zostały w przybliżeniu w kolejności geograficznej, od północy ku południowi, z orientacyjnym zaznaczeniem regionów. Puste rubryki oznaczają brak informacji.



strzegano niekiedy w tych częściach Polski przed sadzeniem dębu koło domu (zob. zestawienie — Dąb w wierzeniach — s. 55)<sup>40</sup>. Prócz mglistych przyczyn irracjonalnych działała tu przede wszystkim obawa, wynikająca z przeświadczenia, że dąb jest drzewem, w które szczególnie często biją pioruny<sup>41</sup>, co jest zresztą zgodne z rzeczywistością. W Niemczech i w Polsce zachodniej spotykamy się nawet z porzekadłem przestrzegającym przed chronieniem się pod dębem w czasie burzy<sup>42</sup>. Jednocześnie notujemy jednak niekiedy w Polsce wypowiedzi przeciwne, według których dąb jest drzewem, w które piorun nie uderza nigdy lub uderza rzadko<sup>43</sup>. W Niemczech mówiono niekiedy, że pioruny biją tylko w dęby rodzaju męskiego, tzn. te, które nie mają żołędzi<sup>44</sup>. Tego rodzaju podział na dęby „samce” i „samice” spotykamy także u naszych chłopów w niektórych częściach Polski. Należałoby zbadać, czy i u nas podobnie jak u Niemców nie przypisywano przyciągania piorunów tylko jednemu z tych dwu rodzajów. To tłumaczyłoby występowanie sprzecznych sądów na tych samych terenach.

Niekiedy mówi się też o dębie jako o drzewie szczęśliwym<sup>45</sup>. Niezależnie od tego w wielu regionach Polski spotykamy dęby rosnące w obejściu<sup>46</sup>. Nie jest to drzewo, które by się samo łatwo zasiewało, zostało więc albo posadzone, albo pozostawione podczas karczunku lasu. Zresztą w wielu wypadkach dowiadujemy się wręcz od informatorów o sadzeniu i pielęgnowaniu dębów koło domów<sup>47</sup>. Nie zanotowano jednak nigdzie, by dęby sadzono z pobudek irracjonalnych — magicznych. Raczej decydowały tu względy praktyczne, jak ochrona strzech przed wiatrem i ogniem, chęć posiadania cennego surowca oraz względy estetyczne: „pięknie wygląda, jak są duże drzewa koło izby”<sup>48</sup>. Czasem posiadanie dębu koło domu było niejako świadectwem zamożności, posiadania większej zagrody. Na Górnym Śląsku np. zagrody zamożnych gospodarzy odznaczały się dębami i lipami<sup>49</sup>.

Jak głoszą podania, sadzono również dęby przy drogach, koło kapliczek na pamiątkę ważnych wydarzeń historycznych, np. wyprawy Sobieskiego na odsiecz wiedeńską. Czasem wiąże się potężne stare dęby

<sup>40</sup> Zob. też A. Szyfer, *Zwyczaj, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków*, Olsztyn 1975, s. 139. Z zestawienia na s. 55—56 wynika, że przeważa traktowanie dębu na tym terenie jako drzewa dobrego.

<sup>41</sup> *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* Bd. 2, s. 647.

<sup>42</sup> A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter* Bd. 1—2, Freiburg i.Br. 1909 s. 88. Napierki, b. pow. Niedzica Archiwum Ośrodka Badań im. Kętrzyńskiego w Olsztynie.

<sup>43</sup> Zob. zestawienie, s. 55—56.

<sup>44</sup> *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* Bd. 2 s. 648.

<sup>45</sup> Zob. zestawienie, s. 55—56.

<sup>46</sup> Zob. zestawienie, s. 55—56.

<sup>47</sup> W. Jeż-Jarecki, *Drewno w kulturze ludowej dorzecza Tanwi*, Zeszyty Państwowego Muzeum Etnograficznego w Warszawie t. 4—5, 1963/64, s. 92.

<sup>48</sup> S. Bronicz, *Rolnictwo (w:) Stare i Nowe Siolkowice*, cz. 1, s. 127.

<sup>49</sup> S. Bronicz, *Klasowe podłoże różnicowania kultury ludowej na Górnym Śląsku na przełomie XIX i XX w.*, Prace i Materiały Etnograficzne t. 10, z. 2, 1957 s. 99.



z postaciami historycznymi, które miały je posadzić lub pod nimi odpoczywać<sup>50</sup>.

Stosunkowo rzadko natomiast w porównaniu z Niemcami czy Francją spotykamy się z dębem w opowiadaniach o cudownych objawieniach Matki Boskiej i w legendach hagiograficznych. Nieczęsto również rośnie on w miejscach kultu chrześcijańskiego. Takie dęby związane z kultem Matki Boskiej czy świętych, spotykamy głównie w Polsce północnej i zachodniej<sup>51</sup>. Kult przejawiający się pod tymi dębami nosił zwykle cechy dość archaiczne.

Na ogół dość dużo spotykało się do ostatnich czasów starych dębów, cieszących się szacunkiem, niezależnie od jakichkolwiek przesłanek natury religijnej.

W praktykach magicznych wyraźnie zaznacza się rola dębu jako drzewa udzielającego siły, zdrowia, mocy. Taką funkcję miało przyniesienie gałązek dębu przez „podłazników” (kolędników) w okresie Nowego Roku we wsi podkrakowskiej<sup>52</sup>. Magiczna moc dębu przejawiała się tam dodatkowo w tym, że uschłe liście nie odpadały od gałązki. Była to bowiem odmiana *Quercus sessiliflora*, czyli tzw. „głuchy dąb”, który nie traci liści na zimę<sup>53</sup>. Ta cecha dębu była podkreślana przez informatorów przy uzasadnianiu tego obrzędu: „by ludzie byli tak mocni, jak ten listek, co choć usechł, ale od gałązki nie odpadł”<sup>54</sup>.

Rola dębu w magii tzw. nadającej, zaznaczała się również w dziedzinie lecznictwa ludowego. Siłę choremu miało nadawać przeciąganie go przez rozszczepiony dąbek, choć należy brać pod uwagę, że w tej praktyce mogło też chodzić o przeniesienie choroby na drzewo. Siły i zdrowie miała również przywracać kora dębowa dodawana do kąpieli chorego<sup>55</sup>.

Jako drzewo nadające siłę, jędrność, występuje również dąb w praktykach gospodarczych. W okolicach Radzyna Lub. podkładano liście dębowe pod chleb wkładany do pieca, „by chleb się nie walał i dawał moc dębową spożywającym go ludziom”<sup>56</sup>. W Rzeszowskim istniał zwyczaj

<sup>50</sup> O drzewach takich zob. A. Czudek, *Drzewa Sobieskiego na Śląsku*, Zaranie Śląskie t. 9, 1933 s. 133—140, także Mała, b. pow. Ropczyce, Archiwum Katedry Etnografii Słowian UJ.

<sup>51</sup> T. Wojciechowski, *Szkie historyczne z XI wieku*, Warszawa 1951, s. 99. C. Hartknoch, *Preussische Kirchenhistorie*, Frankfurt—Leipzig 1686 cytuję za L. Brzozowską, *Poliptyk św. Jodoka z Sątóp*. Rocznik Olsztyński t. 8, s. 59.

<sup>52</sup> Zob. T. Karwicka, *Rola drzewka i gałęzi w zimowej obrzędowości Małopolski Południowej*, Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie t. 2, 1967, s. 125.

<sup>53</sup> Na Polesiu zwany też „nielen”. Odgrywał ważną rolę w magii leczniczej na Ukrainie.

<sup>54</sup> Ibid.

<sup>55</sup> Leksandrowa, b. pow. Bochnia, Archiwum PTL we Wrocławiu; B. Gustawicz, *Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody*, cz. 2. Rośliny. ZWAK t. 6, 1900, s. 285. Lubatowa, b. pow. Krosno, Archiwum Katedry Etnografii Słowian UJ.

<sup>56</sup> Witowt: *Poszukiwania. Chleb*. Wisła t. 18, 1904, s. 49.



wtykania gałązek dębu w zagony z kapustą, by nadać jej dębową twardość<sup>57</sup>.

Niewielką rolę natomiast odgrywał dąb w magii chroniącej. Funkcje apotropaiczną pełniły w niektórych częściach Polski, głównie na Śląsku gałązki dębu, którymi majono domy w wigilię św. Jana<sup>58</sup>. Także spotykane gdzieś majenie krowom rogów na Zielone Świąta gałązkami dębowymi posiadało zapewne pierwotnie taką funkcję<sup>59</sup>.

Z Lubelskiego posiadamy wiadomość z 2 poł. XIX w., że grób zmarłego, podejrzanego o to, że jest upiorem, przebijano kołkiem dębowym<sup>60</sup>. Więcej jednak wiadomości o stosowaniu do tego celu dębu nie mamy. Nie spotykamy się również w naszej kulturze ludowej z używaniem dębu w praktykach mających na celu odczynianie czarów oraz z zakresu magii szkodzącej, choć o tego rodzaju zastosowaniach drewna i liści dębowych czytamy w dawnych herbarzach<sup>61</sup>.

Bardzo często spotykamy się z dębem w literaturze ludowej: w pieśniach, opowiadaniach, zagadkach, zamawianiach chorób. Szczególnie ciekawa jest wersja starej zagadki, w której zamiast jabłoni dąb ma oznaczać słońce: „stoi dąb na środku wsi, a każdy konar do domu wisi”<sup>62</sup>. Związek dębu ze słońcem widzimy też we wspomnianych już zaklęciach pogody czy deszczu. Wymieniany w nich dąb jest miejscem ofiar dla słońca, w zagadkach wyobraża on słońce. W fińskiej literaturze ludowej spotykamy się też z motywem dębu i słońca, ale w innym kontekście. Mowa tam mianowicie o dębie, który urósł tak wysoko, że konarami swymi przesłonił słońce i dopiero ścięcie dębu wybawiło świat od ciemności<sup>63</sup>.

W tekstach zamawiań polskich i ukraińskich wiąże się dąb z księżycem. Zestawia się tam dąb i księżyc dla określenia rzeczy niemożliwej, by uniemożliwić nawrót choroby. Na Mazurach brzmiało ono jak na stępuje: „Dąb w boru, kamień w morzu, księżyc na niebie, że póki ci trzech bracia mocni się pospołu nie zejną, tak długo niech mnie zęby nie bolą”<sup>64</sup>. To zestawienie nie musi świadczyć o jakimś głębszym powiązaniu dębu z księżycem. Mogło ono wynikać z wiary, że zarówno dąb,

<sup>57</sup> Lubatowa, b. pow. Krosno, Archiwum Katedry Etnografii Słowian UJ; Izdebki b. pow. Brzozów, materiały terenowe A. Kisielewskiej.

<sup>58</sup> Zob. zestawienie, s. 57.

<sup>59</sup> Zob. zestawienie, s. 57.

<sup>60</sup> Z. ST. *Z nad Buga*, Lud t. 3, 1897, s. 24.

<sup>61</sup> J. Rostafiński, *Zielnik czarodziejski tj. zbiór przesądów o roślinach*, ZWAK t. 18, 1895, s. 17.

<sup>62</sup> A. Saloni, *Lud rzeszowski*, materiały etnograficzne. Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne t. 10, 1908, s. 326. Podobną zagadką, w której słońce ma wyobrażać jabłoń spotykamy w Gorcach: *Stoi jabłoń po środku wsi, a do każdej izby od niej konar wisi*; I. Kopernicki, ZWAK t. 1, 1877, s. 122.

<sup>63</sup> A. Afanasév, *Poetičeskija vozrenija Slaviana na prirodu*, t. 3, Moskwa, s. 397. Zob. też A. Sauvageot, *Les anciens Finnois*, Paris 1961, s. 146, 155.

<sup>64</sup> M. Toeppen, *Wierzenia mazurskie*, Wisła t. 6, 1892, s. 406. O. Kolberg, DW. t. 40, Kraków 1966, *Mazury Pruskie*, s. 51. Na Białorusi zob. E. Jeleńska, *Wieś Komarowicze*, Wisła t. 5, 1891, s. 506.



jak księżyc mogą odebrać ból zębów. To przekonanie w odniesieniu do dębu przejawia się też w zamawianiach, w których chory zwraca się do tego drzewa: „Powiedzże mi, powiedz mój kochany dębie, jakim sposobem leczyć zęby w mojej gębie”<sup>65</sup>. Jednocześnie spotykamy się też z prośbami o odwrócenie bólu zębów skierowanymi do księżycyca<sup>66</sup>.

Należy jednak pamiętać, że dąb w opowieściach Słowian wschodnich bardzo często występuje jako drzewo kosmogoniczne sięgające konarami nieba<sup>67</sup>. Mogły więc niektóre połączenia dębów z ciałami niebieskim powstać pod wpływem tych wyobrażeń.

Jeżeli chodzi o szczególnie częste występowanie dębu w zamawianiach mających zażegnować ból zębów, to należy podkreślić, że kora dębowa posiada składniki leczące stany zapalne, była więc skutecznie używana jako lekarstwo przy zapaleniach dziąseł itp. Na tym gruncie wyrosły zapewne praktyki magiczne, może także i wymienianie dębu w zamawianiach bólu zębów. Moszyński wysuwa sugestię, że zwracanie się do dębu w przypadku chorób jamy ustnej mogło wyrosnąć na gruncie przeświadczenia, że choroby te zostały spowodowane nadmiernym pozabawieniem drzewa jego owoców (żołędzie służyły dawniej jako pokarm)<sup>68</sup>.

Jak już wspomnieliśmy, dużą rolę odgrywało drewno dębowe w kulturze materialnej. Na pewno ta użyteczność przyczyniła także do szacunku, jakim było otaczane drzewo. Był on tym bardziej cenny, że nie zawsze łatwo dostępny. Nie jest to bowiem drzewo pospolite na naszych ziemiach, choć zasadniczo obie odmiany *Quercus robur* i *Quercus sessiliflora* rosną w całej Polsce, na nizinach i w górach do 700 m n.p.m.<sup>69</sup>. Wymaga jednak dąb (szczególnie *Quercus robur*) dobrej, głębokiej gleby, zasobnej w próchnicę.

Reasumując możemy powiedzieć, że dąb jest drzewem odgrywającym ważną rolę w naszej kulturze ludowej. W szacunku, z jakim lud traktuje stare, potężne dęby, można dopatrywać się pozostałości roli tego drzewa w dawnym kulcie. Jest to drzewo, które w stosunkowo małym stopniu zostało u nas wciągnięte do kultu chrześcijańskiego. Nie spotykamy się również z entuzjastycznymi opiniami o dębie jako o drzewie dobrym, świętym, jak to często bywa w przypadku lipy. Czasem wiąże się poszczególne, stare dęby ze złymi mocami, demonami, co można przypisać wyglądowi tych drzew i miejscu, na którym rosną, ale co może również być rezultatem przekształcenia się w demony dawnych bóstw, z którymi dąb wiązano. Na ogół jednak dąb jest uważany za drzewo dobre, użyczające sił. Przejawia się to w niektórych praktykach z za-

<sup>65</sup> K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2, cz. 1, Kultura materialna s. 526.

<sup>66</sup> H. Biegeleisen, *Lecznictwo ludu polskiego*, Kraków 1929, s. 163.

<sup>67</sup> Afanasev, *op. cit.* s. 294.

<sup>68</sup> K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2, cz. 2, s. 526—527.

<sup>69</sup> *Drzewoznawstwo*. Praca zbiorowa pod red. S. Białoboka i Z. Hellwiga Warszawa 1955, s. 200.



kresu magii leczniczej oraz w praktykach gospodarczych, a także w zwyczajach przynoszenia gałązek dębu na Nowy Rok we wsiach podkrakowskich. Niewielkie jest jego znaczenie w magii chroniącej. W obrzędowości występuje dąb stosunkowo rzadko. Ślady dawnego znaczenia dębu w magii i wierzeniach znajdują się w ludowej literaturze, szczególnie w zamawianiach.

Jak widać rola dębu w naszym folklorze nie jest jednoznaczna. W magii występuje on wyłącznie jako drzewo dobre, natomiast w wierzeniach i podaniach wiąże się go niekiedy z mocami nieczystymi, traktuje jako drzewo niebezpieczne, złowrogie. Być może niewielkie jego znaczenie w kulcie chrześcijańskim wynika z faktu, że jako drzewo odgrywające ważną rolę w kulcie pogańskim był zwalczany przez misjonarzy w kazaniach jako poświęcony demonom złym. Także uważanie dębu za siedzibę bóstwa władającego piorunami i burzami mogło nadawać mu złowrogi charakter, co stwarzało podatny grunt dla traktowania go jako drzewa demonicznego. Zastosowanie dębu w magii było, jak się zdaje, niezależne od wierzeń kultowych. Wynikało ono z praktycznej wiedzy o mocy i trwałości drewna dębowego. Nie można całej dziedziny wierzeń i praktyk kultowych związanych z jakimś drzewem wyprowadzać z jednego źródła, jak to czynią niektórzy autorzy. Różne bowiem mogły być przyczyny ich powstania i w różnych miejscach i czasie mogły się kształtować. Niektóre wątki wierzeniowe są zapewne zapożyczeniem z zachodu Europy, inne kontynuują pozostałości dawnego prasłowiańskiego czy nawet praindoeuropejskiego światopoglądu, jeszcze inne wynikały w różnych miejscach i czasie niezależnie od siebie na podstawie prostych skojarzeń, jak to niewątpliwie ma miejsce w praktykach magicznych, w których dąb ma używać siły. Do ostatecznych wniosków w sprawie pochodzenia poszczególnych wątków wierzeniowych można dojść jedynie badając je porównawczo na całej Słowiańszczyźnie i w krajach sąsiednich.

Тереса Карвицка

#### ДУБ В ВЕРОВАНИЯХ И МАГИЧЕСКИХ ТАИНСТВАХ

(Из исследований роли деревьев в польском фольклоре)

Автор охватывает своими рассуждениями прежде всего Польшу, но опирает их на более широкий фон всего славянства, часто обращаясь к аналогиям со многими европейскими странами на основании довольно обширной литературы (см. примечания). Во вступлении говорит о большом значении дуба в верованиях праславян, дополняя свои рассуждения информацией о зависимости между названиями дуба и главного бога славян, а также о происхождении польского названия „дуб”. Т. Карвицка подчёркивает, что сам дуб, подобно другим деревьям, выступающим в верованиях и магии, никогда не был у славян предметом культа,



но играл в нём большую роль. У многих европейских народов, в том числе также славянских, он был связан с богом погоды, иногда с повелителем грома и дождя. У некоторых славян он носил название Перун. В Польше и на соседних русских территориях, как утверждает автор статьи, ещё до начала XX в. сохранились остатки жертвоприношений солнцу — на дубе или под ним. Дальше Т. Карвица приводит многочисленные примеры говорящие о том, что роль дуба в фольклоре неоднозначна — в магии он является добрым деревом, зато в верованиях и преданиях выступает как грозное, опасное дерево, связанное с силами ада. Автор пытается выяснить это удивительное расхождение, предполагая, что использование дуба в магии быть может не зависит от культовых верований, так как в них могло отразиться тенденциозное толкование миссионеров, борющихся с культом языческих божеств. В заключении однако автор выражает убеждение, что окончательные выводы о происхождении верований, связанных с дубом, можно будет сделать лишь после тщательных сравнительных исследований, охватывающих всё славянство и соседние страны.

*Teresa Karwicka*

## LE CHÊNE DANS LES CROYANCES ET LES PRATIQUES MAGIQUES

(Des études sur le rôle des arbres dans le folklore polonais)

Quoique les considérations de l'auteur concernent surtout la Pologne, elle se base sur un fond comparatif plus étendu, englobant tous les pays slaves, et se réfère souvent à des analogies de plusieurs autres pays européens. Elle présente pour commencer le rôle du chêne dans les croyances des anciens slaves et complète son argumentation par des informations sur la relation entre l'appellation du chêne et celle du dieu principal des slaves, ainsi que sur l'origine du nom polonais du chêne „dąb”. Elle souligne que le chêne lui-même, comme du reste tous les autres arbres figurant dans les croyances et la magie, n'a jamais été l'objet d'un culte chez les slaves, mais qu'il jouait, cependant, un grand rôle dans le culte. Chez de nombreux peuples européens, comme chez les slaves, il était lié au dieu du temps et parfois au roi des éclairs et des pluies. Chez certains slaves il portait le nom de Perun. En Pologne et sur les terrains russes voisins, selon l'auteur, des vestiges se sont conservés, jusqu'au début du XXe s., d'offrandes faites au soleil sur ou en-dessous d'un chêne. L'article contient, de plus, maints exemples montrant que le rôle du chêne dans le folklore n'est pas uniforme — pour la magie il est un arbre bon, tandis que dans les croyances et les traditions c'est souvent un arbre terrible et dangereux, ayant des liens avec les mauvaises puissances. L'auteur essaye d'expliquer cette divergence étrange. Elle suppose que l'utilisation du chêne dans la magie peut être indépendante des croyances cultuelles, car ces dernières pouvaient refléter l'interprétation tendancieuse des missionnaires combattant le culte des dieux païens. Elle estime cependant que les conclusions finales, concernant l'origine des croyances liées avec le chêne, ne peuvent être élaborées qu'après une étude comparative détaillée s'étendant à tous les pays slaves et aux pays les avoisinant.







Jadwiga Kucharska  
Uniwersytet Łódzki, Łódź

## STOSUNEK MIESZKAŃCÓW WSI RYBACKICH PÓŁWYSPU HELSKIEGO DO PRACY I JEGO KULTUROWE WYZNACZNIKI

Stosunek ludności Helu do pracy w końcu XIX i na początku lat dwudziestych bieżącego stulecia kształtowały różnorodne czynniki, a wśród nich przede wszystkim brak możliwości wykonywania na miejscu pracy nie związanej z rybołówstwem, niepewność rezultatów osiąganych w połowach oraz swego rodzaju obciążenie świadomości tradycją rodzinną i wynikające stąd przywiązanie do zajęć rybackich.

Ze względu na brak możliwości podejmowania zajęć pozarybackich, praca przy połowach stała się we wsiach Półwyspu przywilejem wszystkich mieszkańców. Do wykonywania tej pracy uprawnieni byli mocą prawa zwyczajowego zarówno dorośli członkowie rodzin, jak i młodzież i dzieci, mężczyźni i kobiety, w ustalonym przez zwyczaj zakresie. Praca traktowana jako przywilej kształtowała w obrębie wielu pokoleń charakter ludzi mieszkających we wsiach rybackich i sprawiała, że utrwały się tu takie cechy, jak m.in. poczucie solidarności, odpowiedzialność, wytrwałość, a w stosunku do ludności rolniczego zaplecza Półwyspu, świadomość swej odrębności.

Kaszubi zamieszkujący Półwysep Helski, na którym brak ziemi uprawnej, są skrajnym przykładem „ludzi skazanych na rzemiosło rybackie” — jak pisał przed prawie stu laty autor monografii Helu, ks. Hieronim Gołębiowski. Wytrwałość i determinacja wynikające z trudnych warunków życia sprawiły, że ludzie ci potrafili stworzyć swoistą organizację pracy przy połowach, która normowała w określony sposób w najdrobniejszych szczegółach wszelkie zbiorowe poczynania, a także wprowadzała ład i porządek w chaos różnorodnych zdarzeń zakłócających tok codziennego życia<sup>1</sup>. Wykonywanie i utrzymywanie sprzętu połowowego w takim stanie, aby można było przy każdej nadarzającej się sposobności przystąpić do połowu, było zawsze stałą troską, a nie jednorazowym zadaniem rybaków. Sprzęt rybacki (zwłaszcza sieci w okresie, w którym wykonywane były z włókien naturalnych i stale narażone na niszczące działanie bakterii, piasku i naporu sztormowej fali), musiał być stale uzupełniany i reperowany. W jaki sposób problemy te rozwiązywali rybacy, pokazać mogą przykłady z Półwyspu Helskiego.

Wyrób sieci w okresie gdy nie posługiwano się siatką wykonywaną

<sup>1</sup> J. Kucharska, *Tradycyjne organizacje rybołówstwa zespołowego na Wybrzeżu Kaszubskim*, Wrocław 1968. Por. też H. Gołębiowski, *Obrazki rybackie z Półwyspu Helskiego*, Pelplin 1919.



fabrycznie, to najważniejsze zadanie każdego zespołu połowowego, zarówno małego, pracującego na jednej łodzi, jak i większego, obejmującego grupę kilkunastu rybaków zastawiających żaki (tworzących tzw. maszoperię żakową), jak też rybaków dokonujących wspólnych połowów jednym ze znanych na Helu typów dużej sieci ciągnionej, czyli niewodu. Zespół połowowy zadaniem tym obciążał wszystkich swoich członków. Każdy z członków zespołu czyli maszoperii musiał sam zrobić określoną część sieci używanej do połowów. Jeszcze do połowy XIX w. obciążony był ponadto zdobyciem odpowiedniego surowca do jej wykonania: manili, konopi czy bawełny. Obróbką tych surowców zajmowały się w domu żony, córki bądź siostry rybaków przedząc np. manilę na kołowrotkach<sup>2</sup>. Wiązaniem sieci zajmowali się zimą głównie mężczyźni, ale do pomocy wciągani byli również chłopcy, którym niekiedy ojcowie wyznaczali dokładnie, ile siatki w danym dniu powinni zrobić. Dopiero po wykonaniu tego zadania wolno im było odrabiać lekcje czy bawić się<sup>3</sup>. Do obowiązków dzieci należało również przygotowywanie iglic (*kleszczek*) w trakcie wiązania sieci przez dorosłych.

Wiązanie sieci to pierwszy etap pracy, którą należało wykonać przy sporządzaniu sprzętu połowowego. Gdy siatka na sieć była gotowa, należało do niej przyszyć linki na dole i górze oraz zaopatrzyć ją w pływaki i ciężarki, bądź tylko w pływaki, w zależności od przeznaczenia danej sieci. Następnie trzeba było jeszcze zakonserwować sieć odpowiednimi środkami. Jeśli siatka przeznaczona była na wykonanie żaka, należało naciągnąć ją na przygotowane uprzednio obręcze odpowiedniej wielkości. Wszystkie te tak różnorodne czynności wykonywał rybak z pomocą członków rodziny.

Ilość czasu jaką rybakowi w danym sezonie zabierało przygotowywanie sieci, zależała m.in. także od ustaleń zespołu dotyczących wkładu rzeczowego każdego z członków. Ustalenia te zaś zależały od aktualnej liczby uczestników połowu, lokalnej tradycji oraz przypadającego zespołowi w danym sezonie określonego miejsca połowów (toni).

I tak np. członkowie jednego z zespołów do połowu węgorzy (czyli maszoperii żakowej) w Chałupach w 1950 r. dawali na sezon po 4 żaki zróżnicowanej wielkości: 2-kopowy, 7,5-mandlowy, 7-mandlowy i 6-mandlowy. Trzyosobowa załoga zespołu łódkowego zastawiała w sezonie wspólnie 45 pławnic, a więc na jednego członka przypadało 15 pławnic. Przeciętna długość pławnicy wynosiła 40 m, szerokość wahać się mogła od 4 do 8 m. Podczas połowów netami czteroosobowa załoga łódkowa w Chałupach zastawiała przeciętnie 160 net, czyli każdy z rybaków mu-

<sup>2</sup> Por. artykuł: J. Kucharska, *Nasze rybołówstwo morskie*, „Ziemia”, R: 1935, z. 2.

<sup>3</sup> Archiwum Katedry Etnografii Uniwersytetu Łódzkiego 2156/4 — 1952: Do obowiązków dzieci należało również przygotowywanie iglic (*kleszczek*) w trakcie wiązania sieci przez dorosłych.



siał dać do połowów 40 net. Długość jednej nety wynosiła 60 m, szerokość 2,5—3 m. Wkład rzeczowy członka maszoperii niewodowej był bardziej zróżnicowany, składał się bowiem z co najmniej trzech różnej długości i szerokości kawałków sieci. Zgodnie z prawem zwyczajowym każdy z członków takiej maszoperii dostarczał część skrzydła, część matni i odpowiedniej długości linę, którą dawniej wykonywano również w domu. Długość skrzydeł niewodów wynosiła od 50 do 100 m, szerokość od 1,5 do 6 m, długość matni (worka niewodowego) wahała się od 6 do 10 m, a szerokość od 4 do 6 m<sup>4</sup>.

Podane wyżej liczby pozwalają choć ogólnie zorientować się w ogromie prac związanych z wykonaniem i przygotowaniem przez każdego członka zespołu połowowego obowiązującego go wkładu rzeczowego. Podanie dokładnych informacji ze względu na różnorodność technik połowu nie jest możliwa. Techniki te zmieniały się nie tylko w zależności od sezonu połowowego, ale także w zależności od możliwości połowu jakie miała aktualnie dana wieś Półwyspu. Na przykład w okresie międzywojennym w latach trzydziestych na Helu rozpowszechniony był przede wszystkim zimowy połów łososi na haczyki (takle), w Borze i Jastarni dominowały w tych latach wiosenne połowy łososi niewodami przybrzeżnymi, w Kuźnicy natomiast w tym samym czasie rozpowszechnione było łowienie makreli pławnicami, a w Chałupach połowy na zatoce węgorzy — niewodami, i płotek sieciami zastawnymi<sup>5</sup>.

Obowiązujący rybaka wkład sprzętu nie ograniczał się tylko do samych sieci. Każdy członek zespołu musiał posiadać w zależności od rodzaju połowu także kotwicę, chorągiewki, boje, liny, szelki, szufle do wylewania wody z łodzi itd.; w przypadku połowów haczykowych — do 3000 sztuk haczyków i odpowiednią ilość przynęty (dżdżownic lub drobnych rybek). Zdobycie przynęty poprzedzały niekiedy nocne wyprawy młodzieży rybackiej na okoliczne łąki lub połowy rybek (przeważnie tobijasów) na Zatoce.

Rybacy wypływając na morze, np. z sieciami zastawnymi, musieli je odpowiednio ułożyć w łodzi według wypróbowanego sposobu. Na dnie łodzi umieszczano zazwyczaj *sztenderki* do oznaczania miejsca zastawiania sieci. Sztenderki były to kilkumetrowe tyki obciążone u dołu kamieniami albo kotwą, a u szczytu zaopatrzone w barwną chorągiewkę. W połowie tyki przymocowywane były zazwyczaj złożone i związane ze sobą płyty korkowe, czworokątne, okrągłe lub podłużne, utrzymujące sztenderek na morzu w pozycji pionowej. W łodzi wyruszającej na połów leżały też oparte o burtę dragi, czyli kotwice czteroramienne, a środek zajmowały sieci, załadowane w ten sposób, że oddzielnie leżała tkanina sietna z dolnym obciążeniem, a oddzielnie górna część sieci

<sup>4</sup> Rybołówstwo morskie na polskim wybrzeżu Bałtyku. Sprawozdanie Morskiego Urzędu Rybackiego za lata 1922—24, s. 49, tab. III.

<sup>5</sup> Por. J. Kucharska, *Nasze rybołówstwo morskie*.



z korkowymi pływakami. Prócz tego na dnie łodzi składano również pływalki większych rozmiarów, a więc różne boje — szklane w siatkach lub bez i metalowe. W tylnej części łodzi umieszczano zazwyczaj ok. 60 zwojów lin<sup>6</sup>.

Zastąpienie w sieciach siatki wykonywanej ręcznie siatką fabryczną nastąpiło w okresie międzywojennym, bo już wtedy można było kupić gotowy materiał sietny w składnicach rybackich w Gdyni, Jastarni, Pucku. Od tego czasu przy sporządzaniu sieci rybacy zaczęli pracować zespołowo. Wspólnie robiono np. matnie do niewodów, które najszybciej ulegały procesowi niszczenia. Sporządzając matnię zespołowo z siatki zakupionej ze wspólnej kasy maszoperii, rybacy unikali niewygodnej w praktyce rotacji partów — udziałów w matni, rozwiązując w ten sposób sprawiedliwiej problem wkładu rzeczowego poszczególnych członków.

Podane wyżej przykłady miały zilustrować różnorodne rodzaje prac, które wykonywał każdy członek zespołu połowowego z pomocą swej rodziny, przed przystąpieniem do samego połowu. Wszystkie te czynności wymagały dużej koncentracji uwagi, systematyczności, solidności, bowiem m.in. od ich wykonania zależały wyniki połowów.

Praca rybaków w trakcie samego połowu przebiegała zgodnie z wypracowanymi przez nich regułami, a o ich zróżnicowaniu i ustawicznym przystosowywaniu do aktualnej sytuacji niech świadczą przykłady dotyczące połowu niewodem oraz połowów żakowych.

Przygotowanie do połowu wielkiej sieci ciągnionej, czyli niewodu, było również ustalone w najdrobniejszych szczegółach. Niewód układano na *berę* — nosze, w taki sposób, że najpierw kładziono zwój liny jednego skrzydła, potem samo skrzydło niewodu, a na nim matnię. Następnie na tym wszystkim rybacy składali drugie skrzydło, a na wierzchu drugą linę. Połów zaczynał się od tego, że *berę* z ułożoną w opisany wyżej sposób siecią umieszczano na łodzi. Koniec wierzchniej liny zostawał w rękach rybaków stojących na brzegu. Pozostali rybacy płynęli w łodzi prostopadle do brzegu w morze popuszczając powoli najpierw linę, za liną opuszczali jedno skrzydło niewodu, potem matnię i wreszcie drugie skrzydło. Łódź płynęła półkolem. Powoli rybacy zaczęli popuszczać drugą linę, zatrzymując jednakże jej koniec w rękach. Następnie przybijali do brzegu, ale w odległości kilkuset metrów od miejsca, z którego wyruszyli. Na *strądzie* (brzegu) znajdowały się dwie grupy rybaków, z których każda posiadała linę od jednego skrzydła. Jeśli pogoda była sprzyjająca, końce obydwu lin umocowywali oni na przeciąg kilku godzin na brzegu. Niewód w tym momencie znajduje się w pozycji pionowej, sięgając dna.

Drugą, trudniejszą i bardziej uciążliwą część połowu stanowiło wy-

<sup>6</sup> Ibid.



ciąganie niewodu na ląd. Odbywało się ono w ten sposób, że jedna grupa rybaków ciągnęła najpierw jedno skrzydło, przez co niewód tworzył jak gdyby łuk, następnie druga grupa zaczynała ciągnąć drugie skrzydło. Obie grupy rybaków zbliżały się powoli ku sobie aż do momentu, gdy dwa skrzydła niewodu zeszyły się ze sobą. Matnia znajdowała się wtedy już także blisko brzegu. Trzeba było uważać, aby ryba nie uciekła spod dolnej liny obsadowej. Aby temu zapobiec dwóch rybaków wchodziło do wody i przyciskało nogami do dna tę linę, a reszta ciągnęła za górne i dolne liny obsadowe bardzo obciążone wyładowaną matnią. W każdej grupie rybaków był zawsze jeden, którego zadaniem było strącanie ryb ze skrzydeł do matni, aby nic z połowu nie zostało stracone<sup>7</sup>.

W zależności od rozmiarów niewodu i jego przeznaczenia, praca przy nim mogła wyglądać nieco inaczej. Na przykład przy wyciąganiu niewodu węgorzowego łodzie stały zakotwiczone w odległości ok. 100 m jedna od drugiej, a rybacy ciągnęli liny od skrzydeł za pomocą wind znajdujących się na kutrach. Zjeżdżali się dopiero po podciągnięciu niewodu. W trakcie tego połowu rybacy musieli szczególnie uważać na właściwe obciążenie dolnej części niewodu, gdyż śliski węgorz starał się umknąć w piasek. Połowy tego rodzaju odbywały się zazwyczaj w nocy letnie i jesienne przy blasku niewielkiej latarni. W sumie więc praca rybaków przy połowach niewodem była bardzo mozolna, wymagała dużej siły, zręczności i doświadczenia oraz zharmonizowania wszystkich czynności.

Stosowanie żaków na węgorze, bardzo popularne zwłaszcza w Kuźnicy na Helu, wymagało z kolei od rybaków wysiłku długotrwałego, regularnego wypływania w morze codziennie przez kilka tygodni. Konieczna była dokładna znajomość konfiguracji dna morskiego.

Technika zastawiania żaka sprowadza się do przymocowania siatki do 5 dębowych obręczy, ile z reguły posiada duży żak bałtycki, wbicia pali w dno morskie i przywiązania do nich skrzydeł. Jeden z pali, słabiej umocowany, przytrzymuje koniec worka siatnego. Liny biegną górą od końca skrzydeł żaka do wybrzeża, gdzie są silnie umocowane, zwykle na wysokiej tyce, aby morze nie poruszało liny i nie zabrało sieci. Skrzydła żaków mają zatrzymywać wędrujące węgorze. Węgorz cofając się przed napotkaną zaporą umyka ku morzu wpadając tym samym do gardzieli żaka. Żaki należy codziennie opróżniać, a to wiąże się z dojazdem do określonej toni, która niekiedy znajduje się dość daleko od brzegu.

Ten prosty z pozoru schemat zastawiania żaka musiał być przez rybaków każdorazowo modyfikowany ze względu na bardzo różne walory łowne poszczególnych toni przypadających maszoperii w danym sezonie w drodze rotacji. Szeregi żaków (*linki*) miały w języku rybackim specjalne nazwy, cechowały je określone długości wyznaczone ilością za-

<sup>7</sup> Ibid.



stawianych w ich obrębie żaków oraz ustalone dla każdej toni kierunku. Np. linka żaków *czapszink* o kierunku południkowym (w stosunku do linii brzegowej) z odchyleniem na wschód na toni Armanowej w Jastarni może zawierać tylko 4 żaki, a linka *taljön* o kierunku równoleżnikowym na toni Piprowej aż 22 duże żaki, itd.<sup>8</sup>

Omówione wyżej przykładowo główne czynności związane z najbardziej popularnymi formami połowów stosowanymi przez rybaków Półwyspu Helskiego w okresie międzywojennym naświetlają okoliczności, które bez wątpienia sprzyjały powstawaniu u tych ludzi specyficznego stosunku do pracy. Tu, gdzie nie było żadnych źródeł dochodu, gdzie nie było ziemi uprawnej, praca bardziej niż gdziekolwiek indziej była warunkiem życia, które i tak było często wegetacją zaledwie, ponieważ w tym czasie rybołówstwo nie dawało żadnych dodatkowych zysków, żadnych nadwyżek. Po to, by żyć, trzeba było pracować stale, z dużym nakładem wysiłku fizycznego, wytrwale, systematycznie i dokładnie, trzeba było pracować wspólnie; zawsze więc w grupie ludzkiej — wśród członków własnej rodziny lub zespołu połowowego. Praca odbywała się w znacznej mierze publicznie, podlegała więc ustawicznej krytycznej ocenie członków zespołu lub innych mieszkańców własnej wsi. Popelnione błędy, niestaranność czy nieumiejętne wykonanie czegoś, np. złe związanie sieci, nierówne oczka, nieprawidłowo postawiona linka żaków na toni, wywoływały komentarze i drwiny. Ta społeczna kontrola, w małych społecznościach lokalnych, gdzie wszyscy się znali i kontakty były bezpośrednie, była bardzo wnikliwa i często surowa. Dlatego w tych warunkach mógł się wykształcić u ludności rybackiej wyjątkowo poważny stosunek do swych obowiązków. Tkwił on głęboko w psychice także dzięki temu, że obowiązki w maszoperii czy innym zespole połowowym wzrastały stopniowo z wiekiem, z nabywaniem sił, zręczności i umiejętności. Regulowały to przepisy dotyczące członkostwa w zespole maszoperyjnym, z których wynika, że rybak pełnić musiał najpierw funkcję *mandelnika*, potem *półpartnika*, a dopiero potem mógł zostać *maszopem*, czyli pełnoprawnym członkiem maszoperii<sup>9</sup>.

Z końcem XIX i początkiem XX w. wyniki połowów rybaków zrzeszonych w zespołach maszoperyjnych były dzielone wg określonego klucza nie tylko między wszystkich członków. Korzystały z nich także osoby pełniące otoczone powszechnym szacunkiem funkcje — duszpasterskie (ksiądz) i wychowawcze (nauczyciel), a nawet osoby postronne, które znalazły się na brzegu w momencie wyciągania niewodu<sup>10</sup>.

Obowiązująca wśród rybaków zasada obdzielania częścią złowionych ryb określonych osób nie biorących udziału w połowie i przeznaczania

<sup>8</sup> Patrz J. Kucharska, *Tradycyjne organizacje rybołówstwa zespołowego...*, s. 51.

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> J. Kucharska i Z. Batorowicz, *Rybołówstwo przybrzeżne w Kuźnicy*. Biblioteka Etnografii Polski, nr 1, Wrocław 1958.



pewnych kwot uzyskanych ze sprzedaży ryb na cele charytatywne wynikała z sygnalizowanego już uprzednio specyficznego pojmowania przez nich pracy. Praca bowiem, w świadomości rybaków, nie ogranicza się do wykonywania mniej czy bardziej skomplikowanych czynności fizycznych lecz zawiera także jako element nieodłączny — działanie na rzecz wspólnoty wiejskiej, czyli motywację społeczną.

Działalność społeczna maszoperii dla każdego z jej członków stanowiła rękojmię zabezpieczenia bytu na wypadek niezdolności do pracy z powodu choroby, inwalidztwa czy innych przyczyn.

Motywacja społeczna pracy występuje u rybaków na każdym kroku znajdując pełne odbicie w sformułowaniach przepisów prawa zwyczajowego. Jest ona szczególnie zauważalna w tych przepisach, które interes jednostki podporządkowują dobru całej grupy połowowej, takich jak np. przepis dotyczący kolejnej wymiany partów w worku niewodu znajdujących się w części dolnej wleczonej po dnie i szybciej niszczącej się, na party znajdujące się w części górnej (wyeliminowany zresztą później przez wspólne zakupywanie matni za pieniądze ze wspólnej kasy maszoperii), obowiązek rotacji miejsc połowu, a nawet rotacji miejsc w obrębie toni, itd.

Praca rybaków i członków ich rodzin długo nie podlegała żadnej kalkulacji z punktu widzenia jej opłacalności. Po to, by zapewnić sobie minimum środków do życia, trzeba było ciągle łowić ryby. Ten brak kalkulowania trwał tak długo, jak długo rybacy z Półwyspu nie mieli poza rybołówstwem innych możliwości zarobkowania. Przejawy tego nieprzeliczenia pracy to liczne czynności w zespole połowowym łączone dawniej z kontaktami towarzysko-zabawowymi. Wymienić tu należy podział zarobku w maszoperii zwany „rachunkiem”, łączący się z picciem achtelka piwa lub wódki i spożywaniem smażonych lub gotowanych węgorzy, grą w karty itp.; maszopstwo, czyli pierwsze zebranie organizacyjne maszoperii w sezonie, podczas którego dokonywano w przeszłości zszywania niewodu oraz reperacji sieci itp.<sup>11</sup>

Praca u rybaków Półwyspu nie była obiektem sprzedaży ani kupna. Sami nie korzystali nigdy z pracy najemnej, ani też nie występowali w charakterze pracowników najemnych. Kupno i sprzedaż pracy zastępowała wzajemna wymiana usług. Jeszcze nawet w okresie międzywojennym nie korzystano z cudzej pracy na Półwyspie, gdyż w pracach wszelkiego rodzaju pośredni lub bezpośredni udział brali wszyscy członkowie rodzin rybaków. Synowie w miarę dorastania stawali się najpierw pomocnikami (mandelnikami), następnie wraz ze zwiększaniem

<sup>11</sup> Por. Z. Batorowicz, *Zespołowe rybołówstwo na polskim wybrzeżu — Maszoperie Kaszubskie*; J. Kucharska, *Gospodarcze i społeczne podstawy maszoperii kaszubskich*; T. Guttówna, *Obrzędy, wierzenia, zwyczaje i przesady wśród rybaków polskiego wybrzeża*, *Prace i Materiały Etnograficzne* t. VIII—IX, Lublin 1960/61.



się zakresu ich czynności — półpartnikami, aż wreszcie uzyskiwali pełne uprawnienia członków zespołów połowowych czyli maszopów. Żony i córki wykonywały przed i po połowie wiele czynności pomocniczych. W przypadku połowów haczykowych były to czynności bardzo pracochłonne. Trzeba było zdobyć, niejednokrotnie poza Półwyspem, np. w okolicach Rewy, Pucka, odpowiednią przynętę, założyć ją na haczyki, a po skończonym połowie porozplątywać sznury z haczykami i ponownie szukać przynęty do nowych połowów, które w pomyślnym sezonie mogły trwać parę tygodni. Ponadto kobiety i dziewczęta oczyszczały wszystkie inne sieci używane do połowu z wodorostów i mułu oraz rozplątywały je, ilekroć zostały stargane przez fale. Przy połowach dużymi sieciami typu niewodu, np. brodnikami, tönkami, wätami czy brejtlinżnikami, wszyscy członkowie rodziny pomagali wyciągać sieć na brzeg. Do wybuchu I wojny światowej ciężar sprzedaży ryb złowionych w zespole maszoperyjnym spoczywał na członkach rodzin rybaków, głównie na kobietach.

Zmiany w dziedzinie oferowania pracy za wynagrodzeniem i korzystania z pracy najemnej zaczęły zachodzić z chwilą, gdy część rybaków ze wsi Półwyspu zaciągnęła się do pracy na kutrach, poznała tę pracę, a po pewnym czasie zrezygnowała z niej i wróciła do porzuconych połowów przybrzeżnych. Najbardziej oczywiste zmiany zachodzące współcześnie to pojawienie się kalkulowania opłacalności różnych form połowów oraz pracy najemnej w rybołówstwie kutrowym. Rybacy coraz częściej zupełnie świadomie nie stosują tych technik połowu, które ich zdaniem nie zapewniają korzystnych zarobków. Zmieniło się również wykorzystywanie członków rodziny w pracy rybaków. Coraz rzadziej w pracy tej bierze udział młodzież, ponieważ po ukończeniu szkół podejmuje poza obrębem własnej wsi zajęcia w zawodach pozarybackich.

Zasygnalizowane zmiany w stosunku rybaków do pracy są jednak stosunkowo świeże i nie zdołały jeszcze całkowicie wyrugować dawnego tradycyjnego modelu omówionego powyżej, a ukształtowanego w okresie dominacji połowów przybrzeżnych, w okresie braku możliwości znalezienia pracy poza rybołówstwem.

Nie ulega kwestii, że liczne pokolenia ludności rybackiej Helu i jego najbliższego zaplecza wzrastały w atmosferze szacunku dla pracy, a co zasługuje na specjalne podkreślenie, szacunek ten potrafiły kultywować nawet w zmienionych warunkach bytowania na emigracji. Świadczyć mogą o tym Kaszubi kanadyjscy z Ontario, którzy zapewne dzięki swemu specyficznemu stosunkowi do pracy zdołali zagospodarować tereny niekorzystne dla osadnictwa, znajdujące się na skraju tarczy kanadyjskiej. Dziś jeszcze tereny te określane są mianem „polskiej okolicy” pomimo, że od momentu przybycia tu pierwszych osadników upłynęło przeszło 100 lat. Szczególny sposób traktowania przez nich pracy dawał



im nie tylko niezależność ekonomiczną, ale także zapewniał szacunek i uznanie obcych grup etnicznych<sup>12</sup>.

Ядвига Кухарска

#### ОТНОШЕНИЕ ЖИТЕЛЕЙ РЫБАЧЬИХ ДЕРЕВЕНЬ ХЕЛЬСКОГО ПОЛУОСТРОВА К ТРУДУ И ЕГО КУЛЬТУРНЫЕ ОПРЕДЕЛИТЕЛИ

Статья опирается главным образом на собственные местные исследования, являясь одновременно результатом рассуждений автора относительно своих более ранних разработок („Традиционные организации коллективного рыболовства на Кашубском побережье”, „Наше морское рыболовство”, „Экономические и общественные основы кашубских артелей рыбаков”, а также написанное совместно с З. Баторовичем „Коллективное рыболовство на польском побережье — кашубские артели рыбаков” — см. примечания). Я. Кухарска на многочисленных примерах обосновывает специфику, своеобразие отношения к труду хельских рыбаков, которое по её мнению сформировалось в конце XIX в. и в 20-ые годы XX в. Это своеобразие вытекает из многих общественно-экономических факторов, среди которых к самым значительным относятся: отсутствие на Хельском полуострове возможности заработка кроме рыболовства, ненадёжность и недостаточность уловов и вытекающие отсюда очень тяжёлые условия жизни, сильные профессиональные рыбацкие традиции в семьях и т. д. Главные черты, отличающие, по мнению автора, отношение рыбацкого населения полуострова к труду, это: участие в работе всех членов семьи, создание чёткой организации труда во время лова, личное участие каждого члена общности деревни в починке и консервации рыболовных снастей, исключительно серьёзное отношение к работе, взаимный обмен услугами (труд здесь никогда не был предметом купли и продажи, не было нанимателей и нанимаемых), сильные общественные связи, выражающиеся между прочим в труде на благо сирот и вдов и т. д..

В заключении автор отмечает, что в настоящее время произошли уже значительные изменения в рыбацком обществе на Хельском полуострове, однако они пока ещё не смогли вытеснить старого, традиционного отношения к труду.

Jadwiga Kucharska

#### L'ATTITUDE DEVANT LE TRAVAIL DES HABITANTS DES VILLAGES DE PÊCHEURS DE LA PRESQU'ÎLE DU HEL ET SES INDICES CULTURELS

Cet article principalement basé sur des recherches dans le terrain de l'auteur fait également le point des résultats obtenus lors de ses études précédentes (voir notes). Elle démontre à l'aide de nombreux exemples la spécificité de l'attitude devant le travail des pêcheurs du Hel qui, à son avis, s'est formée à la fin du XIXe s. et dans les années vingt du XXe s. Cette spécificité résulterait de nombreux facteurs socio-économiques dont les principaux sont: aucune possibilité de gain

<sup>12</sup> Por. I. Jest, *Początki polskiego osadnictwa wiejskiego w Kanadzie*, Folia Societatis Scientiarum Lubliniensis vol. 15, 1973, Geogr. 1, s. 94—99; J. Drzeżdżon, *Rozważania nad kulturą Kaszubów kanadyjskich*. Kurjer Polsko-Kanadyjski nr 16/116 z 21 IV 1975 r.



en dehors de la pêche, l'incertitude et l'insuffisance du fruit de la pêche et, en conséquence, des conditions de vie très dures, les fortes traditions professionnelles dans les familles de pêcheurs, etc. Les traits essentiels distinguant, selon l'auteur, l'attitude devant le travail de la population des pêcheurs de la Presqu'île des autres groupes de la population sont: la participation de tous les membres de la famille aux travaux de pêche, la création d'une organisation étroite du travail lors de la pêche, la contribution personnelle de chaque membre de la société du village à la réparation et à la conservation du matériel de pêche, une prise au sérieux du travail exceptionnelle, l'échange mutuel de services (le travail n'a jamais fait ici l'objet de ventes ou d'achats, il n'y a jamais eu de journaliers), des liens sociaux étroits s'exprimant, entre autres, par des travaux exécutés au profit des veuves et des orphelins, etc.

Pour terminer l'auteur constate qu'actuellement de grands changements sont survenus dans la société des pêcheurs du Hel, mais que ceux-ci ne sont pas encore parvenus à détruire complètement l'ancienne attitude traditionnelle devant le travail.



## TRADYCYJNE LECZNICTWO LUDOWIE WIELA I OKOLICZNYCH WSI

Artykuł został napisany w oparciu o materiały terenowe, zgromadzone w czasie zorganizowanych przez Muzeum Etnograficzne w Toruniu stacjonarnych badań zespołowych we wsi Wiele i jej okolicach w byłym powiecie chojnickim od 15 do 29 czerwca 1974 r. i uzupełniających badań indywidualnych przeprowadzonych rok później w dniach od 3 do 9 czerwca 1975 r.

Wywiady wg własnego kwestionariusza<sup>1</sup>, przeprowadzono z 26 osobami w wieku 48—89 lat, w tym 9 mieszkańcami Wiele i 17 mieszkańcami sześciu okolicznych wsi, położonych w promieniu 3—10 km<sup>2</sup>.

Celem badań było uzyskanie obrazu tradycyjnego lecznictwa ludowego tego terenu w oparciu o podane przez starszych informatorów wiadomości, dotyczące stosowanych przed kilkudziesięciu laty, a niejednokrotnie również obecnie, sposobów i środków leczniczych. Wybrano informatorów powyżej 40 lat, prawie wyłącznie urodzonych na tym terenie i przez cały czas (z wyjątkiem wojen) tutaj zamieszkałych.

Najwięcej materiałów uzyskano w samym Wielu, ponieważ na tę wieś położono główny nacisk w badaniach. Miejscowość ta leży we wschodniej części południowych Kaszub. Jest dużą, dość nietypową wsią — przypomina raczej małe miasteczko zarówno wyglądem zewnętrznym (dużo murowanych, piętrowych domów), jak i strukturą społeczną (dość duży procent ludności pracuje poza rolnictwem). Znaczny wpływ na życie wsi ma część starszego pokolenia posiadająca średnie wykształcenie i młodzież kształcąca się w miastach. Duże znaczenie ma również fakt, że ze względu na swoje położenie nad jeziorem, Wiele stało się ośrodkiem turystycznym pod patronatem FWP. W wielu domach wynajmuje się pokoje wczasowiczom. W sezonie letnim otwarta jest jadłodajnia. Nad jeziorem zorganizowano ośrodek sportów wodnych, z którego korzystają wczasowicze i młodzież z licznych obozów wędrownych biwakująca w pobliżu. Wiele jest jedną z nielicznych wsi, posiadającą własne koło PTTK. Mieszkańcy wsi — szczególnie młodzież — sami uprawiają turystykę (rajdy, wycieczki).

Środowisko Wiele wykazywało dużą prężność pod względem kulturalnym i politycznym już w końcu XIX i na początku XX wieku,

<sup>1</sup> B. Szychowska-Boebel, *Lecznictwo ludowe na Kujawach*, Toruń 1972, s. 138—140.

<sup>2</sup> Ilość informatorów w poszczególnych grupach wieku kształtuje się następująco: do 50-ciu lat — 1 osoba, 50—60 lat — 3 osoby, 60—70 lat — 4 osoby, 70—80 lat — 6 osób, ponad 80 lat — 12 osób. Zdecydowaną większość stanowiły kobiety — 21 na 26 informatorów.



a szczególnie w okresie międzywojennym. Obecnie również obserwować tu można silny patriotyzm lokalny mieszkańców i poczucie swej przynależności do Kaszub. Duży wpływ na kształtowanie się poglądów Wielowian miało też rozwinięte od kilkudziesięciu lat czytelnictwo.

Wiele liczy około 1000 mieszkańców. We wsi znajduje się kościół parafialny obejmujący zasięgiem szereg okolicznych wsi, zbiorcza szkoła gminna, przedszkole, ośrodek zdrowia, kółko rolnicze, ośrodek wczasowy FWP dysponujący wieloma kwaterami prywatnymi oraz Muzeum PTTK.

Z pozostałych wsi, w których przeprowadzono badania, jedynie Karsin zbliżony jest charakterem do Wiela. Jest to wieś gminna, licząca około 2000 mieszkańców, położona na trasie Czersk—Wdzydze Tucholskie. Podobnie jak Wiele, dzięki murowanym, w dużej części piętrowym domom, sprawia wrażenie małego miasteczka. Kilka sklepów, kościół i restauracja stanowią centrum Karsina. Bogatą historię tej wsi, znanej z udziału swych mieszkańców w ruchu kaszubskim ujął w obszernej monografii J. Borzyszkowski<sup>3</sup>.

Niewielką wsią jest licząca 7 gospodarstw Dąbrowa. Przed II wojną światową był tu majątek ziemski. Większość mieszkańców to dawni pracownicy tego majątku. Ziemię uzyskali dopiero po wyzwoleniu.

Leżący na trasie Wiele—Wdzydze Tucholskie Borsk ma 20 zagród i liczy blisko 100 mieszkańców. I tu również zajęcia ludności nie ograniczają się do rolnictwa — część osób dojeżdża do pracy na kolei lub znajduje zatrudnienie w pobliskim ośrodku wczasowym.

Typowo rolnicze są natomiast trzy pozostałe wsie, objęte badaniami: odległe od Wiela o 3 km Górki i Przytarnia z rozległymi przysiółkami, oraz najdalej od Wiela położone Wdzydze Tucholskie, zwane przez tu-tejszą ludność Rybaki. W tych właśnie wsiach — oprócz samego Wiela — uzyskano najcenniejsze materiały.

Lecznictwo ludowe Wiela i okolicznych wsi nie posiada żadnego opracowania. Istnieje jednak literatura na ten temat dotycząca innych części Kaszub. I tak pierwszą pracą poświęconą ziemi puckiej jest dysertacja Floriana Cejnowy, wydana w języku łacińskim w 1851 roku<sup>4</sup>. Autor — lekarz, wymienia tu szereg stosowanych wówczas sposobów leczenia, głównie magicznych. Podkreśla rozpowszechnienie wierzeń w możliwość zadawania chorób przez czarownice, cytuje teksty zamawiania róży. Zwraca uwagę na szereg środków używanych niewłaściwie z punktu widzenia medycyny.

<sup>3</sup> J. Borzyszkowski, *Tam gdzie Kaszeb kuńc*. Monografia wsi Karsin, Gdańsk 1973.

<sup>4</sup> F. Cejnowa, *De terrae Pucensis incolarum superstitione in re medica* (o zabobonach mieszkańców ziemi Puckiej), Berlin 1851.



Treść rozprawy Cejnowy przytacza w rozdziale „Lekarstwa ludowe” w tomie *Pomorze* O. Kolberg<sup>5</sup>. Oprócz tego Kolberg podaje zanotowane w okolicach Chojnic opowiadania o zmorach i sposobach pozbywania się ich oraz o czarownicach i ich możliwościach szkodzenia ludziom.

O zadawaniu chorób przez czarownice i o zmorach pisze również Nadmorski w swej pracy z 1892 r.<sup>6</sup>. Podaje w niej kilka tekstów zamawiań zgagi, róży, opuchnięcia, rany, krwotoku, bólu zęba oraz sposób leczenia stosowany w przypadku ukąszenia przez wściekłego psa.

Najobszerniejszy materiał zawiera praca J. Torlińskiego, dotycząca kaszubskich rybaków nadmorskich<sup>7</sup>. Jest ona w całości poświęcona przesądom i zwyczajom leczniczym. Autor podaje opisy leczenia chorób kobiecych, dziecięcych, chorób wątroby, serca, skórnych i innych, wymieniając ludowe nazwy poszczególnych roślin leczniczych. Zwraca uwagę na dobór roślin według kryteriów typowych dla magii sympatycznej, często stosowany w leczeniu ziołami. Osobno omawia przesądne poglądy na istotę chorób, wierzenia w zmary, w rzucanie uroków i zadawanie chorób przez czarownice. Porównując swoje materiały z materiałami Cejnowy stwierdza, że obraz życia rybaków od czasów Cejnowy do okresu międzywojennego pozostał niezmienny, a część przesądów została przejęta od ludności niemieckiej. Na koniec autor porównuje lecznictwo rybaków nadmorskich z lecznictwem ludowym reszty Polski, znajdując więcej podobieństw niż różnic. Różnice te wynikają wg niego tylko ze stosowania przez rybaków środków specyficznych dla wybrzeża, np. bursztynu. Artykuł Torlińskiego jest najlepszym opracowaniem lecznictwa ludowego terenu północnych Kaszub.

W *Zarysie etnografii kaszubskiej*<sup>8</sup> F. Lorentz podaje szereg sposobów leczenia różnych dolegliwości, wymienia m.in. środki roślinne podkreślając, że stosowane są bez specjalnego wyboru, a skutek przypisuje się głównie temu, że są poświęcone. Jako znachorów wymienia przede wszystkim osoby zażegnujące różę, wrzody, zgagę itp. Wspomina również o rozpowszechnionych wierzeniach w uroki, zmary i czarownice zadające choroby.

Część artykułu A. Fischera *Kaszubi na tle etnografii Polski*<sup>9</sup> poświęcona jest również medycynie ludowej. Porównując dotychczasowy stan wiedzy o lecznictwie ludowym na Kaszubach z materiałami doty-

<sup>5</sup> O. Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. XXXIX, *Pomorze*, Wrocław—Poznań 1965, s. 386—390.

