

Ewa Rogowska-Cybulska, Piotr Doroszewski

Nazwy roślin a obraz wierzeń pogańskich w powieściach o polskim średniowieczu

Język - Szkoła - Religia 9/1, 22-34

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ewa Rogowska-Cybulska
Piotr Doroszewski
Uniwersytet Gdański

NAZWY ROŚLIN A OBRAZ WIERZEŃ POGAŃSKICH W POWIEŚCIACH O POLSKIM ŚREDNIOWIECZU

Przedmiotem analizy w niniejszym artykule¹ jest fragment zagadnienia związanego z zasobem i funkcjami nazw roślin² stosowanych w powieściach historycznych, których akcja rozgrywa się w Polsce (lub m.in. w Polsce) w okresie wczesnego średniowiecza, od czasów przedhistorycznych po początek XI wieku. O wyborze takiego tematu zdecydowało przekonanie, że nazwy roślin mogą być wykorzystywane w powieściach historycznych jako tworzywo językowe ważne dla kreacji świata przedstawionego i prezentacji problematyki utworu, a źródłem hipotezy o istotnej roli nazw roślin w powieściach historycznych jest

¹ Artykuł został przygotowany na podstawie informacji zawartych w pracy doktorskiej Piotra Doroszewskiego pt. „Nazwy roślin w powieściach o polskim średniowieczu”, przygotowanej pod kierunkiem E. Rogowskiej-Cybulskiej.

² Przez nazwy gatunków roślin rozumiemy bowiem – na potrzeby tego artykułu – wyrazy typu *róża*, *dąb* i *groch*, reprezentujące pośredni poziom potocznej kategoryzacji botanicznej, przy czym uwzględniamy takie wyrazy nie tylko wówczas, gdy odnoszą się one do ‘organizmów żywych, które mają zdolność wytwarzania substancji odżywczych dzięki pochłanianiu światła’ (por. M. Bańko (red.), *Inny słownik języka polskiego*, 2000, t. I–II, Warszawa), lecz również do części takich organizmów (np. *róża* ‘kwiatostan’ lub ‘kwiatostan z lodygą’), surowców pochodzenia roślinnego (np. *dąb* ‘drewno’) i produktów wytwarzanych z tych surowców (np. *groch* ‘potrawa’). Do nazw gatunków roślin zaliczamy zatem także wystąpienia wyrazów, które mogą się odnosić w języku polskim do gatunków roślin, w znaczeniach metonimicznych o charakterze partytywnym, genetycznym i rezultatywnym. Szczegółową charakterystykę znaczeń nazw roślin znajdzie czytelnik w rozdziale pt. *Aktywność semantyczna nazw roślin* książki E. Rogowskiej-Cybulskiej pt. *Gwarowy obraz roślin w świetle aktywności nominacyjnej ich nazw (na przykładzie gwary wsi Wągi w powiecie łomżyńskim)*, Gdańsk 2005, s. 83–122.

Ponadto analizie poddajemy nie tylko właściwe nazwy gatunkowe typu *dąb*, lecz również ich derywaty słowotwórcze typu *dębowy* ‘związany z dębem – drzewem lub drewnem’. Por. E. Rogowska-Cybulska, *Funkcje nazw gatunków roślin w „łomżyńskiej” części powieści Józefa Stompora pt. „Niewierna”*, [w:] *Polszczyzna Mazowsza i Podlasia*, t. XIII: *Językowa przeszłość i współczesność Mazowsza i Podlasia*, pod red. H. Sędziak, Łomża 2009, s. 35–58.

powszechność wiedzy o zmniejszaniu się roli środowiska przyrodniczego, w tym roślinnego, w życiu ludzi w ciągu kolejnych wieków.

W opisie funkcji nazw roślin tekst ten nawiązuje do koncepcji Andrzeja Stoffa (1997), który w artykule pt. *Problematyka teoretyczna funkcjonowania motywów roślinnych w utworach literackich* omówił status roślin w świecie przedstawionym dzieł literackich i wyodrębnił sześć funkcji, jakie motywy roślinne mogą pełnić w różnych utworach. Ostatnią z wyodrębnionych przez siebie funkcji Andrzej Stoff scharakteryzował następująco:

funkcja symboliczna angażuje motywy botaniczne w konstytuowanie najgłębszych pokładów semantycznych³.

