

MAGDALENA SULIMA

DOM POGRANICZA W KULTURZE WSI PODLASKIEJ



BIAŁYSTOK 2018

MAGDALENA SULIMA

DOM POGRANICZA
W KULTURZE WSI PODLASKIEJ



OFICyna WYDAWNICZA POLITECHNIKI BIAŁOSTOCKIEJ
BIAŁYSTOK 2018

Recenzenci:

prof. nzw. dr hab. inż. arch. Piotr Molski
prof. zw. dr hab. inż. arch. Miriam Wiśniewska

Redaktor wydawnictwa:
Elżbieta Dorota Alicka

© Copyright by Politechnika Białostocka, Białystok 2018

ISBN 978-83-65596-56-7

ISBN 978-83-65596-57-4 (eBook)



Publikacja jest udostępniona na licencji

Creative Commons Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne-Bez utworów zależnych 4.0
(CC BY-NC-ND 4.0)

Pełna treść licencji dostępna na stronie

creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.pl

Publikacja jest dostępna w Internecie na stronie Oficyny Wydawniczej PB

<https://pb.edu.pl/oficyna-wydawnicza/publikacje/publikacje-2018/>

Redakcja techniczna, skład:

Oficyna Wydawnicza Politechniki Białostockiej

Druk:

Partner Poligrafia Andrzej Kardasz

Nakład: 43 egz.

Oficyna Wydawnicza Politechniki Białostockiej

ul. Wiejska 45C, 15-351 Białystok

tel.: 85 746 91 37

e-mail: oficyna.wydawnicza@pb.edu.pl

www.pb.edu.pl

SPIS TREŚCI

| | |
|--|----|
| SŁOWO WSTĘPNE: DOM W KULTURZE WSI | 5 |
| PRZEDMOWA | 11 |
| ROZDZIAŁ 1 | |
| ZARYS TEMATYCZNY I TERYTORIALNY | 17 |
| 1.1. Definicja pogranicza | 17 |
| 1.2. Granica a pogranicze | 17 |
| 1.3. Klasyfikacja pograniczy | 18 |
| 1.4. Pogranicze etniczne..... | 21 |
| 1.5. Podlasie jako pogranicze narodowościowe i religijne – rys historyczny..... | 23 |
| 1.6. Identyfikacja narodowościowa i wyznaniowa na podlaskich wsiach pogranicza etnicznego – aspekt współczesny..... | 32 |
| 1.7. Obszar badawczy | 34 |
| ROZDZIAŁ 2 | |
| WIEŚ POGRANICZA | 45 |
| 2.1. Analiza struktury przestrzennej wsi wschodniego pogranicza na tle przekształceń agrarnych | 48 |
| 2.2. Układ przestrzenny działek zagrodowych | 53 |
| 2.2.1. Zagroda z okresu pomiary włóczęj z XVI wieku | 60 |
| 2.2.2. Zagroda powłaszczeniowa (wydłużona typu bielsko-hajnowskiego) | 61 |
| 2.2.3. Zmodernizowana zagroda z okresu międzywojennego | 66 |
| 2.2.4. Zagroda pokomasacyjna | 67 |
| ROZDZIAŁ 3 | |
| DOM POGRANICZA | 73 |
| 3.1. Układ funkcjonalno-przestrzenny..... | 75 |
| 3.1.1. Wydłużona chata jedno- lub półtoratraktowa z przyściennym ustawieniem pieca | 75 |
| 3.1.2. Dom półtora- lub dwutraktowy z centralnie usytuowanym piecem z lat trzydziestych XX wieku | 87 |
| 3.1.3. Dom z rozbudowanym systemem urządzeń grzewczych z lat czterdziestych i późniejszy | 88 |
| 3.2. Konstrukcja | 89 |
| 3.3. Detal architektoniczny..... | 95 |

ROZDZIAŁ 4

| | |
|--|-----|
| CHARAKTERYSTYKA PRZESTRZENI DOMOWEJ | 109 |
| 4.1. Mistyka i symbolizm prawosławia | 109 |
| 4.2. Miejsca i etapy budowy domu | 112 |

ROZDZIAŁ 5

| | |
|---|-----|
| WNĘTRZE DOMU | 133 |
| 5.1. Wyposażenie i dekoracja | 133 |
| 5.2. Symbolika miejsc, sprzętów i mebli | 148 |

ROZDZIAŁ 6

| | |
|---|-----|
| PRZESTRZEŃ DOMOWA W OBCHODACH ŚWIĄTECZNYCH | 181 |
| 6.1. Przestrzeń domowa w obchodach świąt dorocznych | 181 |
| 6.2. Przestrzeń domowa w obrzędach recepcyjnych | 216 |

| | |
|--------------------------|-----|
| ZAKOŃCZENIE | 245 |
|--------------------------|-----|

| | |
|------------------------|-----|
| SUPLEMENT | 253 |
|------------------------|-----|

| | |
|---------------------------|-----|
| BIBLIOGRAFIA | 257 |
|---------------------------|-----|

| | |
|---------------------------|-----|
| STRESZCZENIE | 275 |
|---------------------------|-----|

| | |
|----------------------|-----|
| SUMMARY | 277 |
|----------------------|-----|

DOM W KULTURZE WSI

Wizja domu jest dość tajemniczą i magiczną częścią kultury ludowej. Wiąże się z nią pewna symbolika, która pojawia się niemal we wszystkich etapach jego istnienia: od momentu budowy aż po mieszkanie w nim. Słowo „dom” jest jednym z najstarszych, oczywistych pojęć – znanych i bliskich każdemu człowiekowi. W wielu językach brzmi ono bardzo podobnie: słowacki *dom*, czeski *dům*, białoruski *дом*, grecki *δῶμος* (*dómos*) czy łaciński *domus*. Wszystkie kojarzą się w ludzkim rozumieniu zarówno z czynnością konstruowania, budowania i tworzenia, jak i z pewną przestrzenią wydzieloną i zasiedloną przez człowieka, w której jest on „na swoim”, którą szczególnie chronił przed obcym światem zewnętrznym [289, s.81]. Już stwarzając pierwszych ludzi, Bóg powiedział im, aby czynili sobie ziemię poddaną [225, 1,28]. Słowa te doskonale oddają stosunek człowieka do swojego kawałka miejsca na ziemi, który orientuje go w świecie i kształtuje tożsamość. *Budować dom* bowiem, jak pisał ksiądz Józef Tischner, *znaczy zadomowić się* [302, s.228]¹.

Poprzez dom świat był postrzegany [240, s.43], tu miało także miejsce *pierwsze doświadczenie świata* [212, s.4], nauka orientacji i poruszania się w nim. Od czasów pierwotnych ludzie, poznając otaczającą ich rzeczywistość, wyobrażenia o niej przenosili właśnie do swoich mieszkań, nadając im treści – komunikaty o znaczeniu namacalnym, jak i symbolicznym. Takie „własne terytorium” [270, s.34], o ściśle wytyczonych granicach, stawało się wyznacznikiem – emblematem zamieszkującej go grupy społecznej, czyli rodziny [289, s.82].

Obraz domu jako obszaru życia chłopskiego: od narodzin do śmierci, przestrzeni codziennej egzystencji – trosk i weseł, posiadał niejako wymiar sakralny, nawiązujący do idei kreacji świata: *Dom przedstawia (...) podstawowe zjawisko (...) ukształtowania świata w jego postaci najprostszej* [39, s.1196]. Generalnie zresztą, jak pisał Jakub Bułat, tożsamość kultury wiejskiej wyraża się właśnie w kategoriach sakralnych [48, s.27], a religia stanowi tutaj najbardziej trwałą wartość zarówno

¹ Martin Heidegger w swojej rozprawie na temat zamieszkiwania porównuje wręcz jestestwo do zamieszkiwania. Píše on: *Być człowiekiem znaczy: być na Ziemi jako śmiertelny, znaczy: mieszkać* [138, s.141]. Hanna Buczyńska-Garewicz, interpretując słowa filozofa, stwierdza: *Budowanie dokonuje się wtedy, gdy człowiek zamieszkuje ziemię, gdy człowiek jest u siebie, w domu na ziemi i gdy tę ziemię uprawia, zagospodarowuje, zabudowuje. Budowanie wskazuje na występowanie zamieszkiwania, na rozumienie ziemi jako domu. Samo budowanie już jest zamieszkiwaniem, które określa sens budowania* [44, s.135]. Potwierdza to Maciej Cisko, który zauważa analogię pomiędzy słowem „budować” a „zamieszkiwać” i „zasiedlać”, pisząc: <<budowanie>> w XIV wieku wyparło polskie <<siedlenie>> [66, s.106].

w wymiarze kulturowym, jak i osobowościowym [245, s.169]². Budowa, rozplanowanie, wyposażenie i późniejsze zamieszkiwanie tradycyjnie powiązane było z systemem znaków i znaczeń, tych duchowych i tych zmysłowych. Najbardziej ujawniały się one podczas obchodów świąt dorocznych oraz w sytuacjach obrzędowych, które wyznaczały punkty zwrotne w życiu człowieka, jak narodziny, wesele czy pogrzeb, i posiadały właściwą każdemu z nich oprawę, mającą swoje konsekwencje również w urzędowaniu i organizacji obszaru zamieszkania [289, s.89].

Oprócz domu także *domowina*, czyli mała ojczyzna oraz *domowizna* – większa ojczyzna, były najważniejszymi wspólnotami w dziejach kultury chłopskiej [256, s.64]³. Nie bez znaczenia staropolski przekaz słowa *ojczyzna* oznacza właśnie „grunt i dom dziedziczony po ojcach” [19, s.9], ojcowiznę. Jego wydźwięk i wymowa miały głębokie zakotwiczenie w życiu oraz przejawiały się w codziennej gwarze, potocznych wyobrażeniach, normach zwyczajowych, praktykach i wierzeniach. Ojczyzna, jako zbitka pojęciowa, była wykładnikiem postaw społecznych oraz wyrażanego światopoglądu: relacji ludzi z przyporządkowanym im terytorium⁴.

² *Pradawna historia ludów* – zauważa Maurice Halbwachs – *taka jaka żyje w tradycjach, jest w pełni przesiąknięta ideami religijnymi* [133, s.262].

³ Ulrich Schrade i Swietlana N. Tołstaja podają, że słowo *domowizna* na niektórych obszarach Polski oznacza małą ojczyznę, dom rodzinny czy domowy inwentarz [256, s.64], [308, s.22].

⁴ Swietlana N. Tołstaja zauważa, iż semantyczne znaczenie wyrazu *ojczyzna* w kulturze ludowej wypełnia się dwoma głównymi wątkami:

Pierwszy – ludzki to bez wątpienia kult przodków, tradycji, *ojczyzny w sensie genetycznym oraz duchowym* [308, s.22] oraz rodziny, która była wręcz metaforą i prototypem ojczyzny. Wiodące jest to w interpretacji słowiańskiego słowa *rodina*, mającego dwa podstawowe znaczenia: *pierwsze* – <<rodzina, ród>>, *reprezentowane w językach ukraińskim, białoruskim, zachodniosłowiańskim, oraz drugie* – <<ojczyzna>>, *występujące w językach rosyjskim, bułgarskim, częściowo też w języku białoruskim* [308, s.20]. W języku serbsko-chorwackim wyraz *domovina* oznacza ojczyznę, a *domoljub* i *domobran* – patriotę i obrońcę ojczyzny [308, s.22]. Jerzy Bartmiński z kolei pisze: *Punktem wyjścia dla polskiego rozumienia ojczyzny była łacińska patria, związana z domem, ojcem (pater) i dziedzictwem po ojcu (patrymonium) (...)* [20, s.23]. <<Ojczyzna>> – potwierdza Janusz Koronkiewicz – *pochodzi od słowa <<ojciec>>. Pochodnymi od słowa <<ród>> są <<naród>> i składająca się z ojca, matki i dzieci <<rodzina>>, najmniejsza komórka społeczna zapewniająca ciągłość każdego narodu. Narodu, który jest trwałą historycznie i uwarunkowaną losowo wspólnotą ludzi, dziedziczących nie tylko geny swych przodków, ale i ich stan majątkowy – ziemię, terytorium oraz całą kulturę duchową, tradycję i obyczajowość, świadomość patriotyczną wraz z wiarą i mową ojczystą* [164, s.40]. Stygmat ojcostwa wyraża się także w znaczeniu dziedzictwa, które swoją genezę bierze od słowa *dział ‘praojciec’*, nabierającego w wiejskim systemie wartości szczególnego sensu, kojarzonego z tradycją przodków [20, s.36]. Fakt ten miał swoje odniesienia już w Ewangelii, gdzie właśnie słowo: *Ojciec* w ustach Chrystusa nabierało znaczenia fundamentalnego: *Ojciec mój wszystko mnie przekazał* [222, 11,27]. Nauczanie Chrystusa pokazuje zatem najgłębsze podłoże teologicznej wizji domu i ojczyzny [347]. Uświęcenie roli i znaczenia ojczyzny w myśleniu ludowym polegało więc na wpisaniu jej w sakralne założenie ładu świata, a także w *grę pierwiastków żeńskiego i męskiego, opozycję ziemi i nieba, matki i ojca, matki i syna* [19, s.12]. Oprócz przymiotów typowo męskich i ojcowskich, opartych na prawości i obowiązku, ojczyzna zawierała w sobie również treści żeńskie. Kryły się one w symbolice ziemi, którą człowiek tradycyjny utożsamiał wręcz z osobą matki jako jej syn – ziemianin (ojcem było niebo). Ponadto jej macierzyńska semiotyka związana była z kultem Matki Boskiej, który jeszcze bardziej potęgował poszanowanie

Bez wątplenia tyczyła się ona także obszaru najbliższego człowiekowi, nazywanego wręcz „prywatną ojczyzną”. (...) *pojęcie ojczyzny, dziedziczny wysoce pozytywne charakterystyki <<elementów pierwszych>>, domu i rodziny, wsi rodzinnej i społeczności swojaków, krajan, ziomków* – zauważa Jerzy Bartmiński [19, s.12]. Owa współzależność nie byłaby możliwa, gdyby nie podłoże emocjonalne i stosunek uczuciowy. W kategoriach mentalnych bowiem obszar nabiera cech ojczyzny o tyle, o ile jednostka bądź zbiorowość nadają mu istotę i znaczenie, kształtują jego obraz, a tym samym nakazują szacunek. Stanisław Ossowski pisał o wręcz magicznej relacji pomiędzy osobowością jednostki i jej miejscem urodzenia, którego granice wytworzyły się na skutek różnych przypadkowych okoliczności historycznych [213, s.45]. Dopiero takie świadome doświadczanie najbliższej okolicy dawało możliwość postrzegania siebie jako integralnego jej elementu, jako „soli tej ziemi”.

Domowina traktowana była dawniej jako wartość, w którą się wrasta, wręcz zakorzenia. Nie można jej było stworzyć w każdym miejscu, ani też przenieść na dowolny obszar, ponieważ składał się na nią wysiłek i trud pokoleń, a jej wartości, jak stwierdza Ulrich Schrade, *należą do różnych porządków aksjologicznych, a więc są wśród nich wartości religijne, kulturowe, obyczajowe, cywilizacyjne i krajobrazowe* [256, s.73]. W tradycji ludowej wszelkie nawyki i postawy wyniesione z domu rodzinnego, przekazywane z pokolenia na pokolenie, były niezmiernie trwałymi zasobami. Zarówno zachowania etyczno-moralne, jak i czynności codzienne, związane z obejściem, ziemią, pracą w polu, stanowiły już wartości kulturowe. Doświadczanie domu mieściło w sobie zatem historię, pamięć, relacje kulturowe i społeczne. Wszystko to miało wpływ także na formę architektoniczną, plan wnętrza czy wyposażenie domostwa, tworząc z niego przestrzeń oswojoną. Dodawanie zaimka

i cześć. Potwierdzają to praktyki i wierzenia ludowe oraz sposób, w jaki ją traktowano. Całowano ją w podziękowaniu za plony czy żegnając się z domem rodzinnym. Chłopi udający się w daleką podróż, opuszczając swoje miejsca zamieszkania, zazwyczaj zabierali ze sobą garść ziemi z ojczywego gospodarstwa, którą nosili z dumą na piersiach, aby w razie śmierci pochować ich wraz z nią do grobu [21, s.18-27]. *Spójycie ziemi podczas składania przysięgi, całowanie jej, ma zaświadczać o gotowości jej dotrzymania. Zaświadcza również o czci okazywanej ziemi* [78, s.17]. Stanisław Czernik podaje ponadto, iż: *Ziemi nie wolno [było] bić, to znaczy uderzać w nią bez powodu kijem, gałęzią, pałką. Jest to tak karygodne, jakby ktoś rękę podnosił na matkę. Surowo potępiano igraszki dzieci, dla zabawy uderzających kijem ziemię. (...) kto przez nieuwagę lub nieświadomość kij przed sobą popycha po ziemi, postępuje niegodnie, gdyż sprawia to ziemi ból* [72, s.218-219].

Drugi wątek ojczyzny odnosi się do przyrody i kultu ziemi, która: *Święta i wiecznotrwała, płodna i bogata, rodzi rośliny i wszelkie życie* (...) [21, s.17]. W *wyobrażeniach białoruskiego ludu* – piszą Jan Dębowski i Lidia Zacharczuk – *ziemia jest istotą podobną do człowieka, a więc weseli się, cierpi, a jej łęki należy traktować jako znak ostrzegawczy. Wokół słowa <<Ziemia>> narosło tak wiele klątw, w których wzywa się ziemię, aby rozstąpiła się przed przeklętym albo go pożarła, pochłonęła* [78, s.17, powołując się na 201, s.512]. Symbolika matki – ziemi ujawniała się również po śmierci, bo jako miejsce ostatniego spoczynku człowieka przyjmuje go jakby z powrotem do swego łona [21, s.17]. Ma to swoje potwierdzenie już podczas zakładzin świata, kiedy to Bóg, stwarzając ziemię, rzekł do niej: *Ziemi, (...) oświecę cię światłem, ogrzeję słońcem, abys rodziła i żywiła, co urodzisz – lecz cokolwiek urodzisz, do ciebie powrócić musi* [158, s.4]. Jak zauważa Tołstajta, właśnie owa antropomorfizacja ziemi, czyli kojarzenie jej z osobą matki – rodzicielski i opiekunki, była w kulturze wsi czynnikiem łączącym obydwie wątki znaczeniowe [308, s.22].

„mój”/„swój” do jego podstawowego członu jeszcze bardziej wzmacniało zależność domu i rodzinnej wspólnoty, *communitas* [169, s.88], dla której był oparciem. Można zatem, za Jerzym Bartmińskim, wyróżnić następujące relacje człowieka ze swoją intymną ojczyzną [20, s.33]:

- *dziedziczenia* (w tradycji ludowej ziemia była istotą całego systemu gospodarczo-społeczno-kulturowego: chłopem jest tylko ten, kto posiada ziemię [83, s.9, powołując się na: J. Szczepański]. Dziedziczenie po ojcach, ojcowizna oraz wynikający z tego stan posiadania, zawierały w sobie sprzężenie pomiędzy tym, co materialne – ekonomiczne, a tym, co duchowe, czyli pomiędzy domem i ziemią a kulturą);
- *urodzenia i pochodzenia* (miejsce stałe, obszar pokoleń, wartość *constans*);
- *przebywania* (rozłąka i opuszczenie domu umacniały świadomość jego wartości; dom był miejscem, do którego powracano myślami, który wspomniano, za którym tęskniono);
- *dobrobytu* (stan posiadania, wartość materialna);
- *dumy* („jestem dumny, że tu mieszkam”, ojczyzna jako *patria* – ojcowizna);
- *przeznaczenia, powołania* (dom jako Dom Boży);
- *przywiązania uczuciowego*;
- *startu życiowego*;
- *orientacji w świecie*.

Potwierdzają one tezę, iż filarem wokół którego człowiek od zawsze organizował swój świat, był jego własny azyl, czyli dom rodzinny [289, s.90].

Wieś jest szczególny[m] obszar[em] refleksji nad otoczeniem [297, s.59], zwłaszcza tym najbliższym. Poprzez cechy, takie jak: etniczne pochodzenie ludności z jej tradycyjną kulturą obrzędową, zawiera w sobie konotacje duchowego i rzeczywistego doświadczenia go. Dzisiejsze zderzenie tradycji ze współczesnością, które coraz częściej dotyka także obszary wiejskie, sprawia, że relacje człowieka z przestrzenią, którą zasiedla, zaczynają ulegać pewnym przekształceniom [285, s.411]. Przyczyn zacierania się wypracowywanych przez lata wzorców należy szukać z jednej strony w awansie cywilizacyjnym i przemianach społeczno-gospodarczych, które doprowadziły do ukształtowania się nowego typu osobowości człowieka, wyznającego ideały właściwe już społeczeństwom uprzemysławiającym się i urbanizującym [178, s.34], z drugiej natomiast – w sytuacji demograficznej [288, s.509]. Powodują one sukcesywny zanik wielu elementów dziedzictwa materialnego oraz duchowego związanego z kulturą ludową. Pierwsze widoczne są w przestrzeni urbanistyczno-architektonicznej, w której coraz częściej w historyczną tkaninę wprowadza się nowe formy, uważane za wyznacznik postępu. Na polu kultury duchowej z kolei przejawia się to odchodzeniem w niepamięć pewnych idei i treści, stanowiących istotę dawnego porządku i będących zarazem fundamentem w budowaniu poczucia identyfikacji ze swoim miejscem [285, s.412].

„Autentyczna” kultura wsi [297, s.59] nie jest niestety wartością niezmienną, a przeciwnie – podlega ustawicznym zmianom i transformacjom, które mają charakter nieodwracalny. Może się zatem okazać, że wobec dokonujących się zjawisk

jest to ostatni moment na ocalenie dawnych treści, powrót do korzeni, poczucie „oswojonej” namiastki przeszłości [285, s.414]. Istnieje zatem pilna potrzeba analizowania i badania kultury ludowej nie tylko przez etnografów, antropologów i socjologów, ale także przez architektów, aby zinwentaryzować tradycyjne mieszkania, poznać i zrekonstruować domową obrzędowość i zbadać, czy magia ich przestrzeni, tak obecna w kulturze ludowej, jest wciąż aktualna i kultywowana. Czy prawdziwa i potrzebna jest współczesna desakralizacja i stechnicyzowanie ich znaczenia⁵? Zgłębienie problematyki zjawiska domu i związanego z nim zamieszkiwania jest w dzisiejszych czasach bardzo aktualne i można je potraktować jako jeden z czynników niezbędnych do podtrzymania pamięci wśród tych i następnych pokoleń oraz jako przyczynek do zachowania ciągłości tradycji na terenach wiejskich.

Kulturowe zależności człowieka z przestrzenią zamieszkania (okolicą, wsią, domem) rysują się zupełnie inaczej w poszczególnych częściach kraju, a nawet w poszczególnych rejonach województw. Duży wpływ na taki stan rzeczy miały procesy historyczne, jak również przekazywane od wieków tradycyjne wzorce.

Przygranicznie położony obszar Podlasia to „gleba wielu kultur” [149, s.29], na której wyrosły pokolenia zróżnicowanych narodowościowo, etnicznie, wyznaniowo i językowo społeczności. Na przestrzeni lat wykształciły one swoisty model etosu, przejawiający się w duchowej i materialnej sferze życia. Wszystkie te aspekty składają się na ducha miejsca wsi pogranicza wschodniego oraz mają niepodważalne odniesienie w relacji tutejszych mieszkańców do przestrzeni swojego domu i domowiny:

Ta ziemia jest inna – pisała Irena Matus. – W oczy uderzają inne barwy, powietrze niesie inny zapach, ludzie inaczej tu mówią, inaczej zdobią domy i świątynie, a krzyże mają inny kształt (...). Cywilizacja wlewa się w te strony powoli, z oporami, niekiedy świadomie odpychana [197, s.58].

