

II. Z prac nad „Słownikiem ludowych stereotypów językowych”

Jan Adamowski

KULTUROWE FUNKCJE MIEDZY

I. „Dla człowieka religijnego — jak obrazowo traktuje to M. Eliade, przestrzeń nie jest jednorodna; są w niej rozdarcia, pęknięcia: są fragmenty przestrzeni jakościowo różne od innych”¹, a „nieuniknionym następstwem podziału jest wybór lub wytyczenie granicy, którą uważa się za coś rzeczywistego, w zasadzie nieprzekraczalnego, w praktyce dającego się przekroczyć tylko po spełnieniu pewnych przepisanych warunków”². Granice zatem, obok centrum, stanowią dwie podstawowe kategorie charakteryzujące ludową wizję przestrzeni³.

Należy jednakże pamiętać i o tym, że w konkretnej rzeczywistości językowo-kulturowej pojęcie granicy jest wewnętrznie zróżnicowane. W warunkach polskich podstawowa funkcja opisywanego obiektu (rozgraniczanie przestrzeni) realizowana jest na dwa sposoby:

1) punktowo — w formie tzw. znaków granicznych; jak dokumentuje Z. Gloger były nimi: żelazne słupy wbijane w rzeki graniczne, duże kamienie używane na oznaczanie miedz, ale „najczęściej sypał lud »kopce« lub »wągielnice«, co znaczy narożniki”⁴, które strzegły granic wsi a na łąkach wbijano pale. Na kopcach sadzono często drzewa z „zaciosami”⁵. Natomiast „na spód kopców kładziono kamienie, skorupy, cegły, węgiel, żuźle, szkło potłuczone, metale, czasami kartki z zapisaną datą i nazwą wsi granicznych oraz butelki z prosem. Są też tradycje o zagrzebywaniu żywcem człowieka”⁶.

¹ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1970, s. 61.

² S. Czarnowski, *Wybór pism socjologicznych*, Warszawa 1982, s. 429.

³ R. Tomicki, *Religijność ludowa*, (w:) *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, pod red. M. Biernackiej, M. Frankowskiej, W. Paprockiej, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk—Łódź 1981, s. 37—39.

⁴ Z. Gloger, *Encyklopedia staropolska ilustrowana*, t. 2, Warszawa 1978, s. 210.

⁵ Od stpol. *ciosn, ciosno* (znamię wycięte na drzewie na krzyż) — F. Sławski, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, t. 4, Kraków 1955, s. 340.

⁶ I. Lechowa, *Obrzędowe obchodzenie granic pól w Łowickiem w świetle materiałów porównawczych*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. IX, Łódź 1967, s. 288.

2) liniowo — rozgraniczanie zabezpieczają w tym wypadku rzeczywiste obiekty o charakterze linii ciągłej.

Wśród tych ostatnich dodatkowo wyróżnić można:

a) obiekty, dla których funkcja rozgraniczania ma charakter prymarny i podstawowy: np. miedza — najczęściej w przestrzeni otwartej, niezabudowanej oddziela pola uprawne; płot — rozgranicza posiadłości przydomowe, ogrody, podwórza itp.; próg — oddziela przestrzeń zamkniętą zabudowań od otwartej (por. wyrażenia: *wstąpić w czyjeś progi, nie ruszać się za próg* itd.);

b) obiekty będące granicami „wtórnie”: np. rzeka — znaczenie podstawowe (‘zbiornik wodny’), ale często „obarczana” dodatkową funkcją rozgraniczania, por. rzeki będące granicami państw, regionów itp.; podobnie droga, skraj lasu itd.

Przedstawione powyżej próby typologii uwypuklają ten fakt, że *miedza* jest jednym z centralnych punktów językowego i pojęciowego pola granicy, jest jego najbardziej typowym reprezentantem. Ponadto jest to nazwa najstarsza i jak wskazują badania etnologiczne, najbliższej związana z kulturą wsi. Kontynuuje typ indoeuropejski i pochodzi „od oborywania pól”, podczas gdy granica, „to pierwotnie linia wytyczona znakami naciętymi na drzewach, p. grań i paralelna semantycznie rubież”⁷. Wszelkie zatem badania dotyczące granicy jako ważnej dla kultury ludowej kategorii przestrzennej nie mogą pominąć miedzy, a wręcz od opisu tego obiektu należy je rozpocząć.

Wyraz *miedza* z podstawowym znaczeniem (‘pas ziemi rozgraniczający pola uprawne’) jest powszechnie znany w gwarach polskich. Warto również odnotować objawy specjalizacji znaczeniowej, kiedy *miedza* oznacza granicę na polu jednego właściciela a *granicy* przypisuje się rolę rozgraniczania między polem dwóch właścicieli lub dawniej między ziemią chłopską a dworską. Ciekawsze odmiany słowotwórcze to małopolskie *miedzuch* oraz śląskie *miedzka* i *umiedzek*.

Najczęstszym synonimem *miedzy* w znaczeniu podstawowym jest *granica* (głównie centrum i północny zachód Polski, w tym na Kujawach w postaci *grenica*, a na Kaszubach też *grańca*, *greńca*). Inne synonimy, to: *grząba* (w obszarze Zawiercie—Kielce—Włoszczowa) i sporadycznie: *bruzda*, *przeor*, *styk*, *szejda*⁸. Jednakże w dalszej części analizy przytoczonych synonimów nie włączono do bazy materiałowej, jako że ich podstawy nazewnicze (por. *bruzda*, *przeor*) podważają synonimiczność statusu, a dostępne konteksty z wyrazem *granica* nie ujawniają dostatecznie konstytutywnego dla znaczenia *miedzy* elementu, że jest to (‘pas nie zaoranej

⁷ Sławski, *op. cit.*

⁸ Dane dialektologiczne przywołano za: *Mały atlas gwar polskich*, t. VII, cz. II, Wrocław—Warszawa—Kraków 1964, s. 40—43; mapa nr 311.

ziemi⁹ — por. przykład: „To są świeczniki, dusze pokutujące za karę, że granice za życia przeorali”⁹. W tym sensie *granica* w stosunku do *miedzy* pozostaje określeniem nadrzędnym (hiperonimem) natomiast relacje odwrotne muszą być badane indywidualnie.