Zdaniem Stoffa funkcja symboliczna motywów przyrodniczych w utworach literackich ma charakter nie tylko literacki, lecz w ogóle kulturowy:

Literatura korzysta z bogatego repertuaru symboli i alegorii roślinnych różnych kultur i epok, kontynuuje tendencje właściwe tradycji, aktywnie uczestniczy w tworzeniu się nowych sensów dla już funkcjonujących uznakowanych motywów roślinnych. Wydaje się wręcz, że literatura nie zna symboliki roślinnej własnej w pełnym tego słowa znaczeniu, że uczestnicząc w kulturze korzysta z gotowych powiązań i dba przede wszystkim o ich indywidualny wyraz językowy. [...] Funkcję symboliczną pełnią nie tylko indywidualizowane przedstawienia, ale i ujęcia skonwencjonalizowane, zakrzepłe znaki kulturowe, do odczytania których potrzebna jest bardziej erudycja niż wartość estetyczna⁴.

Jednym z obszarów, w których motywy roślinne funkcjonujące w ramach funkcji symbolicznej odgrywają istotną rolę w interpretacji i wartościowaniu świata przedstawionego powieści o polskim średniowieczu, jest obraz wierzeń pogańskich kreowany na kartach tych utworów.

Opisu zasobu i sposobu, w jaki nazwy roślin występujące w powieściach o polskim średniowieczu współbudują obraz pogańskich wierzeń, dokonamy na podstawie tekstów pięciu powieści, wybranych z powodu ich różnorodności ze względu na czas wydania, czas akcji, wartość literacką oraz poruszaną tematykę i problematykę. Są to (w kolejności powstania): *Rzepicha, matka królów, żona Piasta, między narodami sarmackimi słowiańskiego monarchy, tej części ziemi, która nazywa się Polska* Franciszka Salezego Jezierskiego (1790), *Stara baśń*.

³ A. Stoff, *Problematyka teoretyczna funkcjonowania motywów roślinnych w utworach literackich*, [w:] *Literacka symbolika roślin*, pod red. A. Martuszelewskiej, Gdańsk 1997, s. 21.

⁴ Tamże, s. 22.

Powieść z IX wieku Józefa Ignacego Kraszewskiego (1876). *Lelum-Polelum. Powieść historyczna z X wieku* Walerego Przyborowskiego (1888). *Ojciec i syn. Powieść z czasów Mieszka I* Karola Bunscha (1946) oraz *Puszcza*, otwierająca cykl powieściowy pt. *Bolesław Chrobry* Antoniego Gołubiewa (1947)⁵.

W *Rzepisze, matce królów* nazwy roślin występują m.in. w opisach wierzeń słowiańskich, które stanowią autorską kontaminację mitologii słowiańskiej i antycznej. Taki kontaminacyjny charakter mają również same motywy roślinne wprowadzane do opisu wierzeń naszych przodków. Rośliny stanowią ważne atrybuty antyčno-słowiańskich bóstw. Mieszkańcom okolic nad Bzurą przypisuje na przykład Jezierski czczenie Bachusa, „obrzydliwego balwana pijaństwa”, a jego posąg „wystawiony nad błotem stał wsparty na kadzi, głowa uwieńczona chmielem, a broda i wąsy obrosłe jęczmieniem” (s. 290). W opisie posągu „tego nikczemnego bożyszczka” egzotyczną winorośl zamienia zatem autor *Rzepichy* na rodzimy CHMIEL⁶ i JEĆZMIEN, rośliny stanowiące podstawowy surowiec przy produkcji piwa.

Rośliny są także dla Jezierskiego ważnym elementem słowiańskiej obrzędowości, a wyobrażenie ich zastosowania przejmując autor *Rzepichy* z rzymskiego antyku. „Uroczystość pierwszego ukazania się przed narodowym bóstwem” Rzepicha czci, ofiarowując mu m.in. świecę, obwiniętą wieńcem z latorośli RZEPAKU i własnoręcznie utkaną bieliznę z cienkiego LNU (s. 95–96). Słowiańscy „ofiaroczyńce” składali na ofiarę bogom podziemnym, „grzebiąc w ziemię zasiewem”, ziarna PSZENICY i ŻYTA (s. 193). Podczas postrzyżyn Rzepicha podaje synowi Siemowitowi latorośl DĘBU, oddając go w ten sposób w opiekę Herkulesowi (s. 316). Latoroślą DĘBU „Herkulesowi poświęconą” ozdabiają też głowy „najpierwsi urzędnicy wojskowi” (s. 405), wieńczy też ona „po ostrzu” miecz, który wznosi nad głowę w teatralnym geście Siemowit, obejmujący władzę (s. 406). W obrzędach pogrzebowych ojca Piasta najważniejszą rolę odgrywają natomiast gałęzie ŚWIERKU, którymi przybrano zaprzężony w cztery woły wóz wiozący jego ciało, a każdy uczestnik pogrzebu „niósł