<sup>6</sup> Nadmorski (J. Łęgowski), *Kaszuby i Kociewie, język, zwyczaje, przesady, podania, zagadki i pieśni ludowe w północnej części Prus Zachodnich*, Poznań 1892, s. 53—55, 114—116, 137—142.

<sup>7</sup> J. Torliński, *Przesady i zwyczaje lecznicze kaszubskich rybaków nadmorskich*, *Archiwum Historii i Filozofii Medycyny*, T. XVII, 1938, s. 105—166.

<sup>8</sup> F. Lorentz, *Zarys etnografii kaszubskiej* (w:) *Kaszubi. Kultura ludowa i język*, Toruń 1934, s. 91, 93—95, 96—100.

<sup>9</sup> A. Fischer, *Kaszubi na tle etnografii Polski*, tamże, s. 74—78.



czącymi reszty Polski autor przytacza wiadomości zawarte w pracach Gulgowskiego<sup>10</sup>, Nadmorskiego<sup>11</sup>, Treichela<sup>12</sup>. I ten ostatni autor, podobnie jak Torliński czy Lorentz, skupia się przede wszystkim na irracjonalnych sposobach leczenia. Podkreśla, że przekonanie o możliwości zadawania chorób przez czarownice, które jest rozpowszechnione w całej Polsce zachodniej, szczególnie silnie występuje wśród ludu kaszubskiego. Wspomina o samosądzie nad rzekomą czarownicą, który miał miejsce w 1836 r. na półwyspie Hel. Wypadek ten analizuje J. Bossowski w swoim szkicu etnograficzno-prawnym<sup>13</sup>.

Cenne informacje z zakresu lecznictwa ludowego zawiera *Słownik gwar kaszubskich* Bernarda Sychty<sup>14</sup>. Oprócz nazewnictwa chorób i nazw roślinnych w różnych częściach Kaszub autor przytacza liczne wierzenia dotyczące chorób oraz sposoby ich leczenia. Brak indeksu rzeczowego utrudnia jednak korzystanie z zawartego w słowniku materiału z tej dziedziny.

Niektóre sposoby leczenia i środki — głównie roślinne — stosowane przez Kaszubów bytowskich, podaje w swej monografii R. Kukier<sup>15</sup>.

Wymienione opracowania wykorzystane zostały w niniejszej pracy, natomiast wspomnieć jeszcze należy, że istnieją nie publikowane materiały z zakresu medycyny ludowej północnej części Kaszub, zgromadzone w Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej w Wejherowie oraz materiały będące w posiadaniu Stacji Wiedzy o Regionie w Pucku. Jest to zbiór wywiadów przeprowadzonych na terenie byłego powiatu puckiego w latach 1971—1975, opracowany w formie katalogu lecznictwa. Dodać trzeba też, że na terenie południowych Kaszub prawdopodobnie przeprowadzał badania dotyczące lecznictwa ludowego dr Józef Bruski. Niestety, do wymienionych tu materiałów nie udało się na razie dotrzeć.

#### UWAGI O NAZEWNICTWIE CHORÓB

W tekście artykułu używane są miejscowe nazwy chorób. Ponieważ zapisy terenowe dokonywane były ręcznie, bez użycia magnetofonu, gwara oddano w przybliżeniu. Ze względów technicznych w taki sam sposób potraktowano nazwy chorób i inne sformułowania związane z lecznic-

<sup>10</sup> I. Gulgowski, *Von einem unbekanntem Volk in Deutschland*, Berlin 1911.

<sup>11</sup> Nadmorski (J. Lęgowski), *op. cit.*

<sup>12</sup> A. Treichel, *Volkstümliches aus der Pflanzenwelt, besonders für Westpreussen*, Danzig 1884.

<sup>13</sup> J. Bossowski, *Sądy boże na Pomorzu*. Szkic etnograficzno-prawny, Poznań 1937.

<sup>14</sup> B. Sychta, *Słownik gwar kaszubskich*, Wrocław—Warszawa—Kraków 1967, t. I—VI.

<sup>15</sup> R. Kukier, *Kaszubi bytowscy — zarys monografii etnograficznej*, Gdynia 1968, s. 333—338.



twem ludowym, cytowane ze *Słownika gwar kaszubskich* Sychty, nie stosując specjalnych znaków graficznych, używanych przez autora.

Współcześnie używane w Wielu i jego okolicach nazwy chorób i dolegliwości często pokrywają się z terminologią przyjętą w medycynie, natomiast starsi informatorzy, choć znają obecne nazwy, chętniej wymieniają zasłyszane od rodziców i stosowane przez nich samych od dzieciństwa. Choroba skóry — świerzb — nazywana jest powszechnie *sirzba* lub *sirzbiątka*, rzadziej — *gnaca*. Nazwę *dychawica* stosuje się zarówno do astmy, jak i do silnego kaszlu. W odniesieniu do niektórych chorób pozostały w użyciu określenia stosowane dawniej w medycynie oficjalnej, i tak np. gruźlica płuc to *suchoty*, krzywica — *angielska choroba*, dyfteryt (błonica) — *dyfteria*. Nazwą *febra* określa się malarie, ale również i grypę.

Znane od niedawna sformułowanie „atak ślepej kiszki” lub „atak wyrostka” zastąpiło poprzednio używane *mo żniatkę* lub *użymo go*, dotyczące również innego rodzaju „rżnięcia w brzuchu”. O miesiączce mówiono kilkadziesiąt lat temu *czas* („mo swój czas”), a tylko niektóre kobiety nazywały ją *perioda*. Nazwy *mieścisko* używały wszystkie starsze informatorki w stosunku do łożyska.

Część nazw ma związek z poglądami na przyczyny chorób. Epilepsja nazywana jest powszechnie przez starszych ludzi *boża wola*, rzadziej — „choroba świętego Walentego” — co z kolei łączy się z przypisywaniem temu świętemu mocy uzdrawiania z tej choroby. Nagniotki nazywa się *odtłoki* od ich tworzenia się na skutek odciśnięcia stopy w zbyt ciasnych butach. Z przyczyną choroby wiążą się również dwie nazwy dolegliwości, które nie występują w medycynie oficjalnej jako osobne jednostki chorobowe. Jest to *oberwanie* lub *zerwanie* — dolegliwość pojawiająca się najczęściej po dźwignięciu czegoś ciężkiego oraz *przetłamanie* określane również jako *przechłaśnięcie*, spotykane najczęściej u dzieci jako skutek nagłego przechylenia się niemowlęcia, trzymanego na ręce albo skutek nieodpowiedniego przytrzymania dziecka przy podnoszeniu go. Powoduje to rzekomo złamanie kręgosłupa, jak mówią jedni, bądź „wyskoczenie kręgu” — jak precyzują inni.

Największa ilość dawnych nazw pochodzi od zaobserwowanego objawu choroby. Trudno wyjaśnić, czy niektóre z tych nazw, zgodne z używanymi w medycynie, były od niej przyjęte, czy medycyna przyjęła je od lecznictwa ludowego, czy też było to niezależne od siebie. Prawdopodobnie część nazw pojawiła się w okresie kiedy nie było jeszcze wyraźnego rozdziału między medycyną oficjalną i ludową, a inne — zarówno polskie, jak i zniekształcone łacińskie — zostały zapożyczone od medycyny oficjalnej. I tak: kłujący ból w brzuchu lub w piersiach nazywany jest *kolką*, jęczmień określane jest jako *janczmiszek*, kurza ślepotą jako *kurzy wid*, anemię nazywa się *blednicą*, a epilepsję — *napadaczką*. Fe-



bra w znaczeniu grypy lub malarii nazywana jest również *ogrożką*, *trzęsoną*, *trzęsawką* albo *trzęsionką*. Nagniotki noszą nazwę *kurze oko*, pleśniawki u dzieci — *bedłki* (od nazwy grzybów, które objawy tej choroby przypominają), katar określany jest jako *sapka*. O człowieku z przepukliną mówią: *wypankł się*, apopleksję określają: *raziło go*.

Niektóre choroby skórne noszą następujące nazwy miejscowe: świerzb — *gnaca*, brodawki — *kurzaj*, opryszczka — *zimno*, liszajec w kącikach ust — *zajad*, wrzód — *obara*. *Obara* niekiedy służy również jako określenie zastrzału, który przez większość informatorów nazywany jest *obik*. Obok nazwy -liszaj- w odniesieniu do liszaja rumieniowatego, używana jest inna — *parchata skóra*.

Nazwą *kołtun* określana jest także choroba wewnętrzna, nie tylko jej uzewnętrznienie się w postaci *zwitych* włosów (zob. s. 96 Terapia). Zauważyłam, że kilku starszych informatorów niechętnie używało nazwy tej choroby, podobnie jak nazwy -cholera-. Potwierdziła to jedna z informaterek tłumacząc, że wierzą dawniej iż wypowiedzenie nazwy groźnej choroby może ją sprowadzić na mówiącego. Z tych również względów zapewne niektórzy starsi ludzie określają epilepsję jako *wielką chorobę* lub *dużą chorobę*.

Z luźnych rozmów z młodszymi ludźmi i z obserwacji w czasie prowadzenia wywiadów wynika, że młodzi mieszkańcy Wiela i okolicznych wsi znają na ogół wszystkie dawne nazwy chorób, ale większości z nich sami już nie używają.

Nazwy chorób zanotowane w Wielu i okolicznych wsiach są zbliżone, a w wielu wypadkach takie same jak te, które wymienia Sychta w *Słowniku gwar kaszubskich*<sup>16</sup>, co świadczy o ich występowaniu również w innych rejonach Kaszub. Część nazw przybrała tylko nieco inną formę, odbiegającą od formy spotykanej w środkowej czy północnej części Kaszub, co nie zaskakuje w związku z położeniem Wiela na południowych krańcach tego regionu. Poniżej podaję nazwy chorób i dolegliwości, do których udało się dotrzeć w słowniku wraz z informacjami, które niekiedy przy nich występują, w kolejności, w jakiej odpowiedniki ich były wymieniane powyżej, z zaznaczeniem miejscowości lub części regionu przy nazwach, co do których autor podaje te dane.

<i>sworb</i>	— „O ludziach i zwierzętach: ‘świerzb’” (T. V, s. 190)
<i>dichawica</i>	— „utrudnione oddychanie, duszność, dychawica” (T. I, s. 209)
<i>zadeszność</i>	— w południowo-zachodniej części Kaszub i <i>zadecha</i> — na Gochach — „dychawica, dusznica, astma” (T. VI, s. 168—169)
<i>czas</i>	— „menstruacja. <i>Ona mo swój czas</i> ” (T. I, s. 161—162), <i>cotka</i> — określenie menstruacji (T. I, s. 139)

<sup>16</sup> B. Sychta, *op. cit.* Przy oznaczeniach podziałów terenowych zob. rozwinięcie określeń i skrótów geograficznych we wstępie s. XXV—XXVI.



- miescesko* — „o zwierzętach: błony płodowe, łożysko” — środkowe i południowe Kaszuby oraz *miesce* — północne Kaszuby (T. III, s. 161—162)
- bożo wolo*  
*odtłok* — „epilepsja” — Zaborzy (T. I, s. 51)  
— „odcisk, nagniotek”, słowo znane tylko starszemu pokoleniu (T. III, s. 291), *otłok* — używane obecnie (T. III, s. 347), — obydwie określenia z Zaborów
- obig* — „ostre lub przewlekłe zapalenie brzegu łożyska paznokciowego, zanokcica, paronychia” (T. III, s. 284)
- obara* — „egzema, owrzodzenie”, słowo znane tylko starszemu pokoleniu — środkowe i południowe Kaszuby (T. III, s. 267)
- przelumanie* — „choroba polegająca na rzekomym przełamaniu kręgosłupa” (T. IV, s. 187) oraz *przechlastniące* — (T. IV, s. 184)
- kolka* — „kurczowy ból w brzuchu, kolka”. *Kólka* — odmiana z Kępy Żarnowieckiej (T. II, s. 189)
- jęczmiszk* — „jęczmień, ropień, na brzegu powieki, hordeolum” — Zielona Chocima, Konarzyny, Borzyszkowy, Dziemiany, Puzdrowo, Sierakowice, Gowidlino (T. II, s. 90)
- kurzi wid* — „krótkowzroczność” (T. II, s. 302), również *krótki wid* (T. II, s. 260)
- wepąklena, wepaknica, wepapownica* — „przepuklina, ruptura”, również *ulómek* (Hel (T. VI, s. 75)
- bożi roz* — „apopleksja, udar, porażenie na skutek krwotoku mózgowego”, określenie znane tylko starszemu pokoleniu — środkowe i południowe Kaszuby (T. I, s. 51)
- ogrożka* — „zimno wstrząsające ciałem, dreszcz” (T. III, s. 297), również *dergowka* — Gochy (T. I, s. 202), *trząsoczka* — sporadycznie północne i środkowe Kaszuby oraz *trząsawica* — północne Kaszuby (T. II, s. 399)
- kurze oczko* — „nagniotek, odcisk” lub *kurzo rzec* — Puckie, również w znaczeniu „brodawka” *kurzelc* — Hel (T. II, s. 302—303)
- sapa, sapka*  
*gnacka* — „katar nosa” (T. V, s. 16)  
— „świerzb, scabies” — Kosobudy, Czapiewice, Czarnowo (T. I, s. 328)
- parch* — „choroba skóry u zwierząt i ludzi” (T. IV, s. 30)
- kołtun* — „kołtun, plica polonica”, nazwa oboczna *pikas* — Hel (T. II, s. 124)
- wielgo chorość* — choroba „epilepsja” (T. VI, s. 131).

Materiały dotyczące lecznictwa ludowego zawarte w niniejszym artykule podzielone zostały na 3 zagadnienia, wyodrębniane również w medycynie oficjalnej\*. Zostaną one przedstawione w następującej kolejności: 1. Profilaktyka, 2. Poglądy na przyczyny chorób, 3. Terapia.

W końcowej części omówienia terapii zamieszczony został wykaz roślin stosowanych w lecznictwie ludowym Wielki i okolicznych wsi.

\* P. Marii Wronkowskiej serdecznie dziękuję za bezinteresowną konsultację niezbędną dla uniknięcia ewentualnych błędnych sformułowań, czy użycia określeń, niewłaściwych z punktu widzenia medycyny oficjalnej.



## PROFILAKTYKA

Lecznictwo ludowe stanowi mieszaninę elementów magicznych, racjonalnych i związanych z kultem. Jest to wynik różnorodnych wpływów i nawarstwień, jakie kształtowały je w ciągu wieków. Dużą rolę odgrywał tu element racjonalny w postaci przekazywanych ustnie, opartych na obserwacji sposobów i środków leczniczych, których skuteczność potwierdzona była przez wiele pokoleń. Nie bez znaczenia były przenikające doń wiadomości podawane przez dawne zielniki-herbarze i kalendarze, a także poglądy uznawane przez medycynę oficjalną na danym etapie rozwoju, z których później się ona wycofała.

Współczesne lecznictwo ludowe coraz bardziej zbliża się do medycyny oficjalnej, co ma odbicie w poglądach na przyczyny chorób, w profilaktyce i terapii. Mają one coraz częściej charakter tzw. leczenia domowego akceptowanego przez medycynę.

Zabezpieczanie się przed chorobami nie zajmuje zbyt dużo miejsca w lecznictwie ludowym. Podświadome przekonanie wielu starszych osób, że „co komu przeznaczone, to go nie minie” — powstrzymuje czasem przed działaniami profilaktycznymi, odbierając wiarę w ich sens. Profilaktyka stosowana przez mieszkańców okolic Wiela ma w dużej mierze charakter racjonalny, ale opiera się również na przesłankach irracjonalnych. Pewne sposoby zabezpieczania się przed zachorowaniem należą do zabiegów magii ochronnej. Jest to szereg zakazów — czyli przykłady negatywnego zastosowania magii. W przestrzeganiu ich ludzie opierają się na przeświadczeniu, że jeśli wykonanie pewnych czynności spowodować ma określony skutek, to przeciwnie, powstrzymywanie się od ich wykonania zapobiegnie niepożądanym konsekwencjom.

Najczęściej przestrzegane zakazy związane są z okresem ciąży i pierwszym rokiem życia dziecka. Stosując się do określonych zakazów kobieta pragnie zabezpieczyć sobie szczęśliwy poród i zdrowie mającemu przyjść na świat dziecku. Jak stwierdza kilka informaterek, przestrzeganie zakazów jest szczególnie ważne w pierwszej połowie ciąży.

Kobieta ciężarna nie może kopać kopców na kartofle, bo tym sposobem „grób sobie kopie”<sup>17</sup>. Dziecko urodziłoby się „w sznurach”, czyli zaplątane w pepowinie, gdyby przyszła matka przechodziła pod rozwieszonymi linami, wieszala i zdejmowała bieliznę po praniu albo motała wełnę. Kobieta w ciąży nie powinna przyglądać się osobom ułomnym, gdyż dziecko byłoby kaleką. Nie wolno jej zaglądać przez dziurkę od klucza ani przez jakiegokolwiek szpary, bo dziecko miałoby zeza. Jeżeli ciężarna przechodzi przez płoty, jej dziecko będzie się często przewra-

<sup>17</sup> W aspekcie medycznym jest to słuszny zakaz (pomijając jego interpretację), gdyż ciężka praca kobiety ciężarnej, zwłaszcza związana z dźwiganiem i schylaniem się, może doprowadzić do poronienia, a poronienia w ówczesnych warunkach prowadziły czasem do silnych krwotoków, infekcji i w konsekwencji do śmierci.



cało, jeśli zdarza jej się często przestraszyć czegoś — dziecko będzie lękliwe. Kobieta powinna w tym czasie w ogóle unikać sytuacji, w których groziłoby jej przelęknięcie się. Nie powinna np. oglądać pożaru, chodzić wieczorem po lesie itp. Jeżeli już przestraszy się czegoś, nie wolno jej dotknąć swego ciała, gdyż dziecko miałoby w tym miejscu znamię. W zależności od tego, co było powodem przestraszenia, znamię przybierze określony kształt lub kolor, np. będzie to czerwona plama, jeśli przestraszeniem spowodowany był ogień, ciemna plama czy miejsce na skórze o kształcie myszy lub żaby itp. (a nawet fragment powierzchni skóry zbliżony wyglądem do zajęczej skórki — jak twierdzi jeden z informatorów, który podobno taką rzecz widział) — jeżeli kobieta przestraszyła się żaby, myszy lub zająca.

Następny rodzaj zakazów dotyczy pierwszego roku życia dziecka. W tym okresie dziecko nie powinno przeglądać się w lustrze bo mogłoby stracić wzrok, nie powinno się bawić grzebieniem, gdyż wypadałyby mu włosy, nie wolno obcinać dziecku paznokci ani włosów, bo mogłoby mieć kołtun. Podobny zakaz przytacza B. Sychta z miejscowości Mściszewice: nie czeszą dziecka do końca pierwszego roku życia, bo dostałoby kołtuna<sup>18</sup>. Zlepione „strączki” włosów, które zwijały się czasem dzieciom nie powinny być obcinane nożyczkami, „bo by się rozum obcięło”. Jeśli splecionych włosów nie można było rozczesać, *upalano* je rozgrzanym metalowym przedmiotem, np. nożem, kawałkiem kosy, pogrzebaczem. Wodę z pierwszych kąpiei dziecka wylewano tylko w takie miejsca, gdzie nikt nie chodził. Robiono tak dlatego, aby ochronić dziecko od chorób. Podobną ostrożność zachowywano w XVII wieku w Polsce, o czym pisze Kuchowicz<sup>19</sup> — przez 3 dni nie wylewano wody z pierwszej kąpiei dziecka, po czym można ją było wylać, ale dopiero po zachodzie słońca. Cejnowa podaje, że dla zabezpieczenia od chorób Kaszubi kąpią nowo narodzone dziecko w wywarze święconych ziół<sup>20</sup>.

Noworodek narażony był na działanie uroków, dlatego starano się go ustrzec przed taką możliwością. Nie pokazywano dziecka przed chrztem, aby ktoś bezwiednie nie rzucił uroku spojrzeniem. Jeszcze do niedawna kobiety przywiązywały niemowlętom czerwone wstążeczki do ubrania, co miało je zabezpieczyć od uroku. Potwierdza to B. Sychta: „W tym samym celu wplatały niegdyś matki czerwone wstążki małym dziewczynkom i dorastającym panienkom we włosy”<sup>21</sup>. Podobne spostrzeżenie zanotował O. Kolberg w okolicach Chojnic<sup>22</sup>. M.in. taki sam cel miało zakładanie dzieciom (zwłaszcza nie ochrzczonej) na szyję różańca lub medalika.

<sup>18</sup> B. Sychta, *op. cit.*, t. II, s. 125.

<sup>19</sup> Z. Kuchowicz, *Leki i gusła dawnej wsi. Stan zdrowotny polskiej wsi pańszczyźnianej w XVII—XVIII wieku*, Warszawa 1954, s. 90.

<sup>20</sup> F. Cejnowa, *De terrae Pucensis...*, cyt. za O. Kolbergiem, *op. cit.*, s. 387.

<sup>21</sup> B. Sychta, *op. cit.*, t. VI, s. 28.

<sup>22</sup> O. Kolberg, *op. cit.*, s. 263.



Nieco inną interpretację zanotował Gulgowski w pow. kartuskim (Wdzydze): różaniec lub szkalperz kładą na szyję dziecka z obawy, aby go „krośnieta nie przemieniły”<sup>23</sup>. Są to przykłady magii apotropeicznej, której istota polega na dążeniu do odpędzenia, odstraszania sił wrogich, niedopuszczenia do ich przybliżenia. Sprowadza się ona głównie do unikania zetknięcia się z siłami niepożądanymi, przed czym zabezpiecza noszenie amuletów. Taką rolę spełniają zarówno przedmioty kultowe, jak i inne, o których istnieje przekonanie, że posiadają moc zabezpieczania przed przewidywanymi złymi skutkami. Taką funkcję spełniały szkaplerze<sup>24</sup>, noszone m.in. w celu zabezpieczenia się przed zadaniem choroby przez czarownicę, podobnie jak relikwie zaszyte w woreczku noszone na szyi albo też zakopywane pod progiem, aby czarownica nie miała dostępu do domu. Noszenie relikwii św. Benedykta zabezpiecza dodatkowo przed *kadukiem* (diabłem), gdyż „św. Benedykta nie może kaduk tknąć”. Jedną z najstarszych informaterek do dziś nosi zaszyte w woreczku relikwie i szkaplerze. Inny sposób zabezpieczenia się przed urokiem to wystawienie przed próg siekiery — tak robiła babka jednego z informatorów. A. Chmielewski podaje inny sposób: czarownica nie może przekroczyć progu domu, gdy miotła leży w drzwiach<sup>25</sup>. Miotła położona na progu — wg B. Sychty — była sprawdzianem, czy jakaś kobieta naprawdę jest czarownicą: czarownica albo się cofnie, albo zanim wejdzie, podniesie najpierw miotłę<sup>26</sup>. Ochronę przed czarownicami stanowiły również krzyże, nakreślone na drzwiach święconą kredą<sup>27</sup>. W ogóle niechętnie wchodziło do domów czarownic i niechętnie wpuszczano je do swoich domów. J. Borzyszkowski opisując zwyczaje doroczne w Karsinie wspomina, że przed laty, w wigilię św. Jana palono beczi po smole, żeby wygonić czarownice<sup>28</sup>.

Aby zabezpieczyć się od zadania choroby, należało przede wszystkim wystrzegać się przyjmowania czegokolwiek do jedzenia od osoby podejrzanej o to, że jest czarownicą. Jeśli się już coś od niej wzięło, należało to przeżegnać przed spożyciem. Podobno sama „czarownica” radziła życzliwie swej sąsiadce, aby otrzymane od niej gruszki przeżegnała przed zjedzeniem. Opowiadano zdarzenie sprzed kilku lat, kiedy kupione od kogoś ryby zaczął jeść kot, zanim zdążyli zjeść je ludzie. Po zjedzeniu jednej ryby kot biegał jak oszalały, miauczał rozpaczliwie i wyglądało na to, że coś go bardzo boli. Ryby te wyrzucono ciesząc się, że ludziom udało się uniknąć zadanej w nich choroby.

<sup>23</sup> I. Gulgowski, *Von einem unbekanntem Volke...*, cyt. za A. Fischerem, op. cit., s. 33.

<sup>24</sup> Noszono przeważnie po dwa szkaplerze. Były to prostokątne kawałki materiału, zwykle czarnego, z wyszytymi krzyżami i literami, przyszyte do tasiemki, opasującej tors poprzez lewe ramię do prawego boku, lub zawieszane na szyi.

<sup>25</sup> A. Chmielewski, op. cit., s. 157.

<sup>26</sup> B. Sychta, op. cit., t. I, s. 154.

<sup>27</sup> O. Kolberg, op. cit., s. 382.

<sup>28</sup> J. Borzyszkowski, op. cit., s. 88.



W monografii Karsina Józefa Borzyszkowski wspomina, że zabezpieczano się na cały rok przed ewentualnym zranieniem się poprzez przestrzeganie zakazu brania do ręki igły rano w zapusty<sup>29</sup>.

Mieszkańcy Wiela i okolicznych wsi pół żartem, pół serio traktują profilaktyczne zamawianie związane z wypadaniem mlecznych zębów. Rzucają ząb dziecka za piec lub przez głowę gdziekolwiek za siebie mówiąc: „Myszko, myszko weź gnaciany, a dej mi stalany”. Ten sam rodzaj zamawiania zanotował B. Sychta<sup>30</sup>. Jest to traktowane dawniej serio zamawianie, wyrażające życzenie, aby nowe zęby dziecka były tak zdrowe i silne, jak zęby myszy. Z Kuchowicz pisze o zabezpieczaniu sobie zdrowych zębów poprzez zjedzenie sera lub chleba nadgryzionego przez myszy<sup>31</sup>. Ta czynność ma zapewnić przeniesienie na zęby człowieka pożądanej właściwości zębów myszy poprzez pośredni kontakt z zębami zwierzęcia.

Oprócz profilaktyki o charakterze wyraźnie magicznym spotyka się sposoby zabezpieczania przed chorobami, które znane są informatorom przeważnie tylko z opowiadań rodziców. Jeśli nawet stosują je sami, nie potrafią wyjaśnić ich sensu. Np. kobiety ciężarne zabezpieczały się przed poronieniem pijąc rozmieszane w wodzie: odrobinę złota zeszkrobanego z obrączki, trochę drewna zeszkrobanego z 4-ch rogów stołu, sadzę z kolumny i ususzone, roztarte na proszek robaki zwane wątornikami wyjęte spod starej beczki. Kilka kobiet utrzymywało, że noszenie srebrnych kolczyków zabezpiecza przed chorobami oczu. Wymienić tu jeszcze można przekonanie o absolutnym zakazie ścinania kołtuna, zanim nie „odrośnie od głowy”. Zbyt wczesne bowiem ścięcie mogłoby spowodować ślepotę, obłąd — a co najmniej pogorszenie się choroby. Aby temu zapobiec, utrzymywano kołtun przez określony czas, czekając aż będzie odstawał od głowy na tyle, żeby go można ściąć.

Do niedawna powszechne było przekonanie, że przed „wywodem”<sup>32</sup> kobieta nie powinna wychodzić z domu, gdyż zaszkoziłoby to jej i dziecku. Obecnie młode matki nie przestrzegają specjalnie tego zakazu, nie wszystkie zresztą udają się do „wyvodu”. Jak pisze Torliński — przez cały okres połogu, trwający 6 tygodni, kobieta nie wychodziła z domu. Przez pierwsze 10 dni kobiety nosiły czerwone spódnice, potem wkładały okadzone koszule, co miało je chronić od uroku. Choroba matki lub dziecka w tym czasie była traktowana jako zadana przez złego człowieka. Niektóre kobiety wkładały koszule swych mężów, aby zapobiec urokom<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> Ibid, s. 86.

<sup>30</sup> B. Sychta, *op. cit.*, t. I, s. 329.

<sup>31</sup> Z. Kuchowicz, *op. cit.*, s. 119.

<sup>32</sup> „W kościele katolickim: pobłogosławienie matki po urodzeniu dziecka połączone z uroczystym wprowadzeniem jej do kościoła”. Słownik języka polskiego, Warszawa 1968, t. X, s. 329.

<sup>33</sup> J. Torliński, *op. cit.*, s. 122.



Zakaz wychodzenia w okresie połogu, choć tłumaczony w sposób irracjonalny, zdaniem lekarzy spełniał rolę pozytywną — jak pisze autor artykułu o wierzeniach i przesądach ludowych na Górnym Śląsku, związanych z okresem połogu. „Urok można by według zasad współczesnej medycyny podciągnąć pod pojęcie zakażenia<sup>34</sup>. W tym czasie zarówno położnica jak i noworodek są rzeczywiście szczególnie narażone na różnego rodzaju infekcje. Nowoczesna medycyna stosuje również zakaz odwiedzania położnic.

Natomiast na pewno fatalne skutki przynosiło stosowanie się do zakazu podmywania się przez kobietę po porodzie. Tłumaczono to tym, że mogłaby zachorować od wody.

Od chorób — tak jak i od innych nieszczęść — zabezpieczały modlitwy i posty. Niektórzy święci byli uznawani za patronów ludzi chorych na pewne choroby (zob. terapia). I tak np. zabezpieczeniem przed bólem gardła było błogosławieństwo udzielone przez księdza w dzień św. Błażeja — patrona chorujących na choroby gardła. Przy udzielaniu błogosławieństwa ksiądz trzymał przed każdą osobą dwie zapalone, złożone na krzyż świece. Osoby chore na padaczkę oraz rodzice chorych na padaczkę dzieci, nie jadały mięsa w dzień św. Walentego, aby zabezpieczyć się od jej nawrotu. Niektórzy pościli również w tym celu w pierwszy dzień Bożego Narodzenia. J. Kuchowicz podaje, że w czasie panującej w okolicy zarazy cholery lub tyfusu modlono się do św. Rocha i św. Sebastiana.

Z czasów ostatniej epidemii cholery niektórzy informatorzy pamiętają jeszcze opowiadania swoich dziadków o tym, w jaki sposób próbowano zabezpieczyć się przed zachorowaniem na tę groźną chorobę zakaźną. W kilku miejscach mieszkania pieczono na węglach cebulę i dzięgiel, ponieważ wierzono, że powietrze w tak „oczyszczonym” pomieszczeniu zabezpieczało przed zarazą. Jeśli już musiano opuścić „odkazywane” w ten sposób mieszkanie, smarowano sobie skórę pod nosem smołą drzewną, która też nie dopuszczała „zarazy” do człowieka.

Sychta podaje, że w czasie epidemii cholery: „Profilaktycznie stosowano okadzanie *heczi* jałowcem i bursztynem, owiązywanie rąk i szyi wianuszkami czosnku, który także noszono w kieszeniach (płd. Zabory), smarowanie twarzy, szczególnie okolicy ust, dziegiem w postaci maści (Kościerskie)”<sup>35</sup>. Lorentz pisze o zjadaniu cebuli i czosnku przez Kaszubów w czasie epidemii cholery<sup>36</sup>. Kuchowicz wymienia następujące sposoby zabezpieczania się przed chorobami zakaźnymi, stosowane w XVII—XVIII wieku: na dłonie i stopy przykładano liście kopytnika, na-

<sup>34</sup> W. Kiczka, *Niektóre wierzenia i przesady ludowe na Górnym Śląsku, związane z okresem połogu, w ocenie lekarskiej*, „Rocznik Etnografii Śląskiej”, t. III, s. 47.

<sup>35</sup> B. Sychta, *op. cit.*, t. II, s. 47.

<sup>36</sup> F. Lorentz, *op. cit.*, s. 107.



cierano się bursztynem, okolice serca pocierano wężowym lub jaszczurowym tłuszczem, noszono na piersiach korale<sup>37</sup>.

Jako środek ochronny przeciw cholerze i tyfusowi używany był także alkohol. W czasie trwania epidemii spożywano go w dużych ilościach.

Ponieważ za przyczynę większości chorób uważane jest przeziębienie, najważniejszą część zabiegów profilaktycznych stanowi zabezpieczanie się przed przechłodzeniem ciała, zwłaszcza niemowlęta i małe dzieci ubiera się bardzo ciepło<sup>38</sup>. Unika się stania w miejscach przewiewnych w obawie przed *cugiem*, a także nie dopuszcza się do przemoczenia ciała. Coraz częściej izoluje się chorych na choroby zakaźne, dzieci chroni się przed kontaktem z chorymi. Kobiety ciężarne w obawie przed poronieniem i w trosce o zdrowie własne i przyszłego dziecka unikają zbyt ciężkich prac — zwłaszcza podnoszenia ciężarów. Informatorzy wspominają, że kilkadziesiąt lat temu kobieta w ciąży pracowała ciężko do samego porodu, zdarzały się nawet wypadki urodzenia dziecka na polu — w czasie żniw czy innych prac polowych.

Zanotowane w Wielu i okolicznych wsiach sposoby zabezpieczania się przed chorobami dotyczą w dużej mierze okresu ciąży, porożenia i pierwszych lat życia dziecka. Zabiegi związane z tymi okresami należą w większości do grupy irracjonalnych.

#### POGLĄDY NA PRZYCZYNY CHORÓB

Wiedza etiologiczna, stanowiąca integralną część lecznictwa ludowego, ma niejednokrotnie duże znaczenie przy wyborze środków i sposobów leczniczych. Opiera się ona w głównej mierze na obserwacji związków przyczynowych między faktami zachodzącymi przed chorobą a samym zachorowaniem. W przypadku, kiedy fakty te są widoczne i oczywiste — interpretacja jest na ogół racjonalna, zbliżona do etiologii medycyny naukowej. Natomiast zachorowania nagłe, bez widocznej przyczyny, nasuwać musiały interpretację irracjonalną, wiążącą chorobę z działaniem istot nadprzyrodzonych bądź też szczególnymi, niezwykle właściwościami niektórych ludzi. Proporcje między tymi dwoma sposobami pojmowania przyczyn chorób zmieniają się ciągle na korzyść racjonalnego ich rozumienia. Jeśli chodzi o interpretację irracjonalną, to do naszych czasów zachowały się jedynie jej pozostałości. Na badanym obszarze występują one w postaci opowiadań o zmorach czy wspomnień o ludziach opętanych przez diabła, bądź też wierzeń w możliwość rzużenia uroku lub „zadania choroby” przez czarownicę. Każde z tych wierzeń traktowane jest inaczej. „Zadanie choroby” przez czarownicę i rzużenie uroku jest w świadomości mieszkańców Wielu i okolicznych wsi

<sup>37</sup> Z. Kuchowicz, *op. cit.*, s. 152.

<sup>38</sup> W wielu przypadkach przestrzega się tego z przesadą. Prowadzi to do przegrzewania dzieci, co powoduje wiele chorób skórnych, jak potówki czy ropnie.



możliwe i zdarza się jeszcze do dziś, choć urok częściej już dotyka tylko domowe zwierzęta, rzadziej ludzi. Opętanie przez diabła nie zdarzyło się już od kilkudziesięciu lat, ale żyją jeszcze „naoczni świadkowie” takich przypadków. Natomiast nie istnieje już wiara w zmorę, znaną tu pod nazwą *mora*. Informatorzy przytaczali zasłyszane od swych rodziców lub sąsiadów opowiadania o zmorze — często związane ze zdarzeniami dotyczącymi ich samych, niektórzy bowiem przedstawiciele starszego pokolenia zmorę uznawali za sprawczynię nocnych duszności, ciężaru na sercu czy bólu w okolicach serca w czasie snu. Według tych relacji zmorą może być czarownica, ale częściej zostaje nią kobieta urodzona w jakiś bliżej nie określony niedobry dzień, osoba „źle ochrzczona” lub taka, której matka chrzestna przez pomyłkę lub celowo powiedziała przy chrzcie zamiast imienia dziecka słowo *mora*. Podobne wierzenia przytacza F. Lorentz także w odniesieniu do Kaszub: „W czasie chrztu dziecko może stać się morą, jeśli mówi się w tym czasie o morze, myśli się o niej lub chrzestna na pytanie o imię dziecka odpowie w myśli »mora« Wiara w (...) morę wspólna jest całym Kaszubom”<sup>39</sup>.

Opowiadania o zmorach, zapamiętane przez informatorów pokrywają się z opisem zmory zanotowanym również na Kaszubach, przez Kolberga: zmora „... jest to dziewica, która nocą, stawszy się niewidzialną istotą idzie dusić obraną czy przeznaczoną sobie ofiarę. Zdolną ona jest do przybrania wszelkich na siebie postaci, ukazując się to kotem, to psem, to jabłkiem, to nitką itd.”<sup>40</sup>. O ofierze zmory pisze Kolberg dalej: „...dławi go mora siadając mu na ustach albo chwytając za gardło. Powstaje nazajutrz z łoża zupełnie rozbity i opowiada sąsiadom, że go tej nocy morzeła mora”<sup>41</sup>. O wierzeniach w zmorę w związku z uczuciem bezwładu, ciężaru i strachu w czasie snu pisze również J. Torliński<sup>42</sup> i Nadmorski<sup>43</sup>.

Zmorę można złapać zatykając wszystkie, najmniejsze nawet szpary i szczeliny, jednakże jeden otwór należy pozostawić, aby zmora mogła wejść. Zaraz po jej przybyciu otwór ten się zatyka i wtedy złapana tak zmora zamienia się w kobietę i prosi o wypuszczenie. Należy ją puścić wolno i przebaczyć jej — wtedy już nigdy nie przyjdzie do tego domu. Innym sposobem schwytania zmory jest zarzucenie na nią nitki lub sznurka. Musi to zrobić ten, którego ona dusi. Wówczas zmora również zmienia się w kobietę.

Czasem posądzono lunatyczki o to, że są zmorami. Po przytoczeniu zasłyszanych opowiadań informatorzy, nawet ci najstarsi, stwierdzali jednak, że przyczyną ciężaru na piersiach, czy uczucia duszności jest

<sup>39</sup> F. Lorentz, *op. cit.*, s. 63.

<sup>40</sup> O. Kolberg, *op. cit.*, s. 380.

<sup>41</sup> *Ibid.*, s. 381.

<sup>42</sup> J. Torliński, *op. cit.*, s. 142.

<sup>43</sup> Nadmorski (J. Lęgowski), *op. cit.*, s. 116.



choroba serca<sup>44</sup>. Mówiono też, że jak się ktoś za dużo naje przed snem „to na sercu i żołądku ciężko”.

Wiele osób, jeszcze ok. 50 lat temu przyczynę chorób psychicznych upatrywało w opętaniu przez diabła. Człowiek opętany zachowywał się dziwnie — mówił do siebie, nie rozumiał, co się do niego mówiło, ale często zdarzało się też, że na co dzień robił wrażenie normalnego i tylko czasem miał napady — przeważnie w kościele. Informatorzy opowiadali, że opętani krzyczeli głośno, najczęściej w czasie podniesienia lub w czasie kazania. Jedna z informaterek słyszała podobno jeszcze kilka lat temu takie krzyki w kościele. Inna opowiedziała następujące zdarzenie sprzed ok. 50 lat: w czasie kazania misjonarza kobieta opętana przez diabła wygrażała zakonnikowi krzycząc: „Idź ty diable!”. Była tak bardzo silna, że sześciu mężczyzn nie mogło sobie z nią poradzić. Wyrwała się skutecznie i nie pozwalała wyprowadzić się z kościoła. Kiedy wreszcie udało się to zrobić i wyniesiono tę kobietę aż za granicę wsi — po pewnym czasie wróciła znów pod kościół. Informatorka przechodziła obok niej, widziała wykrzywioną twarz i wysadzone oczy. Pamięta do tej chwili tę twarz i krzyki opętanej. Innego rodzaju zdarzenie opowiedział następny informator. Przed kilkudziesięciu laty pewien gospodarz z Wielu napił się wódki z mężczyzną opętanym przez diabła i wkrótce potem rozchorował się. Nie pomagały żadne lekarstwa. Choroba nasilała się, wreszcie był już umierający. Nie zgodził się na sprowadzenie księdza, a gdy mimo to księdza poproszono do niego, chory rzucał się na łóżku tak bardzo, że rodzina z trudem mogła go utrzymać. Krzyczał na księdza, kazał mu wyjść, a potem długo jeszcze nie mógł skonać.

Tłumaczenie chorób psychicznych opętaniem przez diabła jest śladem dawnych wierzeń opartych na głoszonych przed wiekami naukach kościoła, że w ciało człowieka może wejść (np. w czasie snu przez usta lub w jedzeniu czy picciu) jeden lub kilka diabłów<sup>45</sup> — zadanych przez czarownicę. Kościół chrześcijański stosował specjalne egzorcyzmy, mające na celu wypędzenie diabła z ofiary<sup>46</sup>. Jedna z najstarszych informaterek przypominała sobie takie „wypędzanie diabła” przez zakonnika w kościele w Wielu. Inny informator twierdził, że czytał przed II wojną światową w „Rycerzu Niepokalanej” artykuł o opętanych przez diabła i „wypędzaniu” diabłów, zawierający nawet zdjęcie opętanego.

Osiemnastowieczny autor, B. Chmielowski tak pisze o opętaniu: „W ciało ludzkie wstąpi czart albo wiele ich, albo karząc grzechy jego albo jego antenatów, lub próbując cierpliwości”<sup>47</sup>. Praca tego autora była

<sup>44</sup> Według współczesnej wiedzy lekarskiej choroba serca może być jedną z wielu przyczyn duszności nocnej.

<sup>45</sup> J. Burszta, *Lecznictwo ludowe* (w:) *Kultura ludowa Wielkopolski* t. III, Poznań 1967, s. 403—404.

<sup>46</sup> K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, Warszawa 1967, t. II, cz. 1, s. 193.

<sup>47</sup> B. Chmielowski, *Nowe Ateny czyli Akademia wszelkiej sciencyi pełna..* (1745—1756) s. 98.



dość popularna w XVIII i na początku XIX wieku. Szereg wydań tej książki przyczyniło się do utrwalenia wierzeń w możliwość wstąpienia diabła w ludzkie ciało.

Niektóre dolegliwości spowodowane są zdaniem informatorów rzuca-  
niem uroku: „Urok zadaje człowiek, który ma takie oczy, że jak spojrzy  
na kogoś, to ten się robi chory — poci się, głowa go boli, nie chce jeść.  
Gdyby urok nie był *zdejty*, to człowiek mógłby umrzeć”. Tak określa  
istotę uroku jedna z informatek. Osoba mająca uroczne oczy czasem  
wcale nie chce zrobić komuś krzywdy — nie zależy to od jej woli. Urok  
może też być przyczyną nagłej choroby zwierząt — informatorzy przy-  
taczali wiele przykładów z ostatnich czasów, kiedy urokowi ulegały  
zdrowe zupełnie konie, krowy czy drób. Wśród ludzi najbardziej po-  
datne na działanie uroku są niemowlęta i małe dzieci oraz młode dziew-  
częta. Jeden z informatorów pamięta, jak kilkanaście lat temu  
szedł ze swą córką i spotkał na drodze kobietę z sąsiedniej wsi, która  
stała, popatrzyła na nią i powiedziała: „Jakie ładne dziwce, cheba to  
nie wasza córka”. Ledwie wrócili do domu, dziewczynka rozchorowała  
się. Informator jest przekonany, że to ta właśnie kobieta uroczyła jego  
córkę, ale nie ma do niej żalu, ponieważ zdaje sobie sprawę z tego, że  
prawdopodobnie nie miała ona wcale złych intencji.

Urok podawany jest jako przyczyna róży, bólu głowy, *przełknię-  
cia* — traktowanego jako choroba dziecka. Najczęściej jednak urok po-  
woduje bliżej nieokreśloną chorobę, objawiającą się brakiem apetytu,  
bólami głowy, nagłym zasłabnięciem itp. F. Cejnowa, a za nim O. Kol-  
berg podają, że urok uważany jest nawet za przyczynę powstawania  
odcisków<sup>48</sup>.

Informatorzy są zgodni co do tego, że osoba mająca „uroczne oczy”  
nie ponosi winy za powodowanie chorób ludzi czy zwierząt. Co najwy-  
żej — wiedząc o swojej właściwości — powinna unikać przyglądania się  
i „zadziwiania”. Nie potrafiono odpowiedzieć na pytanie, skąd pochodzi  
ta siła w oczach niektórych ludzi — stwierdzano po prostu, że rodzą się  
już z takimi oczyma. Informacje uzyskane przez autorkę w Wielu i oko-  
licach znajdują potwierdzenie w *Słowniku kaszubskim*, w którym  
B. Sychta pisze, że urok według wierzeń ludowych to „szkodliwa siła  
magiczna, jaką posiadają pewni ludzie w słowie lub spojrzeniu”. Uro-  
kowi ulegają zarówno ludzie, jak i zwierzęta. Choroba wywołana uro-  
kiem może się skończyć śmiercią. Można ją poznać po niespokojnym  
zachowaniu się chorego, po nagłym bólu głowy, braku apetytu. Najbar-  
dziej podatne na urok są małe dzieci, dorastające dziewczęta, panny mło-  
de i położnice<sup>49</sup>.

Zupełnie inaczej przedstawia się sprawa zadawania chorób przez  
czarownice. *Ciota* — jak nazywają tu niektórzy czarownicę — świado-

<sup>48</sup> O. Kolberg, *op. cit.*, s. 383 i 390.

<sup>49</sup> B. Sychta, *op. cit.*, t. VI, s. 27—28.



nie zadaje chorobę, „gdyby tego nie zrobiła — sama by cierpiała”, twierdzą informatorzy. Czarownica gotowa jest nawet swoją córkę oczarować, jeśli nie może kogoś innego — pisze B. Sychta<sup>50</sup>.

Wierzenia w czarownice jako sprawczynie chorób, są na omawianym terenie dość często spotykane. Nawet te osoby, które na wstępie deklarowały, że w nie nie wierzą, po dłuższej rozmowie przyznawały, że jednak trudno w inny sposób wytłumaczyć niektóre wypadki zachorowań, jakie miały miejsce w ich wsi lub we wsiach okolicznych.

Przed II wojną światową uważano jedną ze wsi w okolicach Wiela za wieś czarownic. Chłopcy nie chcieli się żenić z dziewczętami stamtąd, a każdy kto musiał tam pojechać, nie przyjmował od mieszkańców wsi poczęstunku, bojąc się zadania choroby. Ojciec jednego z informatorów częstowany herbatą przezegnął szklankę i w tym momencie szklanka pękła, co oznaczało że w herbacie zawarte były „czary”, które zostały zniweczone przez znak krzyża. Podobne przypadki zdarzały się innym. Niektórzy jeszcze po II wojnie światowej obawiali się mieszkańek tej wsi<sup>51</sup>.

Oprócz zadawania chorób czarownica starała się przenieść na kogoś „złego ducha”. Skąd się brały owe duchy w czarownicy, w jaki sposób nabywała ona mocy zadawania chorób — tego nie potrafiono wytłumaczyć. Wspominano o przekazywaniu tych „zdolności” z matki na córkę, mówiono o lożach masonskich, o kontaktach z diabłem, ale nikt nie potrafił do końca niczego wyjaśnić. Z wypowiedzi wynikało, że nie zastanawiano się nad tym specjalnie. Niektórzy przypuszczali, że czarownicą może zostać kobieta, której matka chrzestna na pytanie o imię dziecka odpowiedziała „Może być i mora i czarownica”. Powszechne jest wierzenie, że czarownica nie może szkodzić osobom urodzonym w Boże Narodzenie lub w środę — dzień Matki Boskiej. Potwierdza to B. Sychta, który zanotował w Sianowie, że kto się urodził w środę lub w sobotę, temu czary nie mogą zaszkodzić<sup>52</sup>.

Czarownica może zadać chorobę w picciu — najczęściej w wódce, a także w jedzeniu, np. w jabłku, którym częstuje.

Często zdarzało się zadanie choroby pannie młodej lub panu młodemu w czasie wesela. W badanych wsiach głośny był przypadek, który wydarzył się podobno kilka lat temu: jadącej do ślubu pannie młodej jakiś mężczyzna wręczył czekoladę — jak się później okazało — od czarownicy. Po zjedzeniu jej rozchorowała się. Domyślano się, że choroba została zadana. Kilka lat temu, w innej wsi, kuzynka jednej z informatorek otrzymała sucharki od kobiety, mającej opinię czarownicy. Po zjedzeniu ich długo chorowała.

Sprawczynią wymienionych przypadków zadania choroby jest zdaniem wielu informatorów jedna z mieszkańek badanej wsi w okolicach

<sup>50</sup> Ibid, t. I, s. 154.

<sup>51</sup> J. Borzyszkowski, *op. cit.*, s. 90—91.

<sup>52</sup> B. Sychta, *op. cit.*, t. I, s. 153.



Wiela. Jej przypisują również niektórzy ludzie śmierć mężczyzny, któremu rzekomo „zadła w wódce”. Podobno „czarownica” ta poczęstowała go wódką, a nazajutrz zabił się przy pracy w lesie. Część informatorów stwierdziła jednak, że był to zwykły wypadek, nie związany zupełnie z czarami.

Rzekoma czarownica zapytała kiedyś swego sąsiada, czy wie, że ona jest czarownicą. Odpowiedział jej: „Słyszałem o tym, ale nie wierzę, bo nic mi nie zrobiłaś”. Wtedy ona powiedziała: „Nie wszystkim mogę zrobić!” Jej rozmówca był urodzony w Boże Narodzenie, co chroniło go od czarów.

W czasie rozmowy ze mną, osoba posądzana o to, że jest czarownicą, zwracała uwagę na „święte obrazy” w swym mieszkaniu i podkreślała, że jest bardzo pobożna. Inni informatorzy wyjaśnili, że czarownice są na ogół pobożne — chodzą do kościoła, przystępują do komunii, ale nigdy nie połykają opłatka — zabierają go z sobą i gdzieś chowają. Kiedyś podobno długo nie mogła skonać stara kobieta uważana za czarownicę. Zmarła dopiero, gdy znaleziono zawinięte w chusteczce komuni-kanty.

Przekonanie o zadawaniu chorób przez czarownice, z którym zetknąć się można jeszcze obecnie, kilkadziesiąt lat temu było powszechne na całym obszarze Kaszub. Podkreślają to autorzy prac związanych z tym regionem. M.in. A. Fischer stwierdza, że „czarownicom przypisuje lud kaszubski choroby zwierząt i ludzi — zwłaszcza o dziwnych objawach. Czarownicę kaszubską można poznać po zaczerwienionych oczach”<sup>53</sup>.

Badania przeprowadzone w 1974 i 1975 r. potwierdzają istnienie dość silnych jeszcze wierzeń w możliwość umyślnego spowodowania choroby przez czarownicę. Jednocześnie jednak spotkać się można z przekonaniem, że kiedy żyjące — nieliczne już — stare czarownice powymierają, to nie pojawią się na pewno żadne inne.

Opisane wyżej wierzenia stanowią jedynie niewielką część poglądów na przyczyny chorób. Przytoczyłam je dość obszernie głównie dlatego, że są — jak wierzenia w mory i opętanie przez diabła — interesującym reliktem zachowanym w pamięci starszych informatorów, bądź też — jak wierzenia w uroki i czarownice — wyjątkowym zjawiskiem na tle stosunkowo wysokiego ogólnego poziomu umysłowego miejscowego społeczeństwa.

Poglądy mieszkańców Wiela i okolicznych wsi na przyczyny ogromnej większości chorób mają charakter racjonalny, choć czasem interpretacja ich jest błędna. Wynika to z braku wiedzy w tej dziedzinie, dla mieszkańców wsi jeszcze do niedawna niedostępnej lub mało dostępnej. Wiedza ta z konieczności czerpana była z przekazów tradycyjnych, opierała się na własnej, nie zawsze trafnej obserwacji, rzadziej na wiado-

<sup>53</sup> A. Fischer, *op. cit.*, s. 74.



mościach z kalendarzy czy książek, które trafiając na wieś przeważnie z dużym opóźnieniem, głosiły przestarzałe poglądy medyczne, niekiedy interpretowane przez autorów na własny sposób. Niezbyt częste dawniej kontakty z lekarzem, niewiele poszerzały wiedzę w tej dziedzinie.

Najczęściej wymienianą przyczyną zachorowań jest przeziębienie. Pod tym określeniem rozumie się zarówno przechłódzenie ciała wskutek przemoczenia, zbyt lekkiego ubrania się jak i przebywania w miejscu przewiewu, a zwłaszcza ostudzenia ciała po uprzednim przegrzaniu. Przeziębienie powoduje następujące dolegliwości: katar, kaszel, ból ucha, ból gardła, ból głowy, ból dziąseł, ból pęcharza i nerek, zatrzymanie miesiączki i choroby: zapalenie płuc, astmę, reumatyzm, *suchoty*, hemoroidy, jęczmień, wyrzuty skórne, żółtaczkę, *febrę*, koklusz, różę i *koltun*.

Choroby zakaźne w większości przypadków uznawane są za takie przez informatorów, jednocześnie jednak, oprócz zarażenia wymienia się inne ich przyczyny jak: *liche* jedzenie, przemęczenie i przede wszystkim — przeziębienie. Takie rozumienie nie jest bezpodstawne — prawdopodobnie zaobserwowano, że gorzej odżywieni, ciężko pracujący lub przeziębieni łatwiej zapadają na choroby zakaźne niż inni ludzie.

Jeden z informatorów stwierdził, że tyfus — choć jest chorobą zakaźną — nie atakuje każdego człowieka, zależy to od grupy krwi. Jako młody chłopiec spał kilka nocy z bratem chorym na tyfus i nie zaraził się. Doszedł do wniosku, że jest odporny na tę chorobę i nie pozwolił szczepić się przeciw tyfusowi. Inny informator stwierdził, że przyczyną tyfusu może być zjedzenie niedojrzałych owoców. Wskazywano też na dwa rodzaje tyfusu: *plamisty*, na który umierało dawniej wielu ludzi i „zwykły”, który nie kończy się śmiercią (*dur brzuszny* i *plamisty*). Na ogół prawidłowo rozróżnia się 2 rodzaje żółtaczki: „od wątroby” i „zaraźliwą” (czyli żółtaczkę mechaniczną i zakaźną). Ospę również znają informatorzy pod dwoma postaciami — bardzo groźną „czarną ospę” i ospę „czerwoną” — dużo łagodniejszą, po której zostają ślady, jeśli ktoś pozdrapywał strupki, występujące na ciele podczas trwania tej choroby.

Ostatnia epidemia cholery znana jest jedynie z budzących grozę opowiadań, dotyczących 70—80-tych lat ubiegłego wieku: w czasie jej trwania nie nadążano kopać grobów — ludzie zarażali się jedni od drugich i umierali pozostawiając niemal opustoszałe wsie. Niektórzy informatorzy nie byli pewni, czy opowiadania te związane są z epidemią cholery czy też tyfusu.

Dziecięce choroby zakaźne — odra i szkarlatyna — nie są rozróżniane. W większości przypadków uważane są za tę samą chorobę, którą dzieci nawzajem się zarażają. Koklusz rzadko uznawany jest za chorobę zakaźną. Traktuje się go przeważnie jako silny kaszel występujący na skutek przeziębienia.



Przyczynę *suchot*<sup>54</sup> upatruje się w przeziębieniu, wycieńczeniu, „braku krwi”. „Krew nie ma swojej pełnej wartości, bakterie rozwijają się w płucach, pożerają płuca. Człowiek chudnie, schnie, wreszcie się dusi”. Gruźlicę niewiele osób zaliczało do chorób zakaźnych.

Różne były zdania na temat zaraźliwości „dezynterii” — (dysenteria — czerwonka) — jedni twierdzili, że jest zakaźna, inni — że nie, a zachorowuje się na nią po zjedzeniu niedojrzałych owoców. Natomiast nie budziła wątpliwości zaraźliwość *dyfterii* (dyfterytu-błonicy). Jedna z informaterek następująco przedstawiła objawy tej choroby: w gardle chorego robi się grzybek, który rośnie i dusi dziecko. Informatorka twierdzi, że sama widziała taki grzybek, który wyskoczył jej synkowi po posmarowaniu gardła jodyną.

Wszyscy podkreślali zakaźność choroby skórnej — świerzbu. Najczęściej zarazić się nim można przez podanie ręki choremu, ale można go też dostać z brudu, z wody, od bydła, z ustępu. „Najpierw zaraża się krew i dopiero z krwi przechodzi choroba na skórę”. Tylko jeden informator podał, że świerzbu dostać można „z grzmotów, z fali (burzy)”. Wiadomość ta nie została potwierdzona przez innych.

Inne dolegliwości skórne, np. różnego rodzaju krosty, nie traktowane są jako zakaźne. Powodowane są wg informatorów jedzeniem zbyt tłustego mięsa czy sera, u panien — zatrzymaniem miesiączki, ale przede wszystkim pochodzą — z *krwi*. Również z *krwi* dostaje się liszaju. Można też nabawić się tej choroby od zwierząt (kota, psa, konia), a także skutkiem jedzenia w piątek mięsa (mówiono dawniej: „Wstydź się panno liszaja, boś w piątek mięso żarła”). Ta ostatnia przyczyna traktowana jest raczej żartobliwie.

Tylko niektórzy informatorzy stwierdzali, że można się zarazić brodawkami. Nie jest zaliczana do chorób zakaźnych *febra*, którą czasem identyfikuje się z grypą, za jej jedyną przyczynę uważając przeziębienie, ani też pleśniawki u dzieci, nazywane *bedłkami*. Powstają one „same z siebie” albo od *złego* pokarmu matki, albo z brudu — najczęściej po włożeniu do buzi dziecka brudnego smoczka.

Wyrzutów na wargach dostaje się: na dolnej z przeziębienia, na górnej — „od żołądka” („jak się ktoś przeje”).

Jako przyczyna niektórych chorób wymieniane jest przepracowanie i dźwiganie ciężkich przedmiotów. Do takich dolegliwości i chorób należy przepuklina, choroby nerek, *oberwanie* — traktowane jako choroba wewnętrzna, powodująca bóle na dole brzucha, *źnięcie* w brzuchu, a nawet krwotok, poronienie, kolka. Kłujący ból w boku tłumaczył jeden z informatorów tym, że na skutek nadwyrężenia się, dźwignięcia czegoś lub szybkiego biegu „krew nie przechodzi dokładnie w człowieku, zatrzymuje się”. Podobnie przy zwichnięciu — „krew nie ma przechodu”.

<sup>54</sup> „Suchoty galopujące” to potoczne określenie jednej z postaci gruźlicy.



Powszechne jest przekonanie, że *przelamanie* (*złamanie*, *przechłaśnięcie*) dziecka spowodowane jest wyskoczeniem kręgu z krzyża, przesunięciem się kręgu na skutek wadliwego trzymania dziecka, co powoduje silny ból, brak apetytu, wysoką temperaturę i nieustanne płacze dziecka.

Inne dolegliwości dziecięce, jak robaczyca — powstają z wody; krzywica — od *niedobrego* odżywiania lub od pozostawiania dziecka w mokrych pieluszkach; wymioty, zaparcia, biegunki — od *złego* pokarmu matki.

Na *blednicę* chorują albo osoby źle odżywione, albo jedzące zbyt dużo soli, albo też pijące zbyt dużo kawy naturalnej oraz kobiety, którym zatrzymała się miesiączka.

Niektóre choroby człowiek może mieć „z urodzenia” — np.: *boża wola* (epilepsja), *głupota* (choroby psychiczne), *kurzy wid*, *wole* (rodzaj tarczycy). W odróżnieniu od chorób „z urodzenia”, czyli takich z którymi się człowiek rodzi — suchoty uważane są za „chorobę rodzinną” — czyli taką, na którą zapadają często członkowie tej samej rodziny — w różnym wieku<sup>55</sup>.

Za przyczyny kolejnej grupy dolegliwości uważane są *nerwy*, „żałoba”. Są to: ból głowy, uderzenie krwi do głowy, zemdlenie, *głupota*, oślepienie, róża, kolka. Zemdlec można również z przestachu, z tego też powodu można stracić mowę, zachorować na *bożą wolę* lub różę. Róża jest chorobą, przy której wymienia się najwięcej przyczyn. Można jej dostać „z powietrza”, z przeziębienia, przeciągu, z *nerwów*, z *zadania* — ale przede wszystkim z przestachu. Np. jedna z informatek zachorowała na różę kiedy przestraszyła się przejeżdżającego zbyt blisko niej motocyklisty. B. Sychta również pisze o takiej przyczynie powstawania róży: „Wszelkie rodzaje róży powstają z nagłego przelęknienia, szczególnie jeśli ten przestach zdarzył się w pobliżu ognia i jeśli na ciele istnieją jakiegokolwiek rany”<sup>56</sup>.