II. Zasadniczym celem szkicu jest funkcjonalna¹⁰ charakterystyka *miedzy*¹¹. Zanim jednakże przejdę do tego zadania chciałbym na wstępie dokonać prezentacji omawianego obiektu. Spróbujmy zatem przypomnieć, czym jest *miedza*, jak wygląda, jaki jej obraz zakodowany jest w wyobraźni ludowej, obraz dodatkowo przefiltrowany i utrwalony w języku nosicieli tej kultury.

Dosyć popularną definicję *miedzy* przynoszą słowniki polskiego języka ogólnego. W źródłach tych jest to ‘wąski pas nie zaoranej ziemi między uprawnymi polami, rozgraniczający te pola; granica’¹². Wyraźnie inny, a przede wszystkim bardziej zróżnicowany wizerunek tego obiektu przynoszą jednakże źródła ludowe, dla których ‘jest to pas ziemi albo raczej w miarę prosta, ale i z różnymi zakolami, linia biegnąca w kierunku horyzontu, jakby w nieskończoność’. Obrazowo określa tę cechę *miedzy* zagadka: *zielona flasza sikła do lasa* (Wisła XIII, s. 670). W tekstach ludowych linia *miedzy* może mieć też przebieg okalający, a więc w przeciwieństwie do poprzedniego typu, skończony i zamknięty, jak bywa to w pieśni ludowej, gdzie ta fizyczna zamkniętość wyraźnie koresponduje z paralelnie przedstawianym losem człowieka:

*W polu ogródeczek obwiedziony miedzą,
O moim zmartwieniu ani ludzie wiedzą.*

(LomPieś, nr 222, s. 406)

W ludowym obrazie *miedza* jest wąska, ale cecha ta jest na tyle oczywista, że językowo rzadko wyrażana. Powtarza się natomiast (i to w różnych gatunkach tekstów) charakteryzowanie *miedzy* jako obiektu o sze-

⁹ W. Łęga, *Okolice Świecia. Materiały etnograficzne*, Gdańsk 1960, s. 130.

¹⁰ Opis funkcji oznacza tu jedynie zdanie sprawy z roli, jaką dany obiekt spełnia w systemie kultury. Ujęcie takie o tyle jest uzasadnione, że dodatkowo ujawnia potrzeby grupy społecznej i sposoby ich zaspokajania. O wieloznaczności pojęcia funkcji zob. m.in. *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, pod red. Z. Staszczak, Warszawa—Poznań 1987, s. 134—136; artykuł opracował A. K. Paluch.

¹¹ Charakterystyka ta oparta jest na tekstach różnych gatunków folkloru polskiego i opisowych wypowiedziach etnografów dotyczących przede wszystkim wierzeń, obrzędów i zwyczajów ludowych. Szczegółowy wykaz wykorzystanych źródeł (z rozwiązaniem ich skrótów) w załączeniu.

¹² *Słownik języka polskiego*, t. 2, pod red. M. Szymczaka, Warszawa 1979, s. 156. Niemal identyczna definicja zawarta jest także w słowniku akademickim, gdzie dokumentowane jest również dawne znaczenie tego wyrazu (meta) (w metaforycznym sensie (kresu życia)), por. *Słownik języka polskiego*, t. 4, pod red. W. Doroszewskiego, Warszawa 1962, s. 633—634.

rokich rozmiarach. Jak potwierdza O. Kolberg między takie „szczególnie około dróg i gościńców skutkiem pewnej przezorności i na staję (1/4 kilometra) niekiedy były szerokie”. (Kolb20Radom, s. 71). Motyw szerokiej między spotyka się także w przyspiewce, w inicjalnym wersie paraleli:

*Na szerokiej między kaczkę owies jedzo,
/: biedne się wydały, a bogate siedzo. :/*

(JAWpolu, s. 58)

Szczególnie w folklorze wierszowanym (pieśni miłosne, zagadki) jako stały epitet określający barwę między jawi się kolor *zielony*¹³. *Pod (na) zieloną miedzą* dziewczyna traci wianek (LitLud1957 z. 4, s. 45; Kolb12 Poz4, s. 145; itd.)

*Straciła wianeczek
pod zieloną miedzą,
ojciec, matka nie wie,
ale ludzie wiedzą.*

(Kolb6Krak2, s. 402)

a wyrodna matka grzebie dziecko: *schowałam dzieciątko pod zieloną miedzą* (Kolb43Śl, s. 44).

Za typowe elementy ludowego wyglądu między należy ponadto uznać:

a) rosnące na niej drzewa i krzewy: „krzewem zarosła” (Kolb39Pomorze, s. 519); „drzewa owocowe” (WisłaI, s. 124) — w tym stereotypowa grusza¹⁴,

b) pojawiające się kamienie: „zwały kamieni” (Kolb20Radom, s. 71) lub „kamienie graniczne” (SimGad, nr 125, s. 134). Tym ostatnim — jako obiektom trwalszym ludowa tradycja przypisuje rolę ważniejszą niż między w pełnieniu funkcji rozgraniczania przestrzeni. Dobitnie formułuje to przysłowie: *Miedza miedzóm, a kamiyń granicóm*. (NKPP, t. II, s. 458).

III. Zgromadzony (aczkolwiek jeszcze niepełny) materiał badawczy wskazuje na fakt, że miedza w polskiej kulturze ludowej pełniła (a w

¹³ Innych określeń kolorystycznych: *miedzy* w omawianym materiale nie odnaleziono.

¹⁴ Role wierzeniowe drzew sadzonych na granicach, w tym szczególnie gruszy, dokumentuje Z. Gloger. Sadzono tam „umyślnie wierzby, wreszcie wszelkiego rodzaju drzewa, osobiwie grusze, o wciosanym krzyżu albo innym »piętnie« lub »ciośnie«. [...] Grusze dlatego zasadzano najchętniej na granicach, że podług starych wierzeń naszego ludu, ścięcie gruszy sprowadza nieszczęście na człowieka.” *Encyklopedia staropolska ilustrowana*, t. 2, Warszawa 1978, s. 210. Z kolei, na Litwie gdzie także na miedzach zostawiano drzewa, *medja* (słowo o tym samym rdzeniu co *miedza*) — przybrało znaczenie (drzewa) i (lasu); podobnie pruskie *median* znaczy (las) (A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1989, s. 332).

wielu sytuacjach dalej pełni) bardzo różnorodne funkcje. Ich systematyka rozpięta jest od konkretnych rzeczywistych potrzeb gospodarczych, po role obrzędowe, magiczne a nawet czysto poetyckie. Należy jednakże pamiętać, iż w rzeczywistości kulturowej te zróżnicowane funkcje występują często kumulatywnie.

