

Katarzyna SMYK

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie
Wydział Humanistyczny
Lublin, Polska
e-mail: K_Smyk@wp.pl

SAKRALNE WYMIARY DROGI

SACRED DIMENSIONS OF THE ROAD

Słowa kluczowe: droga, kultura tradycyjna, kognitywizm, etnolingwistyka, sakralność
Key words: road, traditional culture, cognitive linguistics, ethnolinguistic method, sacredness

Streszczenie

Artykuł jest analizą kulturowego obrazu drogi. Jego podstawą materiałową są dane z zakresu języka i kultury tradycyjnej, ze szczególnym uwzględnieniem werbalnych i niewerbalnych teksów folkloru i obrzędowości rodzinnej i dorocznej. W podsumowaniu autorka rekonstruuje obraz tradycyjnych rytuałów sakralizujących, wyznaczając takie zakresy, jak: przestrzeń sakralizacji, dynamiczność sakralizacji, czas, podmiot sakralizujący, przedmiot sakralizacji, uspołecznienie, zwrotność, natężenie, czas działania, krotność i kodowość sakralizacji. Na zakończenie zbiera strategie sakralizacji świata, znane polskiej kulturze tradycyjnej. Wyznacza postawę pasywną oraz postawę aktywną, kreującą rzeczywistość: działania wykorzystujące świętość chrześcijańską i działania ukierunkowane ku świętości kosmiczno-mitologiczno-obrzędowej. Taka propozycja stanowi nowe ujęcie charakterystyki drogi i sakralizacji świata w kulturze polskiej.

Abstract

The paper is a cultural analysis of the image of the road. Data collected from traditional culture and language, particularly from verbal and nonverbal folk texts as well as from family and annual rituals, have become the basis of the report. In the summing up, the author reconstructs the picture of traditional sacralizing rituals, defining such scopes as the space of sacralization, dynamism of sacralization, time, the sacralizing subject, the object of sacralization, socialization, reflexivity, intensity, duration of functioning, one-timeness/ multiplicity, and codedness of sacralization. In the conclusion, the author assembles the strategies for sacralization of the world. She defines the passive attitude and the active attitude that creates changes in the reality (actions that use Christian sanctity to a greater extent and actions oriented towards cosmic-mythological-ritualistic sanctity). This proposal is a new approach to the description of the road and the sacralization of the world in Polish culture.

Droga to jeden z podstawowych elementów doświadczanej przez człowieka przestrzeni, warunkujący przemieszczanie się i kontakt z drugim człowiekiem czy z innymi społecznościami, ale też – wieloznaczny i symboliczny składnik kulturowego krajobrazu. Z antropologicznego punktu widzenia droga została scharakteryzowana w kulturze słowiańskiej jako konkretyzacja szerszego kompleksu znaczeń: służy łączności między poszczególnymi punktami w przestrzeni „swojej”, mediacji między centrum a peryferiami i obszarami granicznymi, między *orbis interior* a *orbis exterior*, między światem świeckim a „zaświatowym” *sacrum* (por. Adamowski, 1999: 17; Adamowski, 2011b: 179; Smyk, 2010: 343-354). Została rozpoznana przez kulturoznawców jako przestrzeń publiczna, niebezpieczna, obca, nieczysta, o statusie nieokreśloności (Levkievskaja, 1995: 124-129; Adamowski, 1999: 16; Kowalski, 2007: 90), ale też – jako metafora ludzkiego życia i postępowania (por. Ożóg, 2011: 17-36; Smyk, 2008: 213-221; Smyk, 2011b: 217-225; Adamowski, 2010: 31-35; Kowalski, 1995: 109-122). Niniejszy artykuł stanowi propozycję uszczegółowionej analizy wyobrażenia drogi w jednym aspekcie: w aspekcie sakralności.

Za podstawę materiałową szkicu przyjęto teksty kultury typu tradycyjnego czyli obrzędy, zwyczaje, wierzenia oraz teksty folkloru, jak opowieści wierzeniowe, pieśni ludowe, przysłowia itd. Analizę materiału przeprowadzono z wykorzystaniem metodologii kognitywnej (por. Adamowski, Smyk, 2010: 87-109), rekonstruując podmiotowe spojrzenie na sakralność drogi, a zatem – szerzej zakreślając cel niniejszego tekstu w kontekście epistemologii potocznej – na tradycyjne a żywe współcześnie sposoby doświadczania świata rozpiętego między tym, co świeckie, a tym, co sakralne.

Sakralność można rozumieć w dwu ujęciach, jakie funkcjonują w antropologicznych analizach kultury: węższym i szerszym. Ujęcie węższe odnosi się do tego, co czysto religijne, a dokładniej – chrześcijańskie, naznaczone obecnością Boga (Léon-Dufour, 1986: 615; Adamowski, 1999: 215). Ujęcie szersze zaś sięga tradycji mityczno-wierzeniowej, wprowadzając w szeroko rozumiany świat nadprzyrodzony, dziś z zasady zastąpiony postawami zracjonalizowanymi i pragmatycznymi, opartymi na związkach przyczynowo-skutkowych, bądź postawami religijnym¹. Wyznacznikiem zatem sakralności w szerszym znaczeniu byłoby przekonanie o istnieniu istoty boskiej oraz demonicznej a także sztafażu półdemonicznego (czyli na przykład w postaci czarownic, czarowników, demonów domowych, *topielców*, *błędnych ogników*, *południc*, istot chtonicznych i śmierci itp.), wykorzystywanie praktyk magicznych (w funkcji zabezpieczania i ochrony wszelkich dziedzin życia, *uroki* itp.) i światopogląd typu mityczno-magicznego (np. przekonanie o cykliczności czasu, o powszechnej partycypacji, o transformacji osoby podlegającej obrzędom przejścia, o kosmicznych cyklach przejścia i trójdzielności kosmosu itp.) (por. Tomicki, 1981: 46-55, Mauss, 1973: 72). Takie rozumienie sakralności – o proveniencji przedchrześcijańskiej – ogarnia całość otoczenia ludzkiego (żywioty, zjawiska atmosferyczne, przyrodę ożywioną i nieożywioną, elementy krajobrazu) (zob. np. Tomicczy, 1975: 97-99),

¹ Na temat przemian tradycyjnego obrazu świata w tym zakresie patrz np.: Niedźwiedź, 2006: 237-247 oraz klasyczne teksty: Czarnowski, 1938; Tomicki, 1981; Stomma, 2002: 245-277.

wpisując każdy element świata „w ciąg zdarzeń, rzeczy, zjawisk związanych bądź z wyobrażeniem Boga, bądź Szatana. [...] Przy czym, podczas gdy dzieła stworzone przez Boga były dobre, płodne, nacechowane pozytywnie, to twory rąk diabelskich niosły z sobą konotacje negatywne – jałowość, bezpłodność itd” (Niedźwiedź, 2006: 239). Dodajmy też, że wobec dualizmu boski–diabelski w waloryzacji świata, wiele elementów zachowało semantykę ambiwalentną: cechy dobrego i groźnego *sacrum* jednocześnie.