⁵ Le Corbusier określił dom jako „maszynę do mieszkania”, która powinna być przede wszystkim funkcjonalna. Filozof Mircea Eliade myślenie takie nazywa desakralizacją domu, a tym samym desakralizacją Kosmosu, co jest wytworem społeczeństwa industrialnego i postępu techniki [91, s.46]. Krytykę stechnicyzowanej idei przestrzeni zamieszkania we współczesnym świecie przedstawia także Marek Rembierz, który stwierdza, że dzisiejszy człowiek – turysta traktuje dom typowo mechaniczystycznie, ponieważ każde zajmowane przez niego (nowe) miejsce jest takie samo, czyli *równie dobre do zaludnienia* [240, s.56].

PRZEDMOWA

Książka jest podsumowaniem i zwieńczeniem dziesięcioletnich badań autorki nad tytułowym zagadnieniem idei domu pogranicza w kulturze wsi podlaskiej i jego przekształceń na tle aspektów przestrzennych i kulturowych. Jest ona poszerzoną wersją dysertacji naukowej „Dom mieszkalny w zagrodzie pogranicza etnicznego jako zjawisko architektoniczno-kulturowe (na przykładzie wsi podlaskiej)” [277] oraz niespełna 15 publikacji z tego zakresu, do których autorka odwołuje się w tekście.

Rozważania na temat przestrzeni zamieszkania dotyczą zarówno architektury tradycyjnego domu w zagrodzie pogranicza polsko-białoruskiego, jak i związanych z nim wierzeń i obrzędów lokalnych społeczności. Owe grupy etniczne, w opozycji do nowoczesnych i silnie powiązanych z kulturą miejską, do chwili obecnej w stosunkowo pełnej formie zachowały modelowe atrybuty „tradycyjnych społeczności terytorialnych” [218, s.263], do których należą między innymi silna identyfikacja ze swoimi korzeniami, lokalną ojczyzną (wsią, ziemią, ojcowizną), tradycją i wyznaniem [279, s.269].

Kwestią nadrzędną jest czynnik religijny i jego wpływ na organizację przestrzeni zamieszkania oraz duchowe doświadczanie jej (tzw. „sfera psychiczna” czy „emocja miejsca” [177, s.113]). Dominujące prawosławie, które względem innych wartości ma na pograniczu wschodnim wręcz kluczowe znaczenie, traktuje się zatem jako wartość *constans* lub, jak nazwał ją Andrzej Sadowski, „zmienną niezależną” [246, s.131]. W obrębie miejsca zamieszkania objawia się ono między innymi szeregiem czynności religijnych o charakterze zwyczajowym, które przekazywane z pokolenia na pokolenie stawały się niejako systemem wartości, a zarazem identyfikatorem grupy etnicznej.

W tym miejscu warto wyjaśnić znaczenie stosowanych w książce pojęć i terminów, jak zwyczaj lub zamiennie – obyczaj i obrzęd. W ujęciu czysto intuicyjnym, jak wyjaśnia Krystyna Kwaśniewicz, „obrzęd” tyczy się zachowania posiadającego głębszy symboliczny sens i mającego zrytualizowaną formę [178, s.13]. Z pojęciem tym utożsamia się ponadto działania określonej grupy społecznej (zbiorowości) – wsi, rodziny, a nie samej tylko jednostki. W dużej mierze obrzędy były wypadkową wierzeń religijnych, czyli przekonań o występowaniu zjawisk o charakterze transcendentnym⁶. Na Podlasiu, zwłaszcza we wschodniej jego części, wierzenia miały niejednokrotnie także podłoże magiczne, sięgające wspólnych dla Polaków, Białorusinów, Ukraińców ogólnosłowiańskich korzeni. Wówczas przybierały one

⁶ (...) w chrześcijaństwie, tak jak w każdej religii, daje się odróżnić obrzędy i wierzenia – pisał Maurice Halbwachs. – *Obrzędy stanowią zbiór gestów, słów, przedmiotów liturgicznych utrwalo-nych w formie materialnej. (...) Obrzęd jest być może najbardziej stałym elementem religii, ponieważ sprowadza się do stale odtwarzanych operacji materialnych, których księgi rytualne i zespół duchownych zapewniają jednolitość w czasie i w przestrzeni* [133, s.318–319].

formę przesądów, praktyk i zabobonów, których istotą było wywoływanie poprzez nadnaturalne siły oczekiwanych przez ludzi efektów. Obrzęd, jako zbiór wierzeń i zachowań przekazywanych z dziada pradziada, obwarowany był ponadto przestrzeganiem w danej społeczności „rytuałem społeczno-prawnym oraz sakralnym” [178, s.25, powołując się na: K. Zawistowicz-Adamska, *Treści folklorystyczne we współczesnej kulturze polskiej*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, 1976, s.169–170]. Z religią powiązany jest także zwyczaj. Dotyczy on jednak bardziej powszednich czynności, obejmując swym zasięgiem wiele dziedzin kultury materialnej (w rozpatrywanym przypadku – budowę domu oraz jego wyposażenie), jak i duchowej (zachowania w określonych sytuacjach). Będąc kultem codziennego życia, powtarzalne w oparciu o przekazywane przez pokolenia działania, mogą doprowadzić do sytuacji, kiedy wszystkie odstępstwa od zwyczaju traktowane są jako grzech [178, s.16]. Zarówno obrzędy, jak i zwyczaje są uświęcone poprzez wzorzec tradycji i odnoszą się do dawnych form kultury.

W dążeniu do próby duchowej analizy przestrzeni domu na wschodniopodlaskiej wsi konieczne było osadzenie w kontekście historycznym i współczesnym badanych społeczności oraz przeanalizowanie podstawowych czynności zwyczajowych i wykorzystywanych do nich elementów wyposażenia domu, dotyczących między innymi:

- zwyczajów koncentrujących się wokół czynności dnia codziennego w obrębie domostwa;
- zwyczajów związanych z sytuacjami istotnymi w życiu mieszkańców (narodziny, wesele, pogrzeb);
- zwyczajów dorocznych, świąt wyznaczanych przez prawosławny kalendarz cerkiewny.

Ze względu na poznawczy charakter studium przyjęta płaszczyzna badawcza z jednej strony nastawiona na tradycję, z drugiej – ukierunkowana jest na czasy obecne. Ma to na celu zbadanie, w jakim stopniu mieszkańcy wsi zachowali elementy domowej kultury tradycyjnej oraz w jakiej formie funkcjonują one współcześnie, a także poznanie tych zjawisk w obrębie miejsca zamieszkania, które dopiero wkraczają do życia jako wyraz nowych potrzeb społeczności wiejskiej i sprawdzenie, czy przybierają one formę zachowania zwyczajowego.

Mając na uwadze powyższe kwestie, obszar czasowy badań wyznaczony został przede wszystkim przez zakres pamięci mieszkańców oraz dostępność materiałów źródłowych. Przyjęta płaszczyzna badawcza odtwarza zatem przeobrażenia kulturowe zachodzące na przełomie XIX i XX wieku, okres międzywojenny i pierwsze lata powojenne i obejmuje swoim zasięgiem drewniane domy mieszkalne z tego czasu. Rozpatrując kontekst architektoniczny, przedstawiono specyfikę budownictwa wschodniego pogranicza, prezentując na przestrzeni lat jego architekturę, konstrukcję i detal.

Przy takich założeniach w analizach domu należało uwzględnić wszystkie najważniejsze problemy obszaru pogranicza. Konieczne było nawiązanie do historii Podlasia, przedstawienie procesów osadniczych, reform agrarnych i różnorodności

struktur: narodowościowych, wyznaniowych i językowych mieszkających na tym obszarze społeczności. Zważywszy na położenie terenu badań w bliskim sąsiedztwie Białorusi oraz fakt mieszania się na nim kultur polskich, białoruskich i ukraińskich, w opracowaniu pojawiają się liczne nawiązania do wspólnych dla tych państw słowiańskich wierzeń i zwyczajów. Treści religijne i magiczne zarazem, będące kwestią priorytetową, przedstawiono poprzez analizę lokalnego świata znaków i symboli pojawiających się w obrębie przestrzeni mieszkalnej.

Z uwagi na szerokie spectrum badawcze w książce posłużono się informacjami zgromadzonymi z opracowań naukowych autorów z różnych dziedzin, takich jak: historia, architektura, budownictwo, etnografia, antropologia, filozofia i socjologia. Zebrane materiały bibliograficzne przedłożono w dwóch kategoriach. Pierwsza dotyczy się dziedziny bezpośrednio związanej z przedmiotem badań, tj. zjawiska domu w realiach kultury pogranicza. Są to z reguły opracowania opisujące budownictwo regionu, codzienną i odświętną obrzędowość domową oraz wyjaśniające specyfikę terenów pogranicza na tle różnorodności etnicznych, kulturowych i religijnych⁷.

⁷ Źródła bibliograficzne dotyczące historii lokalnego budownictwa pojawiają się stosunkowo późno, około drugiej połowy XIX wieku. Głównie zawierają dzieła Zygmunta Glogera [118], [119], [120], [121] oraz Oskara Kolberga [157], [158], [159], [160], [161], [162] i w większości dotyczą zachodnich części województwa podlaskiego, rejonu Tykocina, Brańska i Drohiczyzna. Badaczami, którzy zapoczątkowali regionalizację budownictwa wiejskiego i podjęli próbę usystematyzowania jego form dla poszczególnych regionów kraju, a zarazem jako pierwsi poruszyli w swoich publikacjach tematykę budownictwa wschodniej Polski, byli m.in. Jan Karłowicz, Ludwik Puszet, Gerard Ciołek [65], Franciszek Piaścik [221], Ignacy Tłoczek [304], [305], [306], [307] i Marian Pokropek [231], [232], [233]. Fundamentalnymi dla niniejszej książki opracowaniami okazały się publikacje Marii Parnowskiej [214] i Jerzego Czajkowskiego [69], zamieszczone w Zeszytach Etnograficznych Muzeum Kultury i Sztuki Ludowej w Warszawie oraz w Polskiej Sztuce Ludowej. Zarówno jedna, jak i druga pozycja obejmuje swoim zasięgiem formy budownictwa oraz organizację przestrzeni wewnętrznej domów z terenów pogranicza polsko-białoruskiego. Na badania Czajkowskiego w pracach konserwatorskich powoływała się również Zofia Cybulko, która opublikowała dwa istotne dla badań artykuły: [67], [68], poruszające kwestie form przestrzennych zagród, stosowanych materiałów budowlanych, rozwiązań konstrukcyjnych oraz zdobnictwa drewnianych chat pogranicza. Genezę, motywy i inspiracje owych dekoracji, tak charakterystycznych dla południowo-wschodnich krajobrazów wiejskich, przedstawia w formie albumu „Zdobnictwo drewnianych domów na Białostocczyźnie” [114] etnograf i dyrektor Podlaskiego Muzeum Kultury Ludowej w Wasilkowie, Artur Gaweł. Podobną tematykę porusza tekst [293] oraz rozprawa doktorska Jarosława Szewczyka „Rola technik komputerowych w waloryzacji i rewitalizacji architektury regionalnej na przykładzie drewnianej zabudowy zagrodowej wybranych wsi województwa podlaskiego” [295], obroniona na Wydziale Architektury Politechniki Warszawskiej w 2006 roku. Wydana pięć lat później monografia tegoż autora na temat pieców i kominów w tradycyjnym budownictwie ludowym [294], zawiera z kolei próbę analizy układów grzewczych oraz ich ewolucji na przestrzeni lat w podlaskich domach.

Prawdziwą skarbnicą wiedzy na temat prawosławia, będącego trzonem dla niniejszych rozważań, okazały się pozycje Sergiusza Bułgakowa [49], Władimira Sołouchina [267], Paula Evdokimowa [94], które oprócz wyjaśnienia prawd wiary, prezentują prawosławne zwyczaje i obrzędy związane z cerkiewnym kalendarzem świątecznym, a także książki Jarosława Charkiewicza na temat znaczenia i symboliki ikon [59], [60]. Zagadnienie wschodniego pogranicza w perspektywie różnorodności i odrębności, a zarazem wspólnoty zbiorowości powszechnie określanych jako

Druga swoim zasięgiem obejmuje dyscypliny pokrewne, takie jak antropologia, etnografia, teologia, filozofia i inne nauki humanistyczne, które dotyczą transcendentnego sensu zamieszkiwania w kulturze ludowej⁸. Większość dostępnych

prawosławne albo ruskie, było przedmiotem badań antropologów i socjologów, m.in. Włodzimierza Pawluczuka [216], [217], [218], [219], Andrzeja Sadowskiego [246], [247], [248], [249], [250], Grzegorza Babińskiego [8], [9] i Marka Barwińskiego [23], [24]. Narodowościowo-religijne zróżnicowanie tych terenów jako wynik zachodzących na przestrzeni lat procesów historycznych ma swoje odzwierciedlenie także w osadnictwie i lokalnej zabudowie. Materiały bibliograficzne dotyczące Podlasia, a zwłaszcza wschodniej jego części, są jednak w tej kwestii dosyć okrojone i ubogie w stosunku do ilości zasobów przedstawiających inne obszary kraju. Najważniejszym źródłem na temat dziejów osadnictwa na Białostocczyźnie okazały się publikacje autorstwa Jerzego Wiśniewskiego [321], [322], na które powoływali się w swoich pracach również inni badacze, m.in. M. Barwiński.

Ciekawe przykłady z zakresu ukraińskiego i białoruskiego folkloru prezentują dzieła Henryka Biegeleisena [35], [36] i Michała Fedorowskiego [95]. Po wojnie podobną tematyką zajęli się Franciszek Sielicki [257] oraz lokalny twórca i badacz kultury ukraińskiej – Jerzy Hawryluk [135], [136], [137]. Dużą wartość poznawczą dla pracy posiada także książka Aleksandra Barszczewskiego „Białoruska obrzędowość i folklor wschodniej Białostocczyzny” [18]. Jako efekt 15-letnich badań autora w ponad stu wsiach pogranicza jest bogatym zbiorem prawosławnej obyczajowości, wierzeń i przesądów. Wiele interesujących informacji dostarczyły również źródła etnograficzne Stanisława Dworakowskiego [85], [86], który szeroko omawia zagadnienia związane z budownictwem oraz kulturą agrarną co prawda wsi Podlasia zachodniego i Mazowsza, jednak można tam odnaleźć także odwołania do wschodniej kultury prawosławia. Podobny zasięg terytorialny prezentują opracowania Tomasa Czerwińskiego [74] i [75]. Dotykając tylko po części Podlasia Ruskiego, przedstawiają one wiadomości z zakresu wyposażenia wnętrza podlaskiej chaty, podstawowych sprzętów, mebli oraz domowej plastyki i obrzędowości. Dekoracje domów wschodniego pogranicza, a zwłaszcza ich świąteczne ozdoby, opisane zostały w książce Jerzego Cetery i Wojciech Kowalczyka [57]. Cennym materiałem okazały się także teksty eseistyczne oparte na własnych wspomnieniach z domu rodzinnego Wojciecha Załęskiego [328] i Niny Androsiuk [3], zamieszczane w etnologicznych pismach naukowych. Podobną tematykę, dawnych i współczesnych zwyczajów, codziennego i odświętnego życia wyznaczanego rytmem pór roku i rocznym cyklem słonecznym, poruszają książki Barbary Ogrodowskiej [210], Elżbiety Smykowskiej [266] oraz Ireny Matus [195]. Do najnowszych monografii opisujących kulturę wsi pogranicza należy opracowanie autorstwa Justyny Straczuk [273], w którym w oparciu o badania terenowe i zgromadzony materiał empiryczny interpretuje ona fenomen kulturowego zróżnicowania wschodniego Podlasia w aspekcie oddziaływania religii na codzienne życie jego mieszkańców. Trzy lata później, w 2009 roku, badacz kultury Podlasia Artur Gaweł stworzył monografię „Zwyczaje, obrzędy i wierzenia agrarne na Białostocczyźnie od połowy XIX do początku XXI wieku” [115], będącą zbiorem zwyczajów, podań i przesądów związanych z pracą na roli i w gospodarstwie, opisującą zarówno te kultywowane wśród ludności polskiej – katolickiej, jak i ruskiej – prawosławnej. W 2012 roku autor wydał także pozycję dotyczące świątecznej obrzędowości na Podlasiu w różnych porach roku: [109], [108], [107].

⁸ Wiele tekstów poruszających antropologiczne strony przestrzeni mieszkalnej w kulturze ludowej poświęcono w kwartalniku *Polska Sztuka Ludowa „Konteksty”*. Prezentowane tam etnograficzne rozważania, m.in. Zbigniewa Dalewskiego [77], Jakuba Bułata [48] i A. K. Bajburina [15], opisują zwyczaje i wierzenia związane zarówno z zakładzinami, jak i symboliką organizacji przestrzeni mieszkalnej. Fundamentalny dla niniejszej rozprawy był jednak wydany w 1990 roku dwuczęściowy tekst Danuty i Zbigniewa Benedyktowiczów „Symbolika domu w tradycji ludowej” [31], [32] i ogłoszona drukiem w 1992 roku na ich podstawie książka „Dom w tradycji ludowej” [30], gdzie autorzy podejmują analizę domu jako kategorii antropologicznej i prezentują bogaty zbiór

materiałów piśmiennych omija jednak swoim zasięgiem Podlasie wschodnie i, jak dotychczas, nie powstała pozycja, która opisywałaby zarówno przestrzenne, jak i duchowe (symboliczne) aspekty zamieszkiwania na terenach Białostoczczyzny, które na tej płaszczyźnie są prawdziwą skarbnicą kultury.

Jako że literatura przedmiotu w głównej mierze obejmuje kontekst całego kraju, jak również uwzględnia kraje sąsiednie (np. Białoruś i Ukrainę), aby uzyskać szerszy pogląd na religijno-magiczne zjawisko zamieszkiwania, w niniejszej rozprawie kwestię tę wyjaśniono w oparciu o charakterystykę porównawczą zachowań zwyczajowych i organizację przestrzeni mieszkalnej także kultur wschodniosłowiańskich. Szukanie analogii w sferze obrzędowości Białostoczczyzny oraz terenów leżących na Białorusi, Litwie, Ukrainie czy w Rosji, jak zauważa etnograf i badacz kultury ludowej Artur Gawęł, jest istotne zwłaszcza w przypadku wschodniego pogranicza, na którym współżyje ludność kulturowo pokrewna [115, s.17].

Dla pełniejszego zilustrowania przedmiotu badań przeprowadzone zostały autorskie kwerendy terenowe oraz wywiady z mieszkańcami wsi, które przytoczono w poszczególnych rozdziałach. Zrealizowano je w latach 2009–2011 osobiście na obszarze 12 wsi z gmin Bielsk Podlaski, Czyże i Hajnówka oraz z grupą studentów w ramach praktyk inwentaryzacyjnych architektoniczno-urbanistycznych w gminie Czyże, organizowanych przez Wydział Architektury Politechniki Białostockiej w lipcu 2010 roku⁹. Wszystkie wypowiedzi opatrzone zostały informacją:

informacji na temat wierzeń, praktyk i zabobonów słowiańskich związanych z jego budową oraz rolą poszczególnych sprzętów i mebli w codziennej i dorocznej egzystencji domowej. W analizach przestrzeni mieszkalnej przytaczane są także inne dzieła krajowej literatury etnograficznej, m.in. Stanisława Vincenza [318], Jana S. Bystronia [51], [52], [53], [54], Franciszka Kotuli [167], [168], Ireny i Krzysztofa Kubiaków [176] czy Henryka Biegeleisena [35], [36], które stanowią istotną bazę danych o wielości i różnorodności symboli w kulturze tradycyjnego świata. Problematykę sensu zamieszkiwania i relację człowiek – dom poruszają również wydawane przez Uniwersytet Śląski zeszyty „Studia etnologiczne i antropologiczne” pod redakcją Ireny Bukowskiej-Floreńskiej, w tym m.in. teksty Ireny Bukowskiej-Floreńskiej [45], Pawła Schmidta [255], Marii Śmiełowskiej [301] oraz Viery Felgovej [96], a także zbiory „Kultura dnia codziennego i świątecznego w rodzinie” pod redakcją Leona Dyczewskiego i Dariusza Wadowskiego, w tym m.in. artykuły Marka Rembierza [240] i Elżbiety Hałas [134], które dotyczą problemu egzystencjalnego, aksjologicznego i intymnego doświadczania domu. Podobne rozważania zawierają prace XX-wiecznych filozofów i religioznawców, jak Mircea Eliade [90], [91], [92], Gerardus van der Leeuw [315], Gaston Bachelard [10], Otto F. Bollnow [39], Emanuel Levinas [181] czy Martin Heidegger [138], [139], [140], [141], jak również książka Hanny Buczyńskiej-Garewicz [44], w której autorka zgłębia niektóre doktryny filozoficzne na temat istoty przestrzeni i jej pojmowania we współczesnym świecie. Ogromną bazą informacji na temat semantyki obszaru zamieszkania w tradycji ludowej, w dużej mierze opartej na poczuciu sakralności świata oraz magii ludowej, dostarczyła pozycja Piotra Kowalskiego „Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie” [169]. Autor w sposób analityczny zebrał i wyjaśnił przesady, wierzenia i zachowania, jak również wpływ wyobrażeń Kosmosu na życie człowieka w wielu kulturach i religiach świata.

⁹ Praktyki inwentaryzacyjne dotyczące wiejskiego budownictwa na Podlasiu prowadzone są na Wydziale Architektury Politechniki Białostockiej od 1983 roku. W niniejszym opracowaniu posłużono się także dokumentacją fotograficzną zbiorów WAPB oraz materiałami realizowanymi w ramach przedmiotu *Osadnictwo wiejskie – studium gminy* w latach 2009–2010.

[imię i nazwisko respondenta, wiek, miejscowość]. Liczbę przeprowadzonych rozmów w poszczególnych inwentaryzowanych wsiach przedstawiono na rysunku nr 1.10 (autorskim obszarze badań), a spis respondentów uwzględniono w Suplemencie na stronie 253. W trakcie rozmów zebrano najwięcej autentycznych i wiarygodnych informacji dotyczących zarówno sfery architektonicznej (układ zabudowy wsi, zagospodarowanie siedliska, konstrukcja domu, użyte materiały budowlane, dekoracje, organizacja przestrzeni wewnętrznej, sprzęty, meble), jak też kulturowej (codzienne i świąteczne zachowania zwyczajowe związane z użytkowaniem przestrzeni mieszkalnej). Zdecydowana większość respondentów w trakcie rozmów posługiwała się gwarą językową – mieszaniną języków: polskiego, białoruskiego i ukraińskiego, określaną przez nich jako „swoja” lub „tutejsza” mowa. Aby oddać autentyczność wypowiedzi, zostały one spisane fonetycznie i dosłownie, bez korekty gramatycznej. Należy także nadmienić, że wszystkie wywiady przeprowadzane zostały w domach respondentów i spotkały się z bardzo życzliwym przyjęciem mieszkających tam społeczności. Miały one dla opracowania fundamentalne znaczenie, gdyż pozwoliły na porównanie tradycyjnego postrzegania świata ze stanem aktualnym. Na ich podstawie możliwe było także odnotowanie wielu praktykowanych zwyczajów domowych, które nie były dotychczas zamieszczone w literaturze przedmiotu.

Przedstawione w książce ujęcie domu pogranicza jako zjawiska architektoniczno-kulturowego jest zatem próbą zebrania i utrwalenia na piśmie dawnych rytuałów religijnych związanych z przestrzenią zamieszkania oraz prezentacji ram architektonicznych, w których miały one miejsce, tj. lokalnej architektury oraz organizacji wnętrza.

Mając na uwadze fakt sukcesywnie następujących przeobrażeń kulturowych, dotyczących swoim zasięgiem także współczesną wieś podlaską, zaistniała potrzeba podjęcia badań paralelnych nad lokalnym budownictwem, wyposażeniem wnętrza i związanych z nimi wierzeń społeczności prawosławnych. Można je potraktować jako element niezbędny do podtrzymania i kontinuum tradycji, umacniania więzi ze swoim miejscem, a także jako wykładnik „społeczno-kulturowej ekologii” [46, s.26], tak potrzebnej w rzeczywistości współczesnych pojęć i wartości [279, s.270].