1. **Funkcje gospodarcze.** Miedza jako fragment realnej przestrzeni powszechnie zaliczana jest do tak zwanych nieużytków (podobnie jak rowy, drogi, plac pod zabudowaniem — WitBaj, s. 207). Jednakże chociaż na miedzy chłop nic nie uprawia, to ją wykorzystuje gospodarczo. Przede wszystkim jest to miejsce wypasu krów, rzadziej koni (SimGad, s. 143; WitBaj, s. 210). Miedza ponadto stawała się przydatna i w niektórych pracach gospodarczych, jak np. liniowanie pola, czyli wykonywanie bruzd „w równych odstępach i równoległe do miedzy”. (WitBaj, s. 334).

2. Jedną z podstawowych funkcji miedzy jest zawsze **rozgraniczanie rzeczywistych przestrzeni**. Przede wszystkim wydziela ona pola, a więc pasy roli przynależne do różnych właścicieli (Wisła VII, s. 105; Kolb40MazP, s. 304; Kolb17Lub2, s. 10; itd.), oddziela pola od dróg (Kolb20Radom, s. 71), rozgranicza ogrody (Kolb39Pomorze, s. 519, StefPieś, s. 91). Ten typ miedzy (granicy posiadłości) często staje się zarówno w dawnej, jak i współczesnej wsi¹⁵ przedmiotem waśni sąsiedzkich. W prozie ludowej sprawcy takich waśni zostają ukarani, co ilustruje poniższy przykład: „W Jankowie Zaleśnym straszy dziedzic Karliński, który wszczął w r. 1780 spór o miedzę między Jankowem a Pogrzybowem. Spór przemienił się w bijatykę, w której jeden z włościan jankowskich postradał życie. Ponieważ Karliński był pośrednio sprawcą krwawej waśni, więc obecnie pokutuje, jeżdżąc wzdłuż miedz na czarnym rumaku.” (Wisła XVII, s. 565).

Kolejny przykład waśni o miedzę zaczerpnięty został z dokumentacji zupełnie współczesnej: *Niedaleko Góry św. Anny był człek, co za życia wadził się z drugim o miedze. W nocy raz stanął i przeniósł kamień graniczny. [...] ten, co to wskazywał wiela jest jego pola a wiela sąsiada po śmierci nosił ten kamień aż do chwili, gdy ktoś mu kazał położyć na dawne miejsce.* (SimGad, s. 134).

3. Miedza jest **miejscem pochówków** specjalnej kategorii ludzi. W pierwszej kolejności (ze względu na ilość potwierdzeń) dotyczy to nieślubnych dzieci: *Trafi sie, że panny sie popsujom i ma ona dziecko, a wstydzi sie świata i dziecko ruci pod miedze, a ziemiom dobrze zasypie.* (BazWierz, s. 85—86).

Podobny motyw utrwalony jest w pieśniach ludowych. Szczególnie w pieśni o dzieciobójczyni porwanej przez szatana, która wszystkie swoje

¹⁵ W pieśni ludowej wyjątkowo miedza pojawia się także jako element przestrzeni miejskiej: *W Warszawie na miedzy Jasio na koniu jedzie* (Kolb42Maz7 s. 231).

dzieci (w różnych wariantach ich liczba waha się od trojga do siedmiu) straciła, a najczęściej trzecie ukryła (tj. pochowała) pod miedzą:

*Co ta panna dziewała?
co nam się tu dostała.
Pięcioro dzieci straciła,
a o szóstym myślała.
Piersze świniom skarmiła,
a to drugie spaliła,
A to trzecie pod miedzą,
ludzie o nim nie wiedzą,
A to czwarte pod progiem,
pogrzebane bartłogiem;
A to piąte pod wiśnią,
ludzie o nim nie myślą.
A to szóste za drzwiami
zalewa się łzami.*

(Kolb12Poz4, s. 308)

Na miedzy chowani są także samobójcy (Kolb48Tarn-Rzesz, s. 103).

Obie kategorie ludzi chowanych pod (na) miedzy (dzieci nieślubne, samobójcy) łączy to, że mają charakter demonogenny (po śmierci stają się demonami). Stąd ich mediacyjne (należące do dwu światów) miejsce pochówku¹⁶.

Oprócz rzeczywistych pochówków ludzi na miedzy lokalizowane są w kulturze ludowej także pochówki zwyczajowe o wymowie symbolicznej. Dotyczy to np. kujawskiego zwyczaju *zabijania grajka*. Na zapusty „powożono go za wieś. Obok taczki szli parobcy — jeden z nich niósł kota, drugi garnek z popiołem. W pewnym momencie wypuszczano kota. Miało to symbolizować, być może, uchodzenie duszy z grajka. Następnie wysypywano na miedzę popiół.” (KulWiel3, s. 45).

4. Istotną rolę spełnia miedza w lecznictwie ludowym. Zakres chorób, których leczenie związane jest z wykorzystywaniem tego obiektu ma charakter zróżnicowany i obejmuje: *konwulsje dziecięce* (Kolb 39Pomorze, s. 389; MAAE t. 1, s. 137), *niepłodność* (GołLud, s. 168), *krosty* (*crusta lactea*, Kolb39Pomorze, s. 390), *różę* (StomAnt, s. 157), a także zabiegi związane z poprawianiem cery (StomAnt, s. 157).