⁵ Korzystamy z następujących wydań tych powieści: F.S. Jezierski, *Rzepicha, matka królów, żona Piasta, między narodami sarmackimi słowiańskiego monarchy, tej części ziemi, która nazywa się Polska*, cz. 1–2, Warszawa 1790; J.I. Kraszewski, *Stara baśń. Powieść z IX wieku*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1988; W. Przyborowski, *Lelum-Polelum. Powieść historyczna z X wieku*, Warszawa 1993; K. Bunsch, *Ojciec i syn. Powieść z czasów Mieszka I*, t. I–II, Kraków 1990, t. I–II; A. Gołubiew, *Puszcza*, Warszawa 1980.

⁶ Użycie dużych liter w nazwach roślin, tj. zapis typu CHMIEL, informuje, że chodzi o całe tekstowe gniazdo słowotwórcze leksemu *chmiel* ‘roślina’ we wszystkich jego znaczeniach, a więc nie tylko o wyraz (wariant znaczeniowy) *chmiel* ‘roślina’, lecz także o wyraz (wariant znaczeniowy) *chmiel* ‘szyszki chmielu’ i o derywaty słowotwórcze tych wyrazów, np. *chmielowy* ‘związany z chmielem – rośliną i/lub jej szyszkami’, *chmielić* ‘dodawać chmielu’, *podchmielić* ‘upić się napojem alkoholowym (z powodu zawartości chmielu)’.

świecę z czarnej żywicy oplecionej świerczyną” (s. 257). Ubocznym skutkiem wzorowania opisu roślin obrzędowych na ich roli i sposobie wykorzystania w starożytnym Rzymie jest przypisanie przez Jezierskiego mieszkańcom Polski w czasach Piasta i Rzepichy wysokiego poziomu kultury materialnej, m.in. poprzez wyposażenie ich w miecze i świece.

W *Starej baśni* rośliną, wokół której koncentrują się obrzędy i wierzenia związane z kultem pogańskim, jest DĄB. Szczególną rolę w ich przybliżeniu czytelnikom odgrywa zindywidualizowany wizerunek DĘBU wkomponowany w opis przestrzeni Żmijowego Uroczyska. Zdaniem Wioletty Wenerskiej

jako samotnie rosnące drzewo, z sączącym się nie opodal źródelkiem, można by go traktować jako odwzorowanie drzewa kosmicznego (*arbor mundi*). [...] Nie bez znaczenia jest również fakt, że ów dąb jest „na poly spróchniały”. W kulturze ludowej *robur* ze „znaczną wypróchniałością” uchodził za siedzibę złych lub dobrych duchów, którym okoliczny lud składał ofiary dla uproszenia ich o pomoc lub nieszkodzenie⁷.

DĄB ze Żmijowego Uroczyska ukazany został przede wszystkim jako święte drzewo Polan, pod którym w miseczkach i dzbanuszkach składano ofiary, m.in. ziarna bursztynu. Jego moc wykorzystywano też w specjalnych zabiegach leczniczych:

Widać pod nim było mnóstwo placht na wpół pognilych, z którymi u stóp jego składano choroby. Małeńkie źródelko sączące się nie opodal służyło chorym do obmycia się z choroby, płótno do otarcia. Rzucano je potem pod dębem w tej wierze, iż z nim szła precz choroba (s. 122).

DĄB ten odgrywał ponadto szczególną rolę w życiu społecznym Polan, jako świadek najważniejszych wydarzeń w ich dziejach:

Na Żmijowym uroczysku, nie opodal od dębu świętego i zdroju, w okopie na hordyszczu, gdzie ojcowie, dziadowie i pradziady się nasze zwoływały. Tam nam też stanąć wszystkim i radzić (s. 88).

Pod DĘBEM ze Żmijowego Uroczyska odbywał się też przekaz tradycji plemiennej, dzięki czemu drzewo to stawało się znakiem dziedzictwa przodków i kroniką dziejów:

⁷ W. Wenerska, „*Wśród ciszy lasów*”. Motywy sylwiczne w „*Starej baśni*” Józefa Ignacego Kraszewskiego, [w:] *Las w kulturze polskiej*, t. III, pod red. W. Łysiaka, Poznań, 2004, s. 160.

Dawniej bywało inaczej! Śpiewaka witały gromady, wiodła starszyzna pod święty dab, nad święty źródł, na horodyszcze wiecowe, na żalniki mogilne (s. 50–51).