Informatorzy tłumaczą w następujący sposób przyczyny i istotę choroby zwanej kołtunem: jest to choroba wewnętrzna, powstająca od bólu głowy, z niedożywienia, u kobiet po urodzeniu dziecka lub też z *zadania*. Zapuszczenie kołtuń na głowie ma spowodować wyjście choroby na zewnątrz. *Zwitych* włosów nie można jednak ściąć zbyt wcześnie, gdyż groziłoby to ślepotą lub jeszcze silniejszym nawrotem choroby.

Jeśli chodzi o raka, to wszyscy informatorzy stwierdzają, że jest to choroba znana od niedawna, i że wpływ na jej rozpowszechnienie się ma stosowanie nawozów sztucznych. Istnieje rak krwi i rak *wrzodowy*, powodujący wrzody w brzuchu, *psucie się ciała* i śmierć. Jest jeszcze inny podział — na raka „samice” i „samca”. Samiec tworzy się w jednym miejscu i dopóki nie jest drażniony, pozostaje nieszkodliwy, można

<sup>55</sup> Łączyło się to prawdopodobnie z obserwacją częstszych możliwości zarażenia członków jednej rodziny przy gruźlicy prątkującej, tzw. „otwartej”.

<sup>56</sup> B. Sychta, *op. cit.*, t. IV, s. 361.



go wyleczyć. Samica jest groźniejsza, jej korzenie rozprzestrzeniają się w całym ciele. (We współczesnej medycynie istnieje zbliżony podział na nowotwory złośliwe i łagodne).

Na astmę można zachorować z *powietrza*, z przeziębienia, lub z powodu przepracowania. „Rurki płucne się zmniejszają i dlatego trudno jest oddychać” — tłumaczył jeden z informatorów. Astma może być wrodzona albo dostaje się jej *od serca* lub *od płuc* (niektórzy łączyli tę chorobę z gruźlicą).

Na serce choruje się od nadciśnienia lub skutkiem niskiego ciśnienia. Taki pogląd wygłosiło kilku informatorów, natomiast inni podali jako przyczynę chorób serca zmartwienia, nagłe nieszczęścia i inne silne przeżycia negatywne.

W literaturze dotyczącej lecznictwa ludowego na terenie Kaszub na ogół nie są uwzględnione poglądy na przyczyny chorób. Autorzy wspominają jedynie o wierzeniach w możliwość zadania choroby przez czarownicę (J. Torliński), spowodowania choroby poprzez rzucenie uroku i skutkiem duszenia przez zmary (Torliński, Nadmorski, Kolberg, Fischer, Lorentz). J. Torliński przytacza ponadto przekonanie o powstawaniu róży po nagłym przestraszeniu się. Artykuły, w których podane są nieraz bardzo szczegółowe opisy terapii ludowej, nie zawierają informacji o racjonalnej wiedzy etiologicznej. Z wszystkich przytoczonych w literaturze poglądów na przyczyny chorób zdecydowanie wyśuwają się na pierwsze miejsce wierzenia w zadawanie chorób przez czarownicę.

Podkreślając rolę czarownic, szczególnie silnie i wyraźnie zaznaczając się w zadawaniu chorób, A. Fischer stwierdza, że z pojmowaniem przyczyny choroby jak najściślej łączy się brak zaufania do lekarza. „Cóż bowiem mógł pomóc lekarz przeciw rozmaitym demonicznym postaciom wywołującym chorobę, jak cholera, dżuma czy zaraza [...] Równie bezsilnym musi być lekarz wtedy, gdy chorobę można zadać lub podłożyć”<sup>57</sup>.

Poglądy mieszkańców Wiela i okolicznych wsi mają charakter zarówno irracjonalny, jak i racjonalny. Dość często obydwie te rodzaje wierzeń i wiedzy współistnieją ze sobą — w stosunku do jednej choroby wymienia się kilka różnych przyczyn. Z przeważającą jednak większością chorób związane są poglądy racjonalne, choć dość często są one błędne z punktu widzenia medycyny naukowej.

#### TERAPIA

„Terapia ludowa — jak pisze Moszyński — przedstawia ścisły spłot składników technicznych z magicznymi, a nieraz i kultowymi, racjonal-

<sup>57</sup> A. Fischer, *op. cit.*, s. 75.



nych z najzupełniej irracjonalnymi”<sup>58</sup>. To ogólne stwierdzenie odnieść można w całej rozciągłości do tradycyjnej terapii ludowej Wielei i okolicznych wsi. Oprócz sposobów leczenia wyraźnie magicznych lub wyraźnie racjonalnych, istnieją zabiegi zawierające obydwie te elementy. Przy określaniu ich charakteru istotne znaczenie ma interpretacja informatorów.

Podjmując próbę klasyfikacji tradycyjnych sposobów leczenia na omawianym terenie podzielono je na magiczne, związane z kultem i racjonalne, przy czym oparto się głównie na interpretacji informatorów. Dlatego też co do niektórych przypadków mogą zachodzić wątpliwości czy w istocie rzeczy są one irracjonalne lub racjonalne.

Zabiegi magii leczniczej nie są w większości przypadków stosowane obecnie. Informatorzy pamiętają je z dzieciństwa lub znają z opowiadań rodziców.

Jednym ze sposobów pozbycia się choroby jest przeniesienie jej z chorego na jakiś przedmiot i zniszczenie tego przedmiotu. Ten sposób stosowano przy leczeniu chorób poprzez umyślne „zapuszczenie” kołtuna.

Obecnie nie spotyka się już osób z kołtunem, ale kilkadziesiąt lat temu rozpowszechniona była wiara w możliwość „wejścia choroby w kołtun”. Spotykane wtedy osoby z kołtunem nie wstydziły się go, traktowano to bowiem jako jedną z metod leczenia, akceptowaną przez społeczność wiejską. W ten sposób leczono bóle głowy, reumatyzm, choroby oczu, a nawet „suchoty”. Kołtun „zapuszczano” nie czesząc go i nie myjąc głowy. Dla szybszego osiągnięcia skutku noszono na plecach woreczek z sierścią i wełną. Po odczekaniu aż „zwite” włosy odrosną od skóry głowy (trwało to od trzech miesięcy do roku), ścinano je w określonym dniu (najczęściej przed ranną mszą w I dzień Wielkanocy), w określonym miejscu (przy źródlanej wodzie), niekiedy również w specjalny sposób (np. „specjalista od zdejmowania kołtuna” obcinał go dwoma kamieniami). Najczęściej jednak dokonywano tego nożyczkami. Następnie spalano w piecu, a niektórzy mówili przy tym: „Niech idzie w ogień piekielny!”

B. Sychta podaje jeszcze inny sposób zapuszczania kołtuna, który polega na tym, „że się obce włosy wplata w swoje, w następstwie czego włosy się zlepiają i skręcają. Niektórzy po usunięciu kołtuna zapuszczają nowy. Najczęściej jednak nie usuwają go wcale, lecz noszą przez całe życie, szczególnie, gdy im zbyt powoli odrasta, ponieważ z kołtunem czują się zdrowi... Jeszcze dziś można spotkać tu i ówdzie człowieka z zakołtunioną głową albo usłyszeć, jak ktoś w tajemnicy przed innymi nosi na sobie woreczek z włosami... Po roku lub czasem dopiero po kilku latach kołtun odrasta. Należy go wówczas opalić rozżarzoną drutem i wrzucić do ognia (Lipusz), względnie zakopać głęboko na rozstajnych

<sup>58</sup> K. Moszyński, *op. cit.*, s. 175.



drogach (środkowe Kaszuby), na granicy (Sierakowice) lub zagrzebać pod korytem zwierząt domowych wraz z jednogroszówką... Potrzebę zapuszczania kołtuna lud tłumaczy sobie tym, że złe znajdzie tam (w kołtunie — przyp. autora) dla siebie robotę, a ciału da spokój”<sup>59</sup>.

Powszechnie znany, a stosowany tak długo jak długo porody odbywały się w domach, jest sposób pozbywania się znamienia u nowo narodzonego dziecka. Znamię pocierano łożyskiem, które potem spalano lub zakopywano pod drzewem. Decydujące znaczenie mogła tu mieć albo sama czynność pocierania, albo też chodziło o zniszczenie znamienia poprzez spalenie łożyska, które go dotykało. Jednocześnie spalenie łożyska zabezpieczało przed ewentualnym wykonaniem na nim praktyk, które mogłyby zaszkodzić dziecku. Taki sam cel mogło mieć również zakopanie łożyska pod drzewem, czyli w miejscu po którym nikt nie chodzi. Nie wiadomo natomiast jak tłumaczyć zabieg mający na celu pozbycie się uporczywego bólu głowy, a polegający na zakopaniu pod jabłonią kilku kropli krwi wyciśniętej z przekłutego w tym celu palca. (Wiadomość ta pochodzi od jednego tylko informatora).

Wielu informatorów podało ten sam sposób ratowania porażonych piorunem i ukąszonych przez żmiję — zakopywano ich w ziemi: pierwszych w całości z wyjątkiem głowy, drugim zakopywano tylko rękę lub nogę. Ziemia miała „wyciągnąć” porażenie i jad żmii<sup>60</sup>.

Niektóre praktyki związane były z osobą zmarłego lub rzeczami, które miały z nim kontakt. Miały one na celu zlikwidowanie dolegliwości poprzez przeniesienie jej na zmarłego, który „zabierał chorobę ze sobą do grobu”. O. Kolberg cytując Cejnowę podaje wiadomość, że na Kaszubach pozbywano się róży przykładając do twarzy chorego chusty i ścierki, którymi obmywano zmarłego<sup>61</sup>. „Według ogólnych wierzeń róża przechodzi na człowieka, który w danej chwili kona” — pisze B. Sychta<sup>62</sup>. Znamię nie zauważone u noworodka i nie potarte w porę łożyskiem, próbowano zgubić dotykając do tego miejsca ręką zmarłego lub szmatą, którą myto zmarłego. Niektóre „babki” odbierające dzieci przy porodzie na wszelki wypadek ocierały każde dziecko łożyskiem. Ręką zmarłego pocierano też brodawki. Pisał o tym również Cejnowa, podając jeszcze inny, stosowany przez Kaszubów sposób pozbywania się brodawek: ukradzioną sąsiadowi wiązką słomy należało potrząść brodawki, następnie wrzucić ją w ogień i uciec tak szybko, żeby nie słyszeć trzasku palącej się słomy<sup>63</sup>.

Mieszkańcy Wiela i okolicznych wsi podali jeszcze kilka sposobów po-

<sup>59</sup> B. Sychta, *op. cit.*, t. II, s. 124—125.

<sup>60</sup> W pierwszym przypadku porażeni często ginęli uduszeni, z czego osoby ratujące nie zdawały sobie sprawy.

<sup>61</sup> O. Kolberg, *op. cit.*, s. 388.

<sup>62</sup> B. Sychta, *op. cit.*, t. IV, s. 362.

<sup>63</sup> F. Cejnowa, *De terrae Pucensis...*, cyt. za O. Kolbergiem, *op. cit.*, s. 388.



zbywania się brodawek przez ich pocieranie np. piaskiem, o który ocierały się najniższe gałęzie świerku (może dlatego, żeby brodawki zostały zmiecione jak ten piasek?), skórką z sadła, którą wkładano potem pod koryto świni oczekując aż zgnije — wtedy powinny też zginąć brodawki. Skuteczne miało być również smarowanie brodawek wodą pozostałą po deszczu na wklęsłym kamieniu lub odchodami krowy. Wykonać to należało „na twardym wschodzie księżyca”, czyli 3 dni przed nowiem. Zbliżony pod względem formy do poprzednich jest zabieg dokonywany również na „twardym wschodzie księżyca”: zawiązuje się supelki na nitce, wkłada tę nitkę pod koryto świni czekając aż zgnije (nie dotyka się nitką brodawek). Być może supelki na nitce mają na celu „zawiązanie choroby — interpretacji zabiegu brak.

Z fazą pierwszą księżyca związany jest także następny zabieg: człowiek mający brodawki, kiedy pierwszy raz w miesiącu zobaczy „nowy” księżyc, powinien natychmiast potrzeć brodawki czymkolwiek, co znajduje się przy nim — np. ziemią spod nóg. Szereg zbliżonych sposobów pozbywania się brodawek zapisanych na Kaszubach podaje B. Sychta: Należy przeżegnać się patrząc na księżyc na nowiu, ale nie powiedzieć „amen”; otrzeć brodawki o trupa; na nitce związać tyle węzełków, ile jest brodawek, zanieść ją na „krzyżowe drogi” lub pod koryto świni i czekać aż nitka zgnije — wtedy zginą brodawki; polać deszczową wodą ze znalezionej w polu kości<sup>64</sup>; patrząc na księżyc trzykrotnie potrzeć rękę o rękę (Borzyszkowy) lub trzy razy potrzeć brodawki piórem wrony (Skoszewo)<sup>65</sup>.

Przy leczeniu pewnych dolegliwości wykonuje się zabiegi związane z przyczyną choroby. Przy „oberwaniu”, będącym skutkiem dźwignięcia czegoś ciężkiego, chory powinien wziąć odrobinę tego, co spowodowało to „oberwanie”, np. ziarno, jeśli dźwigał worek zboża lub kawałek drewna, jeśli dźwigał drzewo, spalić to lub zemleć, rozpuścić w wodzie i wypić. Opierając się na powyższym można by przypuszczać, że na tym samym zasadza się stosowanie popularnego również w innych regionach Polski „kamienia od oberwania” czyli kawałka hematytu. Pociera się nim o kamienną lub glinianą miskę z odrobiną wody na dzień i tę zabarwioną przy pocieraniu wodę pije chory przez kilka dni. Ciężki hematyt mógł być traktowany jako symbol ciężaru, powodującego oberwanie. Nasuwa się to tym bardziej, że nie właściwości hematytu — jak twierdzą informatorzy — miały tu jakiegokolwiek znaczenie. Zanotowano informację, że zanim pojawił się „kamień od oberwania” chorzy leczyli się w ten sam sposób znajdowaną na polach „strzałką gromową” czyli belemnitem, pijąc z mlekiem utarty na tarce proszek ze „strzałki”. Przemawia za tym również fakt, że „kamień” stosowano też przy dolegliwo-

<sup>64</sup> B. Sychta, *op. cit.*, t. I, s. 19.

<sup>65</sup> *Ibid.*, t. I, s. 70.



ściach w czasie ciąży — jeśli przyczynę ich upatrywano w dźwignięciu czegoś ciężkiego przez kobietę.

W przypadku ukąszenia przez wściekłego psa lub żmiję środek leczniczy pochodził od sprawcy dolegliwości: do rany przykładano sierść psa lub uciętą głowę żmii. B. Sychta podaje też jako rzecz ogólnie znaną na całym Pomorzu, że człowiek ugryziony przez psa (zdrowego) przykładła do rany sierść tego psa<sup>66</sup>. Kolejny sposób ratowania się ukąszonogo przez żmiję polegał na tym, że człowiek ten starał się jak najszybciej dobiec do wody. Sposób ten opierał się na wierzeniu, że żmija po ukąszeniu człowieka musi się napić wody i jeśli zdąży to zrobić zanim jej ofiara dobiegnie do wody — człowiek musi umrzeć. To samo wierzenie zanotował B. Sychta w okolicy Kartuz<sup>67</sup>.

Osobną grupę stanowią zabiegi opierające się na przekonaniu o związku zachodzącym między podobnymi przedmiotami. Typowym przykładem zastosowania zasady, że „podobne leczy podobne” jest używanie środków przypominających kształtem, kolorem czy innymi cechami objawy choroby. I tak na omawianym terenie powszechnie stosowane było leczenie żółtaczki poprzez przegładanie się w złotej patelni. Treść zabiegu jest tu oczywista dla wszystkich informatorów — chodziło o „wyciągnięcie” z chorego żółtego koloru, uważanego za istotę choroby. Jeśli kościół był daleko, kazano choremu przegładać się w mosiężnej tacy lub lampie.

Różę leczono przykładając do chorego miejsca płatkę czerwonej róży, pędy róży, lub pijąc wywar z płatków róży ogrodowej. Przy upławach dawano do picia wywar z białej koniczyny lub kwitnącej białej „martwej pokrzywy” czyli jasnoty białej.

Jęczmień na oku okadzano dymem ze spalonego ziarna jęczmienia. Przy długotrwałym bólu żołądka mielono lub tłuczono na proszek ususzony żołądek kurzy i proszek ten wypijano z wodą. W ostatnim przypadku starano się oddziaływać na chory organ takim samym organem zwierzęcym, a czy rodzaj zwierzęcia odgrywał tu jakąś rolę — nie wiadomo (o wyborze kury być może zdecydowało to, że uchodzi ona za zwierzę o wyjątkowo odpornym żołądku).

Wywar z owoców głogu piją chorzy, odczuwający kłujący ból zwany „kolki”<sup>68</sup>. Możliwe, że roślinę tę wybrano ze względu na posiadane przez nią kolce. Potwierdzałyby to wiadomość zanotowana na terenie Kaszub przez Cejnowę, o stosowaniu przy „kolkach” wywaru z różnego rodzaju roślin kolących. Ten sam autor wspomina, że osobie wydalającej krew z moczem podawano do picia wywar z kwitnących czerwono ziół<sup>69</sup>. Nie-

<sup>66</sup> Ibid, t. IV, s. 262.

<sup>67</sup> Ibid, t. VI, s. 305.

<sup>68</sup> B. Sychta podaje, że w miejscowości Zabory, przy kolce sercowej piją wywar z kolkownika (knieć błotna, *Celtha palustris*), *Słownik gwar kaszubskich*, t. II, s. 189.

<sup>69</sup> F. Cejnowa, *De terrae Pucensis...*, cyt. za O. Kolbergiem, *op. cit.*, s. 387.



kiedy stosowano tego rodzaju środki dla wywołania określonych skutków: przy zatrzymaniu miesiączki kobiety piły wywar z płatków „bujona”, czyli kwitnącej czerwono peonii.

W jednym przypadku zanotowano stosowanie zamiast środków podobnych do objawów choroby, środek bezpośrednio z objawem związany. W czasie krwotoku z dróg rodnych prażono na patelni odrobinę upływającej krwi i po rozpuszczeniu jej w wodzie dawano chorej do wypicia. Wiadomość ta nie została potwierdzona u innych informatorów.

Dość dużą, odrębną grupę w terapii ludowej stanowią zamawiania, stosowane przez znachorów przy leczeniu wielu dolegliwości. Informatorzy nie pamiętają już tekstów mówionych przez znachorów, zresztą z ich relacji wynika, że osoby te mówiły bardzo niewyraźnie i trudno było cokolwiek zrozumieć.

B. Sychta pisze, że „Zamawianiem leczy się szczególnie choroby wywołane czarami oraz rany, wrzody, różę, ból zębów, zgagę, puchliznę i jęczmień na powiece”<sup>70</sup>.

Przed II wojną światową byli jeszcze w Wielu ludzie zamawiający innym różę. Na chorym miejscu robili oni znak krzyża i coś przy tym mówili. Po wojnie było kilka takich osób w okolicy, a córka jednej z informaterek zażegnywała sobie różę u jednej z nich jeszcze kilka lat temu. Matka innego informatora sama zamawiała różę chorym, którzy się do niej zgłaszali. Dominuje jednak zamawianie róży „indywidualne” — prawie każda zapytana o to osoba umiałaby różę zamówić. Jedna z informaterek oświadczyła, że właśnie zamierza to zrobić swojej córce. Ma odpisane wszystkie modlitwy, jakie trzeba odmówić przy zamawianiu czy też zażegnywaniu (używa się obydwu określeń). Początek jest następujący: „Odejdź ty różo dziewięcioraka przez Pana Jezusa i Wszystkich Świętych...”. Potem trzeba odmówić trzy razy Ojcze nasz i Zdrowaś Mario, a na zakończenie odczytać ewangelię św. Jana, zaczynając się od słów: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, a Bogiem było słowo”. Podobny początek zamawiania stosują inni informatorzy: „Żegnam cię różo dziewięcioraka, nie moją mocą, ale św. Jana mocą i Wszystkich Świętych pomocą”, lub: „Żegnam cię różo krzyżem świętym, św. Janem”. Najczęściej jednak zamawianie polega na samym odczytaniu ewangelii św. Jana, w niektórych przypadkach — od końca. Niektórzy okadzają przy tym chore miejsca gromnicą. Zażegnywanie róży może być skuteczne jedynie przed wschodem słońca lub po jego zachodzie. Prawie wszyscy informatorzy stwierdzają, że zamawianie róży jest skuteczne, a jeśli nie pomogło, to winna jest albo osoba zamawiająca — że zrobiła to nieodpowiednio, albo osoba chora — że nie wierzyła w skuteczność zamawiania.

<sup>70</sup> B. Sychta, *op. cit.*, t. VI, s. 180.



B. Sychta wymienia kilka tekstów zamawiania róży podkreślając, że w związku z rozróżnianiem przez Kaszubów róży dziewięciorakiej, wielką rolę przy jej leczeniu odgrywa liczba 9. Np. jeden ze sposobów polega na odmówieniu początku ewangelii św. Jana i na dziewięciokrotnym posypaniu róży próchnem z trzech węglów szopy. Autor wspomina też, że niektóre rodzaje róży „ustępują dopiero po wywołaniu nagłego przestraszenia i obrzydzenia. W tym celu okładają chore miejsce żywą żabą lub myszą rozerwaną na oczach chorego, krowieńcem, a dawniej także mierzwą od świń”<sup>71</sup>.

F. Cejnowa podaje następujący tekst zamawiania róży: „Stań spokojnie róžo, jako Pan nasz Jezus Chrystus stawał w swojej godzinie”. Po trzykrotnym odmówieniu tego, trzy razy żegnano chore miejsce. Inny sposób z tamtych czasów to zamawianie mające na celu zlikwidowanie choroby przez liczenie od 9 do 1, co miałyby ją jak gdyby zredukować do zera<sup>72</sup>.

B. Sychta pisze, że leczenie liszaja odbywa się zawsze w piątek przed wschodem słońca. Zwilżając chore miejsce „rosą z okna” wymawia się przy tym następujące słowa:

*„Leszyniu, leszyniu, nie wiysz te, że to dz-is je piątk? Miemce (ewangelicy) w piątk mięso jedzą, to niech i Ciebie zjedzą”*<sup>73</sup>.

Czymś w rodzaju zamawiania jest zapamiętane przez nielicznych informatorów postępowanie przy jęczmieniu: ktoś z otoczenia chorego mówi: „Masz jęczmień na oku!”, a chory odpowiada: „Łżesz proroku!”<sup>74</sup>. Ostatnio było już ono traktowane raczej żartobliwie.

Natomiast zupełnie serio traktowane jest zamawianie uroku, czyli choroby spowodowanej spojrzeniem, „zadziwieniem się”, co wraz z zadawaniem choroby przez czarownice zaliczyć można do tzw. magii szkodzącej.

Prawie każdy z informatorów wie, w jaki sposób można odczynić urok — wszyscy wymieniają ten sam sposób zarówno w przypadku uroczenia człowieka, jak i zwierzęcia, a stosowany przy zażegnaniu róży: odczytanie ewangelii św. Jana. Ewangelię odczytuje się przy uroku trzykrotnie lub dziewięciokrotnie. Niektórzy zalecają odczytanie jej od końca. Czasem wykonywano przy odczynianiu uroku jakieś czynności, np. 3 razy pocierano chorego męskimi kalesonami. Ewangelię św. Jana odczytywano również nad dzieckiem, które było „przeleknięte” — jeśli „przeleknięcie” uznano za skutek uroczenia. Niektórzy informatorzy wspominali o innym jeszcze sposobie odczyniania uroku, obecnie już zarzuconym: do wody wrzucało się gorące węgielki i wodą tą opryskiwało

<sup>71</sup> Ibid, t. IV, s. 360—362.

<sup>72</sup> F. Cejnowa, *De terrae Pucensis...*, cyt. za O. Kolbergiem, *op. cit.*, s. 389.

<sup>73</sup> B. Sychta, *op. cit.*, t. VI, s. 180.

<sup>74</sup> Podobne zamawianie jęczmienia zanotował B. Sychta — *Słownik...*, t. II, s. 90.



się chorego. U Sychty znajduje się pełniejszy opis tego sposobu: skórkę chleba i 3 węgielki z pieca wrzucają do garnka z wodą. Wodą tą uroczonemu myją 3 razy czoło, później oblewają nią wyjściowe drzwi. Czasem uroczone dziecko matka kąpie w wodzie, do której dodano 5 kłusek ziemniaczanych. Podczas kąpieli matka powinna zacząć 8 robót i żadnej nie skończyć<sup>75</sup>. Autor Słownika przytacza kilka formułek zamawiań uroku. Oto przykład jednej z nich: „*Fuj, fuj, uroku, nie wstydzisz te są! Zjisz te mie, zjim jo cebie*”. Formułę tę powtarza się dziewięć razy, ponieważ urok podobnie jak róża bywa *dziewięćoraki*. Inne formułki zanotowane przez Sychtę w Zaborach brzmią następująco:

„*Urok, urok, uroki  
dzewięcoroki,  
Bóg Ojcec, Sin Bożi, Duch Swięti  
Z Mariji poczęti*”

i:

„*Sztere ocze ce widzałe,  
dwa niech jidą precz, w jimą Ojca i Sina  
i Ducha Swiętygo*”.

Przestrzegano zasady, aby formułek tych zamawiań uczył się mężczyzna od kobiety i odwrotnie<sup>76</sup>.

O wiele trudniejsze było „zdjęcie” zadanych czarów. W tym celu udawano się do osób, które umiały wskazać sprawczynię choroby, oraz znały sposób na sprowadzenie jej do domu. Chodziło o to, że tylko sama czarownica mogła „zdzjąć” czary, nikt inny nie był w stanie tego zrobić. Kiedy już wiadomo było kto zadał chorobę i kiedy w jakiś sposób sprowadzono tę osobę do domu chorego (żaden z informatorów nie znał dokładnie takiego sposobu), należało zmusić czarownicę do „zdzjęcia” czarów przez pobicie jej lub zadrapanie do krwi.

Kilka lat temu, w jednej z omawianych wsi gospodarz nagle zachorował, a po jakimś czasie zaczął mu chorować i padać inwentarz. Doshedł do wniosku, że to sprawka jego sąsiadki — czarownicy. Kiedy się u niego zjawiła zadrapał ją do krwi, chcąc zmusić do „zdzjęcia” czarów. Rozżalona kobieta zwróciła się do milicji. Sąsiad musiał ją przeprosić i odwołać posądzenie. Zrobił to, ale nie żałował swego czynu, gdyż we własnym przekonaniu wyzdrowiał właśnie dzięki zmuszeniu w taki sposób rzekomej czarownicy do „zdzjęcia” z niego czarów.

Pannę młodą, której kilka lat temu zadano w czekoladzie chorobę, zawieziono wtedy do kobiety, która potrafiła wskazać winną. Okazało się, że była to kobieta z ich wsi. Mąż zaprowadził chorą do czarownicy, gotów do użycia przemocy, gdyby dobrowolnie nie chciała zdjąć czarów.

<sup>75</sup> Ibid, t. VI, s. 30.

<sup>76</sup> Ibid, t. VI, s. 29.



Czarownica jednak złąkla się mężczyzny i zanim doszło do rękoczynów pocałowała chorą mówiąc: „Będiesz zdrowa!”. Po kilku dniach chora rzeczywiście wyzdrowiała.

Jak twierdzą informatorzy, choroby zadane przez czarownice są bardzo groźne w skutkach, mogą nawet skończyć się śmiercią. Opowiadano o przypadku sprzed kilku lat, kiedy czarownica zadała chorobę mieszkanke jednej z badanych wsi. Udano się z chorą do znachora, który coś jej poradził. Zanim jednak wykonała jego polecenia — spotkała na drodze czarownicę, która złapała ją za ramię i tym sposobem jak gdyby „przypieczętowała” swoje czary. Po tym zdarzeniu nikt nie był już w stanie pomóc chorej — zmarła po kilku dniach.

W obawie przed taką konsekwencją starano się jak najszybciej spowodować „zdjęcie czarów” z chorej osoby. Było to możliwe po ustaleniu sprawcy zadania i zmuszeniu tej osoby do uzdrowienia chorego. W odniesieniu do XIX wieku Kolberg zanotował, że ludność z okolic Chojnic aby dowiedzieć się, kto zadał chorobę zwraca się do „mądrej”, która przy zamkniętych drzwiach wykonuje jakieś praktyki, mające na celu nie tylko wykrycie czarownicy, ale również sprowadzenie jej do domu chorego. Kiedy już przyjdzie, należy bić ją do pokrwawienia i kroplę jej krwi dać choremu, albo też zmusić czarownicę do ściśnięcia choremu wielkiego palca u lewej nogi, co również mogło spowodować ustąpienie choroby<sup>77</sup>.

B. Chmielowski w pracy z połowy XVIII wieku poleca następujący sposób na sprowadzenie czarownicy: wrzucić jej włosy oraz igły lub podkówki do gorącej wody i czekać aż przyjdzie<sup>78</sup>. Być może sposoby stosowane do niedawna opierają się na podobnych receptach — informatorzy wspominali o gotowaniu czegoś w celu sprowadzenia czarownicy.

Nie zanotowano żadnej wiadomości o tym, w jaki sposób rozprawiano się z czarownicami na omawianym tu terenie. Natomiast J. Bossowski na podstawie zachowanych dokumentów daje dokładny opis utopienia kobiety podejrzanej o czary we wsi Chałupy na półwyspie Hel. Kiedy zawiodły próby zmuszenia jej do uzdrowienia chorego, któremu rzekomo zadała rozpowszechnioną wtedy chorobę — kołtun — pławiono ją, a ponieważ wrzucona do wody nie poszła od razu na dno, po wypłynięciu zabito ją uderzeniami wiosel<sup>79</sup>. Zdarzenie miało miejsce w 1836 roku.

„Wiara w czarownice — pisze B. Sychta — jest do dziś na Kaszubach dość żywa, choć już nie tak bardzo jak w pierwszej połowie XIX w., kiedy to jeszcze pławiono kobiety posądzone o czary”<sup>80</sup>.

<sup>77</sup> O. Kolberg, *op. cit.*, s. 264—265.

<sup>78</sup> B. Chmielowski, *Nowe Ateny...*, *op. cit.*, s. 157.

<sup>79</sup> J. Bossowski, *op. cit.*

<sup>80</sup> B. Sychta, *op. cit.*, t. I, s. 158.



Obecnie wśród mieszkańców Wiela i okolicznych wsi spotyka się czasem przekonanie o możliwości zadawania chorób przez czarownice. Niekiedy wiara w moc czarownic jest jeszcze dość silna. Przekonałam się o tym, kiedy życzliwy informator odradzał mi pójście do wskazanej przez sołtysa kobiety twierdząc, że może ona zadać chorobę.

Żaden z informatorów nie wierzy już w istnienie zmory. O tym, jak powinien zachować się człowiek duszony przez zmorę, wiedzą informatorzy z opowiadań. Należało więc przede wszystkim próbować się obudzić, żeby coś do zmory powiedzieć, wtedy zmora opuszczała człowieka i szła do kogoś innego. Zmora przybiera różne postaci. Jeśli się ją złapie, np. jako jabłko, trzeba to jabłko ugryźć i odrzucić od siebie. Na drugi dzień można sprawdzić, kto jest zmorą: będzie skaleczony i od tej pory nie będzie dusił ludzi. O. Kolberg zanotował podobne wierzenie, że złapana przez duszonego zmora zamienia się w zwierzę, owoc lub jakiś przedmiot<sup>81</sup>. Pomagało również zaproszenie zmory na śniadanie — kto przyszedł pierwszy następnego dnia ten był zmorą. Jeśli się go poczęstowało, nie nawiedzał już więcej tego domu.

Jeśli zmora często przychodziła do kogoś, można ją było zmylić stawiając wieczorem buty odwrotną stroną w stosunku do łóżka niż zwykle.

Wszystkie wymienione wyżej sposoby uwalniania się od zmory, a także kilka innych podaje również B. Sychta pod hasłem „mora”<sup>82</sup>.

Leczenie chorych psychicznie, których uważano za opętanych, sprowadzało się do wypędzenia z nich diabła. Taki cel miało również wypędzanie diabła z czarownicy. W tym drugim przypadku jednak chodziło głównie o to, aby nie mogła więcej szkodzić.

O wypędzaniu diabłów z opętanych słyszeli informatorzy od rodziców czy dziadków. Wypadki takie miały miejsce w Wielu w 2 poł. XIX w. Nie każdy ksiądz mógł tego dokonać. Musiał to być człowiek bez grzechu, gdyż w czasie odprawiania egzorcyzmów diabeł wykrzykiwał przez opętanych wszystkie grzechy księdza. Jak mówili informatorzy, opętany bronił się przed egzorcyzmami, a był przeważnie bardzo silny w takich momentach, tak że z trudem udawało się go utrzymać kilku mężczyznom. Ksiądz odmawiał jakieś specjalne modlitwy po łacinie. Po ich zakończeniu człowiek opętany stawał się normalny, tylko bardzo osłabiony fizycznie.

B. Sychta zanotował, że ludzi, w opinii otoczenia, opętanych przez diabła, obwiązywano powróżkami z owsianej słomy (płn. Kaszuby)<sup>83</sup>.

W przypadkach chorób ciężkich, trudnych do wyleczenia własnymi sposobami, czy nawet przez lekarza — chorzy i ich rodziny próbowali uzyskać zdrowie poprzez modlitwę, posty, czy zamawianie mszy w tej intencji lub pielgrzymki do miejsc słynących z cudów.

<sup>81</sup> O. Kolberg, *op. cit.*, s. 380.

<sup>82</sup> B. Sychta, *op. cit.*, t. III, s. 102—105.

<sup>83</sup> *Ibid.*, s. 325.



Chorzy na padaczkę zwaną *boża wola* pościli w dzień Bożego Narodzenia. Oprócz tego zamawiano w intencji wyzdrowienia mszę do św. Walentego, która była najbardziej skuteczna, jeśli została odprawiona w dzień św. Walentego, w parafii pod tym wezwaniem. Jeden z informatorów pamięta głośny przypadek wyleczenia 15-letniej dziewczynki po odprawieniu takiej mszy.

Dla osób niewidomych i kalekich jedyną nadzieją przywrócenia zdrowia były pielgrzymki do „cudownych” miejsc: Częstochowy, Piaseczna czy Łąkiego. Tam przed obrazami słynącymi z cudów wznosili modlitwy o uzdrowienie. Wracający z pielgrzymek przynosili stamtąd różne przedmioty, których dotknięcie miało zapewnić zdrowie, np. korę drzewa, na którym objawiła się Matka Boska, wodę ze stawu obok „cudownego” miejsca, czy też ze źródła, które wytrysnęło w nadprzyrodzony sposób.

Na Kalwarii nad Jeziorem Wielewskim wypływa ze źródła rzeczka, w której do dziś obmywają się chorzy w nadziei pozbycia się choroby. Połączone to jest ze specjalnym nabożeństwem i modlitwami o zdrowie.

W czasie epidemii cholery czy tyfusu stawiano tzw. „boże męki”, czyli krzyże lub kapliczki — aby powstrzymać zarazę. Jest taka „boża męka” w Przytarni i Górkach. Podczas panowania epidemii udawano się też na procesje do kościoła w Wielu. Modlono się do świętych — patronów chorych na te choroby: do św. Rocha w czasie trwania cholery, a do św. Jana przy epidemii tyfusu. Byli również patroni chorych na inne choroby. Osoby cierpiące często na ból gardła udawały się na mszę w dzień św. Błażeja. W czasie tej mszy ksiądz udziela błogosławieństwa trzymając przed każdym wiernym zapalone dwie skrzyżowane świece. Jedna z informaterek, chorująca często w dzieciństwie i cierpiąca głównie na ból gardła, stwierdziła, że po takim błogosławieństwie nie zabolą ją już nigdy więcej gardło.

Przy bólu zębów modlono się do św. Apolonii i do św. Antoniego. „Patronem od porodu” jest św. Ignacy. Modlono się do niego przy trudnych porodach, albo zwracano się o pomoc do Matki Boskiej Częstochowskiej. Również przy bezpłodności wnoszono modlitwy i zamawiano msze do św. Ignacego i Matki Boskiej Częstochowskiej.

Do niedawna duże znaczenie miały w leczeniu zioła święcone w oktawę Bożego Ciała lub w dzień Matki Boskiej Zielnej (15 VIII). Użycie ich było uważane za bardziej skuteczne niż zastosowanie tych samych roślin niepoświęconych. Np. w czasie trudnego porodu okadzano kobietę święconymi ziołami lub robiono jej nasiadówkę z wywaru tych ziół. Gromnica poświęcona w dzień Matki Boskiej Gromnicznej używana jest czasem do okadzania róży.

Niektóre sposoby leczenia podawane przez pojedynczych informatorów nie mają ani charakteru działań magicznych, ani nie są związane



z kultem, trudno też zaliczyć je do racjonalnych. Sami informatorzy nie potrafili ich zinterpretować. Przytaczano je jako zasłyszane od znachorów lub polecane przez inne osoby jako rzekomo bardzo skuteczne przy pewnego rodzaju dolegliwościach. Stosowane przy tego rodzaju sposobach środki lecznicze są nieraz wyjątkowo drastyczne.

Przy dolegliwościach kobiecych pewna znachorka radziła picie ususzonych, roztartych na proch „wątoników” czyli stonóg z mlekiem, z dodatkiem odchodów owcy. Na chorą macicę miało pomóc „kocie łajno”. Jak podaje B. Sychta „kocie łajno” z maślanką dobre było na kolkę<sup>84</sup>. Przy oberwaniu radzono wypicie wody z wysuszoną krwią czarnego kota.

Dolegliwości w czasie ciąży leczono w okolicach Wiela sposobem zanotowanym przez Kolberga także w innych regionach Polski: należało zeskrobać proch z 4-ch rogów stołu oraz z kopanki i obrączki lub złotego pierścionka, rozmieszać to w wodzie i wypić. W innej wersji ciężarna piła wodę rozmieszaną z sadzą spod *gropy* (garnka żelaznego na trzech nóżkach, używanego do gotowania na otwartym palenisku) lub z komina.

Matka jednej z informaterek, kiedy była kolejny raz w ciąży, piła wodę z proszkiem z ususzonego łożyska pozostawionego po pierwszym porodzie. Informatorka nie pamiętała jednak, w jakim celu to robiła.

Aby stracić pokarm niektóre kobiety bandażowały sobie piersi przykładając do nich grzebień.

Powszechnie stosowany był zabieg mający na celu zlikwidowanie liszaja — chore miejsce pocierano parą wodną skroploną na szybie. Skuteczność zabiegu była większa, jeśli wykonywano go przed wschodem słońca. Nie zanotowano jednak zamawiań liszaja, jakie podaje B. Sychta (zob. s. 102).

Przy jęczmieniu pomoc miały noszone w czasie trwania choroby bursztynowe kolczyki. Osoby często chorujące na jęczmień nosiły kolczyki w celach profilaktycznych. Jęczmień leczono również pocierając powiekę złotą obrączką<sup>85</sup>. Niektórzy robią to jeszcze do dziś<sup>86</sup>. Złota obrączka była też czasem używana do okalania znamienia u dziecka, w nadziei, że uda się znamię zlikwidować (należało to zrobić 7 razy).

Kończąc omawianie grupy irracjonalnych sposobów i środków leczniczych wspomnieć należy, że takimi również posługiwali się dość licznie przed kilkadziesiąt laty znachorzy, do których udawali się mieszkańcy Wiela i okolicznych wsi. Wiadomości o ich działalności, jakie zdołano uzyskać od informatorów, są jednak zbyt skąpe, by można było rozwinąć ten temat.

<sup>84</sup> Ibid, t. II, s. 189.

<sup>85</sup> Pocieranie złotą obrączką jęczmienia wymienia również B. Sychta, *op. cit.*, s. 90.

<sup>86</sup> Mimo znacznej, rzeczywistej skuteczności tego zabiegu nie wiadomo, która



W pamięci informatorów zachowały się natomiast żywe wspomnienia innego rodzaju znachorów, stosujących środki i sposoby lecznicze o charakterze racjonalnym. Dlatego też ich działalność zostanie omówiona w tej grupie terapii.

Przed kilkudziesięciu laty w każdej prawie wsi były osoby zajmujące się leczeniem. Na ogół każda z nich leczyła tylko określone dolegliwości. Najdłużej działalność swą prowadzili „specjaliści” od składania złamań, rwania zębów i babki odbierające dzieci. Te ostatnie asystowały czasem przy porodach jeszcze po II wojnie światowej.

Jedna z informaterek tak opisała czynności wykonywane przez babkę wezwaną do położnicy: babka umyła ręce mydłem i ciepłą wodą, obejrzała rodzącą kobietę i pomodliła się przed obrazem o szczęśliwe rozwiązanie. Potem w miarę potrzeby pomagała przy porodzie przytrzymując rodzącą i radząc jej jak się ma zachowywać, a jak się poród przedłużał — sama „wyciskała” dziecko przygniatając brzuch. Pęknięcia krocza, zdarzające się często przy porodach, były przeważnie bardzo uciążliwe do wyleczenia. Babka doradzała stosowanie maści własnego wyrobu.

Niektóre babki przy trudnym porodzie podkładały pod rodzącą woreczki z sianem, sadzały ją na wiadrze z ciepłą wodą lub z wywarem z siana. Inne sadzały kobietę mężowi na kolanach i w tej pozycji odbierały poród. Do wyjątków zaliczyć należy przypadek, że w jednej z badanych wsi odbierał dzieci mężczyzna. Miał on tak małą rękę, że potrafił odwrócić dziecko jeśli było źle ułożone. Był często wzywany do porodów przez swych sąsiadów.

Starsze informatorki pamiętają, że babki wypraszały mężów rodzących kobiet z domu na czas porodu i pozwalały im wejść dopiero wtedy, gdy dziecko było już na świecie.

Jeśli kobieta miała krwotok, układano ją głową w dół, a nogi wznoszono do góry. W taki sam sposób tamowano krwotok z dróg rodnych przy poronieniu<sup>87</sup>.

Kiedy dziecko urodziło się sine, nieruchome — babka uderzała je w pośladki, żeby krzyknęło. Aby dziecko nie miało *znamki* (znamienia) babka ocierała je zaraz *mieściskiem* (łożyskiem), które następnie kazała zakopać pod drzewem. Babki przychodziły kąpać dziecko przez pierwsze dni. Odparzenia u dziecka posypywano po kąpieeli przesianym przez sito próchnem lub mąką ziemniaczaną.

Kobiety zazwyczaj leżały po porodzie od trzech do czternastu dni, ale czasem tylko kilka godzin. Krążyło opowiadanie o pewnej kobiecie, któ-

---

komponenta jest bardziej skuteczna — czy obecność cząstek złota, czy mechaniczne pocieranie, mogące przyspieszać proces gojenia.

<sup>87</sup> Takie praktyki były prawdopodobnie połączeniem zaobserwowanego u lekarza postępowania z osobą silnie krwawiącą, z własnym rozumieniem krwawienia z macicy.



ra podejmując gości urodziła swe kolejne dziecko, obmyła je, położyła do łóżka i obsługiwała gości nadal.

Kobiety odbierające dzieci przy porodzie często były zapraszane „w kumy” — niektóre miały chrześniaków w całej swojej wsi i we wsiach sąsiednich.

Złamania i zwichnięcia leczyli przeważnie ludzie, którzy przedtem zdobywali praktykę na zwierzętach. Wśród starszych informatorów są jeszcze dawni „pacjenci” ludowych „chirurgów” z Górek, Przytarni czy Wiela. Z ich opowiadań wynika, że leczenie złamania odbywało się w następujący sposób: człowiek składający złamania badał złamane miejsce wyczuwając palcami uszkodzenie kości, pociągał kończynę i wprowadzał kość we właściwe miejsce. Następnie usztywniał rękę lub nogę przykładając do niej *rozszczypki* (cienkie drewniane deseczki), które owijał wąskimi szmatkami lub sznurkiem. Po jakimś czasie *rozszczypki* zdejmowano. Nie zawsze kość zrastała się prawidłowo — jednej z informaterek pozostał po takim złożeniu krzywy palec.

Mieszkanka jednej z badanych wsi kilkanaście lat temu sama złożyła swemu synowi złamaną nogę, stosując swego rodzaju wyciąg: do stopy przywiązała na sznurku cegłę w taki sposób, że przewieszona przez poręcz łóżka cegła wyciągała nogę, pozwalając ułożyć właściwie złamaną kość.

Złamania składali przeważnie mężczyźni, ze względu na potrzebną przy tym siłę, ale np. w Górkach robiła to przed I wojną światową kobieta. Leczyła ona zarówno dorosłych jak i dzieci. Niektórzy zwracali się o pomoc do „doktorka” z Borska. Był to człowiek, który przez jakiś czas studiował medycynę, ale jej z jakichś względów nie ukończył. Leczył ludzi przychodząc na wezwanie do chorego, do dalszych wsi go dowożono. Przeważnie sam robił lekarstwa. Płacono mu mniej niż lekarzowi, a leczył podobno bardzo skutecznie, między innymi również złamania.

Jeszcze dłużej niż ze złamaniami — mieszkańcy wsi radzili sobie sami ze zwichnięciami i „skręceniem żyły”. Matka jednej z informaterek robiła to do II wojny światowej. Umiała zbadać palcami stawy i jeśli trzeba było wstawić jakiś staw na właściwe miejsce, podkładała pod niego coś miękkiego, np. trochę zwiniętej wełny, i pociągała kończynę mocno w odpowiednią stronę. Czasem smarowała zwichnięty staw zrobionym przez siebie gęstym, białym płynem. Przyjeżdżali do niej ludzie z okolicznych wsi.

\*Jedna z informaterek do dziś leczy zwichnięcia — zwłaszcza dzieciom. Nauczyła się tego od swojej matki, która również leczyła zwichnięcia i składała złamania. Zwichnięte stawy po ich nastawieniu do dziś jeszcze owijają się wymoczoną przedtem skórą węgorka, którą należy nosić przez kilka dni. Robią tak nawet młodzi ludzie.



Przed I wojną światową działał w Wielu człowiek, o którym pamięć zachowała się we wszystkich badanych wsiach. Leczył on złamania i zwichnięcia i puszczał krew. Upust krwi stosowano przed kilkudziesięciu laty dość często przy wielu różnego rodzaju dolegliwościach. Do przecinania żył służyły specjalne nożyki lub „maszynki” („maszynka” — nożyk uruchamiany za pomocą sprężyny, w metalowej obudowie o rozmiarach ok.  $6 \times 2 \times 0,5$  cm). Osoba wykonująca ten zabieg sama decydowała, jaka ilość krwi powinna wypłynąć, aby „pacjent” poczuł się lepiej. Zamiast upustów krwi stosowano też przystawianie pijawek — głównie w przypadkach długotrwałych bólów głowy czy bólów w krzyżu.

„Chirurg” z Wielu zajmował się też rwaniem zębów. Przyjeżdżano do niego z wielu okolicznych wsi, gdyż podobno robił to bardzo zręcznie, przy pomocy specjalnych szczypców. Oprócz niego, do II wojny światowej zęby wyrywali kowale. Mieli do tego celu specjalne haki, które później zostały wyparte przez przywożone z miasta lub z wojska cęgi. Zdarzało się też, że i kobiety wyrywały zęby. Prawie wszystkim starszym informatorom wyrywali zęby ludowi „stomatolodzy”, a nie zawodowi dentyści.

Istnieli również specjaliści do „przemierzania przełamanych”, ale na ogół umiały to robić prawie wszystkie kobiety, a zwłaszcza te, które same miały dzieci. „Przełamywały” się bowiem najczęściej dzieci i należało je jak najprędzej „przemierzyć”, aby nie miały garbu. Dziecko kładziono na stole i *przerabiano na krzyż*, czyli dociągano lewy łokieć do prawego kolana, a potem prawy łokieć do lewego kolana, *aż się uszykowało*. Dorosłego „przemierzający” sadzał na podłodze przed sobą i kolanami naciskał mu krzyż od dołu do góry i spowrotem. Przemierzanie — zwłaszcza dzieci — stosuje się jeszcze do dziś, czasem również profilaktycznie (rodzaj gimnastyki), a także w celu sprawdzenia, czy dziecko nie jest „przełamane”. B. Sychta omawia przemierzanie w treści haśła „chlastnąć” („*przechlastle dziecko*”) i „przemierzanie”. Nie wspomina, kto wykonywał takie zabiegi. Sposób przemierzania opisany przez niego jest identyczny z zanotowanym przeze mnie (wspomina też drugi sposób leczenia przełamania, ale o charakterze irracjonalnym)<sup>88</sup>.

Opisane powyżej praktyki wiejskich „chirurgów” i „babeł” traktować można jako racjonalne, podobnie też następne, stosowane indywidualnie sposoby leczenia, zarówno zewnętrzne jak kompresy, okłady, smarowania, parówki, inhalacje, kąpiele, jak i wewnętrzne, polegające na zażywaniu różnego rodzaju środków, uznanych za działające leczniczo.

**Kompresy, okłady.** Przed kilkudziesięciu laty nie wyróżniano bólu wyrostka robaczkowego od innych dolegliwości, objawiających się bólem brzucha. Jeśli kogoś bolał brzuch mówiono *użyno go, mo żniatkę* i stosowano czasem ciepłe kompresy na brzuch — co powodowało oczy-

<sup>88</sup> B. Sychta, *op. cit.*, t. II, s. 32, t. IV, s. 187.



wiecie fatalny skutek. Chory niekiedy umierał bez pomocy lekarza<sup>89</sup>. Rozgrzewające kompresy na brzuch stosuje się przy zatrzymaniu miesiączki.

Choremu dziecku robiono swego rodzaju kompres w następujący sposób: zapalano oblaną okowitą<sup>90</sup> „łatkę”, po chwili ją gaszono i szybko przykładano do ciała. Czynność tę powtarzano kilkakrotnie. Robiono tak zarówno przy bólu brzuszka jak i przy kaszlu, katarze czy innych dolegliwościach.

Rozgniecione, gorące kartofle przykładano do szyi przy bólu gardła, do policzków przy bólu zębów i do brzucha — przy bólu żołądka. „Kolikę” leczono kompresami z podgrzanego piasku lub otręb. Również w celu rozgrzania ciała przy dyfteryście owijano gardło szalem (czasem skarpetką z wełny), chore nerki zwierzęcą skórką. Przy chorych nerkach wystawiano też niekiedy plecy na działanie słońca. Chorzy na reumatyzm robili sobie kompresy z okowity i także wystawiali stawy na słońce. Tego rodzaju sposoby, rozgrzewające chore organy, niektórzy stosują jeszcze do dziś.

Przy bólu głowy, zawrotach głowy, zemdleniach, przykładają się do czoła i skroni okłady z zimnej wody, wody z octem lub gliny z dodatkiem wody z octem. Zemdlnych ponadto polewa się wodą, pryskając głównie na twarz i szyję lub — po rozluźnieniu ubrania — na piersi. Wodę z octem stosowano również przy krwotokach oraz po ukąszeniu przez pszczołę — po wyjęciu żądła przykładano na to miejsce glinę<sup>91</sup> z dodatkiem wody z octem. Samą gliną okładano miejsce ukąszone przez żmiję. Ten sam sposób postępowania podaje B. Sychta obok innego: ranę po ukąszeniu żmii przecinają na krzyż i po wyssaniu z niej jadu zanurzają w zsiadłym mleku<sup>92</sup>.

Jeden z informatorów wymienił okłady z aptecznej „wody glinkowej” (roztwór octanu glinu) stosowane czasem przy różni, ale dodał — że taka kuracja trwała dłużej — szybciej skutkowało zażegnanie.

Oprócz ciepłych kompresów przy jęczmieniu przykładano jeszcze do powieki szmatkę umoczoną w okowicie lub niedojrzałe jabłko.

Okłady z zimnej wody przykładano przy bólu serca, z wody o temperaturze pokojowej — przy kolce i zapaleniu płuc. Jeśli chory miał wysoką gorączkę, przykładano mu na głowę lód, a na piersi i plecy zsiadłe mleko. Te zabiegi wykonuje się do dziś.

Gdy kobieta stwierdziła, że traci pokarm, robiła sobie na piersiach okłady z siemienia lnianego. B. Sychta zanotował w Zaborach, że okła-

<sup>89</sup> W tym wypadku, w zależności od rodzaju choroby, sposoby leczenia są skrajnie różne (ciepłe kompresy lub okłady z lodu). Brak rozeznania powodował tragiczne pomyłki.

<sup>90</sup> Okowita — spiritus frumenti, aqua vitae (Giedroyć, *Polski słownik lekarski*, Warszawa 1938, t. I, s. 615). Potocznie: zwykła wódka, gorzałka.

<sup>91</sup> Prawdopodobnie miała ona działanie przeciwobrzękowe.

<sup>92</sup> B. Sychta, *op. cit.*, t. VI, s. 306.



dy z rozgrzanego siemienia lnianego, kaszy lub placka z żytniej mąki i miodu przykładano na odciski<sup>93</sup>.

Na oparzone miejsca robiono okłady ze zsiadłego mleka, smarowano je białkiem, olejem lnianym, szarym mydłem, polewano spirytusem. Obecnie istnieją zwolennicy każdego z tych sposobów, natomiast nikt nie przykłada już skórek z gęsich łapek, które specjalnie w tym celu przechowywano ususzone. Robiono tak kilkadziesiąt lat temu. Wtedy też używano w celach leczniczych żółci świni, wroniego mózgu, ususzonych łapek kaczych, które moczoło przed użyciem. Używano tych środków przy odmrożeniu. Obecnie przy zastarzałych odmrożeniach stosuje się jedynie naftę, a świeżo odmrożone kończyny moczy się w zimnej wodzie lub przykładano do nich śnieg.

Przy bólu żołądka przykładano na bolące miejsce masę ugniecioną z rozgrzanego wosku, żytniej mąki i kwasu chlebowego. Informatorzy wspominają też dawny sposób tamowania krwotoków — na czystej szmatce przykładano do krwawiącej rany koński nawóz lub karbol. Nawóz krwi, wapno lub niesoloną słoninę przykładano na wrzody. *Krowińcem* leczono również liszaj — oprócz okładów z wywaru jakichś ziół, zalecanych przez znachorów.

**M a ś c i.** Zanim zaczęto powszechnie zaopatrywać się w maści apteczne, używano maści własnego wyrobu. Liszaj smarowano maścią w skład której wchodził m.in. smar do kół wozu i tabaka. Świerzb leczono maścią z szarego mydła, sproszkowanej siarki, wosku, oraz jakiegoś składnika, którego informatorzy już nie pamiętali. Należało zachować tę maść na skórze przez 3 dni, a potem dokładnie się wymyć. Później kupowano już w aptece „szarą” lub „czarną” maść, stosując ją w taki sam sposób. B. Sychta podaje, że Kaszubi, podobnie jak Kociewiaczy, sporządzali dawniej na świerzb maść z utartego korzenia żywokostu ze śmietaną<sup>94</sup>. Odmrożone miejsca smarowano maścią ze słoniny z dodatkiem palonych i potem przetartych ziaren owsa.

Kilka rodzajów maści stosowano przy wrzodach: z niesolonego smalcu, utartej cebuli i namoczonego lub przeżutego chleba; z pszennej mąki, miodu i smalcu; z chleba, miodu i pajęczyny. Wyrabiano jeszcze więcej maści, ale informatorzy nie pamiętają już ich składu.

**N a c i e r a n i a, s m a r o w a n i a, m a s a ż e.** Obok kompresów i okładów stosowano przy różnych dolegliwościach nacierania, smarowania i masaże. I tak przy bólu ucha nacierano skórę pod muszlą uszną okowitą. Obecnie stosują spirytus kamforowy. *Febre* (opryszczkę) smarowano śmietaną lub niesolonym masłem — podobnie jak różnego rodzaju krosty. Tłuszczem smarowano również hemoroidy, zajęczym tłuszczem

<sup>93</sup> Ibid, t. III, s. 291.

<sup>94</sup> Ibid, t. V, s. 190.



czem — wrzody. Chorym na dyfteryt smarowano gardło miodem, pędzlowano jodyną lub spirytusem.

Skórę z liszajem nacierano octem lub smarowano lnianym olejem. Pęknięcia skóry na piętach smarowano gorącym łojem, kurzym lub zajęczym tłuszczem, śmietaną, a nawet moczem. Żółtkiem lub sokiem z poziomek smarowano szorstką skórę, która była objawem choroby zwanej *obara* lub *skaza*. Przy wszawicy wcierano w skórę głowy naftę, benzynę lub szare mydło. *Obig* (zastrzał) polewano własnym moczem.

Chorzy na reumatyzm nacierali stawy nalewką spirytusową na mrówkach, nalewką na pędach sosen, okowitą, a w późniejszych czasach — denaturatem. Przy kolce nacierano chorego *expelerem*<sup>95</sup> lub coraz zimniejszą wodą. Żeby zwiększyć ilość pokarmu masowano piersi.

Parówki, nasiadówki, inhalacje, płukania, kąpiele. W lecznictwie ludowym Wielka i okolicznych wsi miały zastosowanie także te środki. Do dziś jeszcze osoby cierpiące na ból gardła płuczą je wodą z solą. Ucho leczą trzymając je nad parującą gorącą wodą lub wywarem z rumianku. Rzadko natomiast stosuje się już nasiadówki. Przy chorych nerkach pęcherzu i hemoroidach robiono nasiadówki z gorącego wywaru z siana, wody z octem polewanej na gorące kamienie, a także nad parą z ugotowanych dla świń kartofli — siadając na garnku zdjętym z ognia. Nasiadówki przy użyciu naparów z ziół robiono przy zatrzymaniu miesiączki. Katar leczono zażywając tabakę lub wachając dym z palonej mątwki. U Sychty znajduje się podobny sposób na katar, polegający na wciąganiu w nos dymu z drzazgi smolnej lub wachaniu (!) przez pół godziny ogona czarnego kota<sup>96</sup>. Przy astmie wdychano dym z palącej się tabaki, później kupowano w aptece specjalne papierosy z ziół.

Palec, na którym zaczyna się robić zastrzał, moczy się w gorącej wodzie lub wodzie z mydłem i niekiedy udaje się w ten sposób zapobiec dalszemu postępowi choroby. Miejsce ukąszone przez żmiję moczono w maślanie<sup>97</sup>. Do II wojny światowej przy chorobach reumatycznych powszechnie stosowano kąpiele w wywarze z „prochów siana,” lub z liści brzoźowych, w gorącej wodzie z solą lub bez soli. Odmrożenia leczy się do dziś za pomocą kąpiele przemiennych w zimnej i gorącej wodzie.

Jednym ze sposobów leczenia u dzieci „chorób z przeziębienia” była kąpiel w czasie której dolewano coraz cieplejszą wodę — aż dziecko zrobiło się czerwone. Następnie zawijano je w ręcznik i trzymano, aż koniec noska zrobił się biały, wycierano dziecko do sucha i kładziono w łóżku pilnując, żeby się nie odkrywało. Przy niektórych chorobach „z przeziębienia” stosuje się stawianie baniek — zarówno dzieciom jak

<sup>95</sup> Ekspeler jest wyciągiem alkoholowym z pieprzu tureckiego i innych środków rozgrzewających.

<sup>96</sup> B. Sychta, *op. cit.*, t. V, s. 16.

<sup>97</sup> Maślanka mogła działać neutralizująco jako naturalne białko.



i dorosłym. Ostatnio znowu bańki polecają stawiać także lekarze, np. przy zapaleniu oskrzeli.

Kobiety pragnące przerwać ciążę robiły nasiadówki nad wodą, do której wrzucono gorącą cegłę.