Z kolei, udział miedzy w samym procesie leczenia ludowego kultura chłopska wiąże z sensem lokatywnym. Miedza jest zatem miejscem, z tym, że rola tego miejsca bywa dwojaka:

a. Na miedzy (szczególnie w miejscach o różnego typu charakterystyce kumulatywnej) rosną zioła stosowane w lecznictwie ludowym. Dokumen-

¹⁶ Por. L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa 1986, s. 161—163.

tuja to następujące przykłady: na różę pomocne są „zioła zerwane na skrzyżowaniu miedz w południe dnia św. Jerzego” (StomAnt, s. 157), z kolei, „na nieplodność zbierają trzy bylice z 9 miedz” (GołLud, s. 168).

b. Miedza jest miejscem wykonywania magicznych czynności praktykowanych w ludowej magii leczniczej, jak: obmywanie twarzy (StomAnt, s. 157), spalanie tyczek na węgle (Kolb39Pomorze, s. 390), przeciągania chorego przez wykopany pod miedzą loch (MAAE t. I, s. 137), wyniesienie na miedzę kołtuna (Kolb48Tarn-Rzesz, s. 298), wyniesienie skóry cięłej podejrzanej o działanie czarów (SzyfZwycz, s. 165), czy zakopanie na miedzy podartej koszuli chorego (Kolb39Pomorze, s. 389). Wspólną cechą tych różnorodnych zabiegów jest efekt finalny — pozostawienia na miedzy choroby, co w sposób najbardziej widoczny zostało ukazane w obrazie zakopania koszuli chorego. W tym sensie miedza jest także miejscem magicznego pochówku (ostatecznego unicestwienia) choroby, co dosłownie rejestruje dokumentacja z badań terenowych w Obidzy, gdzie kołtun inaczej *gościec co sie dostawał z zachcenia albo z jedzenia co nie pasuje, jak dojrzały to ścinali i zakopywali w miedze na granicy od sąsiada. Spalić tego nie wolno.* (TylMed, s. 74). Leczenie przez zakopywanie łączy się tu z macierzyńską symboliką ziemi, w tym z jej funkcją leczniczą. Święta Ziemia-Matka daje życie i regeneruje zdrowie (wyciąga chorobę), a przeciąganie chorego przez dziurę wykopaną pod miedzą staje się „symbolicznym powtórzeniem narodzin mającym na celu zgubienie choroby”¹⁷.

c. W magii słownej miedza staje się miejscem (szczególnie z charakterystyką kumulatywną — dziewiąta), gdzie Najświętsza Panna zamawia uroki:

*Jedno miedza,
drugo miedza,
trzecio miedza,
cworto miedza,
piąto miedza,
szósto miedza,
siódmo miedza,
ósmo miedza,
dziewiąto miedza.
Pod dziewiątom miedzom
Najświętszo Panienska spocywała,
trzem dziewicom uroki zmowiła.*

(KotFolk, s. 90—91)

5. Miedza jest obszarem działania różnego rodzaju postaci z kręgu demonów i zjaw.

¹⁷ J. i R. Tomicczy, *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Warszawa 1975, s. 136; por. też Eliade, *op. cit.*, s. 153—155.

a. Przebywa tu diabeł — jako że jest to miejsce „niezgód, kłótni i przekleństw ludzkich” (Wisła VII, s. 105). Na miedzy pojawia się też diabeł w postaci koguta: *Kiedy doszłam do wujowej miedzy, patrzę, biegnie po niej czerwoniński, a taki śliczniutki kogucik. [...] Zaraz też przyszła mi do głowy myśl, że to pewnikiem nic innego jak tylko diablík, co przyjął na się postać ślicznego ptaka.* (DekStrzyg, s. 116—117).

W Rzeszowskiem natomiast te miedze, które „były podorywane” (przez co stawały się zarzewiem niezgody sąsiedzkiej) „nazywano piekielnymi” (KotPrzeciwiw, s. 180).

b. Miedza często wiązana jest także z działalnością czarownicy (służebnicy szatana). Tutaj ona „może komuś kołtun lub inną chorobę zadać” (Wisła I, s. 56); może złapać i wlec kobietę *przez wywodu* (Bart Teksty, s. 42—43); natomiast na św. Jana o dwunastej w nocy czarownica „tańczyła nago na miedzy sąsiada [...] i siała węgielki, jakby kto żyto siał” (SzyfZwycz, s. 164) lub w innym wypadku idąc nago po miedzy *Móziła: „biore po-zitek, ale nie wszitek, biore ostatek, ale nie wstatek”* (SzyfZwycz, s. 163). Ten ostatni typ działania czarownicy na miedzy nakierowany był na zmniejszanie plonów. Wierzono również, że gdy „czarownica dostrzegła pozostawione na miedzy dziecko, to zabierała je ze sobą, pozostawiając na jego miejscu kota, psa, lub nawet kawałek drewna” (PełPol, s. 149).

Ciekawe jest jednak to, że miedza w szczególnych okolicznościach może czarownicy nie sprzyjać. Jest to miejsce, gdzie daje się „złować czarownicę przy zbieraniu kwiatu żytniego” (Wisła XVII, s. 437). Aby tego dokonać należy „otrząść ranną rosę po miedzach. Czarownica, wszedszy na taką miedzę upadnie i nie wstanie, aż kto nadejdzie” (Wisła XVII, s. 437).

c. O dwunastej godzinie w południe w czasie żniw wierzenia ludowe m.in. na miedzach lokowały działalność demona polnego znanego najczęściej jako *południca* (*przypołudnica* itp.)¹⁸. Skutkiem działania tego demona było zawsze szkodzenie ludziom, którzy w południe pracowali lub spali w polu. W pierwszej kolejności szkodzenie to dotyczy zdrowia człowieka: „Gdy się kto położy na miedzy (w granicach pól) i tam usnie, zbije mu przypołudnica członki we śnie tak, że często, obudziwszy się ręką ani nogą w odrętwieniu ruszyć nie można.” (Wisła VII, s. 105).

W innej dokumentacji efekty działania południcy przechadzającej się po miedzach to: „napastowanie ludzi, co w południe pracują na polu i skręcanie im głowy, powodujące nieznośny, piekący ból w szyi”. (Mosz Kult II, s. 697).

¹⁸ W źródłach różnie bywa przedstawiane wyobrażenie południcy. Najczęściej jest to kobieta w białej szacie (MoszKultII, s. 697; PełPol, s. 100), ale odnaleźć można i taki opis: „duch w postaci czarnej wysokiej baby” (WisłaVII, s. 105).