ZARYS TEMATYCZNY I TERYTORIALNY

1.1. DEFINICJA POGRANICZA

Zjawisko pogranicza można rozpatrywać w różnych aspektach i na wiele sposobów. Generalnie pojęcie to definiuje obszar, strefę, terytorium, na którym dochodzi do kontaktu i styku dwóch lub więcej grup etniczno-kulturowych [249, s.17]. Literatura przedmiotu określa je także terminami: „marginal area”, „border-line” [249, s.17, powołując się na: G., A. Theodorson, *Modern Dictionary of Sociology*, Apollo Edition, New York 1970, s.242], przestrzeń „półcienia” [9, s.49] lub *strefa tertium*, co w dosłownym tłumaczeniu znaczy – strefa „czegoś innego” [273, s.25, powołując się na: Z. Staszczak, *Pogranicze polsko-niemieckie jako pogranicze etnograficzne*, Poznań 1978]. Odmienności te mogą zachodzić na szczeblu relacji państwowych, narodowościowych, językowych bądź kulturowych stykających się ze sobą obszarów. Pomimo jednak silnie wytyczonych granic zewnętrznych coraz częściej dochodzi do zacierania się granic wewnętrznych obszarów pograniczy, co wiąże się z nieuniknionym przenikaniem i przejmowaniem pewnych elementów (religii, języków, kultur) poprzez społeczności znajdujące się „na styku” dwóch organizmów [279, s.261–262]. Jako efekt spotykany na całym świecie pogranicza budzą ciekawość oraz chęć poznania tego, co skrywa „sztucznie wyznaczony horyzont” [58, s.13], dlatego też stanowią częsty przedmiot analiz i dociekań naukowych różnych dyscyplin badawczych.

1.2. GRANICA A POGRANICZE

Definicja pogranicza nierozzerwalnie powiązana jest z granicą: *borderline*. Zależność ta przejawia się nie tylko w źródłosłowie dwóch pojęć, ale także i przede wszystkim w „empirycznej rzeczywistości” [9, s.42]. Dawniej to natura wytyczała granice, wytwarzając przez stulecia warunki życia dla człowieka, który wybierał sobie miejsce na swój dom: *Obce mu było pojęcie granicy. Kiedy jednak już znużony osiadł, okopywał się, wyznaczał [wówczas] swoje terytorium* [58, s.13], ustanawiając zarów-

no fizycznie, jak i niematerialnie swoje miejsce, najpierw jako domostwo, z czasem siedlisko, wioskę itp. Poza ich granicami zaczynał się już teren obcy [288, s.507].

Od niepamiętnych czasów granice ustanawiano zatem po to, aby izolować i separować to, co znajdują się po drugiej stronie. Istnienie pograniczy, jak pisze socjolog Grzegorz Babiński, *jest dowodem na sztuczność i małą efektywność granic* [9, s.42], [288, s.507]. Jako obszary wytworzone wokół nich w sposób naturalny przejmowały i infiltrowały cechy światów znajdujących się po dwóch stronach, w związku z czym są świadectwem na to, iż pewnych procesów czy idei nie można rozdzielić całkowicie [279, s.262]. Co więcej, ściśle wyznaczone terytorialne granice pomiędzy państwami niejednokrotnie wytyczane były na powstałych tam wcześniej pograniczach kulturowych lub etnicznych [9, s.42].

Pogranicze jest zatem w pewnym stopniu granicą, a z całą pewnością jego konsekwencją [26, s.15]. Należy jednak pamiętać, iż granica reprezentuje porządek ustanowiony: fizycznie i geograficznie, pogranicze z kolei to porządek wykształcony w sposób naturalny i spontaniczny [9, s.42].

1.3. KLASYFIKACJA POGRANICZY

Podstawowej systematyki pograniczy: na stykowe (linearne) i strefowe (przejściowe) dokonał Józef Chlebowczyk [62, s.30]. Stykowe pogranicze charakteryzuje obszary, które zamieszkują społeczności o wyraźnej odrębności narodowej, etnicznej czy językowej. Dotyczy ono zatem zetknięcia się dwóch wyraźnie ukształtowanych pod względem kulturowym narodów, czego przykładem może być pogranicze polsko-niemieckie. W przeciwieństwie do niego pogranicze strefowe tyczy się szerokiego zasięgu przestrzennego zbiorowości pokrewnych pod względem językowo-etnicznym, jak na przykład Słowianie. Po upływie czasu dochodzi tam do stopniowego zacierania bariery – granicy rozdzielającej poszczególne grupy, a pogranicze staje się niejako łącznikiem i spoiwem obydwu. Wskutek procesów historycznych i ruchów migracyjnych pogranicze stykowe może przechodzić w strefowe i odwrotnie [23, s.8].

Wszystkie te przypadki, jak również zasygnalizowany przez Grzegorza Babińskiego typ pogranicza lokalnego, obejmującego swoim zasięgiem społeczności etniczne o niższym w klasyfikacji niż narodowy stopniu zorganizowania [9, s.50], mieszczą się w kategorii pogranicza. Idąc tropem socjologa, można zatem zagłębić się w temat pograniczności nieco bardziej i pokusić się o jego analizę, nie tylko w kontekście socjologicznym, ale także przestrzennym, historycznym, społecznym, kulturowym i religijnym.

Pogranicza wyodrębniano na zasadzie fizycznej – terytorialnej, jako tereny przy granicy [250, s.14, powołując się na: S. Skorupska (red.), H. Auderska, Z. Łempicka, Warszawa 1968, s.589], dlatego istotny w analizie wydaje się właśnie czynnik przestrzenny. O ile obszar pogranicza obejmuje geograficznie jakieś terytorium, o tyle zasięg jego wpływów kulturowych, językowych, narodowościowych nie ma

już ściśle wytyczonych granic. Taki stan rzeczy jest wynikiem przemian historycznych i akcji osadniczych (zmiany własności ziemi), a tym samym mieszania się i przepływu ludności. Świadomość miejsca, identyfikacja z nim jako swoją ziemią, wśród mieszkańców pogranicza jest jednak bardzo silna, na co w dużym (jak nie najważniejszym) stopniu wpływ mają przekazywane z pokolenia na pokolenie wzorce osobowościowe.

Omawiając kategorię przestrzenną, warto wspomnieć w tym miejscu o kresach, które dosyć często mylnie utożsamiane są z pograniczem. Jak wyjaśnia Marek Barwiński, kresy to obszary: *położone poza pierwotnym terytorium państwa, przyłączone najczęściej na drodze podboju, sukcesji lub unii personalnej, wielokulturowe o bardzo złożonych stosunkach etnicznych, politycznych, społecznych* [23, s.8]. Podobnie jak pogranicze, zjawisko to występuje powszechnie na wszystkich kontynentach, jednak w polskiej literaturze kojarzone jest ono przede wszystkim ze wschodnimi krańcami Polski sprzed 1939 roku, stąd też popularne określenie „Kresy Wschodnie”. Jest to jednak terminologia tkwiąca bardziej w świadomości społecznej aniżeli kategoria przestrzenna w tradycyjnym tego słowa znaczeniu. Zmitologizowane Kresy, jak zauważa Justyna Straczuk, w istocie wytyczać miały i stanowić granicę kulturową, a nawet cywilizacyjną jako „ostatni bastion polskości i katolicyzmu” [273, s.34]¹⁰.

Jednym z podstawowych wyznaczników kresowości jest ich peryferyjne położenie w relacji do gospodarczego, ekonomicznego i kulturalnego centrum. Takie odległe usytuowanie w przestrzeni sprawia, że kresy jako część obszaru państwowego były bardziej opóźnione ekonomicznie i społecznie w stosunku do centrum państwa. Tam awans cywilizacyjny docierał stosunkowo wolniej. Pomimo tego, iż podobnie jak pogranicze, kresy leżą na styku dwóch państw, mieszczą się one w granicach tylko jednego z nich, a owa przynależność terytorialna jest wynikiem przyłączenia i ekspansji określonej grupy narodowej. Są to tereny, które pierwotnie nie należały do danego obszaru etnicznego, jednak postrzegane są jako część jego historycznego terytorium narodowego [64]. Analogicznie do pogranicza stykowego zamieszkują je różne grupy społeczne – napływowe i rodzime, zróżnicowane pod względem kulturowym, językowym i religijnym. Przenikanie tych kultur odbywa się jednak na zasadzie przeważającej dominacji (a nie wyłączości) jednej strony. Nie bez przyczyny nazywa się je „strefą cienia”, w przeciwieństwie do przygranicznej strefy „półcienia”, która bardziej uwspólnia aniżeli dzieli [23, s.8]. W przypadku pogranicza każdy z sąsiadujących narodów pretenduje do jego terytorium jako części swojego obszaru etnicznego. Pogranicze jest zatem obustronne, a kresy to kategoria jednego tylko państwa [64].

Ludność, jaka osiedlała się na terenach pogranicznych, napływała tam z różnych stron i kierunków, dlatego cechują ją odrębności kulturowe, religijne czy językowe w stosunku do ludności miejscowej. Owa autonomia wskazuje na kolejny

¹⁰ Współcześnie dawne Kresy dzieli się na: Kresy Północno-Wschodnie, obejmujące terytoria wileńskie, nowogrodzkie, poleskie i wschodnią część byłego województwa białostockiego, oraz Kresy Południowo-Wschodnie, w których skład wchodzi dawne województwa wołyńskie, tarnopolskie, stanisławowskie i położona na wschód od Sanu część lwowskiego [64].

wymiar w klasyfikacji – społeczny. Następstwem mieszania się owych rozmaitych typów kultur wśród grup etnicznych jest tzw. paralelizm kulturowy, przejawiający się w powszechnej dwukulturowości tamtejszych zbiorowości, co Antonina Kłowska określa mianem biwalencji kulturowej [155, s.19, 163]. Polega ona na utożsamianiu się z narodowościami, kulturą, tradycją, językiem dwóch lub kilku społeczności. Charakterystycznym zjawiskiem jest tam na przykład posługiwanie się gwara, mieszaniną kilku języków, czy występowanie tzw. dyglosji językowej, czyli dwujęzyczności i zamiennego stosowania języków, w zależności od kontekstu i sytuacji. W takim przypadku warstwa językowa przestaje być jednoznacznym i pewnym wyznacznikiem etniczności [273, s.13–14], [288, s.507].

Badając zjawisko pogranicza, duży nacisk kładzie się właśnie na owe różnice kulturowe oraz procesy przenikania i zderzania się ich na jednym obszarze. Aspekt ten mieści w sobie wielość symboli, idei i wartości, wyrażanych w czynnościach zwyczajowych, obyczajowości czy kulturze materialnej, np. budownictwie. Jedne z nich ulegają szybszym i trwalszym przemianom, inne okazują się mniej podatne, a jeszcze inne – na skutek wzajemnego przemieszania tworzą „kulturę pogranicza” [273, s.10], [23, s.10], którą cechują powszechne zapożyczenia. Uczestnikiem owej wielokulturowości jest nazywany przez socjologów nowy typ człowieka – tzw. człowiek pogranicza, który jest „kulturowo zróżnicowany” [23, s.9], [288, s.507]¹¹. Dywersyfikacja ta dotyczy się najczęściej wspomnianego wyżej języka oraz kwestii wyznania, będących znakami rozpoznawczymi i znamionami tożsamości danej społeczności.

Podstawowym czynnikiem określającym przynależność narodową na pograniczu, swoją rolę na jego terytorium, a co za tym idzie, także obronę wartości narodowych jest świadomość religijna [288, s.507]¹². Co ciekawe, fenomen łączenia wyznania z identyfikacją narodową jest o wiele częstszy na pograniczu, gdzie dochodzi do kontaktu kilku grup religijnych, aniżeli na obszarze, na którym dominuje jedno tylko wyznanie. Na terenach, na których stykają się przynajmniej dwie religie, niejednokrotnie dochodzi do podziału na swoich i obcych, co jak zauważa Grzegorz Babiński, z jednej strony staje się przyczyną niesnasek na gruncie narodowościowo-wyznaniowym, z drugiej jednak jest podstawą do wytworzenia się tam lokalnego „ponadgrupowego my” i umacniania poczucia jego samoświadomości [9, s.58].

Dwustronność pogranicza nie zawsze jest symetryczna i równomierna, a jego zasięg rozkłada się w różnych proporcjach w stosunku do granic politycznych, co sprawia, że możliwa jest tam samoidentyfikacja narodowa [64]. Jest to ściśle powiązane z ostatnim wyznacznikiem w klasyfikacji – aspektem historycznym. Jako że pogranicza powstawały w wyniku procesów politycznych, wojen i podbojów – świadomość historii, czyli swoich korzeni, ma tutaj niezwykle istotne znaczenie. Może ona bowiem zarówno łączyć, jak i dzielić, a także być przyczynkiem i determinantą w relacjach społecznych, politycznych, a nawet ekonomicznych.

¹¹ O kategorii człowieka pogranicza pisali m.in. Andrzej Sadowski [247], [250] czy Jerzy Nikitorowicz [204].

¹² Jak podaje Marek Barwiński, powołując się na słowa Andrzeja Sadowskiego, w świadomości społecznej istnieją silne przeświadczenia i stereotypy łączące kwestię wyznawanej religii z identyfikacją narodową, które często mają odbicie we własnej, indywidualnej przynależności narodowej [23, s.14].

Powyższa systematyka obszarów pograniczy traktuje o ich odrębności względem obszarów sąsiednich. Nie można ich jednak uznawać jako nieodwołalne i wyłączne identyfikatory, bo jak słusznie zauważa Justyna Straczuk, kultura pogranicza: *nie jest jedynie <<czymś>>, do czego ludzie należą, ani jedynie <<czymś>>, co należy do ludzi, lecz jednocześnie jednym i drugim, uaktywniając się we wszystkich ludzkich relacjach i powodując, że te relacje mają jakieś określone znaczenie* [273, s.15].

1.4. POGRANICZE ETNICZNE

Pojęcie etniczności w literaturze etnograficznej i socjologicznej pojawia się stosunkowo często. Według Słownika Wyrazów Obcych, słowo 'ethnos' pochodzi od greckiego „lud”, „naród”, jest to: *każda wspólnota etniczna (niezależnie od wielkości, stopnia wewnętrznego zorganizowania lub typu etnicznej tożsamości), która wyodrębnia się wśród innych sąsiadujących z nią grup charakterystyczną kulturą ukształtowaną w procesie rozwoju historycznego; termin często używany jako synonim grupy etnicznej, [czyli] grupy społecznej mającej odrębny język, swoistą kulturę, poczucie więzi grupowej i świadomość odrębności od innych grup oraz własną nazwę* [263].

Słowo „eticzność” niesie za sobą wszelkie przejawy kultury, będące podstawowymi wyznacznikami poczucia odrębności danej społeczności. Pogranicze etniczne lub narodowe zatem to obszar, na którym dochodzi do styku różnych zbiorowości (grup) etnicznych (o właściwych sobie cechach), a tym samym różnych kultur. Podstawowym wyróżnikiem owych grup jest poczucie więzi społecznej, wspólnoty, „swoich”, tzw. *primordial* [9, s.28, powołując się na: Shils 1957]. Grupowość, którą Grzegorz Babiński nazywa wręcz etnosem, pojmowana jest jako „eticzny macecznik”, z którego wyodrębnia się społeczności narodowe czy zbiorowości etniczne, powstałe w wyniku naturalnego biegu długotrwałych procesów historycznych [9, s.26].

W związku z powyższym pogranicze etniczne należy rozpatrywać bardziej w kategoriach znaczenia symbolicznego aniżeli fizycznie i geograficznie wyznaczonego obszaru. Istnieje ono przede wszystkim w świadomości mentalnej osób należących do danej grupy etnicznej, która jak każda grupa społeczna jest kategorią mityczną, podlegającą ciągłym przeobrażeniom, a nie – konkretną czy statyczną [273, s.20, powołując się na: 207, s.692–696]: (...) *przechodzenie od styku i przenikania różnic kulturowych i ekonomicznych do styku tożsamości grupowych* (...) [wyznaczone jest] *przede wszystkim symbolicznie* [273, s.19, powołując się na: 8, s.21–22].

W badaniach nad etnicznością za najważniejsze uznaje się właśnie te cechy, które wyróżniają grupę od innych zamieszkujących dany obszar. Określa się ją wówczas jako grupę/kategorię – inną/obcą pod względem symboli i znaków kultury, języka czy wyznania, ponieważ inność narodowa przejawia się właśnie w różnicach kulturowych. Wielość kultur współwystępujących na jednym terenie (wielkie i małe ojczyzny) powoduje powstanie i ukształtowanie się tam swoistego „układu kulturowego” lub „multikulturalizmu” [273, s.26, powołując się na: W. J. Burszta,

Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje, Zysk i S-ka, Poznań 1988, s.152], który nie jest antagonistyczny, a przeciwnie – unifikuje, kształtuje tożsamość, „primordial” i jest integralną częścią rzeczywistości pogranicza [288, s.507].

Na terenie Polski pod względem geograficznym można wyróżnić trzy pogranicza: południowe, wschodnie i zachodnie. Pozaterytorialne kryteria podziału w literaturze przedmiotu nie zostały dokładnie sprecyzowane [248, s.26]. W związku z powyższym w niniejszym opracowaniu przedmiotem badań są tereny pogranicza wschodniego, którego zasięg różni autorzy określają w inny sposób. I tak socjolog Andrzej Sadowski do wschodnich obszarów przygranicznych zalicza województwa: warmińsko-mazurskie, podlaskie, wschodnią część mazowieckiego, lubelskie oraz podkarpackie. Z kolei Andrzej Stasiak, kwalifikuje tutaj: województwo warmińsko-mazurskie, podlaskie, lubelskie i podkarpackie ze stolicą w Rzeszowie [248, s.27, powołując się na: 271, s.111]. Powyższe kategoryzacje terenów przygranicznych powstały jednak wyłącznie na podstawie zasięgów administracyjnych. Podstawą do wydzielenia obszaru wschodniego pogranicza Polski jest przede wszystkim fakt wzajemnego styku i przenikania pomiędzy sobą oprócz kultury polskiej – wschodnich kultur sąsiednich, tj. białoruskiej, litewskiej i ukraińskiej, który można ustalić jedynie w oparciu o badania [250, s.9], [279, s.262].

Z pewnością jest to przykład pogranicza strefowego – przejściowego [249, s.27], w wielorakim sensie. Występują tutaj bowiem komponenty narodowe (polskie, białoruskie, ukraińskie, litewskie) oraz cywilizacyjne [219, s.85] kultur miejscowych i napływowych (pogranicze łańcisko-bizantyjskie) [288, s.506], [287, s.64]. Ma to swoje bezpośrednie przełożenie na poszczególne dziedziny życia zamieszkujących je grup społecznych, jak folklor, obyczajowość, tradycja.

Poddając analizom materialne i duchowe zjawisko pogranicza, należy je rozumieć jako gros cech różnego pochodzenia, współwystępujących na danym obszarze, a nie stykających się tam jedynie odrębności kulturowych. Dlatego też w książce określane ono będzie terminem pogranicza etnicznego bądź kulturowego¹³. Warto zauważyć, że przymiotnik etniczny tyczy się tutaj nie tylko poziomu identyfikacji narodowej, ale również lokalnej i rodzimej, czego przykładem może być będąca przedmiotem rozważań lokalna ojczyzna: wieś, okolica czy miejsce zamieszkania¹⁴.

Dom wiejski pogranicza etnicznego, jako zjawisko architektoniczne i kulturowe, jest fizycznie i duchowo swego rodzaju znakiem i symbolem, zawierającym w sobie wszystkie powyżej wymienione cechy pograniczności. Jak pisał Konrad Kucza-Kuczyński: (...) *otoczony różnymi językami (...) wywodzi się z różnych przeciw kultur. (...) Dodanie czynnika emocjonalnego do analizy architektury pogranicza jest więc uzasadnione lepszym zrozumieniem i rozróżnieniem cech regionalnych, tożsamości obu stron pogranicza* [177, s.113].

¹³ Józef Maroszek zauważa, iż fenomen Polski wschodniej polega na możliwości współistnienia i symbiozie na jednym obszarze kilku kultur, co określa mianem „synkretycznej kultury pogranicza” [194, s.127].

¹⁴ Grzegorz Babiński stwierdził: *Kultury etniczne istnieją i będą istniały na różnych poziomach, zarówno jako te wielkie, jak i te małe, prywatne ojczyzny* [9, s.24].

1.5. PODLASIE JAKO POGRANICZE NARODOWOŚCIOWE I RELIGIJNE - RYS HISTORYCZNY

Położone w północno-wschodniej części Polski województwo podlaskie obejmuje swym zasięgiem obszar 20180 km², co stanowi około 6,4% powierzchni całego kraju. W jego skład wchodzi 3 powiaty grodzkie (Białystok, Łomża i Suwałki), 14 ziemskich i 118 gmin (13 miejskich, 23 miejsko-wiejskie, 82 wiejskie) [274]. Na północnym wschodzie sąsiaduje z Litwą, na wschodzie z kolei z Białorusią i współcześnie jest jednym z najbardziej zróżnicowanych pod względem etnicznym regionów w kraju. Oprócz dominującej tam narodowości polskiej szczególnie wschodnia część zamieszkała jest przez ludność białoruską oraz występujące mniej liczne społeczności Ukraińców, Litwinów, Tatarów, Cyganów, Ormian i Rosjan [24, s.1].

Jednym z podstawowych czynników sprzyjających kształtowaniu się tożsamości kulturowej i mających wpływ na przestrzenne ukształtowanie, zasięg, osadnictwo, wymiar społeczny i religijny pogranicza wschodniego była historia. Na przestrzeni lat, pod wpływem długotrwałych procesów i ruchów politycznych, ulegało ono bowiem ustawicznym przemianom. Można tutaj wyróżnić wiele okresów, w których ziemie te wyglądały zupełnie inaczej niż obecnie i znajdowały się pod zwierzchnictwem różnych państwowości.

Niegdyś Podlasie stanowiło niezamieszkały pas lasów, który oddzielał Mazowsze od Litwy i Rusi i znajdował się poza granicami państwa Piastów [23, s.40,wołując się na: Z Gloger, *Geografia historyczna ziem dawnej Polski*, Kraków 1903]. Strategiczna lokacja pomiędzy Słowianami wschodnimi a zachodnimi sprawiała, że przez długie lata nie miało ono ustabilizowanej sytuacji zarówno osadniczej, jak i etnicznej i wielokrotnie było celem ataków ze strony Tatarów, Jaćwingów, Krzyżaków, Litwinów i Mazowszan [279, s.262]. Fakt ten decydował między innymi o jego różnorodności kulturowo-społecznej, ponieważ na przestrzeni X-XIII wieku granica mazowiecka i ruska nie stanowiła sztywnej linii, w związku z czym napływała tutaj ludność związana z osadnictwem polskim z Mazowsza, ruskim od wschodu i jaćwieskim – od północy.

Jak podaje Jerzy Wiśniewski, w początkach XI wieku większość ziem pomiędzy Bugiem i Narwią należała do państwa polskiego, jednak już około 1041 roku tereny te opanowali książęta ruscy, którzy wzniesli wśród mazowieckich osad swoje grody, co spowodowało osiedlanie się tam ludności ruskiej, głównie pochodzenia wołyńskiego. W XII i XIII wieku obie narodowości (ruska i mazowiecka) *zwarte etnicznie od strony swych centrów (...) zachodziły na siebie szeroko wzdłuż całego styku* [322, s.14].

Do XIV wieku znaczna część tego obszaru znajdowała się pod zwierzchnictwem Rusi¹⁵, a następnie pod panowaniem Wielkiego Księstwa Litewskiego.

¹⁵ Nazwa Ruś, jak podaje Jerzy Hawryluk, w wyniku powstania w XIV wieku metropolii halickiej, stosowana była w dwóch wersjach. Ziemie podporządkowane metropolii kijowskiej nazywano wówczas Rusią Wielką, natomiast metropolii halickiej – Rusią Małą. Z czasem nazwa Wielkiej Rusi zaczęła być utożsamiana z obszarem etnicznie rosyjskim, a Rusi Małej – z ziemiemi ukraińskimi [137, s.9].