**Zatrutowanie, wypalanie. Różne.** Zanim ból zęba dokuczył na tyle, że zdecydowano się go wyrwać, próbowano „zatruć nerw” różnymi środkami. Do bolącego zęba przykładano „czad” czyli osad z fajki, okowitę, expeler, denaturat. Obecnie wkłada się w dziurkę zęba zapalną, moczoną w spirytusie lub nafcie. Powszechnie stosuje się wydrapywanie lub wycinanie nagniotków zwanych „kurze oka”, po uprzednim wymoczeniu nóg w gorącej wodzie. Brodawki na ogół zostawia się w spokoju bojąc się, że to może być rak, którego nie należy ruszać (zob. poglądy na przyczyny chorób). Przed kilkunastu laty pozbywano się brodawek zawiązując je nitką, po czym miały one po jakimś czasie same odpaść. Niektórzy przypalali je gorącym drutem. Cygarem wypalano też niekiedy miejsce ukąszone przez wściekłego psa, ale częściej je wycinano. O tych sposobach informatorzy słyszeli od swych rodziców, za ich pamięci zwracano się już w tych wypadkach do lekarza. Informatorzy przypominają sobie również z opowiadań (nie potrafiąc przytoczyć konkretnych przypadków), że osobom u których już wystąpiły objawy wścieklizny, podcinano żyły, żeby się nie męczyły, bo i tak było wiadomo, że czeka je śmierć<sup>98</sup>).

Obecnie osoby ukąszone przez zmiję udają się natychmiast do lekarza, ale jeszcze przed II wojną światową radzono sobie w inny sposób. Ścisano mocno nogę czy rękę powyżej ukąszonego miejsca i wysysano jad z rany, wypluwając go<sup>99</sup>.

Kilkadziesiąt lat temu podobno rybacy znali już i stosowali coś w rodzaju sztucznego oddychania. Po wyciągnięciu z wody tonącego wylewano z niego wodę podnosząc go nogami do góry, a następnie kładziono go na plecy i naciskano mu co pewien czas klatkę piersiową<sup>100</sup>.

O człowieku z przepukliną mówiono *wypankł się*. Zanim zaczęto się z tym zwracać do lekarza, chorzy sami „wpychali sobie kiszki”, podwiązywali czymś brzuch i tylko uważali bardziej przy pracy, aby nie dźwigać nic ciężkiego. W okresie międzywojennym otrzymywali od lekarzy *wypankły pas*, a obecnie — zwłaszcza młodszy — decydują się już na operację.

Przy chorobach zakaźnych chorych izoluje się w miarę możliwości. Kilkadziesiąt lat temu rzadko tego przestrzegano, nie wierząc w zakaźność większości chorób. Krosty pojawiające się w czasie ospy zasypanyo talkiem, starano się ich nie drapać, żeby nie pozostawiały

<sup>98</sup> Dziś wiadomo, że nieleczona wścieklizna zawsze powoduje śmierć.

<sup>99</sup> Sposób ten nadal zalecają lekarze przy braku pomocy fachowej.

<sup>100</sup> Takie czynności wykonuje się przy pierwszej próbie reanimacji w postaci zewnętrznego masażu serca.



ślady. Przy odrze zasłania się okna, pojawienie się wysypki traktuje się jako polepszenie.

Z innych zanotowanych w czasie badań, znanych od dawna i zachowanych do dziś zabiegów o charakterze racjonalnym wymienić można przemywanie czystą wodą ran, przemywanie oka, do którego dostało się obce ciało (do niedawna zwracano się w takim wypadku do osób, które umiały wyjąć z oka językiem nawet ości z kłosów lub odrobiny szkła), stosowanie jako czopka kawałka mydła przy zaparciach.

Jako osobna grupa zostaną omówione różnego rodzaju środki o charakterze racjonalnym stosowane wewnątrznie. Są to zarówno specyfiki chemiczne, jak i środki pochodzenia zwierzęcego czy ludzkiego, a przede wszystkim — roślinnego.

**Środki chemiczne.** Przy dolegliwościach żołądka popularnym lekarstwem była — a wśród starszych osób ciągle jeszcze jest — rozpuszczona w wodzie soda oczyszczana<sup>101</sup>, niekiedy z odrobiną octu i cukru. Przy astmie zalecano picie niewielkiej ilości spirytusu. Miało to wpływać na ułatwienie oddychania. Ukąszony przez żmiję człowiek starał się wypić jak najwięcej wódki w przekonaniu, że „wódka odkaża” i zabija jad żmii.

Kobiety, które chciały przerwać ciążę (głównie panny) piły ocet, wodę z mydłem albo zjadały mydło. Naftę dawano do picia chorym na robaczycę, chcąc w ten sposób zatruć robaki. Przy robaczycy stosowano również mniej radykalne sposoby — spożywano w dużej ilości śledzie i inne słone i kwaśne pokarmy popijając je mlekiem, a także nachylano się z otwartymi ustami nad gotującym się mlekiem, aby spowodować wyjście robaków ustami. Obok tych sposobów stosowano już od II wojny światowej lekarstwa z apteki lub drogerii.

**Środki pochodzenia naturalnego.** Chorym na suchoty starano się podawać pożywne jedzenie i jak najwięcej mleka. Istniało przekonanie, że chore płuca leczy tłuszcz, dlatego traktowano jako lekarstwo gęsi smalec, łój z owcy i tłuszcz z borsuka lub psa. Ten ostatni pili również chorzy na astmę i epilepsję.

Dzieciom chorym na krzywicę, oprócz bandażowania obydwu nóg w celu ich wyprostowania, dawano do picia wodę lub mleko z popiołem z palonych kości cielęcych. Węgiel drzewny zjadano przy dolegliwościach żołądka i przy dyzenterii.

Chorym na zapalenie płuc radzono wypić własny mocz. Jeszcze kilka lat temu zastosowano ten środek w jednej z badanych wsi. Chory zrobił to w oczekiwaniu na lekarza i podobno zaraz poczuł się lepiej.

Przy oberwaniu i przy kolce wypijano wodę z żytnią mąką. Wodę z mąką ziemniaczaną dawano do picia przy bieguncie. Przy dolegliwo-

<sup>101</sup> Działa jako dobry środek zobojętniający.



ściach żołądka, dyzenterii i żółtaczce przestrzegano niekiedy diety: nie jedzono tłustych potraw, nie pito mleka — ograniczano się do kleiku.

Najczęściej stosowanym do dziś środkiem przy różnego rodzaju dolegliwościach jest miód. Pije się mleko z masłem i miodem lub zjada się miód przy bólu gardła, kaszlu, zapaleniu oskrzeli, zapaleniu płuc, astmie, koklusz.

Zastosowanie ziół w lecznictwie ludowym — jak stwierdzali informatorzy — jest w tej chwili znikome w porównaniu z tym, jakie było kilkadziesiąt lat temu. Tylko niektóre starsze kobiety znają jeszcze kilka czy kilkanaście ziół i wiedzą na jakie choroby one pomagają. Młodszy niewiele wiedzą na ten temat. Prawie nikt nie zbiera już ziół na własny użytek (niektórzy zbierają zioła na sprzedaż, dla Herbapolu).

Znajomość ziół i ich szerokie zastosowanie zaczęło się zmniejszać już w okresie przed I wojną światową — niektórzy informatorzy pamiętali, że jeszcze ich matki i babki używały zebranych przez siebie ziół przy wielu dolegliwościach. Prawie każda gospodyni zbierała zioła i miała ich zapas na cały rok. Szybsze niż gdzie indziej odejście od leczenia ziołami na tym terenie spowodowane było być może wcześniejszym pojawieniem się tu możliwości korzystania z pomocy lekarskiej, dostępem do leków aptecznych, może też wpływ na ten stan rzeczy miała również większa liczba znachorów, leczących własnymi środkami (także ziołowymi niekiedy — ale już w postaci wygodnych gotowych mieszanek).

Zioła powinno się zbierać do św. Jana (24 VI), gdyż tylko do tego dnia „mają swą moc” — jak tłumaczą jedni — „potem czarownica je oszczy” — jak dodają inni. Jeden z informatorów twierdził, że nawet krowy do dnia św. Jana dają dużo mniej mleka. U Sychty również znajduje się potwierdzenie tego, że zioła należy zbierać do św. Jana, gdyż później czarownice odbierają im moc. „W szczególności skuteczne są zioła zebrane w samym dniu św. Jana, ponieważ zostały przez niego ochrzczone, oraz zioła poświęcone w oktawę Bożego Ciała i na Matkę Boską Zielną”<sup>102</sup>.

Podobnie u Kaszubów Bytowskich: „Większość ziół leczniczych zbieranych dawniej w lasach, na łąkach i na polach, zrywana była zwyczajowo przed wigilią św. Jana, w obawie przed wpływem czarownic. Ich skuteczność zależała przede wszystkim od przestrzegania tego nakazu”<sup>103</sup>. Podkreślano, że suszenie ziół powinno odbywać się w cieniu i każdy rodzaj ziół powinien suszyć się oddzielnie, a dopiero po ususzeniu można je mieszać.

W ogródkach sadzono głównie miętę — jeszcze do dziś można ją znaleźć u niektórych gospodyń. Jeden z informatorów miał u siebie w ogródku walerianę, z której robił nalewkę na spirytusie, inny większą

<sup>102</sup> B. Sychta, *op. cit.*, t. VI, s. 209—210.

<sup>103</sup> R. Kukier, *Kaszubi bytowscy*, zarys monografii etnograficznej, Gdynia 1968, s. 333—334.



część ogródka przeznaczył pod rumianek, gdyż potrzebował dla siebie duże jego ilości. Ale do leczenia używano głównie ziół dziko rosnących.

W czasie badań terenowych wykonano zielnik. Pokazując zebrane rośliny informatorom zanotowano ich miejscowe nazwy oraz sposoby używania tych roślin przy określonych dolegliwościach i chorobach. Następnie rośliny z zielnika, a także inne wymieniane przez informatorów i przez nich opisywane lub rysowane, zostały zidentyfikowane w oparciu o pracę W. Szafera, S. Kulczyńskiego, B. Pawłowskiego *Rośliny Polskie*, Warszawa 1967. Na tej podstawie sporządzono wykaz roślin stosowanych w lecznictwie Wiela i okolicznych wsi. Jako dodatkową informację o nazewnictwie roślin w innych częściach Kaszub podano nazwy gwarowe niektórych z nich, wynotowane ze *Słownika nazw*, może jest ich więcej — brak indeksu utrudnia odszukiwanie). Tak jak w całej pracy, tu także zastosowano zapis gwarowy uproszczony. Nazwę ze słownika podano po inicjale nazwiska (S), oznaczając cyfrą rzymską tom, arabską — stroną na której się ona znajduje. W nawiasach podana jest informacja o rzeczywistym działaniu danej rośliny jako leku, jeśli jest ona uznana za działającą leczniczo przez współczesną farmakologię. Pozwala to na porównanie, czy roślina była używana w lecznictwie ludowym w sposób właściwy, czy też nie. Ta ostatnia informacja została podana na podstawie prac: S. Bagiński, J. Mowszowicz *Krajowe rośliny lecznicze*, Łódź 1966 oraz *Ziołolecznictwo*, poradnik dla lekarzy pod redakcją A. Ożarowskiego, Warszawa 1976.

#### ROŚLINY STOSOWANE W LECZNICTWIE LUDOWYM WIELA I OKOLICZNYCH WSI

- |                  |  |
|------------------|--|
| <i>Biały bez</i> | — zob. dziki bez   |
| <i>Borowiny</i>  | — zob. borówka   |
| <i>Borówka</i>   | — Borówka brusznica — <i>Vaccinium vitis-idaea</i> L. S. I, 57<br>Wywar z liści pito przy chorych nerkach (Lek moczopędny, przeciwwzakaźny, ściągający)  |
| <i>Borowik</i>   | — zob. borówka   |
| <i>Brukiew</i>   | — Kapusta rzepak — <i>Brassica napus</i> L. Nasiona jedzono z chlebem przy dolegliwościach w czasie ciąży.   |
| <i>Brzoza</i>    | — Brzoza brodawkowata — <i>Betula verrucosa</i> Ehrh. Wywar z liści pito przy chorym pęcherzu i nerkach, kąpiele w wywarze z liści stosowano przy reumatyzmie. (Lek moczopędny i lekko napotny).   |
| <i>Bujon</i>     | — zob. piwonია.  |
| <i>Burak</i>     | — Burak zwyczajny — <i>Beta vulgaris</i> L. Sok z surowych buraków pito przy anemii, liście przykładano na „odbitą” nogę.  |
| <i>Cebula</i>    | — Cebula ogrodowa — <i>Allium cepa</i> L. Sokiem z cebuli smarowano użądłone miejsce, sok z cukrem pito przy kaszlu, astmie, rozgrzaną na blasze cebulą pocierano rączki i nóżki dziecka mającego silny kaszel, pieczoną cebulą okładano palec z zastrzałem, sok z cebuli podgrzewanej z łyżką |



- masła i cukru (lekko przejrzysta masa) dawano do picia przy kokluszu, pieczenie cebuli na węglach zabezpieczało przed zarazą. (Pieczona cebula jest dobrym środkiem zmiękczającym, odkażającym i gojącym).
- Czosnek** — Czosnek pospolity — *Allium sativum* L. Czosnek z miodem dają do picia przy kokluszu, mleko gotowane z czosnkiem pili przy kaszlu i astmie. (Czosnek i jego przetwory posiadają właściwości bakteriobójcze, obniżają ciśnienie krwi, poziom cholesterolu we krwi, są toksyczne dla pasożytów jelitowych i in.).
- Dąb** — Dąb szypułkowy — *Quercus robur* L. Wywar z kory dawano do picia przy biegunce. (Kora dębowa hamuje krwawienia z uszkodzonych błon śluzowych przewodu pokarmowego, zmniejsza stany zapalne tych błon, działa przeciwbakteryjnie i przeciwbiegunkowo).
- Dyłoka** — zob. koszcza.
- Dzięgiel** — Dzięgiel leśny — *Angelica silvestris* L. Pieczenie rośliny na węglach zabezpieczało przed zarazą.
- Dzika koniczyna** — Koniczyna polna — *Trifolium arvense* L. Wywar z koniczyny pito przy upławach, zatrzymaniu miesiączki, chorej wątrobie, biegunce.
- Dzika róża** — Róża polna — *Rosa canina* L. Wywar z potłuczonych na miazgę owoców pito przy chorych nerkach. (Różę polną stosuje się jako lek przeciwschorbutowy, żółciopędny — m.in. przy kamicy nerkowej).
- Dziki bez** — Dziki bez czarny — *Sambucus nigra* L. Powinien być zbierany w wigilię św. Jana. Wywar z ususzonych kwiatów pito przy katarze, kaszlu, zapaleniu płuc, gruźlicy, reumatyzmie, picie wody lub wina po uprzednim wymoczeniu w nim owoców bzu — przy bólu gardła, chrypie. (Lek napotny, przeciwzapalny, moczopędny, lekko rozwalniający).
- Dziurawiec** — Dziurawiec zwyczajny — *Hypericum perforatum* L. S. II, 278: *krzyżowe zełe, krzyżowe drzewko*, S I, 51: *boże drzewko*, S II, 102: *Pana Jezusowa krew*. Wywar z dziurawca pito przy bólach brzucha, przy chorej wątrobie. (Dziurawiec jest jednym z najbardziej wszechstronnie działających i najczęściej stosowanych ziół w schorzeniach wątroby i przewodu pokarmowego).
- Fasola** — Fasola zwykła — *Phaseolus vulgaris* L. Wywar z łusek fasoli pito z mlekiem przy chorym pęcherzu i nerkach, wywar bez mleka — przy obstrukcji. (Łuski fasoli posiadają działanie przeciwcukrzycowe, moczopędne).
- Głóg** — Głóg dwuszyjkowy — *Crataegus oxyacantha* L. S I, 261: *dzeka róża*. Wywar z owoców głogu pito przy zapaleniu płuc, kolkach. (Kwiatostan głogu i jego owoce działają rozkurczowo na naczynia wieńcowe, tonizująco na mięsień sercowy).
- Huba brzoźowa** — Huba brzoźowa — *Polyporus Betulinus* Bull. Wywar z huby pili chorzy na raka wierząc, że będzie to skuteczne, jeśli rak jest „samcem”.
- Jagody** — Borówka czarna — *Vaccinium myrtillus* L. Wywar z jagód pito przy biegunce. (Owoce borówki czarnej są od dawna znanym lekiem przeciwbiegunkowym i bakteriostatycznym).



- Jaskole oka* — Bratek czyli fiołek trójbarwny — *Viola tricolor* L. S II, 84: *jaskulcze oczka*. Wywar pito „na przeczyszczenie krwi”. (Lek powodujący wydalanie szkodliwych produktów przemiany materii, posiada zdolność tzw. działania czyszczącego krew, mającego znaczenie w wielu schorzeniach, m.in. w dermatologii).
- Jemiola* — Jemiola pospolita — *Viscum album* L. Wywar z liści lub nalewkę z owoców pito przy zawrotach głowy. (Lek obniżający ciśnienie krwi, przeciwpadaczkowy, przeciwkrwotoczny).
- Jezuskowe ziele* — zob. dziurawiec.
- Kalmus* — zob. tatarak.
- Kapusta* — Kapusta warzywna — *Brassica oleracea* L. Liście przykładano na „odbitą” nogę.
- Klon* — Klon zwyczajny — *Acer platanoides* L. Liście zamoczone w wodzie lub sparzone przykładano na ropiejące rany, zastrzał, wrzody.
- Kocie łapki* — Kocanki piaskowe — *Helichrysum arenarium* (L.) Moench. S II, 219: *koce nóżki*, *koce bote*. Wywar pito przy chorej wątrobie, żółtaczce. (Lek zwiększający wypływ żółci do dwunastnicy i obniżający ciśnienie krwi, stosowany w schorzeniach wątroby).
- Koniczyna* — zob. dzika koniczyna.
- Koper włoski* — Fenkuł włoski (koper włoski) — *Foeniculum capillaceum* Gilib. Wywar dawano do picia dzieciom przy bólu brzucha. (Lek wyksztuśny, pobudzający wydzielanie soków trawiennych, wzmagający ruchy perystaltyczne, stosowany głównie w pediatrii).
- Koszcza* — Skrzyp polny — *Equisetum arvense* L. S II, 215: *koszcza*. Wywar pito przy chorym pęcherzu, nerkach, żołądku. (Lek o niezbyt silnym działaniu moczopędnym, stosowany pomocniczo w stanach zapalnych dróg moczowych, kamicy nerkowej i pęcherzykowej oraz w miażdżycy naczyń).
- Krwawnik* — Krwawnik pospolity — *Achillea millefolium* L. S II, 254: *krwiotok*, S II, 302: *kurze krepki*. Wywar pito na „cyrkulację krwi”, „na donoszenie ciąży”, na kaszel, astmę, „choroby piersiowe”, na poty, miazgę z liści krwawnika przykładano do krwawiącej rany. (Lek hamujący krwawienia, łagodnie moczopędny, żółciopędny, przeciwbólowy, ułatwiający trawienie, wzmacniający, regulujący przemianę materii, przeciwwzapalny).
- Krwiotok* — zob. krwawnik.
- Lawenda* — Lawenda lekarska — *Lavandula officinalis* Chaix. Wywar z liści pito przy dolegliwościach macicy. (Kwiaty lawendy zmniejszają, a nawet usuwają stany skurczowe różnych narządów wewnętrznych).
- Len* — Len zwyczajny — *Linum usitatissimum* L. Wywar z żółtkiem pito przy gruźlicy, rozgotowane ziarno przykładano na chore piersi. (Nasiona lnu stosuje się w chorobach układu pokarmowego, olej lniany stosuje się przy chorobach skórnych, oparzeniach).
- Lipa* — Lipa drobnolistna — *Tilia cordata* Mill. (*Tilia parvifolia* Ehrh., *Tilia ulmifolia* Scop. (L.)) Wywar pito jako środek



- napotny — przy zapaleniu płuc, bólu gardła, odrze, „ograżce” oraz „na oczyszczenie krwi”. (Lek o działaniu napotnym, uspokajającym, żółciopędnym, ułatwiającym trawienie).
- Mak** — Mak lekarski — *Papaver somniferum* **L.** Wywar dawano do picia dzieciom, aby łatwiej usypiały. (Żadnych wyciągów z maku nie powinno się podawać dzieciom).
- Marchew** — Marchew zwyczajna — *Daucus carota* **L.** Nasiona marchwi dawano do zjedzenia z chlebem przy dolegliwościach w czasie ciąży. Sok z korzenia stosuje się głównie w pediatrii. Owoce mają zastosowanie jedynie w lekkich przypadkach choroby wieńcowej.
- Martwa pokrzywa** — Jasnota biała — *Lamium album* **L.** Wywar pito przy upławach. (Ma właściwości powlekające, przeciwkrwotoczne i przeciwzapalne, stosuje się przy lekkich krwawieniach macicznych, upławach białych).
- Mięta** — Mięta pieprzowa — *Mentha piperita* **L.** Wywar pito przy chorym żołądku, astmie, bieguncie, czerwonce, bólu głowy. (Mentol wykazuje silne działanie bakteriobójcze, pobudza wydzielanie soków trawiennych w żołądku i dwunastnicy, ma zdolność obniżania ciśnienia krwi. Stosowany jest w schorzeniach skóry, przewodu pokarmowego, przy zapaleniu pęcherzyka żółciowego i żółtacze).
- Mlecz** — Mniszek pospolity — *Taraxacum officinale* **Web.** (*Taraxacum vulgare* **Schrk.**) Płynem mleczu smarowano brodawki. (W ziołolecznictwie używa się korzeni i kwiatów przy schorzeniach wątroby, dróg żółciowych, zaburzeniach trawiennych, niewydolności nerek).
- Modrak** — Chaber bławatek — *Centaurea cyanus* **L.** S III, 97: *modrok.* Wywar z płatków pito przy chorym pęcherzu. (Lek o działaniu moczopędnym).
- Oleander** — *Nerium oleander* **L.** Wywar pito aby przerwać ciążę.
- Parzowka** — zob. pokrzywa.
- Pietruszka** — Pietruszka zwyczajna — *Petroselinum sativum* **Hoffm.** Wywar z korzenia pito przy chorym pęcherzu, nerkach, zatrzymaniu moczu. (Korzenie i owoce pietruszki mają właściwości moczopędne).
- Pięć żylek** — Babka zwyczajna — *Plantago maior* **L.** S. IV, 264: *psi jęzek, pse jęzeki*, S. VI, 210: *babie zele.* Wywar z liści pito przy zapaleniu płuc, liście przykładano na nagniotki, ropiejące rany, zastrzał, wrzody. (Wyciągi z babki pobudzają wydzielanie soku żołądkowego, mają właściwości przeciwzapalne, i nieznaczne wyksztuśne, a stosowane zewnętrznie przyspieszają gojenie się ran, znoszą podrażnienia skóry, mają właściwości przeciwbakteryjne).
- Psie języki** — zob. pięć żylek.
- Piołun** — Bylica piołun — *Artemisia absinthium* **L.** Wywar z piołunu, święconego w dniu Matki Boskiej Zielonej w wiązankach wraz ze zbożem, marchwią, kwiatami z ogrodu, lub nalewkę pito przy żółtacze, chorym żołądku, upławach. (Wodne i alkoholowe wyciągi z piołunu mają właściwości żółciotwórcze, stosuje się je przy niektórych schorzeniach wątroby i przewodu pokarmowego).



- Piwonia* — Piwonia lekarska — *Paeonia officinalis* L. S. I, 85: *bujón*. Wywar z suszonych płatków pito przy zatrzymaniu miesiączki, przy chorobach kobiecych, liście przykładano na rany.
- Podbiał* — Podbiał pospolity — *Tussilago farfara* L. Wywar pito przy kaszlu, ástmie, chorych płucach — „leczy zapchane rurki oddechowe”, liście przykładają się na wrzody, zastrzał, ropiejące rany, „odbitą” nogę. (Lek o właściwościach powlekających, wyksztuśnych, ściągających i przeciwzapalnych, zewnętrznie odwary z liści stosuje się w postaci okładów na skórę — otarcia naskórka, stłuczenia, siniaki, czyraki).
- Pokrzywa* — Pokrzywa zwyczajna — *Urtica dioica* L. S. IV, 37: *parzawa* (płd.), *parzawica* (płn.), *parzówka* (Lipusz, Wiele, Brusy). Wywar pito przy żółtacze, „na przeczyszczenie krwi”, płukano włosy w wywarze, miazgę przykładano na chore stawy lub uderzano chore miejsca pękiem pokrzyw. (Pokrzywa charakteryzuje się dużą wszechstronnością w działaniu leczniczym, m.in. stosuje się ją przy niektórych schorzeniach nerek, kamicy nerkowej i pęcherzowej, w zaburzeniach przemiany materii, zewnętrznie przeciw łupieżowi, łojotokowi, wypadaniu włosów, świeże pędy pokrzywy służą do biczenia w chorobie reumatycznej i rwie kulszowej).
- Poziomka* — Poziomka pospolita — *Fragaria vesca* L. Sokiem z owocu smarowano skórę na twarzy przy niektórych dolegliwościach skórnych. (Pomocniczo stosuje się w niektórych schorzeniach skórnych na tle zaburzeń przemiany materii).
- Rdest* — Rdest ptasi — *Polygonum aviculare* L. Wywar pito przy chorym sercu, reumatyzmie. (Lek stosuje się w chorobach dróg moczowych, chorobie reumatycznej, pomocniczo w gruźlicy płuc, miażdżycy naczyń i in.).
- Rozchodnik* — Rozchodnik ostry — *Sedum acre* L. Rozwieszono w rogach mieszkania wianki, poświęcone w oktawę Bożego Ciała, chronią od uroków. (Środek obniżający ciśnienie krwi).
- Rumianek* — Rumianek pospolity — *Matricaria chamomilla* L. Wywar pito przy żółtacze, zapaleniu płuc, reumatyzmie, bólu żołądka, różnych dolegliwościach niemowląt, okłady z wywaru stosowano przy odrze, kompresy i przemywania przy chorych oczach, uszach, przy jęczmieniu, zastrzale, wrzodach, chore zęby i gadło płukano wywarem rumianku. (Rumianek posiada właściwości przeciwzapalne, przeciwskurczowe, przeciwalergiczne, stosowany jest zewnętrznie przy chorobach i uszkodzeniach skóry, schorzeniach oczu, w niektórych chorobach narządów rodnych, w stanach zapalnych jamy ustnej, dziąseł, gardła, anginie, w nieżytach żołądka i jelit, zapaleniu nerek lub pęcherza moczowego, szczególne znaczenie ma jako lek dla małych dzieci).
- Rzeżucha* — Rzeżucha łąkowa — *Cardamine pratensis* L. Wywar pito przy chorych nerkach.
- Sosna* — Sosna zwyczajna — *Pinus silvestris* L. Używano nalewki na młodych pędach: pito ją przy gruźlicy, smarowano stawy przy reumatyzmie. (Pączki sosny stosuje się w lekkich nieżytach dróg oddechowych, olejek sosnowy wchodzi w skład maści stosowanej przy bólu stawów).



- Sporysz* — Sporysz — *Claviceps purpurea*. Wywar pito w celu przerywania ciąży. (Alkaloidy zawarte w sporyszu mają wpływ na przyspieszenie i pogłębienie rytmicznych skrózców macicy).
- Świętojański bez* — zob. dziki bez.
- Świętojańskie ziele* — zob. dziki bez.
- Tatarak* — Tatarak zwyczajny — *Acorus calamus* L. S. II, 121 *kalmus*. Wywar z kłączy pito przy katarze, kaszlu, zapaleniu płuc, przy reumatyzmie moczono nogi w wywarze z kłączy i z siana. (Kłacze tataraku stosuje się przy zaburzeniach trawiennych, jako lek ogólnie wzmacniający, jako płukanekę w niektórych chorobach jamy ustnej i gardła, w maści służy do wcierań znieczulających przy gościu, rwie kuluszowej).
- Waleriana* — Kozłek lekarski — *Valeriana officinalis* L. Nalewkę spirytusową na korzeniu [nastój z 9 dni] pito przy chorobach serca. (Lek uspokajający, przeciwskrócowy, używany w postaci wyciągu alkoholowego).
- Wilczomlecz* — zob. mlecz.
- Żurawina* — Żurawina błotna — *Oxycoccus quadripetalus* Gilib. Owoce jedzono na surowo przy zawrotach głowy.
- Żywokost* — Żywokost lekarski — *Symphytum officinale* L. Maść z żywokostu własnego wyrobu przykładano przy składaniu złamań. (Lek zmiękczaający, gojący rany i oparzenia, powlekający, ściągający).

Porównując stosowanie wymienionych roślin w lecznictwie ludowym z wykorzystaniem ich we współczesnej fitoterapii stwierdzić można, że ogromna większość roślin używana była zgodnie z ich rzeczywistymi właściwościami leczniczymi. Prawdopodobnie dalsze badania farmakologiczne stworzą naukowe podstawy dla większej jeszcze ilości roślin leczniczych, stosowanych dotąd empirycznie.

#### ZAKOŃCZENIE

Od 1967 roku w Wielu znajduje się Ośrodek Zdrowia. Przyjmuje w nim lekarz-internista i lekarz-dentysta. Początkowo w Ośrodku mieścił się również punkt apteczny, który od 1972 roku uzyskał oddzielne pomieszczenie w centrum wsi. Przed otwarciem Ośrodka Zdrowia w Wielu mieszkańcy udawali się do lekarza w odległym o 20 km Czersku lub odległych o 15 km Brusach (do obydwu miejscowości dogodny dojazd autobusem). Najbliższy szpital znajduje się w Chojnicach, a obecnie, po włączeniu Wiela do województwa gdańskiego, chorzy korzystają ze szpitala w Kościerzynie.

Już od 1890 roku była w Karsinie położna, a w samym Wielu — od pierwszych lat XX wieku do pierwszych lat po II wojnie światowej.



Później kobiety udawały się do izb porodowych w Czersku, Brusach lub Chojnicach i tam rodzą obecnie <sup>104</sup>.

Po wprowadzeniu w styczniu 1972 roku ustawy o objęciu ubezpieczeniem wszystkich rolników indywidualnych i ich rodzin, praktycznie prawie wszyscy mieszkańcy Wiela i okolicznych wsi mogą korzystać z bezpłatnej opieki lekarskiej. Dzieci i młodzież w wieku szkolnym — jak wszędzie w Polsce — objęte są dodatkową opieką. W szkołach przeprowadza się okresowe badania i szczepienia, a noworodki odwiedzane są przez położną lub pielęgniarkę.

Częstszy kontakt z lekarzem ma pewien wpływ na kształtowanie się poglądów związanych z lecznictwem. Dużą rolę spełniają środki masowego przekazu, lektura, młodzież kształcąca się w miastach i przyjeżdżająca do domu na wakacje. Coraz częściej młodszy, a nawet niektórzy starsi ludzie nie zaczynają leczenia własnymi środkami i przekazywanymi tradycyjnie sposobami, lecz zgłaszają się do lekarza w początkowej fazie choroby. Wzywanie lekarza dopiero wtedy, gdy te środki zawiodły, kończyło się czasem zgonem pacjenta, co miało oddźwięk w opinii i mieszkańców wsi o możliwościach czy umiejętnościach lekarza. Obecnie nie wymaga się też od lekarza — jak dawniej — natychmiastowego wyleczenia w przypadku chorób przewlekłych, akceptując długotrwałe kuracje jeśli zachodzi taka konieczność. Zanikł już paniczny lęk przed operacją, w większości wypadków mieszkańcy wsi decydują się na zabiegi operacyjne. Nie zgadzają się na nie przeważnie ludzie starzy, u których istnieje jeszcze silna obawa przed pójściem do szpitala, prawdopodobnie również z powodu panującej dawniej opinii, że w szpitalu się umiera, ponieważ pacjentów zawożono tam zwykle w ostatnim stadium choroby.

Na omawianym terenie obserwuje się wyraźną tendencję do znikania tradycyjnego lecznictwa ludowego — podobnie jak wielu innych dziedzin kultury ludowej — w tej postaci, w jakiej istniało kilkadziesiąt lat temu. Kształtuje się nowa, swoista wiedza, w niewielkim stopniu tylko opierająca się na tradycyjnym lecznictwie ludowym. Proces ten obserwuje się zarówno w obydwu dużych wsiach — Wielu i Karsinie jak i pozostałych pięciu. Na tym tle szczególnie zaskakuje zachowane wśród starszych, a czasem spotykane u ludzi średniego pokolenia, przekonanie o możliwości rzucenia uroku i zadania choroby przez czarownicę. Wierzenia te — choć niechętnie ujawniane — przetrwały do czasów obecnych, aczkolwiek nie są tak silne jak kilkadziesiąt lat temu, kiedy — jak wspomina jedna z 80-letnich informaterek — nawet dzieci w szkole wiedziały, która z ich koleżanek jest córką czarownicy i nie przyjmowały od niej nic w obawie przed „zadaniem”. Staruszka ta

<sup>104</sup> Dane te uzyskano od p. Leonarda Brzezińskiego emerytowanego nauczyciela, urodzonego w Wielu, obecnego opiekuna Muzeum PTTK, do którego ofiarował własne zbiory.



pamiętała fragment piosenki, którą wtedy dzieci śpiewały chcąc doku-  
czyć dziewczynce uważanej za córkę czarownicy:

„Czarownica stara, stara,  
a jak ona cię zapisze,  
zapisze na niebie,  
potem włosów twych zagrziebie,  
pod krzyżem zagrziebie...”

Na pytanie, dlaczego w okolicach Wiela, gdzie poziom gospodarczy i kulturalny jest wyższy niż w innych regionach, dotąd żywe są te wła-  
śnie wierzenia, trudno dać jednoznaczną odpowiedź bez przeprowadzenia  
dodatkowych badań. Prawdopodobnie nie bez znaczenia były tu wpływy  
niemieckie. O tym, że część przesądów w lecznictwie ludowym Kaszu-  
bów jest naleciałością niemiecką, wspomina J. Torliński<sup>105</sup>.

A. Fischer pisze, że wiara w czarownice na Pomorzu była w XIX  
wieku bardzo żywa — podobnie jak w Wielkopolsce i całej Polsce za-  
chodniej. O. Kolberg pisze o wierzeniach w duchy, mory i czarownice  
ludu wiejskiego z okolic Chojnic: „... lud (ten) mimo wyższego pozornie  
wykształcenia, mimo pobożności i przywiązania do wiary bardziej niż  
gdzie indziej zachowuje ten zbytek ciemnoty”<sup>106</sup>.

Przemiany w sposobie myślenia ludzi, w ich psychice, następują du-  
żo wolniej niż w sferze kultury materialnej. Dlatego też — jak pisze  
Berwiński: „Zabobony i gusła stanowią najtrwalszy i najmniej prze-  
mianom podległy żywioł wyobrażeń i umysłowych kreacji ludzi”<sup>107</sup>.  
Dotyczy to szczególnie sprawy tak istotnej dla człowieka, jaką jest zdro-  
wie. Dlatego też w terapii krzyżują się jeszcze ciągle sposoby racjonal-  
ne z irracjonalnymi — stosowanymi czasem „na wszelki wypadek” w  
nadziei, że skutek będzie pewniejszy. Medycyna ludowa jest bowiem  
wykładnikiem wiedzy, wierzeń, sposobu myślenia i ogólnych poglądów  
na świat. Zespala w sobie wiele różnych elementów, połączonych i prze-  
platających się nawzajem w praktycznym działaniu, skierowanym w stro-  
nę najcenniejszego dobra, jakim jest ludzkie zdrowie.

Барбара Шиховска-Бэбель

#### ТРАДИЦИОННОЕ НАРОДНОЕ ЛЕЧЕБНОЕ ДЕЛО ВЕЛЯ И ОКРЕСТНЫХ ДЕРЕВЕНЬ

Автор представляет результаты собственных местных исследований, проведённых в южной части Кашубии, на рубеже Гданьского и Быдгощского воеводства.

<sup>105</sup> J. Torliński, *op. cit.*, s. 163.

<sup>106</sup> O. Kolberg, *op. cit.*, s. 42.

<sup>107</sup> R. Berwiński, *Studia o gusłach, czarach, zabobonach i przesądach ludowych*, Poznań 1862, t. II, s. 225.



Лечебное дело здесь ещё не исследовалось. Вступительная часть статьи заключает в себе общую характеристику обсуждаемых деревень, в том числе прежде всего Веля — выделяющегося среди других своей величиной, близкой городку, и богатыми культурными традициями, восходящими к XIX веку. После краткого обсуждения очень небольшого числа публикаций, содержащих сообщения о лечебном деле Кашубии, автор занимается ономастикой болезней. Сначала объясняет принципы примененной диалектной записи, затем сообщает, что записанные болезни носят или традиционные, сельские названия, связанные с симптомами болезней либо взглядами на причины заболеваний, или названия, употребляемые в официальной медицине несколько десятков лет тому назад. Весьма часто названия болезней очень похожи на перечисленные в „Словаре кашубских наречий” Б. Сыхты. Замечания об ономастике заканчивает небольшой словарь тех названий, которые отличаются от употребляемых в общепольском разговорном языке и от современных медицинских терминов.

Лечебное дело Б. Бэбель обсуждает по следующему плану: предупреждение, взгляды на причины заболеваний, терапия. Автор приходит к выводу, что предохранение себя перед болезнями не занимает в народном лечебном деле большого места, а применяемые средства по большинству носят рациональный характер, хотя зачастую ошибочный. Встречается однако ещё целый ряд запретов магического характера. Самое большое число соблюдаемых запретов связано с периодом беременности женщины и с первым годом жизни ребёнка. Встречаются также последние следы веры в существование ведьм и их способность „навести” болезнь, живут в памяти народа и ещё применяются способы предохранения перед болезнями. Взгляды на причины заболеваний чаще всего рациональны, хотя в случаях внезапных болезней встречаются остатки верований в действие сверхъестественных существ (призрак, дьявол) или людей со злыми глазами либо ведьм. Знание и верования сосуществуют друг с другом.

Лечение в настоящее время, особенно от момента обеспечения сельского населения, протекает в значительной степени под руководством врача. В памяти людей живут однако ещё прежние способы лечения согласно традиционным верованиям и знаниям и иногда ещё применяются. В лечении в дальнейшем довольно большую роль играют лекарственные травы. Статья заканчивается перечнем лекарственных трав, применяемых в лечебном деле характеризуемого района. В заключительных заметках автор кратко характеризует современную ситуацию в лечебном деле этой местности, изменения, которые произошли после II мировой войны и в дальнейшем происходят, постепенно приводя к исчезновению традиционного образа мыслей, а тем самым прежнего лечебного дела.

*Barbara Szychowska-Boebel*

#### LA MÉDECINE POPULAIRE TRADITIONNELLE DE WIELE ET DES VILLAGES ENVIRONNANTS

L'auteur présente les résultats de ses recherches effectuées dans la partie sud de la Cachoube, sur la ligne de démarcation des voïévodies de Gdańsk et de Bydgoszcz. La médecine populaire de cette région n'avait pas encore fait l'objet d'études jusqu'ici. Le début de l'article comprend la caractéristique générale des campagnes examinées, en particulier celle de Wiele, grand village, presque ville, aux riches traditions culturelles remontant au XIXe s. Après avoir signalé le petit nombre de publications portant sur la médecine populaire pratiquée en Cachoubie, l'auteur s'occupe de l'appellation des maladies. Elle explique les



principes de l'enregistrement du dialecte et informe que les maladies notées portent soit des noms traditionnels campagnards liés aux symptômes<sup>2</sup> des maladies, ou aux opinions sur leurs causes, soit des noms utilisés par la médecine officielle il y a des dizaines d'années d'ici. Ces noms ressemblent très souvent, ou sont identiques, à ceux que l'on trouve dans le „dictionnaire des dialectes cachoubes” de B. Sychta. Les remarques sur l'appellation des maladies sont suivies d'un petit lexique des noms s'écartant de ceux généralement utilisés dans la langue parlée polonaise.

L'auteur présente ses considérations sur la médecine populaire dans l'ordre suivant: la prophylactique, les opinions sur les causes des maladies, la thérapie. Elle arrive à la conclusion que la défense contre les maladies n'occupe guère de place dans la médecine populaire, et que les moyens utilisés sont en général rationnels quoique souvent erronés. On rencontre cependant encore une série d'interdictions de caractère magique. Celles le plus souvent suivies sont liées à la grossesse de la femme et à la première année de vie de l'enfant. On trouve encore également les derniers vestiges de croyance aux sorcières et à leurs capacités de „jeter” des maladies. Les moyens de s'assurer contre elles restent bien vivants dans les mémoires et sont encore appliqués. Les opinions sur les causes des maladies sont en principe rationnelles aussi, quoique, pour les cas de maladies subites, on rencontre des restes de croyance à l'opération d'êtres surnaturels (chimères, diables), de gens aux mauvais yeux, ou de sorcières. La science et les croyances coexistent ensemble.

Actuellement, surtout depuis l'assurance contre les maladies de la population rurale, les soins médicaux se font dans une large mesure sous le contrôle des médecins. Néanmoins, les anciennes méthodes conformes aux croyances et au savoir traditionnels persistent dans les mémoires et sont même encore quelques fois appliquées. Les herbes jouent toujours un rôle assez important dans les remèdes. Une liste des plantes employées par la médecine populaire de la région analysée est donnée à la fin de l'article. Dans ses dernières remarques, l'auteur caractérise brièvement la situation contemporaine de la médecine populaire de ces régions, les changements survenus lentement à la disparition complète de la façon se produisant encore, conduisant lentement à la disparition complète de la façon de penser traditionnelle, c'est-à-dire des anciens remèdes.



Janina Łukasiewicz

Muzeum Etnograficzne, Toruń

## SIWAKI Z LUBIENIA KUJAWSKIEGO

Artykuł ten omawia jeden z nielicznych czynnych jeszcze ośrodków garncarskich na Kujawach, jedyny wyrabiający ceramikę siwą, jakim jest Lubień leżący w województwie włocławskim. Jest to najdalej na zachód Polski wysunięta miejscowość, w której wytwarza się siwaki, charakterystyczne przede wszystkim dla obszaru Polski wschodniej i południowo-wschodniej.

Większość materiałów, które wykorzystane zostały w tej pracy, uzyskano podczas wywiadów jakie autorka przeprowadziła z garncarzami w maju 1974 r.<sup>1</sup> Uwzględnione zostały również zapisy terenowe M. Polakiewicz z 1963 r., dokumentacja fotograficzna do tych badań oraz analiza zbioru naczyń z Lubienia zgromadzonych w Muzeum Etnograficznym w Toruniu, które posiada drugą pod względem ilości po Muzeum Kujawskim we Włocławku kolekcję siwaków kujawskich. Przebadane zostały również źródła archiwalne, znajdujące się w Wojewódzkim Archiwum Państwowym we Włocławku. Materiały te są jednak niekompletne i bardzo ogólnikowe. Zawierają informacje z końca XIX i 1 poł. wieku XX, podczas gdy istnieją podstawy by sądzić, iż Lubień jest starym ośrodkiem, w którym rzemiosło garncarskie uprawia się od wielu pokoleń. Dokładne poznanie tradycji garncarstwa w Lubieniu wymagałoby przede wszystkim dodatkowych badań w archiwach oraz w terenie.

### UWAGI O STANIE BADAŃ NAD GARNCARSTWEM POLSKI PÓLNOCNEJ

Stosunkowo duża ilość publikacji omawiających garncarstwo na terenach Polski północnej, jakie ukazały się do chwili obecnej pozwala nakreślić w ogólnym zarysie stan badań nad tym zagadnieniem.

Jak do tej pory brak jest zwartej pracy o ceramice ludowej Polski północnej, traktującej to zagadnienie całościowo. Przeważająca większość wszystkich opracowań ma charakter krótkich monografii konkretnych ośrodków, regionów etnograficznych, czy też województw<sup>2</sup>. Spośród wydawnictw ogólnych zawierających m.in. materiał z obszaru północnej

<sup>1</sup> Kwestionariusz do badań ceramiki siwej opracowany został na podstawie kwestionariuszy do garncarstwa M. Polakiewicz, pracy R. Reinfussa, *Garncarstwo ludowe*, Warszawa 1955 i artykułu Z. Cieśli-Reinfussowej, *Siwaki z Białej Podlaskiej* opublikowanego w 5 numerze „Polskiej Sztuki Ludowej” z 1954 r.

<sup>2</sup> Województwa i powiaty w niniejszej pracy podane są zgodnie z podziałem administracyjnym obowiązującym do 1. VI. 1975 r.



części Polski do najciekawszych należą publikacje Ewy Fryś-Pietraszkowej, Zofii Barbary Głowy, Józefa Grabowskiego, Stefanii Krzysztofowicz, Romana Reinfussa i Ireny Czarneckiej<sup>3</sup>. Wspomnieć tu jednak należy, iż proporcje materiału informującego o ośrodkach garncarskich w poszczególnych regionach są bardzo nierównomierne. Najwięcej wiadomości znaleźć można do tych terenów, gdzie garncarstwo zachowało swe żywe tradycje do czasów współczesnych (woj. białostockie) lub reprezentowane było przez szczególnie ciekawe formy ceramiki (woj. gdańskie — Chmielno i Kartuzy).

Garncarstwo woj. białostockiego obok wspomnianych wyżej publikacji omawiają także w swoich artykułach Zygmunt Ciesielski, E. Fryś-Pietraszkowa, Władysław Hołubowicz, R. Reinfuss i Jan Świdorski<sup>4</sup>. Poza tym szereg wiadomości o garncarstwie białostockim znaleźć można w notatkach lokalnej prasy, w katalogach wystaw i folderach<sup>5</sup>. Sporo uwagi poświęcają autorzy tych publikacji omówieniu ceramiki siwej wyrabianej w kilku ośrodkach na terenie Białostoczczyzny. Nadal jednak brak jest wyczerpującej monografii garncarstwa białostockiego, która obok współczesnych wiadomości uwzględniałaby materiał o charakterze historycznym. Także praca Z. Ciesielskiego, „Z badań nad garncarstwem ludowym w woj. białostockim”, która ukazała się w 52 tomie „Ludu” wykazuje braki w zagadnieniach historycznych, głównie z powodu niewykorzystania — jak podaje sam autor — źródeł archiwalnych.

W przeciwieństwie do woj. białostockiego ilość publikacji charakteryzujących garncarstwo woj. olsztyńskiego jest wręcz znikoma. Krótkie wzmianki historyczne przytacza Z. B. Głowa, która wspomina o 21 ośrodkach garncarskich działających od XVII w. do czasów współczesnych, przy czym zaznacza, że w latach 1954—1955 istniała tam już tylko jedna pracownia w Wilkowie, pow. Kętrzyn, założona po II wojnie świato-

<sup>3</sup> I. Czarnecka, *Polska sztuka ludowa*, Warszawa 1958; E. Fryś-Pietraszkowa, *Stan badań nad garncarstwem*, „Polska Sztuka Ludowa”, R. 18: 1964, nr 4, s. 220—223; Z. B. Głowa, *Materiały do mapy ośrodków garncarskich w Polsce*, „Polska Sztuka Ludowa”, R. 10: 1956, nr 2, s. 115—120; J. Grabowski, *Sztuka ludowa. Formy i regiony w Polsce*, Warszawa 1967; S. Krzysztofowicz, *O sztuce ludowej w Polsce*, Warszawa 1972, s. 90—98; R. Reinfuss, *Garncarstwo ludowe*, Warszawa 1955; tenże, *Piece do wypału naczyń w polskim garncarstwie ludowym*, Etnografia Polska, R. 3: 1960, s. 329—339; R. Reinfuss, J. Świdorski, *Sztuka ludowa w Polsce*, Kraków 1960, s. 87—89.

<sup>4</sup> Z. Ciesielski, *Z badań nad garncarstwem ludowym w województwie białostockim*, „Lud”, R. 52: 1968, s. 209—250; E. Fryś-Pietraszkowa, *Ośrodek garncarski w Studzianym Lesie, pow. Sejny*, „Polska Sztuka Ludowa”, R. 13: 1959, nr 4, s. 246—249; W. Hołubowicz, *Garncarstwo wiejskie zachodnich terenów Białorusi*, Toruń 1948; R. Reinfuss, *Na marginesie badań sztuki ludowej Białostoczczyzny*, „Polska Sztuka Ludowa”, R. 15: 1961, nr 3, s. 131—136; R. Reinfuss, J. Świdorski, *op. cit.*, s. 87—89.

<sup>5</sup> *Białostockie sztuką ludową słynące*, „Życie Literackie”, 13.V.1973, nr 19, s. 14; Z. Ciesielski, *Białostocka sztuka ludowa*, Białystok 1964, folder; tenże, *Garncarskie arcydzieła*, „Gazeta Białostocka”, 29.X.1961; S. Jagmin, *Garncarstwo w zapadłych kątach Puszczy Białowieskiej*, „Wisła”, T. 20: 1917, nr 2, s. 258—263; Z. Staronkova, *Wystawa sztuki ludowej w Białymstoku*, „Polska Sztuka Ludowa”, R. 9: 1955, nr 2; i inne.



wej i to przez garncarza z Wileńszczyzny<sup>6</sup>. Nieco inne informacje podaje katalog wystawy sztuki ludowej Warmii i Mazur z 1955 r., który wymienia 3 garncarzy pracujących w tym okresie: Antoniego Azarewicza z Olsztyna, Erazma Szyszko z Biskupca i Jana Orłowskiego z Gierki pow. Morąg<sup>7</sup>. O garncarstwie w woj. olsztyńskim wspominają też w swoich pracach J. Grabowski, S. Krzysztofowicz, R. Reinfuss i M. Przeździecka, omawiając głównie dwojaki — najbardziej reprezentatywne dla tych terenów<sup>8</sup>. Ostatnie badania przeprowadzone pod koniec lat 60-tych przez Hieronima Skurpskiego potwierdziły, że w czasach współczesnych garncarstwo na tym terenie jest niezwykle rzadkie<sup>9</sup>.

Ceramika woj. gdańskiego jest treścią stosunkowo dużej liczby opracowań. Skupiają się one jednak głównie na dwóch najbardziej znanych pracowniach garncarskich w Chmielnie i Kartuzach. Wiadomości o tych ośrodkach zawierają wszystkie ogólne prace z zakresu polskiej ceramiki ludowej. Omawiają one dość dokładnie kaszubskie wyroby z gliny, ich formy i rodzaj zdobienia. Wyczerpującą charakterystykę garncarstwa kaszubskiego daje Maria Przeździecka w artykule o ceramice pomorskiej<sup>10</sup>. Z innych istotnych publikacji należy tu wymienić prace E. Grosa, J. Gulgowskiego, J. Krajewskiej, M. Polakiewicz i B. Stelmachowskiej<sup>11</sup>. Krótkie informacje ogólne o naczyniach glinianych z woj. gdańskiego ukazywały się przede wszystkim w czasopismach regionalnych i „Polskiej Sztuce Ludowej”<sup>12</sup>.

Znikomej liczby opracowań doczekało się garncarstwo województw koszalińskiego i szczecińskiego. Materiały dotyczące tych terenów znaleźć można w cytowanej pracy Z. B. Głowy, która wymienia 2 ośrodki w woj. koszalińskim<sup>13</sup> i 2 w woj. szczecińskim<sup>14</sup>. Pewną ilość danych

<sup>6</sup> Z. B. Głowa, *op. cit.*, „Polska Sztuka Ludowa”, R. 10: 1956, nr 6, s. 355—356.

<sup>7</sup> Katalog wystawy sztuki ludowej Warmii i Mazur, Olsztyn 1955.

<sup>8</sup> J. Grabowski, *Sztuka ludowa Mazur i Warmii*, „Polska Sztuka Ludowa”, R. 2: 1948, nr 4—5, s. 36; S. Krzysztofowicz, *op. cit.*, s. 97; M. Przeździecka, *Wystawa sztuki ludowej Warmii i Mazur w Olsztynie*, „Polska Sztuka Ludowa”, R. 9: 1955, nr 5, s. 313—317; R. Reinfuss, *Garncarstwo ludowe*, s. 69.

<sup>9</sup> H. Skurpski, *O sztuce ludowej Warmii i Mazur*, Olsztyn 1971, s. 35—36.

<sup>10</sup> M. Przeździecka, *Ceramika pomorska*, „Polska Sztuka Ludowa”, R. 8: 1954, nr 4, s. 214—232; tenże, *Wystawa X-lecia sztuki ludowej w Gdańsku*, „Polska Sztuka Ludowa”, R. 9: 1955, nr 5, s. 318—326.

<sup>11</sup> E. Gros, *Ceramika kaszubska*, Toruń 1928; I. Gulgowski, *Garncarstwo na Kaszubach*, „Przemysł, rzemiosło, sztuka”, R. 4: 1924, nr 1; J. Krajewska, *Ceramika kaszubska z końca XIX i początków XX wieku*, „Polska Sztuka Ludowa”, R. 12: 1958, nr 3, s. 157—168, nr 4, s. 215—235; M. Polakiewicz, *Obróbka gliny, przewodnik*, Toruń 1967, s. 16—18; B. Stelmachowska, *Współczesna ceramika ludowa na Kaszubach* (z pracowni Necla i Meissnera), „Polska Sztuka Ludowa”, R. 4: 1950, nr 7, s. 100—106.

<sup>12</sup> A. Bukowski, *Wystawa kaszubskiej sztuki ludowej w Kartuzach*, „Przeгляд Zachodni”, R. 6: 1950, nr 1—2, s. 82—86; A. Łączyńska, *Odwiedziny w warsztatach. Sztuka ludowa na Kaszubach*, „Odra”, R. 1947, nr 37; I. Trojanowska, *Słowiński kosz i kaszubskie dzbany*, „Głos Tygodnia”, R. 1953, nr 36, s. 2; i inne.

<sup>13</sup> Z. B. Głowa, *op. cit.*, „Polska Sztuka Ludowa”, R. 10: 1956, nr 3, s. 192.

<sup>14</sup> Tenże, *op. cit.*, „Polska Sztuka Ludowa”, R. 11: 1957, nr 2, s. 124.



o ceramice Pomorza Zachodniego zawierają także omówienia B. Stelmachowskiej i A. Dobrowolskiej. Ta ostatnia informuje o 20 ośrodkach czynnych na przestrzeni XVIII do początków XX w. wytwarzających nie tyle ceramikę ludową, co przeznaczoną dla wsi i posiadającą bardzo mało elementów rodzimych<sup>15</sup>.

Kujawy jako region także nie posiadają jeszcze pełnego opracowania zagadnień garncarstwa, które wyjaśniałoby historię i sytuację współczesną tego rzemiosła. Stosunkowo najwięcej wiadomości o garncarstwie kujawskim zawiera przewodnik po wystawie Zenobii Pietrzykowskiej — *Garncarstwo ludowe na Kujawach*, Włocławek 1966. Autorka dotarła m.in. do interesujących materiałów archiwalnych. Wiadomości o kujawskich siwakach występują prawie we wszystkich rozprawach omawiających ludowe garncarstwo w Polsce. Piszą o nich Z. Cieśla-Reinfussowa, I. Czarnecka, Z. B. Głowa, J. Grabowski, S. Krzysztofowicz i R. Reinfuss<sup>16</sup>. Są to zazwyczaj tylko uwagi informujące o istnieniu na Kujawach ośrodka garncarskiego produkującego siwaki, rzadziej — krótkie wzmianki o ich formach i technice zdobienia. O wyrobach z Lubienia wspomina się przede wszystkim przy omawianiu współczesnej polskiej ceramiki siwej. Istnieje też kilka publikacji poświęconych sztuce ludowej Kujaw oraz katalogi wystaw, zawierające uwagi o naczyniach z Lubienia<sup>17</sup>.

#### GARNCARSTWO W LUBIENIU KUJAWSKIM W PRZESZŁOŚCI

Historii garncarstwa w Lubieniu nie można oczywiście nakreślić korzystając jedynie z wywiadów przeprowadzonych z pracującymi obecnie garncarzami Stanisławem Stępowskim i jego bratem Czesławem. W pamięci informatorów zachowało się bowiem niewiele faktów przekazanych im przez dziada czy ojca. Także dostępne materiały archiwalne

<sup>15</sup> A. Dobrowolska, *Materiały do ludowej kultury artystycznej Pomorza Zachodniego*, „Polska Sztuka Ludowa”, R. 10: 1956, nr 3, s. 184—187.

<sup>16</sup> Z. Cieśla-Reinfussowa, *Siwaki z Białej Podlaskiej*, „Polska Sztuka Ludowa”, R. 8: 1954, nr 5, s. 275; I. Czarnecka, *Polska sztuka ludowa*, Warszawa 1958; Z. B. Głowa, *op. cit.*, „Polska Sztuka Ludowa”, R. 10: 1956, nr 2, s. 115—120; J. Grabowski, *op. cit.*, s. 271—272; S. Krzysztofowicz, *op. cit.*, s. 97; R. Reinfuss, *Garncarstwo ludowe*, *op. cit.*, s. 77; tenże, *Piece do wypału...*, s. 331—339; R. Reinfuss, J. Świdorski, *op. cit.*, s. 88.

<sup>17</sup> R. Hankowska, *Muzeum Kujawskie*. Katalog-informator, Włocławek 1963, s. 21—22; R. Hankowska, M. Zapędowski, *Kultura ludowa Kujaw*, Włocławek 1973; A. Kunczyńska, *Konkurs na ludowe i artystyczne pamiątki z Bydgoszczy*, „Polska Sztuka Ludowa”, R. 14: 1960, nr 2, s. 117; Muzeum Etnograficzne w Toruniu w 1967 roku, przewodnik, Toruń 1968, s. 11; M. Polakiewicz, *op. cit.*, s. 9—14; M. Znamierowska-Prüfferowa, *Sztuka ludowa województwa bydgoskiego i opieka nad nią w okresie 20-lecia Polski Ludowej*, Bydgoszcz 1964, s. 26; *Uwagi o sztuce ludowej Kujaw*, „Literatura Ludowa”, R. 7: 1963, nr 2—3, s. 18—26; *Zarys tradycyjnej kultury ludowej województwa bydgoskiego*, (w:) *Województwo bydgoskie*, praca zbiorowa, Poznań 1973, s. 203; B. Szychowska-Boebel, *Ochrona zabytków kultury ludowej*, Toruń 1968, s. 14; *Współczesna sztuka ludowa na Kujawach*, Włocławek 1970.



pozwalają w niedużym tylko stopniu odtworzyć okres od końca XIX w. do II wojny światowej.

Według Władysława Stępowskiego, który wyrabiał naczynia do 1960 r., przed I wojną światową Lubień posiadał 11 garncarzy. Nazwisk ich informator nie potrafił podać. W 1926 roku — jak wynika ze sprawozdania burmistrza Lubienia — w miasteczku nie było cechów rzemieślniczych, a samodzielne rzemiosło garncarskie uprawiał tylko 1 garncarz (brak nazwiska)<sup>18</sup>. Podobne sprawozdanie z kwietnia 1928 r. wymienia już 5 garncarzy, braci: Antoniego — zajmującego się garncarstwem od 30 lat i Mateusza — pracującego od 40 lat (ur. 1856 r.) oraz synów tego ostatniego: Józefa (22 lata w zawodzie), Jana (18 lat) i Władysława ur. w 1885 r., a zajmującego się wyrobem naczyń od 8 lat<sup>19</sup>. Z. Pietrzykowska we wspomnianej pracy „Garncarstwo ludowe na Kujawach” — wymienia jeszcze Błażeja Stępowskiego, brata Antoniego i Mateusza<sup>20</sup>. Te krótkie notatki pozwalają stwierdzić, że pod koniec XIX w. garncarstwo w Lubieniu uprawiali trzej bracia Stępowscy: Mateusz — pracujący od 1888 r., Antoni od 1898 r. i Błażej. Dopiero w grudniu 1928 r. Mateusz Stępowski i jego syn Józef zgłosili swoje warsztaty do zarejestrowania w cechu<sup>21</sup>. Mateusz Stępowski otrzymał 14.XII.1928 r. kartę rzemieślniczą nr 713<sup>22</sup>. Za kołem zasiadał jeszcze przez następne 5 lat. Zmarł w 1933 r. w wieku 77 lat<sup>23</sup>. Sprawozdania urzędowe z 20 marca 1929 r. potwierdzają istnienie w Lubieniu 5 pracowni garncarskich, podobnie jak w 1928 r.<sup>24</sup>

W okresie międzywojennym pracowali w tym ośrodku, bądź uczyli się zawodu u Stępowskich, także inni garncarze. U Józefa Stępowskiego terminował jako czeladnik Bolesław Strychalski ze wsi Kawka leżącej opodal Lubienia, który od 1930 r. prowadził własny warsztat i zarejestrowany był w wykazie rzemieślników gminy Lubień na pozycji 27 z 2181 numerem karty rzemieślniczej<sup>25</sup>. Uczniami Józefa Stępowskiego byli także jego dwaj synowie Czesław i Stanisław oraz Podlaski z Kowala.