Południce szkodziły także dzieciom. W Sieradzkim np. przestrzegano przed pozostawianiem w południe na polu dzieci „gdyż mogły być przez nie pożarte lub żywcem zakopane na miedzy” (PełPol, s. 100).

d. Zamieniania dzieci (głównie niemowląt nieochrzczonych) pozostawionych na miedzy dokonywały natomiast inne demony — najczęściej boginki i mamuny¹⁹. Matka „zajęta np. pielaniem kładła dziecko na miedzy, a wtedy korzystając z jej nieuwagi boginki dokonywały zamiany” (BarWkręgu, s. 137). Zdarzało się jednak, że boginki zamieniały także dzieci starsze i ochrzczone. Oto relacja terenowa rejestrująca takie zdarzenie: „W 1936 r. opowiadano mi w Gnojnie pod Pułtuskim, że pewna kobieta zabrała w pole doskonale rozwinięte czteroletnie dziecko. Sama zajęta była pracą, a dziecko bawiło się na miedzy. Po powrocie do domu przekonała się jednak, że dziecko zostało zamienione [przez boginki — JA]. Przestało mówić, wydawało tylko jakieś dziwne dźwięki, nie chciało się podnosić z pościeli. Również zmieniło się na twarzy, jakby wychudło i szcerniało. Przy pomocy niezawodnego środka, jakim było bicie zamienionego dziecka na gnoju starano się zmusić jego matkę do oddania skradzionego. Mimo jednak energicznego bicia nie udało się doprowadzić do zwrotu własnego dziecka. Odmienione zaś po kilku dniach umarło” (Bar Wkręgu, s. 139).

Analogicznych zamian dzieci pozostawionych na miedzy dokonywały także mamuny. Oto dokumentacja takiego zdarzenia ze wsi Iwkowa. Pracująca na pańskim polu kobieta swoje małe dziecko położyła *na miedzy, zawinena w chustkę, a sama żęła wraz z inszymi. [...] Kiej wszyćkie żęły i nie obzierały się za siebie, spod lasu wyszła mamona, podeszła po chychmie pod miedzą, porwała jej dziecko, a sama podłożyła jakiegosik zimorodka czy odmieńca. Dopiero jak sie ten odmieniec zaczon drzeć, tak wszyćka użrały, co się podziało. Mamona była już ino kondek od lasa [...]* (PiechGaw, s. 75).

e. Miedze są także typowym miejscem przebywania po śmierci dusz pokutujących. W wierzeniach ludowych są to przede wszystkim: dusze niesumiennych czy przekupnych *mierników* pól (KotPrzeciw, s. 178). Często ukazywały się one w postaci światła (MoszKult II, s. 494) lub tzw. błędnego ognika: „któryś przekupnie mierzył, rozgraniczał to po śmierci chodzi po miedzach światelko — jego dusza. [...] mówili, że geometra pokutuje” (Lud66, s. 144). Ale na miedzy pokutują również: jeździec na czarnym rumaku, który za życia był „sprawcą krwawej waśni” (Wisła

¹⁹ W niektórych źródłach spotykamy wyraźne utożsamianie boginek i mamun. L. Pełka najczęściej w takiej sytuacji używa złożenia „boginki-mamuny” (PełPol, s. 148 i n.), a B. Baranowski traktuje te nazwy wyraźnie synonimicznie (BarWkręgu, s. 137).

XVII, s. 564) oraz „dusze tych, którzy owe wspólne miedze i drogi podorywali dla siebie, krzywdząc sąsiadów” (KotPrzeciw, s. 180).

f. W związku z lokalizacją na miedzy różnych sił demonicznych miejsce to staje się siedliskiem *s t r a c h ó w*. Straszą na miedzy głównie (omówione powyżej) pokutujące dusze ludzkie: światło (MoszKult II, s. 494); błędny ognik (Lud66, s. 144); jeździec na czarnym rumaku (Wisła XVII, s. 565). Ponadto na miedzy pojawiają się także strachy, którym teksty ludowe nie przypisują funkcji pokutujących dusz, np. „strach z Jankowa, który nosił kapelusz i frak. Zbliżał się również do płonących ognisk, grzał się przy nich, a potem wyrwał rosnące wkoło krzaki. Widywano go także, jak jeździł wzdłuż miedz; w tym razie towarzyszyły mu cztery psy.” (Wisła XVII, s. 504). Niektóre akcesoria z powyższego opisu stracha wyraźnie przypominają jedną z ludowych — tzw. „niemiecką” (frak jako element stroju) wizję diabła polskiego²⁰. Nie dziwi to, ukazujący się bowiem na miedzy diabeł, np. w postaci koguta, także straszy ludzi (wywołuje przestrach). Świadczy o tym komentarz informatorki po relacji ze spotkania z diabłem: *Obleciał mnie strach. Przerażona przeżegnałam się i ile sił w nogach popędziłam do wsi.* (DekStrzy, s. 117).

Przytoczone powyżej przykłady straszenia na miedzy miały jedną wspólną charakterystykę, czas działania — po zachodzie słońca, w nocy. Wyjątkowo natomiast w dzień „na miedzach straszy w samo południe przypołudnica — duch w postaci czarnej wysokiej baby” (Wisła VII, s. 105).

Na zakończenie opisu związku miedzy ze straszeniem przywołajmy jeszcze kontekst pieśniowy, o sensie metaforycznym, gdzie strach znaczy tyle, co „człowiek przypominający swoim wyglądem tę postać”:

*Jak pasatem krowy,
widziałem straszędło:
siedziało na miedzy
wołało pieniądze.*

KotFol, s. 200)

6. Istotną rolę odgrywa miedza w niektórych *o b r z ę d a c h i z w y c z a j a c h* ludowych (głównie wiosennych). Przede wszystkim dotyczy to nocy świętojańskiej, kiedy m.in. miedza staje się miejscem spotkań i zabaw miłosno-zalotnych młodzieży. Palono tam ognie sobótkowe: *Downi*

²⁰ Trzy ludowe wizje diabła polskiego (chłopską, pańską i cudzoziemską) opisuje L. Pełka, *Polska demonologia ludowa*, Warszawa 1987, s. 184. Przedstawianie diabła w obcym ubiorze ma szerszy zasięg. Zjawisko to wcześniej opisywał J. S. Bystron: „W Holandii diabeł chadzał w hiszpańskim stroju, a więc w stroju najędźcy, dawni Prusacy wyobrażali sobie diabła w polskim ubiorze.” (J. S. B y s t r o Ń, *Tematy, które mi odradzano*, Warszawa 1980, s. 350).

wieczór przed świętym Jonem chłopcy i panny po szerokich miedzach między polami na górach palili ogień (KotFol, s. 228). „Na Mazurach dawniej wszyscy mieszkańcy wioski, a później przeważnie młodzi, zbierali się na łąkach, miedzach lub pagórkach za wsią i palili ogniska” (SzyfZwycz, s. 67), a dziewczęta „śpiewały i tańcowały z chłopcami na miedzy” (KotFol, s. 229).