Nazwy roślin występujące w *Starej baśni* w funkcji symbolicznej służą przede wszystkim zarysowaniu idei przedwiecznej harmonii człowieka i natury, przenikającej w powieści wszystkie opisy pejzaży. Jak pisze Wioletta Wenerska:

Natura w *Starej baśni* prezentuje się jako rozległe uniwersum, występuje w wizji dynamicznego, witalistycznego organizmu o konkretnych cechach realnych, silnie nacechowanych emocjonalnie. W tej powieści historycznej natura ujawnia się jako idea „wszechsympatii stworzenia”, idea współbrzmienia i natury i człowieka, idea tajemnych *correspondances*⁸.

Podobnie sądzi Tadeusz Linkner: „Wszystko zda się tu sprawiać wrażenie panteistycznej harmonii i zgody”⁹.

Przykładem takiej postawy człowieka wobec natury jest stary Wisz, uosobienie cnót słowiańskich. Rozumie on zwierzęta i rośliny, toteż potrafi „stworzyć z nimi jeden porządek bytu”¹⁰. Przyroda jest dla niego otwartą księgą, z której płynnie czyta zaszyfrowane w niej sygnały:

Mówiła do niego trawa, co rosła pod stopami, pochylenie gałęzi, mech, który na drzewach rosł, krzewy, co las podszycwały (s. 84).

Inny przykład „tajemnych *correspondances*” to opis natury w noc Kupały, kiedy jednoczy się ona z ludźmi w radości:

Niewiasty stawaly kołem, biorąc się za ręce osobno, osobno mężczyźni, i pieśni brzmiały po lesie dokoła. Po polach, na puszczy w całej okolicy, przed chwilą cichej i głuchej, wszystko przeszło w radosne drganie i okrzyki. Zdało się, że i drzewa, i wody, i obłoczki na niebie, i trawy na polu pieśnią tą i radością odbrzmiewają (s. 149).

Funkcję symboliczną pełnią także w powieści Kraszewskiego liczne nazwy ziół. Dzieje się tak dlatego, że w świecie przedstawionym tego utworu:

Polanie wierzą w fitoterapeutyczne właściwości ziół, gdyż ich strach przed nieznanymi mocami przyrody – odbierającymi i przywracającymi zdrowie

⁸ Tamże, s. 155.

⁹ T. Linkner, *Mit puszczy z powieściowych kronik Józefa Ignacego Kraszewskiego*, [w:] *Las w kulturze polskiej*, t. III, pod red. W. Łysiaka, Poznań 2004, s. 146.

¹⁰ W. Wenerska, „*Wśród cizy lasów*”..., dz. cyt., s. 156.

– gruntował przekonanie, iż tylko tajemnicze siły ukryte w roślinach mogą przywrócić im zdrowie. Ponadto zioła w *Starej baśni* realizują również funkcje obrzędowe, magiczne, apotropeiczne¹¹.

Magiczne, lecznicze i trujące działanie ziół znają tylko osoby wtajemniczone, które Wioletta Wenerska określa mianem „herbalnych dystrybutorów” lub „herbalnych dysponentów”¹². Należą do nich wiedźma Jaruha, kneźna Brunhilda oraz kapłan Wizun i kapłanki ze świątyni Nii na Lednicy.

Wśród motywów herbalnych w świecie przedstawionym *Starej baśni* wyróżnia się LUBCZYK, któremu przypisuje się moc wzbudzania miłości. Zielem stosowanym w magii miłosnej w funkcji odwrotnej niż lubczyk jest natomiast według Kraszewskiego WROTYCZ.

W świetle powieściowego dialogu Jaruchy i Smerdy Polanie znali też zioła zapewniające szczęście, do których miała należeć JEMIOŁA:

Jeśli chce, to mu jemioły dam na szczęście (s. 226).

Wymienia też autor *Starej baśni* roślinę, za pomocą której rzucono uroki. Jest nią ŻYTO:

Dalej ktoś w życie zawiązał węzeł na chorobę i cały zagon stał nietknięty, aż Jaruha go dopiero rozplątać mogła bez szkody (s. 318).

Rośliną odczyniającą uroki jest natomiast w świecie przedstawionym tej powieści TRAWA:

Stare nawet baby drżąc wyglądały zza płota, a że się obcego lękały, rwały trawę i ziemię rzucając je na wiatr i pluły przed się, aby im jakiego nie rzucił czaru (s. 16).