Z kolei u Władysława Stępowskiego uczył się garncarstwa Władysław Nowakowski z Lubienia. Od 1952 r. zatrudnia go zakład ceramicz-

<sup>18</sup> Powiatowe Archiwum Państwowe (dalej cyt. w skrócie jako PAP) — Włocławek, Starostwo powiatowe we Włocławku 1918—1939, Referat Administracyjno-Prawny, sygnatura 1266.

<sup>19</sup> PAP — Włocławek, Starostwo Powiatowe we Włocławku 1918—1939, Referat Administracyjno-Prawny, sygn. 1266.

<sup>20</sup> Z. Pietrzykowska, *Garncarstwo ludowe na Kujawach*, przewodnik, Włocławek 1966, s. 3; Nie znalazłam potwierdzenia tych wiadomości w dokumentach archiwalnych.

<sup>21</sup> PAP — Włocławek, Starostwo Powiatowe we Włocławku 1918—1939, Referat Administracyjno-Prawny, sygn. 1284.

<sup>22</sup> PAP — Włocławek, sygn. 1290 a; O synu dokument nic nie wspomina.

<sup>23</sup> PAP — Włocławek, sygn. 1284.

<sup>24</sup> PAP — Włocławek, sygn. 1350.

<sup>25</sup> PAP — Włocławek, sygn. 1350.





1. Józef Stępowski przy kole garncarskim, obok syn Stanisław

ny Spółdzielni Pracy Przemysłu Ludowego i Artystycznego „Przyjaźń” we Włocławku.

Stanisław Stępowski wymienił też dwóch innych garncarzy pracujących przed wojną w Lubieniu — Wyrwałowskiego i Lewandowskiego, ale jest to jedyna i nie potwierdzona informacja.

Po II wojnie światowej Lubień miał 5 garncarzy. Byli to bracia Jan, Władysław i Józef (il. 1, 2) oraz dwaj synowie tego ostatniego — Czesław i Stanisław. Jan Stępowski porzucił garncarstwo bardzo szybko i wyjechał na ziemie zachodnie (zmarł w 1954 r.). Do 1961 r. pracował Józef Stępowski, ale choroba oczu zmusiła go do zaprzestania wyrobu naczyń. Zmarł w 2 lata później. W latach 60-tych dorywczo siadał za kołem Władysław. W warsztacie jego pracował najczęściej syn Józefa Czesław, dla którego od 1967 r. całą pracownię dzierżawi Spółdzielnia Pracy P.L.iA. „Przyjaźń” z Włocławka.

Obecnie więc w Lubieniu pracuje 2 garncarzy — bracia Czesław i Stanisław Stępowscy.



2. Józef Stępowski przed domem ogląda suszące się naczynia, w głębi — Stanisław Stępowski



Czesław Stępowski urodził się w 1911 r. w Lubieniu Kujawskim w rodzinie o wieloletnich tradycjach garncarskich. Ukończył 7 oddziałów Szkoły Powszechnej. Zgodnie z życzeniami ojca, który pragnął, aby jego zawód kontynuowali synowie — został garncarzem. Pierwsze naczynia zaczął lepić w 1925 r., w wieku 14 lat. Jak twierdzi sam informator, jedynym i najlepszym nauczycielem był ojciec, który dał mu wówczas do wykonania 200 doniczek 7-centymetrowych, „aby mógł sobie zarobić”. Stopniowo doskonalił swoje umiejętności i przechodził do wyrobu coraz trudniejszych naczyń. Egzamin czeladniczy zdał w 1938 r., nie starał się jednak nigdy o papiery mistrzowskie. W 1954 r. ukończył 2-tygodniowy kurs doskonalenia garncarzy we Wrocławiu, brał także udział w podobnym, trwającym 1,5 miesiąca szkoleniu we Włocławku. Wkrótce po wojnie pracował w Spółdzielni Artystycznej „Rzut” w Toruniu, a od 1954 r. do 1967 r. w Spółdzielni Pracy P.L.iA. „Przyjaźń” we Włocławku, gdzie wykonywał ceramikę zaprojektowaną przez artystę plastyka. Do jego obowiązków należało tylko toczenie naczyń — wypalaniem i glazurowaniem (wszystkie wyroby pokrywane były szkliwem) zajmowali się inni garncarze. Odroku 1967 Czesław Stępowski pracuje dla tej Spółdzielni na miejscu w Lubieniu, w dzierżawionym przez nią warsztacie swego stryja — Władysława Stępowskiego. Z chwilą rozpoczęcia pracy chałupniczej powrócił do wyrobu siwaków o tradycyjnych formach, jakich uczył się u ojca i do zdobienia pobiałką. Na zamówienie Spółdzielni wykonuje też miniaturki naczyń użytkowych, których wzory i wielkość projektowane są we Włocławku. Czesław Stępowski jest obecnie pod stałą opieką plastyka-instruktora.

Podstawowym źródłem utrzymania tego garncarza jest wyrób naczyń, a niewielką ilość ziemi oddał kilka lat temu w dzierżawę i z braku



czasu na prace rolnicze zamierza ją sprzedać. Brak napływu do zawodu garncarskiego ogranicza możliwości produkcyjne warsztatu. W okresie kiedy garncarz zatrudniał robotnika wypalał dwa piece naczyń miesięcznie. Posiadanie ucznia umożliwiała mu także otrzymanie stypendium ze Spółdzielni „Przyjaźń”, w wysokości 12 tys. złotych rocznie. Niestety, wg informatora nawet przyuczeni do zawodu porzucają go bardzo szybko, bo ich zdaniem „jest brudny i mało płatny”.

Prowadzenie całego warsztatu sprawia już Czesławowi Stępowskiemu duże trudności. Dlatego też we własnym zakresie załatwił sobie pomoc przy rąbaniu drzewa potrzebnego do wypału. Garncarz narzeka też na zły stan zdrowia — reumatyzm i zanik krążenia krwi w palcach.

W ciągu ostatnich lat swojej pracy brał udział w wielu pokazach, wystawach i konkursach na ceramikę ludową organizowanych najczęściej przez Ministerstwo Kultury i Sztuki oraz Muzeum Kujawskie we Włocławku, otrzymując nagrody i wyróżnienia.

Młodszy brat Czesława Stępowskiego, Stanisław urodził się w Lubieniu w 1922 r., gdzie w kilkanaście lat później ukończył szkołę podstawową. Początkowo nie myślał o zawodzie garncarskim — chciał zostać ogrodnikiem, ale ciężkie warunki podczas okupacji zmusiły go do pomagania ojcu. Garncarstwa uczył się więc u ojca i starszego brata. Swoją pracę rozpoczął w roku 1940, w wieku 18 lat. Pierwsze samodzielnie toczone naczynia to doniczki, które i obecnie robi najchętniej.

Podczas okupacji, w okresie od 17 stycznia do 18 maja 1945 r. pracował jako robotnik w Niemczech w miejscowości Pasewalk kopiąc groby na cmentarzu miejskim i pomagając na kolei. Po wojnie powrócił do rodzinnego miasteczka. Z relacji informatora wynika, że w 1952 r. otrzymał on kartę czeladniczą w Cechu Zduńskim w Lubieniu. Cech ten posiadał swoją salę w Remizie Strażackiej<sup>26</sup>. W jego herbie widniał piec kaflowy, a na kaflach garnek. Obecnie garncarz należy do cechu we Włocławku. Do 1963 r. pracował razem z ojcem, wyrabiając przede wszystkim tradycyjne, siwe naczynia użytkowe dla wsi i miasteczek. Jedynie w latach 1953—1955 korzystał ze wzorów Spółdzielni Pracy P.L.iA. „Przyjaźń” — wykonując na jej zamówienie talerze na ścianę i wazony do układania „ikebany”. W 1963 r. przejął warsztat, ale faktycznie kierował nim już wcześniej z powodu poważnej choroby oczu, na którą cierpiał ojciec, Józef Stępowski. Stanisław utrzymuje się głównie z garncarstwa. Posiada też 1 ha 11 arów ziemi, którą oddał w dzierżawę. Ma trzech synów, ale żaden z nich nie wybrał zawodu garncarza.

Podobnie jak jego brat, Stanisław Stępowski uczestniczył w konkursach i wystawach ceramiki ludowej otrzymując kilkakrotnie nagrody i wyróżnienia; m.in. za naczynia nadesłane w 1962 r., 1964 i 1969 r. na wystawy „Sztuki ludowej na Kujawach” organizowane przez Muzeum

<sup>26</sup> Brak źródeł archiwalnych nie pozwala na bardziej dokładne omówienie historii cechu zduńskiego w Lubieniu.



Kujawskie we Włocławku. Garncarz jest członkiem Stowarzyszenia Twórców Ludowych<sup>27</sup>.

#### WSPÓŁCZESNY WYRÓB NACZYŃ GLINIANYCH

**Zdobywanie surowca.** Niezbędną do wyrobu naczyń glinę sprowadzają Stępowscy ze wsi Narty, leżącej w odległości 5 km od Lubienia. Pokłady surowca zalegają tam na głębokości ok. 2 m. Zdarza się, że Stanisław Stępowski wydobywa glinę również we wsi Czaple wchodzącej w skład gminy Lubień, gdzie znaleźć ją można już ok. 0,5 m pod powierzchnią ziemi w tzw. *kotłach*<sup>28</sup>. Obaj garncarze kopią glinę sami używając zwykłych szpadli. Czesław dodatkowo korzysta ze specjalnego świdra, którym pobiera z ziemi próbkę surowca, co umożliwia mu szybkie zorientowanie się w jego jakości. Zapas gromadzi wiosną i jesienią — rocznie 12 wozów parokonnnych. Stanisław Stępowski zużywa w ciągu roku tylko ok. 5—6 wozów parokonnnych gliny, płacąc za 1 wóz właścicielowi działki, na której kopał, 300 zł. Potrzebny mu surowiec wydobywa późną jesienią, kiedy wszystkie plony są już zebrane i może dowolnie przekopać całą działkę.

**Przygotowanie gliny.** Przywiezioną glinę składają garncarze na podwórkach, w niewielkich (4—5 m<sup>2</sup>), specjalnie do tego celu przygotowanych *zagrodzeniach*. Następnie cały zmagazynowany surowiec polewają wodą. Stępowscy nie stosują mrożenia gliny, chyba, że jest to proces samoistny, ale uważają, że wpływa on dodatnio na surowiec. Nie znają też wietrzenia, dołowania i szlamowania. Najlepszym materiałem do wyrobu naczyń jest wg nich glina tłusta, do której w celu schudzenia dodaje się niewielką ilość piasku. Stanisław przeznaczą na jednorazowy wypał 1 m<sup>3</sup> surowca, Czesław nieco mniej — ok. 0,75 m<sup>3</sup>. We wstępnej fazie obróbki czystą glinę przepuszczają raz przez elektryczne walce, które po raz pierwszy zastosował Józef Stępowski po II wojnie światowej. Wcześniej (ok. 1920 r.) wprowadzono walce ręczne. Walce te rozgniatając dokładnie wszystkie zanieczyszczenia zastępują — zdaniem informatorów — czynności ubijania i *strugania*, a tym samym poważnie skraca ją i usprawnia ją cały proces przygotowania gliny. Do zmielonego surowca dodają garncarze od 1—5% drobnego piasku, przesianego przez sita o okach 2 mm wielkości. Piasek rozsypują rękoma. Tak przygotowaną glinę polewają wodą i po 10—20 minutach przepuszczają ponownie przez maszynę, przeważnie dwukrotnie.

Czesław Stępowski pamięta, że ojciec jego przed wprowadzeniem

<sup>27</sup> *Biuletyn Informacyjny Stowarzyszenia Twórców Ludowych*, R. 1972, nr 4, s. 33, wydawany przez Zarząd Główny tego Stowarzyszenia w Lublinie.

<sup>28</sup> Kursywą zaznaczono słowa lub zwroty użyte przez garncarzy niezależnie od tego, czy są one gwarowe, czy też należą do terminologii rzemieślniczej stosowanej ogólnie.





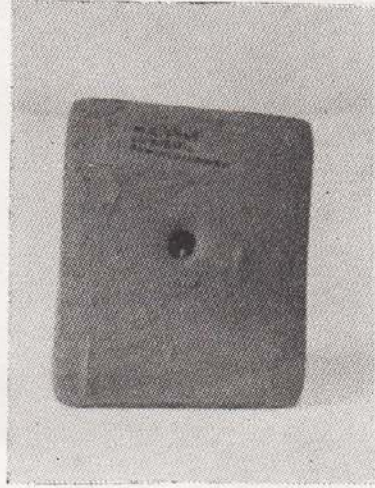
3. W pracowni Stanisława Stępowskiego — koło garncarskie, ława, na niej garnek z wodą do moczenia rąk — *moczka* i naczynie z pobiałką — 1963 r.

walców mieszał glinę z piaskiem poprzez deptanie jej nogami. W dalszej fazie obróbki dzielą garncarze surowiec na *pecyny*, poddając je następnie *klusowaniu*, czyli ugniataniu rękoma jak ciasto, „żeby powietrza nie było”. *Klusowanie* odbywa się na specjalnie do tego celu przygotowanej ławie, stojącej najczęściej w pobliżu koła garncarskiego. Stanisław czynność tę wykonuje w ciągu 3—5 minut, Czesław — w ciągu 10—15. Ugniecioną w formie grubego wałka bryłę gliny dzielą garncarze za pomocą drutu na równe kawałki — *klusy* lub *podręki*. Wielkość *klusów* uzależniona jest od zaprojektowanych do wykonania naczyń. Odpadki surowca powstałe w procesie przygotowawczym nazywa Stanisław Stępowski *ślikier*.

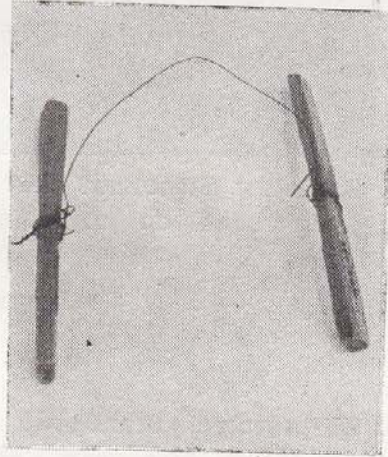
**Formowanie naczyń.** W omawianych pracowniach toczenie naczyń odbywa się na bezsponowych, szybkoobrotowych kołach garncarskich poruszanych silnikiem elektrycznym, zastosowanym po raz pierwszy przez ojca obecnych garncarzy w 1946 r. Koła zamontowane są w pracowniach. U Stanisława mieści się ona w kuchni, a koło stoi w pobliżu okna w celu maksymalnego wykorzystania światła dziennego, u Czesława — w osobnym pomieszczeniu na podwórzu. Równoległe z kołem elektrycznym używali garncarze również kół nożnych z żelaznymi osiami osadzonymi na łożyskach kulkowych. W 1963 r. Stanisław Stępowski sprzedał takie koło Muzeum Etnograficznemu w Toruniu, a Czesław pracuje na nim obecnie, ale głównie podczas pokazów odbywających się poza Lubieniem, ponieważ jest lżejsze i łatwiejsze do przenoszenia. Władysław Stępowski pamiętał jeszcze używane do 1914 r. koło o drewnianej osi, która zakończona była żelaznym *szpendlem* i obracała się w *panewce*. Między oś i *szczypce* przytwierdzające ją do ławy wkładano skórę od słoniny, spełniającą rolę dzisiejszych smarów. Zdaniem tego informatora naczynia formowane na kole nożnym były „gładsze i ładniejsze”. Obecni garncarze rozróżniają następujące części koła: koło małe, koło duże i oś (są to nazwy stosowane przez Czesława). Nieco innych określeń używa Stanisław: krąg mały, krąg duży i ośka. Mianem



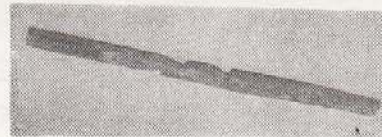
4. Przyrząd do wygładzania naczyń i wykonywania ozdób — *szyniec* — wykonany z drewna — do 1963 r. własność Stanisława Stępowskiego, obecnie w Muzeum Etnograficznym w Toruniu. MET — 7465



5. Drut do odcinania naczyń z koła — do 1963 r. własność Stanisława Stępowskiego, obecnie w Muzeum Etnograficznym w Toruniu. MET — 7669



6. Miara do doniczek — do 1963 r. własność Stanisława Stępowskiego, obecnie w Muzeum Etnograficznym w Toruniu. MET — 7564



warsztatu określają całe koło wraz z obudową i ławą. Przed rozpoczęciem toczenia układają na prawej stronie ławy: garnek z wodą — tzw. *moczka*, naczynie z pobiałką do zdobienia wyrobów (il. 3), *szyniec* — kwadratową płytkę z blachy miedzianej, o zaokrąglonych rogach i z otworem w środku (ojciec używał drewnianego — il. 4), służącą do wygładzania ścianek naczyń i drut do odcinania wyrobów z koła zakończony uchwytami z drzewa (il. 5). Z lewej strony układa się *klusy* gliny.

Stępowscy siedzą przy kole garncarskim okrakiem. Zasadnicze formowanie naczyń rozpoczynają od umiejscowienia bryły gliny energicznym ruchem na środku górnego koła. Następnie moczą ręce i uciskają klus z góry i z boków przytwierdzając go mocno do powierzchni kręgu.



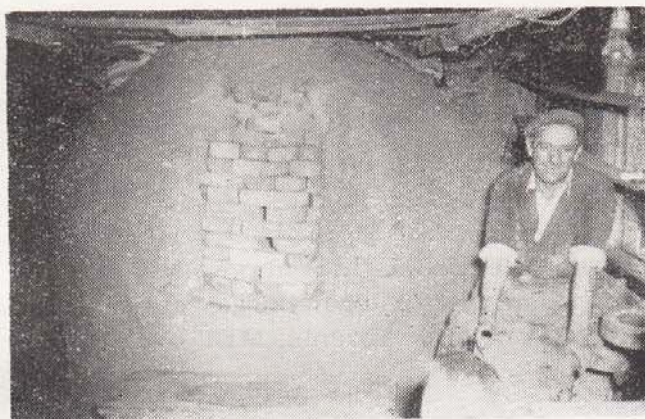


7. Stanisław Stępowski przy do-  
klejaniu ucha do dzbanka ---  
1963 r.



8. Przed pracownią Stanisława Stępowskie-  
go — suszenie naczyń — 1963 r.

9. W pracowni Stanisława Stę-  
powskiego — piec garncarski —  
1963 r.



Ponownie zwilżają dłonie i ściskając glinę z obu stron na wirującym kole, formują z niej stożek.

W dalszej kolejności poprzez naciskanie stożka z góry zmniejszają jego wysokość i przy pomocy kciuków włożonych do wewnątrz wykonują niewielkie wgłębienie. Powtórnie obniżają stożek, powiększając otwór i rozpoczynają *wyciąganie* bryły gliny w górę do zaplanowanej wysokości, nadając jej cylindryczny kształt.

Stanisław Stępowski przy wyrobie doniczek określa ich wymaganą wysokość przy pomocy miary, przymocowanej na stałe do koła. Ojciec jego używał drewnianej deseczki z nacięciami (il. 6).

*Wyciąganie* powtarzają Stępowscy kilkakrotnie w celu nadania naczyniu pożądanej formy i uzyskania odpowiedniej grubości ścianek. Przez cały czas pracują obie ręce garncarza, jedna wewnątrz naczynia, druga — na zewnątrz. I tak na przykład — gdy prawa dłoń kształtuje brzusec od środka, lewa — przytrzymuje go zewnątrz, zapobiegając tym samym deformacji. Kiedy naczynie osiągnie prawidłowy kształt,



wygładza się je szyńcem. Do wszystkich garnków przylepiają zaraz po wytoczeniu ucha wykonane z niewielkich pasków gliny, w przeciwieństwie do dzbanów, które należy uprzednio przesuszyć, aby w środku „nie było garbów” (il. 7).

Kiedy toczenie naczynia jest już zakończone garncarze zwalniają obroty koła i przystępują do wykonania ornamentu malowanego lub rytogo. Czas potrzebny na wytoczenie jednego naczynia uzależniony jest od jego rodzaju i wielkości, np. 10-litrowy garnek o dwóch uchach wykonują Stępowscy ok. 45 minut, 4-litrową misę ok. 25 minut, a średnią doniczkę 4—6 minut.

Gotowe naczynia odcinają cienkim drutem od koła i odstawiają na półki do suszenia.

Suszenie i wypalanie naczyń. Ukończone naczynia suszą garncarze na specjalnie w tym celu wykonanych z drzewa półkach, które umieszczone są w pracowniach pod sufitem lub przy ścianach. Latem, podczas dobrej pogody przesuszają wyroby na podwórku (il. 8) pilnując, aby proces ten przebiegał powoli i równomiernie, ponieważ zbyt szybko schnące naczynia pękają. Przeważnie 1/3 czasu suszenia odbywa się na wolnym powietrzu, a 2/3 w warsztatach. Cały proces trwa przeciętnie u Stanisława od 32—36 godzin, u Czesława około 48 godzin. Stępowscy uważają, że czas suszenia wpływa na jakość wyrobów — „im dłużej i wolniej, tym lepiej”. Przesuszone naczynia, które poznają po kolorze gliny (jest jaśniejszy) poddają wypalaniu.

Stępowscy wypalają swoje naczynia w piecach o pionowym ciągu ognia, bez kraty<sup>29</sup>. Stanisław zbudował swój piec własnoręcznie w maju 1968 r., ponieważ poprzedni, wykonany ok. 1901 r. przez murarzy pod kierunkiem ojca, był przepalony. Czesław korzysta z pieca zbudowanego przez swego stryja wg wzorów wziętych od Mateusza Stępowskiego. Garncarze uważają, że są to piece konstrukcyjnie najlepsze, łatwe i proste w obsłudze. Każdy z nich zbudowany jest z cegieł oraz gliny i umocniony żelaznymi obręczami (il. 9). Podstawy pieców osadzone są w ziemi na głębokości ok. 30—40 cm. Piece posiadają dwa paleniska zwane *czeluściami*, nad którymi na wysokości oczu umieszczone są maleńkie, oszklone otwory *patrole*, umożliwiające obserwowanie koloru ognia. Komory pieców oddzielone są od otworów kominowych *szymbrem* w postaci grubej, prostokątnej blachy.

Różnica w pojemności pieców jest niewielka: u Czesława mieści się w nim jednorazowo ok. 1200 naczyń, u Stanisława — ok. 1300.

Obecnie piece znajdują się w pracowniach garncarskich. Na początku XX w. stawiane były przeważnie na polu lub na podwórkach, oddalone od zabudowań w obawie przed pożarem. Władysław Stępowski twierdzi, że budowano je z cegieł, a kształt ich przypominał *kłode*, czyli beczkę

<sup>29</sup> R. Reinfuss, *Piece do wypału*, s. 339.



od kapusty. Wg informatora „piece były wysokie pod pachę”, miały dwa paleniska i nie posiadały komina. Garnkarze wchodzili do wnętrza przez górny otwór, przy pomocy drabinki. Ładowano do nich od 150 do 300 naczyń i cały piec przykrywano skorupami starych garnków. Po skończonym wypale ogień zasypywano popiołem.

Stępowscy sami układają naczynia w piecach. Jedyne Stanisław korzysta niekiedy z pomocy żony. W celu maksymalnego wykorzystania miejsca garncarze wkładają mniejsze naczynia w większe (czego nigdy nie robił ich ojciec). Pierwsza warstwa naczyń — wg informatorów — odwrócona jest dnem do góry, wszystkie następne — odwrotnie.

Kiedy piece są wypełnione zamykają *furty*, czyli otwory wejściowe ceglami i zalepiają je szczelnie chudą gliną, „aby gorączka nie biła na zewnątrz”. Podczas jednorazowego wypału Stępowscy zużywają ok. 1,5—2 m<sup>3</sup> drewna sosnowego, które „ma największy płomień” i ok. 0,5 m<sup>3</sup> węgla lub brykietu. Czesław otrzymuje przydział drewna od Spółdzielni „Przyjaźń”, Stanisław stara się o nie we własnym zakresie, kupując często od robotników leśnych, korzystających z deputatów. W latach kiedy można było uzyskać przydział drewna, dostawał je od Wydziału Handlu we Włocławku (rocznie 20—30 m<sup>3</sup>). W początkowej fazie palą węglem i „czystym” (bez sęków) drewnem, aby odpryski nie uszkodziły naczyń. Stopniowo zwiększają ogień i po upływie ok. 4—5 godzin zaczynają podkładać grube szczapy.

Najlepsze drewno kładą pod koniec palenia, aby dobrze wypalić górne warstwy naczyń. Kiedy ogień w piecu w okolicach patroli i szybra osiąga kolor biały, garncarze po raz ostatni dokładają grube, smolne drewno i zamykają szyber. Jednocześnie zamurówują palenisko i dla lepszego uszczelnienia zasypują je dokładnie popiołem i piaskiem, „aby ani jeden dymek nie wyszedł”. Tak szczelnie zamknięty piec pozostawiają na ok. 4 godziny i wówczas, jak mówią garncarze „naczynia nabierają kolor”.

Stosowana przez Stępowskich technika wypalania powoduje, że wyroby uzyskują kolor szary. Jest to efekt końcowej fazy wypału, która przebiega bez dostępu powietrza. Właśnie wtedy wytwarza się spora ilość tlenku węgla. Redukuje on tlen ze związków żelaza, znajdujących się w glinie, która skutkiem tego nie zabarwia się na czerwono, lecz na szaro. Reakcję chemiczną, która decyduje o kolorze „siwaków” można przedstawić przy pomocy następującego wzoru:  $Fe_2O_3 + CO = CO_2 + 2FeO$

Stanisław Stępowski twierdzi, że obecnie odbiorcy ze wsi niechętnie kupują wyroby szare, „bo wyglądają jak brudne”. Dlatego też garncarz coraz częściej pozostawia szyber niezupełnie zamknięty i naczynia po wypale mają kolor żółtoszary.

Czas trwania wypału zależy zdaniem Stępowskich od ilości naczyń w piecu. Przeciętnie wynosi on od 28 do 30 godzin. Po zakończeniu

<sup>30</sup> R. Krzywiec, *Podstawy technologii ceramiki*, Poznań 1950, s. 83.





10. Garnek z uchem — Stanisław Stępowski, 1963 r. MET — 7559

11. Garnek-dzieża — Józef Stępowski, 1946 r. MET — 174

12. Garnek z uchem — Władysław Stępowski, 1956 r. MET — 4012

13. Dzbanek-żurownik — Stanisław Stępowski, 1963 r. Widoczny charakterystyczny dla Stępowskich sposób przymocowania ucha. MET — 7360

wypału garncarze otwierają szyber i pozostawiają wyroby do ostygnięcia. Stanisław Stępowski wyjmuje je po ok. 12—15 godzinach. Czesław opróżnia piec po ok. 30 godzinach, ale zdarzało się, że otwierał piec już po 6 godzinach od chwili odszybrowania. Naczynia były wtedy bardzo gorące i musiał je chwytać przez grubą szmatkę.

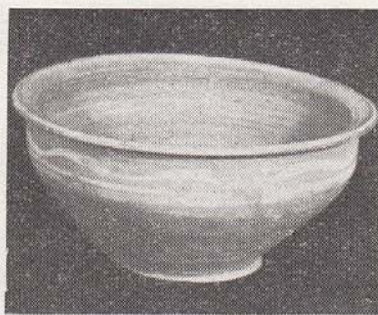
Wyroby, które podczas wypalania popękały lub są „bez koloru” i nie nadają się do sprzedaży, garncarze wyrzucają.

Wartość wypału obliczają Stępowscy sumując ceny wszystkich naczyń. Czesław określa koszt jednego naczynia w porozumieniu ze Spółdzielnią „Przyjaźń”, np. za doniczkę o wys. 14 cm — otrzymuje 1 zł.

Rodzaje naczyń i ich przeznaczenie. Wyroby z Lubienia charakteryzuje duża różnorodność. Obok tradycyjnych naczyń użytkowych wykonywanych głównie na potrzeby mieszkańców wsi i małych miasteczek, garncarze wyrabiają także ceramikę dekoracyjną dla odbiorców miejskich, wywodzącą się ze starych form.

Stanisław robi głównie naczynia użytkowe, wśród których przeważają garnki. Wg informatora należą do nich: garnki o dwóch uchach,





14. Misa — Stanisław Stępowski, 1962 r. MET — 7284

15. Misa — Józef Stępowski, 1946 r. MET — 171

16. Doniczka — Stanisław Stępowski, 1963 r. MET 7476

garnki z jednym uchem, szerokie garnki do mleka, mniejsze *dzieżki* do mleka i małe *dzieżeczki* do zsiadłego mleka, dawniej nazywane *kozierki*, a obecnie — *kwasiarki*. Pojemność tych naczyń jest niewielka, przeważnie 1—2 litry. Garncarz rozróżnia w nich następujące części: *dno* czyli podstawę, wybrzuszenie zwane *kaldunkiem*, szyjkę, krawędź wylewu, tzw. *burtę* i ucho.

Przed II wojną światową ojciec Stanisława, Józef wyrabiał także 8—10 litrowe naczynia do mleka, kiszenia ogórków i przechowywania smalcu. Obecnie bardzo rzadko wykonuje się tego rodzaju garnki o dwóch uchach, „bo są pracochłonne i trudno je sprzedać”.

Wymienione naczynia odznaczają się na ogół smukłą formą. Podstawa ma kształt wąskiego, ale wyraźnie zarysowanego wałeczka. Średnica jej wynosi w przybliżeniu 1/2 średnicy wylewu, a maksymalne wychylenie brzuśca przypada na wysokości 2/3 naczynia. Przejście do wylewu wywiniętego na zewnątrz podkreślone jest łagodnym przewężeniem, które garncarz nazywa szyjką. Średnica brzuśca jest nieznacznie większa od średnicy wylewu. W garnkach górny punkt zaczepienia ucha łączy się z krawędzią wylewu, dolny — umieszczony jest nieco poniżej największego wybrzuszenia (il. 10).

Garnki Józefa i Władysława Stępowskich znajdujące się w zbiorach Muzeum Etnograficznego w Toruniu posiadają nieco inne proporcje — mniejsza jest różnica między średnicą wylewu i średnicą podstawy (il. 11, 12).

Dzbanki Stanisława Stępowskiego, wśród których przeważają tzw. *żurowniki*, są również niewielkie, przeważnie 2-litrowe, o łagodnym, esowatym profilu. Duże dzbanki, wyrabiane dawniej do noszenia i przechowywania płynów zachowały się jedynie w pamięci garncarza. Maksymalne wychylenie brzuśca umieszczone jest nieco poniżej połowy wy-





17. Wazon — Stanisław  
Stępowski, 1963 r. MET  
— 7562



18. Wazon — Stanisław  
Stępowski, 1963 r. MET  
— 7561



19. Forma do babki —  
Stanisław Stępowski,  
1963 r. MET — 7466

sokości naczynia. Szyjka rozchyła się w kierunku krawędzi wylewu. Wylew podkreślony niemal pionowym kołnierzem z niewielkim dziobkiem. Średnica wylewu o ok. 1/3 większa od średnicy podstawy. Górny punkt zaczepienia ucha przypada mniej więcej w połowie szyjki, dolny — nieco poniżej największego wychylenia brzuśca (il. 13).

Z naczyń miskowatych wyrabia Stanisław Stępowski misy do ucierania maku tzw. makutry, miski do robienia klusek i wyrabiania masła — *donice* oraz małe miseczki do jedzenia — *grobki*. Ojciec jego toczył również duże misy do mycia. Wszystkie naczynia tego typu posiadają zaokrąglone ściany boczne, a średnica podstawy jest prawie dwukrotnie mniejsza od średnicy wylewu, zakończonego niemal poziomym kołnierzem (il. 14). Wysokość każdej miski jest nieznacznie większa od średnicy dna. Formy i proporcje misek Stanisława są identyczne jak w wyrobach Józefa i Władysława (il. 15).

Do najczęściej wyrabianych przez garncarza wytworów ceramicznych należą doniczki, na które jest nadal duże zapotrzebowanie, szczególnie na wiosnę. Proporcje ich ustalił wg zasady „jaka wysoka, taka szeroka” (il. 16). Obok doniczek zwykłych Stanisław robi także tzw. *palmówki*, dostosowane wysokością do długich korzeni palmy. Obecnie często doniczki zaopatrzone są w gliniane podstawki.

Oprócz tego garncarz wykonuje również skarbonki dla dzieci, podobnie jak dawniej jego stryj Władysław, różnego rodzaju wazonów do kwiatów (il. 17, 18), formy do babek (il. 19) i popielniczki. Kiedyś robił też dwojaki i ich miniaturki (il. 20), ale teraz „nie ma cierpliwości”.





21. Współczesne formy doniczek do kwiatów — Czesław Stępowski, 1970 r. MET — 10953, 10952, 10954, 10922

20. Dwojaki (miniatura) — Stanisław Stępowski, 1963 r. MET — 5012

Nigdy nie wykonywał trojaków, ponieważ „są zbyt pracochłonne i nie ma na nie zbytu”.

Duże naczynia robi garncarz obecnie tylko na zamówienia muzeów, osób prywatnych lub na konkursy.

Ojciec i dziadek informatora produkowali gliniane kropielniczki, sprzedawane na okolicznych odpustach, i gliniane ciężarki do sieci w formie kuleczki z dziurką w środku, które wykonywali ręcznie. Podczas ostatniej wojny garncarz i jego ojciec toczyli gliniane kierzanki do domowego wyrobu masła.

Stanisław nie stosuje znaków garncarskich na swoich wyrobach i jak twierdzi „nikt w rodzinie tego nie robił”. Ojciec przystawiał na naczyniach pieczętkę z nazwiskiem i adresem. Do 1971 r. pieczętował naczynia również Stanisław, ale zabierało mu to dużo czasu, więc zaprzestał.

W chwili obecnej Czesław Stępowski wykonuje przede wszystkim naczynia dekoracyjne, projektowane przez plastyka ze Spółdzielni P.L.iA. „Przyjaźń” we Włocławku. Są to głównie nowe formy doniczek, na które Spółdzielnia składa największe zamówienia. Jak wynika ze słów garncarza najczęściej wyrabia jednolitrowe naczynia do kwiatów tzw. *czarki*, *bratki*, *fiolki*, *ogródki* (il. 21) i zwykłe doniczki. Te ostatnie podobnie jak u Stanisława mają kształt odwróconego stożka ściętego, ale ściany boczne ich są lekko wypukłe (il. 22).

Obok tych form Spółdzielnia zamawia także naczynia tradycyjne: żurowniki, misy jednolitrowe-*dzieżki* i garnki z uchem. Bardzo rzadko Czesław wykonuje duże *dzieże* (il. 23) i garnki o dwóch uchach (il. 24). Ponadto robi miniaturki naczyń użytkowych, które pełnią funkcje dekoracyjne, oraz skarbonki dla dzieci. Najbardziej lubi wykonywać makutry i żurowniki, ze względu na ich ładną, harmonijną formę. Na za-

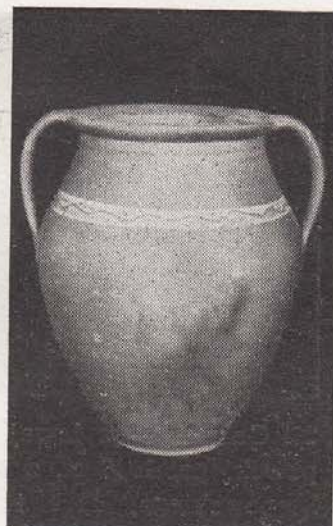




22. Doniczki — z lewej Czesława Stępowskiego, 1970 r., z prawej Stanisława Stępowskiego, 1963 r. MET — 10949, 7376



23. Garnek-dzieża — Czesław Stępowski, 1970 r. MET — 10938



24. Garnek dwuuszny — Czesław Stępowski, 1970 r. MET — 10939

mówienie Muzeum Kujawskiego toczył gliniane kierzanki do wyrobu masła i tzw. tygielki — niewielkie miseczki na trzech nóżkach, których matka garncarza używała do topienia słoniny.

Wyroby Czesława Stępowskiego mają nieco inne proporcje niż naczynia jego brata. W misach np. różnica między średnicą podstawy, a średnicą wylewu jest mniejsza. Wysokość natomiast wyraźnie większa od średnicy dna (ok. 3 cm). Również garnki Czesława różnią się minimalnie od naczyń tego typu wykonywanych przez Stanisława, ponieważ maksymalne wychylenie brzuśca umieszcza on nieco poniżej 2/3 wysokości (il. 25). Są to jednak odchylenia niewielkie i jak uważa sam garncarz, poza tymi naczyniami, które projektuje plasyk, są kontynuacją tradycyjnych form, wykonywanych przez Stępowskich od wielu lat.

Czesław, podobnie jak jego brat, nie znaczy swoich wyrobów. Jedynie na naczyniach użytkowych podaje ich wartość, rysując cyfry gwoździem na podstawie.

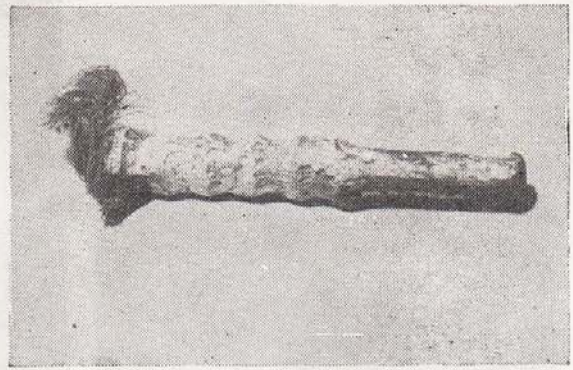
Zdobnictwo naczyń. Obydwaj garncarze pracujący dziś w Lubieniu zdobią swoje wyroby, stosując skromny ornament malowany i rytym.

Do malowania naczyń używają pobiałki. Jest to glinka fajansowa, którą Stanisław kupuje w bryłkach od robotników z fabryki fajansu we Włocławku, a Czesław otrzymuje ze Spółdzielni „Przyjaźń”. Pobiałkę rozpuszczają garncarze w wodzie, nadając jej konsystencję śmietany. Naczynia malują przy pomocy pędzelka. Stanisław kupuje go w sklepie, Czesław — otrzymuje od plastyka z Włocławka. Stępowscy pamiętają, że dawniej pędzelki robione były często z gęsich piór lub koziej brody,





25. Garnki — z lewej Stanisława Stępowskiego, 1963 r., z prawej Czesława Stępowskiego, 1970 r. MET — 7616, 10951



26. Pędzelek do zdobienia naczyń (świńska szczecina i drewno), wykonany w 1942 r. przez Józefa Stępowskiego, od 1963 r. w Muzeum Etnograficznym w Toruniu. MET — 7668

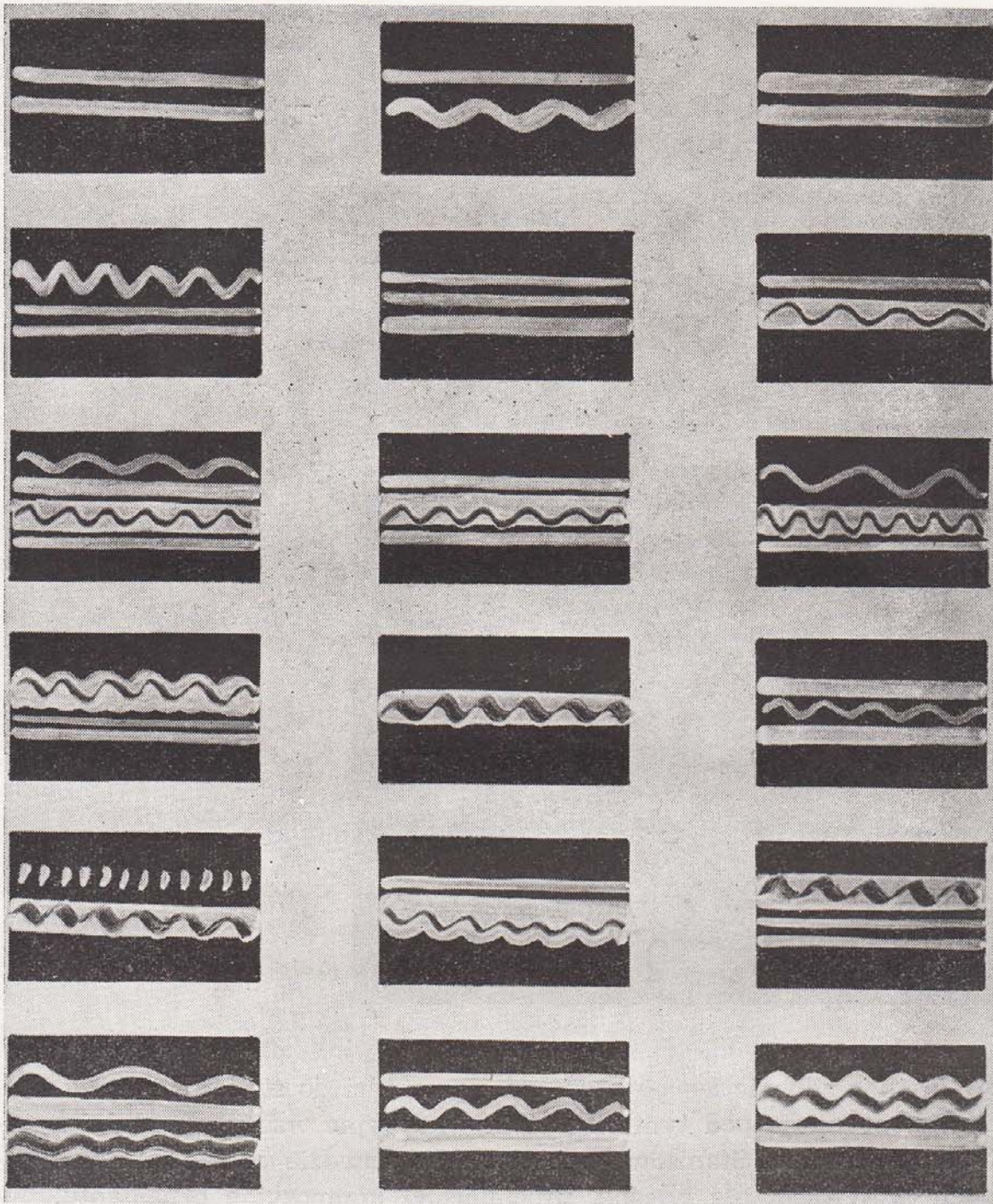
a ojciec ich posługiwał się pędzlem zrobionym własnoręcznie ze świńskiej szczeciny (il. 26).

Garnkarze zdobią swoje naczynia ornamentem w postaci linii prostych, falistych, rzadziej stosowane są centki. Stanisław łączy je w całe układy kompozycyjne, uzyskując w ten sposób dużą różnorodność zdobień (il. 27). Oprócz malowania stosuje też rodzaj techniki sgraffito — najpierw kładzie pędzelkiem prosty pasek, a następnie szyńcem lub wskazującym palcem zdejmuje farbę z części paska, wykonując linię prostą lub falistą (il. 28). Zdaniem garncarza najładniejszy jest ornament składający się z linii falistych, dlatego też występuje on na większości jego wyrobów. Rzadziej stosuje same linie proste w postaci dwóch pasków.

Rozłożenie ornamentu na wyrobach nigdy nie jest przypadkowe. Przeciwnie, zawsze podkreśla budowę naczynia i jego podstawowe części. Przeważnie zdobienie umieszczone jest nieco powyżej maksymalnego wychylenia brzuśca i na krawędziach wylewu. Zdarza się również, że garncarz zdobi dodatkowo wnętrze wyrobu — np. w misach, ale tylko wówczas, gdy mają one wyłącznie dekoracyjny charakter (il. 29). Ornament plastyczny w postaci żłobień (*zabków*), wykonywanych szyńcem lub paznokciem stosuje Stanisław Stępowski na kołnierzach doniczek i na brzuścach skarboniek. Kilkakrotnie wykonywał garncarz naczynia „czyste”, nie zdobione, na zamówienie prywatnych odbiorców.

Czesław Stępowski stosuje ornament bardziej jednostajny (il. 30). Pracując we Włocławku nie zdobił naczyń. Do malowania wyrobów powrócił w 1967 r. na zlecenie Spółdzielni „Przyjaźń”. Wzory czerpał z wytworów ojca (il. 31) i stryja (il. 32) i do chwili obecnej nie wprowadził żadnych nowych motywów. Najczęściej występują na jego naczyniach dwie linie proste opasujące brzusec nieco powyżej największego





27. Rodzaje ornamentu występujące najczęściej na naczyniach Stanisława Stępowskiego

wychylenia. Garncarz określa to następująco: „jest to jeden pasek po połowie”. Grubość tych linii uzależniona jest od wielkości naczynia. W niektórych wyrobach podkreślona bywa krawędź wylewu, a misy mają ornament także na ścianach wewnętrznych, podobnie jak u Stanisława. Doniczki i skarbonki zdobi rytem (zębki). Na dużych garnkach stosuje czasami linie faliste wykonane techniką sgraffito.





28. W pracowni Stanisława Stępowskiego — wykonywanie ornamentu palcem — 1963 r.

Analiza zdobnictwa obydwu braci prowadzi do stwierdzenia, że Czesław kontynuuje pod tym względem tradycyjne wzory poprzednich pokoleń, natomiast Stanisław wprowadza wprawdzie oparte na tradycyjnych motywach, ale własne, urozmaicone kompozycje ornamentu.

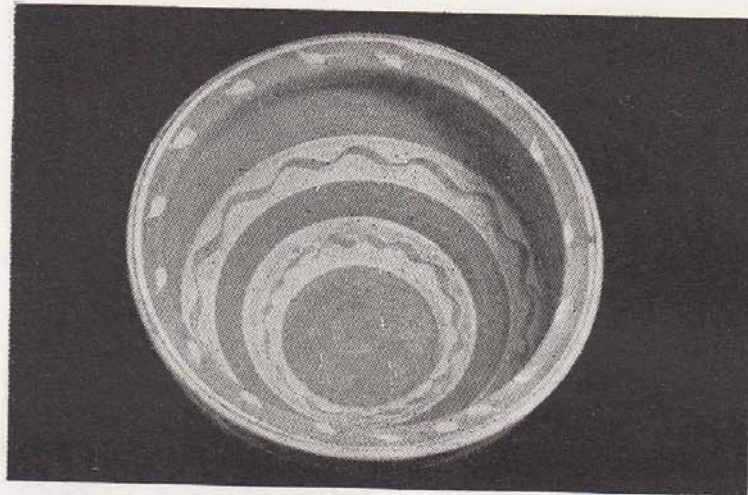
**Sprzedaż.** Stanisław Stępowski na ogół sam zajmuje się sprzedażą swoich wyrobów, chociaż korzysta czasami z pośredników.

Przed II wojną światową dziadek i ojciec informatora uprawiali handel domokrażny, jeżdżąc od folwarku do folwarku, gdzie jednorazowo można było sprzedać większą ilość garnków. Często też sprzedawali swoje naczynia za pośrednictwem Żydów — handlarzy. Józef Stępowski rozprowadzał wyroby na całych Kujawach — matka Stanisława jeździła z towarem przez tydzień po okolicznych targach i jarmarkach.

Podczas ostatniej wojny wzrosło zapotrzebowanie na naczynia gliniane. Stępowscy wozili swoje wyroby do Ozorkowa, Brześcia Kujaw-



29. Misa — Stanisław Stępowski, 1962 r. MET — 7284



skiego, Kłodawy, Kowala i Chodcza. Wtedy też ojciec Stanisława sprzedawał 1000 sztuk doniczek za 1 m<sup>3</sup> drewna, dopłacając za nie pewną sumę pieniężną. Zaraz po wojnie rozpowszechniony był handel wymienny — naczynia sprzedawano za żywność.

Obecnie Stanisław Stępowski sprzedaje wyroby na targach w Lubieniu, Ozorkowie, Łęczycy, Gostyninie i Kutnie, korzystając niekiedy z pośredników.

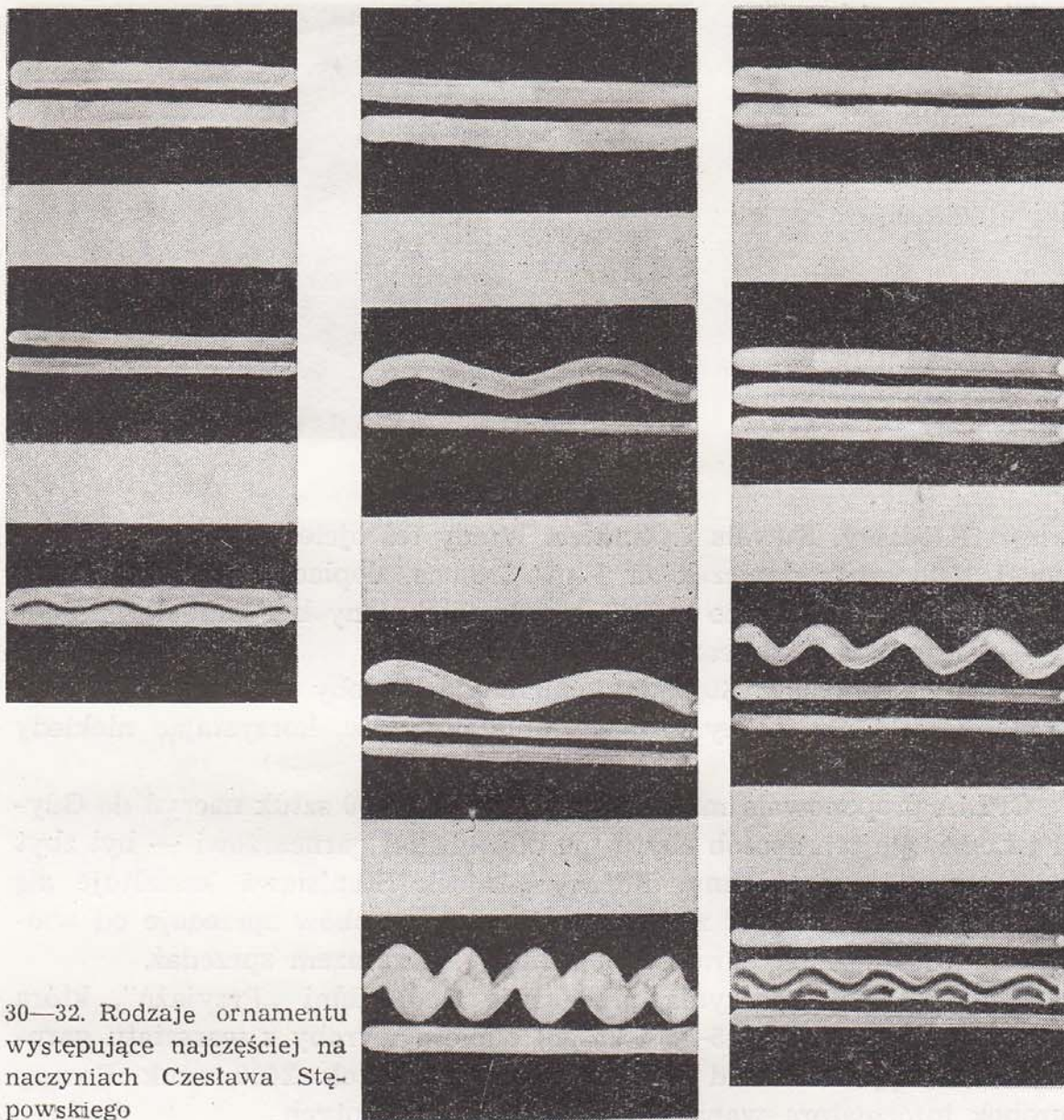
CPLiA proponowała mu, aby woził po 200—300 sztuk naczyń do Gdyni i Łodzi, ale ten sposób zbytu nie odpowiadał garncarzowi — był zbyt kosztowny i czasochłonny. Roczny zarobek Stanisława kształtuje się w granicach 20—25 tys. złotych. Najwięcej wyrobów sprzedaje od wiosny do jesieni. Zimą ogranicza produkcję, a zarazem sprzedaż.

Czesław swoje naczynia przekazuje Spółdzielni „Przyjaźń”, która dwa razy w miesiącu (15-go i 25-go) odbiera wyroby z warsztatu garncarza. Pracując na akord wykonuje miesięcznie ok. 2400 sztuk. Roczny zarobek informatora waha się od 35—40 tys. złotych.

Zdaniem garncarza są to niewielkie dochody, a zapotrzebowanie wsi na naczynia gliniane ciągle maleje.

Przeprowadzone dotychczas badania wskazują, iż rozkwit garncarstwa ludowego w Lubieniu Kujawskim przypadał na lata międzywojenne oraz bezpośrednio na okres po II wojnie światowej do lat 60-tych, kiedy to w miasteczku pracowały trzy pokolenia Stępowskich. Z analizy obecnej sytuacji ludowego rzemiosła garncarskiego w Lubieniu wynika, że Stanisław i Czesław są ostatnimi garncarzami, którzy w swoich wyrobach kontynuują stare tradycje rodzinne, jednocześnie, uwzględniając zapotrzebowanie odbiorców miejskich, wykonują ceramikę dekoracyjną. Mimo, że ośrodek ten zarejestrowany jest w Archiwum Państwowego Instytutu Sztuki i badania przeprowadzali tam m.in. pracownicy Muzeum Kujawskiego z Włocławka i Muzeum Etnograficznego z Torunia, wydaje się słuszne dalsze kontynuowanie tych prac, rozszerzając je także o wy-





30—32. Rodzaje ornamentu występujące najczęściej na naczyniach Czesława Stępowskiego

wiady z rodzinami rzemieślników oraz z odbiorcami ich wyrobów. Należałoby sięgnąć także do materiałów archiwalnych z XVIII i XIX w., które być może pozwoliłyby na odtworzenie pełnej historii garncarstwa w Lubieniu.

Янина Лукасевич

#### СИВАКИ ИЗ ЛЮБЕНЯ КУЯВСКОГО

Статья является монографической разработкой одного из последних действующих гончарных центров в Кувии (Влоцлавское воеводство), где в двух мастерских братьев Чеслава и Станислава Стемпковских до сих пор изготавливается керамическая посуда сизого цвета, т. наз. сиваки (Чеслав Стемпковски ушёл уже на пенсию).



Я. Лукасевич использовала почти все доступные в настоящее время источники информации — архив актов XX века во Влоцлавке (к сожалению материалы неполные и неопределённые), публикации обсуждающие гончарное дело в северной и центральной Польше (критически изложенные во вступлении), результаты местных исследований М. Полякевич 1963 г. Автор основывает однако свою статью главным образом на собственных местных исследованиях, а также на анализе хранящихся в Этнографическом музее в Торуне собраниях керамической посуды из Любена и фотографий, являющихся документацией исследований.

Статья охватывает краткое обсуждение гончарного дела в Любеньском центре в прошлом, затем подробную характеристику нынешнего состояния. Описана добыча сырья, приёмы изготовления посуды и её обжига, гончарные печи, виды и назначение посуды, её эстетические достоинства и способ распространения.

Наиболее ранние документы подтверждают наличие гончарного центра в Любене лишь в конце XIX века, хотя по мнению автора, он существовал значительно раньше.

В заключительных замечаниях автор выражает мнение, что расцвет гончарного дела в Любене относится к 1920—1939 годам, а также к послевоенному периоду до 60-ых лет. Автор отмечает необходимость проведения дополнительных исследований, так как ещё существует возможность получения новых сведений на основании архивных данных XVIII и XIX вв., а также опроса семей умерших гончаров и обладателей их изделий. Быть может, это позволит воссоздать более полную историю гончарного дела в Любене.

Janina *Lukasiewicz*

#### LA POTERIE GRISE („SIWAKI”) DE LUBIEŃ KUJAWSKI

Cet article est une étude monographique sur un des derniers centres de poterie encore en activité, en Cujavie (voïév. de Włocławek), où les deux ateliers des frères Czesław et Stanisław Stępowski produisent, à ce jour, des ustensiles en céramique grise.

Presque toutes les sources d'informations ont été consultées par l'auteur — les archives des actes du XXe s. de Włocławek (très incomplets et de caractère général, malheureusement), les publications traitant de la poterie en Pologne Septentrionale et en Pologne Centrale (relatées de façon critique au début), les résultats de recherches sur le terrain de M. Polakiewicz de 1963. Elle base, cependant, surtout son article sur ses propres recherches dans le terrain, ainsi que sur l'analyse de la collection des ustensiles en céramique de Lubień et les photographies constituant la documentation de ses études, se trouvant au Musée Ethnographique de Toruń.

L'article contient également un petit aperçu du passé de la poterie du centre de Lubień, et la description détaillée de son état contemporain. On y décrit l'extraction de la matière première, la technique du façonnage des ustensiles et de leur cuisson, les fours, le genre et la destination des ustensiles, leurs valeurs esthétiques et le mode de leur distribution.

Les documents les plus anciens confirment l'existence d'un centre de poterie à Lubień à la fin du XIXe s. seulement, l'auteur estime, toutefois, qu'il est beaucoup plus ancien.

Selon l'opinion de l'auteur, la poterie de Lubień connut son plein épanouissement dans les années 1920—1939 ainsi qu'après la guerre jusqu'aux années 60.



Elle signale en outre la nécessité de compléter ses études par les informations qui peuvent encore être trouvées dans les archives du XVIII<sup>e</sup> et du XIX<sup>e</sup> s., et par celles apportées par les enquêtes faites auprès des familles de potiers décédés et des propriétaires de leurs poteries. Ceci afin de permettre une reconstitution plus complète de l'histoire de la poterie de Lubien.



Marian Pieciukiewicz  
Muzeum Etnograficzne, Toruń

## NACINACZ (PRZEKRÓJ)

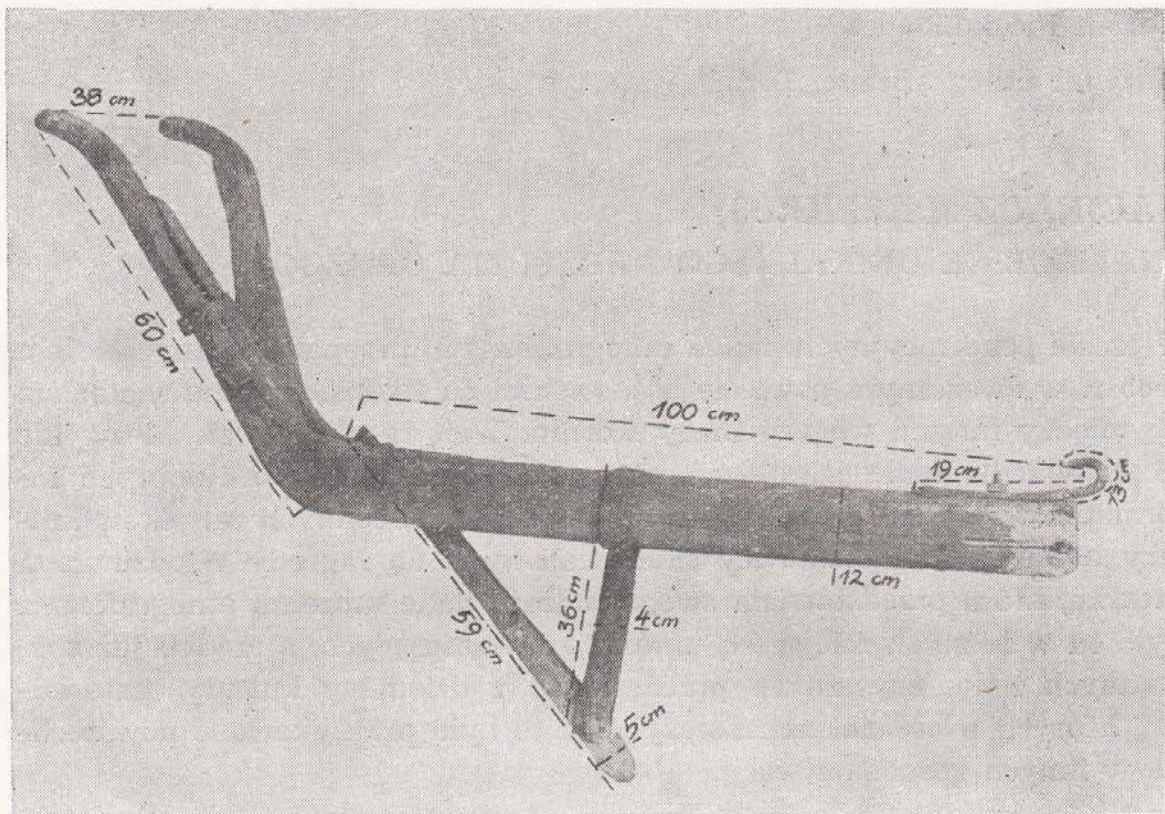
### ZNALEZIENIE UNIKALNEGO NARZĘDZIA ORNEGO

W czasie penetracyjnych badań etnograficznych przeprowadzanych latem 1965 r. w ówczesnym powiecie hajnowskim na Białostoczyźnie znalazłem się między innymi we wsi Stary Kornin. Wieś ta okazała się niezwykle szczęśliwa dla mnie jako etnografa, gdyż natrafiłem tu na dobrych informatorów, a przede wszystkim na bardzo wiele cennych zabytków kultury ludowej. Moi rozmówcy skierowali mnie do zagrody Włodzimierza Szeszko, która przedstawiała swego rodzaju małe muzeum etnograficzne. Było tu w różnych miejscach mnóstwo interesujących, a rzadko już spotykanych i nie używanych przedmiotów z dziedziny kultury materialnej, których właściciel nie niszczył, jak to było praktykowane powszechnie w innych gospodarstwach.