Oprócz sensów miłosnych i matrymonialnych miedza w obrzędowości sobótkowej konotowała także sensy agrarne (zabezpieczenie pomyślności urodzajów, ochrona przed gradem itp.). Wyraża to ogólnie wieloznaczna symbolika ognia (ogniska), ale i zabiegi specjalne, jak to jest w Rzeszowskiem, gdzie w czasie sobótki uczestnicy „obiegają miedzę ugorów z ożogiem” (Kolb48Tarn-Rzesz, s. 82).

Na św. Jana (o dwunastej w nocy) na miedzy pojawiała się też czarownica, która tańczyła nago, a „koło niej kręcił się czarny pies, prawdopodobnie diabeł” SzyfZwycz, s. 164).

Symbolika agrarna dominowała natomiast w innych zwyczajach ludowych związanych z miedzą. Jak dokumentuje O. Kolberg: „W równinach w Wielki Poniedziałek po zachodzie słońca palą także po miedzach swoich bałwanki a raczej snopki słomy.” (Kolb48Tarn-Rzesz, s. 79), a ponadto „wodą święconą przed wschodem słońca okrapują miedzę swego grontu trzy razy do roku: w poniedziałek wielkanocny, w drugi dzień Zielonych Świątek i w dzień św. Agaty” (Kolb48Tarn-Rzesz, s. 79).

Z kolei, na Kujawach miedza związana jest z zapustowym zwyczajem *zabijania grajka* (szczegółowszą dokumentację przedstawiono wcześniej — rozdz. III.3; KulWiel13, s. 45). Sens tej tradycji przedstawia miedzę jako część przestrzeni wyłączoną z aktywnych działań własnej grupy (miejsce, gdzie się co wywozi, usuwa itp.), a w znaczeniu ogólniejszym jest to również miejsce symbolicznego pochówku.

7. W wielu z przytaczanych wcześniej przykładów dokumentacyjnych miedza jawiła się jako przestrzeń, na której dochodzi do różnorodnych zdarzeń o charakterze *magicznym*. W sekwencjach dotyczących pochówków, leczenia, działania sił demonicznych związek miedzy z magicznością miał charakter bardziej pośredni. Miedza odgrywała tam raczej rolę okoliczności działania — była miejscem zdarzeń. Ale w dokumentacji odnajdujemy również przykłady bezpośredniego związku magii i miedzy. Jest tak w dwu rodzajach sytuacji:

a. Gdy miedza jest miejscem magicznym samym w sobie, jakby ze swojej wewnętrznej natury — *No, nieraz na polu jak sie znajdzie a wyrzuci się pód miedze, to późni jaki duży kamiń urośnie.* (BiłRel, s. 77). Tutaj kamień rośnie ze względu na lokatywny związek z miedzą.

b. Gdy miedza staje się obiektem, na który bezpośrednio skierowane są działania magiczne, jest przedmiotem tych działań: „Gdy założono

Radom pod Ryczywołem, oborano miedze graniczne parą białych krów, aby ochronić mieszkańców wsi od zarazy” (BiegLecz, s. 297). W tego typu przykładach znaczenie magiczne wiąże się z samą czynnością oborywania miedzy, jak i z okolicznościami towarzyszącymi czy atrybutami tego działania (w tym konkretnym przypadku chodzi o „parę białych krów”).

8. W licznych kontekstach pieśniowych ujawniają się konotacje *miłosno-zalotne* miedzy. Są one zróżnicowane, ale dają się ułożyć w uporządkowany ciąg zdarzeń. W pierwszej kolejności staje się miedza drogą chłopca do dziewczyny, co bywa przedstawiane w sposób dosłowny:

*Oj wio koniu do domu
niechże cie wilcy zjedzą
Ej, a ja sobie pójdę
da, do kochanki miedzą.*

(Kolb25Maz2, s. 201)

*Warsawiacek jeden, krakowiacek drugi,
paśli se koniki u zielony(ej) strugi;
puścili koniki — niechże sobie jedzą,
oni sobie pošli do dziewczyny miedzą.*

(Kolb19Kiel2, s. 165)

lub symboliczny (w motywie konia)²¹:

*Biezy konik, biezy,
po zielonej miedzy,
podkówkami brzęka,
dziewczyzna się lęka.*

(Kolb6Krak2, s. 430)

Dalej, miedza jest miejscem (z lokalizacją *na* lub *pod*) miłosnego spotkania kochanków:

*V nedźele uvidzem kohanęcke z blizka,
śedńemy na m'edzom powyšej uspiska.*

(MAAE, t. III, cz. II, s. 77)

*Z kimże będziesz, Kasiu, spała?
Z tobą, Jasieńku, z tobą,
a pod zieloną miedzą.*

(Kolb49Sa-Kr1, s. 455)

²¹ O symbolice konia w tekstach ludowych zob. J. Bartmiński, *Koń*, [w:] *Słownik ludowych stereotypów językowych. Zeszyt próbny*, Wrocław 1980, s. 119—144.

I jakby ostatecznie jest to również miejsce miłości spełnionej — *pod zieloną miedzą* dziewczyna traci wianek (LitLud1957, z. 4, s. 45); Kolb6Krak2, s. 402; Kolb12Poz4, s. 84) o czym nie wiedzą ani ojciec, ani matka. Miedza w tych kontekstach jest zatem także miejscem skrywania miłości przed rodzicami, ale nie przed „ludźmi”:

*Ojciec, matka nie wie,
ale ludzie wiedzą,
wzion mi Jonek wionek
pod zieloną miedzą.*

(Kolb12Poz4, s. 145)

Aspekt publicznej miłości na miedzy może jeszcze wyraźniej (przez użycie kwalifikatora wszyscy) został przedstawiony w innym przykładzie:

*Pod zieloną miedzą skowroneczki siedzą,
o naszym kochaniu wszyscy ludzie wiedzą.*

(OIPieś, s. 24)

Jedną z podstawowych funkcji miedzy w kulturze ludowej (co szczególnie przedstawiono już wcześniej) jest segmentacja przestrzeni. Rola rozgraniczania jest na tyle ważna, że przybiera w niektórych sytuacjach formę powszechnego nakazu przestrzegania granic. Jednakże w kontekstach pieśni miłosnych delimitacyjne funkcje miedzy zostają jakby zawieszane. Miedza — ani *jedna* (Kolb22Łęcz, s. 66) ani nawet *trzecia* (Kolb22Łęcz, s. 99) w miłości nie musi stanowić ostatecznej i nieprzekraczalnej przeszkody.