Stara [stróżka z chramu] z rozpuszczonymi włosami rwala trawę i szybko coś szepcząc rzucała ją w stronę, w którą łódź [Chwostka] popłynęła (s. 185).

Pisarz wymienia także zioła odgrywające istotną rolę w słowiańskich obrzędach dorocznych i rodzinnych. Te pierwsze reprezentuje BYLICA, jako niezbędny roślinny rekwizyt misterium kupalnego. Moc apotropeiczną tego zioła wykorzystywano podczas święta przesilenia dnia z nocą, przepasując się nim:

¹¹ W. Wenerska, *Literacki zielnik „Starej baśni” Józefa Ignacego Kraszewskiego*, „Ruch Literacki”, R. XLVII, z. 4–5, 2006, s. 433.

¹² Tamże.

I na tej górze świętej nad jeziorem, kędy się z sąsiednich mirów na Kupale najwięcej ludu zbierało, już o wschodzie słońca z kąpeli wychodzące tłumy, przybrane w wieńce, poprzepasywane bylica, postrojone ziołami kwitnącymi, otaczały starych gęślarzy (s. 145).

Również BYLICA, a ponadto DZIEWIECIOSIŁ, SMLOT, DZIEWANNA, ROSICZKA, WROTYCZ i JEMIOŁA, czyli siedem magicznych roślin, są komponentami wieńca stanowiącego element tradycyjnego scenariusza postrzyżyn Piastowego syna:

Klaskano w ręce i matka uwity wedle zwyczaju wianek z ziół zdrowie dających i szczęście przyniosła i włożyła na głowę postrzyżonemu. Spleciony on był z dziewieciosilu, smlotu, dziewanny, rosiczki, wrotczyca, bylicy i gałązek jemioły (s. 250).

W kolejnym z obrzędów rodzinnych przybliżonych przez Kraszewskiego, czyli w weselu, istotną rolę ogrywa z kolei wianek z RUTY i pożegnanie panieńskiego ogródka obsianego RUTĄ:

Zamknięto naówczas piec, przy którym starsze niewiasty pozostały na straży, a pannę młodą posadzono uroczyście na ulu zaslanym ręcznikami i druhnym poczęły nucić smętny śpiew pożegnalny, zamykający w sobie całe dzieje młodości, żal po domowych progach, źródle, z którego wodę czerpała, ogródku, gdzie rutę sadziła, po dobrych braciach, po ojcu i macierzy kochanej, po złotych dniach majowych (s. 320).

Podczas obrzędów weselnych funkcję symboliczną pełni także CHMIEL, choć jego związek z zaślubinami Kraszewski racjonalizuje, tłumacząc go picciem dużych ilości piwa podczas tych uroczystości:

Miód dawno sycony na to wesele stał pogotowiu, piwo warzyć zaczęto, a chmielu dosypywano do niego dostatkim; tego chmielu, o którym stara pieśń nosła, że psotnik, nic-dobrego, „z dziewcząt robił mężatki”, bo go przy weselach dużo spijano (s. 316).

Podczas słowiańskich zaślubin ważną rolę symboliczną pełnią też JAGODY, które – wraz z figurkami z ciasta, zielonymi gałązkami i kłosami – zdobią korowaj weselny Domana i Mili:

Z pieśnią się odbył taniec wkoło dzieży, w której ciasto rosta, z pieśnią poczęto lepić misternie korowaj święty, ofiarny, na którym spleciona kosa panny młodej siedziała i ptaszki, i pozatykane gałązki zielone, jagódk czerwone, kłosy dojrzałe (s. 320).

Jakąś – choć nieopisaną bliżej przez Kraszewskiego – funkcję pełni w wierzeniach Polan również KOSACIEC, którego liśćmi wyścielano drogę do chramu Nii:

Stąd liśćmi zielonymi kosaćca usłana już była droga (s. 175).

Odrębną symbolikę ma także w *Starej baśni* ŻYTO. W wypowiedzi Wisza apoteozującej rolę kamienia zawarta jest też pochwała tego zboża jako podstawy pożywienia:

Gdyby nie kamień, nie byłoby człowieka i życia. Z kamienia powstał człowiek i kamieniem żył. Z niego wyszedł ogień pierwszy, żyto kamień stał na mąkę – i błogosławiony jest (s. 26–27).