Rys. 1.1. Ruś brzesko-drohiczyńska i granica z ziemią polską (wg ustaleń archeologów polskich); źródło: [135, s.9]

Wielość granic nie była barierą dla zapoczątkowanych w tym okresie ruchów osadniczo-etnicznych, trwających mniej więcej do XVIII wieku, które to odbiły się echem na wszelkich odmiennościach kulturowych i religijnych mieszkających tam społeczności, a ich konsekwencje widoczne są do chwili obecnej.

Tereny te zasiedlane były wtenczas przez cztery sąsiadujące narodowości: od zachodu, wzdłuż Bugu, Narwi i Biebrzy – przez ludność polską, od Bugu i Polesia – ukraińską, od Niemna i Wołkowyska – białoruską oraz litewsko-jaćwieską, napływającą od Niemna [321, s.70], [279, s.262]. Ludność polska, przemieszczająca się z Mazowsza, osiedlała się głównie w zachodnich częściach regionu, na obszarach dzisiejszego Rajgródu, Goniądza, Tykocina, Wysokiego Mazowieckiego, Ciecchanowa i Sokołowa, co potwierdzają potężne grodziska typu mazowieckiego [23, s.42, powołując się na: Z. Gloger 1903 i J. Wiśniewski, 1977, 1980].

W pasie południowym, od Drohiczyń, poprzez Brańsk i Suraż, aż do Tykocina i Choroszczy, występował obszar mieszany polsko-ruski. Na wschód od niego, od Bugu, przez Boćki, Kleszczele, Bielsk i Narew, po granicę z województwem trockim od północy i województwami nowogrodzkim i brzeskim od wschodu, znajdował się obszar zdominowany przez ludność ruską. Najbardziej ruska była jednak strona wschodnia, którą zasiedlali osadnicy posuwający się od Brześcia i Kamieńca, do którego poprzez granicę z województwem nowogrodzkim docierały wpływy białoruskie. Kierunek północny, stanowiła kolonizacja najbardziej mieszana pod względem pochodzenia: polska, północnoukraińska, białoruska, litewska oraz jaćwieska [321, s.70].

Najwcześniej ukształtowała się granica pomiędzy ludnością polską a ukraińską (inaczej ruską nadbużańską), czemu sprzyjał brak jakichkolwiek przeszkód naturalnych [135, s.21]. Na wschód od linii Drohiczyn – Boćki – Samułki osiedlała się ludność ruska (ukraińska), która zamieszkiwała także część terenów na zachód od tej granicy. Kolonizacja ukraińska na przełomie XV–XVI wieku docierała swoim zasięgiem aż poza dawne granice Rusi brzesko-drohiczyńskiej: (...) *ludność ukraińska, osiadła na północ od Suraża – w okolicach Choroszczy, Tykocina i Knyszyna, aż po Goniądz, z czasem zasymilowała się z liczniej napływającą ludnością polską lub białoruską* [135, s.21].

W odmienny sposób tworzyła się granica pomiędzy osadnictwem ruskim (ukraińskim) a białoruskim. Za przyczynę ich naturalnego podziału geograficznego można podać fakt, iż w XV wieku oddzielał je pas puszczy (Puszcza Białowieska, wcześniej zwana Kamieniecką, Bielska, Wołpiańska, Grodzieńska i Goniądzka) [135, s.21]. Równoleżnikowy pas graniczny, pomiędzy społecznościami białoruskimi a pochodzącym spod Wołkowyska ukraińskim osadnictwem bielskim, przebiegał mniej więcej od północnych krańców Puszczy Białowieskiej, przez dział wodny pomiędzy rzekami Narew i Supraśl, do Puszczy Knyszyńskiej [321, s.69].

Zachodzące na przestrzeni lat ruchy migracyjne miały swoje odzwierciedlenie i wpłynęły znacząco na strukturę osadniczą i społeczną. I tak zachód zamieszkiwała mazowiecka ludność drobnoszlachecka, zajmująca dobra królewskie, szlacheckie i ziemskie, wschód natomiast – to „ruskie wyłącznie” [143, s.49] wsie chłopskie.

Różnorodnościom natury narodowej towarzyszyły także odmienności wyznaniowe. Jako że większość Rusinów była obrządku wschodniego, a Polacy wyznawali wiarę rzymsko-katolicką, styk osadnictwa mazowieckiego z ruskim był zarazem granicą katolicyzmu z prawosławiem [279, s.262–263]. Nie była ona jednak fizycznie wytyczoną linią podziału, ale naturalnie formowanym pasem, biegnącym od północy na południe, który przecinała granica pomiędzy ludnością białoruską i litewską a północnoukraińską. Ów mieszany pas był zarazem obszarem kontaktu dwóch odmiennych struktur etnicznych, językowych i kulturowych, o innych obyczajach, tradycjach i normach. *Religijnie i narodowo zostały (...) przez to naznaczone kierunki świata: wschód kojarzy się z prawosławiem i <<ruskością>>, zachód – z katolicyzmem i polskością (...)* [273, s.36].

W 1520 roku władze litewskie, pod których zwierzchnictwem były wówczas ziemie podlaskie, utworzyły z nich odrębne województwo zwane Podlaszem, do którego włączono ziemie drohickie, bielskie, brzeskie, kamienieckie, mielnickie, kobryńskie, terytoria leżące pomiędzy rzeką Łek, Biebrzą i Nettą oraz część ziemi wiskiej i święckiej [321, s.26]. Nazwę „Podlasze” zaczęto stosować jednak stosunkowo późno. Początkowo pojawiała się ona wyłącznie w dokumentach polskich jako łacińska nazwa Podlachia, z czasem dopiero przyjęła się w polszczyźnie codziennej jako Podlasze. W wyniku zmian fonetycznych zachodzących w języku polskim generalnie zaczęto stosować nazwę Podlasie.

Analizując jej etymologię, warto zauważyć, iż nie była ona wynikiem skojarzeń z ziemiami położonymi pod lasami, bo jak zauważa Jerzy Hawryluk, byłoby to *nielo-*

giczne nie tylko z historycznego, ale i filologicznego punktu widzenia, gdyż brzmiał[a] by on[a] wówczas nie Podlasie, a Podlesie, podobnie jak Polesie [135, s.16]. Nazwa ta wywodzi się od „Lachów”, którymi określano wówczas drobną szlachtę mazowiecką, czyli ludność narodowości polskiej¹⁶.



Rys. 1.2. Województwo podlaskie w granicach z lat 1520–1566; źródło: [137, s.102]

Utworzenie nowego województwa podlaskiego osłabiło tym samym wpływy i władzę litewską oraz kolonizację ruską, jak również doprowadziło do istotnych zmian w strukturze osadniczej. Dotyczyły one przede wszystkim przejęcia ogromnych dóbr królewskich w Wielkim Księstwie Litewskim przez królową Bonę, która wykupiła od kanclerza Olbrachta Gasztołda ziemie na Podlasiu wraz z Bielskiem, Brańskiem, Surazem, Narwią i Kleszczelami [321, s.33] i w latach 1558–1561 przeprowadziła tam wielką reformę rolną porządkującą i organizującą osadnictwo, określaną w literaturze mianem pomiaru włócznej, której kontynuatorem był jej syn, Zygmunt August.

¹⁶ Jerzy Hawryluk przytacza także słowa J. Jaroszewicza sprzed 150 lat, dotyczące genezy nazwy województwa: *kraina ta w okresie przyjmowania nowej nazwy, nie nazywa się Podlasiem, jakby pod lasami litewskimi położona, bo i sama była lasistą, ale Podlaszem tj. krajem, który tylko graniczył z Lachami, lecz przez Lachów pierwotnie zaludniony nie był, chociaż Lachowie dość wcześnie na mocy podbojów pretensje do tego kraju rościć zaczęli. Ten sposób wyrażenia (Podlasze) zachowuje się dotąd między Rusią litewską [Białorusinami] w Prużańskim i Wołkowyskiem [135, s.16].*

Cios osadnictwu na Podlasiu zadały wkrótce wojny, m.in. najazd szwedzki (1655–1657), inkursja moskiewska (1658–1660) oraz przechody wojsk litewskich i koronnych, które trwały do 1662 roku [321, s.49]. Działania wojenne nie wpłynęły jednak zasadniczo na zmianę całokształtu etnicznego województwa, który przetrwał w niezmiennym stanie do 1795 roku, czyli do momentu podpisania III traktatu rozbiorowego pomiędzy Rosją, Prusami i Austrią.

Przez pierwsze lata zwierzchnictwa austriackiego na mocy traktatu w Tylży utworzono Księstwo Warszawskie, które nie objęło wówczas swoim zasięgiem województwa podlaskiego. W 1807 roku, jako obwód białostocki, w którego skład wchodziły Drohiczyn, Mielnik, Siemiatycze, Brańsk, Bielsk Podlaski, Hajnówka, Białowieża i Białystok, zostało ono przez Napoleona przekazane pod zwierzchnictwo Rosji. *W wyniku tej decyzji – jak podaje Marek Barwiński – po raz pierwszy w historii, Podlasie zostało włączone do Cesarstwa Rosyjskiego, co w ciągu XIX w. miało istotne konsekwencje narodowościowe, religijne i gospodarcze* [23, s.48, powołując się na: Dominiczak 1997, Piskozub 1968, 1987, Ślusarczyk 1993, 1995]. Niespełna czterdzieści lat później obwód białostocki stał się częścią guberni grodzieńskiej, która była jedną z trzech guberni litewskich (wileńskiej, kowieńskiej i grodzieńskiej) wchodzących w skład *Siewiero-zapadnego kraja* [135, s.25], czyli Kraju Północno-Zachodniego, w ówczesnej literaturze polskiej zwanego powszechnie Litwą. Gubernię grodzieńską, obejmującą swoim zasięgiem północne części dawnego Podlasza, cechował najbardziej zróżnicowany skład etniczny ze wszystkich pozostałych. W poszczególnych jej strefach mieszkała bowiem rodzima ludność białoruska, ukraińska, poleska i litewska [135, s.25].

Konsekwencją władzy rosyjskiej było przede wszystkim rozszerzenie i wzmocnienie jej wpływów na ziemiach podlaskich, co wiązało się z napływem tam ludności ruskiej, przyjęciem za oficjalny obrządku wschodniego i odbiło się w dużym stopniu na całym krajobrazie etniczno-wyznaniowym¹⁷. Ponadto, rozpowszechniając ideę mitycznego *narodu rosyjskiego*, w którego skład wchodziły trzy „plemiona”: wielkoruskie, małoruskie i białoruskie, rosyjska indoktrynacja poddawała negacji istnienie narodu ukraińskiego i białoruskiego [135, s.81]. Taka sytuacja trwała do 1917 roku.

Wschodnie obszary województwa podlaskiego, zamieszkałe ówczesnie przez Białorusinów, ze względu na dość częstą zmianę państwowej przynależności nazywano wówczas w różny sposób. Bożena Diemiajniuk wspomina o zachodnich lub północno-zachodnich guberniach, guberni białoruskiej, terenach Białorusi, Zachodniej Białorusi, zachodnich ziemiach cesarstwa, Ziemiach Zabrzanych, wschodnich Kresach Rzeczypospolitej czy północno-wschodnich województwach II Rzeczypospolitej [79, s.90].

Podczas I wojny światowej większość ludności prawosławnej tych terenów na skutek obawy przed wojskami niemieckimi przesiedliła się w głąb Rosji, gdzie przebywała od sierpnia 1915 do 1921 roku. To uchodźstwo, ewakuacja, exodus,

¹⁷ W następstwie zwierzchnictwa Rosji, w 1839 roku kościół unicki, inaczej greckokatolicki (powstały w 1596 roku w wyniku unii brzeskiej), którego wyznawcy modlili się w obrządku wschodnim, należący formalnie do kościoła katolickiego, obowiązkowo wcielono do kościoła prawosławnego.

w literaturze określane mianem bieżenstwa, było jednym z najtrudniejszych okresów w życiu prawosławnych Białorusinów, podobnie zresztą jak i w historii obu narodów zamieszkujących tę samą ziemię, i znacznie zaważyło na dalszych ich losach. Przyczyny ucieczki wysiedleńców (tzw. ludności białoruskojęzycznej [79, s.91]) w każdej miejscowości były inne. Z reguły jednak do wyjazdu przymusowo nakłaniały ich władze carskie, a nieraz i prawosławni duchowni, przekonując, że wraz z nadejściem wojsk niemieckich nastąpi kataklizm i spustoszenie. Przeciętna wieś białoruska z terenów Białostoczczyzny (z powiatu bielskiego) straciła wówczas około 40% społeczeństwa [321, s.68]. Była to więc ogromna strata pod względem demograficznym, gospodarczym (regres w rolnictwie), jak i religijnym, ponieważ cerkiew prawosławna wówczas praktycznie nie funkcjonowała. Dramatyczne pokłosie bieżenstwa potwierdzają wypowiedzi mieszkańców:

„Batuszki po cerkwi roznosili, żeby uciekać, bo Niemiec nas tu zajmie, to będzie mężczyźni i piersi dziewczynom odcinał. Żeby uciekać do Rosji, jak mogą tylko, żeby uciec od śmierci. Niektórzy to z lasu powracali się, bo Niemce powiedzieli: <<Nikt was nie będzie ruszał, możecie wracać>>. I powracali się i przeżywali tutaj wojnę. A niektórzy, jak pojechali pierwsi, to zajechali aż na Sybir. Jak wrócili, to większość domów tutaj była zniszczonych, popalonych” [Nadzieja Romaniuk, lat 87, Czyżyki, suplement, s.255, lp.9].

Ludność *zdziiesiątkowana chorobami, głodem, działaniami wojennymi, niecała powróciła* [321, s.68]. Część z nich dotarła w 1918 roku, tuż po traktacie polsko-niemieckim zawartym w Brześciu, reszta – dopiero w marcu 1921, po podpisaniu traktatu ryskiego między Polską a Rosją: *Migracja ludności białoruskiej dokonywała się więc w czasie, gdy w Europie legł w gruzach dawny porządek. Odradzały się i powstawały nowe państwa (...). Nieobecni na swej ziemi Białorusini nie mogli mieć wpływu na bieg wydarzeń* [79, s.90]. Ich powrót na ojcowiznę wiązał się z tworzeniem wszystkiego „na nowo”, jako że cały dobytek i dorobek pokoleń został zniszczony lub rozgrabiony¹⁸.

„Jak przyjechali z bieżenstwa, to nic tutaj nie było. Szukali swoich domów tak: ot chata była i koło chaty kamień – aha, kamień jest, to znaczy, że to nasze siedlisko. Każdy

¹⁸ Irena Matus podaje: (...) *ludność po ewakuacji w głąb Rosji w 1915 r. po kilku latach tułaczki wracała w rodzinne strony zdeklasowana do stanu żebraczego, najczęściej zastając ruiny i zgliszczą swych zabudowań* [198, s.24]. Potwierdza to w swojej książce „Bieżenicy” Bożena Diemjaniuk: *Powracający z tułaczki do wielu wsi już nie mieli prawa wracać (zresztą i nie mieli po co). Tak znikły z mapy całe parafie, świątynie, kaplice. (...) Andrej zapłakał, gdy zobaczył drogę prowadzącą do ich wsi. Dawniej był to gościniec jak się patrzy, jeździło się nim wozem do Bielska. Teraz – to wąska ścieżka zarośnięta zielskiem i młodymi brzoźkami. (...) W miejscu domu Daniluków stał tylko szerniały komin. Wszystko zarosło zielskiem. Tam, gdzie dawniej była kuchnia, panoszyły się teraz przeogromne pokrzywy. (...) Studnię zasypano i zawalono jakimiś śmieciami. Po stajni nie zostało nawet śladu. W rogu dawnego obejścia został tylko mały chlewik, w którym przed wojną Danilukowie trzymali świnię. (...) Jakież to okropny widok: w rodzinnej wiosce zostały tylko kominy po spalonych chatach. Ocalało kilka domów. Zresztą rabusie powynosili z nich, co się dało, łącznie z drzwiami i oknami* [79, s.6, 42, 65].

szukał swego miejsca. Gdzie moja ziemia, gdzie moja chata? Bo wszystko było spalone. Dwa budynki na wiosce stało tylko, a tak to wszystko spalone. To słup stał, to kamień, to fundament, to piwnica ostała się. To wsio zniszczone było” [Michał Nesteruk, lat 58, Mochnate, suplement, s.255, lp.10].

Odbudowanie wszystkiego, z różnym skutkiem, zajęło bieżącym prawie całe dwudziestolecie międzywojenne. Wiązało się to również z dylematem, czy pod nowym (polskim już) zwierzchnictwem mają oni kultywować swoją tradycję, kulturę i religię. Stosunkowo często bowiem dochodziło wówczas do wykorzystywania przez państwo polskie słabości politycznej i ekonomicznej Białorusinów w procesie ich asymilacji oraz do powstawania stereotypów, które istnieją po dziś dzień [79, s.92]¹⁹.

Po I wojnie światowej, w myśl postanowień kongresu wersalskiego, a następnie traktatu pokojowego w Rydze w 1921 roku, ustalono nowy podział terytorialny państwa polskiego. Wedle jego założeń, niektóre obszary Podlasia, jak Białowieża, Hajnówka czy cała Puszcza Białowieska, po raz pierwszy znalazły się w obszarze Polski, jako że wcześniej leżały po wschodniej stronie granicy. W 1919 roku utworzono województwo białostockie, które swoim zasięgiem obejmowało część guberni grodzieńskiej, suwalskiej, łomżyńskiej oraz brzeskiej [321, s.68–69].

Po wybuchu II wojny światowej obszar województwa prawie w całości włączono do ZSRR, za wyjątkiem okręgu suwalskiego. Po wojnie odłączono od niego ziemie wschodnie, które przyłączono do ZSRR, powiększono go natomiast o powiat łomżyński. W takim kształcie województwo białostockie przetrwało do 1975 roku, kiedy to w wyniku reformy administracyjnej powstały trzy odrębne województwa: białostockie, łomżyńskie i suwalskie, które w 1999 roku po części scalono – tworząc województwo podlaskie.

Porównując dane statystyczne z 1897 roku z powszechnym spisem ludności z roku 1931, wynika, że pod koniec XIX wieku wyznawcy kościoła katolickiego zamieszkiwali głównie tereny północnego i środkowego Podlasia (ówczesny powiat sokólski i białostocki), prawosławni (najliczniej reprezentowani przez ludność ukraińską) – powiat bielski [23, s.55]. Koniec I wojny światowej i lata późniejsze przyniosły z kolei zmiany w postaci niespodziewanego przyrostu Białorusinów (z około 6 tys. do 60 tys.) i dużego „zaniku” ludności ukraińskiej (z około 60 tys. do 2 tys.) [23, s.111]. Fakt ten Jerzy Wiśniewski tłumaczy dość powszechnym wówczas nazywaniem ludności ruskiej powiatu bielskiego Rusianami bądź Ukraińcami. Prawdopodobne jest, jak pisze, że *osiedlenie się wśród nich autentycznych Białorusinów, działalność urzędników i popów białoruskiego pochodzenia spowodowała, że zaczęto ich uważać za Bia-*

¹⁹ Włodzimierz Pawluczuk zauważa, jak dramatyczny wpływ wywarło bieżące na tradycyjną kulturę ludową, która nagle poddana została radykalnej i drastycznej próbie: *Z chwilą gdy tradycyjny kształt chłopskiego życia został zagrożony, okazało się (...) niemożliwe, a w każdym razie bardzo utrudnione, przejście od świadomości etnicznej do świadomości narodowej, która mogłaby nadać zmienności sankcję i usprawiedliwienie. Były to bowiem wsie prawosławne, dla których w tym czasie, w warunkach dyskryminacji wyznaniowej i narodowościowej, przekroczenie progu polskości było niemożliwe, a jednocześnie – były to wsie zbyt peryferyjne, by mogła na nie oddziaływać idea narodu białoruskiego* [217, s.8].

łorusinów [321, s.67]. Jerzy Hawryluk [135, s.33] z kolei uważa, że głównych przyczyn takiej sytuacji etnicznej należy doszukiwać się przede wszystkim w następstwach I wojny światowej, kiedy to pomiędzy państwami toczyła się walka o granice swoich terytoriów i następowała wyraźna aktywizacja białoruskiego i ukraińskiego ruchu narodowego. Propagowano wówczas poszerzenie obszaru Białorusi o część Podlasia oraz Polesia, co dla polskich polityków było cennym argumentem w kwestionowaniu ukraińskich roszczeń do tych obszarów. Etnos białoruski, jak pisze Marek Barwiński, dla odradzającej się Rzeczypospolitej był zdecydowanie mniej „groźny” od ukraińskiego, w związku z czym dążono do upowszechniania tam pojęcia „białoruskości” i przypisania tej narodowości całej podlaskiej społeczności prawosławnej, w tym także ukraińskiej. Z uwagi na dopiero rodzącą się w tym okresie identyfikację narodową prawosławnych zbiorowości Podlasia działania antyukraińskie były w tamtym czasie ułatwione [23, s.112, powołując się na: J. Hawryluk 1995, 1998, 1999]. Samoświadomość mieszkańców (w większości chłopów) pozostawała w owym czasie wyłącznie na poziomie lokalnej wspólnoty (religijnej i etnicznej), a myślenie kategoriami narodowymi było im obce i dalekie [135, s.33]. W okresie po II wojnie światowej przyjęto generalną zasadę automatycznej klasyfikacji społecznej według kryterium religijnego, co spowodowało powszechne utrwalenie się tam stereotypu prawosławnych Białorusinów i katolickich Polaków [23, s.113].

Podsumowując, wkład historii w kształtowanie się struktur etniczno-kulturowych na terenach wschodniego pogranicza Polski był kolosalny. W wyniku ruchów politycznych i ekspansji osadniczych napływała tutaj zarówno katolicka ludność z zachodu województwa (tzw. „Mazurzy”), jak i „ruska”, wyznania prawosławnego (do XIX wieku ukraińska, następnie białoruska). Określenie „ruski” czy „rusini”, zapożyczone z rosyjskiej terminologii nazwy Małorusini, które dawniej tyczyło się wyłącznie ludności ukraińskiej, należy zatem rozumieć jako społeczności pochodzenia północnoukraińskiego, powszechnie nazywane Białorusinami, w zdecydowanej większości wyznania prawosławnego [135, s.34]²⁰. Białorusini, jako

²⁰ Określenie „rusini” w stosunku do prawosławnej ludności Podlasia wyjaśniali różni badacze tych terenów. Jerzy Hawryluk na przykład przytacza słowa historyka P. Batuszkowa, który opisując Podlasie, stwierdza: *Oba (...) plemiona, włożywszy znaczny wysiłek w zasiedlenie tej krainy, dawno już zetknęły się w swym ruchu – Białorusini z północy, Małorusini z południa, i do tej pory tworzą w niej zwarte, rdzenne osadnictwo, tak, że od bardzo dawnych czasów Ziemia Podlaska stała się ruską krainą. Przybywali tu, przy wyniszczeniu Jaćwingów, także Polacy – Mazowszanie. (...) Lecz ruski duch był tu zawsze tak silny, że osiadający tu Mazurzy w znacznym stopniu ruszczyli się, osobliwie ci z nich, którzy zawędrowali daleko na wschód, na przykład w okolice Bielska [137, s.113, powołując się na P. Batuszkwow, *Chołmskaja Ruś*, s.3,4]. Andrzej Sadowski z kolei pisze, iż przed I wojną światową narodowość identyfikowano z przynależnością państwową. Ponieważ przez długi czas obszar Podlasia znajdował się pod zaborem rosyjskim, „my ruskie” oznaczało bycie pod zwierzchnictwem Rosji [249, s.69]. Tomasz Czerwiński podaje, że prawosławnych mieszkańców terenów Podlasia od dawna określano „ruskimi”, jako potomków dawnych osadników ruskich [74, s.4]. Zygmunt Gloger pisze, że społeczności pogranicza wschodniego, zwłaszcza przedpola Puszczy Białowieskiej, nie nazywano *białoruską ani czarnoruską, małoruską, albo czerwonoruską, najprzód dla tego, że ludność puszczy żadnej z powyższych nazw przymiotnikowych nie zna i określając siebie nie używa ich nigdy. (...) I mają słuszność, bo właściwie i nazwa „Rusini” nie jest pier-**

kategoria przynależności państwowej, która pojawiła się w latach dwudziestych XX wieku, jak podaje Andrzej Sadowski, w wyniku *braku nośników kultury białoruskiej* nie miała szans na przetrwanie i zaczęła stopniowo zamierać [249, s.69]²¹. Stąd też zachowany w powszechnym użyciu (zamienny) termin „ruscy”.