Z zagrody Włodzimierza Szeszko na stację kolejową w Hajnówce odjechały dwie duże fury naładowane po brzegi cennymi obiektami etnograficznymi, które znacznie wzbogaciły zbiory toruńskiego Muzeum Etnograficznego. Wśród zakupionych tradycyjnych narzędzi ornych (socha dwupolicowa, pług drewniany bezkoleśny, *soszka* do obsypywania ziemniaków, brona laskowa i beleczkowa z żelaznymi zębami kowalskiej roboty i in.) znalazł się właśnie przedkrój, przedmiot etnograficzny, którego odkrycie było rewelacją<sup>1</sup>. Dotychczas bowiem nie spotkałem go ani w terenie, ani wiadomości o nim w polskiej literaturze etnograficznej. Dlatego też od razu tam, na miejscu znalezienia, tj. w Starym Korninie, starałem się zebrać o nim jak najwięcej wiadomości od posiadacza tego narzędzia i od ludzi ze starszego pokolenia tejże wsi. Okazało się, że to narzędzie orne, w miejscowej gwarze białoruskiej — *n a r e ż - n i k* służy do nacinania pasów na zachwaszczonych odłogach czy nowinach uzyskanych przy karczunku zarośli oraz na łąkach, przeznaczonych na pola uprawne. Przedkrój jest narzędziem samodzielnym, konstrukcyjnie zbliżonym do *soszki* używanej do obsypywania ziemniaków, od której różni się tylko kształtem żelaznej części pracującej. Pełnił rolę pomocniczą przy orce sochą dwupolicową powszechnie znaną i jeszcze w początkach naszego stulecia na Białostoczyźnie używaną. Niejednokrotnie przedkrój stawał się narzędziem pomocniczym także dla pługa drewnianego na ciężkich i zachwaszczonych glebach oraz na nowinach.

<sup>1</sup> Pierwsza wiadomość o znalezieniu tego przedkroju została zamieszczona w czasopiśmie „Niwa” w roku 1974, nr 14, s. 4 (M. Pieciukiewicz, *Wykluczona riedkaja znachodka*).





1. Nacinacz ze Starego Kornina, woj. Białystok, ze zbiorów Muzeum Etnograficznego w Toruniu, nr inw. MET 5876

Znaleziony *nareźnik* został wykonany ok. 1903—4 roku we wsi Stary Kornin przez mieszkańca tejże wsi Daniela Szeszko, tj. przez ojca Włodzimierza. Według oświadczenia syna, Daniel Szeszko przebywał tylko w obrębie swego powiatu i sąsiednich łącznie z Białymstokiem. Narzędzie to jak wynika z relacji informatora, jest więc rodzime, aczkolwiek nie występowało zbyt licznie. Rzadko było spotykane we wsiach, które nie zdobywały pól uprawnych poprzez karczowanie zarośli i zaorywanie odłogów. Jeżeli zachodziła konieczność zastosowania przedkroju, to pożyczano go sobie wzajemnie po sąsiedzku, za darmo. Na przykład na całą wieś Stary Kornin w okresie minionych 60 lat był tylko jeden przedkrój, właśnie u Daniela Szeszko, który w razie potrzeby nie odmawiał go sąsiadom. Przy obróbce nowin i w ogóle ciężkich gleb przeznaczonych na pola uprawne, najpierw nacinano nareźnikami pasy szerokości normalnej bruzdy, czyli ok. 20-cm, przy czym część pracująca tego narzędzia zagłębiała się w ziemię na 10—15 cm. Dopiero po nacięciu pasów szła socha lub pług drewniany: socha sośnikami, a pług lemieszem horyzontalnie podcinały pas ziemi i przewracały skiby na drugą stronę. Siłę pociągową używaną do pracy omawianym narzędziem stanowił zazwyczaj jeden koń, ale na szczególnie ciężkich odłogach używano do zaprzęgu pary koni. Przedkrój znaleziony u Włodzimierza



Szeszko przestał być używany już w latach 30-tych. Tyle wiadomości o nim uzyskano na miejscu.

Nareźnik (il. 1) jest to narzędzie dosyć prostej konstrukcji, podobne do wspomnianej wyżej *soszki* służącej do obsypywania ziemniaków, wykonane z drewna i żelaza. Grządziel i dwie rękojeści zrobione są z pnia młodej sosny wykopanej z korzeniami. Rolę rękojeści spełniają dwa grubsze korzenie położone symetrycznie w stosunku do siebie. Część pracująca żelazna składa się z dwóch szyn połączonych ze sobą pod grządzielą tak, że tworzą kąt ostry. Koniec dłuższej szyny jest wmontowany do grądzeli w pobliżu rozgałęzienia rękojeści przy pomocy śruby. Druga, krótsza szyna obejmująca grądziel, odchodzi od niej prostopadle w dół i łączy się z dłuższą szyną, zwiększając jej siłę oporu w czasie pracy. Naprzeciw rękojeści, na drugim końcu grądzeli znajduje się żelazny hak dla zaczepiania orczyka. Oto wymiary omawianego przedkroju: długość grądzeli od rozgałęzienia rękojeści do przeciwległego końca 100 cm, długość rękojeści od góry do miejsca wmontowania dłuższej szyny w grądziel — 60 cm, odległość pomiędzy rękojeściami u góry — 38 cm, hak wraz z zagięciem dla orczyka — 32 cm, dłuższa szyna — 59 cm, krótsza — 36 cm, a szerokość ich — 4 cm.

Należało teraz sięgnąć do polskich opracowań etnograficznych i historycznych po informacje o występowaniu kiedykolwiek tego narzędzia ornego na polskich ziemiach etnicznych, poprosić też o informacje z muzeów polskich posiadających zbiory dotyczące tradycyjnego rolnictwa. Niestety, nie znalazłem żadnych danych o jego występowaniu na ziemiach polskich ani w *Kulturze ludowej Słowian* K. Moszyńskiego, ani w pracy T. Dziekońskiego<sup>2</sup>. Pierwszą wzmiankę o przedkroju w polskiej literaturze etnograficznej znajdujemy w pracy Jana Falkowskiego, poświęconej narzędziom rolniczym typu rylcowego<sup>3</sup>. Niestety dotyczy ona innych krajów Europy, natomiast o występowaniu jego na ziemiach polskich brak informacji.

Pierwsze przypuszczenie o ewentualnym występowaniu przedkroju na ziemiach polskich, oparte na analogiach i mało czytelnych materiałach ikonograficznych zawiera praca Zofii Podwińskiej<sup>4</sup>. Autorka swój sąd formułuje następująco: „Na podstawie tak skąpych i fragmentarycznych danych trudno oczywiście określić bliżej zakres stosowania

<sup>2</sup> K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. 1, *Kultura materialna*, Warszawa 1967; T. Dziekoński, *O częściach pracujących pługów i soch na ziemiach polskich w XIX wieku*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” R. 2: 1954, nr 3, s. 422—443; tenże, *Die Pfluggeräte im Polen des 19. Jahrhunderts* (w:) *Getreidebau in Ost- und Mitteleuropa*, Budapest 1972, s. 501—528.

<sup>3</sup> J. Falkowski, *Narzędzia rolnicze typu rylcowego*, Lwów 1931, s. 67.

<sup>4</sup> Z. Podwińska, *Narzędzia uprawy roli w Polsce w okresie wczesnośredniowiecznym*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”, R. 2: 1954, nr 3, s. 402—405; tenże, *Źródła pisane i ikonograficzne do historii rolnictwa Polski średniowiecznej* (w:) *Studia z dziejów gospodarstwa wiejskiego*, t. 3, Warszawa 1960, z. 1, s. 123—158; tenże, *Technika uprawy roli w Polsce średniowiecznej*, Wrocław 1962.



omawianego narzędzia. Niemniej jednak wydaje się, że dane te stanowią wystarczający dowód, aby przyjąć, że przedkrój, znany na terenie Europy, stosowany był również i na ziemiach polskich, jakkolwiek nie osiągnął nigdy większego stopnia upowszechnienia. Co do miejsca i czasu jego powstania brak w tej chwili danych”<sup>5</sup>. Argumenty Zofii Podwińskiej wysunięte na poparcie tezy o występowaniu przedkroju w Polsce wydają się przekonywające. Liczne materiały ikonograficzne, jak drzeworyty, miedzioryty, miniatury i zdjęcia zamieszczone w pracach etnograficznych pochodzących z różnych krajów, świadczą o szerokim zasięgu tego narzędzia ornego w krajach Europy, a szczególnie Europy wschodniej, co więc mogłoby izolować ziemie polskie od pojawienia się przedkroju rodzimej bądź zapożyczonej konstrukcji? A mimo wszystko dotychczas nie posiadamy konkretnego i wiarygodnego potwierdzenia występowania przedkroju w Polsce.

Wybitny polski znawca tradycyjnych narzędzi ornych Tadeusz Dziekoński w roku 1972 ogłosił w pracy zbiorowej, która ukazała się w Budapeszcie, artykuł w języku niemieckim, którym znajdujemy fotografię i krótką wzmiankę o narzędziu ornym, którego nazwa brzmi 'Stichelhaken', konstrukcją nieco zbliżonym do pewnej odmiany przedkroju<sup>6</sup>. Jednakże zdaniem autora ten -Stichelhaken- nie może być zaliczony do przedkrojów, lecz do radeł typu rylcowego (bezpłozowego). Narzędzie to znajdowało się przed wojną w zbiorach Biedrzyckiego w Wyższej Szkole Gospodarstwa Wiejskiego.

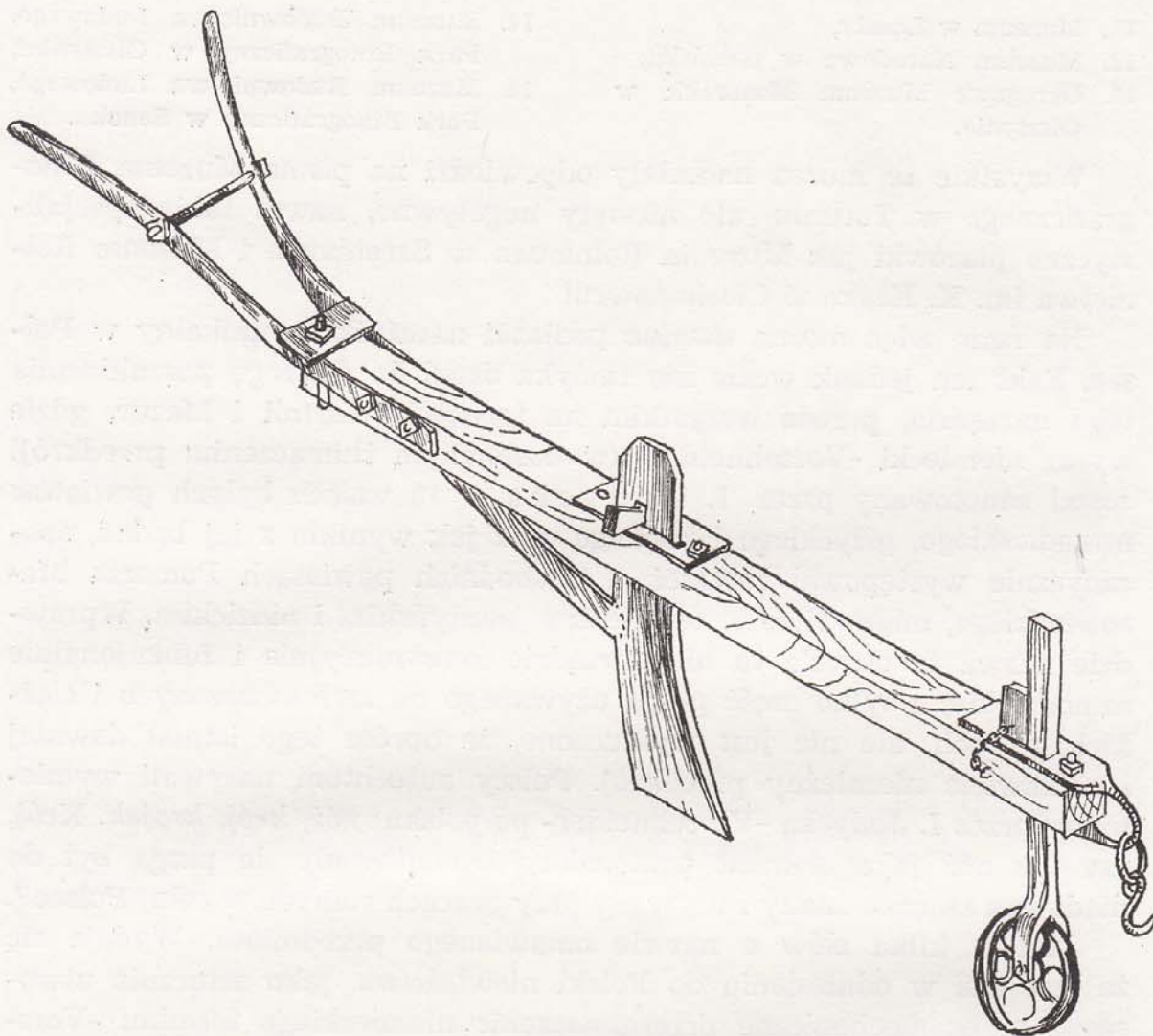
W *Polskim atlasie etnograficznym* wydanym przez Polską Akademię Nauk w latach 1964—1971 nie ma najmniejszej nawet wzmianki o przedkroju polskim. *Encyklopedia rolnictwa i wiadomości związek z niem mających* (t.4, Warszawa 1877, s. 388 i ryc. 9) zawiera notatkę wraz z ryciną przedstawiającą narzędzie do obróbki nowin, nazwane przedkrojem. Jest to jednak narzędzie fabryczne, wykonane w zakładzie narzędzi rolniczych Stanisława Lilpopa (il. 2). Z. Podwińska w przypisach do pracy *Technika uprawy roli...* na stronie 275 wymienia jeszcze narzędzie znajdujące się w zbiorach Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi, pochodzące z Grodziska, b. pow. Łañcut (nr inw. 202/1). Narzędzie to nie jest jednak nacinaczem i zostało słusznie określone przez Muzeum jako radło płużne z XIX w. (zob. *Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi, Seria Etnograficzna*, nr 4:1960, tabl. I, ryc. 2). Na tym w zasadzie zakończyły się poszukiwania wiadomości o przedkroju w polskiej literaturze fachowej.

Pozostało jedno jeszcze źródło informacji, do którego należało sięgnąć, a mianowicie polskie muzea rolnicze i etnograficzne oraz muzea wielodziałowe posiadające odpowiednie zbiory. W celu uzyskania infor-

<sup>5</sup> Tenże, *Technika uprawy roli...*, s. 276—277.

<sup>6</sup> T. Dziekoński, *Die Pfluggeräte in Polen...*, s. 502.





2. Przedkroj fabryczny z XIX w. wykonany w fabryce narzedzi rolniczych Lilpopa, sluzacy do obróbki nowin

macji o przedkroju Muzeum Etnograficzne w Toruniu rozeslalo pisma do 15 polskich muzeow dołączając zdjęcia przedkroju ze Starego Kor-nina, zapytaniem, czy muzea te posiadają w swych zbiorach narzedzie orne o konstrukcji identycznej lub zbliżonej do narzedzia przedstawio-nego na zdjeciu.

Oto muzea, do których rozeslane zostały pisma w sprawie przed-kroju:

- |   |  |
|---|--|
| 1. Muzeum Rolnictwa im. Krzysztofa Kluka w Ciechanowcu, | 5. Muzeum Etnograficzne w Krako-wie,               |
| 2. Muzeum Rolnictwa w Szreniawie k. Poznania,           | 6. Muzeum Archeologiczne i Etnogra-ficzne w Lodzi, |
| 3. Akademia Rolnicza w Warszawie, (d. SGGW),            | 7. Muzeum Okregowe w Bialymstoku,                  |
| 4. Państwowe Muzeum Etnograficzne w Warszawie,          | 8. Muzeum Okregowe w Lublinie,                     |
|   | 9. Muzeum Narodowe w Poznaniu,                     |
|   | 10. Muzeum w Rzeszowie,                            |



- |   |  |
|---|--|
| 11. Muzeum w Łomży,                           | 14. Muzeum Budownictwa Ludowego,                                 |
| 12. Muzeum Narodowe w Gdańsku,                | Park Etnograficzny w Olsztynku,                                  |
| 13. Okręgowe Muzeum Mazurskie w<br>Olsztynie, | 15. Muzeum Budownictwa Ludowego,<br>Park Etnograficzny w Sanoku. |

Wszystkie te muzea nadesłały odpowiedzi na pisma Muzeum Etnograficznego w Toruniu, ale niestety negatywne, nawet takie specjalistyczne placówki jak Muzeum Rolnictwa w Szreniawie i Muzeum Rolnictwa im. K. Kluka w Ciechanowcu!

Na razie więc można uważać podlaski nareźnik za unikalny w Polsce. Fakt ten jednak wcale nie zamyka drogi do dalszego poszukiwania tego narzędzia, przede wszystkim na terenach Warmii i Mazur, gdzie wyraz niemiecki -Vorschneider- (w dosłownym tłumaczeniu: przedkrój) został zanotowany przez I. Judycką w 15 wsiach byłych powiatów mrągowskiego, giżyckiego i piskiego oraz jak wynikało z jej badań, sporadycznie występował również w zachodnich powiatach Pomorza Mazowieckiego, mianowicie w ostródzkim, olsztyńskim i nidzickim. Wprawdzie nazwa ta określa tu nie narzędzie konstrukcyjnie i funkcjonalnie samodzielne, a tylko część pługa używanego na zachwaszczonych i ciężkich glebach, ale nie jest wykluczone, że oprócz tego istniał dawniej i całkowicie niezależny przedkrój. Polscy autochtoni nazywali wymieniony przez I. Judycką -Vorschneider- po polsku: *nóż*, *krój*, *krojek*. Krój, czy też nóż jako element pomocniczy wmontowany do pługa był do niedawna szeroko znany i używany przy pracach rolnych w całej Polsce<sup>7</sup>.

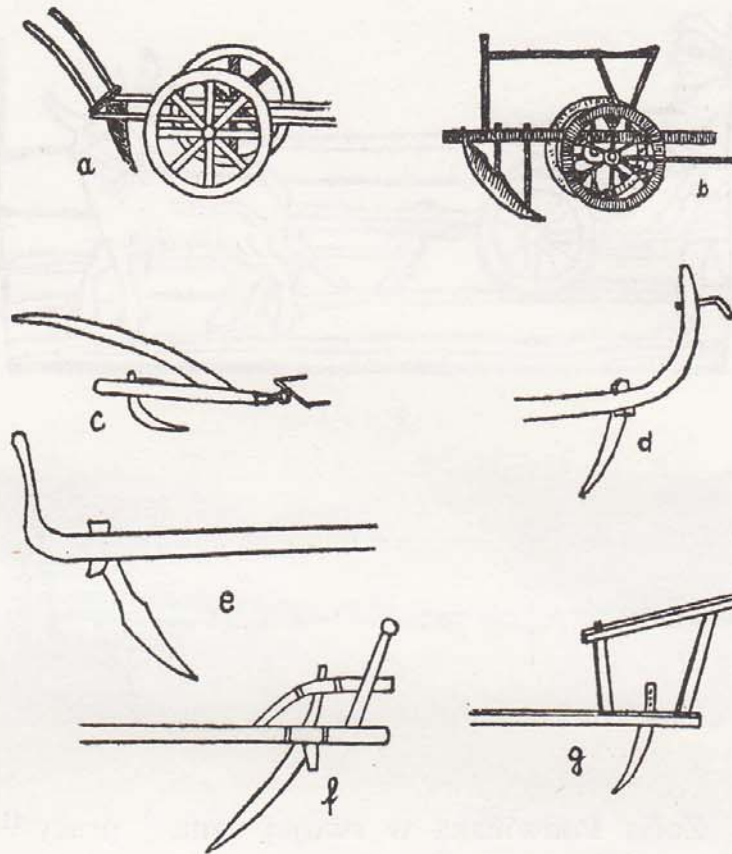
Jeszcze kilka słów o nazwie omawianego przedmiotu. Wydaje się że jest ona w odniesieniu do Polski niewłaściwa, jako sztucznie utworzona przez mechaniczne przetłumaczenie niemieckiego terminu -Vorschneider- na -przedkrój-. W języku polskim mamy dwa wyrazy na określenie części pługa spełniającej funkcję przedkroju, mianowicie *nóż*, *krój*. Są to nazwy ludowe. Wszyscy Słowianie, prócz Polaków, mają na omawiane narzędzie rodzime nazwy. Na przykład Jugosłowianie nazywają przedkrój — 'rezalo', 'rezalnica', 'rezaunica', Słowacy — 'czereslo', albo po niemiecku 'Riss', Białorusini — 'razak', 'nareźnik', Rosjanie — 'otriez', 'czertioż'. Litwini mają nazwę podobną w brzmieniu do białoruskiej — 'rezokas', 'resztuwas' (co może świadczyć tym, że narzędzie to było zapożyczone od Białorusinów). Nazwa więc narzędzia wywodzi się od jego funkcji: 'riezać', 'nariezać', 'otriezać', 'czertić' — czyli ciąć, nacinąć itp. Dlatego wydaje mi się, że bardziej odpowiednią nazwą dla przedkroju w języku polskim byłby rzeczownik odsłowny -nacinacz-.

Dla uzyskania szerszego tła przy rozważaniach nad przedkrojem-nacinaczem trzeba zobaczyć jak przedstawia się sprawa rozmieszczenia geograficznego tego narzędzia w krajach Europy, a przede wszystkim u naszych najbliższych sąsiadów. Jak już była mowa wyżej, z dostępnej

<sup>7</sup> I. Judycka, *Słownictwo z zakresu uprawy roli w gwarach Pomorza Mazowieckiego*, Studia Warmińsko-Mazurskie 9, Wrocław 1961, s. 33.



3. Odmiany nacinaczy z kilku krajów Europy: a, b, c — z Francji, d — z Włoch, e, f — z Austrii, g — ze Szwecji; wg J. Falkowskiego, *Narzędzia rolnicze typu rylcowatego*, za Braungartem i Rhamem



literatury i źródeł ikonograficznych wynika, że nacinacz był znany i stosowany przy obróbce ziemi w charakterze narzędzia pomocniczego w różnych okresach czasu prawie we wszystkich krajach Europy. Jednakże literatura ta, zarówno polska jak i obca, jest niezwykle skąpa i sprowadza się do kilku zaledwie artykułów<sup>8</sup>.

Z polskich autorów nacinaczem interesowali się, wymienieni już poprzednio, J. Falkowski i Z. Podwińska. Falkowski za Braungartem i Rhamem w swojej pracy o narzędziach rolnych przedstawia siedem odmian przedkrojów z kilku krajów Europy (il. 3), krótko je charakteryzuje i informuje o ich rozmieszczeniu w Europie<sup>9</sup>. I tak przedkroje a, b, c pochodzą z Francji, d — z Włoch, e, f — z Austrii, g — ze Szwecji. Autor podaje też za D. Zieleninem<sup>10</sup> wiadomość o narzędziu niżegorodzkiem i kazańskim, które nosi tam nazwę 'otris' lub 'ris'. Część pracującą tego otrisu stanowi żelazny sośnik. (Zob. il. 10) Na tym kończy się krótka informacja J. Falkowskiego o przedkrojach.

<sup>8</sup> M. Belényesy, *Talaymegmunkálás Szolnok-Doboka, Kolozs, Torda és Alsó-Fehér megyékben a XV században*, „Ethnographia”, t. 68: 1957, nr 4, s. 599—608; W. Urbancova, *K vyvoju slovenského orného naradia na základe materiálu z muzeálnych zbierok*, „Slovensky Narodopis”, R. 8: 1980 nr 1, s. 73—120; K. Vilkuna, *Die Pfluggeräte Finnlands*, Sonderdruck: Studia Fennica 16, Helsinki 1971, s. 1—178.

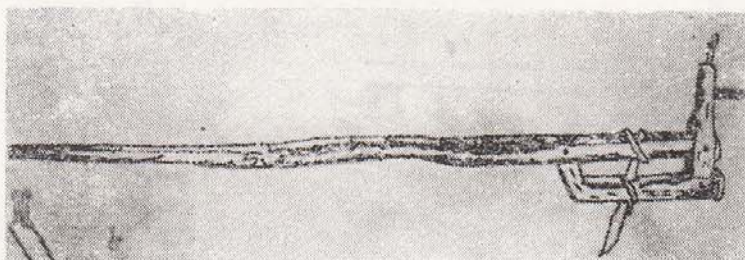
<sup>9</sup> J. Falkowski, *op. cit.*, s. 67—68, ryc. 40.

<sup>10</sup> *Ibid.*, s. 109.





4. Orka przy użyciu nacinacza w XVI w. (?). Drzeworyt z *Koła rycerskiego* B. Paprockiego; wg T. Seweryna *Ludowa grafika staropolska*



5. Nacinacz słowacki ('stajersky riss') z 1811 r.; wg W. Urbanowej, *K vyvoju slovenského orného naradia...*

Zofia Podwińska w swojej cennej pracy<sup>11</sup> podaje więcej szczegółów w postaci materiałów ilustracyjnych dotyczących nacinacza. Są to jednak wyłącznie reprodukcje dawnych drzeworytów itp., brak zupełnie nowych rysunków czy zdjęć. Polski dotyczy tylko reprodukowany z *Koła rycerskiego* B. Paprockiego drzeworyt (il. 4), umieszczony w książce T. Seweryna *Ludowa grafika staropolska*<sup>12</sup>.

Z autorów obcych poświęcających swoje prace narzędziom ornym, w tym i przedkrojom, na uwagę zasługują tacy etnografowie jak M. Belényesy, W. Urbanowa, P. Dundulenie, L. A. Mołaczanowa, K. Vilkuna i M. S. Filipović.

**Kraje słowiańskie.** Przedkroje występujące na terenie Słowacji omawia Wiera Urbanowa w obszernym artykule o narzędziach ornym<sup>13</sup>. Artykuł zawiera rycinę przedstawiającą słowacki nacinacz nazwany w tym kraju 'riss stajerski' pochodzący z okręgu o tej nazwie (il. 5). Jest to narzędzie składające się z dwóch części: drewnianej grządzieli z rękojeścią i żelaznej części pracującej o nazwie 'czereslo'. 'Riss stajerski' pochodzi z 1811 r. i był używany w Murtale do wstępnej obróbki ziemi silnie zachwaszczonej, by umożliwić orkę radłem. Jako siły pociągowej przy pracy tym narzędziem używano pary wołów. Z artykułu Marii Belényesy poświęconego przedkrojom na Węgrzech<sup>14</sup> wynika, że

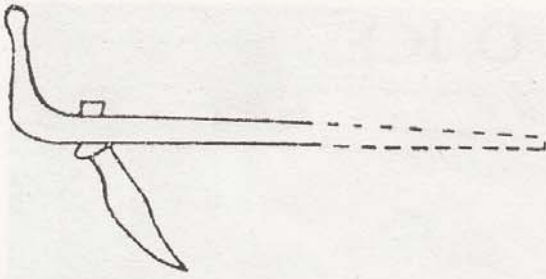
<sup>11</sup> Z. Podwińska, *Technika uprawy roli w Polsce średniowiecznej*, Wrocław 1962.

<sup>12</sup> Z. Podwińska, *Technika uprawy roli...*, s. 272, ryc. 161.

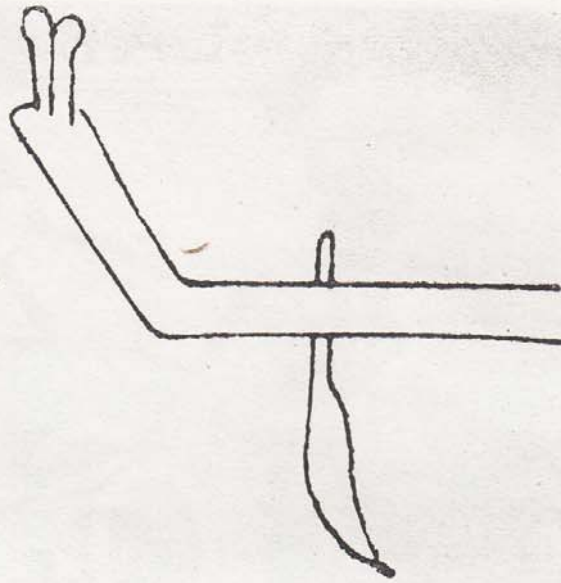
<sup>13</sup> V. Urbanová, *op. cit.*, s. 85—87.

<sup>14</sup> M. Belényesy, *op. cit.*, s. 599—608.





6. 'Riss stajerski' — nacinacz z Austrii (Alsó — Karintia); wg M. Belényesy, *Talaymegmunkálás Szolnok-Doboka...*



7. 'Riss stajerski' z Austrii (Goppelsbach); wg M. Belényesy, *Talaymegmunkálás Szolnok-Doboka...*

ten 'riss stajerski' występował u Słowaków sąsiadujących z Austrią i był od Austriaków zapożyczony (il. 6, 7).

Świadectwem występowania przedkroju na Słowacji jest też XIX-wieczny obraz olejny pochodzący z zachodniej Słowacji (il. 8).

Wschodni Słowianie również znali nacinacz i posługiwali się nim przy obróbce ziemi. Na rozległych terenach Wielkorusi narzędzie to występowało jednocześnie z radłem i sochą. W literaturze etnograficznej dotyczącej Rosji napotykamy liczne dowody posługiwania się nim przede wszystkim przy obróbce nowin. Mianowicie autorzy interesującej publikacji *Choziajstwo i byt russkich krestian*, A. S. Bieżkowicz, S. K. Żegałowa, A. A. Lebiediewa i S. K. Proswirkina<sup>15</sup>, a także J. Falkowski<sup>16</sup> zamieszczają krótkie, ale dosyć jasne informacje o nacinaczu, uzupełnione ilustracjami (il. 9, 10). Oto cytat z pierwszego z wymienionych opracowań:

„Odmianą jednososnkowych soch jest czertioż albo otrez, który zamiast sośnika ma wmontowany nóż. Otriez (czertioż) używany był przy obróbce nowin dla prostopadłego nacinania warstwy ziemi, a puszczona za nim socha podcinała warstwę ziemi horyzontalnie. Czertioże miały szerokie zastosowanie w pierwszej połowie XIX wieku w guberniach górnego Powoźża, na północy Rosji, w guberni Wiackiej, a także w zawoźzańskich i zakamskich terenach guberni kazańskiej i niżegorodzkiej”<sup>17</sup>.

J. Falkowski, za D. Zieleninem<sup>18</sup>, również podaje krótką wiadomość o występowaniu tego narzędzia w tych guberniach.

Jeśli chodzi o występowanie przedkroju na Ukrainie, to niestety, poza króciutką notatką D. Zielenina i przedstawioną przez niego ryciną „ra-

<sup>15</sup> A. S. Bieżkowicz, S. K. Żegałowa, A. A. Lebiediewa, S. K. Proswirkina, *Choziajstwo i byt russkich krestian*, Pamiatniki materialnoj kultury, Moskwa 1959, s. 13—14.

<sup>16</sup> J. Falkowski, *op. cit.*, s. 109.

<sup>17</sup> A. S. Bieżkowicz i in., *op. cit.*, s. 13—14.

<sup>18</sup> J. Falkowski, *op. cit.*, s. 109.





8. XIX-wieczny obraz olejny przedstawiający nacinacz z zachodniej Słowacji; wg W. Urbanowej, *K vyvoju slovenského orného naradia...*

dła ukraińskiego” (il. 11)<sup>19</sup> nie posiadamy już ani żadnej ilustracji, ani wzmianki w literaturze etnograficznej. Z rysunku zamieszczonego przez Zielenina trudno określić, czy jest to jeden z typów radeł, czy ukraiński przedkrój.

O nacinaczu białoruskim krótkich, ale dosyć wyczerpujących informacji dostarcza w swoich pracach poświęconych rolnictwu L. A. Mołczanowa<sup>20</sup>. Jej informacja o omawianym narzędziu brzmi następująco:

„Prócz sochy, do obróbki odłogów i łąk, stosowany był rezak (ryc. 5) [zob. il. 12]. Przed rozpoczęciem orki nowin, odłogów i łąk najpierw szedł rezak rozcinając warstwę ziemi na proste pasy szerokości 5—6 wierszków, a następnie puszczano sochę. Kształt rezaka był bardzo podobny do sochy, tylko zamiast dwóch sośników miał długi, żelazny, kowalskiej roboty nóż. Rezakiem posługiwano się dosyć rzadko. Jako narzędzia samodzielne rezaki na Białorusi były znane tylko na tym terenie, gdzie jako jedyne narzędzie orne panowała socha łopatkowa, tj. w północno-zachodnich rejonach kraju. [il. 13]. Natomiast w tych rejonach, gdzie powszechnie w użyciu była socha typu poleskiego [dwupolicowa — M. P.] rezak jako narzędzie orne samodzielne, nie był znany. Tu z pojawieniem się pługa rolę rezaka spełniały noże przymocowane do grzędzieli”<sup>21</sup>.

O występowaniu nacinacza w Jugosławii dowiadujemy się z artykułu M. S. Filipowicia *Methoden der Urbarmachung in Jugoslawien*<sup>22</sup>,

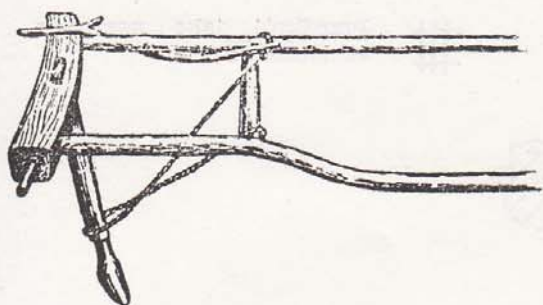
<sup>19</sup> D. Zielenin, *Russische (Ostslawische) Volkskunde*, Berlin 1927, s. 9.

<sup>20</sup> L. A. Mołczanowa, *Materialnaja kultura bielorussov*, Mińsk 1968, *Tiaglowyje i pachotnyje orudija*, s. 23—25 i ryc. 5.

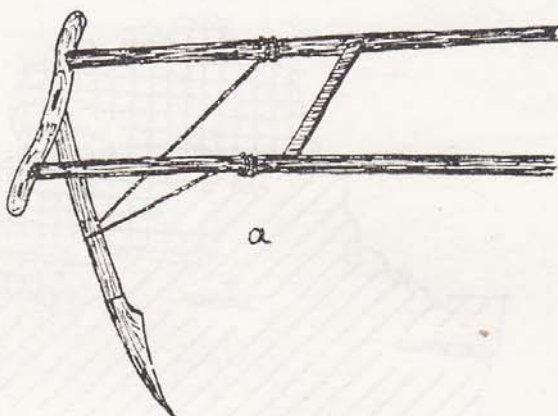
<sup>21</sup> Ibid. W artykule *Die Belorussischen Landwirtschaftlichen Geräte* zamieszczonym w pracy zbiorowej *Getreidebau im Ost- und Mitteleuropa* cyt. w przypisie 1, na s. 214 Mołczanowa powtarza informację o rezaku białoruskim umieszczoną w pracy cytowanej wyżej.

<sup>22</sup> M. S. Filipović, *Methoden der Urbarmachung in Jugoslawien* (w:) *Getreidebau in Ost- und Mitteleuropa*, s. 183.

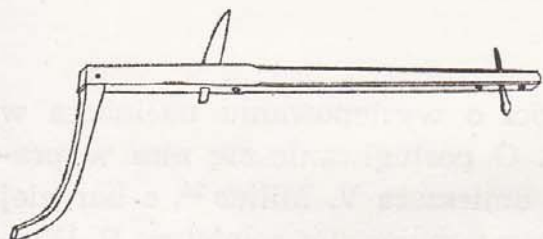




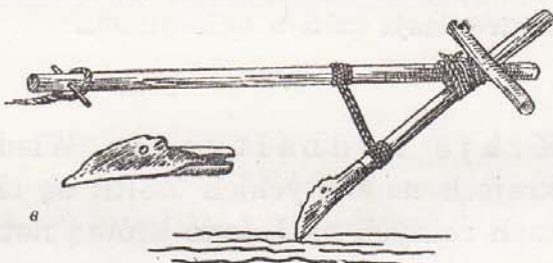
9. Nacinacz rosyjski z 2 poł. XIX w. (gubernia kostromska); wg A. Bieżkowicza i in., *Choziajstwo i byt...*



10. Nacinacz rosyjski z rejonu Niżegrodu i Kazania; wg Falkowskiego, *Narzędzia rolnicze typu rylcowatego* za D. Zieleninem



11. Radło ukraińskie (ewentualnie ukraiński nacinacz); wg D. Zielenina, *Russische (Ostslawische) Volkskunde...*

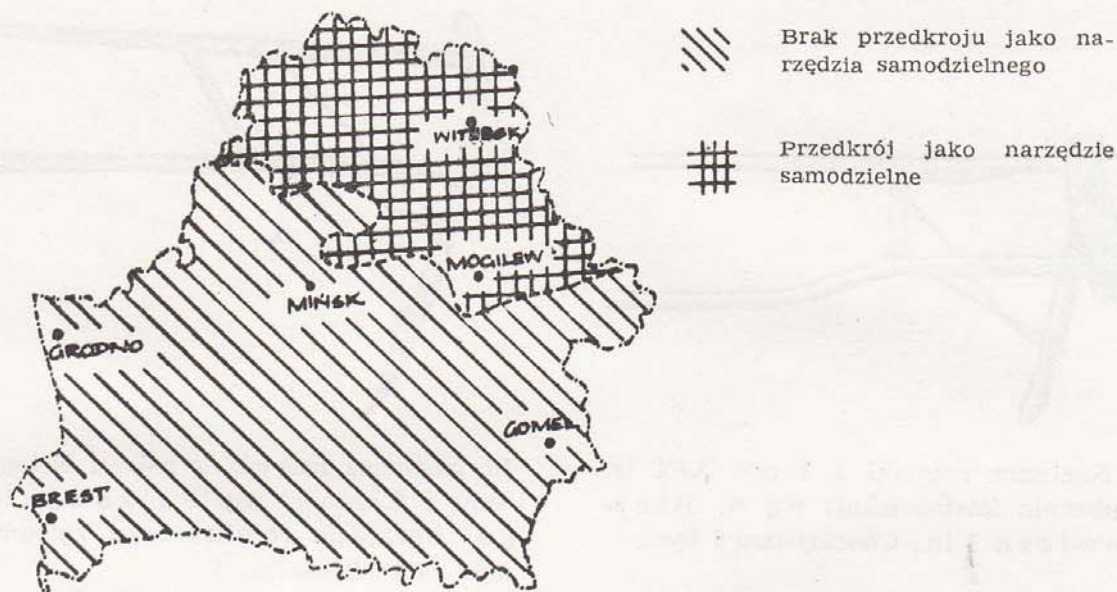


12. Nacinacz białoruski — 'razak'; wg L. A. Mołczanowej, *Materialnaja kultura bieloruszow...*

w którym autor zamieszcza krótką informację o przedkroju wraz z ryciną (il. 14). Z notatki tej wynika, że autor artykułu towarzysząc P. Tomiciowi w okolicy Gornja Pcinja na południowej granicy dzisiejszej Serbii napotkał narzędzie, które obydwu badaczy zainteresowało. Był to przedkrój, zwany tu 'rezalo', służący do przecinania w ziemi korzeni drzew i traw w celu przygotowania łąk pod uprawy roślin szlachetnych. Narzędzie takie ułatwia dalszą obróbkę ziemi radłem, względnie pługiem. 'Rezalo' pokazane na rycinie posiada grządziel i rękojeść z drewna, a nóż — duży — z żelaza. Poza tym także Branimir Bratanić na tablicy 5 jugosłowiańskiego atlasu etnologicznego<sup>23</sup> umieszcza na ryc. 1 nacinacz pochodzący ze Słowenii, który również nosi nazwę 'rezalo' lub 'rezalnica' (il. 15). Tak jak i poprzednio omówione 'rezalo' z pogranicza Serbii i to słoweńskie służyło do wstępnej obróbki nowin i zachwaszczonej ziemi. Składa się także z trzech części.

<sup>23</sup> B. Bratanić, *Ethnological Atlas of Yugoslavia*, Zagreb 1972 (?). Korzystałem z życzliwie użyczonej mi przez prof. dr M. Znamierowską-Prüfferową odbitki z części tego atlasu, pozbawionej niestety danych bibliograficznych.





13. Występowanie nacinacza na obszarze Białorusi; wg L. A. Mołczanowej, *Materialnaja kultura bielorusow...*

Kraje nadbałtyckie. Wiadomości o występowaniu nacinacza w krajach nadbałtyckich ZSRR są skąpe. O posługiwanie się nim w pracach rolnych na Litwie krótką notatkę umieszcza V. Milius<sup>24</sup>, a bardziej szczegółową informację w obszernej pracy poświęconej rolnictwu P. Dundulene<sup>25</sup>. W tekście autorka ta publikuje rycinę przedstawiającą nacinacz ze wsi Maigi w rejonie Mażejki (il. 16). Oto relacje autorki o nacinaczach litewskich:

„Do obróbki nowin i odłogów używane były specjalne narzędzia orne, które nazywały się restuwas albo rezokas, otrez, podobne do radeł. Narzędzie to pojawiło się prawdopodobnie w tym okresie historii, kiedy zaczęto obrabiać nowiny uzyskane spod lasu i zarośli i przetrwało najdłużej tam, gdzie lasy zamieniano na pola uprawne. Nowiny i odłogi najpierw wzdłuż i w poprzek nacinano przedkrojem, a następnie zaorywano sochą. Rezokas przyszedł na Litwę wprost z Rosji, na co wskazuje jego nazwa. Są dane, że narzędzie to było wyrabiane w okolicy Szaulaj. Do wyrobu nacinaczy używano drzewa jodłowego i brzoźowego, a na część pracującą żelaza”<sup>26</sup>.

Następnie autorka daje szczegółowy opis przedstawionego narzędzia i uzupełnia go informacją, że jako siły pociągowej do pracy rezokasem używano konia. Na marginesie trzeba dodać, że do twierdzenia P. Dundulenie jakoby „przedkrój przyszedł na Litwę wprost z Rosji”, należy ustosunkować się krytycznie. Innych dowodów na to, oprócz nazwy narzędzia, autorka nie dostarcza. Nie można zapominać o tym, że pomiędzy obszarami północno-zachodniej Rosji a Litwą leży Finlandia, Estonia, Łotwa i Białoruś, które to kraje posiadały nacinacz.

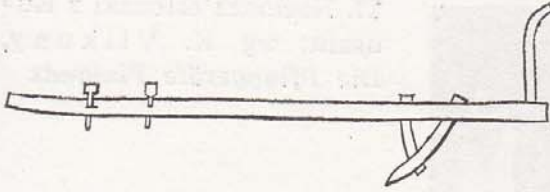
Wzmianka V. Milusa dotycząca występowania przedkrojów na Litwie

<sup>24</sup> V. Milius, *Zemdirbyste. Lietuviu etnografijos bruožaj*, Vilnius 1964.

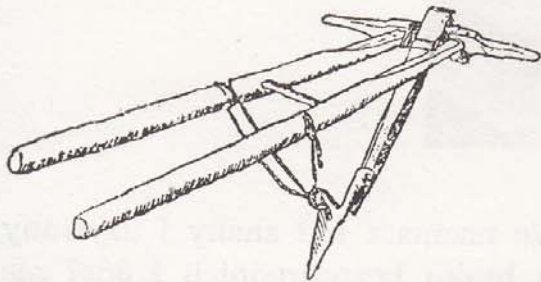
<sup>25</sup> P. Dundulenie, *Zemdirbyste Lietuvoje* (Nuo seniausiu laiku iki 1917 m), Vilnius 1963.

<sup>26</sup> P. Dundulenie, *op. cit.*, s. 111–112.

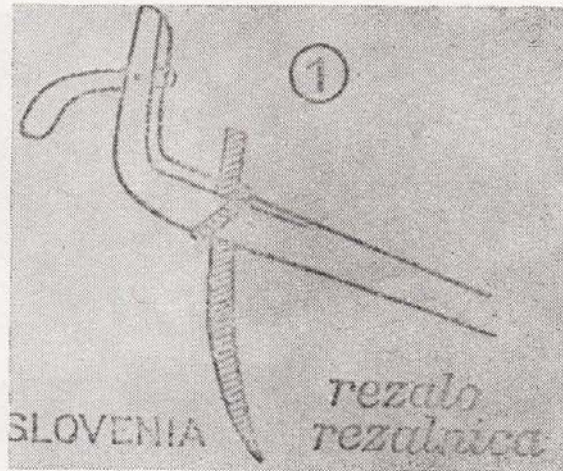




14. Nacinacz serbski; wg M. S. Filipowicza, *Methoden der Urbarmachung in Jugoslavien*



16. Nacinacz litewski (wieś Maigi, rejon Mażejki); wg P. Dundulenie, *Zemdirbyste Lietuvoje...*



15. Nacinacz słoweński; wg jugosłowiańskiego atlasu etnologicznego Branimira Bratanicia

i ich funkcji w gospodarstwach chłopskich jest zgodna z wypowiedzią P. Dundulenie.

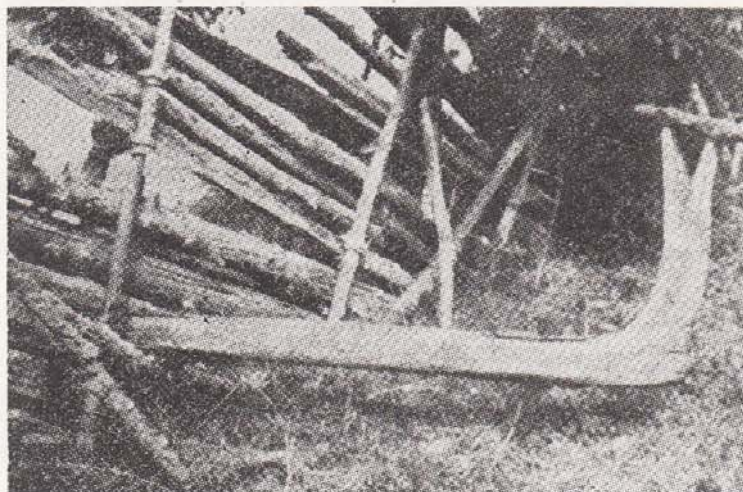
Nie wiadomo z jaką grupą ludnościową należy wiązać relację o stosowaniu na Litwie przedkroju pochodzącą od osoby, która widziała to narzędzie w gospodarstwie swego ojca we wsi Adameczuki, rejon wileński LSRR. W czerwcu 1974 r. otrzymałem następujący list od 72-letniego Antoniego Jankowskiego:

„Tak, w mojej wsi i w okolicy Ławaryszek takie narzędzie jakie oglądałem na zdjęciu w białoruskim tygodniku „Niwa” było używane przed I wojną światową do nacinania odłogów, starych koniczynisk i łąk. Będąc małym chłopcem widziałem jak mój ojciec zaprzęgał konia do tego rezaka i nacinał pasy na odłogu. Potem sochy zostały zastąpione pługami, w których w razie potrzeby, do lemiesza i dyszla, wmontowywano dosyć ostry nóż służący do przecinania korzeni traw i różnych roślin”.

Informacja ta pochodzi z terenu obecnej Litwy, który do 1939 r. znajdował się w granicach państwa polskiego (miejscowość leży ok. 20 km na południowy wschód od Wilna), językiem ojczystym ludności jest gwara języka białoruskiego silnie nasycona polonizmami. Przypuszczalnie jednak potwierdza ona raczej występowanie nacinacza na Białorusi.

O występowaniu nacinacza na Łotwie dowiadujemy się pośrednio z pracy Mołczanowej *Materialnaja kultura bielorusow*, w której pisze ona, że oprócz Białorusi rezaki znane były w północno-zachodnich obwodach RSFRR oraz na Łotwie, i że wszędzie miały jednakową funkcję i budowę. Stwierdza także, że obok ogólnie rozpowszechnionej nazwy 'rezak' w wielu miejscowościach Łotwy narzędzie nazywano „podsieczną





17. Nacinacz estoński z Kuusalu; wg K. Vilkuna, *Die Pfluggeräte Finnlands*

sochą”<sup>27</sup>. Nie ulega więc wątpliwości, że nacinacz był znany i używany na Łotwie. Niestety, jednak z powodu braku bezpośrednich źródeł nie konkretnego o jego typie i konstrukcji powiedzieć nie możemy. Krótką i niezupełnie jasną wzmiankę o narzędziu służącym do obróbki nowin podaje też K. Pietkiewicz<sup>28</sup>: „W drugiej połowie XIX wieku pojawiło się również radło o lemieszu w kształcie rzezaka, noża (duncis). Służyło ono do pracy na nowinach”. Z informacji tej nie wynika wprawdzie, że narzędziem tym był na pewno nacinacz, ale też tego przypuszczenia ona nie wyklucza.

Jest też ślad występowania przedkroju w Estonii. Świadczy o tym rycina tego narzędzia umieszczona w pracy K. Vilkuna (il. 17), pochodząca z miejscowości Kuusalu w Estonii. Być może, są bardziej dokładne i wyczerpujące informacje o tym narzędziu w estońskiej literaturze etnograficznej, niestety nie są one dostępne w chwili obecnej autorowi niniejszego komunikatu. Mimo braku na razie niezbędnych potwierdzeń, można sądzić, że najprawdopodobniej nacinacz występował na terenie Estonii.

Wymieniony wyżej Kustaa Vilkuna, wybitny znawca narzędzi ornych w monografii *Die Pfluggeräte Finnlands*<sup>29</sup> dosyć dużo uwagi poświęca nacinaczom występującym na obszarze Finlandii. Trzeba dodać, że jak dotychczas Finlandia jest jedynym krajem Europy, który ma tak skrupulatnie przebadane i opracowane tradycyjne narzędzia rolnicze. Praca ta zawiera charakterystykę występujących w Finlandii typów i odmian nacinaczy, a także informację o ich rozmieszczeniu (il. 18). Do najstarszych typów K. Vilkuna zalicza ‘rissardy’ czyli „nacinacze radłowe” pokazane na s. 26 jego pracy pod numerami 6 i 7 (il. 19 a, b). Nacinacze

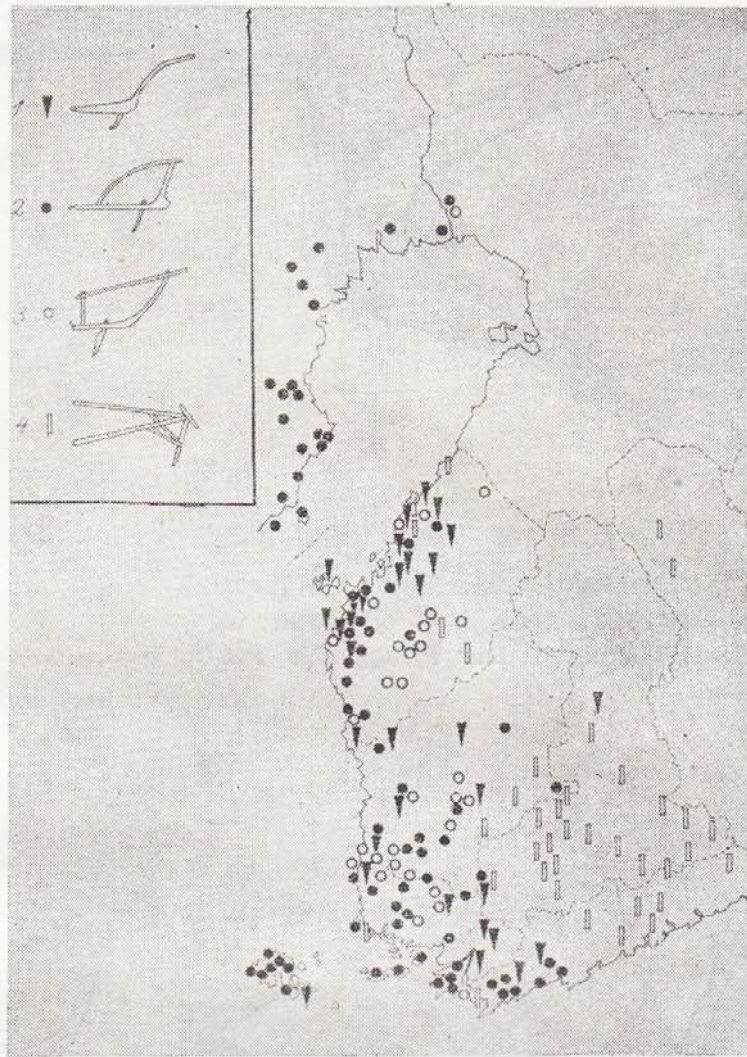
<sup>27</sup> L. A. Mołczanowa, *op. cit.*, s. 25.

<sup>28</sup> K. Pietkiewicz, *Etnografia Łotwy. Kultura materialna*, Wrocław 1967, s. 71.

<sup>29</sup> K. Vilkuna, *Die Pfluggeräte Finnlands*. Sonderdruck: Studia Fennica 16, Helsinki 1971, s. 178.



18. Typy nacinaczy fińskich i ich rozmieszczenie; wg K. Vilkuny, *Die Pfluggeräte Finlands*



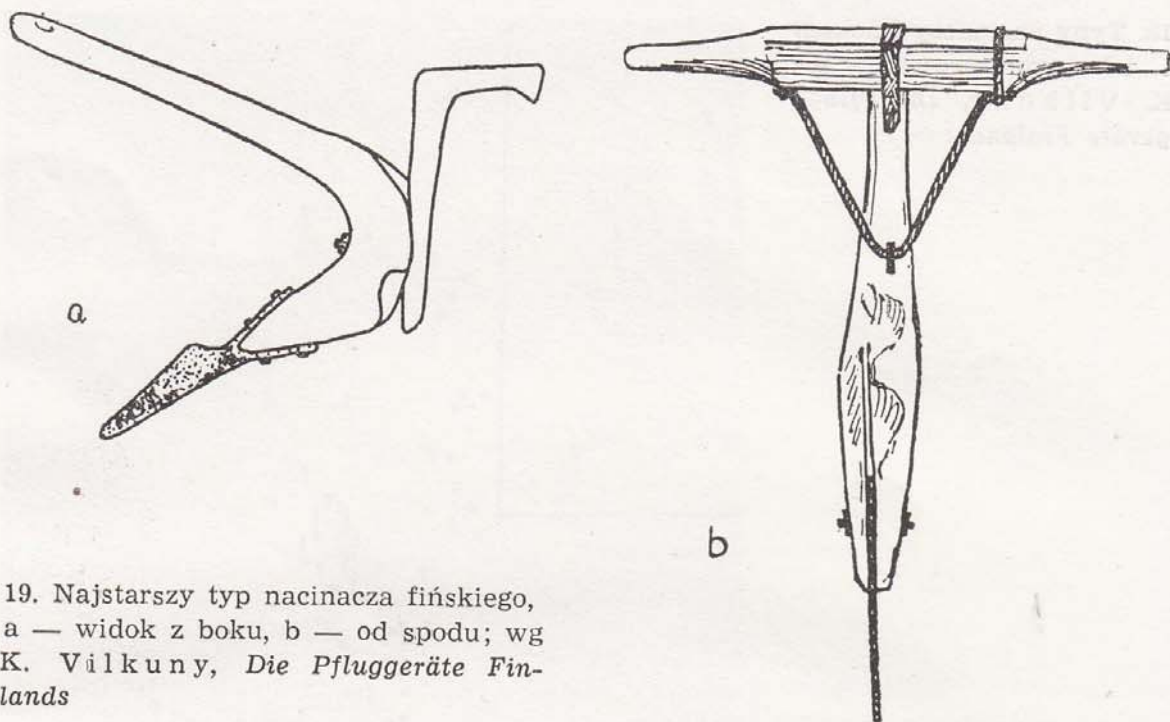
o nazwach 'viili' i 'viuhka' (il. 20a, b) są późniejsze. 'Viuhka' pochodząca z Satakunta (il. 21) ze względu na łukowatą formę rękojeści stanowi odmienny typ nacinacza. Nacinacze takie znane są także w Szwecji (por. rysunek B. Bratanicia przedstawiony na 5 tablicy jugosłowiańskiego atlasu etnologicznego cytowanego w przypisie 23).

Calkiem odmienny z punktu widzenia konstrukcji typ nacinacza fińskiego stanowi 'riss' z hołoblami, bardzo zbliżony do sochy łopatkowej (il. 22, 23). Znajduje się on w zbiorach krajoznawczego muzeum w Kuortane we wschodniej Botni. Nacinacze wszystkich typów i odmian w Finlandii służyły do wstępnej obróbki ziemi, tj. do przygotowania nowin i zachwaszczonych pól pod dalszą uprawę.

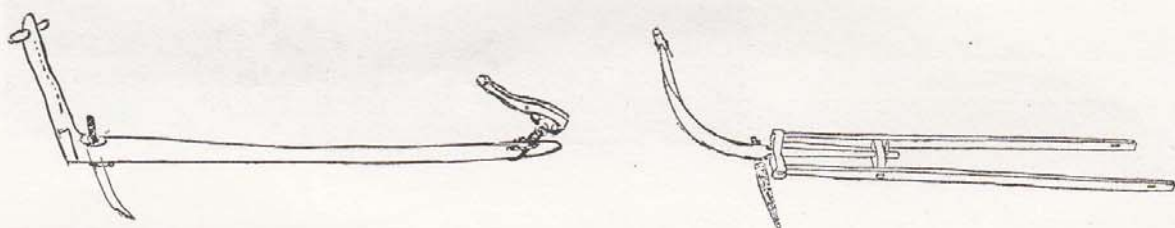
Przy omawianiu przedkrojów fińskich marginesowo należy zwrócić uwagę na pewną nieścisłość lub pomyłkę w pracy J. Falkowskiego<sup>30</sup>, który za Buschanem zalicza fiński nacinacz typu „hołoblanego” do soch. Tymczasem narzędzie to pełni tę samą funkcję co wszystkie znane

<sup>30</sup> J. Falkowski, *op. cit.*, s. 100, ryc. 64 b.