W odnoszeniu pojęcia *sacrum* do tego, co boskie i do tego, co diabelskie, nie ma sprzeczności. U podstawy bowiem pandoświadczania religijnego *sensu largo* leży rozumienie świętości jako siły (Eliade, 1999: 8), bez rozróżnienia jej wartościowości, objawiającej się potencjalnie w każdym elemencie natury poprzez hierofanię i sakralność kosmiczną. M. Eliade stwierdza zarazem, że podstawową zasadą istnienia człowieka jest odkrycie przestrzeni mocnej. Bez dokonania tej definicji niemożliwe jest zorientowanie się w świecie a więc – i życie (por. Eliade, 1999: 16). Ta definicja świata i życia odbywa się przede wszystkim poprzez pełną sakralizację czyli „objęcie w posiadanie” chaotycznej, niezidentyfikowanej przestrzeni i przemienienie jej w Kosmos. Zauważmy, że takie „objęcie w posiadanie” w opisywanych przez Eliadego przypadkach zakładania świątyń i lokacji miast (Eliade, 1999: 25, 38) można uznać za jednorazowe i wieczne – poniekąd statyczne. W odniesieniu do drogi rzecz przedstawia się nieco inaczej, co zostanie wyeksplikowane w dalszej części tekstu.

Pora wobec powyższych stwierdzeń postawić dwie tezy. Po pierwsze, przestrzeń drogi – ze względu na wiele żywotnych do dziś wierzeń i praktyk np. zabezpieczających przed wpływem zła i nieszczęścia – jest przestrzenią sakralną w szerokim sensie. Praktyki ściśle religijne (sakralizacja w wąskim rozumieniu) stają się wówczas m.in. poświadczeniem kosmicznej, przedchrześcijańskiej sakralności drogi. Po drugie, sakralność drogi można określić jako sakralność dynamiczną, przez co rozumiem, że walczą o nią ciągle różne siły: moce sprzyjające człowiekowi, wrogie mu oraz sam człowiek, który – zgodnie z magicznym światopoglądem – tymi mocami stara się zarządzać na swoją korzyść. Operacjonalizując cel analizy, doprecyzujemy jego zadanie badawcze. Proponuję więc prześledzić potoczny obraz drogi pod dwoma względami, odpowiadającymi dwu częściom artykułu. Po pierwsze, będzie to wskazanie markerów szeroko rozumianej sakralności drogi. Po drugie, postaram się ustalić, w jaki sposób przebiega proces sakralizacji, czyli jakimi strategiami opanowywania boskiej czy demonicznej siły posługuje się polska kultura tradycyjna.

O SAKRALNOŚCI DROGI

Najbardziej wyrazistych dowodów uczestnictwa drogi w świecie sił nadprzyrodzonych dostarcza **kategoria postaci samoistnie pojawiających się na drodze**. Podzielić je można na dwie grupy, odpowiadające dwu wymiarom *sacrum*: boskiemu i demonicznemu. Na drodze bowiem dokonały się objawienia postaci świętej, na przykład Matki Boskiej Skępskiej na kamieniu przy drodze (Ziemia Dobrzyńska; fot. 1). Miejsca te upamiętnione zostały przez stojące do dziś kościoły czy kapliczki (por.

Adamowski, 2011a: 23-24). Z kolei w legendzie na drodze pojawiają się Chrystus i św. Piotr (legenda o powstaniu grzybów; Marczyk, 2003: 39-41), czy – jak dokumentuje poezja ludowa – Chrystus przysiadł przy drodze i pozostaje tam jako świętek (Smyk, 2011a: 119-120) itd. Do drugiej grupy postaci spoza świata *profanum* należą postaci demoniczne i półdemoniczne, chętnie pojawiające się na drodze. Jest to przede wszystkim diabeł, przyjmujący formę człiekopodobną, ale – czarnego psa (np. *Podania*, 2005: 103) czy wiru wiatru, mogącego na przykład wywołać chorobę czy ściągnąć na człowieka nieszczęście² (np. Pełka, 1987: 164-158; Adamowski, 1999: 164; Smyk, 2010: 345). Z postaci półdemonicznych zaś na drodze można spotkać duchy, upiory, *topielce*, *nocnice*, *bandurki*, *błędne ogniki*, nieboszczyka czy śmierć na przykład jako czarno ubraną kobietę³ (zob. np. Smyk, 2010: 344-348; Adamowski, 1999: 164-165). Na drodze też może przebywać czy pokutować dusza zmarłego, jak na przykład dusza *siedloka* Hołoty z opowieści wierzeniowych Śląska Cieszyńskiego (*Podania*, 2005: 96; Smyk, 2010: 346) lub dusza zmierzająca drogą do domu w Wigilię lub Dzień Zaduszny (Smyk, 2009a: 69; Smyk, 2012: 268). Do postaci chtonicznych, których moc uaktywnia się na drodze, należą w polskiej kulturze także ludzie ułomni, brzydacy, garbaci, ślepi czy kulawi. Dziś na przykład funkcjonuje nadal przekonanie, że takie osoby spotkane na drodze zagrażają kobiecie ciężarnej i jej dziecku (np. Smyk, 2009b: 79). Droga też staje się przestrzenią intensyfikacji mocy *obcego* czy tzw. *urocznych oczu*, dlatego zejście się z osobą o takiej charakterystyce czy spostrzeżenie jej idącej drogą, może przynieść nieszczęście.⁴ Tradycyjna obrzędowość natomiast pokazuje, że nieczyste *sacrum* obejmuje drogę w panowanie na przykład w wyniku pojawienia się na niej konduktu pogrzebowego. Nieboszczyk – postać uczestnicząca w obrzędzie przejścia, wyprowadzana z naszego świata w zaświat – aktywizuje negatywną dla człowieka sakralność drogi, czego dowodem jest to, że rośliny rosnące wzdłuż drogi pogrzebu nie nadają się do leczenia czy do *wianuszków* na oktawę Bożego Ciała.⁵ Wszystko to powoduje, że należy wzmocnić zabezpieczanie się przed nieszczęściem, gdyż w momencie kumulacji sił zaświatowych człowiekowi trudniej panować nad pomyślnym przepływem tych mocy.