W powieści Przyborowskiego *Lelum-Polelum* nazwy roślin, pojawiając się w kontekstach przybliżających życie religijne i społeczne Polan, wiążą się z przywoływaniem stereotypów kulturowych utrwalających wyobrażenia na ten temat. Szczególne miejsce zajmuje wśród nich stereotyp świętych DĘBÓW czczonych przez naszych pogańskich przodków, uobecniony w utworze w postaci odwiecznego DĘBU rosnącego przed gontyną *Lelum-Polelum*, przed którym składano bożkowi ofiary z roślin i zwierząt (s. 27, 32, 40, 41, 42). Motyw ten został wzbogacony kilkoma roślinnymi szczegółami pogańskiej obrzędowości ku czci tytułowego *Lelum-Polelum*: dym z JAŁOWCA z domieszką żywicy z WIŚNI stanowi hold dla polańskiego bóstwa (s. 41), jako ofiarę składa mu się snopy PSZENICY (s. 41), a wieniec z JEMIOŁY i liści DĘBU jest symbolem kapłańskiej godności wieszczka Boguchwała (s. 33, 42, 195, 198).

Z religijnym znaczeniem świętych DĘBÓW dla Polan w dobie przyjęcia chrześcijaństwa wiąże się też motyw wycinania tych drzew jako najważniejsza forma walki z pogaństwem. Zabobonny strach Mieszka przed własnoręcznym wycinaniem świętych drzew dowodzi jego wiary w ich moc (s. 194). Innym przykładem związku roślinności z demonologią polańską jest postać Wyrwidęba, który według Zmory wyrywa DĘBY (s. 71).

Uzupełnienie obrazu kultury duchowej Polan stanowi opis żywicznych zapachów drzew otaczających chram *Lelum-Polelum*, porównanych przez Przyborowskiego do kadzidla palonego na cześć bóstwa:

Od sosen tych i od modrzewi, pod skwarem słońca, szła woń żywicy, rozposcierała się dokoła niby wonne kadzidło na cześć tajemniczego bożka pogańskiego (s. 27–28).

W *Ojcu i synu* Karola Bunscha wymiar symboliczny mają niemal wyłącznie użycia nazw roślin w opisach przyrody. Spośród innych zastosowań nazw gatun-

kowych symboliczną wymowę można przypisać tylko fragmentowi, w którym Stoigniew zwraca się do Jaskotela mówiącego o sobótkach z radą:

— *Lepiej kwiatu **paproci** poszukaj, przyda się w nowym domu* (II, s. 35).

Słowa te są świadectwem żywej jeszcze wśród Polan wiary w magiczną moc kwiatu paproci.

W pozostałych – niezbyt zresztą licznych – fragmentach, w których wspomina się o roślinach związanych z wierzeniami pogańskimi, wierzenia te ukazane zostały jako odległa przeszłość, którą się jeszcze pamięta, ale raczej ogólnie, bez szczegółów topograficznych. Wśród bohaterów drugiego utworu z serii *Powieści piastowskich* przetrwała zatem wiedza o świętych DĘBACH, ale nie są już one obiektem kultu, a o tym, że kiedyś nim były, wnioskuje się na podstawie pozostałości kamieni ofiarnych, nie zaś na podstawie żywej pamięci o sprawowanych w danym miejscu obrzędach:

*Stał na niej [tj. na malej wyniosłości] **dąb** odwieczny, przysadzisty, z potężną dziuplą, czerniejącą pośrodku pnia [...]. **Dąb** musiał być prastary. Pewnie świętym był za pogańskich czasów. Kamień, widno skądś przyniesiony, co leżał u jego stóp, ofiarny był może i krwią kiedyś sphywał czerwona. Teraz porosły go **mchy**, wśród których ledwo był widoczny* (I, s. 252).

MECH, który porósł dawny kamień ofiarny, stanowi uniwersalny symbol przemijania, podobnie jak zarastająca mogiły TRAWA:

— [...] *jeno, że po prawdzie, żeby nie ona, tobyśmy pod **trawą** leżeli, nie na **trawie*** (II, s. 43).

W *Puszczy Gołubiewa* nazwy roślin pełniące funkcję symboliczną kreują przede wszystkim obraz puszczy jako ostoi pogaństwa¹³. Drzewem, wokół którego koncentrują się obrzędy i wierzenia związane z kultem pogańskim, jest w tym utworze oczywiście DĄB. Przedstawienie powieściowych wydarzeń jako kulminacyjnego momentu walki chrześcijaństwa z pogaństwem sprawia, że nazwa ta występuje w analizowanym utworze w różnych fragmentach: w opisie zwyczajów pogańskich w czasach poprzedzających akcję utworu, w opisach kulturowania tych zwyczajów w okresie objętym akcją powieści oraz w opisie tych samych wydarzeń z punktu widzenia księcia Mieszki, walczącego z przejawami pogaństwa. W świecie przedstawionym tego utworu wykreował Gołubiew „ogromne święte dęby, siedliska duchów puszczy” (s. 24), otaczane kultem przez