Dla miłosno-zalotnych konotacji miedzy charakterystyczna jest także (głównie w pieśniach „krótkich” — przyśpiewkach, krakowiakach itp.) dwoistość tonu ekspresywnego w przedstawianiu tematu. Z jednej strony jest on (por. przytaczane już przykłady) poważny, bardzo refleksyjny. Uzyskanie takiego efektu wspomaga wykorzystanie konstrukcji paralelnych:

*Pod zielono miedzo
ptaszki owis jedzo,
/: najlepsze kochani
jak ludzie nie wiedzo :/.*

(JAWpolu, s. 18)

*W polu ogródeczek obwiedziony miedzą,
O moim zmartwieniu ani ludzie wiedzą.*

(LomPieś, s. 406)

Z drugiej strony (szczególnie w połączeniu z motywem komarów i much) ton ten może mieć charakter satyryczno-humorystyczny ²²:

*Posła Maryś miedzą,
komary ją jedzą,
zdjena chustkę z głowy,
ogania komary.*

(Kolb19Kiel2, s. 50)

a bywa, że i wręcz frywolny:

*Starsza druhna idzie miedzą,
Komary jej tyłek jedzą,
Starszy družba idzie bruzdą,
Ogania jej tyłek różgą.*

(FO1, s. 140, nr 442)

*Szła dziewczyna miedzą,
muchory ją jedzą,
urwała byliczkę
i ogną piczkę.*

(Kolb40MazP, s. 580)

IV. Po zarysowaniu roli miedzy w różnych sferach życia społeczności wiejskich, takich jak: funkcje gospodarcze, rozgraniczanie gruntów, pochówki, lecznictwo ludowe, wierzenia demonologiczne, zwyczaje i obrzędy, magia czy konteksty miłosno-zalotne chciałbym w zakończeniu tych rozważań (zamiast formalnego podsumowania), przedstawić uwagi o sposobie funkcjonowania przekonań ludowych dotyczących omawianego obiektu. Charakterystyczne jest to, że w wielu przypadkach przybierają one

²² Humorystyczność czy nawet frywolność zdarzeń związanych z miedzą wychodzi czasem poza konteksty ściśle miłosne i pojawia się np. w związku z motywem jedzenia:

*Idę sobie miedzą,
chłopcy pączki jedzą.
Ja im jeden łap,
oni mnie w łeb chlap!
Amen.*

(Kolb26Maz3, s. 76)

*Ido jo se górom, miedzom,
u Jodłowca kluski jedzom,
cemze ik "omaścili?
Mysią dupe usmazyli.*

(StoinPieś, s. 422, nr 996)

postać z a k a z ó w (rzadziej n a k a z ó w), formułując w ten sposób rodzaj tradycyjnego (ustnego) kodeksu postępowania.

Wielorakie są sposoby wyrażania tej normatywności, a przez to i różny stopień obligatoryjności jej wypełniania. Do „najmocniejszych” należy zaliczyć takie zakazy, które mają charakter normatywizacji eksplicytniej, tj. wyrażanej za pomocą słów typu: *nie wolno*, *nie należy* itp., z dołączeniem sankcji, czyli przedstawienia wykładnika kary jaka spotka naruszającego zakaz:

— nie wolno położnicy przed wywodem przekraczać miedzy, bo na tym polu nie urodzi się zboże (Kolb48Tarn-Rzesz, s. 88);

— nie należy leżeć na miedzy, bo „zbije mu przypołudnica członki” (Wisła VII, s. 105).

Normatywność w niektórych wypadkach ma również charakter implicytny (domyślny). Typową formą wyrażania takiego zakazu jest odwołanie się, jak w średniowiecznych kazaniach, do przykładów. O ile jednak egzemplia średniowieczne miały charakter budujący (pozytywny) to nasze przykłady przedstawiają rozmiary szkodzenia: „W pewnej wiosce żył bardzo chciwy chłop, który każdego roku ze sąsiednich miedz z obu stron swego gruntu przyorywał, za co przez długie lata nosił ogromny kawał skiby na plecach, z którym to ciężarem często go widywano wieczorem chodzącego po polach” (ChmielCzar, s. 94).

Dosyć wyraźnie ujawnia się w zebranych materiale zakres odniesienia zakazów wiązanych z miedzą. Dotyczą one (dokumentacja w większości przytoczona została wcześniej):

- a) pozostawiania na miedzy dzieci,
- b) przechodzenia przez miedzę położnicy,
- c) spania tam dorosłych,
- d) zmieniania, przesuwania miedzy (jako granicy pól),

e) w niektórych okolicznościach palenia ognia ²³: „Ojcowie nie pozwalali pastuchom palić ognisk na miedzach i drózkach między pasmami pól. Jeśli któryś odważył się na coś podobnego, starsi bili go, a chłopców próbujących się ogrzać w zimne poranki rozpędzali, ogniska zaś zalewali wodą, gasili. Tłumaczyli, że na miedzach pokutują dusze tych, którzy owe wspólne miedze i drogi podorywali dla siebie, krzywdząc sąsiadów. Ogniskami nie wolno ich dodatkowo męczyć.” (KotPrzeciw, s. 180).

Różnej natury motywacje leżą u podstaw formułowania ludowych zakazów. W analizowanym materiale są one następujące:

²³ Jednakże w innych okolicznościach zwyczaj ludowy i to tego samego regionu, sankcjonuje możliwość palenia ognisk na miedzy. Dotyczy to np. sobótek — por. rozdz. III, pkt 6.

a) o charakterze wierzeniowym — miedza jest miejscem działania złych demonów (diabła, czarownicy, południcy, dusz ludzi pośmiertnie ukaranych),

b) natury biologicznej — na miedzy człowiek doznaje uszczerbku na zdrowiu,

c) religijnej — Pan Bóg karze przeorywających miedzę (Kolb48Tarn-Rzesz, s. 51),

d) społeczno-moralne ²⁴ (wyraźnie rzadsze i chyba późniejsze) — zaorywanie miedzy jest krzywdą dla sąsiada (KotPrzeciw, s. 180).