Podsumowując powyższy akapit, zauważymy, że wszystkie wymienione postaci charakteryzują się strukturą mediacyjną: pochodzą z innego świata, jak zaświat boski czy demoniczny, zaświadczając o udziale drogi potencjalnie w tych dwu sferach. Ten potencjał ujawnia się bardzo wyraźnie także wtedy, gdy pojawiają się na drodze inne **obiekty – przedmioty, ludzie czy zwierzęta** – o cechach mediacyjnych. Odbijające się wówczas połączenie międzysferyczne nie ulega wątpliwości, skoro powszechnie do dziś przetrwały wierzenia na przykład o tym, że czarny kot czy zakonnica mijana

² Np. przekaz Aliny Myszak z Kocudzy, woj. lubelskie, ur. 1949, nagrała K. Smyk, 3 maja 2011. Regina Redde z Dubeczna, woj. lubelskie, ur. 1946 (nagranie K. Smyk z 3 czerwca 2012) twierdzi nawet, że gdy zobaczy taki wicher na drodze, zawraca do domu i nie wychodzi, żeby uniknąć jakiegoś nieszczęścia.

³ Np. przekaz Edmunda Brożka z Włodawy, woj. lubelskie, ur. 1926; nagrała K. Smyk 3 czerwca 2012.

⁴ Wg przekazu od R. Redde, dane jw. Podobnie w przypadku kobiety ciężarnej: Smyk, 2009: 79.

⁵ Przekaz R. Redde, dane jw.

w drodze przynoszą nieszczęście itd. To stąd obowiązuje zakaz dotykania, o kopaniu nie wspominając, kości leżącej na drodze – należy ona do jakiejś istoty zmarłej i kontakt z nią może otworzyć przejście do świata sił nieczystych, co zmaterializuje się w postaci niepowodzenia, choroby czy śmierci.⁶ Z kolei opowieści wierzeniowe utrwaliły przekonanie, że pionowe mediowanie między światem ludzi a światem podziemia może się zdarzyć na drodze w okolicy innych obiektów o charakterze mediacyjnym, jak mosty, wierzyby, rzeki, mokradła, szuwary, kamienie czy kałuża końskiego moczu (Smyk, 2010: 348). W pieśni weselnej zaś na drodze kawaler znajduje „pudełko ze złotym wieńcem” (Adamowski, 1999: 161) jako symbol wysoko waloryzowanej dziewictwa panny młodej, a goście weselni znaleźli *złotą gwiazdę*, która im potem *swą jasnością drogę ukazała* (Adamowski, 1999: 209). Kolor złoty bowiem jest kolorem boskiej sfery sakralnej, doskonałości i boskości (Cirlot, 2001: 183, por. Smyk, 2012: 277) i droga ma potencjał objawić i tę boską siłę. Symboliczno-obrazowy język pieśni utrwała także – gdy przejdziemy do fasety **czynności** – motyw zalotów, miłości, *kochania się* i rozstania chłopca i dziewczyny na drodze, a dokładniej – na gościńcu. Tu również – zdarza się w balladzie – panna ginie z rąk kochanka (zob. Adamowski, 1999: 163). Powiedzielibyśmy, że oto otwarcie się drogi na dobre *sacrum* dość szybko pociąga za sobą ingerencję *sacrum* ciemnego.

Wobec powyższego, obserwując kumulatywny charakter drogi podkreślmy, że wykazuje ona niejako łatwość wchodzenia w kontakty z zaświatami, zarówno pozytywnymi, jak i negatywnymi dla człowieka, gdyż sama ma charakter mediacyjny – ze swej natury uczestniczy w *sacrum* i służy objawieniu jego mocy, warunkując na przykład zasięgnięcie wiedzy z tamtego świata poprzez praktyki wróżebne i projektujące nowy ład. Przywołajmy dwa przykłady. Pierwszy to andrzejkowy zwyczaj podsłuchiwania z drogi rozmów odbywających się w domach i wróżenia sobie z nich pomyślności na nadchodzący rok.⁷ Drugi to noworoczne *wymiatanie biedy* czyli śmieci z domu na drogę, by tędy wszelka bieda odeszła daleko w *orbis exterior* (Aleksandrowicz, 1984: 251; Adamowski, Tymochowicz, 2001: 41). Przykłady te, dowodząc sakralnego charakteru drogi, podkreślają wypracowane przez kulturę strategie wykorzystywania tej mocy na rzecz człowieka.

Wśród **części drogi**, w aspekcie sakralności pojawiają się zasadniczo trzy elementy: rozdroże, przydroże i środek drogi, przy czym polska kultura tradycyjna najsilniej utrwaliła **sakralność rozdroży** czyli skrzyżowań (zbieg czterech dróg) i rozwidleń (zbieg trzech dróg).⁸ Jest to miejsce uławniejszej mediacji między światem ludzi a światem nadprzyrodzonym, co dokumentują liczne wierzenia związane z diabłem czy istotami półdemonicznymi. Na przykład diabeł najchętniej ukazuje się na skrzyżowaniu (Szyfer, 1975: 99; Adamowski, 2011b: 183), tam także „tułają się nocą dusze dzieci zamordowanych przez wyrodne matki” (Seweryn, 1958: 58),

⁶ Przekaz A. Myszak, dane jw.

⁷ Na podstawie widowiska *Wigilia św. Andrzeja* Zespołu Folklorystycznego „Gotardowie” ze Zwolenia, reż. Joanna Tęcza, zanotowała K. Smyk, Tarnogród, 7 lutego 2010.

⁸ Wyczerpującą rekonstrukcję językowo-kulturowego obrazu drogi skrzyżowania przedstawił J. Adamowski, do którego ustaleń odwołuję się w tej części analizy. Zob. Adamowski, 2011b: 179-188.

a w odpowiedni dni roku – czarownice urządzają swój sabat, podpisując cyrograf i spótkując z diabłami (Szyfer, 1975: 98; Adamowski, 2011b: 183). Przy skrzyżowaniach też straszy: pojawia się tu np. człowiek bez głowy (Adamowski, 2011b: 183), czyli ewidentnie postać ze świata pozaziemskiego, co może mieć związek z tym, że na krzyżówkach niekiedy odbywały się pochówki, zwłaszcza ludzi zmarłych śmiercią nienaturalną lub uznanych za upiory (Kolberg, 1963a: 217; Kolberg, 1963b: 215-216). Ujawnienie się na rozdrożu zaświatowej nadprzyrodzonej siły skutkowało wykorzystaniem tego obszaru do licznych praktyk magicznych, zwłaszcza do leczenia, np. *plączek* czy choroby św. Wita – płasawicy (Adamowski, 2011b: 184), a także do zapewniania sobie powodzenia w kłusownictwie, złodziejstwie, w szybkim zrobieniu masła itp. (Adamowski, 2011b: 184-185). Innym dowodem na chtoniczną sakralność skrzyżowania jest np. zwyczaj odprowadzania zmarłego do krzyżówek za wieś, zakaz zatrzymywania się po ich przekroczeniu czy przynoszenie w noc po pogrzebie pożywienia w to miejsce, co zapobiegało powrotom zmarłego (Szyfer, 1975: 93, 95; Adamowski, 2011b: 185).