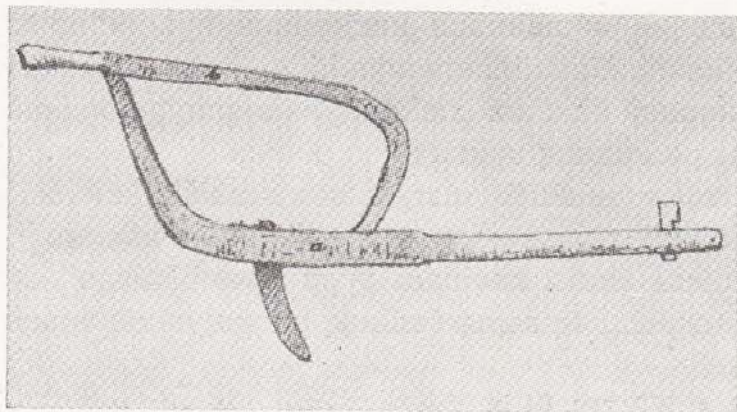




19. Najstarszy typ nacinacza fińskiego, a — widok z boku, b — od spodu; wg K. Vilkuny, *Die Pfluggeräte Finlands*



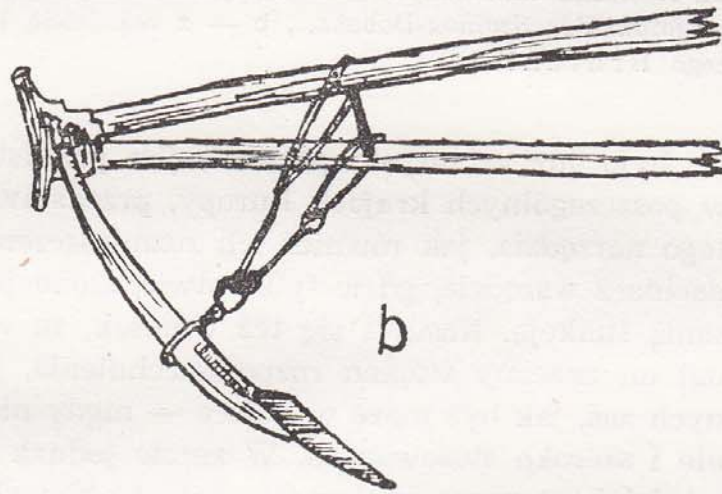
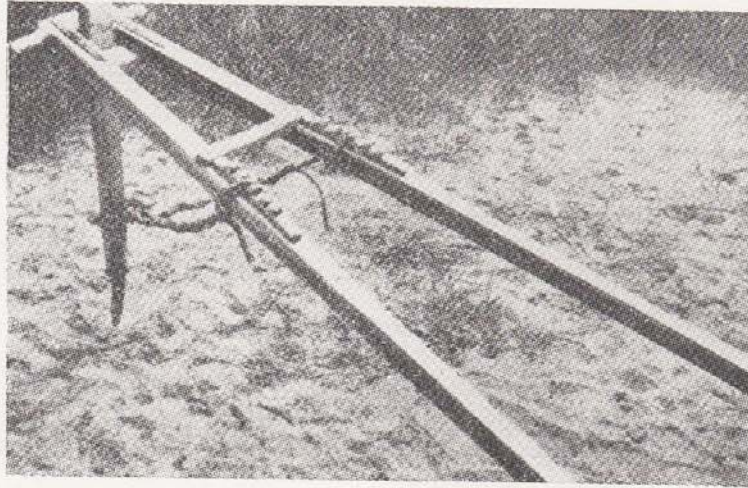
20. Nacinacze fińskie późniejsze ok. 1917), a — z Muurla, b — z Pirkkala; wg K. Vilkuny, *Die Pfluggeräte Finlands*



21. Odmienny typ nacinacza fińskiego z łukowatą rękojeścią z Levia; wg K. Vilkuny *Die Pfluggeräte Finlands*



22. Nacinacz fiński z hołoblami, zbliżony do sochy łopatkowej; wg K. Vilkuny, *Die Pfluggeräte Finlands*



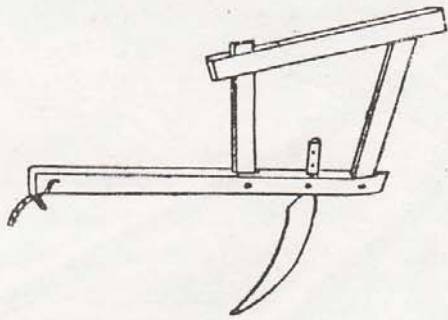
23. Tenże typ nacinacza, również fiński, z częścią pracującą zrobioną z sośnika sochy łopatkowej; wg J. Falkowskiego, *Narzędzia rolnicze typu rylcowatego*

nacinacze, całkowicie różną od funkcji sochy. Część pracująca tego nacinacza jest zrobiona z sośnika sochy łopatkowej. Być może dlatego Buschan, a za nim też i J. Falkowski popełnili tę pomyłkę.

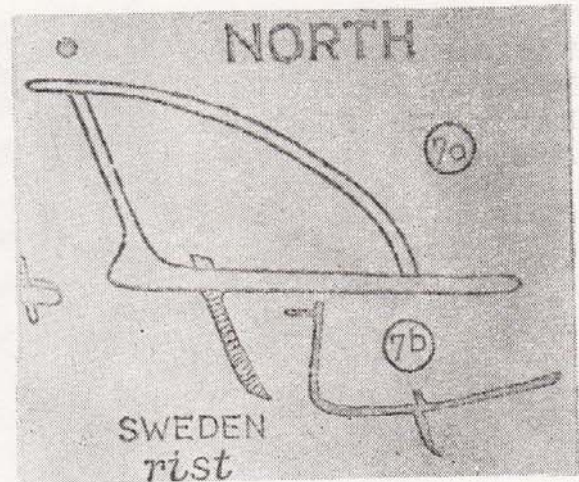
Do szwedzkich przedkrojów nie posiadamy żadnych materiałów pisanych, a jedynie parę zdjęć z publikacji dostępnych autorowi niniejszego artykułu: fotografię z cytowanej już pracy M. Belényesy, która jest umieszczona na ryc. 40 wymienianej już wielokrotnie pracy J. Falkowskiego pod literą g i drugą fotografię z Atlasu Etnologicznego Jugosławii Bratanicia (il. 24 a i b). Jak widać, są to przedkroje dwóch odmian: I — z rękojeścią ramową, II — z rękojeścią łukową. Mimo braku opisu ilustracje te są wystarczającym dowodem występowania nacinacza w Szwecji.

Przy omawianiu geograficznego rozmieszczenia nacinacza wiele krajów Europy zupełnie w niniejszym komunikacie pominięto. Fakt ten nie świadczy o tym, że nacinacz w krajach tych nie występował, a dowodzi jedynie braku danych o tym narzędziu. Co prawda i do niektórych omówionych tu krajów wiadomości są dosyć skąpe, co też stwierdza Z. Podwińska, jednakże w oparciu o te skromne materiały moż-





3. ábra. Riss. (Svédország)  
Rhamm után (II/1. 2. t. 16. á.)



24. Nacinacz szwedzki, a — z rękojeścią ramową, wg M. Belényesy, *Talajmegmunkálás Szolnok-Doboka...*, b — z rękojeścią łukową, wg atlasu etnologicznego Bratanicia

na było już w zarysie pokazać, jak przedstawia się sprawa nacinacza w poszczególnych krajach Europy, przedstawić różne typy lub odmiany tego narzędzia, jak również ich rozmieszczenie i stwierdzić niezbicie, że nacinacz wszędzie, gdzie tylko stwierdzono jego występowanie, pełnił tę samą funkcję. Nasuwa się też wniosek, że w niektórych krajach osiągnął on znaczny stopień rozpowszechnienia, jak np. w Finlandii, w innych zaś, jak być może w Polsce — nigdy nie był narzędziem powszechnie i szeroko stosowanym. W sumie jednak za Podwińską<sup>31</sup> trzeba powiedzieć, że nasza znajomość zarówno historii, jak i zakresu upowszechnienia nacinacza w Europie jest jeszcze bardzo słaba. Na tle tych rozważań nasuwa się pytanie, dlaczego historycy kultury materialnej, zajmujący się narzędziami rolniczymi, a także etnografowie europejscy, z wyjątkiem Finów, tak mało uwagi poświęcali temu interesującym narzędziu i dlaczego polscy badacze narzędzi rolniczych oprócz Podwińskiej i Falkowskiego, całkiem pomijali je milczeniem. Nacinacz jest przecież narzędziem samodzielnym, które w swoim czasie, kiedy jeszcze nie było odpowiednich narzędzi fabrycznych, musiało odgrywać ważną rolę przy obróbce nowin i odłogów. Jeżeli brak było danych o występowaniu nacinacza w Polsce, to wiadomo było, że był stosowany w krajach sąsiednich. Jakakolwiek byłaby odpowiedź na to pytanie, jest to luka w znajomości historii kultury materialnej w Polsce.

Jak wynika już z wcześniejszych rozważań, dotychczas nie posiadamy dostatecznie pewnych danych o czasie pojawienia się w Polsce nacinacza. Z. Podwińska przypuszcza, że mógł on pojawić się najwcześniej w XIII w.<sup>32</sup>, ale na poparcie tego przypuszczenia brak na razie innych dowodów poza analogią do innych krajów Europy. Być może jakieś in-

<sup>31</sup> Z. Podwińska, *Technika uprawy roli...*, s. 272.

<sup>32</sup> Z. Podwińska, *Technika uprawy roli...*, s. 277.



formacje przyniosą w przyszłości dalsze poszukiwania w źródłach archiwalnych i wszelkiego rodzaju materiałach ikonograficznych.

Z kolei nasuwa się pytanie, do jakiego typu można zaliczyć nacinacz znaleziony w Starym Korninie. Z dotychczas znanych i wyżej omówionych publikacji wynika, że istnieją 3 podstawowe typy tego narzędzia: 1) nacinacz jednogrządzielowy, 2) nacinacz dwugrządzielowy (albo dwuhołobłany, 3) nacinacz łukowaty. Obiekt zakupiony do zbiorów Muzeum Etnograficznego w Toruniu należy zaliczyć do nacinaczy jednogrządzielowych. Zbliżony jest on formą do nacinaczy występujących w Jugosławii. To podobieństwo nie świadczy jednak chyba o zapożyczeniu — nacinacz podlaski jest raczej narzędziem rodzimym, co jest tym bardziej prawdopodobne, że nacinacz ten wykazuje silne podobieństwo do radła rylcowego. Radło takie występowało na Podlasiu, a w miarę upowszechniania się uprawy ziemniaków zmieniło swą funkcję i pod nazwą *soszki* służyło do obsypywania ziemniaków.

Czas zaniku nacinacza przypada najprawdopodobniej na 2 poł. XIX i początek XX wieku. Proces zanikania tego narzędzia nie zachodził oczywiście równocześnie we wszystkich krajach Europy, ponieważ był zależny od co najmniej dwóch czynników: od upowszechniania się fabrycznych narzędzi rolniczych i od stanu zdolności nabywczej rolników w poszczególnych państwach. W każdym razie w ciągu tego czasu nacinacz został zastąpiony udoskonalonym pługiem fabrycznym, do którego w razie konieczności wmontowywano żelazny krój do przecinania korzeni roślin i darniny. We wsiach biedniejszych, z ludnością niezamożną, dłużej przetrwała w użyciu tradycyjna socha, a wraz z nią jej narzędzie pomocnicze — nacinacz, o czym świadczy nasz obiekt z Podlasia.

Nawiasem mówiąc L. Mołczanowa w kilkakrotnie już cytowanej pracy *Kultura materialna bielorussow* twierdzi, w odniesieniu do Białorusi, że nacinacz występuje tylko tam, gdzie w użyciu jako jedyne narzędzie orki była używana socha łopatkowa, a nie pojawia się w strefie sochy dwupolicowej. Jednak fakt znalezienia nacinacza na Podlasiu, gdzie dominowała socha dwupolicowa, zaprzecza temu twierdzeniu, jak również występowanie jego w krajach zachodniej i południowej Europy, gdzie wcale nie było sochy i nacinacz współpracował z radłem, płużycą i pługiem.

Do czasu znalezienia nacinacza we wsi Stary Kornin, na mapie zasięgu tego narzędzia w Europie Polska stanowiła jedną z białych plam. Obecnie pojawił się w tym miejscu jeden punkcik — autentyczne, bezpośrednie świadectwo używalności tego narzędzia na ziemiach polskich. Być może etnografowie natrafią jeszcze w czasie badań terenowych na to narzędzie, ale do tego czasu nacinacz podlaski znajdujący się w zbiorach Muzeum Etnograficznego w Toruniu pozostanie obiektem unikalnym.



Мариан Пецюкевич

## НАРЕЗНИК — ОТКРЫТИЕ УНИКАЛЬНОГО ПАХОТНОГО ОРУДИЯ

Автор сообщает об открытии в 1965 г. в Белостокском воеводстве пахотного орудия, неизвестного ему до сих пор ни по собственному наблюдению над музейными собраниями ни в деревне. После подробного описания конструкции и функции орудия, выполненного около 1930 г. и употребляемого лишь в течении нескольких следующих лет, автор поочередно обсуждает польскую литературу, касающуюся этнографии и истории материальной культуры, результаты анкетного листа, разосланного по польским музеям имеющим этнографические собрания, а затем представляет географическое распространение вышеуказанного орудия в Европе, особенно в странах, граничащих с Польшей. Из статьи вытекает, что нарезник — орудие немного похожее на резовое рало — до XIX века был довольно широко распространён. Позднее он стал исчезать и вышел из употребления в начале XX в. Нарезник выступал в трёх видах. Экземпляр, найденный автором в селе Стары Корнин, принадлежит к группе одногрядильных нарезников, а по своей форме близок нарезникам, выступающим в Югославии. По всей вероятности нарезник применялся на польских землях, но никогда не получил слишком широкого распространения (З. Подвињска).

Польское название орудия — *нацинач* — предложено автором по образцу русского термина. В польской этнографической литературе употребляется название „пшедкруй”, являющееся переводом немецкого слова *форшнаидер*, обозначающего составной элемент другого пахотного орудия.

На основании некоторых предпосылок, заключённых в труде И. Юдыцкой автор предполагает, что ещё существует возможность найти другие экземпляры нарезника на Вармии и Мазурах. Пока нарезник, хранящийся в фондах Этнографического музея в Торуня, остаётся единственным в Польше.

Marian Pieciukiewicz

## L' „ENTAILLEUR („PRÉCOUPEUR”) — DÉCOUVERTE D'UN OUTIL DE LABOURAGE UNIQUE

L'auteur communique la découverte, en 1965, dans la voïévodie de Białystok, d'un outil agricole qu'il n'avait jusque là rencontré dans aucune collection de musée, ni à la campagne. Après une description très détaillée de la construction et de la fonction de cet outil exécuté vers 1930 et n'ayant servi que durant les quelques années suivantes, l'auteur passe successivement en revue la littérature polonaise traitant de l'ethnographie et de l'histoire de la culture matérielle, les résultats d'une enquête distribuées aux musées polonais en possession de collections ethnographiques, et présente la répartition géographique de cet outil en particulier dans les pays avoisinant la Pologne. Il apparaît que l' „entailleur” — outil ressemblant quelque peu à une bineuse burinée, était largement propagé jusqu'au XIXe s. Il commença ensuite à disparaître et ne fut plus utilisé au début du XXe s. Il existait trois genres d' „entailleurs”. L'exemplaire trouvé par l'auteur au village de Stary Kornin appartient au groupe des „entailleurs” à un âge, de forme similaire à ceux que l'on rencontre en Yougoslavie. Il est probable que l' „entailleur” était employé sur les terres polonaises, mais sa popularité n'y était pas grande (Z. Podwińska).



Le nom de cet outil — „entailleur” — est proposé par l'auteur en s'inspirant du terme russe. Dans la littérature on utilise le nom de „précoupeur” qui est la traduction du mot allemand Vorschneider.

Sur la base de certaines données contenues dans l'ouvrage de I. Judycka, l'auteur suppose que l'on peut encore découvrir d'autres exemplaires de cet outil en Warmie et en Mazurie. En attendant cette éventualité, l' „entailleur” se trouvant dans les collections du Musée Ethnographique de Toruń est unique en Pologne.







# Z ŻYCIA MUZEUM

Teresa Kurlowicz-Nemere

## PRACA OŚWIATOWA I POPULARYZATORSKA W MUZEUM ETNOGRAFICZNYM W TORUNIU W LATACH 1975—1976

Jeden z najsłynniejszych współczesnych muzeologów — dyrektor Stedelijkmuseum w Amsterdamie powiedział: „... z muzeum trzeba wyrzucić wszystko, co nie jest aktualne, gdyż inaczej powstanie «muzeum»<sup>1</sup>. Te szokujące nieco słowa sugerują konieczność zmian w muzeach, konieczność dostosowywania ich do potrzeb współczesnego człowieka. Pomimo tego, że Sandberg pracował w innych warunkach, w innym kraju, w innym typie muzeum, jego zamiar przekształcenia muzeum w „miejsce przyjemności i pracy złączone, laboratorium sztuki i życia, w którym człowiek wrażliwy czuć się będzie dobrze”<sup>2</sup>, wydaje się nam bardzo bliski.

Obecnie przekonanie o tym, że zadaniem muzeum jest nie tylko gromadzenie, konserwowanie i opracowywanie dorobku określonej dziedziny sztuki czy nauki, jest już dość powszechne. Coraz częściej spotyka się publiczne wypowiedzi na ten temat, np: „... muzeum przyszłości powinno być placówką szeroko otwartą i przyciągającą widzów różnorakimi formami nie tylko ekspozycji, lecz i aktywności inspirującej, zwłaszcza w zakresie kształtowania osobistych postaw percepcyjnych, aktywizowania wyobraźni i wrażliwości”<sup>3</sup>.

Muzeum nasze od początku istnienia pojmowane było jako placówka żywa, twórcza, inspirująca kulturotwórcze procesy w mieście i na całym obszarze swego działania<sup>4</sup>. Warto by może prześledzić, jak te założenia realizowane były w ciągu dwudziestokilkuletniej pracy instytucji. W niniejszym artykule zajmą się tylko pracą popularyzatorską Muzeum w ciągu ostatnich lat.

Główny ciężar tej pracy w naszym Muzeum spoczywa na dziale naukowo-oświatowym. W ciągu ostatnich lat praca działu uległa znacznym przeobrażeniom. W latach 1974—1975 zmienił się skład pracowników działu. Po raz pierwszy w historii Muzeum w dziale naukowo-oświatowym zostały zatrudnione osoby nie związane bezpośrednio z działami

<sup>1</sup> Podaję za E. A. Banachowie, *Odkrycie Amsterdamu*, Kraków 1975, s. 32.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> I. Wojnar, *Zadania muzeum w kształceniu i wychowaniu estetycznym widza*, (w:) *Monografie Muzeum Narodowego w Poznaniu*, t. 10, Poznań 1973, s. 110.

<sup>4</sup> M. Znamierowska-Prüfferowa, *Rola Muzeum Etnograficznego i skansenu w Toruniu*, Toruń 1959.





Otwarcie wystawy „Meble ludowe północnej Polski”, 15 XI 1975 r.

merytorycznymi, osoby, których zasadniczym zadaniem w Muzeum jest praca oświatowa, popularyzatorska. Na stanowisku kierownika i asystenta zostały zatrudnione polonistki ze stażem pracy pedagogicznej, ponadto w skład działu weszły osoby ze średnim wykształceniem: przewodnik muzealny z dużym stażem przewodnika PTTK i technik-plastyk. Taki skład działu po kilkumiesięcznych eksperymentach pozwolił na znaczne poszerzenie zakresu pracy<sup>5</sup>.

Ponieważ ten szeroki zakres pracy jest dopiero stopniowo wprowadzany w życie, w niniejszym artykule postaram się przedstawić tylko tę jej część, na którą dotąd zwracaliśmy najwięcej uwagi.

Podstawowymi wyznacznikami planu naszego działania było przekonanie o konieczności wyjścia poza tradycyjne formy pracy muzeum, jak wystawy i akcje odczytowe, chęć zainteresowania działalnością Muzeum szerszych niż dotąd kręgów społeczeństwa, zamiar wciągnięcia w krąg muzealnego oddziaływania także widza nie przygotowanego do czynnego uczestnictwa w życiu kulturalnym. Opracowaliśmy plan współpracy z różnymi środowiskami. Przypatrzmy się, jak wygląda jego realizacja.

<sup>5</sup> Pełny zakres obowiązków działu podaję w załączniku.



## I. IMPREZY POPULARYZATORSKIE NA TERENIE MUZEUM

W oparciu o założenie, że jednym z bardzo ważnych zadań Muzeum jest wszechstronnie pojęta popularyzacja wszystkich wartościowych elementów ludowej kultury, a więc nie tylko kultury materialnej i sztuki ludowej, ale także obrzędów, zwyczajów, folkloru muzycznego, tanecznego oraz literatury, staraliśmy się znaleźć taką formę kontaktu z odbiorcą, która łączyłaby cele dydaktyczne z wychowawczymi i mogłaby równocześnie spełniać zadania rekreacyjne. Postanowiliśmy stworzyć w Muzeum powtarzającą się imprezę — atrakcyjną dla różnych grup publiczności, umożliwiającą prezentację walorów tradycyjnej i współczesnej kultury ludowej.

Zaproponowaliśmy więc mieszkańcom naszego miasta kontakt z folklorem muzycznym i tanecznym, z poezją oraz ze współczesną sztuką ludową w postaci „Spotkań z folklorem” i „Wieczorów u Damroki”.

1. „Spotkania z folklorem” odbywają się regularnie raz w miesiącu. Zapraszamy na nie regionalne zespoły pieśni i tańca z różnych stron Polski. Występy poprzedza komentarz omawiający region, który zespół reprezentuje, stroje, sposób wykorzystania regionalnych pieśni i tańców. Czasami „Spotkania” wzbogaca wystawa i pokaz współczesnej twórczości ludowej połączone z kiermaszem, na które zapraszamy twórców ludowych z tego samego regionu co zespół.

Po kilkunastu miesiącach pracy i obserwacji widowni (odbyły się już 22 „Spotkania”<sup>6</sup>), można już wyciągnąć pewne wnioski. Folklor na scenie jest bardzo atrakcyjny dla mieszkańców miasta. Występy amatorskich zespołów, działających bez sztywnych reguł aparatu zawodowego, żywiołowe i spontaniczne, stwarzają ciekawą formę kontaktu — formę zbliżoną do czynnego uczestnictwa w spektaklu. Publiczność na ogół po brzegi wypełnia salę (ok. 250 osób), czasami brakuje miejsc. W miesiącach letnich, kiedy występy odbywają się na dziedzińcu Muzeum (przeciętnie 400—450 widzów), stwarza się okazja do udziału w imprezie rodziców z małymi dziećmi, którzy na ogół pozbawieni są możliwości korzystania z imprez kulturalnych w okresie wychowywania najmłodszych pociech.

„Spotkania” przyciągają przedstawicieli różnych środowisk, różnych grup społecznych. Przychodzą ludzie starsi (stale zapraszamy mieszkańców Domu Rencisty i członków Klubów Seniora), młodzież, pracownicy uniwersytetu i robotnicy. Przychodzą często całymi rodzinami. Twierdzą, że imprezy te pozwalają oderwać się od codziennych spraw, że stwarzają możliwość ciekawej formy wypoczynku.

‘(Występy zespołów regionalnych w Muzeum Etnograficznym przy-

<sup>6</sup> W załączniku podaję wykaz zespołów, które wystąpiły w naszym Muzeum w omawianym okresie.





VIII „Spotkanie z folklorem” — występ zespołu z Obręcznej, woj. Tarnobrzeg, 24 VIII 1975 r.

noszą też korzyść samym zespołom. Bezpośredni kontakt z etnografami umożliwia im konsultacje w sprawach strojów, rekwizytów, sposobu scenicznej interpretacji repertuaru itd.).

Dużym magnesem, przyciągającym ludzi do Muzeum, okazały się urządzane w czasie „Spotkań” pokazy i kiermasze sztuki ludowej. Demonstracja pracy garncarza, wycinankarki czy rzeźbiarza stały się żywą ekspozycją rękodziela ludowego, naturalnym ożywieniem wystaw muzealnych. Wyroby twórców ludowych stale cieszą się dużym powodzeniem, stają się pamiątką pobytu w Muzeum, przedłużeniem kontaktu z naszą placówką.

2. „Wieczory u Damroki” — spotkania autorskie poetów ludowych odbywają się w kawiarni „U Damroki”, urządzonej na terenie parku etnograficznego w zrekonstruowanej kaszubskiej chacie. (Kawiarnia jest w gestii Przedsiębiorstwa Przemysłu Gastronomicznego). Zdołyły one też dość pokaźne grono zwolenników. Stylowe wnętrza chaty-kawiarni, melodie wiejskie i prostota ludowej poezji harmonizują ze sobą, stwarzają swoistą atmosferę, w której dobrze czują się zarówno autorzy wieczorów jak i słuchacze. Obserwujemy, że spotkania te, podobnie jak i występy zespołów, przyciągają ludzi z różnych śro-





XVIII „Spotkanie z folklorem” — występ zespołu pieśni i tańca „Kurpie” z Ostrołęki, 11 VII 1976 r.

dowisk. Przychodzą koneserzy poezji, studenci polonistyki, przedstawiciele zakładów pracy, z którymi Muzeum współpracuje, i inni.

Obydwa cykle odbywają się konsekwentnie, według założonego planu: „Spotkania z folklorem” raz w miesiącu w dni wolne od pracy, często w wolne soboty, „Wieczory u Damroki” w środku tygodnia w godzinach wieczornych<sup>7</sup>. Imprezy zapowiadane są za pomocą zaproszeń i plakatów. Stosujemy tę samą formę druków dla całego cyklu, różniąc poszczególne imprezy kolorami. Dużą rolę w propagowaniu tej dziedziny działalności Muzeum odgrywają miejscowe gazety, które na ogół chętnie zamieszczają informacje, a często omówienia i reportaże z poszczególnych imprez.

3. Dzień Muzeów i Ochrony zabytków. Jak ważną rolę w popularyzacji naszej pracy odgrywa prasa i koordynacja planów z innymi placówkami, szczególnie można było zauważyć przy organizacji imprez z okazji Dnia Muzeów i Ochrony Zabytków w dniu 30 maja 1976 r. Aby spopularyzować zbiory muzealne w naszym mieście i ściągnąć do sal muzeów jak największą liczbę zwiedzających, opracowaliśmy

<sup>7</sup> Obecnie „Poranki u Damroki” odbywają się w niedzielne przedpołudnia.





Stanisław Stępowski, garncarz, w czasie pokazu połączonego z kiermaszem rzeźb ludowych, haftów i ceramiki zorganizowanego w ramach V „Spotkania z folklorem”

specjalny program, wspólnie z Muzeum Okręgowym i redakcją lokalnego dziennika „Nowości”. Gazeta w serii artykułów i notatek podawała informacje o zbiorach muzealnych, przedstawiała sylwetki zasłużonych pracowników muzeów, zapowiadała imprezy przygotowane z okazji święta. Zaproszenie przez „Nowości” szerokiej rzeszy mieszkańców miasta do muzeów było kontynuacją popularnej w Toruniu akcji dziennika „Byłem, widziałem, wiem”, mającej na celu zbliżenie toruńczyków do ciekawych instytucji w mieście. Na łamach „Nowości” został też ogłoszony mały konkurs rysunkowy na temat toruńskich muzeów. W mieście rozlepiono wiele muzealnych plakatów. W centrum zostało urządzone stoisko ze sprzedażą wydawnictw i plakatów obu muzeów. Na zwiedzających, oprócz stałych wystaw, czekały niespodzianki. Pierwsi goście w naszym Muzeum zostali przywitani kwiatami, rozdawaliśmy też pamiątki (książki, wycinanki, zabawki ceramiczne) wśród zwiedzających w późniejszych godzinach. Z myślą o nadchodzącym Dniu Dziecka zorganizowaliśmy w tę muzealną niedzielę duży kiermasz zabawek ludowych. Prace nad jego przygotowaniem trwały kilka miesięcy. Nawiązaliśmy



kontakty z twórcami zabawek drewnianych i ceramicznych z różnych regionów Polski. Szesnastu najlepszych twórców zostało zaproszonych z zabawkami wykonanymi specjalnie na kiermasz. Został też zaproszony na występ Dziecięcy Zespół Pieśni i Tańca „Kaszuby” z Czerska. Pomimo złej pogody, frekwencja zwiedzających i kupujących przeszła nasze oczekiwania. Duże powodzenie miały ludowe zabytki. Prostota ich budowy, żywa kolorystyka i odmienność od zabawek, znajdujących się w sklepach, a poza tym stosunkowo niskie ceny, okazały się atrakcją zarówno dla dzieci, jak i dla rodziców. Teren wokół Muzeum sprawiał wrażenie wesołego jarmarku; stworzono niepowtarzalną okazję do sprawienia radości setkom dzieci równocześnie.

Organizacja tego typu imprezy w Muzeum nie byłaby możliwa bez pomocy władz kulturalnych. Urząd Wojewódzki zapewnił dofinansowanie, a Urząd Miejski zorganizował transport zabawek i twórców. Po święcie muzealnym „Nowości” relacjonowały jego przebieg i rezultaty. Wspólnie opracowany program spełnił swoje zadanie. Muzeum nasze odwiedziło w tym dniu ok. 8 tys. osób.

Już teraz można stwierdzić, że omówione wyżej imprezy przyczyniły się bardzo wyraźnie do spopularyzowania Muzeum w mieście. Wyłoniła się grupa osób biorących udział we wszystkich spotkaniach muzealnych. Muzeum uzyskało opinię żywej, dynamicznej placówki.

## II. WSPÓLPRACA Z ZAKŁADOWYMI I DZIELNICOWYMI PLACÓWKAMI KULTURALNYMI

Omówione już poprzednio założenia naszej pracy, stały rozwój naszego miasta, zwiększenie się odległości między poszczególnymi dzielnicami mieszkaniowymi oraz stałe rozwijanie się pracy kulturalno-oświatowej w zakładowych i dzielnicowych placówkach kulturalnych, zmuszają do wyjścia z programem pracy popularyzatorskiej poza gmach muzealny.

Naturalnym pomostem stały się imprezy organizowane na terenie Muzeum. Zaproszenia wysyłane konsekwentnie do zakładowych domów kultury i klubów najpierw ściągnęły ich przedstawicieli do Muzeum, następnie skłoniły kierownictwa do urządzania imprez folklorystycznych na swoim terenie. W zależności od typu placówki kulturalnej, od jej warunków lokalowych i usytuowania w mieście, proponowaliśmy różne formy współpracy.

W ramach kontaktów z największym w Toruniu zakładowym domem kultury, jakim jest w Toruniu ZDK Przędzalni Wełny Czesankowej „Prząśniczka”, przewidywaliśmy:

- organizowanie wystaw etnograficznych w ZDK i na terenie zakładu (jedna wystawa w kwartale),
- występy zespołów folklorystycznych w ZDK,



- prelekcje pracowników Muzeum w czasie spotkań kawiarnianych w ZDK w cyklu „Spotkania z etnografią”,
- kurs haftu ludowego w ZDK,
- przeprowadzenie w ZDK eliminacji do konkursu gawędziarzy zakładowych,
- zapraszanie pracowników zakładu na imprezy muzealne.

Międzyzakładowemu Klubowi Przedsiębiorstw Komunalnych zaproponowaliśmy następujące formy współpracy:

- cykl prelekcji pt. „Kultura ludowa dobrem narodu”,
- małe wystawy eksponatów muzealnych,
- włączenie do imprez rozrywkowych klubu elementów zwyczajów ludowych.

Plan współpracy z dzielnicowym klubem „Millenium” przewidywał natomiast organizację cykli spotkań poświęconych poszczególnym regionom etnograficznym. Dotychczas zrealizowano cykle: „Kujawy”, „Pałuki”, „Kaszuby”. W ramach każdego z nich planowaliśmy wystawę, prelekcję, demonstrację eksponatów, spotkanie z regionalnym twórcą, zwiedzenie odpowiedniej części ekspozycji w Muzeum, wycieczkę etnograficzną itp.

W innych placówkach proponowaliśmy różne warianty wymienionych wyżej programów.

Jakie są doświadczenia i wnioski w tym zakresie z naszej pracy? Współpraca z licznymi placówkami poza terenem Muzeum wiąże się z licznymi trudnościami technicznymi. Przy organizacji wystaw odczuwamy prawie wszędzie brak odpowiedniego stelażu. Prowizoryczne zabezpieczenie obiektów naraża je na niebezpieczeństwo. Praktyka wykazuje jednak, że tzw. wystawy oświatowe, składające się z plansz i fotogramów, cieszą się o wiele mniejszym zainteresowaniem. Bardzo dużo czasu pochłania ustalanie i dopasowywanie terminów. W wielu placówkach kulturalnych często odbywają się różne imprezy i zebrania spoza planu gospodarzy, nie zawsze na czas uzgadniane, stąd występują liczne przesunięcia naszych imprez i wystaw.

Nie wszystkie proponowane przez nas formy współpracy, chociaż omówione i ustalone z kierownictwem poszczególnych placówek, okazały się skuteczne. Prelekcje z przeźrocami np. nie znalazły słuchaczy w wielkim domu kultury, oddalonym znacznie od miasta, dokąd pracownicy przyjeżdżają tylko na duże imprezy — natomiast okazały się ciekawą i bardzo potrzebną formą w klubach mniejszych, szczególnie w czasie spotkań seniorów.

Cenną okazała się propozycja włączenia do imprez rozrywkowych elementów zwyczajów ludowych. W wielu toruńskich klubach odbywają się na przykład wieczory andrzejkowe prowadzone albo wprost przy pomocy pracowników Muzeum, albo po specjalnych konsultacjach z ni-



mi. Udane, chociaż bardzo pracowite były też cykle etnograficzne w Klubie „Millenium”. Prezentacja regionów etnograficznych za pomocą różnych form powiązanych wspólnym tematem i w krótkich odstępach czasu, okazała się dobrym pomysłem i spotkała się z zainteresowaniem członków Klubu.

Wydaje się nam, że wprowadzenie tematyki etnograficznej do pracy placówek kulturalnych poza Muzeum, jakkolwiek często dość trudne, jest konieczne i bardzo ważne. Wiele elementów kultury wsi, szczególnie z dziedziny zwyczajów i sztuki, umożliwia wzbogacenie, zróżnicowanie form organizowania wolnego czasu. Poza tym eksponowanie walorów kultury ludowej w środowisku robotniczym przyczynia się do rewaloryzacji tej kultury wśród osób, które przeniósłszy się ze wsi do miasta często wstydzą się swego pochodzenia, zaniedbują regionalne tradycje. Działalność nasza zachęca też w wielu wypadkach do ratowania zabytków kultury ludowej, do kontynuowania zwyczajów regionalnych.

### III. PRACA Z DZIEĆMI I MŁODZIEŻĄ

Nawet pobieżna obserwacja frekwencji w muzeach pozwala stwierdzić, że w ciągu ostatnich lat znacznie zmniejszyła się liczba młodzieży szkolnej zwiedzającej muzea (poza okresami wycieczek i wakacji). Powszechnym zjawiskiem jest też zwiedzanie przez grupy szkolne muzeum jako całości, bez uprzedniego przygotowania, bez opracowanego wcześniej planu. Próby zainteresowania szkół poszczególnymi wystawami, które prezentują materiał przydatny w procesie nauczania, próby nawiązania kontaktu i ułożenie szczegółowego planu współpracy z kilku wybranymi szkołami pochłonęły wiele czasu i wysiłków pracowników Muzeum, a nie przyniosły pożądaných rezultatów. Formalne przepisy władz oświatowych w zasadzie uniemożliwiają organizowanie wizyt młodzieży szkolnej w muzeach oraz udział młodzieży w imprezach muzealnych w czasie godzin lekcyjnych<sup>8</sup>. Oczekując na pomyślny wynik rozmów Zarządu Muzeów z Ministerstwem Oświaty i Wychowania<sup>9</sup>, postanowiliśmy zająć się przede wszystkim stroną metodyczną pracy z młodzieżą.

1. **Lekcje muzealne.** Tematyka etnograficzna, pomimo pozorów, jest na ogół tak obca nauczycielom, że najczęściej nie są oni w stanie samodzielnie wykorzystać naszego muzeum w procesie nauczania. Z drugiej strony pracownicy Muzeum, którzy stają przed młodzieżą w czasie tzw. lekcji muzealnych, najczęściej nie mają przygotowania pedagogicz-

<sup>8</sup> B. Rymaszewski — głos w dyskusji w czasie ogólnopolskiej konferencji oświatowej w Poznaniu, (w:) Monografie Muzeum Narodowego w Poznaniu, t. 10, Poznań 1973, s. 252.

<sup>9</sup> Artykuł był pisany przed ogłoszeniem Porozumienia między Zarządem Muzeów Ministerstwa Kultury i Sztuki a Instytutem Kształcenia Nauczycieli, podpisanym 16. 12. 1976 r.



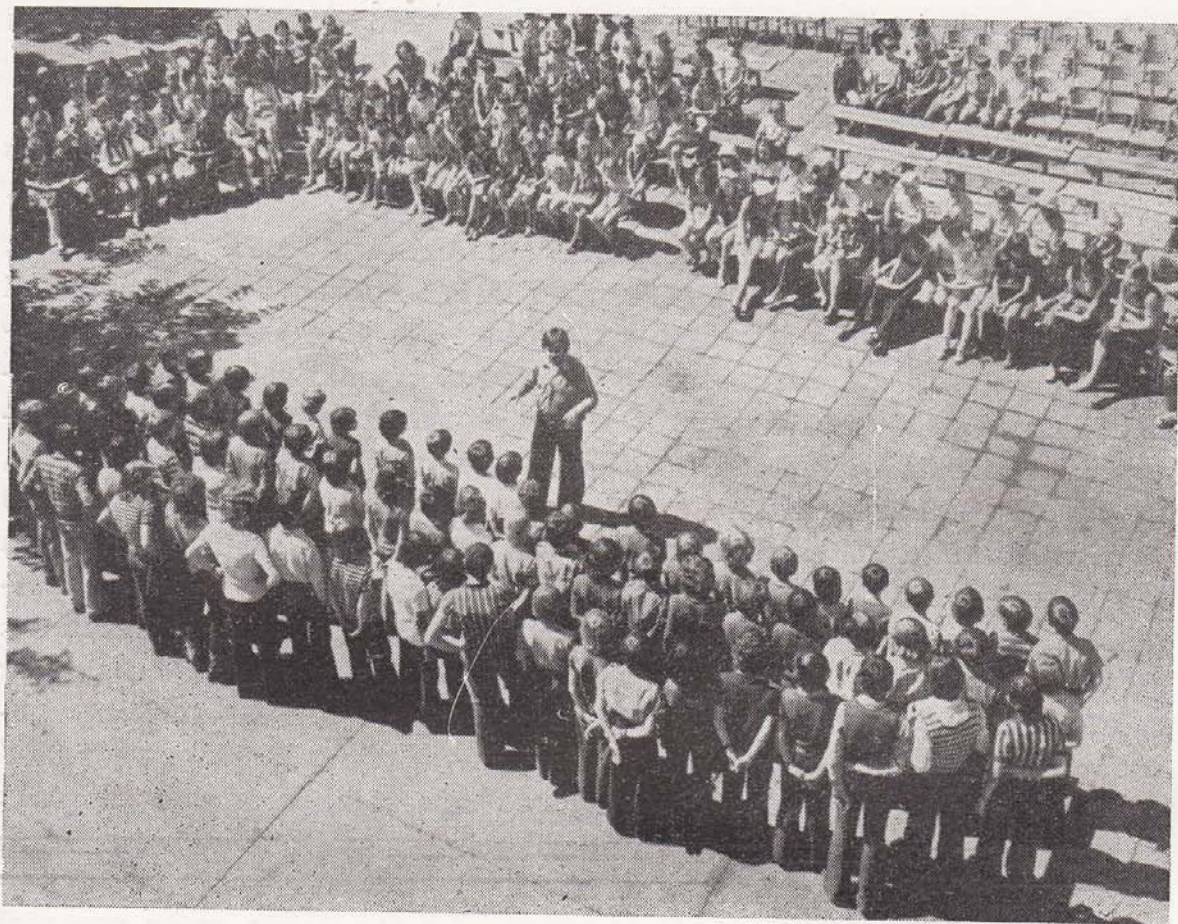
nego, toteż lekcje w Muzeum nie zawsze spełniają w pełni swe zadania. Obserwuje się nie zawsze trafną selekcję przekazywanych wiadomości, zbyt szczegółowe lub zbyt jednostronne naświetlanie tematu itp. Istnieje więc konieczność z jednej strony zbliżenia nauczycieli do naszej instytucji, zapoznania ich ze zbiorami, wystawami, zakresem naszej pracy, z drugiej strony — konieczność pomocy metodycznej pracownikom Muzeum. Najpilniejszą wydawała się nam potrzeba opracowania wzorcowych lekcji muzealnych dla poszczególnych klas, w oparciu o program nauczania. W tym celu nawiązaliśmy kontakt, a potem planową współpracę z Katedrą Pedagogiki i Zakładem Metodyki Nauczania Języka Polskiego przy Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu oraz z Kuratorium Oświaty i Wychowania. W ramach tej współpracy studenci szczególnie zapoznają się z naszą placówką, z jej formami pracy, a w ramach praktyk pedagogicznych opracowują i przeprowadzają lekcje w Muzeum. Przedyskutowane i poprawione konspekty tych lekcji zostają w Muzeum, tworząc powoli zbiór wzorcowych konspektów, które zamierzamy powielić i rozpowszechnić wśród nauczycieli.

Poza tym staramy się wypracować model lekcji muzealnej przy pomocy doświadczonych pedagogów. W porozumieniu z Kuratorium wiosną 1976 r. urządziliśmy konferencję metodyczną dla nauczycieli języka polskiego z lekcjami pokazowymi na muzealnych wystawach. Konspekty tych lekcji wzbogaciły nasz zbiór konspektów wzorcowych. Korzystamy też z pedagogicznego doświadczenia nauczycieli, którzy osobiście są zainteresowani kulturą i sztuką ludową i przyprowadzają swoje klasy do Muzeum bez specjalnego zaproszenia.

Praca w tej dziedzinie postępuje jednak dość wolno. Studenci tylko w bardzo ograniczonym czasie mogą przeprowadzać lekcje w Muzeum, nauczyciele ciągle jeszcze muszą pokonywać olbrzymie przeszkody formalne, aby przeprowadzić lekcję poza terenem szkoły. Duża odległość dzieląca szkoły od Muzeum trudność tę jeszcze powiększa, a przecież liczą się tylko lekcje sprawdzone praktycznie — tylko takie wzory chcemy powielać, proponować innym pedagogom. Mamy już pewne doświadczenie w tym zakresie. Sprawdził się nam wzór lekcji, którą w zasadzie prowadzi nauczyciel po wcześniejszej konsultacji w Muzeum, a pracownik muzealny zajmuje tylko część lekcji, omawiając jakiś szczegółowy temat etnograficzny, wprowadzając specjalistyczne słownictwo itp. Bardzo ważne jest powiązanie lekcji muzealnej z dalszymi lekcjami w szkole, odpowiednie przygotowanie zadania domowego. Taki model lekcji nie zakłóca normalnego procesu nauczania, nie zwalnia uczniów ani nauczyciela z obowiązku czynnej postawy, przyzwyczajają do korzystania z Muzeum jako ze skarbnicy kultury oraz urozmaica proces nauczania.

2. Inne formy pracy z dziećmi i młodzieżą. Częstotliwość zwiedzania muzeów przez dzieci i młodzież znacznie wzrasta w





Międzykolonijny konkurs na wykonanie piosenki ludowej, dziedziniec Muzeum 4 VII 1975 r.

okresie wycieczkowym oraz w czasie letnich wakacji, a ostatnio także w czasie ferii zimowych. W okresach tych zjawisko to poprawia frekwencję, ale budzi też pewne zastrzeżenia. Wycieczki, grupy kolonijne z zasady zwiedzają muzea bez wyboru, wszystkie, jakie są na trasie, bez względu na wiek i zainteresowania dzieci. Skutki takiego zwiedzania zaczynają budzić niepokój. Zwiedzanie w całości, za jednym razem przekracza możliwości percepcji dziecka, stwarza w efekcie chaos i nie przynosi żadnej konkretnej korzyści. Ta kolonijno-wycieczkowa fala przepływa też przez nasze Muzeum, zaczęliśmy więc szukać innej formy kontaktu z Muzeum dla tej młodzieży.

Trudno jest w Muzeum znaleźć sposób na zmianę programu grup wycieczkowych, przyjeżdżających do Torunia, jest to raczej zadanie dla pilotów i przewodników turystycznych. Postanowiliśmy zacząć od nowych propozycji dla dzieci i młodzieży spędzających wakacje w Toruniu na koloniach i obozach letnich. W czasie wakacji 1975 r. zorganizowaliśmy „Wakacyjne spotkania muzealne” na terenie skansenu, w programie których znalazły się:



- konkurs rysunkowy i wystawa w Muzeum „Moje wrażenia z Muzeum Etnograficznego”,
- międzykolonijny konkurs na wykonanie piosenki ludowej,
- konkurs rysunków na asfalcie w parku muzealnym pod tytułem „Co mi się najbardziej podoba na wsi”.

Chodziło nam o czynne zaangażowanie dzieci w czasie zwiedzania, zmuszenie do myślenia, do kojarzenia zjawisk z życia z wiadomościami zdobywanymi w Muzeum oraz o wzbudzenie ich emocjonalnego zaangażowania w czasie pobytu na terenie Muzeum. Wyniki tej akcji nie spełniły naszych oczekiwań. Wprawdzie zainteresowanie, zdobyte wiadomości i wrażenia dzieci, które wzięły udział w muzealnych imprezach, potwierdziły słuszność naszych zamierzeń, ale zauważyliśmy stosunkowo niewielkie zainteresowanie kierownictwa placówek kolonijnych, a co za tym idzie — niewielką liczbę grup, które wzięły udział w naszych spotkaniach. Podjęty wysiłek organizacyjny przerósł osiągnięte rezultaty. Przyczynę tej niezbyt dużej frekwencji w czasie wakacyjnych imprez w Muzeum częściowo tłumaczyła przeprowadzana w tym czasie reorganizacja Inspektoratu Oświaty i Wychowania, zmiany personalne wśród inspektoratów prowadzących wczasy, co znacznie utrudniało kontakt z kierownikami kolonii. Poza tym udział grup kolonijnych w muzealnych spotkaniach wymagał pewnego wysiłku wychowawców, a przecież kolonie są w wielu wypadkach traktowane, niestety, także przez personel jako okres wypoczynkowy. Na sezon zimowy i następne letnie wakacje zaproponowaliśmy więc „Spotkania z baśnią ludową” na wystawach, w otoczeniu eksponatów, a latem w zagrodach parku etnograficznego. Szczególnie te ostatnie spotkania, w czasie których teksty baśni i opowiadań ludowych ilustrowane były autentycznymi zabytkami etnograficznymi, należy zaliczyć do udanych. Ta forma zbliżenia dzieci do kultury ludowej okazała się bardzo atrakcyjna. Oryginalne budownictwo ludowe stwarza specjalny nastrój, słuchacze spotykają się z ludowym tekstem w otoczeniu autentycznych realiów. Ten rodzaj kontaktów z dziećmi wymaga jednak specjalnych umiejętności od pracowników działu: dobrej dykcji, umiejętności poprawnego i atrakcyjnego podania tekstu, a nawet pewnych umiejętności aktorskich, toteż możliwości organizowania takich spotkań są ograniczone, nie może to być też impreza masowa.

3. Klub Młodzięzowy. Chcąc stworzyć młodzieży możliwość zbliżenia się do etnografii, a równocześnie wziąć udział w procesie wychowywania młodzieży — przyszłych odbiorców i twórców kultury narodowej, Muzeum powołało do życia w roku 1974 Klub Młodzięzowy. Ożywienie pracy tego Klubu nastąpiło jesienią 1975 r., kiedy opiekę nad Klubem przejęła Iwona Świąch — młody pracownik Muzeum po studiach etnograficznych.



Klub zrzesza dziewczęta i chłopców, przeważnie z liceów ogólnokształcących (ok. 20 osób). Młodzież należąca do Klubu ma swój samorząd i własne pomieszczenie na terenie Muzeum. Zajęcia prowadzi pracownicy naukowcy Muzeum, zapoznając zainteresowaną młodzież z wybranymi zagadnieniami etnografii oraz z pracą poszczególnych działów Muzeum. Ten ciąg zajęć dydaktycznych przygotowuje członków Klubu do letnich obozów etnograficznych. Odbyły się już trzy takie obozy na terenie Borów Tucholskich w 1975 i w 1977 r. oraz na Ziemi Michałowskiej w roku 1976<sup>10</sup>.

Drugim ciągiem zajęć Klubu są zajęcia rozrywkowe, w czasie których wprowadzane są elementy folkloru. Jest to próba wykorzystania niektórych obrzędów ludowych we współczesnym życiu towarzyskim (np. Andrzejki, Podkoziołek, Sobótki itp.). Młodzież klubowa uczestniczy też, a często pomaga w organizacji imprez muzealnych jak „Spotkania z folklorem” czy „Wieczory u Damroki”. Ta forma pracy z młodzieżą przynosi korzyści zarówno młodzieży jak i Muzeum, jest pozytywnie oceniana przez władze wojewódzkie, chociaż Klub do dnia dzisiejszego nie posiada zatwierdzonego statusu prawnego. Jego nietypowa forma nie mieści się w Wydziale Oświaty, a młodzież szkolna nie ma prawa należeć do towarzystw nie mogąc płacić składek.

Pewne trudności występują też w związku ze stosunkowo bierną postawą młodzieży, która, pomimo posiadanego samorządu, wykazuje naszym zdaniem zbyt mało własnej inicjatywy. Pobudzenie społecznej aktywności staje się więc też jednym z naszych zadań związanych z Klubem.

#### IV. PLANY I PERSPEKTYWY

W powyższym omówieniu pomijam sprawy wystaw urządzanych przez nasze Muzeum. Praca w tym zakresie jest jedną z typowych form działalności Muzeum. W omawianym okresie nie wprowadzono w tym zakresie zmian, można było natomiast zauważyć zwiększoną liczbę organizowanych wystaw<sup>11</sup>. Nie omawiam też współpracy ze środowiskiem wiejskim, ponieważ nie mamy w tym zakresie ciekawych doświadczeń, a przeprowadzona ostatnio reforma administracyjna i związane z nią zmiany w wiejskich klubach kulturalnych utrudniały nam dotychczas kontakt z tym środowiskiem.

Nie podejmuję się w tym miejscu oceniać przedstawionych form pracy oświatowej i popularyzatorskiej naszego Muzeum. Wiemy, że praca nasza zyskała wielu zwolenników, słyhać też głosy krytyczne. Zdajemy sobie sprawę, że jesteśmy na etapie eksperymentu, na etapie szukania

<sup>10</sup> Zob. artykuł R. Tubai o obozach naukowo-badawczych, s. 199—210.

<sup>11</sup> W załączniku podaję wykaz wystaw zorganizowanych w latach 1975—1976.





Otwarcie wystawy „Plastyka ludowa i amatorska województwa toruńskiego”  
11 III 1977 r.

efektywnych form popularyzacji etnografii i naszego Muzeum. Obecnie, z perspektywy dwóch lat, lepiej widzimy możliwości i potrzeby działania. W najbliższych planach pracy, oprócz kontynuowania form, które przyniosły pomyślne rezultaty przewidujemy przede wszystkim:

- podjęcie wysiłków nad kształtowaniem właściwego profilu frekwencji w Muzeum,
- prace, mające na celu urozmaicenie i unowocześnienie form zwiedzania Muzeum, między innymi wykorzystanie w większym stopniu nowoczesnych środków audio-wizualnych,
- opracowanie programu współpracy z młodzieżą ZHP w mieście i na obszarze całego województwa, wciągnięcie tej młodzieży do pomocy w zabezpieczaniu i zbieraniu zabytków kultury ludowej, zachęcenie do kontynuowania lub wykorzystania zwyczajów ludowych we współczesnym życiu,
- opracowanie planu współpracy ze środowiskiem wiejskim; wypracowanie metod inspirujących to środowisko, przyczyniających się do rewaloryzacji kultury ludowej na wsi.

Więcej miejsca chcemy poświęcić literaturze ludowej. Zaczęliśmy od włączania wierszy poetów ludowych do ekspozycji — marzą się nam



widowiska na terenie muzealnego parku, zamienienie zagród w sceny dla ludowego teatru.

W mieście odczuwa się duże zapotrzebowanie na wyroby ludowych artystów. Podjęliśmy już starania o możliwość zorganizowania stałego stoiska „jarmarcznego” na terenie Muzeum. Wierzymy, że uda nam się doprowadzić do tego, że kawiarniana chata „U Damroki” będzie nie tylko rozśpiewana i „rozpoetyzowana”, ale, że będzie w niej można zamawiać ludowe potrawy regionalne.

Zdajemy sobie sprawę z tego, że nie wszystkie nasze akcje mają ścisły związek z klasyczną etnografią, że czasami wykraczamy poza jej ramy. Działamy w przekonaniu, że jednym z zadań muzeum etnograficznego jest włączenie wartościowych elementów kultury ludowej w nurt współczesnego życia. Chcemy też eksponować w Muzeum wieś współczesną, jej współczesną twórczość, sztukę. To, że eksperymenty budzą kontrowersyjne opinie, jest dla nas oczywiste. Dyrektor Sandberg, którego opinię przytoczyłam na początku tego artykułu, powtarzał kiedyś, „że jeżeli nie ma na niego ataków, to widocznie zrobił coś złego”<sup>12</sup>, a postać tego mezeologa jest w pewnym sensie wzorcem dla pracowników działu naukowo-oświatowego, na którym spoczywa zasadniczy ciężar pracy popularyzatorskiej naszego Muzeum.

#### ZARZĄDZENIE WEWNĘTRZNE, DOTYCZĄCE ZAKRESU DZIAŁANIA DZIAŁU NAUKOWO-OŚWIATOWEGO

##### I. Planowanie i koordynacja

1. Prowadzenie badań, dotyczących potrzeb społecznych w zakresie popularyzacji wiedzy o kulturze ludowej, metod jej upowszechniania we wszystkich środowiskach miasta Torunia i woj. toruńskiego; opracowywanie wyników tych badań oraz wniosków służących intensyfikacji oświatowej działalności Muzeum.

2. Inicjowanie form działalności naukowo-oświatowej Muzeum oraz opracowywanie koncepcji w tym zakresie.

3. Opracowywanie rocznego zbiorczego planu działalności wystawienniczej i popularyzatorskiej Muzeum oraz sprawozdania z jego realizacji.

4. Koordynacja prac oświatowych i popularyzatorskich wszystkich działów Muzeum.

5. Organizowanie i koordynacja akcji prelekcji i odczytów realizowanych przez pracowników Muzeum.

##### II. Obsługa ekspozycji

1. Nadzór nad eksploatacją ekspozycji i punktami recepcji zwiedzających w Muzeum.

2. Zabezpieczenie obsługi merytorycznej przez pracowników Działu oraz dyżury pracowników działalności podstawowej na zasadach określonych w odrębnym, wewnętrznym zarządzeniu Muzeum.

<sup>12</sup> Podaję za E. A. Banachowie, *op. cit.*, s. 39.



3. Nadzór nad jakością pracy pomocników muzealnych obsługujących ekspozycję.

4. Wnioskowanie usprawnień obsługi, nowych rozwiązań technicznych itp.

### III. Propaganda i popularyzacja działalności Muzeum

1. Nadzór nad treścią i formą informacji muzealnych na terenie Muzeum i prowadzenie punktów propagandy poza terenem Muzeum.

2. Opracowywanie wszelkich informacji dla środków masowego przekazu o działalności Muzeum.

3. Dystrybucja zaproszeń, plakatów, informatorów itp.

4. Prowadzenie i stałe aktualizowanie kartoteki instytucji i osób współpracujących z Muzeum.

### IV. Współpraca z instytucjami

1. Inicjowanie współpracy z instytucjami i zakładami pracy.

2. Opracowywanie planów współpracy z instytucjami i placówkami kulturalno-oświatowymi.

3. Utrzymywanie stałego kontaktu w w/w w zakresie ustalonym przez dyrektora.

### V. Organizacja wystaw

1. Organizacja wystaw oświatowych na terenie własnym i obcym przy współpracy z odpowiednimi pracownikami naukowymi.

2. Spełnianie obowiązku komisariatu wystaw własnych i obcych na terenie Muzeum w zakresie:

a) protokółarne przejmowanie wystaw do eksploatacji,

b) dopilnowanie właściwego zabezpieczenia eksponatów przed kradzieżą,

c) przekazanie eksponatów wg protokołu do magazynu lub instytucji wypożyczającej.

3. Organizacja wernisaży.

4. Organizacja wystaw objazdowych w zakresie każdorazowo określonym przez dyrektora.

5. Uczestniczenie w organizacji wystaw zagranicznych w zakresie jak wyżej.

6. Koordynacja prac innych działów Muzeum, włączonych do poszczególnych etapów realizacji wystaw (magazyn zbiorów, pracownia konserwatorska, pracownia fotograficzna itp.).

### VI. Organizacja imprez

1. Opracowywanie scenariuszy imprez.

2. Prowadzenie korespondencji, załatwianie spraw związanych z projektowaniem i drukiem plakatów, zaproszeń itp. (ustalenie tekstów, założeń formy, wybór wykonawców, umowy autorskie, załatwianie prac w drukarni itp.).

3. Organizacja frekwencji, ustalanie listy zaproszeń imiennych, propaganda (opracowywanie informacji do prasy, radia, dystrybucja plakatów, katalogów, kontakty z instytucjami współpracującymi).

4. Realizacja imprez przez pracowników Działu i koordynacja udziału innych komórek Muzeum.

### VII. Dokumentacja działalności wystawienniczej i oświatowej

1. Gromadzenie materiałów związanych z poszczególnymi imprezami Muzeum (druki, korespondencja, scenariusze, projekty oprawy plastycznej, informacje tekstowe, dokumentacja fotograficzna, wycinki prasowe itp.).

2. Prowadzenie ewidencji z danymi niezbędnymi do celów statystycznych, dotyczących:



- a) wystaw stałych,
- b) parku etnograficznego,
- c) wystaw objazdowych,
- d) wystaw oświatowych,
- e) prelekcji, lekcji, wykładów itp.,
- f) koncertów,
- g) innych imprez muzealnych,
- h) klubu młodzieżowego.

3. Gromadzenie danych o udziale pracowników Muzeum w imprezach pozamuzealnych.

4. Prowadzenie ewidencji publikacji pracowników naukowych Muzeum.

5. Prowadzenie archiwum plakatów i druków ulotnych własnych oraz obcych dla celów dokumentalnych i ekspozycyjnych.

6. Ustalanie zakresu i organizacyjne zabezpieczenie realizacji fotograficznej, filmowej i fonograficznej imprez.

7. Prowadzenie archiwum wycinków prasowych, dotyczących Muzeum oraz zagadnień muzealnictwa etnograficznego i problemów kultury ludowej.

#### VIII. Archiwum i magazyn środków i materiałów pomocniczych do działalności oświatowej

1. Przechowywanie, dysponowanie i wnioskowanie dotyczące zakupów i napraw sprzętu audio-wizualnego.

2. Prowadzenie zbioru diapozytywów i innych materiałów ilustracyjnych dla celów popularyzatorskich.

3. Prowadzenie zbioru płyt i nagrań magnetofonowych dla celów oświatowych.

#### IX. Magazyn pomocniczych materiałów wystawowych

1. Przejmowanie, zabezpieczanie i przechowywanie pomocniczych elementów ekspozycyjnych (prócz stelaży i urządzeń znajdujących się w inwentarzu gospodarczym).

2. Dysponowanie w/w elementami oraz wnioskowanie napraw, konserwacji, uzupełnień itp.

#### X. Szkolenie i konsultacje

1. Szkolenie pracowników Muzeum w zakresie obsługi ekspozycji i prac oświatowych.

2. Udzielanie konsultacji, porad i instruktaży w zakresie działalności popularyzatorskiej instytucjom i osobom spoza Muzeum.

3. Udział w realizacji praktyk studenckich i pracowników innych muzeów.

#### XI. Recepcja gości

1. Obsługa gości krajowych i zagranicznych.

2. Gromadzenie i ewidencjonowanie ruchu publikacji i obiektów przeznaczonych do nieodpłatnego przekazywania (rozprowadzania).

#### XII. Pracownia plastyczna

1. Realizacja potrzeb Muzeum w zakresie liternictwa, opracowań graficznych na rzecz działalności oświatowej.

2. Realizacja prac na rzecz innych działów w czasie określonym przez kierownika Działu naukowo-oświatowego.



ZESPOŁY WYSTĘPUJĄCE W MUZEUM W RAMACH „SPOTKAŃ Z FOLKLOREM” W LATACH 1975—1976.