¹³ E. Konończuk, „*Puszcza*” *Antoniego Gołubiewa – u źródeł dziejów państwa polskiego*, [w:] *Las w kulturze polskiej*, t. II, pod red. W. Łysiaka, Poznań 2002, s. 423.

przedstawicieli rodu Śliźniów. Święta dąbrowa (s. 196) stanowi przede wszystkim przedmiot czci i troski starców plemiennych, strażników tradycji, ze zgrozą obserwujących walkę księcia Mieszki z wiarą przodków. Pamiętają oni, że „pierwej” nie tylko w puszczy, lecz również „pod grodem rosły święte dęby” (s. 196). Przeciwstawiają oni święte dęby krzyżowi jako „znakowi Kyryi-Kristi”:

A w miejscu kędy dawniej święte dęby świat osłaniały, każe Mieszka znak Kyryi-Kristi wkopywać [...] (s. 17),

przestrzegając współrodowców przed przyjęciem nowej wiary i porzuceniem starego porządku. Straszą nawet współplemieńców gniewem przodków, których duchy schodzą się w świętych dąbrowach:

Dziady wasze chodzą nocami po dąbrowach a gajach, przeklinają was [...] (s. 230).

Święte dęby zakotwiczą ponadto życie społeczności puszczańskiej w praczasie, rozumianym jako mityczny czas początku, por.:

Wiatr [...] huczy w listowiu debów, pamiętających dawny czas. A on, książdż Mieszka, kazał rąbać te dęby, ogniem palić [...] (s. 243).

Dzieje się tak przede wszystkim dzięki dokonywanej przez mieszkańców puszczy hiperbolizacji wieku świętych dębów, por.:

[...] szedł topór z pokolenia na pokolenie od najdawniejszych czasów, gdy jeszcze dęby były żołędziami, a mrok krył początki rodu (s. 31).

Stary Wojbor umieszcza w owym praczasie złoty wiek dziejów swej społeczności, przeciwstawiając go skarleniu współczesnych:

Drzewiej ludzie nie tacy bywali, nie tacy. Wielgachny był naród, olbrzymi byli a stolini, głowy nad sosnami nosili, dęby rwali, góry walili; kiej szli, ziemia drzała, trzęsła się (s. 230).

Jak zauważa Elżbieta Konończuk, przekazywany przez Wojbora mit opowiada

o tym, co wydarzyło się na początku czasu, opowiada o prawydarzeniach i to właśnie ta opowieść ustanawia świat, organizuje go i porządkuje¹⁴.

¹⁴ E. Konończuk, dz. cyt., s. 424.

Ścinanie przez Mieszka świętych DEBÓW oznacza zatem koniec dawnego świata, pewnego porządku społecznego i związanej z nią kultury.

Inne obecne w powieści Gołubiewa roślinne symbole pogańskich wierzeń, mianowicie kwitnąca PAPROĆ, po którą chodzi się w las (s. 29), SITOWIE, po którym „wodnica pluska” (s. 370), i krzywa WIERZBA, w pobliżu której żyła wiedźma (s. 157), uzupełniają obraz religii polańskiej o interesujące szczegóły, ale nie mają symbolicznej mocy świętych DEBÓW.

* * *

W pięciu powieściach o wczesnym średniowieczu obraz wierzeń pogańskich został zdominowany przez stereotyp świętych DEBÓW, w *Rzeczysze* przejęty z kultury antycznej, w czterech pozostałych powieściach – rodzimy, dość do siebie podobny, ale nie całkiem jednakowy. Uzupełniają go użycia innych nazw roślin, ale, po pierwsze, nie mają one takiej wagi i wyrazistości, po drugie – ich zestaw jest dla każdego z opisywanych utworów odmienny.