Bardzo podobną kulturową charakterystykę posiadają **przydroża oraz środek drogi**. Tu także samoistnie objawia się moc groźnego *sacrum*. Przy drodze bowiem ballada utrwaliła pochówki zbójników, dowódcy wojsk czy zalotnicy (Kolberg, 1961: 201; Dekowski, 1987: 210; Kolberg, 1964: 149; Smyk, 2012: 268), a opowieść wierzeniowa – lokację kościoła, w którym straszy karzeł (*Podania*, 2005: 109; Smyk, 2010: 346; Adamowski, 1999: 158), przysłowia zaś – karczmy kuszącej do grzechu (*Nowa księga*, 1970: karczma 22; Smyk, 2011b: 224). Na środku drogi ujawnia się siła nieczysta także w postaci diabła, biegnącego tędy w czasie burzy itd. (Adamowski, 1999: 158).

Finalizując uwadnianie tezy o kosmicznej sakralności polskiej drogi, zauważmy przede wszystkim nasilenie uczestnictwa drogi w groźnym *sacrum*, co utrudnia człowiekowi bezpieczne istnienie w świecie. Wymaga zatem – jak powiedziałby Eliade – walki o nienaruszalność naszego Kosmosu, o to, by nie zamienił się w chaos w wyniku agresji przeciwników Boga. A „Kaźde zwycięstwo nad agresorem stanowi powtórzenie przykładowego zwycięstwa Boga nad Smokiem (to znaczy Chaosem)” (Eliade, 1999: 38-39). Dlatego w drugiej części artykułu proponuję prześledzić strategię, wypracowaną przez polską kulturę tradycyjną dla wykorzystania sił boskich i neutralizacji sił nieczystych działających na drodze.

O SAKRALIZACJI DROGI

Sposoby sakralizacji, jakim poddawana jest droga, można usystematyzować ze względu na kod: przedmiotowy, gestyczny i słowny. Kod przedmiotowy jest wykorzystywany w dwu zakresach. Są to – po pierwsze – **obiekty zlokalizowane na/przy drodze**. Wśród nich na pierwszy plan wysuwa się duża kilka grup obiektów, dla których da się sformułować nadrzędną funkcję: ich pojawienie się na/przy drodze powoduje sakralizację i przynosi bezpośrednie korzyści społeczności (mieszkańcom, rodzinie, parze młodych), chroniąc ją od groźnych sił lub zbliżając boskiej opiece.

Zaliczyć by do nich można cztery podgrupy. Kapliczki, krzyże i figury stanowiłyby jedną. Służą bowiem neutralizacji negatywnego *sacrum* i zabezpieczeniu określonej przestrzeni społecznej przed jego wpływem (działanie diabła, epidemie, śmierć w wypadku; fot. 2), ale też – w postaci rzeźb, obrazów, krucyfiksów – uobecniają Boga i świętych w tej przestrzeni, ułatwiając człowiekowi kontakt z nimi (np. Adamowski 2011a: 23-39). Druga podgrupa obiektów sakralizujących to przedmioty liturgiczne, jak wiatyk niesiony do chorego czy monstrancja, krzyż i feretrony niesione w czasie procesji na Boże Ciało, na *obchody pól* (fot. 3) czy w kondukcje pogrzebowym. Uświęcają one przestrzeń, a w przypadku pogrzebu dodatkowo stanowią gardę – czy właściwie awangardę, skoro znajdują się przed trumną – by świat żywych i zmarłych w czasie drogi nie przemieszały się, pozostawiając bezpieczną przestrzeń drogi, miejscowości i jej mieszkańców.

Trzeci przykład nie jest już związany z przedmiotami ściśle chrześcijańskimi, a z sakralnością obrzędową, ponieważ – jak obrzęd – mają moc kreacyjną czyli pozwalają człowiekowi wprowadzić zmiany w rzeczywistości. Stanowią go według mnie tzw. *bramy weselne*, ustawiane na drodze – przestrzeni mediującej, w czasie wesela – obrzędu przejścia, czyli w sumie w sytuacji kumulacji mediacyjności między sferami *profanum* i *sacrum*. Pełnią one funkcje integracyjne (Adamowski, 1999: 210), gdyż powodują trwałe włączenie młodych do nowych społeczności. Integralność grupy – zagrożona w sytuacjach przejścia – stanowi jedną z podstawowych wartości, dlatego jej usankcjonowanie odbywa się w przestrzeni, w której działają siły, czyli na drodze i w rytuale pozytywnie wykorzystującym potencjał tych sił.

Na koniec przywołajmy zwyczaje usypywania na święta na drodze wzorów z piasku (Kujawy) oraz *sypanie kwiatków* (powszechne w Polsce) czy układanie kwiatowych dywanów w Boże Ciało (np. Spycimierz). Analizowałabym je jako umiejscawiane na drodze dary dla Pana Boga (najwyraźniej na Boże Ciało): droga zakwita, by stać się godną przyjęcia Boga pod postacią hostii. Sypanie wzorów z piasku, które odbywało się nie tylko w Boże Ciało, interpretowałabym natomiast odwołując się do sakralności *sensu largo*: droga czy ścieżka między furtką a drzwiami domu musi wyglądać odświętnie, jak nie z tego świata, by zaznaczyć święto a więc i siłę świętą spoza świata sprowadzić w obręb obejścia. Na zasadzie metonimii odwzorowuje ono resztę świata, sprowadzając zatem pomyślność do całej przestrzeni i życia ludzi tworzących te piaskowe arcydzieła.

Przestrzeń drogi sakralizuje się też w kulturze polskiej – jak w wielu innych – poprzez **przedmioty zabierane w drogę**. Ich funkcją jest bowiem działanie ochronne czyli neutralizowanie negatywnych sił działających na drodze i sprowadzenie siły na pewno świętej, sprzyjającej człowiekowi. Można śmiało pisać „na pewno”, gdyż przedmioty te odwołują się do konkretnych świętych chrześcijańskich: św. Krzysztofa (obrazki, magnesy, breloczki, bransoletki z jego wizerunkiem; fot. 4, 5, 6); św. Agaty (sól święcona w kościele w dzień św. Agaty wożona na stałe w samochodzie⁹), Matki

⁹ Według przekazu Janiny Dolińskiej z Zastawia, gm. Goraj, woj. lubelskie, ur. 1926; nagrała K. Smyk 4 czerwca 2011. Por. Szczepanskaja, 2003: 110-111.