Rys. 1.3. Współczesne granice województwa podlaskiego; rys. autor na podstawie mapy Polski wg podziału administracyjnego

wotnie słowiańska, ale narzucona ludowi słowiańskiemu przez Waregów, Przybyłów zamorskich. Lud ten zresztą na przestrzeni dawnej Rzeczypospolitej jest dziś płodem całkowicie pomieszanej krwi: lechickiej, litewskiej, dawnych Kryniczan, Dregowiczów, Drewlan, Dulebów itd. [118, s.12–13].

²¹ W okresie powojennym ludność białoruska postrzegana była przez Polaków jako przychylna prorosyjskim przekonaniom. Jednak dla polskich władz komunistycznych, które propagowały postulaty jednorodnego państwa polskiego bez mniejszości etnicznych, Białorusini stawali się „niewygodni”. W obawie przed przymusowymi wysiedleniami do ZSRR zaprzestali oni roszczeń narodowych, co w konsekwencji doprowadziło do zaprzestania traktowania ich jako mniejszość narodową, zniesiono białoruskie szkolnictwo i zawieszono wszelkie formy ich działalności kulturalnej [246, s.93–97]. (...) *To bytowanie w formie chłopskiej społeczności pozbawionej własnej elity intelektualnej – pisał Jerzy Hawryluk – przesądziło o tym, iż w ciągu minionego już stulecia staliśmy się łatwym obiektem manipulacji ze strony aparatów państwowych i politycznych elit narodów, które zmagaly się o panowanie nad naszą podlaską Małą ojczyzną. Nie tylko wykreślały one odpowiadające ich interesom, ambicjom i sile zdobywczej granice polityczne i administracyjne, ale też narzucały nam schematy myślenia o własnej przynależności narodowej, historii, języku i kulturze. (...) <<Jeśli grupa mniejszościowa nie potrafi zdefiniować własnego wizerunku, zostanie jej narzucony wizerunek tworzony przez większość>> [135, s.33].* Dopiero przemiany ustrojowe, jakie miały miejsce w latach 90, doprowadziły do odradzania się działalności mniejszości białoruskiej i ukraińskiej w Polsce.

1.6. IDENTYFIKACJA NARODOWOŚCIOWA I WYZNANIOWA NA PODLASKICH WSIACH POGRANICZA ETNICZNEGO – ASPEKT WSPÓŁCZESNY

Obszar Podlasia jest jednym z niewielu w kraju, na którym znaczącym wyznaniem jest prawosławie [288, s.507]. Wyraźną granicę pomiędzy społecznościami dwóch obrządków (wschodniego i zachodniego) stanowi na zachodzie linia powiatów Bielsk Podlaski i Wysokie Mazowieckie (dokładniej rzeki Narew i Nurzec), na północy rzeka Biebrza, na południu – Bug [23, s.75]. Jakkolwiek katolicyzm od zawsze kojarzony był z polskością, o tyle prawosławie nie miało tak jasno sprecyzowanych odniesień co do konkretnej narodowości, zwłaszcza że kryteria państwowe na przestrzeni lat ulegały nieustannym przemianom i były dosyć płynne. Jednak, jak zauważa Andrzej Sadowski, religię tę na terenach pogranicza polsko-białoruskiego należy łączyć właśnie z *panruską tradycją kulturową* [249, s.68], [279, s.263].

Oszacowanie ilościowe społeczeństwa precyzyjnie deklarującego swoją przynależność narodową jest tam dosyć trudne. Można stwierdzić, iż grupy etniczne na wschodnim Podlasiu kształtowały się niejako na zasadzie autonomii religijnej [246, s.31–32]. Poczucie przynależności wyznaniowej stanowi tam zatem czynnik priorytetowy, a jako podstawowa kategoria świadomościowa tamtejszych zbiorowości jest zarazem wyznacznikiem określającym ich identyfikację narodową. Co ciekawe, brak wyraźnie określonej przynależności państwowej doprowadził do powstania i utrwalenia się, zwłaszcza w południowo-wschodniej części województwa podlaskiego, stereotypu tzw. „tutejszych” lub nazywanych zamiennie: „swoich”, „prawosławnych”, „ruskich” czy „białoruskich” [135, s.80, powołując się na: W. Pawluczuk, *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*, PWN, Warszawa, s.131]. Potwierdza to Zygmunt Gloger, który opisując kulturę przedpola Puszczy Białowieskiej, przywołuje powiedzenie tamtejszego ludu: *Jesteśmy z dziada pradziada tutejsi* [118, s.12], [288, s.507]. Tak więc przynależność białoruska ma tutaj znaczenie raczej relatywne i należy ją traktować jako jedynie „świadomość nazwy” [135, s.80, powołując się na: W. Pawluczuk, *op. cit.*]²².

Owa „tutejszość” lub „swojskość” zakorzeniona jest przede wszystkim w mentalności grupy etnicznej (a także grup sąsiednich) i należy ją rozpatrywać bardziej w kategoriach zbiorowości lokalnej (wsi, okolicy), która jest przy tym dosyć zamknięta. Cechuje ją wyraźna opozycja wobec cech obcych, przy pozytywnym wartościowaniu cech swoich: kultury, języka czy zwyczajów [9, s.61]. Ten typ społeczności, identyfikujący się ze swoją lokalną ojczyzną, wykształcił także własny model kultury, będący kompozytem elementów kultur stykających się²³. Tam, gdzie mieszka ludność pokrewna kulturowo lub niemająca sprecyzowanej przynależno-

²² Potwierdza to Sokrat Janowicz, który pisze: *Jeśli chodzi o polsko-białoruską koegzystencję na poziomie najniższym, wiejsko-małomiasteczkowym, to do dziś nosi ona charakter tutejszości, autochtoniczności* [146, s.229].

²³ *Świadomość narodowa – jak zauważa Janowicz – to kategoria kultury* [146, s.226].

ści narodowej, poczucie lokalnej autonomii, czyli „tutejszości”, jak pisze Marek Barwiński – zastępuje świadomość narodową [24, s.2, powołując się na: J. Tomaszewski, *Mniejszości narodowe w Polsce w XX wieku*, Warszawa 1991]. „Tutejszość” jest zatem zjawiskiem typowym dla pograniczy etnicznych²⁴.

Powołując się na badania socjologa, można podać, iż na przełomie XX i XXI wieku aż 20-30% respondentów z obszaru Podlasia określiło się właśnie mianem „tutejszych”, podczas gdy pozostała część, około 21–25%, deklarowało się jako Białorusini (gminy: Bielsk Podlaski, Orla, Dubicze Cerkiewne, Hajnówka, Czyże) [23, s.108]. Tendencja do niewiązania się z żadną narodowością nasiliła się po II wojnie światowej, kiedy to ówczesny Związek Radziecki na szeroką skalę przeprowadzał akcje antyreligijne. Spowodowało to, zwłaszcza wśród społeczności wiejskich, dla których płaszczyzna religijna była jedną z najtrwalszych wartości życiowych, odwrócenie się od spraw narodowych²⁵. Religijność ludowa stawała się wówczas sprawą kultu lokalnego, związanego z najbliższą prywatną ojczyzną, kultywowana indywidualnie lub zbiorowo, ale zawsze wśród „swoich”.

Współcześnie wśród prawosławnych mieszkańców wsi, unikających narodowego samookreślenia się, „tutejszość” jest powszechnym znakiem identyfikacyjnym. Ze względu jednak na postępującą globalizację i sytuację demograficzną (częstszą migrację do miast) na pograniczu polsko-białoruskim niejednokrotnie zdarzają się także sytuacje „podwójności” [273, s.8] lub „przejściowości”, w których w obrębie jednej rodziny deklarowanych jest kilka przynależności. I tak mieszkający na wsi rodzice określają się jako „tutejsi”, natomiast ich dzieci są już Polakami [24, s.5, powołując się na: M. Koter, *Ludność pogranicza – próba klasyfikacji genetycznej*, [w:] Acta Universitatis Lodzianensis, Folia Geographica, nr 20, 1995].

Główne czynniki sprawcze „tutejszości” na wschodnim pograniczu etnicznym, według Marka Barwińskiego [23, s.108], to przede wszystkim:

- niechęć do jednoznacznego samookreślenia narodowego na obszarze zróżnicowanym etnicznie, jednak zdominowanym w większości przez narodowość polską;
- niewielkie poczucie świadomości odrębności etnicznej, w dużej mierze wśród ludności prawosławnej;
- niski na ogół poziom wykształcenia ludności wiejskiej (niepełne podstawowe i podstawowe);
- niewielki poziom antagonizmów wśród ludności, która aby uniknąć konfliktów, niejednokrotnie „wypiera” elementy swojej kultury na rzecz kultury polskiej.

Społeczności „tutejsze” są przede wszystkim społecznościami sakralnymi, które podstawowe wartości życia i kultury rozpatrują przez pryzmat religii.

²⁴ Poza Podlasiem, gdzie „tutejszość” występuje na szeroką skalę, zjawisko to spotyka się również na Śląsku, Orawie, Kaszubach, Warmii i Mazurach [24, s.3, powołując się m.in. na: M. Koter, *Ludność pogranicza – próba klasyfikacji genetycznej*, [w:] Acta Universitatis Lodzianensis, Folia Geographica, nr 20, 1995].

²⁵ W książce „Jutro spadną gromy”, Bartosz Jastrzębski, Jędrzej Morawiecki i Maciej Skawiński zauważyli, że religia jest dla nich przede wszystkim zachowaniem tradycji, daje im spokój sumienia [149, s.47].

Tak więc zamiennie stosowane określenia „tutejszości”, „ruskości” czy „białoruskości”, charakterystyczne dla tej grupy etnicznej, nie mają z reguły nic wspólnego z (białoruską) przynależnością narodową. Niezmienna i silnie zakorzeniona pozostaje jedynie świadomość „swojej” grupy etnicznej, dziedziczona przynależność do ziemi, kultury, a nade wszystko wyznania, które jest jej fundamentem [288, s.507]. W związku z tym zarówno wyznanie, jak i identyfikacja ze swoją lokalną ojczyzną (najbliższą okolicą) stanowią wartości sakralne: *Święta jest nie tylko wiara, ale także i ojczyzna* [9, s.121]. Ponadto przynależność religijna jest podstawową wytyczną w podziale na: swoich i obcych, tj. na tych, którzy postępują według tych samych zasad i wzorców dyktowanych przez wiarę prawosławną („my ruskaj wiery” [265, s.380]), i Polaków – katolików²⁶.

1.7. OBSZAR BADAWCZY

Będące przedmiotem badań wiejskie tereny pogranicza polsko-białoruskiego, jako obszary współżycia kilku grup narodowych, między innymi Polaków, Białorusinów i Ukraińców, cechuje zróżnicowanie pod względem etnicznym, wyznaniowym (styk chrześcijaństwa zachodniego i wschodniego), językowym oraz kulturowym, co wpłynęło na wytworzenie się tam swoistego modelu kultury, który przejawia się tak w materialnej, jak i duchowej sferze życia²⁷. Co ciekawe, ów konglomerat

²⁶ Wśród społeczności etnicznej wschodniego pogranicza, poza Polakami, Białorusinami, „tutejszymi” (zamiennie prawosławnymi, „prostymi”, „ruskimi”) i Ukraińcami, można wyodrębnić jeszcze kilka innych podgrup, których typologię według badań przeprowadzonych w latach 1971-73 opracował Andrzej Sadowski [246, s.103-106]. Należą do nich m.in.:

Polacy – prawosławni – to grupa, którą charakteryzuje silne poczucie przynależności państwowej, przy wyraźnej drugoplanowej roli świadomości narodowej (naród jest integralną częścią państwa). W ich rozumieniu Polakiem jest ten, kto mieszka w Polsce, zaś Białorusinem ten, kto zamieszkuje Białoruś. Z reguły wyemigrowali oni ze wsi do miast, a stopień ich religijności nie jest zbyt wysoki i związany jest raczej z miejscem urodzenia – wsią rodzinną aniżeli z miastem, gdzie żyją. Grupa ta opowiada się za odrębnością i asymilacją, jednak przy zachowaniu wspólnoty religijnej i etnicznej.

Polacy pochodzenia białoruskiego – wykazują silne związki z Polską i jej kulturą (językiem, religią, obyczajowością), przy czym otwarcie podkreślają swoją białoruskość. Uważają oni, że w zróżnicowanym kulturowo państwie polskim przejawy kultury białoruskiej należy zachować bardziej na zasadzie ochrony etnograficznej aniżeli etnicznego kontinuum.

Polscy Białorusini – na co dzień starają się być Polakami, jednak jako przynależność narodową deklarują białoruską, co traktują za przejaw honoru i godności. Uważają, że narodowość jest wartością *constans* i nie można jej zmienić, przy czym związani są oni zarówno z obszarem kulturowym ziemi ruskiej, jak i z kulturą polską.

Białorusini w Polsce – to grupa świadoma białoruskiej narodowości oraz swojej historii, w wyniku której na skutek politycznych ustaleń granic państwowych znaleźli się oni w państwie polskim.

²⁷ Ustawa z dnia 6.01.2005 r. o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym [312] definiuje mniejszość narodową jako grupę polskich obywateli spełniającą następujące warunki:
1) *jest mniej liczebna od pozostałych części ludności Rzeczypospolitej Polskiej;*

etniczny wykazuje charakter przejściowy i nie sposób przeprowadzić tam sztywnej granicy pomiędzy poszczególnymi narodowościami, które „zachodzą” na siebie, wzajemnie się przenikają. Można jedynie wyodrębnić spośród nich, tzw. „autonomiczne całości kulturowe” [250, s.10], które swoją tożsamość kształtowały między innymi w oparciu o wielowiekową tradycję i wyznanie [288, s.507]:

Ścisłej granicy etnograficznej przeprowadzić tu niepodobna – potwierdza Adam Zakrzewski – w szeregu wieków pomiędzy jedną a drugą narodowością wytwarza[ł] się kolejny pas graniczny przejściowy, którego ani do jednej, ani do drugiej włączyć nie można. Już nie wsiami nawet, ale chyba chatami potrzebaby granice prowadzić [327, s.309].

Strategiczne położenie tych terenów w strefie pomiędzy Polską, Litwą i Rosją od wieków czyniło z nich pogranicze narodowościowe dla tych właśnie państw. Osadnictwo na podlaskich ziemiach rozwijało się zatem na skutek licznych perturbacji natury politycznej oraz ekonomiczno-gospodarczej. Największy wpływ na obecny stan przestrzenny wywarły, m.in. przeprowadzona przez Królową Bonę pomiara włóczna z lat 1558–1561, która na stałe zmieniła osadnictwo i gospodarkę rolną tego obszaru, czy późniejsze obce zwierzchnictwa w okresie zaborów. Przyczynił się do tego także proces uwłaszczenia chłopów z 1861 roku oraz przemiany pouwłaszczeniowe, komasacja gruntów z okresu między- oraz powojennego, lata bieżącego, czyli emigracji ludności w głąb Rosji oraz późniejsze unowocześnienie budownictwa.

Wszystkie wymienione uwarunkowania historyczno-przestrzenne, jak również fakt peryferyjnej lokalizacji województwa podlaskiego tuż przy granicy administracyjnej z Białorusią, a co za tym idzie, mieszanie się etnosów i kultur: polskiej, białoruskiej i ukraińskiej, stały się determinantami dla charakterystycznego na tych obszarach braku ciągłości: kulturowej, ekonomicznej i gospodarczej, a tym samym izolacji od reszty kraju.

Ową autonomiczność i separację podkreśla ponadto współcześnie używana w odniesieniu do Podlasia terminologia „ściany wschodniej” lub wcześniej stosowane określenie Polski B. Pojęcia te dotyczą się wschodnich terenów, oddzielających Polskę od byłego ZSRR i stanowiących niejako rodzaj ściany, czy linii, zarówno w kontekście geograficznym, jak i symbolicznym. Znamiennej ich cechą jest ogólne opóźnienie cywilizacyjne oraz o wiele niższy poziom rozwoju społeczno-kulturowego w stosunku do pozostałych rejonów oraz centrów politycznych i kulturalnych kraju²⁸.

2) w sposób istotny odróżnia się od pozostałych obywateli językiem, kulturą lub tradycją;

3) dąży do zachowania swojego języka, kultury lub tradycji;

4) ma świadomość własnej historycznej wspólnoty narodowej i jest ukierunkowana na jej wyrażanie i ochronę;

5) jej przodkowie zamieszkiwali obecne terytorium Rzeczypospolitej Polskiej od co najmniej 100 lat;

6) utożsamia się z narodem zorganizowanym we własnym państwie.

Za mniejszość narodową w Polsce uważa się następujące mniejszości: białoruską, ukraińską, litewską, rosyjską, czeską, niemiecką, ormiańską, słowacką i żydowską, z czego około 5 zamieszkuje tereny województwa podlaskiego.

²⁸ Oprócz Podlasia z ośrodkiem centralnym w Białymstoku do obszarów „Ściany Wschodniej” zalicza się także okolice Rzeszowa i Lublina [186, s.10].

Z przeprowadzonych przez Mariana Malikowskiego i Kazimierza Z. Sowę analiz zjawiska ściany wschodniej wynika, że obszary te są także w największym stopniu zróżnicowane pod względem etnicznym, kulturowym oraz religijnym, co stanowi tam niekiedy źródło konfliktów. Do pozostałych cech i wyróżników „ściany” zaliczyli oni m.in.:

- słabsze zaludnienie i rozproszoną, rozdrobnioną strukturę osadniczą;
- typ struktury metropolitalnej, w której dominuje jedno miasto [tutaj Białystok], a pozostałe są wielokrotnie mniejsze;
- niski poziom urbanizacji oraz słabą infrastrukturę techniczną i społeczną;
- niski poziom kultury rolnej;
- migrację ludności wiejskiej do miast;
- starzenie się ludności wiejskiej oraz postępujący regres rolnictwa [186, s.11].

Wszystkie te problemy występują w województwie podlaskim, a zwłaszcza w będącej obszarem badań jego południowo-wschodniej części.



Rys. 1.4. Położenie obszaru badań w obrębie współczesnych granic województwa podlaskiego; rys. autor

W większości jest to teren rolniczy z zabudową wiejską lub małomiasteczkową, o relatywnie niskim poziomie gospodarczym, w porównaniu z obszarami leżącymi na przykład przy granicy z Mazowszem [248, s.32]²⁹. W wyniku stosunkowo powolnego wkraczania na te tereny postępu ekonomicznego gospodarka rolna w postaci szachownicy gruntów i trójpólówki przetrwała tam bez większych zmian prawie do połowy XX wieku. Fakt ten miał niemałe znaczenie dla zachowania się bogatej obrzędowości, czerpiącej wiele z rodzimego folkloru (także białoruskiego, ukraińskiego i rosyjskiego), a przede wszystkim z przenikającej wszystkie obszary wiejskiego życia religii, przez co są one prawdziwą skarbnicą kultury duchowej, w której dostrzec można także wiele archaicznych i przedchrześcijańskich elementów [279, s.263]. Dominujące tam prawosławie, oprócz aspektu teologicznego, reprezentuje bowiem pewien model stylu życia oraz mentalności „tutejszej” społeczności, co ma swoje przełożenie na jej warstwę kulturowo-obyczajową³⁰. Można zatem, za badaczem kultury pogranicza Włodzimierzem Pawluczukiem przyjąć, iż religia ta stanowi niejako typ kultury [288, s.508]:

Jak można rozróżnić religię i kulturę? – pyta Pawluczuk. – Mówiąc najkrócej, religia są to wierzenia i związane z wierzeniami zachowania, dotyczące nadprzyrodzonego, a zorientowane na zbawienie wieczne. Kulturę z kolei można określić jako przekonania ludzkie i zachowania ludzkie, zorientowane na wartości doczesne, wartości humanistyczne: piękno, sztuka, prawda filozoficzna. (...) jeżeli przejdziemy teraz do prawosławia, to możemy wyróżnić pewien korpus poglądów i zachowań, które są poglądami i zachowaniami stricte religijnymi [216, s.41].

Odrębność religijna, jako płaszczyzna przynależności narodowej (albo będąca nawet ponad nią) lub bardziej właściwie – identyfikowana z pewną „paranarodowościową grupą ruskich”, staje się tutaj najważniejszym symbolem grupy etnicznej [218, s.265]. Ten „społeczno-kulturowy fenomen” [246, s.23] zależności prawosławia i białoruskości historycznie i współcześnie wywierał kolosalny wpływ na całość życia mieszkańców [288, s.508]. Religia, zarówno wymiarze jednostkowym (religia życia), jak i wspólnotowym (wiara ludu) [Wprowadzenie do: 227, s.13], była i jest najmocniej odczuwalną determinantą różnic społecznych: podział na prawosławnych i katolików albo swoich i obcych. Kwestię wyznania i kultuowania wiary na poziomie lokalnym umacniają ponadto tak licznie występujące na terenach południowo-wschodniego Podlasia obiekty sakralne – cerkwie.

²⁹ Sokrat Janowicz pisze: *Białorusini utrzymują się na enklawach gleb nadających się pod rolnictwo, na pewno w trójkącie: Bielsk Podlaski, Hajnówka, Narew oraz na drobnym archipelagu urodzajniejszych okolic przybużańskich Milejczyc do Gródka u źródeł Supraśli; gdziekolwiek po obu wschodnich obrzeżach Puszczy Knyszyńskiej, do polan Sokołdy i przedpoli Sokółki [146, s.211].*

³⁰ Zauważa to Michał Sajewicz, który w „Studiach Białorutenistycznych” pisze: *Miejscowa ludność prawosławna uważa, że można zachować swoją odrębność, wspólnotowość, skupiając się wokół innych elementów swojskości, zwłaszcza obyczajowości zbudowanej na religii prawosławnej [254, s.358].*



Rys. 1.5. Ludność prawosławna w województwie podlaskim; rys. autor na podstawie: [24, s.12, powołując się na: A. Sadowski, 1995]

„Ruskie” i prawosławne wzorce w zasadzie pokrywają się tutaj z podziałem językowym. Poddane badaniom wiejskie społeczności „tutejsze” posługują się określanym podobnie, jako „swój” lub „prosty”, językiem, czyli gwara wschodnio-słowiańska, będącą mieszaniną języków: polskiego, białoruskiego i ukraińskiego³¹.

³¹ Ludzie (...) rozmawiają [tu] <<po swojemu>>. Ta mowa jest oczywiście swoistym zlepkiem: nikt tu nie mówi czystym literackim językiem białoruskim bądź ukraińskim. (...) jesteście autochtonami. Nie przybyliśmy tu podczas zaborów, na fali rusyfikacji, nie przyjechaliśmy z Marsa – byliśmy tu od zawsze, tu jesteście u siebie [149, s.48]. Białorusin to prawosławny, białoruszczyzna to język domowy – pisze z kolei Sokrat Janowicz. (...) Białorusinem jest się wskutek pewnego obcowania z kulturą ojczystą; nie mylić z folklorem [146, s.201,202]. Wartość tutejszej mowy (porównywalną nawet do kategorii sakralnej) autor doskonale oddaje w wierszu „Modlitwa” (przełożył Jan Czopik):

Słowo białoruskie, ojczyzno moja!

Mój śnie przy oknie

u pachnących lip w pszczeli poranek. (...)