Bibliografia

- Bunsch K., *Ojciec i syn. Powieść z czasów Mieszka I*, t. I–II, Kraków 1990.
- Gołubiew A., *Puszcza*, Warszawa 1980.
- Jezierski F.S., *Rzepicha, matka królów, żona Piasta, między narodami sarmackimi słowiańskiego monarchy, tej części ziemi, która nazywa się Polska*, cz. 1–2, Warszawa 1790.
- Konończuk E., „Puszcza” Antoniego Gołubiewa – u źródeł dziejów państwa polskiego, [w:] *Las w kulturze polskiej*, t. II, pod red. W. Łysiaka, Poznań 2002.
- Kraszewski J.I., *Stara baśń. Powieść z IX wieku*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1988.
- Linkner T., *Mit puszczy z powieściowych kronik Józefa Ignacego Kraszewskiego*, [w:] *Las w kulturze polskiej*, t. III, pod red. W. Łysiaka, Poznań 2004.
- Przyborowski W., *Lelum-Polelum. Powieść historyczna z X wieku*, Warszawa 1993.
- Rogowska-Cybulska E., *Aktywność semantyczna nazw roślin*, [w:] *Gwarowy obraz roślin w świetle aktywności nominacyjnej ich nazw (na przykładzie gwary wsi Wągi w powiecie łomżyńskim)*, Gdańsk 2005.
- Rogowska-Cybulska E., *Funkcje nazw gatunków roślin w „łomżyńskiej” części powieści Józefa Stompora pt. „Niewierna”*, [w:] *Polszczyzna Mazowska i Podlasia*, t. XIII: *Językowa przeszłość i współczesność Mazowsza i Podlasia*, pod red. H. Sędziak, Łomża 2009.

Stoff A., *Problematyka teoretyczna funkcjonowania motywów roślinnych w utworach literackich*, [w:] *Literacka symbolika roślin*, pod red. A. Martuszeńskiej, Gdańsk 1997.

Wenerska W., *Literacki zielnik „Starej baśni” Józefa Ignacego Kraszewskiego*, „Ruch Literacki”, R. XLVII, z. 4–5, 2006.

Wenerska W., „*Wśród ciszy lasów*”. *Motywy sylwiczne w „Starej baśni” Józefa Ignacego Kraszewskiego*, [w:] *Las w kulturze polskiej*, t. III, pod red. W. Łysiaka, Poznań, 2004.

Streszczenie

Nazwy roślin a obraz wierzeń pogańskich w powieściach o polskim średniowieczu

Przedmiotem analizy w artykule jest fragment zagadnienia związanego z zasobem i funkcjami nazw roślin stosowanych w pięciu powieściach historycznych (*Rzepicha, matka królów...* F. S. Jezierskiego, *Stara baśń* J. I. Kraszewskiego, *Lelum-Polelum* W. Przyborowskiego, *Ojciec i syn* K. Bunscha oraz *Puszcza* A. Gołubiewa), których akcja rozgrywa się w Polsce od czasów przedhistorycznych po początek XI wieku.

W opisie funkcji nazw roślin tekst ten nawiązuje do koncepcji A. Stoffa, który wyodrębnił sześć funkcji, jakie motywy roślinne mogą pełnić w dziełach literackich. Jedną z nich jest funkcja symboliczna. Użyte w pięciu analizowanych powieściach w tej funkcji motywy botaniczne odgrywają ważną rolę w kreowaniu obrazu wierzeń religijnych.

W powieściach o wczesnym średniowieczu obraz wierzeń pogańskich został zdominowany przez stereotyp świętych dębów, w *Rzepisze* przejęty z kultury antycznej, w czterech pozostałych powieściach – rodzimy, dość podobny, ale nie całkiem jednakowy. Uzupełniają go użycia innych nazw roślin (np. nazw zbóż, ziół), ale, po pierwsze, nie mają one takiej wagi i wyrazistości, po drugie – ich zestaw jest dla każdego z opisywanych utworów odmienny.

Summary

Plant names and the picture of pagan beliefs in the novels about Poland in the Middle Ages

This paper discusses the range and functions of the plant names used in five historical novels (“*Rzepicha, matka królów...*” by F.S. Jezierski, “*Stara baśń*” by J.I. Kraszewski, “*Lelum-Polelum*” by W. Przyborowski, “*Ojciec i syn*” by K. Bunsch and “*Puszcza*” by A. Golubiew), the action of which is set in Poland from pre-historical times until the beginning of the eleventh century.

In the description of the plant names the paper refers to A. Stoff's conception, who distinguished six functions of plant motifs in the literary works. Among them there is a symbolic function. Botanic motifs used in the five analyzed novels have the symbolic function and play an important role in creating the picture of religious beliefs.

In the novels on the early Middle Ages the picture of pagan beliefs is dominated by a stereotype of holy oaks. In the "Rzepicha" this picture is drawn from the ancient culture, whereas in the other four novels it is based on native beliefs, although it differs to some extent in each of them. This picture of beliefs is supplemented by other plant names (e.g. of cereals or herbs). However, these names have neither an equivalent importance and clarity, nor they occur in the same combination in each novel.