Boskiej (obrazki czy różaniec zawsze w kieszeni, w torebce, na palcu; również na szyi pod ubraniem na wyjątkowe okazje, jak podróż do odległej miejscowości i intencja pomyślnego załatwienia tam spraw¹⁰; fot. 4, 5). W tej grupie mieści się też tzw. *biała szata* od chrztu, którą informatorka dała dzieciom odjeżdżającym do szkoły i internatu do miasta, by ochraniała ich, ewokując moc wody święconej i ochronę przed działaniem zła¹¹. Drugą grupę stanowią przedmioty przyciągające do podróznego bliżej nieokreśloną świętą siłę. Jako przykłady podałabym kromkę chleba, która oznacza dla informatorki kroczenie z *Kimś Świętym*,¹² ale też garstkę rodzinnej ziemi¹³ i fotografie bliskich w portfelu¹⁴ (fot. 5) czyli przedmioty wnoszące na drogę bezpieczeństwo domu jako miejsca świętego (Benedyktowicz, Benedyktowicz, 1992: 58-65).

W podsumowaniu zaznaczymy tymczasem, że o ile obiekty znajdujące się przy drodze sakralizowały przestrzeń w wymiarze społecznym, o tyle przedmiototalizmany dokonują sakralizacji i zabezpieczają drogę pojedynczemu człowiekowi.

Zjednywanie sobie dobrych duchów w drodze odbywa się też **za pomocą czynności** sakralizujących. Wydzieliłabym tu dwie grupy ze względu na stopień chryścianizacji sensów rytualnego działania. Najpierw wymieńmy **czynności ściśle religijne**, a wśród nich – znak krzyża wykonywany w momencie opuszczania domu przez osobę wychodzącą, dawniej często z wykorzystaniem wody święconej znajdującej się w domowej kropielniczce (fot. 7). Drugą równoległą czynnością jest błogosławieństwo, jakim obdarza się osobę wychodzącą, zakreślając za nią znak krzyża, na przykład zanim przejdzie przez furtkę. Działania te dotyczą tych, którzy odchodzą tylko do obrządku, szkoły czy pracy, ale też tych, którzy ruszają w świat dalej i na dłużej. Przykładów dostarcza również obrzędowość tradycyjna, jak wesele, w czasie którego rodzice błogosławia młodą parę, odjeżdżającą z domu do ślubu, a szerzej – z domu rodzinnego do domu małżonka oraz jeszcze szerzej – *na nową drogę życia* (por. Adamowski, 1999: 213-214). We współczesnym roku kalendarzowym z kolei utrwaliło się święcenie pojazdów w dzień św. Krzysztofa, co ma odpowiednik w starszym elemencie wesela, jakim jest święcenie przez matki chrzestne orszaku weselnego przed wyruszeniem spod domu pana młodego i powtórnie – spod domu panny młodej.¹⁵

¹⁰ Według przekazu Janiny Jakubczak z Nawoza, gm. Nielisz, woj. lubelskie, ur. 1940; nagrała K. Smyk 3 czerwca 2012. W chwili przeprowadzania wywiadu, informatorka była właśnie w takiej dalekiej i ważnej podróży i miała różaniec na sobie.

¹¹ Przekaz R. Redde, dane jw.

¹² Przekaz R. Redde, dane jw. Warto odnotować, że w trakcie rozmowy informatorka pokazała mi kromkę chleba, z którą właśnie – jak od dziecka w każdej drodze poza wieś – przyjechała do Lublina. Por. Szczepanskaja, 2003: 110-111.

¹³ Por. Szczepanskaja, 2003: 115.

¹⁴ Z przekazu E. Brożka, dane jw.

¹⁵ Przekaz Bernardyny Bartoszczyk z Nawoza, ur. 1955; nagrała K. Smyk 3 czerwca 2012.



Fot. 1. Pamiątka z sanktuarium w Skępe (woj. kujawsko-pomorskie), gdzie Matka Boska objawiała się na przydrożnym kamieniu. Lublin, listopad 2012.

Photo 1. A souvenir from the sanctuary in Skępe (Kujawsko-Pomorskie Province), where the Heavenly Mother appeared on the roadside stone. Lublin, November 2012.

Fot. 2. Przydrożna kapliczka wybudowana w miejscu tragicznej śmierci 22-latkę w 1951 roku. Brzeźnica Bychawska, pow. Lubartów, woj. Lubelskie, listopad 2008.

Photo 2. A roadside shrine built on the site the tragic death of a twenty-year-old man in 1951. Brzeźnica Bychawska, Lublin Province, November 2008.

Fot. 3. Procesja podczas tzw. *święcenia pól*. Stoczek Kocki, woj. Lubelskie, maj 2012.

Photo 3. Procession during the so-called *blissing of the fields*. Stoczek Kocki, Lublin Province, May 2012.

Fot. 4. Bransoletka-różaniec ze św. Krzysztofem, nabyty w Częstochowie. Lublin, listopad 2012.

Photo 4. A rosary bracelet with St. Christopher purchased in Częstochowa. Lublin, November 2012.

Fot. 5. Portfel studentki UMCS z fotografią ukochanej osoby i świętymi obrazkami. Lublin, listopad 2012.

Photo 5. A UMCS student's wallet with the photo of her sweetheart and holy pictures. Lublin, November 2012.

Fot. 6. Breloczek ze Św. Krzysztofem – opiekunem kierowców – przy kluczykach auta. Lubartów, woj. Lubelskie, listopad 2012.

Photo 6. A key ring with St. Christopher – the patron saint of drivers – with car keys. Lubartów, Lublin Province, November 2012.

Fot. 7. Tradycyjna domowa kropielniczka przy drzwiach wejściowych. W niej była umieszczana woda święcona, którą żegnano się przy wyjściu z domu. Lublin, listopad 2012.

Photo 7. A traditional stoup at the entrance door. It contained holy water, with which people crossed themselves when leaving home. Lublin, November 2012.