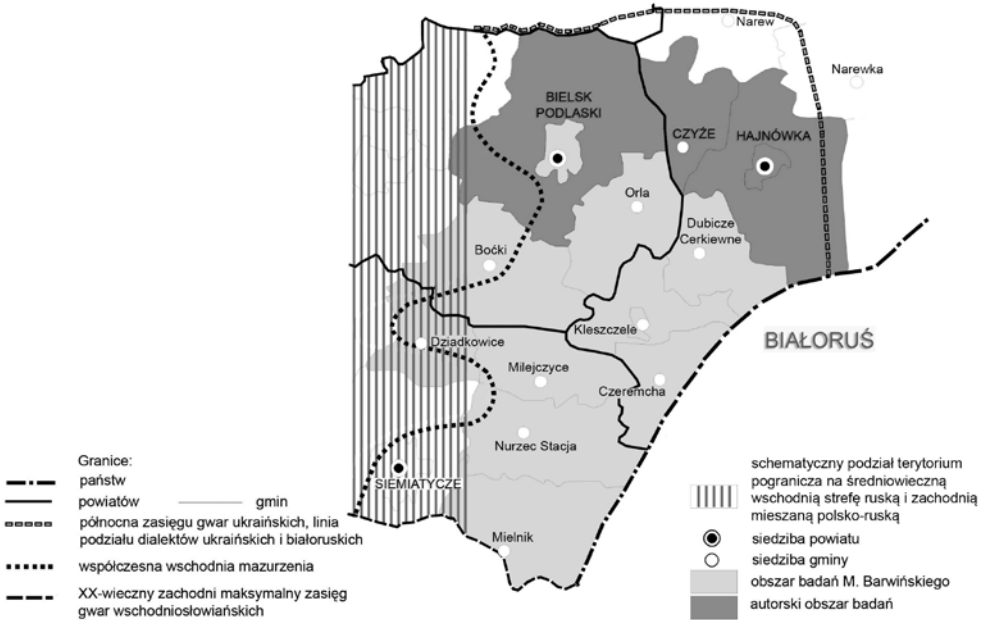
Słowo matczyne, słowo – łożo! (...)

Słowo rodzinne, mądry smutku! (...)

Tobie tylko, słowo białoruskie, kłaniam się i wierzę.

Boże mój!

Religio moja! [146, s.73].



Rys. 1.6. Obszar badań na tle polsko-ruskiego pogranicza językowego; rys. na podstawie: [24, s.11, powołując się na: *Atlas gwar wschodniosłowiańskich biaostockizny*, t. I, 1980 oraz W. Makarski, 1996]

W tym miejscu należy zauważyć, iż poszczególne rejony Podlasia reprezentują inne dialekty językowe. Przyczynę takich odmienności Zygmunt Gloger upatruje w historycznych zależnościach z ludem rusińskim: (...) *wszystko to wsiąknęło w tak zwany lud Rusiński i mówi dziś jego narzeciami* [118, s.12–13] – białoruskim i ukraińskim. I tak wschodnia część województwa jest przeważnie dwujęzyczna i w wielu wsiach gwara polska współistnieje z białoruską bądź ukraińską. W pasie zachodnim z kolei, przy granicy z Mazowszem, niemal wyłącznie występują gwary polskie. Andrzej Sadowski [249, s.31], precyzując granice ich zasięgu, podaje, że typowo białoruski dialekt spotykany jest na wschód i północ od szosy Białystok – Hajnówka – Białowieża, podczas gdy na terenach południowo-wschodnich (powiaty: Bielsk, Hajnówka i częściowo Siemiatycze) społeczności posługują się gwarą północno-ukraińską³².

³² Granice zasięgu poszczególnych narzeczy wyznacza „Atlas gwar wschodniosłowiańskich Białoostockizny”, podając, iż północ byłego woj. białoostockiego, zdominowana jest gwarą białoruską, południe – ukraińską, a w pasie pomiędzy nimi dominuje gwara przejściowa, białorusko-ukraińska [6, s.7]. Zygmunt Gloger podaje jeszcze dokładniejszy podział językowy: (...) *ukraińskie rozdziela się jeszcze na dialekt małoruski, czyli właściwy ukraiński i czerwono-ruski. Zaś pomiędzy białoruskim i czerwono-ukraińskim zamieszkuje lud mówiący dialektem podlasko-poleskim różniącym się od mowy białoruskiej, ukraińskiej i czerwonoruskiej. W tym to pasie ciągnącym się z zachodu od nadbużnego Podlasia na wschód ku Polesiowi i przez Polesie, a obejmującym całe dawne województwo brzesko-litewskie leży (...) puszcza Białowieża, której ludność należałoby nazwać*

Autorskie badania terenowe potwierdzają fakt, iż w każdej z inwentaryzowanych wsi wschodniego pogranicza istnieje duże zróżnicowanie i dywersyfikacja językowa. Okazuje się, że jest to zjawisko powszechne i oczywiste wśród mieszkańców, co potwierdzono w powiedzeniu: „co wieś to inna pieśń”. Nie można zatem zdecydowanie stwierdzić, który z języków wschodniosłowiańskich wywarł największy wpływ na kształtowanie się mowy na danym obszarze [2, s.39].

„Tutaj starszej wioski jak Mochnate nie ma w pobliżu. Około 500 lat ma wioska. Wsie naokoło są młodsze. U nas to jest tak: zależy kto skąd przyjechał. Przyjechał z Ukrainy – ukraińska nacja, z Białorusi – białoruska. W jednej wiosce rozmawiają tak, a w drugiej całkowicie inaczej. Z innych stron przyjechali i trzymają się swojej mowy. My to to Białorusiny w większości. My mówimy po swojemu: i białoruski, i ukraiński, i polski – taka mieszana mowa” [Michał Nesteruk, lat 58, Mochnate, suplement, s.255, lp.10].

„My prawosławni, Białorusiny. Kiedyś to wsio były prawosławne. A teraz to domy popredawali, to ludzie pokupowali i też katolicy tu są. My mówimy po naszymu, po rusku. Między sobą to po swojemu mówimy, a nasze wnuki to wszystko już po polsku: <<kanapy>>, <<foteli>>” [Zofia Dąbrowska lat 78, Haćki, suplement, s.253, lp.2].

„My to Białorusiny – zza wschodniej granicy. U nas rozmowa ni to białoruska, ni ukraińska, ni ruska. Po prostu taka gwara. W każdej wiosce inaczej mówią. Tutaj mówią: <<De idziesz?>>, a tam bliżej Rajska: <<Dzie idziesz?>>” [Maria Rybko Maria, lat 76, Deniski, suplement, s.253, lp.1].

„U nas państwa nie ma. Teraz to prawosławie już rozpowszechnione. My mówimy po swojemu: <<De chodziła? Szto robiła?>>. Moja córka mieszka u mieście i wnuczka jak przyjedzie, to mówi: <<U naszej babci jest sobaka>>, a nie pies. Poczuje, jak to u nas jest. A jak wnuczek przyjedzie, to ja mówię: <<Mariuszek, gdzie twoje baszmaczki?>>. To on potem się śmieje, że ta babcia berezowska mówiła na kacie boszmaczki” [Anastazja Janowska, lat 80, Stare Berezowo, suplement, s.256, lp.12].

„My Białorusiny, nie Polaki. My to różnie mówimy, nie po polsku. Ale to nie wszystkie równo mówią. Kilka kilometrów dalej, to mówią: <<Dzie chodziła? Dzie była?>>, tak dziekaju” [Maria Golonko, Czyże, suplement, s.254, lp.5].

„U nas prawosławne wszystkie, chociaż teraz to i trochę katolików jest we wsi. Kupują tu domy i działki. Mieszkają w Warszawie, w Białymstoku, a na lato przyjeżdżają. My się uważamy za prawosławnych. W takiej wierze się urodzili, tak żyjemy i tak będziemy umierać” [Michał Grygoruk, lat 89, Plutycze, suplement, s.253, lp.4].

najwłaściwiej podlasko-poleską. Mieszkała bowiem na granicy Lachów t.j. na Podlaszu (stąd poszła nazwa Podlasia) i po rozległych błotnych lasach (skąd poszła nazwa Polesia). Tak zwane <<działanie>> którym lud określa dialekt białoruski, zaczęło się na północ od puszczy Białowieskiej. Na południu zaś ziem podlasko-poleskich, czyli dawnego województwa brzesko-litewskiego, Chełmszczyzna i Wołyń czarnoziemy należą już pod względem mowy ludu do dialektu czerwonoruskiego [118, s.12-13].

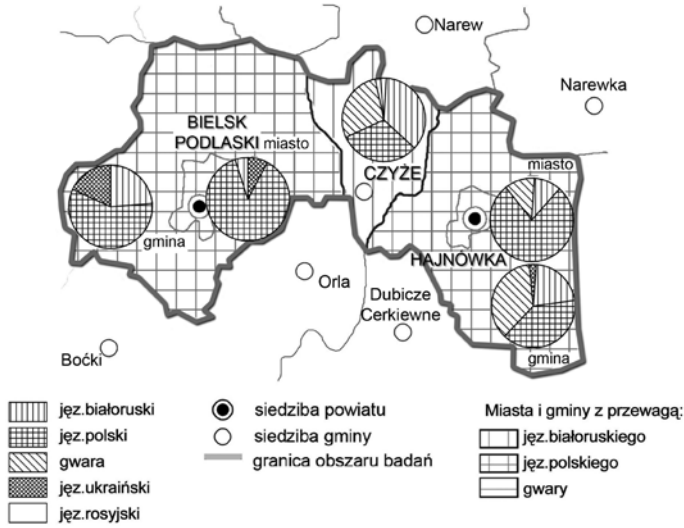
„Ludzie umierają, domy sprzedają, to spod Warszawy kupują, przeważnie co bogate, co mają pieniądze. U nas już prawie mieszanka: Białorusy i Polacy, prawosławne i katolicy. I żyjem tak jak dobre ludzie, zgodnie. My wnuczkę oddali za katolika, a wzięli ślub u cerkwi. On się na to zgodził i tak żyją razem: ona przy swojej wierze, on przy swojej. Jedną niedzielę do kościoła idą, drugą do cerkwi. Ja nie mam nic naprzeciw” [Jan Onopiuk, lat 81, Plutycze, suplement, s.253, lp.4].

„U nas to cała wieś prawosławna. Katolików nie ma, tylko jedna katoliczka jest, co kupiła tu dom. We wsi teraz to tylko trzech gospodarzy jest, a dawniej było ze sto dwadzieścia. Prawie połowa mieszkań stoi pusta. My mówimy naszą gwarą, my bardziej dziękajem. My Białorusiny, my prawosławni” [Nina Maciuka, Kojły, suplement, s.254, lp.7].

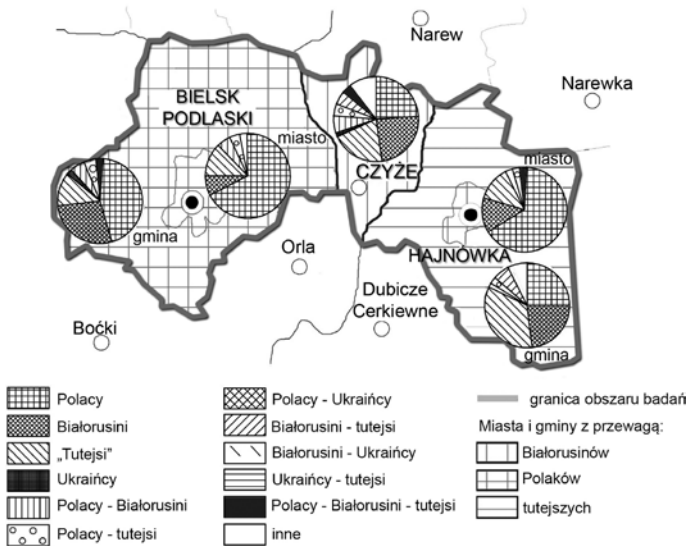
Kwestią priorytetową przy delimitacji obszaru badań, oprócz czynników związanych z kulturą duchową, była także specyfika tutejszego krajobrazu kulturowego, przejawiająca się w zachowanym po dziś dzień XVI-wiecznym układzie osadniczym, stanowiącym osobliwość na skalę polską, a nawet europejską, czy w unikatowości architektury o swoistych lokalnych cechach, ukształtowanych przez setki lat w następstwie czynników historycznych, kulturowych i w zgodzie tradycją. Niepowtarzalne formy budowlane w postaci motywów zdobniczych, rozwiązań konstrukcyjnych są typowe tylko dla tych terenów i nie występują nigdzie indziej na obszarze kraju.

Obszar badań obejmuje zatem wsie prawosławne leżące w południowo-wschodniej części województwa podlaskiego, w przedpolu Puszczy Białowieskiej, znajdujące się w administracyjnych granicach gmin: Bielsk Podlaski, Czyże i Hajnówka, powiatów bielskiego i hajnowskiego. Prace przeprowadzone na Podlasiu przez socjologa Marka Barwińskiego potwierdzają, że zamieszkują je w większości potomkowie osadników ruskich, wyznawcy prawosławia, deklarujący się jako Białorusini lub „tutejsi”, posługujący się przeważnie gwarą językową o charakterze północnoukraińskim³³. Według informacji zebranych przez Krzysztofa Gossa, udział ludności prawosławnej w stosunku do ogółu mieszkańców (na przełomie 1998/1999 roku) w powiecie Bielsk Podlaski to 40%, a w powiecie hajnowskim – 70% [351].

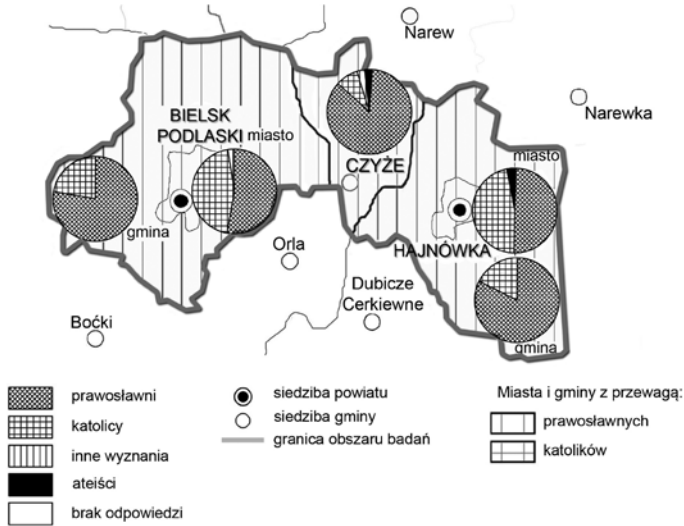
³³ Włodzimierz Chlebcewicz ze wsi Klejniki w gminie Czyże pisze: *Język, jakby białoruski, przesiąkł jakimiś pozostałościami cerkiewno-słowiańskiego, a nieznanie – polskiego* [61, s.143, tłum. J. Szewczyk].



Rys. 1.7. Struktura językowa respondentów na badanym obszarze wg badań M. Barwińskiego; rys. autor na podstawie: [23, s.130], [24, s.10]



Rys. 1.8. Struktura etniczna respondentów na badanym obszarze wg badań M. Barwińskiego; rys. autor na podstawie: [23, s.103], [24, s.4]

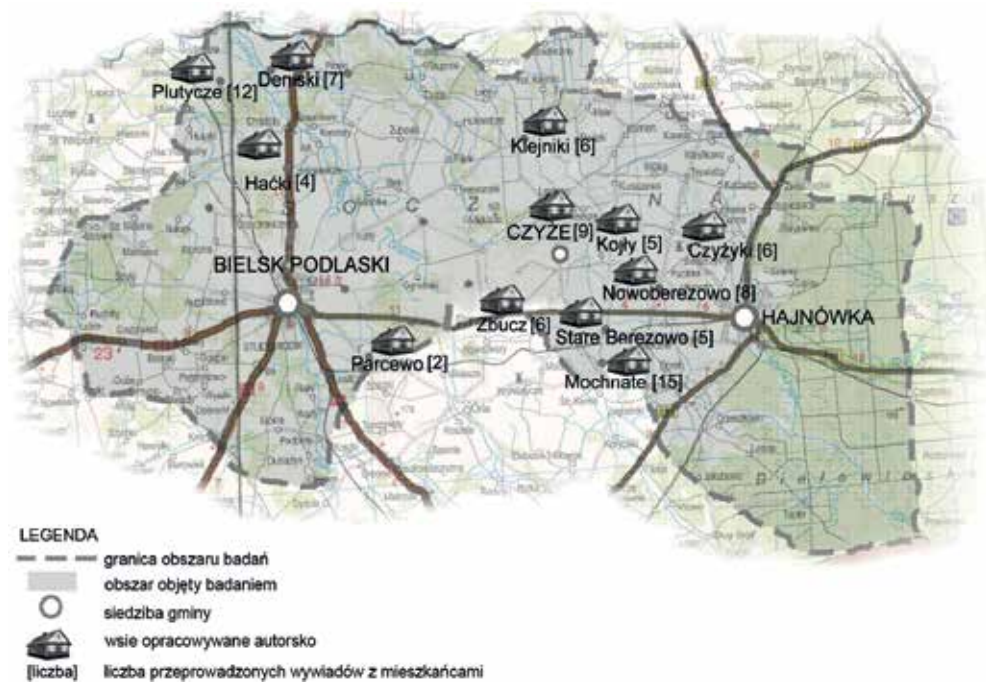


Rys. 1.9. Struktura religijna respondentów na badanym obszarze wg badań M. Barwińskiego; rys. autor na podstawie: [23, s.121], [24, s.3]

Mając na uwadze deskrypcję architektoniczno-kulturową pogranicza etnicznego w oparciu o osadzenie jej w ramach tradycji wschodniego chrześcijaństwa, jest to obszar dający się wyznaczyć zarówno terytorialnie (geograficznie), jak i historycznie. W literaturze przyjęto nazywać go Podlasiem ruskim, jako ziemie związane z tradycją Rusi Kijowskiej (Rosją, Ukrainą, Białorusią) lub pograniczem polsko-białoruskim [279, s.263]:

Kto jadąc od Pińska np. do Białegostoku (...) przejedzie już Puszcze Białowieską, a w kierunku od Narewki ku Narwi wynurzy się z ciemnych lasów (...) niechaj wie, że wjechał w Podlasie Ruskie. (...) Za prawdziwą stolicę uważać [tu] można Bielsk (...), [który] jest jego punktem środkowym [228, s.109–110].

Silne powiązanie i koncentrację cech z za wschodniej granicy zauważył tam już w 1962 roku Józef Gajek, który badając etnograficzno-kulturowe zróżnicowanie województwa podlaskiego, analizowane tereny sklasyfikował do tzw. wschodnio-podlaskiej „provincji kulturowej”, do której zaliczył tereny powiatu sokólskiego, białostockiego, bielskiego i hajnowskiego. Pozostałe wydzielone prowincje Podlasia to obszar wschodniopruski, nacechowany wpływami niemieckimi (powiaty: mazurski, suwalski, sejneński i zachodnia część augustowskiego) oraz obszar kurpiowsko-podlaski, o silnych wpływach niemieckich z Prus wschodnich [184, s.193, 194, powołując się na: J. Gajek, *Studia nad etnograficzną regionalizacją Polski*, „Lud” XLVII, 1962, s.165–209]. Wyznaczone przez niego „provincje” zbieżne są z tak powszechnie stosowanym w literaturze oraz w mowie potocznej podziale Podlasia na: zachodnie, a więc tereny przy granicy z województwem mazowieckim, północne – Suwalszczyznę i wschodnie, graniczące z Białorusią.



Rys. 1.10. Autorski obszar badań; rys. autor

WIEŚ POGRANICZA

Znamienną cechą polskiej kultury ludowej jest terytorialna różnorodność wielu jej składowych. Homogeniczne i jednorodne obszary, które w swojej wewnętrznej strukturze charakteryzują się podobnymi cechami, w literaturze przyjęły nazwę regionów. „Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych” pod redakcją Władysława Kopalińskiego interpretuje łacińskie słowo *‘regio’* jako „okolicę, okręg, dzielnicę, strefę, rejon” [264], z kolei „Słownik współczesnego języka polskiego” objaśnia je, jako *odznaczający się swoistymi cechami obszar, wyróżniający się zespołem cech krajobrazowych, naturalnych lub wynikających z działalności ludzkiej (...)* [262]. Zarówno jedno, jak i drugie znaczenie nieodzownie powiązane są ze zjawiskiem lokalności i lokalizmu oraz z podziałem na „swoje” i „obce” (tak w społecznym, jak i przestrzennym rozumieniu). Region bowiem, jak zauważają Miriam Wiśniewska i Anna Grabowska, (...) *powstaje wówczas, gdy istnieje związek pomiędzy światem wartości i znaczeń danej grupy a jej terytorium fizycznym* [319, s.5, powołując się na: „Architektura” 1–2 (435–436) styczeń–kwiecień 1987, Krakowska Karta Architektury Regionalnej]. Można zatem przyjąć, że jako wydzielona jednostka terytorialna wykazuje on pewne wspólne, wyróżniające go cechy (geograficzne, historyczne, administracyjne, kulturowe itp.), które są determinantami w umacnianiu świadomości miejsca u zamieszkujących go społeczności, na zasadzie kontry przestrzeni własnej do obcej.

W kulturze ludowej zagadnienie regionalizmu po dziś dzień jest obecne i żywe na polach wielu dziedzin badawczych: etnografii, socjologii czy architektury (zajmowali się nim m.in. Jan Karłowicz, Ludwik Puszet, Gerard Ciołek, Franciszek Piaścik, Ignacy Tłoczek czy Marian Pokropek)³⁴. Wszak odnosi się ono tak do cech kulturo-

³⁴ Większość badaczy zajmujących się tematyką regionalizacji budownictwa pojęcie regionu architektonicznego łączyło z wydzielonym pod względem geograficznym, etnograficznym, gwarowym czy administracyjno-historycznym terytorium, w obrębie którego dostrzegali oni pewne odrębności budowlane w stosunku do innych obszarów. Gerard Ciołek w swojej książce „Regionalizm w budownictwie wiejskim w Polsce” [65] wyróżnił na terenie kraju 10 obszarów z przeważającymi na nich typami wsi, w których Podlasie charakteryzowały tzw. ulicówki. Na podstawie podobieństwa cech konstrukcyjnych, rozwiązań funkcjonalnych wnętrza, materiału ścian, układu i pokrycia dachu oraz form zdobniczych stworzył on także typologię regionalnych form architektonicznych chałupy chłopskiej, wyznaczając w Polsce 11 regionów budownictwa ludowego oraz 36 typów chałup, a zasięg ich występowania zobrazował kartograficznie. Autorem metody regionalizacji w oparciu o przyporządkowywanie elementów budowlanych obszarom etnograficznym, uwzględniając przy tym ich położenie geograficzne, historyczne podziały administracyjne i kulturę, był Ignacy

wo-społecznych: folkloru, języka, religii, które na różnych terenach nie są jednakie, jak również do przestrzennych elementów krajobrazu kulturowego, na przykład budownictwa. W tym przypadku raz wprowadzone i ukształtowane w toku naturalnego rozwoju rozwiązania architektoniczne, konstrukcyjne, funkcjonalne czy zdobnicze, właściwe różnym epokom, utrzymywały się stosunkowo długo [126, s.279]. Stało się to podstawą do stworzenia pojęć, takich jak „budownictwo regionalne” czy „region architektoniczny”.

Jednoznaczne i definitywne przeprowadzenie analizy regionalnej całego kraju wraz z uwzględnieniem pełnego obrazu cech budowlanych związanych z określonym obszarem jest bardzo trudne albo wręcz niemożliwe, ponieważ zespół przymiotów składających się na odrębności regionalne nie jest zjawiskiem stałym, a ulega ciągłym przekształceniom (lub niekiedy zanikowi) w miarę zmiany czynników materialnych i niematerialnych (jak np. uwarunkowania atmosferyczne, gospodarcze, przekształcenia agrarne) [126, s.279]. Co więcej, zasięgi występowania poszczególnych form architektonicznych nie zawsze pokrywają się z regionami wyznaczonymi terytorialnie – geograficznie albo okazują się wspólne dla wielu z nich. Przyczyną takiego stanu rzeczy są między innymi zbliżone warunki klimatyczne panujące na obszarze kraju, które wpływają na powszechne stosowanie podobnych materiałów budowlanych, jak drewno czy słoma, powtarzające się układy wnętrz czy rozwiązania konstrukcyjne. Dokładne sprecyzowanie regionalnej architektury wiejskiej, jak zauważa Joanna Plit, utrudnia ponadto *rozmyty typ granic i przemieszanie terytorialne poszczególnych typów krajobrazów wiejskich, ale przede wszystkim (...) nasilający się proces ujednoczenia krajobrazu* [228, s.48].