- 1) 19.01.1975. Zespół Pieśni i Tańca „Kaszuby” z Czerska.
- 2) 22.02.1975. Szamotulski Zespół Regionalny Pieśni i Tańca w Szamotułach.
- 3) 22.03.1975. Wieczór muzyki i poezji Podhala (instrumentaliści, poeci, gawędziarze z Zakopanego).
- 4) 26.04.1975. Regionalny Zespół Pieśni i Tańca „Opocznianka” z Opoczna.
- 5) 29.05.1975. Kaszubski Zespół Pieśni i Tańca „Bytów”.
- 6) 1.06.1975. Kapela Młodzieżowa ze Zbąszynia.
- 7) 29.06.1975. Zespół Pieśni i Tańca „Sanniki”.
- 8) 24.08.1975. Zespół Regionalny z Obręcznej.
- 9) 14.09.1975. Kapela Franka Kowalskiego z Poniatowej.
- 10) 5.10.1975. Zespół Folklorystyczny Państwowego Technikum Rolniczego w Starym Brześciu.
- 11) 26.10.1975. Zespół Regionalny „Pałuki” z Kcyni.
- 12) 14.12.1975. Zespół Regionalny „Pszczyna” przy Klubie Spółdzielczym w Pszczynie.
- 13) 29.01.1976. Zespół Pieśni i Tańca „Olsztyn”.
- 14) 28.03.1976. Węgierski Zespół Pieśni i Tańca „Körös” z Gyula.
- 15) 25.04.1976. Zespół Pieśni i Tańca „Kociewie” ze Starogardu Gdańskiego.
- 16) 30.05.1976. Dziecięcy Zespół Pieśni i Tańca „Kaszuby” z Czerska.
- 17) 4.06.1976. Zespół Pieśni i Tańca „Płock” przy Petrochemii w Płocku.
- 18) 11.07.1976. Zespół Pieśni i Tańca „Kurpie” z Ostrołęki.
- 19) 1.08.1976. Koncert kapel kujawskich z Kowala i Radziejowa.
- 20) 5.09.1976. Zespół Pieśni i Tańca „Tośtoki” z Pięczkowa.
- 21) 2.10.1976. Ludowy Zespół Muzyki i Pieśni z Bratysławy.
- 22) 16.10.1976. Zespół Pieśni i Tańca „Cepelia” z Poznania.

WYSTAWY MUZEUM ETNOGRAFICZNEGO W TORUNIU, ZORGANIZOWANE W LATACH 1975—1976

1975 r.

I. Wystawy czasowe

1. *Współczesna polska tkanina ludowa*, 21.01. — 20.02.1975 r.
2. *Wielcy Polacy, ich życie i dzieła w rzeźbie ludowej*, 7.02. — 5.10.1975 r.
3. *Hafty kaszubskie*, 19.01.1975 r.
4. *Malarstwo na szkle*, 22.03.1973 r.
5. *Kultura ludowa narodów ZSRR*, 18.04. — 25.04.1975 r.
6. *Wycinki rawskie*, 26.04.1975 r.
7. *Wycinanki i kwiaty sannickie*, 29.06.1975 r.
8. *Skarby rumuńskiej sztuki ludowej*, 9.10. — 31.10.1975 r.
9. *Meble ludowe północnej Polski*, 15.11.1975 r. — 15.03.1976 r.
10. *Życie regionu, malarstwo nieprofesjonalne Górnośląskiego Okręgu Przemysłowego*, 7.12.1975 r. — 15.03.1976 r.
11. *Rzeźba Władysława Licy*, 15.11.1975 r. — 15.03.1976 r.

II. Wystawy objazdowe

1. *Malowanki kujawskie*, Klub „Milenium” w Toruniu, 10.01. — 20.01.1975 r.
2. *Sztuka ludowa Kaszub*, Muzeum Regionalne w Brodnicy, 17.01. — 13.04.1975 r.



3. *Pałucka sztuka ludowa w XXX-leciu PRL*, Powiatowy Dom Kultury w Aleksandrowie, 26. 01. — 30. 05. 1975 r.
4. *Mikołaj Kopernik w rzeźbie ludowej*, Zakładowy Dom Kultury „Prząśniczka” w Toruniu, 3. 02. — 21. 03. 1975 r.
5. *Mikołaj Kopernik w rzeźbie ludowej*, Klub „Komunalny” w Toruniu, 14. 02. — 20. 03. 1975 r.
6. *Pałucka sztuka ludowa*, Powiatowy Dom Kultury w Mogilnie, 0. 03. — 20. 04. 1975 r.
7. *Tkanina dwuosnowowa*, Zakładowy Dom Kultury „Prząśniczka” w Toruniu, 15. 03. — 1. 04. 1975 r.
8. *Mikołaj Kopernik w rzeźbie ludowej*, Muzeum w Koszalinie 6. 04. — 6. 06. 1975 r.
9. *Mikołaj Kopernik w rzeźbie ludowej*, Muzeum we Fromborku, 1. 05. — 8. 03. 1976 r.
10. *Sztuka ludowa województwa bydgoskiego*, Zakładowy Dom Kultury „Prząśniczka” w Toruniu, 14. 05. — 30. 05. 1975 r.
11. *Kultura ludowa Kaszub*, Klub „Medyk” w Bydgoszczy, 3. — 12. 06. 1975 r.
12. *Wielcy Polacy w rzeźbie ludowej*, Cieclocinek, Park Zdrojowy 30. 06. — 3. 09. 1975 r.
13. *Sztuka Pałuk i Kujaw*, Dom Kultury w Cekcynie, 19. 07. — 15. 09. 1975 r.
14. *Pokonkursowa wystawa sztuki ludowej Kaszub*, Dom Kultury w Chojnicach, 12. — 21. 09. 1975 r.
15. *Wielcy Polacy w rzeźbie ludowej*, Muzeum w Grudziądzu, 13. 09. — 31. 12. 1975 r.
16. *Rzeźbiarze ludowi ziemi chełmińskiej*, Miejski Dom Kultury w Kowalewie, 13. — 21. 09. 1975 r.
17. *Kwiaty pałuckie*, Klub „Milenium” w Toruniu, 21. — 28. 10. 1975 r.
18. *Wielcy Polacy w rzeźbie ludowej*, Salon Wystaw Artystycznych w Kaliszu, 29. 10. 1975 r. — 29. 02. 1976 r.

1976 r.

#### I. Wystawy własne

1. *Ceramika huculska*, 21. 04. — 15. 05. 1976 r.
2. *Plakat etnograficzny w Polsce*, 24. 05. — 30. 05. 1976 r.
3. *Sztuka ludowa Mazowska*, 4. 06. — 3. 10. 1976 r.
4. *Dziecko w sztuce ludowej — twórczość ludowa dla dziecka*, 15. 11. 1976 r. — 13. 02. 1977 r.
5. *Rękodzieło ludowe i artystyczne Spółdzielni „RZUT” w Toruniu*, 16. 10. — 31. 10. 1977 r.
6. *Rosyjskie laki i koronki*, 13. 11. — 24. 11. 1976 r.

#### II. Wystawy zagraniczne

1. *Mikołaj Kopernik w oczach polskich twórców ludowych*, Museum für Volkskunde, Staatliche Museen Berlin, 24. 09. 1976 r. — 30. 03. 1977 r.

#### III. Wystawy objazdowe

1. *Polska współczesna tkanina ludowa*, Zakładowy Dom Kultury „Prząśniczka” w Toruniu, 12. 01. — 20. 02. 1976 r.
2. *Haft ludowy*, Garnizonowy Klub Oficerski w Toruniu, 16. 01. — 24. 02. 1976 r.
3. *Wielcy Polacy w rzeźbie ludowej*, Muzeum w Kwidzynie, 7. 02. — 31. 08. 1976 r.
4. *Wielcy Polacy w rzeźbie ludowej*, Muzeum we Fromborku, 12. 04. — 28. 10. 1976 r.
5. *Rzeźbiarze ludowi województwa toruńskiego*, MERINOTEX, Centrum Obliczeniowe w Toruniu, 16. 04. — 15. 05. 1976 r.



6. *Elementy dekoracyjne wnętrza kujawskiego*, Dom Zdrojowy w Ciechocinku, 26. 04.—5. 05 1976 r.
7. *Mikołaj Kopernik w rzeźbie ludowej*, Muzeum Górnośląskie w Bytomiu 28. 05.—1. 08 1976 r.
8. *Dziecko w sztuce ludowej. Twórczość ludowa dla dziecka*, Państwowe Muzeum Etnograficzne w Warszawie, 1. 06 — 18. 07. 1976 r.
9. *Dawna wieś polska w rzeźbie ludowej*, MERINOTEX, Centrum Obliczeniowe w Toruniu, 9. 06. — 18. 08. 1976 r.
10. *Rzeźba ludowa województwa toruńskiego*, Muzeum PTTK w Golubiu-Dobrzyniu, 11. 07. — 31. 12. 1976 r.
11. *Kultura materialna Pałuk*, Muzeum wykopalisk, Biskupin, 17. 07. — 31. 10. 1976 r.
12. *Plakaty muzeów etnograficznych w Polsce*, Coll. Chemicum UMK w Toruniu, 6. 08. — 13. 08. 1976 r.
13. *Wieś polska w tkaninie dwuosnowowej*, aula UMK w Toruniu, 9. 08. — 13. 08. 1976 r.
14. *Dziecko w sztuce ludowej. Twórczość ludowa dla dziecka*, Muzeum Etnograficzne w Krakowie, 21. 08. — 19. 10. 1976 r.
15. *Rzeźba ludowa*, Teatr im. W. Horzycy w Toruniu, 3. — 5. 09. 1976 r.
16. *Maria Curie-Skłodowska w rzeźbie ludowej*, Muzeum Marii Curie-Skłodowskiej w Warszawie, 6. 11. — 31. 12. 1976 r.
17. *Polska rzeźba ludowa ze zbiorów Muzeum Etnograficznego w Toruniu*, Miejsko-Gminny Ośrodek Kultury w Kruszwicy, 30. 11. — 23. 12.
18. *Wielcy Polacy w rzeźbie ludowej*, Muzeum Regionalne w Radomsku, 1. 12. — 31. 12. 1976 r.
19. *Dywany dwuosnowowe*, Muzeum Regionalne w Brodnicy, 2. 12. — 31. 12. 1976 r.
20. *Wielcy Polacy w rzeźbie ludowej*, Muzeum w Elblągu, 21. 12. — 31. 12. 1976 r.

Тереса Курлович-Немере

#### ПРОСВЕТИТЕЛЬНАЯ И ПОПУЛЯРИЗАТОРСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО МУЗЕЯ В ТОРУНИ В 1975—1976 гг.

В 1974 г. в Музее произошла реорганизация просветительного отдела, в который впервые были приняты лица не связанные с существенными отделами, полонистки, имеющие кроме того педагогическую подготовку. Это создало благоприятную ситуацию для изменения некоторых основ просветительной деятельности и расширения её таким образом, чтобы Музей в ещё большей степени был живым, современным учреждением, охватывающим своей деятельностью широкие круги общества. Эти информации содержатся во вступлении к статье, написанной заведующей просветительным отделом. В дальнейшей части автор представляет некоторые из нововведённых форм деятельности, а именно те, на которые был сделан особый упор в вышеуказанный период. Они делятся на три группы: 1) популяризаторские мероприятия в пределах Музея, включая и этнографический парк, 2) сотрудничество с заводскими и районными культурными учреждениями, 3) работа с детьми и молодёжью. Т. Немере подробно характеризует такие мероприятия, как цикл ежемесячных „Встреч с фольклором”, то есть концертов региональных ансамблей песни и пляски, сочетаемых с выставками, ярмарками и т. п., „Вечера у Дамроки” — организованные в примузейном кафе встречи с народными поэтами и музыкой, участие в торунских „днях музея”, циклы этнографических встреч в заводских клубах, в программе которых видное место занимают доклады, небольшие выставки и т. д., специальные импрезы для детей,



пребывающих в летних лагерях в Торунь, а также другие летние и зимние мероприятия для торунских детей. Автор обслуживает также цели и деятельность основанного в 1974 г. при Музее Молодёжного клуба.

Все формы популяризаторской деятельности МВузея обсуждены с точки зрения их эффективности, общественного восприятия, количества участников, трудностей и т. д., что составляет важную исходную точку в планах просветительного отдела, о которых говорится в заключении.

Все качества приложения представлен также текст внутреннего распоряжения определяющего обязанности и сферу действия просветительного отдела, список ансамблей, которые выступали в Музее, а также перечень выставок, организованных в самом Музее, передвижных отечественных выставок и выставок, организованных за границей.

*Teresa Kurlowicz-Nemere*

#### L'OEUVRE D'ÉDUCTION ET DE VULGARISATION DU MUSÉE ETHNOGRAPHIQUE DE TORUŃ DANS LES ANNÉES 1975—1976

En 1974, on a procédé à la réorganisation du service éducatif du Musée en engageant, pour la première fois, des personnes étrangères à ses services essentiels, des philologues polonais possédant en plus une préparation pédagogique. Ceci créa une situation favorable au changement de certains principes de son activité éducative, ainsi qu'à son développement, faisant du Musée une institution plus vivante, plus moderne, atteignant des cercles plus larges du public. Ces renseignements, se trouvant au début de l'article, nous sont fournis par l'auteur qui est la responsable du service éducatif. Elle poursuit en présentant les nouvelles formes d'activité auxquelles on apporte des soins particuliers. Celles-ci se divisent en trois groupes: 1) les séances de vulgarisation dans les murs du Musée, y compris la cour et le parc ethnographique, 2) la collaboration avec les institutions culturelles des usines et des quartiers d'habitation, 3) le travail avec les enfants et la jeunesse. L'auteur caractérise de façon plus détaillée certaines séances comme: le cycle mensuel des „Rencontres avec le folklore”, les représentations de chants et de danses régionaux accompagnées d'expositions, de foires, etc., les „soirées chez Damroka” — rencontres se déroulant dans la cafétéria du Musée avec des poètes populaires et la musique, la participation aux „journées toruniennes des Musées”, les cycles des rencontres ethnographiques dans les clubs des usines comprenant des conférences, des petites expositions, etc., les séances spéciales pour les enfants des colonies d'été en séjour à Toruń, ainsi que d'autres séances organisées en hiver et en été pour les enfants toruniens. L'auteur présente encore les buts et l'activité du Club de la Jeunesse créé par le Musée en 1974.

Toutes les formes de l'oeuvre de vulgarisation du Musée sont considérées sous l'angle de leur efficacité, de la réception sociale, du nombre des participants, des difficultés rencontrées, etc., tous points importants pour la planification des futures activités du service éducatif discutées à la fin.

L'auteur donne en annexe le texte du règlement intérieur déterminant les obligations et le cadre des activités de son service, la liste des ensembles folkloriques dans le Musée même, des expositions ambulantes dans le pays et des expositions présentées à l'étranger.







Barbara Szychowska-Boebel, Roman Tubaja

## ZESPOŁOWE BADANIA TERENOWE MUZEUM ETNOGRAFICZNEGO W TORUNIU W LATACH 1974—1977

Barbara Szychowska-Boebel

WIELE I OKOLICE (POŁUDNIOWE KASZUBY) — 1974 R.

Muzeum Etnograficzne w Toruniu zorganizowało w okresie 15—29 czerwca 1974 r. stacjonarne badania terenowe w pow. chojnickim, woj. Bydgoszcz (południowe Kaszuby). Obszar ten został wybrany głównie ze względu na małą ilość materiałów naukowych i zabytków z tego regionu w Muzeum, a także dla uzyskania obiektów potrzebnych do wyposażenia kaszubskiej zagrody w przymuzealnym parku etnograficznym.

Celem badań było odnalezienie i zarejestrowanie relikwów tradycyjnej kultury ludowej tego regionu poprzez dokładną inwentaryzację zabytków w terenie lub pozyskanie ich do zbiorów Muzeum oraz zanotowanie informacji w postaci wywiadów i obserwacji.

Jako bazę wybrano miejscowość Wiele nad Jeziorem Wielewskim. W badaniach wzięło udział 12 pracowników Muzeum, kierownikiem była mgr Barbara Szychowska-Boebel.

Uczestnicy badań, w dwu zespołach, opracowywali tematy z następujących dziedzin kultury ludowej: 1. Kultura materialna: Roman Tubaja, Janina Łukasiewicz — budownictwo, wnętrze chaty i wyposażenie zagrody; Maria Polakiewicz — pożywienie, rzemiosła: Bożena Dudarewicz — tradycyjne rybołówstwo śródlądowe; 2. Kultura duchowa: Ewa Arszyńska — literatura ludowa; Barbara Szychowska-Boebel — lecznictwo ludowe<sup>1</sup>; Krystyna Tubaja — instrumenty muzyczne; Halina Mikułowska — sztuka ludowa. Ponadto Hanna Muzalewska zbierała materiały na temat „Wincenty Rogala w opinii mieszkańców Wiele”<sup>2</sup>, a Anna Myśliwiec — ogólne wiadomości o wsiach.

Badania i penetracje przeprowadzono w 22 następujących wsiach: Wiele, Przytarnia, Górki, Kliczkowy, Karsin, Czyczkowy, Dąbrowa, Wdzydze Tucholskie, Lubnia, Osowo, Chełmy, Kaszuba, Brusy, Broda, Czarlina, Rolbik, Czarnowo, Kinice, Joniny, Borsk, Kossobudy, Leśno. Z miejscowości tych pozyskano 346 obiektów, w tym 95 darów. Wśród nabytków do najcenniejszych należą: brona beleczkowa, stępy do kaszy,

<sup>1</sup> Materiały dotyczące lecznictwa ludowego, zebrane w czasie badań zostały opracowane w artykule „Zarys tradycyjnego lecznictwa okolic Wiele”, zob. s. 75.

<sup>2</sup> Materiały uzyskane przez H. Muzalewską zostały opracowane w artykule „Wincenty Rogala w opinii mieszkańców Wiele”, którego druk przewidziano w jednym z następnych numerów rocznika.





1.

zak typu *kozak*, jarzma na krowy. Wszystkie obiekty posiadają dokumentację w postaci wypełnionych metryczek. Zinventaryzowano także na kartach „obiekt w terenie” 65 zabytków nie pozyskanych dla Muzeum. Karty te zawierają rysunki i podstawowe informacje.

Ogółem przeprowadzono 116 wywiadów, w tym 8 wywiadów dotyczyło budownictwa, 8 — wyposażenia zagrody i wnętrza chaty, 11 — przygotowywania pokarmów oraz rzemiosł, 9 — rybołówstwa, 11 — literatury ludowej, 14 — lecznictwa, 13 — instrumentów muzycznych, 13 — ogólnych wiadomości o badanych wsiach i 18 — tematu „Wincenty Ro-



gala w opinii mieszkańców Wiela". Efektem penetracji terenu pod kątem poszukiwania tradycyjnej sztuki ludowej, oprócz pozyskanych dla Muzeum zabytków, było zinwentaryzowanie na kartach „obiekt w terenie” 60 zabytków, które pozostały na miejscu. Poza tym w istniejącym od kilku lat punkcie muzealnym w Wielu sfotografowano dla celów dokumentacyjnych wszystkie rzeźby.

Ogółem w trakcie badań wykonano 450 zdjęć i 200 diapozytów dotyczących różnych dziedzin kultury ludowej (głównie sztuki), nakręcono 150 m taśmy filmowej 16-milimetrowej i 45 m taśmy 8-milimetrowej. Z taśmy zmontowano film, na który składa się przedzenie na kołowrotku, tkanie na krosnach, *przemierzanie* dziecka i osoby dorosłej w celach leczniczych oraz świecenie wianków w oktawę Bożego Ciała. Nagrano 9 taśm magnetofonowych po 90 minut. 5 taśm dotyczy literatury ludowej i wierzeń, 2 — lecznictwa, 2 — opinii mieszkańców Wiela o W. Rogali.

Poprzez badania sondażowe ustalono, w których wsiach na tym obszarze należy jeszcze kontynuować badania poszczególnych dziedzin kultury ludowej. W szczegółowym sprawozdaniu złożonym w archiwum muzealnym ujęta jest charakterystyka poszczególnych wsi. Obiekty pozyskane w czasie badań stanowią ponad 80% wyposażenia zagrody kaszubskiej.

Cel badań został w dużej mierze osiągnięty — dzięki nim zdobyto duży zasób wiedzy o tej części Kaszub.

Roman Tubaja

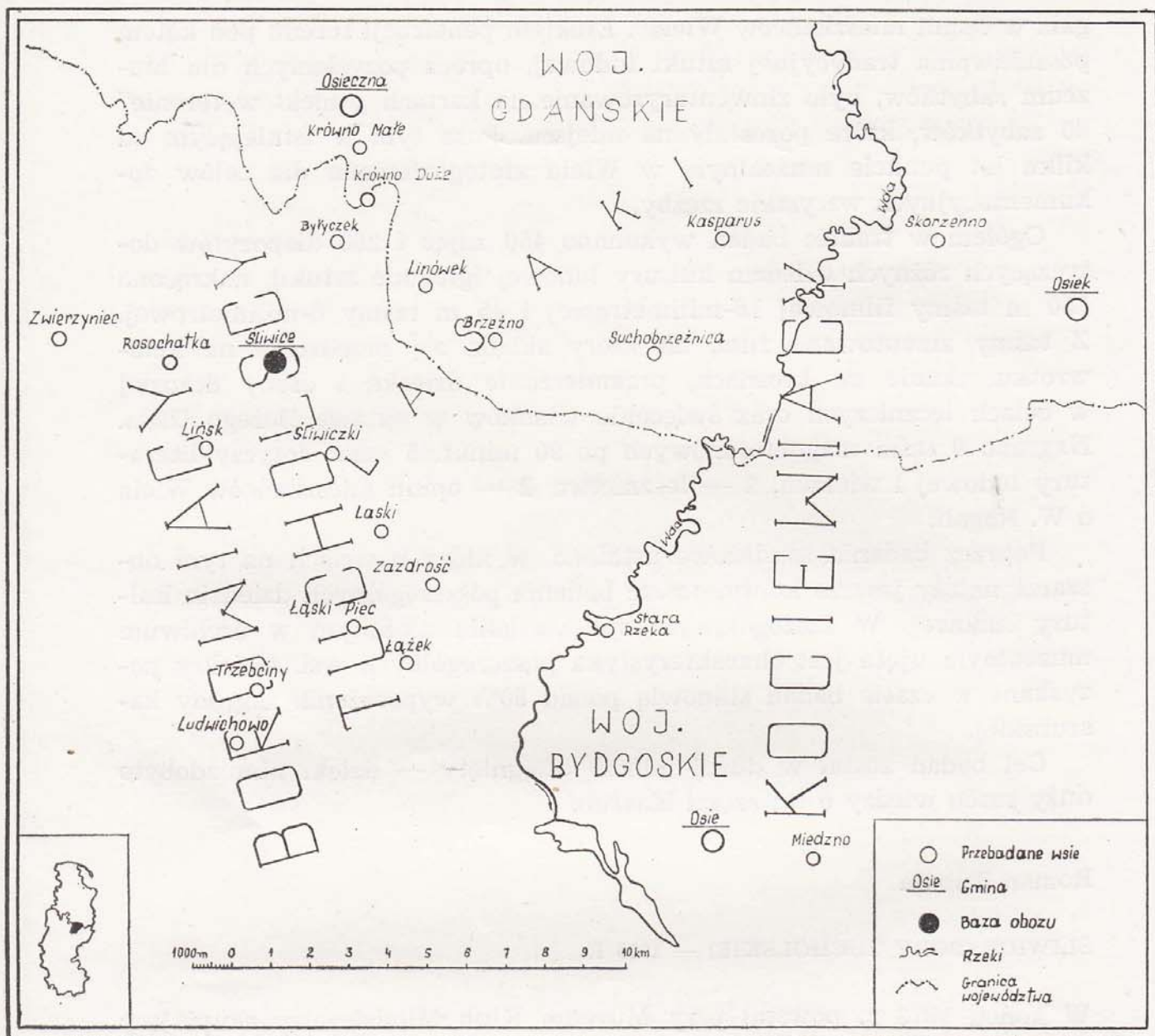
SLIWICE (BORY TUCHOLSKIE) — 1975 R.

W końcu 1973 r. powstał przy Muzeum Klub Młodzieżowy skupiający młodzież szkół średnich Torunia o zainteresowaniach etnograficznych. Na zajęciach systematycznie prowadzonych przez pracowników Muzeum, zapoznano młodzież przede wszystkim z celami i zadaniami etnografii, historią tej nauki, z metodyką etnograficznych badań terenowych i zasadami opracowywania materiałów oraz z wybranymi dziedzinami kultury ludowej.

Tak przygotowana młodzież wzięła udział w obozie naukowo-badawczym zorganizowanym przez Muzeum w okresie 23 VI—5 VII 1975 r. Bazą obozu była miejscowość Śliwice w Borach Tucholskich w woj. bydgoskim. Uczestniczyło w nim 21 uczniów, głównie drugich i trzecich klas szkół średnich, przede wszystkim liceów ogólnokształcących Torunia<sup>3</sup>

<sup>3</sup> M. Olejnik, Z. Sawicka, M. Woźniak, K. Wróblewska — I Liceum Ogólnokształcące; W. Jeżewski, K. Kwaśniewski — II Liceum Ogólnokształcące; H. Berlińska, A. Karpińska — III Liceum Ogólnokształcące; L. Drewniak, M. Liberska, K. Liśkiewicz, M. Robaczewska, E. Romankiewicz, E. Sulkowska, M. Wiśniewska,





2.

oraz pięciu pracowników merytorycznych Muzeum: K. Antonowicz, J. Łukasiewicz, I. Święch, I. Wronkowska i R. Tubaja — kierownik obozu.

Zasadniczym celem obozu było przeprowadzenie badań terenowych nad wybranymi zagadnieniami kultury ludowej na podstawie specjalnie opracowanych kwestionariuszy oraz pozyskanie dla Muzeum możliwie jak największej ilości eksponatów z różnych jej dziedzin. Równie ważnym zadaniem było zapoznanie młodzieży bezpośrednio na

M. Zapiec — V Liceum Ogólnokształcące, P. Grabowski, R. Wessel — Liceum Zawodowe nr 3; B. Błachowska, J. Błachowska — Liceum Ogólnokształcące w Warszawie, M. Honkisz — XIV Liceum Ogólnokształcące w Krakowie.



wsi z tradycyjną kulturą ludową, z historią wsi i przemianami jakie obecnie na niej zachodzą. Program badań, dostosowany do specyfiki badanego obszaru, obejmował ogólne wiadomości o wsi, gospodarke podstawową (rolnictwo, hodowlę, zbieractwo, rybołówstwo, transport), budownictwo, rzemiosło oraz obrzędy rodzinne i doroczne.

Badania prowadzone były na pograniczu borowiacko-kociewskim zamieszkałym przez ludność, którą na Kociewiu wyodrębnia się jako tzw. Lasaków. Badaniami objęto następujące miejscowości: Byłycezek, Laski, Lińsk, Ludwichowo, Łąski Piec, Łązek, Miedzno, Osie, Rosochatka, Stara Rzeka, Śliwiczki, Trzebciny, Zazdrość, Zwierzyniec — w woj. bydgoskim oraz Brzeźno, Kasparus, Krówna Duże, Krówna Mała, Linówek, Osiek, Skorzenno, Suchobrzeźnica — w woj. gdańskim (patrz: mapa).

Młodzież pracowała w pięciu zespołach badawczych; każdy zespół zajmował się jednym zagadnieniem i prowadził badania pod kierunkiem pracownika Muzeum<sup>4</sup>.

W wyniku badań uczestnicy obozu pozyskali dla Muzeum 259 obiektów (w tym 142 dary i 117 obiektów zakupionych), do których sporządzono pełną dokumentację. Większość obiektów stanowi narzędzia i sprzęty z zakresu gospodarki podstawowej; pozyskano jednak również znaczną ilość mebli. Do najcenniejszych obiektów należą stępy do tłuczenia ziarna na kaszę, kadłub dłubany do przechowywania zboża, wianowe skrzynie malowane, w tym jedna z datą — 1849, szelbiąg malowany i obrazy olejne z wizerunkami świętych pochodzące z XIX w. Ponadto wytypowano do zakupu (wykonując jednocześnie częściową inwentaryzację) kompletne wyposażenie kuźni.

W czasie trwania obozu przeprowadzono łącznie 218 wywiadów, w tym ogólnych wiadomości o wsi dotyczyło — 25 wywiadów, gospodarki podstawowej — 56, rzemiosła — 73, zwyczajów i obrzędów — 32, budownictwa — 32. Przy badaniach wykonano także równocześnie rysunki i pomiary, przede wszystkim obiektów budownictwa ludowego. W sumie wykonano 20 skróconych inwentaryzacji tradycyjnych form budownictwa mieszkalnego i gospodarczego z pełną dokumentacją opisową i fotograficzną. Zarejestrowano także aktualny stan tradycyjnego budownictwa w badanych miejscowościach, dokonując krótkiego opisu i wykonując fotografie typowych dla tego regionu obiektów architektury ludowej. Ogółem w czasie trwania obozu zrobiono około 400 fotografii dokumentujących badane dziedziny kultury wsi, w tym około 300 zdjęć obiektów budownictwa ludowego.

Zebrany przez młodzież i pracowników Muzeum pokaźny materiał w postaci wywiadów, rysunków, fotografii i pozyskanych obiektów dał przybliżony obraz wybranych zagadnień kultury ludowej badanego

<sup>4</sup> Poszczególnymi zespołami badawczymi kierowali: K. Skłodowska-Antonowicz — obrzędy rodzinne i doroczne, J. Łukasiewicz i I. Święch — rzemiosło i rękodzieło, R. Tubaja — budownictwo, I. Wronkowska — gospodarka podstawowa.



okszaru i stanowi podstawę do dalszych, szczegółowych badań nad kulturą wiejską pogranicza borowiacko-kociewskiego. Zebranie tego materiału i zrealizowanie całego programu merytorycznego obozu było możliwe dzięki dobremu przygotowaniu młodzieży do badań terenowych oraz aktywnej, pełnej zaangażowania postawie podczas pracy.

Obóz spełnił także postawione przed nim cele dydaktyczne. Umożliwił on młodzieży miejskiej zapoznanie się z życiem i pracą mieszkańców współczesnej wsi oraz poprzez badania, poznanie jej historii i elementów dawnej, tradycyjnej kultury ludowej końca XIX i początku XX w. Prowadzenie badań nad różnymi dziedzinami tej kultury oraz obserwowanie na żywo jej współczesnego obrazu dały młodzieży możliwość prześledzenia przemian społecznych i ekonomicznych na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat, szczególnie zaś w okresie po II wojnie światowej. Podczas rozmów z informatorami wiejskimi często przewijały się również zagadnienia związane z ogólną sytuacją tego terenu w okresie zaboru pruskiego i walk o utrzymanie polskości, a także z dziejami wsi i jej mieszkańców podczas II wojny światowej. Udział młodzieży w badaniach etnograficznych był więc też pouczającą lekcją historii.

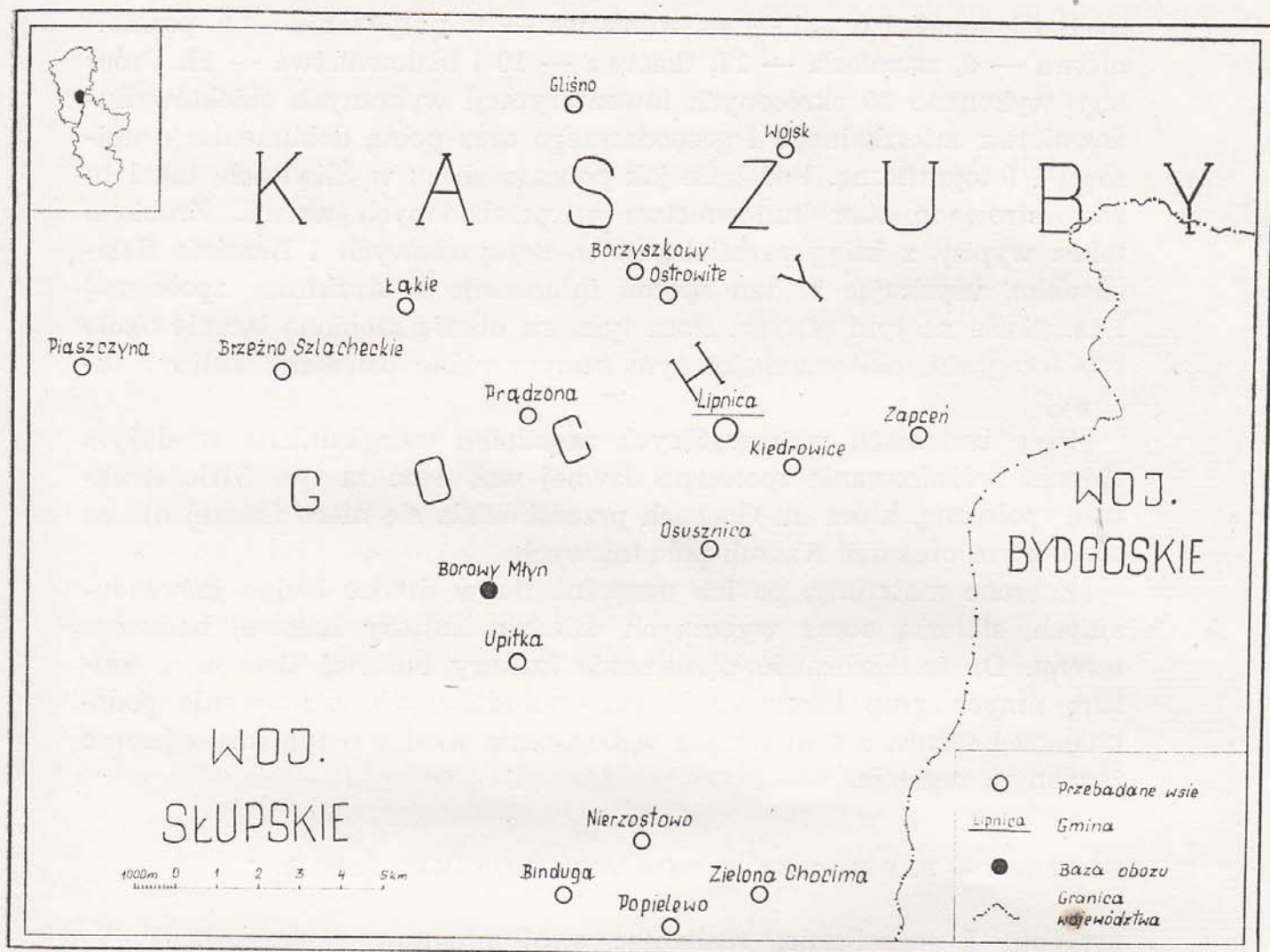
Na zakończenie należy dodać, że młodzież była bardzo zadowolona z uczestnictwa w obozie. Świadczy o tym najlepiej fakt, że mimo bardzo intensywnej pracy prawie wszyscy uczestnicy zadeklarowali swój udział w tego rodzaju obozach w latach następnych.

Biorąc pod uwagę walory tego typu obozu, a więc z jednej strony dydaktyczne i wychowawcze korzyści wyniesione przez młodzież, jej entuzjazm do tego rodzaju aktywnego wypoczynku, z drugiej zaś pożytek jaki w wyniku tej akcji odniosła instytucja, Muzeum Etnograficzne w Toruniu postanowiło organizować systematycznie w latach następnych, podobne obozy badawcze z udziałem młodzieży.

#### BOROWY MŁYN (POŁUDNIOWE KASZUBY, GOCHY) — 1975 R.

Badania zespołowe zorganizowane przez Muzeum w dniach 8—19 lipca w miejscowości Borowy Młyn, położonej w części południowych Kaszub zwanej Gochami były kontynuacją badań rozpoczętych na południowych Kaszubach w 1974 r. Wzięło w nich udział ośmiu pracowników merytorycznych. Muzeum i dwie uczennice szkół średnich. Przeprowadzono badania następujących dziedzin kultury ludowej: ogólne wiadomości o wsi (A. Myśliwiec), gospodarka podstawowa — szczególnie rolnictwo (I. Wronkowska), pożywienie (M. Polakiewicz), pszczelnictwo (M. Pieciukiewicz) oraz budownictwo (Z. Zgierun, R. Tubaja — kierownik obozu oraz uczennice B. i J. Błachowskie), rzemiosło (J. Łukasiewicz, I. Święch). Badania te dotyczyły więc przede wszystkim tradycyjnej kultury materialnej, która i w tym regionie ulega od dłuższego już czasu gwałtownym przemianom. Bardzo ważnym zadaniem było pozyskanie





3.

eksponatów z różnych dziedzin kultury ludowej z uwagi na to, że z tego terenu Muzeum posiadało stosunkowo mało zabytków. Badaniami objęto następujące miejscowości w woj. słupskim: Binduga, Borowy Młyn, Borzyszkowy, Brzeźno szlacheckie, Glisno, Kiedrowice, Lipnica, Łąkie, Nierostowo, Piaseczyna, Popielewo, Prądzona, Ostrowite, Osusznica, Upitka, Wojsk, Zapceń, Zielona Chocima (patrz: mapka). Ponadto w kilkunastu miejscowościach południowo-wschodniej części Kaszub Bytowskich przeprowadzono penetracyjne badania nad budownictwem ludowym.

Mimo, że Gochy były badane i penetrowane przez szereg muzeów Polski północnej, to jednak udało się jeszcze pozyskać dla Muzeum aż 219 eksponatów, w tym 42 dary oraz 177 obiektów zakupionych. Najcenniejsze z nich to warsztaty tkackie, skrzynie malowane, szelbiąg zdobiony, radła do okopywania ziemniaków i kilka zdobionych zydli. Przeprowadzono łącznie 79 wywiadów, w tym z zagadnień dotyczących ogólnie-



nych wiadomości o wsi — 12, rolnictwa — 9, pożywienia — 9, pszczelnictwa — 9, rzemiosła — 17, tkactwa — 10 i budownictwa — 11. Prócz tego wykonano 25 skróconych inwentaryzacji wybranych obiektów budownictwa mieszkalnego i gospodarczego oraz pełną dokumentację opisową i fotograficzną. Podobnie jak podczas obozu w Śliwicach, tak i tu zarejestrowano stan budownictwa w przebadanych wsiach. Zrobiono także wypisy z ksiąg parafialnych w Borzyszkowych i Brzeźnie Szlacheckim, uzyskując w ten sposób informacje o strukturze społecznej i rzemiośle na tym terenie. Poza tym, na obozie zrobiono łącznie około 270 fotografii, dokumentując tym samym różne dziedziny kultury ludowej.

Przy badaniach poszczególnych zagadnień uwzględniano w dużym stopniu zróżnicowanie społeczne dawnej wsi, a co za tym idzie strukturę społeczną, która na Gochach przedstawiała się nieco inaczej niż na pozostałym obszarze Kaszub południowych.

Zebrane materiały, po ich uzupełnieniu w drodze badań indywidualnych, stworzą obraz wybranych dziedzin kultury ludowej badanego terenu. Da to możliwość porównania kultury ludowej Gochów z kulturą innych grup lokalnych Kaszub południowych, uchwycenia podobieństw i różnic, a tym samym wzbogacenia wiedzy o tym mało jeszcze zbadanym regionie.

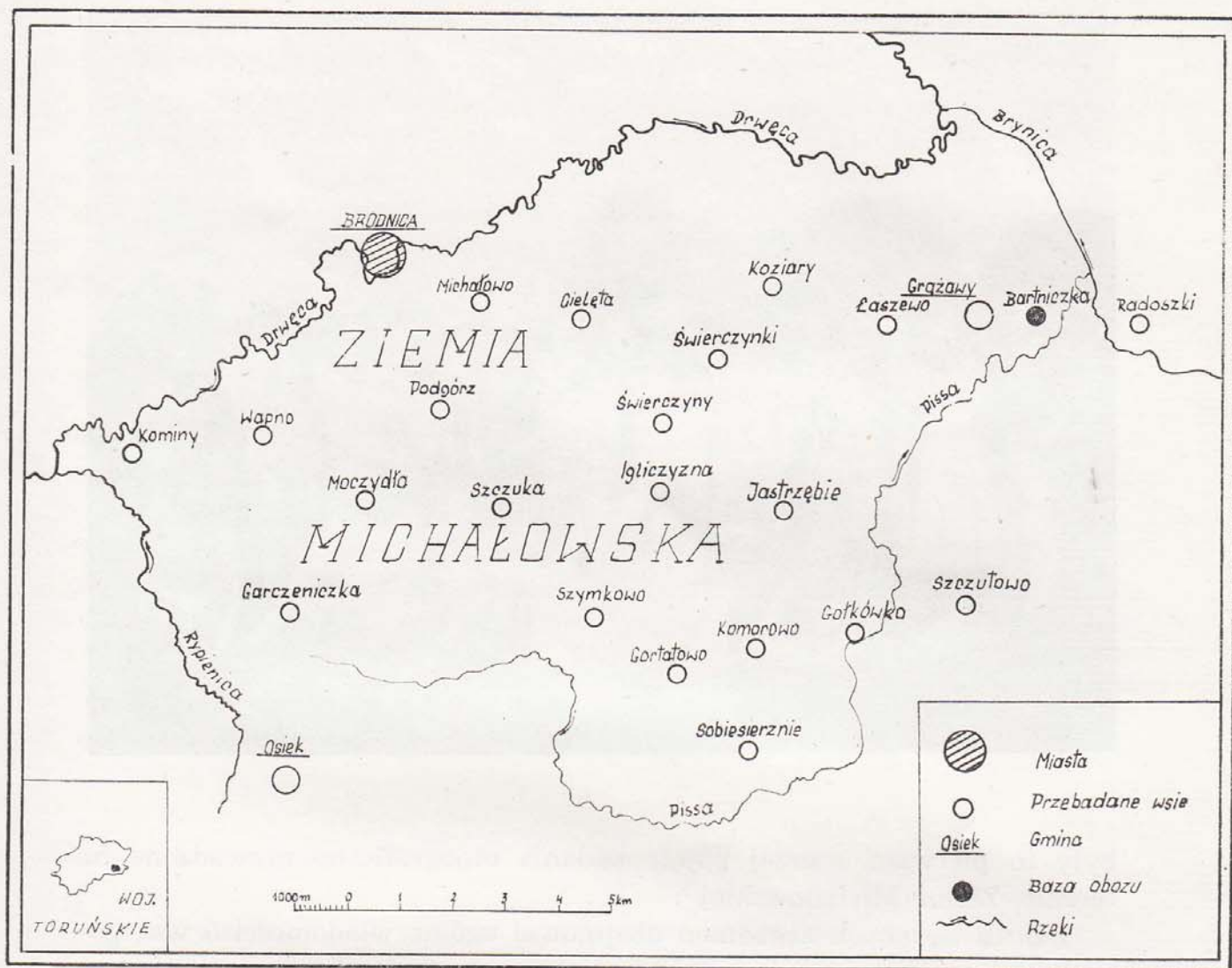
#### GRAŻAWY — BARTNICZKA (ZIEMIA MICHAŁOWSKA) — 1976 R.

Muzeum Etnograficzne, realizując swój program naukowo-badawczy oraz kontynuując współpracę z młodzieżą szkół średnich Torunia działającą w Klubie Młodzieżowym, zorganizowało w 1976 r. dla tej młodzieży kolejny obóz badawczy o profilu etnograficznym. Tegoroczny obóz zorganizowany był przy współpracy Wydziału Oświaty i Wychowania Urzędu Miejskiego w Toruniu, Zarządu Ekonomicznego Szkół w Toruniu, Muzeum Regionalnego w Brodnicy i Towarzystwa Przyjaciół Muzeum Etnograficznego w Toruniu. Odbył się on w dniach 21 czerwca—4 lipca i objął zasięgiem badań obszar historycznej ziemi michałowskiej położonej na południe od Brodnicy, między rzekami: Drwęcą, Rypienicą, Brynicą i Pissą; bazą obozu była miejscowość Grażawy-Bartniczka<sup>5</sup>. W obozie uczestniczyło 21 uczennic i uczniów, głównie trzecich i czwartych klas szkół średnich, przede wszystkim liceów ogólnokształcących Torunia (z tej liczby 11 osób brało już udział w obozie w 1975 r.)<sup>6</sup> oraz

<sup>5</sup> Patrz: M. Biskup, *Zasięg terytorialny i podstawa źródłowa „Słownika historyczno-geograficznego ziemi chełmińskiej w średniowieczu”*, wyd. przez Toruńskie Towarzystwo Naukowe w 1971 r., opracowanego przez K. Porębską przy współpracy M. Grzegorza, s. XVI.

<sup>6</sup> G. Broda, M. Woźniak — I Liceum Ogólnokształcące w Toruniu, W. Jeżewski, K. Kwaśniewski, S. Plaskacz, R. Rogowski — II Liceum Ogólnokształcące, H. Berlińska, A. Karpińska — III Liceum Ogólnokształcące, I. Just, M. Liberska, M. Ro<sup>1</sup>





4.

kilku pracowników merytorycznych Muzeum Etnograficznego w Toruniu (A. Błachowski, J. Łukasiewicz, I. Święch, J. Święch, I. Wronkowska, R. Tubaja — kierownik obozu) i Muzeum Regionalnego w Brodnicy (W. Gęsicki i E. Kotlińska). Ponadto w obozie wzięli udział pracownicy Katedry Etnografii UMK w Toruniu (J. Cherek) i Biura Dokumentacji Zabytków przy Urzędzie Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków w Toruniu (Z. Zgierun).

Głównym celem omawianego obozu było przeprowadzenie badań terenowych wybranych zagadnień kultury ludowej oraz pozyskanie eksponatów. Należy podkreślić, że cel ten był szczególnie ważny, ponieważ

baczewska, M. Wiśniewska, K. Wojtkowiak — V Liceum Ogólnokształcące, P. Grabowski, R. Wessel — Liceum Zawodowe nr 3 w Toruniu, B. Wiśniewska — Szkoła Podstawowa nr 10 w Toruniu, M. Gałuszka — Technikum Mechaniczne w Brodnicy, J. Ciastoń, M. Honkisz, P. Wojnarowski — XIV Liceum Ogólnokształcące w Krakowie.





były to pierwsze, szerzej pojęte badania etnograficzne prowadzone na terenie Ziemi Michałowskiej<sup>7</sup>.

Zakres badanych zagadnień obejmował ogólne wiadomości o wsi, gospodarce podstawową (szczególnie rolnictwo, hodowlę, transport), budownictwo, rzemiosło i elementy sztuki ludowej. Wszystkie te dziedziny zostały przebadane w następujących miejscowościach: Cielęta, Gorczenica, Grażawy, Igliczyzna, Jastrzębie, Łaszewo, Szczuka, Świerczyny; przeprowadzono też badania penetracyjne nad niektórymi wymienionymi już dziedzinami kultury ludowej w kilkunastu innych miejscowościach: Gołkówko, Gortatowo, Kominy, Komorowo, Koziary, Michałowo,

<sup>7</sup> Stan badań etnograficznych między innymi i na tym terenie omawia J. Klimaszewska w artykule *Stan badań etnograficznych w województwie bydgoskim* (w „Roczniku kulturalnym Kujaw i Pomorza”, t. VI, Bydgoszcz 1972, s. 67—31). Materiały do kultury ludowej tego regionu znaleźć można m.in. w następujących opracowaniach: J. Błachnio, *Ozdoby nadszczytowe na ziemi chełmińskiej i michałowskiej*, Grudziądz 1954; tenże, *Zabytki budownictwa drewnianego na ziemi chełmińskiej, michałowskiej i dobrzyńskiej*, 20 fot., Grudziądz 1958 (maszynopis na prawach rękopisu); S. Cackowski, *Gospodarstwo wiejskie w dobrach biskupstwa i kapituły chełmińskiej w XVII—XVIII w.*, cz. I, Toruń 1961, cz. II Toruń 1963; O. Kolberg, *Dzieła Wszystkie* t. 39, Pomorze, Wrocław—Poznań 1965; R. Łazęga, *Ziemia Chełmińska — Michałowska*, „Wisła” T. VI, s. 345, 596; A. Piątkowski, *Kultura materialna ludności chłopskiej w dobrach biskupstwa chełmińskiego w połowie XVIII w.*, „Rocznik Grudziądzki” T. 5—6, Grudziądz 1970, s. 96—124; M. Znamierowska-Prüfferowa, *Zarys tradycyjnej kultury ludowej woj. bydgoskiego* (w:) *Województwo bydgoskie*, Poznań 1973, s. 185—208.



Moczydła, Osiek, Podgórz, Radoszki, Sobierznie, Szczutowo, Szymkowo, Świerczynki, Wapno (patrz: mapka); niektóre z tych miejscowości leżą poza granicami Ziemi Michałowskiej.

Przebywająca na obozie młodzież szkolna pracowała w czterech grupach badawczych, zajmując się jednym ze wspomnianych wyżej zagadnień pod nadzorem merytorycznym pracownika Muzeum Etnograficznego<sup>8</sup>. Praca ta polegała na przeprowadzaniu wywiadów z najstarszymi autochtonami, inwentaryzowaniu obiektów tradycyjnego budownictwa ludowego oraz na wyszukiwaniu i pozyskiwaniu niezwykle rzadkich już na tym terenie zabytków kultury ludowej. Zebrane w ten sposób materiały były na bieżąco przepisywane i porządkowane przez młodzież.

W wyniku przeprowadzonych badań pozyskano dla Muzeum Etnograficznego w Toruniu 102 zapisy wywiadów, w tym z zakresu ogólnych wiadomości o wsi — 17, gospodarki podstawowej — 25, rzemiosła — 36, budownictwa — 14, sztuki ludowej i folkloru — 10. Wykonano też 40 skróconych inwentaryzacji pomiarowych i rysunkowych typowych form tradycyjnego budownictwa mieszkalnego i gospodarczego wraz z pełną dokumentacją opisową i fotograficzną; ta ostatnia wyraża się cyfrą około 400 zdjęć. Niezmiernie ważne było też pozyskanie około 130 unikalnych już w tym regionie zabytkowych przedmiotów z różnych dziedzin kultury ludowej, w tej liczbie ok. 70 obiektów dla istniejącego od niedawna działu etnograficznego Muzeum Regionalnego w Brodnicy i 58 dla Muzeum Etnograficznego w Toruniu. Materiały zebrane podczas obozu przez pracowników i młodzież szkolną mają znaczną wartość źródłową. Dostarczyły one istotnych wiadomości przede wszystkim o kulturze materialnej tego mało znanego regionu. Ekspozyty pozyskane w czasie trwania obozu, aczkolwiek w mniejszej liczbie niż na obozach poprzednich, są niezwykle wartościowe z uwagi na to, że obydwie muzea posiadały bardzo mało obiektów z tego regionu oraz dlatego, że obszar Ziemi Michałowskiej ze względu na duży stopień urbanizacji, jest już obecnie ubogi w zabytki. Jakkolwiek materiały zebrane na obozie młodzieżowym w 1975 r. były jakościowo dobre, to jednak tym razem osiągnęły poziom jeszcze wyższy. Złożyło się na to szereg przyczyn, które wynikały z udoskonalenia metod pracy z młodzieżą zarówno w ramach zajęć w ciągu roku szkolnego (m.in. prowadzenie zajęć specjalistycznych w poszczególnych grupach badawczych), jak i podczas samego obozu (m.in. przyjęto zasadę opracowywania w tym samym dniu zebranych materiałów przy współpracy opiekunów poszczególnych grup). Nie bez znaczenia był również fakt, że połowa uczestników spośród mło-

<sup>8</sup> G. Broda, M. Woźniak — I Liceum Ogólnokształcące, W. Jeżewski, K. Kwaśniewski, R. Rogowski — II Liceum Ogólnokształcące, H. Berlińska, A. Karpińska — III Liceum Ogólnokształcące; I. Just — V Liceum Ogólnokształcące, P. Grabowski, R. Wessel — Liceum Zawodowe nr 3 w Toruniu.



dzieży była na obozie już po raz drugi oraz to, że pracownicy Muzeum udoskonalili kwestionariusze, na podstawie których prowadzono badania.

Obóz spełnił postawione przed nim zadania merytoryczne i dydaktyczne i przyniósł wiele korzyści zarówno młodzieży, jak i instytucjom muzealnym. Ta forma współpracy z młodzieżą oceniona została pozytywnie przez goszczących na obozie przedstawicieli KW PZPR w Toruniu i Urzędu Wojewódzkiego w Toruniu.

#### CEKCYN (BORY TUCHOLSKIE) — 1977 R.

W 1977 r. znacznej intensyfikacji uległy etnograficzne badania terenowe na obszarze ziemi chełmińskiej oraz w części Borów Tucholskich zamieszkałej przez Borowiaków Tucholskich. Efektem badań prowadzonych na ziemi chełmińskiej była m.in. wystawa czasowa „Kultura ludowa ziemi chełmińskiej”. Program badań przeprowadzonych w okolicach Tucholi uzgodniony został z władzami lokalnymi z uwagi na to, że w Tucholi powołana została placówka muzealna. Muzeum Etnograficzne zobowiązało się udzielić wszechstronnej pomocy merytorycznej w zorganizowaniu tam ekspozycji etnograficznej.

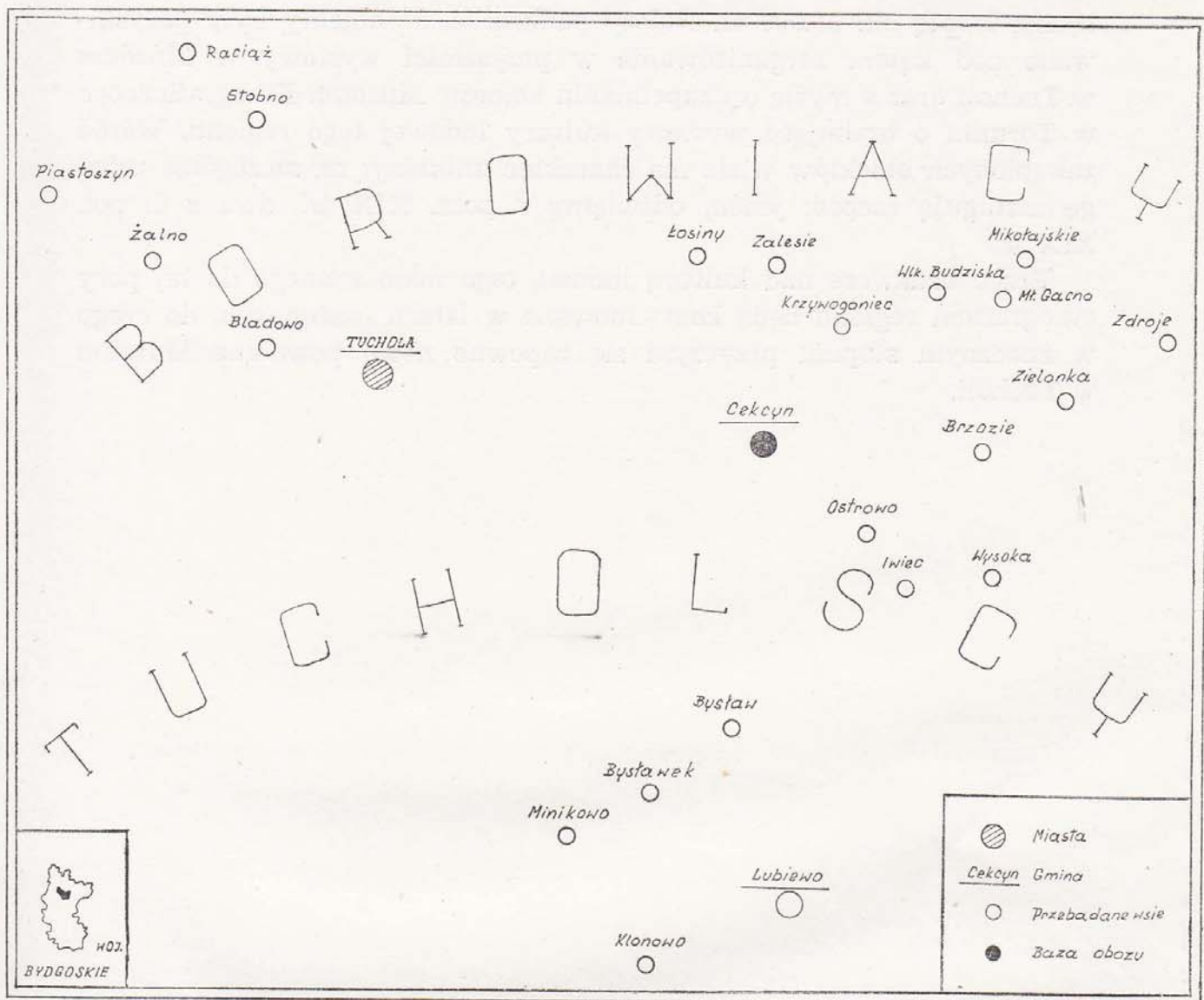
Z tych to względów badania terenowe z udziałem młodzieży zorganizowane zostały w Borach Tucholskich. Celem obozu było przebadanie podstawowych dziedzin kultury materialnej (gospodarki, budownictwa i rzemiosła), a także historii wsi części Borów Tucholskich oraz zebranie zabytkowych obiektów z różnych dziedzin kultury ludowej. Badania te były kontynuacją badań prowadzonych już na tym terenie przez pracowników Muzeum w latach ubiegłych.

Obóz odbył się w dniach 8—18 lipca; jego bazą była miejscowość Cekcyn, woj. bydgoskie. Koszt obozu pokryły: Urząd Miasta i Gminy w Tucholi oraz Towarzystwo Przyjaciół Muzeum Etnograficznego w Toruniu. Dodać tu należy, że przy organizacji obozu wydatnej pomocy udzieliły władze miasta Tucholi. W badaniach wzięło udział pięciu pracowników naukowych Muzeum Etnograficznego (H. Muzalewska, I. Święch, J. Święch, R. Tubaja — kierownik obozu, I. Wronkowska), jedna osoba z Muzeum w Tucholi (G. Porydzaj) i dziesięcioro uczniów i uczennic szkół średnich Torunia, będących od kilku lat członkami Młodzieżowego Klubu Etnograficznego przy Muzeum Etnograficznym w Toruniu<sup>9</sup>; łącznie więc, w badaniach tych wzięło udział 16 osób, które podzielone zostały na cztery grupy badawcze.

Badaniami objęto następujące wsie: Bładowo, Bysław, Bysławek, Brzozie, Cekcyn, Iwiec, Klonowo, Krzywogoniec, Lubiewo, Łosiny, Małe

<sup>9</sup> Poszczególnymi grupami badawczymi kierowali: H. Muzalewska — ogólne wiadomości o wsi, I. Święch — rzemiosła, J. Święch, R. Tubaja — budownictwo, I. Wronkowska — gospodarka podstawowa.





5.

Gacno, Mikołajskie, Minikowo, Ostrowo, Piastoszyn, Raciąż, Stobno, Trutnowo, Wielkie Budziska, Wysoka, Zalesie, Zdroje, Zielonka i Żalno (patrz mapka 5). We wsiach tych przeprowadzono łącznie 51 wywiadów, w tym 16 dotyczyło historii wsi, 20 — gospodarki podstawowej, 15 — rzemiosła. Ponadto dokonano inwentaryzacji skróconej 31 zabytkowych obiektów budownictwa mieszkalnego i gospodarczego, pochodzących z końca XVIII i z 1 poł. XIX w., opracowując jednocześnie ich pełny opis etnograficzny i dokumentację fotograficzną. Wykonano ok. 200 zdjęć zabytkowych obiektów kultury ludowej, w tym przede wszystkim budownictwa.

Szczególnie ważnym efektem przeprowadzonych badań było pozyskanie 202 zabytkowych obiektów z różnych dziedzin kultury ludowej Borowiaków Tucholskich, w tym 100 darów; zakupiono więc 102 obiekty za



łączną kwotę ok. 35.000 zł. Należy podkreślić, że obiekty były pozyskiwane pod kątem zorganizowania w przyszłości wystawy w Muzeum w Tucholi oraz z myślą o uzupełnianiu zbiorów Muzeum Etnograficznego w Toruniu o brakujące wytwory kultury ludowej tego regionu. Wśród zakupionych obiektów wiele ma charakter unikalny; na szczególną uwagę zasługują czepecy: jeden, odświętny z pocz. XIX w., dwa z 2. poł. XIX w.

Prace badawcze nad kulturą ludową tego mało znanego do tej pory etnografiiom regionu będą kontynuowane w latach następnych, do czego w znacznym stopniu przyczyni się zapewne nowo powołane Muzeum w Tucholi.



THE UNIVERSITY OF CHICAGO  
LIBRARY  
540 EAST 57TH STREET  
CHICAGO, ILL. 60637  
TEL: 773-936-3200



Muzeum Etnograficzne w Toruniu, Toruń 1978 r.  
Nakład 600 egz. Ark. wyd. 15. Ark. druk. 13,25.  
Zakłady Graficzne w Toruniu. Nr zam. 1751. Z-13.  
Cena zł 50,—





Cena zł 50,—