W drugiej grupie – **czynności odwołujących się do *sacrum* mitologiczno-obrzędowego** – można wskazać przede wszystkim zapewniające pomyślność działania, odwołujące się do pozytywnej mocy żywiołów, na przykład ognia (palenie ognia w drodze na pasterkę, np. Smyk, 2009a: 146; w Matki Boskiej Gromnicznej powrót do domu z zapaloną świecą, np. Ruszel, 2004: 239; wielkanocne procesje z pochodniami w Raciborzu). Obok ognia ustawimy obrzędowe hałasowanie na drodze (np. bicie w bębny w czasie procesji w Wielkanoc w Janowcu n. Wisłą; trąbienie orszaków weselnych), śpiew w drodze (pogrzeb; kapele weselne grające np. *podróżniaki*), a także wszelkie okrażanie mniejszych (np. trzykrotne okrażenie figury w drodze od ślubu, Adamowski, 1999: 212-213; okrażanie cerkwi w obrzędzie *taratony*, Adamowski, 2001: 315-316) czy większych przestrzeni (procesje na Boże Ciało, Wielkanoc czy obchodzenie pól – gromadzkie i indywidualne; fot. 3). Tę sekwencję może zamknąć zwyczaj poganiania palmą koni w drodze na rezurekcję (Lebeda, 2002: 189) czy raciborska wielkanocna procesja konna. Wszystkie te elementy – ogień, hałas, śpiew, okrażanie, palma, koń – mają głęboko przedchrześcijańskie treści, m.in. ochronne, ale też zapewniające pomyślność oraz wzmocnienie sił witalnych ludzi i przyrody (np. *Słownik*, 1996: 274; Kowalski, 2007: 377, 69, 233, 99, 236).

Moc *sacrum* mitologiczno-obrzędowego mają także czynności – nazwijmy to – zwykle, codzienne, które nabierają mocy sakralizującej w konkretnym kontekście obrzędowo-wierzeniowym. Dla zilustrowania przywołajmy kilka najbardziej typowych przykładów związanych z drogą. Pomyślności miały przysporzyć wszystkie „wyścigi”, jak gospodarzy w drodze z rezurekcji czy družbów w drodze na i od ślubu (Adamowski, 1999: 211), czy wybieranie przez orszak weselny dłuższej drogi powrotnej od ślubu (Adamowski, 1999: 212). Także równe ruszenie koni w drodze na wesele (Adamowski, 1999: 212) oraz rodziców chrzestnych w drodze do chrztu¹⁶ znaleźć miało odwzorowanie w szczęśliwym życiu młodych i dziecka. W kulturze tradycyjnej obowiązuje również specyficzny drogowy *savoir-vivre*, czyli na przykład zakaz mijania się z pogrzebem, by nie zawrócić śmierci do wsi, zakaz zatrzymywania się, oglądania za siebie i nakaz milczenia w drodze na grzyby czy po wodę wielkanocnym lub wigilijnym świtem (zob. np. Marczyk, 2003: 114) itd. Podsumowując, można rzec, że czynności sakralizujące drogę, niezależnie czy odwołują się do siły chrześcijańskiej czy mityczno-obrzędowej, rozpoznamy po tym, że zmieniają charakterystykę drogi z przestrzeni, w której może nas spotkać nieszczęście, na przestrzeń, w której przymnażamy pomyślności sobie, społeczności i światu.

Na koniec prezentacji sposobów sakralizowania drogi przywołajmy ostatni ze stosowanych kodów: **kod słowny**. Realizuje się on przede wszystkim przez modlitwy, jak *Pod Twoją obronę...*, różaniec, *Aniele Boży, stróżu mój...*¹⁷. Są to modlitwy odmawiane w drodze we własnej intencji lub za osoby będące w podróży. Jednakże polska kultura tradycyjna wykształciła inny zwyczaj, a mianowicie pozdrawiania na pożegnanie czy powitanie w drodze, np. *Z Bogiem, Idźcie z Bogiem, Zostańcie z Bogiem, Szczęść Boże, Boże prowadź* itd. (por. Adamowski, 1992: 99; Przymuszała, 2008: 225). Można powiedzieć, że są to teksty z pogranicza błogosławieństwa, powitania /pożegnania, życzenia i modlitwy, wypowiedane już tylko z myślą o bliźnim, a w lapidarnej i czystej formie – jako przejaw wiary w magię słowa – przywołują najświętszą obecność i największą pozytywną siłę w świecie chrześcijańskim – Boga.

PODSUMOWANIE

I. W wyniku analizy zebranego materiału, do funkcjonującej w literaturze charakterystyki ludowych sposobów sakralizacji przestrzeni (np. Adamowski, 1999: 226-227) można dodać **kognitywną rekonstrukcję obrazu tradycyjnych rytuałów sakralizujących**. Da się wówczas taki opis ująć w następujące podkategorie oraz przypisane im przykłady związane z drogą:

– przestrzeń sakralizacji: sakralizacja w ramach *orbis interior* (np. znak krzyża przy pierwszym wyjściu z domu; procesja na Boże Ciało), *orbis exterior*

¹⁶ Przekaz R. Redde, dane jw. Informatorka odwołała się to pieśni chrzcinowej jako instrukcji, jak i dlaczego trzeba ruszyć równo.

¹⁷ Przekaz B. Bartoszczyk i J. Jakubczak z Nawoza, dane jw.

(modlitwa podczas podróży poza swoją miejscowość) lub sakralizacja granic między tymi dwoma wymiarami świata (obchodzenie pól);

- kinetyczny aspekt sakralizacji: świętość „stabilna”, związana na stałe z danym miejscem (rozdroże, gdzie jest ustawiona kapliczka); świętość „mobilna”, związana z przemieszczającym się obiektem (np. wiatyk, pojazd poświęcony przemieszcza się drogą);

- czas sakralizacji: kosmiczny moment przejścia (palenie słomy na drodze w wieczór wigilijny); rodzinny obrzęd przejścia (droga w weselu, pogrzebie); samoistne objawienie mocy Boga (kapliczki w miejscu objawienia); codzienny czas od wyjścia z domu/obejścia do powrotu do niego (zabieranie talizmanów na drogę);

- podmiot – kreator inicjujący sakralizację: osoba święta (np. objawienia świętego na drodze); moc demoniczna (strachy; czarny kot; wypadki na drodze); człowiek (on podejmuje inicjatywę: stawia krzyż w miejscu śmierci);

- przedmiot – adresat sakralizacji: człowiek (dziecko w czasie obrzędów chrzcinowych, panna młoda w specjalnie zorganizowanym orszaku weselnym); przedmiot (samochód); zwierzę (koń), przestrzeń (pole, skrzyżowanie);

- stopień uspołecznienia sakralizacji: sakralizacja indywidualna (matka błogosławiąca dziecko na drogę; święty obrazek we własnym aucie) i zbiorowa (cała społeczność bierze udział w obchodach pól; uczestnicy pielgrzymki modlą się wspólnie);