W związku z powyższym w niniejszym opracowaniu ograniczono się do wskazania grupy bądź pojedynczych cech, które wyraźnie powtarzają się i odróżniają badany obszar od reszty kraju, nie klasyfikując ich w odmianach regionów architektonicznych. Poddając analizie przestrzennej południowo-wschodnie Podlasie, należy zwrócić uwagę przede wszystkim na jego szczególne położenie geograficzne, a tym samym na silne wpływy kulturowe, zwłaszcza ze wschodu granicy. Fakt przygranicznego położenia powiatów bielsko-hajnowskich, zamieszkałych przez ludność

Tłoczek. Wyodrębnił on w kraju 6 regionów architektonicznych i 24 typy chałup, w tym region Podlasia z chałupą podlaską. W książce „Chałupy polskie” [304] stwierdził on, iż podobieństwo form budowlanych właściwych danemu terytorium (przeważające na nim) ma swoją genezę w wieloletnich procesach historycznych, politycznych, administracyjnych, a co za tym idzie, i kulturowych (kultury materialnej i duchowej), jak również powstało przy udziale uwarunkowań miejscowych, do których zaliczył typ klimatu czy rodzaj gleby. Poszerzona problematyka architektury regionalnej została zawarta w opracowaniu pt. „Regionalna architektura budynków wiejskich” autorstwa Franciszka Piaścika, Jerzego Wiśniewskiego i Wiesława Wieczorkiewicza [221], wydana przez Instytut Architektury i Planowania Wsi Politechniki Warszawskiej w 1976 roku. W oparciu o historyczne, etnograficzne, geograficzne i ekonomiczne kryteria podzielili oni Polskę na 7 architektonicznych regionów, wyodrębniając w tym także tzw. region podlasko-lubelski. Zestawieniem i syntezą dotychczasowych badań nad regionalizacją jest książka Mariana Pokropka z 1976 roku „Budownictwo ludowe w Polsce” [232] oraz wydany dwa lata później „Atlas Sztuki Ludowej i Folkloru” [231]. Prowadząc badania z zakresu sztuki budowlanej, w kręgu jego zainteresowań była jednak bardziej centralna i zachodnia część województwa podlaskiego.

mieszana, w większości pochodzenia ruskiego, procesy historyczne, przekształcenia agrarne i własnościowe czy czynniki kulturowo-społeczne, jakie miały miejsce na tych terenach od XVI do XX wieku, przyczyniły się do powstawania w sferze kulturowo-przestrzennej wsi pogranicza pewnych znamienych form osadniczych. Z drugiej strony jednak ów bogaty i przesiąknięty wpływami wschodu inwentarz kulturowy sprawia, że waloryzacja i typologia cech regionalnych badanego obszaru nie może być jednoznacznie zdefiniowana. Poza tym, jak słusznie zauważa Justyna Straczuk, cytując słowa Ryszarda Kantora: *Kultura nie może być przedstawiana jako suma wybranych zjawisk, jest to struktura funkcjonalnie powiązanych elementów. (...) Stwierdzenie odrębności kulturowej jakiegoś terenu jeszcze nie stanowi określenia go pod względem etnicznym* [273, s.15, powołując się na: R. Kantor, *Kultura pogranicza jako problem etnograficzny*, [w:] *Zderzenia i przenikanie kultur na pograniczach*, red. Z. Jasiński, J. Korbel, Opole 1989, s.225].

Analizując wsie pogranicza wschodniego, należy zatem odróżnić kulturę lokalną od regionalnej. Wśród wiejskich społeczności prawosławnych stosunkowo rzadko funkcjonuje dziś pojęcie regionu. Zamiennie stosuje się tutaj określenie okolicy, które w gwarze miejscowej brzmi: „akolica”, „nasz kut”, „nasz kutok”, „rodny kut”, „rodny kutok”, „swaja ziarnla”, „swaja starana”, „swaja staronka”, a swoim zasięgiem obejmuje teren gminy lub jednej bądź kilku parafii [253, s.138–139]³⁵.



Rys. 2.1. Granice obszaru badań w obrębie gmin Bielsk Podlaski, Czyże i Hajnówka; rys. autor na podstawie: [135, s.73]

³⁵ Jak podaje Michał Sajewicz, miejsce urodzenia, ziemia dziedziczona po ojcu, kraj lat dziecińczych oraz rodziny w ogóle (rodziców, dziadków), określane jest przez mieszkańców tych terenów także jako „baćkauszczyzna”. Ziemia dziedziczona po matce to „maciarynszczyzna”, a ta, którą nabył niegdyś dziadek – „dzidouszczyzna” [253, s.138].

2.1. ANALIZA STRUKTURY PRZESTRZENNEJ WSI WSCHODNIEGO POGRANICZA NA TLE PRZEKSZTAŁCENÍ AGRARNYCH

Struktura osadnicza południowo-wschodnich ziem Podlasia kształtowała się pod wpływem wielostronnych czynników, mających podłoże historyczne, ekonomiczne, kulturowe i społeczne³⁶. Do połowy XVI wieku tereny te charakteryzowało samorzutne osadnictwo, bez uregulowanego układu gruntów, które rozproszone były pomiędzy pastwiskami i lasami [279, s.263]. W zabudowie dominowały pojedyncze jednodworcze osady nieposiadające stałych nazw. Według typologii sporządzonej przez Bogdana Zaborskiego noszą one nazwę wsi samotniczych [325, s.78]. Brak określonego kierunku w planowaniu i rozmieszczaniu zabudowy oraz prowadzenie dwupolowego systemu uprawy opartego na nieregularnej szachownicy gruntów utrudniały wówczas prowadzenie racjonalnej gospodarki rolnej [279, s.263].

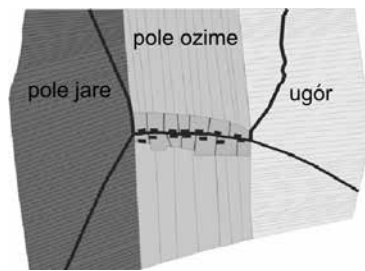
Aby uporządkować stosunki agrarne i własnościowe, w latach 1558–1561 królowa Bona zapoczątkowała tam wielką reformę gospodarczą – pomiarę włóczną. *Można powiedzieć, jak stwierdza Józef Maroszek, że krajobraz osadniczy Podlasia jest jednym z osiągnięć renesansu polskiego* [194, s.134]. Przeprowadzona na szeroką skalę akcja osadnicza polegała przede wszystkim na wymierzeniu i skomasowaniu gruntów rolnych, które w wyniku dawnych procesów powiększania ich na obszarach leśnych porzucane były w różnych miejscach [279, s.263]. Oprócz tego rozdzielono przemieszane do tej pory dobra i własności prywatne, kościelne i skarbowe oraz wprowadzono nowe zasady i wytyczne w zabudowywaniu wsi i zagród. Rozproszony układ osadniczy skomasowano w zwarte i ściśle wytyczone wsie chłopskie, tzw. szeregówki, w których domy mieszkalne stały po jednej lub po dwóch stronach drogi. Dalej, wzdłuż działki sytuowano budynki inwentarskie oraz zamykające całe siedlisko stodoły [279, s.263]. Z początku reforma dotyczyła wyłącznie dóbr królewskich, ale z czasem objęła swoim zasięgiem także należące do nich ziemie chłopskie, duchowieństwa i szlachty³⁷.

³⁶ Zagadnienie struktury przestrzennej wsi pogranicza zostało opisane w artykule autorki [279].

³⁷ Tak opisują reformę pomiary włócznej Marian i Wojciech Pokropkowie: *Jedną z ważniejszych ustaw stała się ustawa <<na włóki czynszowe>> wydana w 1549 r. Na mocy tej ustawy zostały pomierzone wszystkie niemal ziemie należące do Królowej Bony, w których zaprowadzono gospodarstwa włókowe opłacające czynsze. (...) Właściwa ustawa <<wołocznej pomierzy>> wydana została w 1557 r. przez Zygmunta II Augusta. (...) Autorstwo ostatecznej redakcji ustawy pomiary włócznej przypisuje się Piotrowi Chwalczewskiemu, bezpośredniemu doradcy i działaczowi agrarnemu na dworze Bony i Zygmunta II. O ogromnych rozmiarach całej tej akcji świadczą liczby pomierzonych włók na Podlasiu, w Litwie, na Żmudzi i na Białorusi. Do 1566–67 pomierzono 57636 włók, tzn. 1231 tys. ha* [233, s.104].

Dotychczasowe jednostki pomiaru ziemi, które nie posiadały dokładnie sprecyzowanej powierzchni – *służby* i *żerbia* zastąpiono nową – tzw. włóką [232, s.103]³⁸. Na Podlasiu posługiwano się włóką chełmińską, równą około 30 morgów, czyli około 21,3 ha³⁹. Każda wieś wytyczona została w określonych granicach, a każde gospodarstwo dostało w przydziale 1 włókę ziemi (jedynie wójt i duchowny otrzymywali po dwie lub trzy włóki). Pozostałe ziemie przeznaczano na tworzenie folwarków, które były 10- lub 20- włókowe, albo na wspólny użytek wsi. Dane Dokumentacji historyczno-przestrzennej wsi Nowoberezowo z gminy Hajnówka zawierają informację, że w początkach XVII wieku wieś ta liczyła około 20 zagród chłopskich, plebańską oraz sołtysią, a jej obszar obejmował 25 i pół włóki [81, s.28].

Pomiara włóczna wprowadziła także nowatorski trójpolowy system gospodarki rolnej, który polegał na podziale areału wsi na trzy niwy, w gwarze miejscowej „try paletki”⁴⁰, z których każdy miał inną nazwę, uwarunkowaną zasiewanym na nim rodzajem zbóż [279, s.263]. Pierwsze, określane jaryną, służyło do sadzenia ziemniaków, owsa, jęczmienia, prosa, lnu i grochu, drugie, tzw. oziminę zasiewano żytem i pszenicą, trzecie z kolei, zwane paraniną, stanowiło ugór i służyło do wypasu zwierząt.



Rys. 2.2. Schemat podziału wsi w systemie trójpolowym; rys. na podstawie: [7, s.27, powołując się na: M. Kiełczewska-Zaleska, *Geografia osadnictwa: zarys problematyki*, PWN, Warszawa 1972]

³⁸ Zygmunt Gloger w „Encyklopedii staropolskiej” podaje: (...) *włóka* oznaczała większe pole, które po zaoraniu lub posiewie potrzeba było włóczyć czyli bronować także cały dzień. Do włóki chełmińskiej i polskiej przywiązano następnie znaczenie przestrzeni 30-morgowej czyli, jak ją matematycznie określano, długiej 300 a szerokiej 30 prętów, licząc pręt po łokci warszawskich 7 i pół [122].

³⁹ Marian i Wojciech Pokropkowie szacują jej wielkość od 21 do 22 ha, Bogdan Zaborski pisze o 30–36 morgach.

⁴⁰ Jak podaje Elżbieta Smułkowa, w gwarach wschodniego Podlasia wyraz „niwa” nie jest na ogół używany, a w większości nie jest nawet rozumiany: *W białoruskim języku literackim tak, jak w rosyjskim i w ukraińskim wyraz niwa występuje w znaczeniu ogólnym <<pole uprawne>> i w znaczeniu przenośnym. W gwarach wschodniostowiańskich spotykamy jednak szereg zbliżonych, a także dość odległych od siebie znaczeń szczegółowych. (...) najczęściej spotykane: 1. <<pole uprawne>>, 2. <<część pola uprawnego>>, 3. <<wąski dział ziemi w gospodarstwie indywidualnym – połoska>>, 4. <<pasma pola między łąkami>>, 5. <<określona ilość ziemi>> (...), 6. <<część pola od kilku lat nie uprawiana, pokryta zaroślami>>, 7. <<polanka w lesie>>, 8. <<nowe pole uprawne po wykarczowaniu części lasu>>, 9. <<nieduży kawałek ziemi ornej lub łąki otoczony płotem>> (...), 10. <<drobny, młody las>> (...), 11. <<łąka>> (...), 12. <<trawa nadająca się do koszenia>> (...), 13. <<łodygi zbóż, słoma>> (...), 14. <<zakończenie żniw>>, <<zakończenie młocki>> (...), <<zakończenie każdej pracy>> [265, s.189].*

Teren przeznaczony pod zabudowę wyznaczała tzw. niwa siedzibna, wytyczona pomiędzy pierwszym i drugim lub drugim i trzecim polem, o kształcie wydłużonego prostokąta. Każdy gospodarz otrzymywał po jednym zagonie uprawnym (tzw. płosce) w każdym z trzech pól (w przypadku, gdy ziemia była złej jakości, mógł posiadać więcej plosek) oraz jeden pod budowę siedliska. W ten sposób powstawały działki o przeciętnych proporcjach wahających się średnio od 12–25 m szerokości aż do 200 metrów długości [110, s.40]⁴¹. Wąskie wymiary działek determinowały niejako usytuowanie na nich domów, które lokowano w jednakowej odległości od siebie, szczytem do drogi, będącej jednocześnie osią całej wsi.

Zapoczątkowany w XVI wieku układ przestrzenny przetrwał na ziemiach powiatów bielskiego i hajnowskiego w niezmiennym stanie prawie do początku wieku XX, a w niektórych przypadkach także do dnia dzisiejszego. Wszelkie późniejsze przekształcenia siedlisk oraz gruntów nie wpłynęły znacząco na jego rozplanowanie [279, s.264].

Kolejne modyfikacje w strukturze osadniczej nastąpiły po 1861 roku, czyli po uwłaszczeniu chłopów na tym terenie, którego wynikiem było między innymi oddanie im ziemi na własność oraz zdecydowane polepszenie warunków bytowych⁴². Nadal jednak obowiązywał trójpolowy system uprawy. Jak podaje Artur Gaweł, uzyskanie prawa własności do uprawianych gruntów stało się przyczyną jeszcze większego rozdrobnienia pól uprawnych [115, s.41].

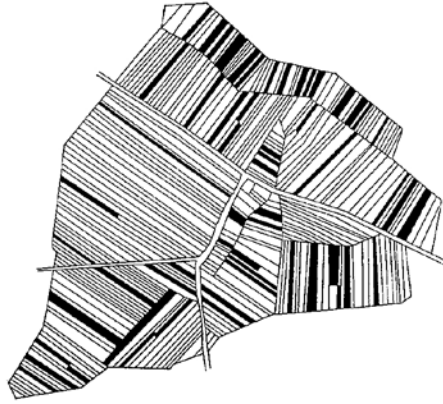
W okresie przed I wojną światową oraz w latach dwudziestych XX wieku na skutek działów rodzinnych powstało na terenie Białostoczczyzny szereg długich i wąskich działek, zwanych ryzkami lub rezkami, które porozrzucane były po całej okolicy. W wyniku dzielenia wzdłuż *synowie i córki dostawali po równo lichych piaszków, podmokłych nieużytków i ziem urodzajnych* [195, s.34]. Rozdrobnienie było tak duże, że działki osiągały znacznie wydłużone proporcje i przy niewielkiej szerokości ich długość dochodziła nawet do kilku kilometrów⁴³. Znane są przykłady, gdzie jeden gospodarz miał pola rozrzucone w kilku, kilkunastu lub nawet kilkudziesięciu kawałkach. Tak ukształtowany układ pól był bardzo uciążliwy w ich uprawie. Dość duże odległości nastroczały wielu problemów przy przemieszczaniu się

⁴¹ Zofia Cybulko podaje, że wymiary działki siedliskowej wahały się od 20–30 m do 180–250 m [68, s.8].

⁴² Jak pisze Wincenty Krzysztofik, *wyrażało się [to] w lepszym urządzaniu budynków gospodarczych, a w szczególności chat mieszkalnych; kurne chałupy, bez podłóg, o małych okienkach zanikły, ustępując miejsca widnym i czystym mieszkaniom* [174, s.79].

⁴³ Panujące wówczas na Podlasiu stosunki własnościowe wspomina Paweł Siemienuk z powiatu hajnowskiego: *Dziadek miał trzech synów, jednemu synowi kupić ziemię (...), a swoją ziemię podzielił między dwóch synów. Po powrocie z bieżęstwa ojciec Pawła zabrał ziemię jednemu bezdzietnemu gospodarzowi, który nie wrócił z Rosji. Ojciec przed wyjazdem pomagał mu w gospodarce. (...) I tak ojciec stał się sześćohektarowym właścicielem. Grunta dzielono pomiędzy synów oraz dawano w posagu dla córek. Rozdrobnienie gospodarstw było duże, zagony były wąskie, stosowano trójpolówkę* [269, s.154].

i pokonywaniu odległości z jednego miejsca na drugie oraz podczas zwózki zboża. Nieraz niełatwo było odszukać swoje części oraz nie pomylić ich z ziemią sąsiada⁴⁴.



Rys. 2.3. Przykład rozdrobnienia pól w wyniku działów rodzinnych; grunty jednego właściciela oznaczono kolorem czarnym; źródło: [320, s.33, powołując się na: M. Sikorska, *Zarys historii osadnictwa wiejskiego*, Poradnik architekta, Warszawa 1955]

Operacja komasacji gruntów, którą przeprowadzono w okresie międzywojennym miała za zadanie poprawić i usprawnić dotychczasową sytuację agrarną na Podlasiu. Polegała ona na scaleniu ziemi jednego gospodarza, którą w terminologii bielsko-hajnowskiej określa się jako „kalonija”, „okolonija” lub „futar”. Nazewnictwo to tyczyło również zabudowań jednego gospodarza, który przeniósł się na swoje grunty poza obszar wsi [265, s.191]. Jak podają źródła, reforma miała dwojakie skutki. Z jednej strony wniosła w dotychczasowe wiejskie życie postęp i nowoczesność. W obrębie zagrody zlikwidowała dość ciasną i zwartą zabudowę, która była

⁴⁴ Piszą o tym Irena Matus i Artur Gaweł: *Wspólną (...) łąkę dzielono co roku pomiędzy poszczególne gospodarzy. Był to swoisty rytuał. Za podstawowy przyrząd mierniczy służyła bardzo długa, 12–14 metrowa tyka. Co roku dokonywano podziału w identyczny sposób. Przydziały łąki zależały od ilości ziemi, posiadanej przez każdego z gospodarzy. Wieś Kaniuki [w sąsiadującej gm. Zabłudów] miała 42 ‘uczastki’ (równe nadziały ziemi przyznane chłopom ukazem uwłaszczeniowym). Była to umowna miara powierzchni, zbliżona wielkością, ale różna dla każdej wsi. (...) Pod względem wielkości gospodarstw chłopci dzielili się na tych, którzy posiadali ‘uczastok’ ziemi (najbogatsi), pół ‘uczastka’, trzecią część (byli to tak zwani ‘tretiak’i) i z tych najbiedniejszych, użytkujących zaledwie czwartą część – ‘czetwertinu’, zwaną także ‘czetwert’uchoju’. Analogiczna sytuacja własnościowa występowała w każdej wsi [195, s.92]. A. Gaweł, powołując się na wspomnienia mieszkańca wsi Krzywiec z powiatu hajnowskiego, dodaje: *Każdy z gospodarzy pilnie sprawdzał wielkość swojej działki – płoski, mierząc jej szerokość stopami, następnie szerokością dłoni, a w końcu i palcami. Przed rozpoczęciem orki trzeba było dokładnie zaznaczyć przebieg granicy oddzielanej własną działkę od sąsiednich. Nie było to łatwe, ponieważ zdarzało się, iż długość takiej płoski sięgała nawet 2–3 kilometrów, a niekiedy jeszcze więcej. Wzdłuż całej granicy wbijano tyczki, na których wieszano na przykład czapkę, aby z daleka były lepiej widoczne. Następnie gospodarz idąc boso od tyczki do tyczki, śladami stóp znaczył dokładny przebieg granicy, przy czym ślad prawej nogi leżał na ziemi sąsiada, a lewej na własnej lub odwrotnie. Czynność tę zwano brodzeniem [115, s.41–42].**

przyczyną częstych w owych czasach pożarów. W obrębie pola zniosła z kolei niedogodną szachownicę gruntów, uniezależniając w ten sposób chłopów w kwestii upraw od rozpoczynania prac polowych w tym samym czasie oraz dała możliwość przeprowadzenia innowacji w rolnictwie (mowa tu chociażby o nowych maszynach rolniczych) [279, s.266]⁴⁵. Z drugiej jednak strony dla ludności powracającej z bieżęstwa w 1922 roku, która zastawała najczęściej ruiny swoich zabudowań i musiała odbudowywać na nowo cały dobytek, komasacja była dodatkowym obciążeniem. Problem stanowiła również sprawa ziemi – ojcowizny, przekazywanej przez wieki z pokolenia na pokolenia, którą po komasacji nierzadko wymieniano na inną, położoną w znacznej odległości [115, s.42, powołując się na: M. Biernacka, *Wsie drobnoszlacheckie na Mazowszu i Polesiu. Tradycje historyczne a współczesne przemiany*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1966, s.179–180]. Dodatkowo reforma naruszała tradycyjną kulturę ludową, zwyczaje i wiejską obrzędowość, dawniej podtrzymywaną poprzez wspólne prace polowe czy wypasy zwierząt, które po komasacji odeszły w zapomnienie [195, s.37], [279, s.266]:

Na zawsze zniknęły z wiejskiego pejzażu tabuny zwierząt na pastwiskach – pisze Irena Matus. – Umilkły głośnie nawoływania pastuchów. Nie ma już królujących niegdyś nad okolicą grusz – dziczek, które w czasach szachownicy służyły za najtrwalsze oznakowanie pól i miedz. (...) Powoli zaczęły również odchodzić w niepamięć lokalne nazwy pól – nie było już potrzeby nazywania scalonych po komasacji poletek [195, s.37].

„Kiedyś jak była dawna trójpolówka, to zasiewali żyto, trochę ugoru było – tam świnie się pały, owce, krowy. Pani sobie nie wyobraża, jak można było na takiej długości paść zwierzęta. Wtedy, jak święto było, to stawiali krzyże na pastwisku i batiuszka przychodził i przeganiali te krowy i świnie z całej wsi i je święcili. Po polach chodzili i też je święcili. W Plutyczach szachownica zanikła jakoś w 54 roku, wtedy zrobili kolonie. Za niemieckiej okupacji paśli jeszcze świnie, a jak zrobili kolonie, to już nie paśli. Teraz to w ogóle jest inaczej jak było za sanacji” [Bazyli Iwaniuk, lat 85, Plutycze, suplement, s.253, lp.4].

Zniesienie szachownicy i przeprowadzenie reformy komasacyjnej, na zachodzie województwa podlaskiego przeprowadzono do początku II wojny światowej. Wschód Podlasia, w tym objęte badaniami gminy Bielsk Podlaski, Czyże i Hajnówka, dokonały tego dopiero w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku, co stanowiło przeżytek i było przyczyną zachowania się tam najdłużej zwyczajów związanych z ziemią i rolą, a co za tym idzie, także i z domostwem [279, s.266]⁴⁶. Długotrwałemu utrzymaniu się trójpolowego systemu upraw początkowo sprzy-

⁴⁵ Do I wojny światowej na obszarach, na których istniała trójpolówka, używano głównie drewnianych bron, sierpów, czy kos, często wykonywanych samodzielnie, podczas gdy w okresie międzywojennym wprowadzono już na szeroką skalę narzędzia metalowe, jak pługi oraz pierwsze maszyny rolne, m.in. kosiarki i siewczarnie [115, s.45–46].

⁴⁶ Artur Gaweł pisze: (...) w części wschodniej pozostał szeroki pas ziem, od Dąbrowy Białostockiej począwszy, przez Sokółkę i Hajnówkę, na Siemiatyczach skończywszy, gdzie nadal grunty rolne pozostały rozdrobnione [115, s.42].

jała sytuacja ekonomiczna i produkcja znacznych nadwyżek, które eksportowano do Europy Zachodniej. Z czasem jednak ciągły brak zmian w sposobie uprawy ziemi i nieprzeprowadzanie reform doprowadziły do znacznego regresu rolnictwa i tzw. zapóźnienia czy zacofania gospodarczego tych terenów. Przyczyny takiego stanu rzeczy A. Gaweł upatruje między innymi w kwestii ówczesnego zwierzchnictwa Rosji nad obszarami wschodniego Podlasia, które przynależały wtenczas do guberni grodzieńskiej. Swoje przypuszczenia badacz tłumaczy porównaniem z sąsiadującą ziemią łomżyńską oraz Suwalszczyzną, które – nieobjęte wpływami rosyjskimi – zrealizowały zmiany w gospodarce rolnej [115, s.37, 50].