Dla praktyki funkcjonowania tych zakazów charakterystyczne jest jednakże to, że w konkretnych przykładach głębokość motywacji jest wieloargumentowa. Ujawniane sankcje są jednocześnie, np. wierzeniowe i biologiczne. Ta wielokierunkowość motywacji wyraźnie wzmacnia perswazyjną stronę ujawnianego przekonania, które uzyskuje bardziej sprzyjające warunki upowszechnienia.

Wyraźnie rzadsze i o mniejszym stopniu obligatoryjności normy są dla kultury ludowej nakazy ujawniające się w kontekstach miedzy. Uogólniając kwestię można powiedzieć, wykorzystując sformułowanie jednego z przykładów dokumentacyjnych, że mają one raczej status zalecenia niż bezwzględnej normy: „jako środek zapobiegawczy przeciw konwulsjom zaleca się przesuwanie dziecka przez loch, pod miedzą gdziekolwiek przekopany” (MAAE t. 1, 1896, s. 137).

Objaśnienie skrótów

BartTekst	— J. Bartmiński, J. Mazur, <i>Teksty gwarowe z Lubelszczyzny</i> , Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1978.
BarWkręgu	— B. Baranowski, <i>W kręgu upiorów i wilkołaków</i> , Łódź 1981.
BazWierz	— B. Bazińska, <i>Wierzenia i praktyki magiczne pasterzy w Tatrach Polskich i Podhalu</i> , [w:] <i>Pasterstwo Tatr polskich i Podhala</i> , t. 7, Wrocław 1967, s. 65—229.
BiegLecz	— H. Biegeleisen, <i>Lecznictwo ludu polskiego</i> , Kraków 1929.
BiłRel	— <i>Relacje o kosmosie. Teksty gwarowe z okolic Biłgoraja</i> , pod red. J. Bartmińskiego, „Etnolingwistyka” 2, Lublin 1989, s. 95—149.

²⁴ W tym samym zakresie umieszczam również sankcje prawne dotyczące naruszania wszelkich znaków granicznych — por. R. Łaszewski, *Wiejskie prawo karne w Polsce XVII i XVIII wieku*, Toruń 1988, s. 119.

- ChmielCzar — *Czarownice, strzygi, mamony czyli wierzenia i zabobony ludu galicyjskiego zebrane przez E. Chmielowskiego*, Nowy Sącz 1987.
- DekStrzy — J. P. Dekowski, *Strzygi i topieluchy. Opowieści sieradzkie*, Warszawa 1987.
- FOI — F. Olesiejuk, *Obrzędy weselne w Lubelskiem*, Wrocław 1971.
- GoLud — Ł. Gołębiowski, *Lud polski, jego zwyczaje, zabobony*, Warszawa 1830.
- JAWpolu — *W polu lipejka ... Z repertuaru zamojskich laureatów Festiwalu Kapel i Śpiewaków Ludowych w Kazimierzu n. Wisłą*, pod red. J. Adamowskiego, Zamość 1988.
- Kolb — O. Kolberg, *Dzieła wszystkie*, Wrocław—Poznań od 1961—
- Kolb6Krak2 — t. 6. *Krakowskie II*.
- Kolb12Poz4 — t. 12. *Poznańskie IV*.
- Kolb17Lub2 — t. 17. *Lubelskie II*.
- Kolb19Kiel2 — t. 19. *Kieleckie II*.
- Kolb20Radom1 — t. 20. *Radomskie I*.
- Kolb22Łęcz — t. 22. *Łęczyckie*.
- Kolb25Maz2 — t. 22. *Mazowsze II*.
- Kolb26Maz3 — t. 26. *Mazowsze III*.
- Kolb39Pomorze — t. 39. *Pomorze*.
- Kolb40MazP — t. 40. *Mazury Pruskie*.
- Kolb42Maz7 — t. 42. *Mazowsze VII*.
- Kolb43Śl — t. 43. *Śląsk*.
- Kolb48Tarn-Rzesz — t. 48. *Tarnowsko-Rzeszowskie*.
- Kolb49Sa-Kr1 — t. 49. *Sanocko-Krośnieńskie I*.
- KotFol — F. Kotuła, *Folklor słowny osobliwy Lasowiaków, Rzeszowiaków i Podgórczan*, Lublin 1969.
- KotPrzeciw — F. Kotuła, *Przeciw urokom*, Warszawa 1989.
- KulWiel — *Kultura ludowa Wielkopolski*, t. 1—3, Poznań 1960—1967.
- LitLud — „Literatura Ludowa. Dwumiesięcznik naukowo-literacki”, Warszawa od 1957 (od 1972 — Wrocław).
- LomPieś — *Pieśni ludu śląskiego ze zbiorów rękopiśmiennych J. Lompy*, Wrocław 1970.
- Lud — „Lud. Rocznik Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego”, od 1895 r.
- MAAE — „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne”, Kraków 1896—1919.
- MoszKult — K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. 1 i 2, Warszawa 1967—1968.
- NKPP — *Nowa księga przysłów i wyrażeń i przysłowiowych polskich*, t. 1—4, Warszawa 1969—1978.
- OIPieś — A. Oleszczuk, *Pieśni ludowe z Podlasia*, Wrocław 1965.
- PiechGaw — J. Piechota, *Gawędy iwkowskie*, Kraków 1976.
- PełPol — L. J. Pełka, *Polska demonologia ludowa*, Warszawa 1987.

-
- SimGad — D. Simonides, J. Ligęza, *Gadka za gadką. 300 podań, gadek i anegdot z Górnego Śląska*, Opole 1975.
- StefPieś — A. Steffen, *Zbiór polskich pieśni ludowych z Warmii*, t. 1—3, Poznań 1931—1937.
- StoinPieś — M. S. Stoiński, *Pieśni żywieckie*, Kraków 1964.
- StomAnt — L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa 1986.
- SzyfZwycz — A. Szyfer, *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków*, Olsztyn 1975.
- TylMed — D. Tylkowa, *Medycyna ludowa w kulturze wsi Karpat Polskich*, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk—Łódź 1989.
- Wisła — „Wisła”. *Miesięcznik geograficzno-etnograficzny*, Warszawa 1887—1916.
- WitBaj — S. Witkoś, *Bajdy i Moderówka*, Poznań 1977.