- zwrotność sakralizacji: tożsamość podmiotu i przedmiotu sakralizacji (żegnanie się krzyżem przed wyjściem z domu); adresatem-przedmiotem działania jest inny element świata niż podmiot sakralizujący (np. czynienie znaku krzyża na czole osoby odchodzącej z domu; święcenie orszaku weselnego);

- natężenie sakralizacji: neutralizacja siły nieczystej (figury w miejscach, gdzie straszy; spluwanie po przecięciu drogi przez czarnego kota); sakralizacja pozytywna (zaskarwienie pożądanego dobra, np. wyścigi jako sposób zapewnienia sobie pomyślności w gospodarstwie);

- czas działania sakralizacji: bezterminowa (objawienie) lub o ograniczonym terminie działania – wymaga powtórzenia co dzień, co rok (np. codzienne poranne żegnanie się przed wyjściem z domu);

- krotkość sakralizacji: działanie jednorazowe (np. ustawienie kapliczki; błogosławieństwo rodziców dla pary młodych) i działanie wymagające odnawiania (coroczne święcenie pojazdów czy malowanie i zdobienie kapliczek na wiosnę; każdorazowe przysiadanie po wróceniu z drogi do domu po coś zapomnianego);

- kodowość sakralizacji: sakralizacja jednokodowa (stosowane znaki jednego kodu kulturowego, np. modlitwa) i sakralizacja wielokodowa (kumulacja znaków kilku kodów, np. gestu, słowa, atrybutów, odpowiedniego podmiotu sakralizującego w zwyczaju święcenia pojazdów czy zwierząt) itd.

II. Na zakończenie zbierzmy – zgodnie z celem analizy – strategie, jakie okazują się przydatne w sakralizacji świata. Ujmuje je i systematyzuje poniższe wyliczenie.

A. Postawa pasywna: brak zmiany w rzeczywistości, czyli unikanie konfrontacji z niejasnym przeznaczeniem (np. na widok kłótlivej sąsiadki niecha się drogi; wrócić do domu po zapomniany przedmiot nie ponawia się drogi);

B. Postawa aktywna: wywoływanie zmian w rzeczywistości

B.1. Bliżej świętości chrześcijańskiej:

– przywoływanie obecności konkretnego świętego poprzez jego wizerunek lub przedmiot z nim związany (patroni figur; obrazki św. Krzysztofa);

– paralelne odwołanie do siły Boga oraz do siły niezidentyfikowanej a działającej (procesje z monstrancją ale też z ogniem);

– wykorzystanie przedmiotów zawsze świętych: woda święcona, chleb, sól św. Agaty;

– wykorzystanie „mocnych” słów, sprowadzających boską moc: *Bóg, Anioł Stróż* itp.

B.2. Bliżej świętości kosmiczno-mitologiczno-obrzędowej:

– wykorzystanie świętego czasu, tak świąt cyklu dorocznego (dzień św. Krzysztofa) jak i rodzinnego (wesele);

– wykorzystanie żywiołów, „pierwszych” pokarmów, „mocnych” roślin (ogień w drodze na pasterkę; chleb i sól jako apotropajony; palma do poganiania koni na Wielkanoc);

– odwoływanie się do mocy figur geometrycznych i liczb (koło – okrążanie, obchodzenie; figura krzyża w bardzo wielu zastosowaniach; trzykrotne spluwanie po przecięciu drogi przez czarnego kota; droga przez siedem mostów leczy);

– zmiana w strukturze drogi: w sferze wyglądu (kwiaty na drodze); w sferze fonicznej (muzyka, śpiew, trzaskanie z biczów; bicie w bębny czy dzwony na *wyprowadzenie*); w zakresie sposobu przemieszczania się (wyścigi); w zakresie trasy (omijanie miejsc, gdzie straszy; wydłużanie drogi powrotnej od ślubu); w zakresie użytkowników drogi (przebierańcy przy bramach weselnych itd.);

– sprawianie wrażenia, że nie wyszło się z domu (grudka ziemi w bagażu podróżnego; fotografia kogoś bliskiego w portfelu; przysiadanie, gdy się musiało wrócić do domu i bezpiecznie chce się wyjść ponownie) itd.

Trudno więc o bezpieczeństwo na drodze. Za dużo tu czarnych kotów i czyhających strachów. Świat *sacrum* demonicznego walczy tu o dominację ze światem *sacrum* boskiego. A między tymi światami – nasze skromne *profanum*, na szczęście uzbrojone w tradycyjną wiedzę, jak z tej walki dwu wielkich wyjść bez szwanku, a nawet – jako ten trzeci – skorzystać i zmienić rzeczywistość według swego najlepszego wyobrażenia. Nigdy bezpieczeństwem i sakralnością nie dorówna domowi czy świątyni, ale jakoś da się tą drogą dojść do jej końca.

LITERATURA

- Adamowski J., 1992: Ludowe sposoby składania życzeń (słowo w kontekście kultury) [w:] *Język a Kultura*, t. 6, Polska etykieta językowa (red.): J. Anusiewicz, Wrocław: 11-44.
- Adamowski J., 1999: *Kategoria przestrzeni w folklorze. Studium etnolingwistyczne*, Lublin.
- Adamowski J., 2001: Archaiczne formy folkloru z obszaru wschodniego pogranicza – zalimany, chachułki, taratona [w:] *Język i kultura na pograniczu polsko-ukraińsko-białoruskim* (red.): F. Czyżewski, Lublin: 314-316.
- Adamowski J., 2010: Na drodze życia, czyli o semantyce drogi w przysłowiaach polskich [w:] *W świecie nazw. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Czesławowi Kosyłowi* (red.): H. Pelcowej, Lublin: 31-35.
- Adamowski J., 2011a: Motywacje stawiania krzyży i kapliczek przydrożnych [w:] *Krzyże i kapliczki przydrożne jako znaki kulturowej, społecznej i religijnej pamięci* (red.): J. Adamowski, M. Wójcicka, Lublin: 17-41.
- Adamowski J., 2011b: Na rozstaju dróg, czyli o semantyce skrzyżowania w polskiej kulturze tradycyjnej [w:] *Droga w języku i kulturze. Analizy antropologiczne* (red.): J. Adamowski, K. Smyk, Lublin: 179-188.
- Adamowski J., Smyk K., 2010: Etnolingwistyka jako metoda badań folklorystycznych [w:] *Między kulturą ludową a masową. Historia, teraźniejszość i perspektywy badań* (red.): T. Smolińska, Kraków-Opole: 87-109.
- Adamowski J., Tymochowicz K., 2001: Zwyczaje i obrzędy doroczne z obszaru województwa lubelskiego (próba słownika) [w:] *Dziedzictwo kulturowe Lubelszczyzny. Kultura ludowa* (red.): A. Gauda, Lublin: 35-62.
- Aleksandrowicz S., 1984: Noworoczne „wymiatanie biedy” w Chrzążówku i okolicach, „Lud” t. 68: 250-252.
- Benedyktowicz D., Benedyktowicz Z., 1992: *Dom w tradycji ludowej*, Wrocław.
- Cirlot J. E., 2001: *Słownik symboli*, przeł. I. Kania, Kraków.
- Czarnowski S., 1938: *Kultura*, Warszawa.
- Dekowski J. P., 1987: *Strzygi i topieluchy. Opowieści sieradzkie*, Warszawa.
- Eliade M., 1999: *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, przeł. R. Reszke, Warszawa.
- Kolberg O., 1961: *Dzieła wszystkie*, t. 1, *Pieśni ludu polskiego*, Wrocław.
- Kolberg O., 1963a: *Dzieła wszystkie*, t. 24, *Mazowsze*, cz. 1, Wrocław.
- Kolberg O., 1963b: *Dzieła wszystkie*, t. 31, *Pokucie*, cz. 3, Wrocław.
- Kolberg O., 1964: *Dzieła wszystkie*, t. 23, *Kaliskie*, Wrocław.
- Kowalski P., 1995: Gościniec, drogi rozstajne i „peregrinatio vitae”. Wprowadzenie do antropologicznej lektury drogi i bezdroży, „Literatura Ludowa”, nr 4/5: 109-122.
- Kowalski P., 2007: *Kultura magiczna. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa.
- Lebeda A., 2002: *Wiedza i wierzenia ludowe, Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego*, t. VI, Wrocław-Cieszyn.
- Léon-Dufour X., 1986: *Słownik Nowego Testamentu*, przekł. i oprac. pol. Bp K. Romaniuk, Poznań.

- Levkievskaja E.E., 1999: Doroga [w:] Slavjanskije drevnosti. Etnolingvističeskij slovar' (red.): N.I. Tolstoj, Moskva: 124-129.
- Marczyk M., 2003: Grzyby w kulturze ludowej, Wrocław.
- Mauss M., 1973: Socjologia i antropologia, przeł. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, Warszawa.
- Niedźwiedź A., 2006: Pojęcie religijności ludowej w polskiej myśli etnologicznej [w:] Człowiek i *sacrum*. O pojęciach religijnych w języku i kulturze (red.): D. Sarzyńska, R. Tokarski, Sandomierz.
- Nowa księga, 1970: Nowa księga przysłów polskich i wyrażen przysłowiowych polskich, oprac. pod kier. J. Krzyżanowskiego, t. 2, Warszawa.
- Ożóg K., 2011: Droga jako metafora językowa [w:] Droga w języku i kulturze. Analizy antropologiczne (red.): J. Adamowski, K. Smyk, Lublin: 17-36.
- Pełka L., 1987: Demonologia ludowa, Warszawa.
- Podania, 2005: Podania i legendy Śląska Cieszyńskiego. Antologia, wybór i opracowanie A. Drożdż, J. Kajfosz i A. Pieńczak, Cieszyn.
- Przymuszała L., 2008: „Racz Pan Bóg zegnać”, czyli o formułach powitań i pożegnań w gwarze śląskiej [w:] Zachowania na drodze i w drodze, czyli tradycyjna etykieta podróżna [w:] Sztuka życia, zasady dobrego zachowania, etykieta. O zmienności obyczaju w kulturze (red.): K. Łeńska-Bąk, M. Sztandara, Opole: 223-229.
- Ruszel K., 2004: Leksykon kultury ludowej w Rzeszowskiem, Rzeszów.
- Seweryn T., 1958: Kapliczki i krzyże przyrodne w Polsce, Warszawa.
- Słownik, 1996: Słownik stereotypów i symboli ludowych, koncepcja całości i redakcja J. Bartmińskiego, T. I, Kosmos. Cz. 1, Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie, Lublin.
- Smyk K., 2008: Zachowania na drodze i w drodze, czyli tradycyjna etykieta podróżna [w:] Sztuka życia, zasady dobrego zachowania, etykieta. O zmienności obyczaju w kulturze (red.): K. Łeńska-Bąk i M. Sztandara, Opole: 213-221.
- Smyk K., 2009a: Choinka w kulturze polskiej. Symbolika drzewka i ozdób, Kraków.
- Smyk K., 2009b: O mediacyjnym charakterze kobiety ciężarnej (na materiale z południowego Podlasia) [w:] Tam na Podlasiu, II, Tradycje podlaskiej obrzędowości (red.): J. Adamowski, M. Wójcicka, Lublin: 73-81.
- Smyk K., 2010: Droga w opowieściach wierzeniowych Śląska Cieszyńskiego [w:] Dziedzictwo kulturowe jako klucz do tożsamości pogranicza polsko-czeskiego na Śląsku Cieszyńskim (red.): A. Pieńczak, J. Szczyrbowski, Cieszyn-Katowice-Brno: 342-345.
- Smyk K., 2011a: „Przy polnych drogach krzyże widnieją jak ważki.” Motyw przydrożnego krzyża i kapliczki w poezji chłopskiej [w:] Krzyże i kapliczki przydrożne jako znaki kulturowej, społecznej i religijnej pamięci (red.): J. Adamowski, M. Wójcicka, Lublin: 115-127.
- Smyk K., 2011b: Każda droga dobra, co do ludzi prowadzi. O przenośnych sensach drogi w polskich przysłowiaach [w:] Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis, Folia 90, Studia Russologica, IV, Europa Słowian w świetle socjo- i et-

- nolingwistyki. Przeszłość – terażniejszość (red.): M. Wojtyła-Świerzowska, E. Książek, Kraków: 217-225.
- Smyk K., 2012: Na drodze miłości i na drodze śmierci. Motywy podróżne w polskiej balladzie ludowej [w:] Kulturowe wymiary podróżowania (red.): W. Olszewski, V. Wróblewska, Toruń: 265-279.
- Stomma L., 2002: Antropologia kultury wsi polskiej XIX w., Warszawa.
- Szczepanskaja T. B., 2003: Kul'tura dorogi w ruskij miforitual'noj tradicii XIX-XX ww., Moskva.
- Szyfer A., 1975: Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków, Olsztyn.
- Tomicy J. i R., 1975: Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka, Warszawa.
- Tomicki R., 1981: Religijność ludowa [w:] Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej, t. II (red.): M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź: 29-70.