Podsumowując, można stwierdzić, że na strukturę przestrzenną wsi południowo-wschodniego Podlasia wpływ miały przede wszystkim podziały własnościowe i ukazy rolne, które przeprowadzono tam od XVI wieku: pomiaru włóczna, uwłaszczenie chłopów w 1861 roku i komasacja gruntów w latach międzywojennych. Późniejsze reformy, jak między innymi powojenna akcja scaleniowa, nie zaważyły w znacznym stopniu na sieci osadniczej.

2.2. UKŁAD PRZESTRZENNY DZIAŁEK ZAGRODOWYCH

Zagroda, jako najmniejsza jednostka przestrzenna w układzie osadniczym wsi, tradycyjnie pełniła wiele funkcji. Z jednej strony ta grupa zabudowań stanowiła powtarzalny element przestrzenny i plastyczny krajobrazu kulturowego, z drugiej natomiast, będąc miejscem życia, pracy i świętowania, miała silne powiązania z wymiarem społeczno-gospodarczym oraz duchowym. Jej usytuowanie, kształt i rozmieszczenie poszczególnych budynków implikowało bardzo wiele czynników, począwszy od warunków geograficznych i klimatycznych, wydarzeń historycznych, sytuacji administracyjnej (reformy rolne) i działań rodzinnych. Doprowadziły one na przestrzeni lat do wykształcenia się wyraźnych typów w rozplanowaniu zagród w pasie bielsko-hajnowskim, do których należą:

- zagroda z okresu pomiaru włócznej z XVI wieku,
- XIX-wieczna zagroda pouwłaszczeniowa (zagroda wydłużona typu bielsko-hajnowskiego lub inaczej hajnowsko-bielskopodlaskiego),
- zagroda z okresu międzywojennego,
- zagroda pokomasacyjna (z lat trzydziestych-pięćdziesiątych i współczesnych).

Wszystkie powyżej wymienione układy rozwinęły się na historycznym szkieletie wsi z okresu reformy włócznej oraz w wyniku późniejszych przekształceń, które jednak dla wsi leżących na linii Bielsk Podlaski – Czyże – Hajnówka okazały się mało znaczące. Rozplanowanie XX-wiecznych zagród niewiele odstępuje od dawnych zagród szeregowych [68, s.11]⁴⁷.

⁴⁷ W Dokumentacji historyczno-przestrzennej wsi Czyże stwierdza się: *Rozplanowanie zagród oraz kształt działek siedliskowych – typowe dla ulicówek i wsi szeregowych – nie uległo zmianie od XVI w.* [80, s.29–30]. Dokumentacja przestrzenna wsi Nowoberezowo z kolei podaje: *Obecnie*

Będąc przedmiotem badań wsie pogranicza, powiatów bielskiego i hajnowskiego (Deniski, Plutycze Haćki, Parcewo (dawniej Piotrowo), Nowoberezowo, Stare Berezowo, Mochnate, Czyżyki, Czyże, Klejniki, Kojły i Zbucz), powstałe pomiędzy 1529 a 1616 rokiem, są założeniami opartymi na tradycyjnych XVI-wiecznych wzorcach, dających się zauważyć tak w strukturze przestrzennej, jak też w wydłużonych proporcjach działek siedliskowych oraz ich organizacji. Są one typowe dla tzw. ruskiego osadnictwa ludności w znacznej większości wyznania prawosławnego i zdecydowanie różne od układów występujących na zachodzie województwa: przysiółków drobnoszlacheckich czy zagród okólnych⁴⁸. Wsie szeregowe są typowe dla wschodnich rubieży Polski oraz terenów Białorusi, ciągnąc się zwartym pasem wzdłuż linii: Włodawa – Parczew – Białystok – Grodno [68, s.7], [81, s.27], [279, s.264]⁴⁹.

Wieś Deniski w gminie Bielsk Podlaski powstała w XVI wieku. Położone nieopodal Plutycze pochodzą z tego samego okresu. Po przeprowadzeniu tam pomiarów wólczyńskiej stały się one centrum wójtostwa, zajmując wówczas obszar 64 włók. Hipotezy co do pochodzenia nazwy wsi są dwojakie. Pierwsza mówi, że została ona nadana na cześć wojskowego, plutonowego, który zawitał niegdyś do wsi i zdobył sympatię mieszkańców. Druga z kolei odnosi się do nazwy „pluta”, oznaczającej osobę nadmiernie gadatliwą, co może odwoływać się do otwartości mieszkańców.

Pierwsze ślady osadnictwa w Haćkach datuje się już na wczesne średniowiecze, około VI–VII wieku n. e., kiedy to wieś stanowiła główny gród Ziemi Bielskiej, po którym pozostałością jest kemowe wzgórze, znajdujące się poza obszarem wsi.

długość wsi wynosi około 1,5 km. Osada rozbudowuje się (lub ściślej: rozbudowywała się) w kierunku północnym i południowym. (...) obecny obszar zabudowy przekroczył w obu kierunkach granice określone wyżej, zachowując jednak dawny szeregowy charakter [81, s.28].

⁴⁸ Analizą zagród typowych dla zachodniego Podlasia zajmowali się m.in. Jerzy Cetera i Małgorzata Drożdż-Szczybura. Cetera podaje, że układ zabudowy przysiółków nie był przypadkowy i odpowiadał pewnym regułom. Ogólną ich zasadą było wyodrębnienie budynku mieszkalnego od zabudowy gospodarczej i skupienie w dwóch lub trzech stron wszystkich budynków gospodarczych wokół podwórza – gumna. Zagrody nie zajmowały całego nawisza, a pomiędzy budynkami wytwarzały się wolne place, które przeznaczano na ogródki, sady czy pastwiska. Dom sytuowano szczytem lub kalenicą do ulicy, jednak zawsze na stronę nasłonecznioną. Wielkość zagrody, jak również liczbę budynków, które zawierała, zależały od zamożności gospodarzy, ale stosunkowo rzadko spotykało się zagrody ubogie. Bardzo często były to tzw. „trojaki”, składające się z sieni, izby, alkierza i komory, oraz tzw. chałupy „podwójne” lub „dwuwzględne”, przybierające formę dworzków z gankami. Cechą charakterystyczną przysiółków drobnoszlacheckich były ich nazwy, składające się z dwóch członów (np. Perki – Mazowsze, Roszki Leśne), gdzie pierwszy człon oznacza nazwisko właściciela, natomiast drugi – położenie wsi [55, s.12]. Nazwa zagród okólnych, inaczej okółów czy okolic, jak podaje M. Drożdż-Szczybura, przyjęła się od zamkniętego w czworobok usytuowania budynków, które wytwarzały w ten sposób wewnętrzne podwórze zwane „okólnym gumnem”. Jest to typ dosyć stary, powstały jeszcze przed uwłaszczeniem i zapożyczony z sąsiednich zachodnich i południowo-zachodnich terenów. Współcześnie na terenach objętych opracowaniem zagrody tego typu nie są spotykane [84, s.60].

⁴⁹ Marian i Wojciech Pokropkowie potwierdzają, iż układy wsi szeregowych o kilkunastu tradycji zachowały się do dnia dzisiejszego w północno-wschodniej Polsce, przy granicy z Białorusią, w szczególności w okolicach Bielska Podlaskiego, Hajnówki, Dąbrowy Białostockiej i Sokółki [233, s.107].

Jej nazwa najprawdopodobniej pochodzi od rodowej nazwy Hacks (choć w źródłach występuje także pod nazwą Haczko), a pierwsze wzmianki o wsi pochodzą z 1536 roku.



Fot. 2.1. Mapa satelitarna fragmentu wsi Haćki, skala 1:12000; źródło: [340]

Wiadomości o Parcewie, zwanym wcześniej Piotrowem, pochodzą z Lustracji Województwa Podlaskiego z 1576 roku. Nowoberezowo w gminie Hajnówka powstało pomiędzy 1573 a 1616 rokiem. Założyli ją mieszkańcy Starego Berezowa po pożarze, który spalił ich wieś. Do tego czasu nosiła ona nazwę Nowy Berezów. Lustracja Województwa Podlaskiego z 1664 roku mówi, że w tym czasie wieś posiadała 22 włóki ziemi.

Wsie Stare Berezowo i Mochnate zostały założone przed 1570 rokiem i zasiedlone przez mieszkańców wsi bielskich i drohickich.



Fot. 2.2. Mapa satelitarna fragmentu wsi Stare Berezowo, skala 1:12000; źródło: [340]

Niewielka wieś Czyżyki pochodzi z I połowy XVII wieku, kiedy to zamieszkiwana była w dużej mierze przez osoczników – ludność służebną, wykonującą prace w lasach w zamian za nadanie im ziemi.

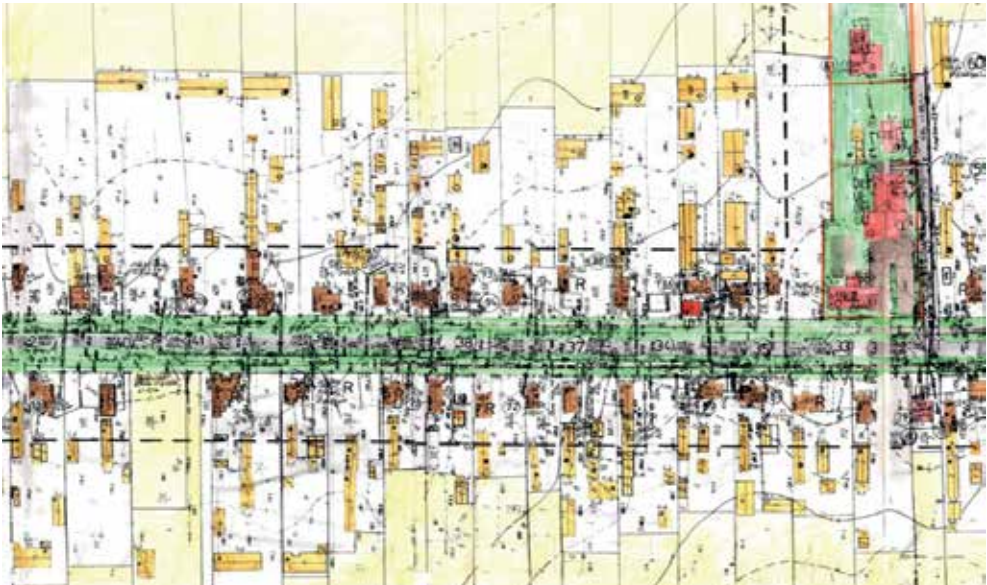
Pierwsze wzmianki o wsi gminnej Czyże datuje się na rok 1529. Występowała ona wówczas pod nazwą Czyżewicze. Była to wieś królewska, którą zamieszkiwali strzelcy uczestniczący w polowaniach i wojennych wyprawach, za co zwolnieni byli z pańszczyzny. W XVIII wieku w Czyżach mieszkali także osocznicy.

Klejniki, początkowo nazywane Zygmuntem, powstały przed 1540 rokiem, a położone w tej samej gminie Kojły w roku 1576. Wieś zamieszkiwali osocznicy oraz bartnicy, którzy pobierali miód z wyźłobionych w drzewach barci dla pszczół.

Nazwa Zbucz najprawdopodobniej pochodzi od nazwiska Zbucki – jednego z trzech gospodarzy zamieszkujących te tereny. Inna hipoteza odwołuje się do określenia „bucz” i występujących w okolicach wsi dużych połaci buczyny. Ślady osadnictwa datuje się tam już na okres średniowiecza, około IX wieku n. e., o czym świadczy znajdujące się nieopodal wsi grodzisko, zwane potocznie „Okopami”. Według pierwszego spisu wsi z 1556 roku, Zbucz stanowił centrum wójtostwa i obejmował swoim zasięgiem cztery miejscowości: Zbucz, Berezowo, Morze i Mochnate⁵⁰.

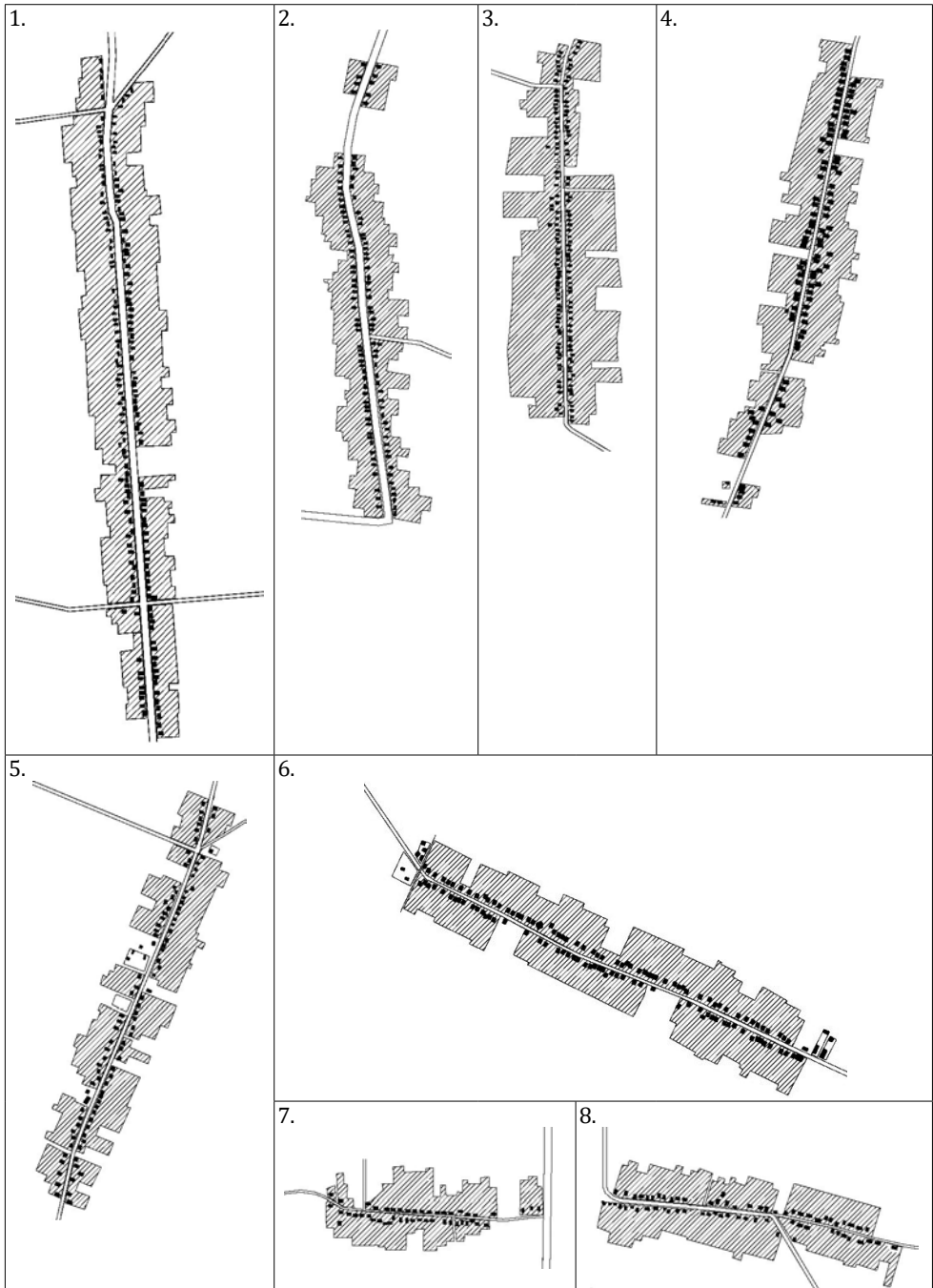


Fot. 2.3. Mapa satelitarna fragmentu wsi Mochnate, skala 1:12000; źródło: [340]



Rys. 2.4. Układ działek zagrodowych fragmentu wsi gminnej Czyże; według inwentaryzacji sporządzonej przez WAPB podczas praktyki wakacyjnej w lipcu 2010

⁵⁰ Wiadomości o wsiach pochodzą z [81], [339], [342], [352] oraz [349] – na podstawie opracowania Leszka Zugaja, *Historia gminy Bielsk Podlaski*, Lublin 2008.



Rys. 2.5. Przykłady zabudowy wsi szeregowych: 1. Czyże, gm. Czyże, 2. Mochnate, gm. Hajnówka, 3. Plutycze, gm. Bielsk Podlaski, 4. Stare Berezowo, gm. Hajnówka, 5. Nowoberezowo, gm. Hajnówka, 6. Parcewo, gm. Bielsk Podlaski, 7. Haćki, gm. Bielsk Podlaski, 8. Kojły, gm. Czyże; rys. autor na podstawie map topograficznych



Fot. 2.4. Układ zabudowy wsi Parcewo w gminie Bielsk Podlaski; fot. autor



Fot. 2.5. Układ zabudowy wsi Parcewo w gminie Bielsk Podlaski; fot. autor



Fot. 2.6. Układ zabudowy wsi Plutycze w gminie Bielsk Podlaski; fot. autor



Fot. 2.7. Układ zabudowy wsi Czyżyki i Nowoberezowo w gminie Hajnówka; fot. autor



Fot. 2.8. Układ zabudowy wsi Deniski w gminie Bielsk Podlaski; fot. autor

2.2.1. ZAGRODA Z OKRESU POMIARY WŁÓCZNEJ Z XVI WIEKU

Charakterystyczną cechą XVI-wiecznych zagród były ich wydłużone proporcje, sięgające 150–200 metrów długości. Działki wytyczano tutaj prostopadłe do ulicy głównej, na którą wychodziły okna ustawionych szczytem do niej domostw. Z tyłu zabudowań występowała droga gospodarcza, tzw. zagumienie (zahumienie), która oddzielała je od pól uprawnych, a dłuższe boki siedliska stanowiły linie graniczne działek sąsiednich⁵¹.

Powołując się na dane Dokumentacji historyczno-konserwatorskiej wsi Czyże, można stwierdzić, że obszar takiego siedliska w około 2/3 przeznaczony był pod zabudowę, natomiast w 1/3 pod wygon z pastwiskiem [80, s.29–30]. Według Mariana i Wojciecha Pokropków, w skład historycznej zagrody z okresu pomiaru włochni wchodził usytuowany szczytowo do drogi głównej dom mieszkalny (choć wymiary działki pozwalały również na sytuowanie go kalenicowo), do którego dostawiona była część gospodarcza z budynkami dla zwierząt, w kolejności: stajnią, oborą i chlewami, do których wiodły osobne drzwi. Autorzy powołują się również na instrukcję z 1562 roku, która sankcjonowała układy takich zagród, mówiącą, że *przy domach mają być zabudowania dla bydła, obory na wzór podlaski* [233, s.106]. Wejście do części mieszkalnej oraz chlewow w miarę możliwości umieszczano od podwórza, tzn. w dłuższej ścianie budynku, przeważnie od strony dobrze oświetlonej, co uzależnione było także od lokalizacji wsi względem stron świata. W Nowoberezowie na przykład, gdzie zagrody zorientowane były na osi wschód – zachód, wejście do domu mieszkalnego sytuowano od południa [68, s.15].

⁵¹ Dane na temat zabudowy wsi Nowoberezowo mówią: *Osią symetrii [wsi] jest główna droga, biegnąca prawie idealnie prosto, w zasadzie prawie w kierunku północ – południe z niewielkim nachyleniem w kierunku północny-wschód – południowy-zachód. Po jej obu stronach w układzie prostopadłym zlokalizowane są prostokątne działki siedliskowe. (...) Obszar zabudowań od wschodu i od zachodu ograniczony jest parą dróg zagumiennych, równoległych do drogi głównej* [81, s.27].

Tuż za częścią gospodarczą roztaczał się ogród warzywny lub sad, sięgający nawet do 100 metrów długości [233, s.106]. Całe siedlisko zamykała stodoła, ze względów pożarowych znacznie oddalona od domu mieszkalnego i ustawiona przeważnie w poprzek siedliska, za którą przebiegała droga zastodolna⁵² [287, s.64]. Niektórzy autorzy podają w wątpliwość obecność stodoł, utrzymując, że ich funkcję w XVI wieku mogły pełnić brogi lub szopy [68, s.15, powołując się m.in. na: G. Ciołek, *Regionalizm w budownictwie wiejskim w Polsce*, t.1, Kraków 1984, s.89]. Nie ma także jasności co do powszechności występowania spichlerzy i pomieszczeń do przechowywania ziarna. Można wnioskować, iż trzymano je w komorach [68, s.27].

Siedliska z okresu pomiaru włoźnej tworzyły w swoim planie dwa podwórza: pierwsze – przydomowe ze studnią i drugie – gospodarcze, tzw. gumno. Całość otoczona była płotem tynowym, który pleciono z wierzbowych gałęzi, a służył on ponadto do wygradzania ogródków i sadów [68, s.12].

W przypadku, gdy budynków inwentarskich nie dostawiano do chałupy, stały one osobno wzdłuż siedliska, tak że wraz ze stodołą tworzyły układ w kształcie litery L. Jerzy Cetera i Artur Gaweł podają także możliwość lokalizowania domu wraz zabudowaniami gospodarczymi po jednej stronie drogi, natomiast stodoły i spichrze – po drugiej [56]⁵³. Siedliska mogły być sytuowane również naprzemiennie, czyli „na krzyż”, o czym wspominają Marian i Wojciech Pokropkowie. W takiej sytuacji działki leżące po jednej stronie drogi poprzedzielane były pustymi rezami, które zabudowywano po stronie przeciwnej [233, s.106]. W każdym z tych przypadków chaty stawiano zawsze szczytem do drogi.

2.2.2. ZAGRODA POUWŁASZCZENIOWA (WYDŁUŻONA TYPU BIELSKO-HAJNOWSKIEGO)

Typ zagrody wydłużonej wykształcił się na Podlasiu południowo-wschodnim około XIX wieku. Jej kształt, oparty na pierwotnym kształcie z okresu pomiaru włoźnej, ostatecznie uformował się jednak po uwłaszczeniu chłopów. W owym czasie, na skutek podziałów rodzinnych, następowało stopniowe rozdrabnianie gospodarstw, co w konsekwencji spowodowało, iż zagrody zaczęły przybierać jeszcze bardziej wydłużone niż wcześniej proporcje: stawały się coraz węższe, pozostając przy tej samej długości.

Z uwagi na wąski kształt działek, przy stosunkowo niewielkiej szerokości, zabudowania gospodarcze zaczęto wówczas dostawiać do domu mieszkalnego lub istniejących już zabudowań w jednej linii [279, s.264]. Owe zmiany w organizacji

⁵² (...) stodoły na siano i zboże stawiano z dala od zabudowy mieszkalnej, w odległości ok. 3 metrów od drogi zagumiennej [220, s.7, tłum. J. Szewczyk].

⁵³ Przykładem takiego rozwiązania jest wieś Podrzeczany w gminie Czyże. Chaty obowiązkowo stawiano tam szczytem do ulicy, oknami na wschód [104, s.9].

zagrody, w tym zwiększenie liczby budynków gospodarczych, Jan Chwaszczewski tłumaczy krótkotrwałą poprawą sytuacji gospodarczej, będącą wynikiem wprowadzenia trójpolówki uprawowej, objawiającą się wzrostem plonów ziemniaków i łąbinu. Żywe gleby, na których gospodarstwa rozwijały się bardziej intensywnie, wymuszały powiększanie zabudowy, a istniejące wymiary działek wymuszały niejako ich rozwój w głąb siedliska. Stąd też, jak pisze, zaczęły pojawiać się zagrody, określane mianem zagrody wydłużonej typu bielsko-hajnowskiego [63].

Po raz pierwszy terminu tego użył jednak w 1961 roku w swojej pracy „Zagroda wydłużona typu bielsko-hajnowskiego” Jerzy Czajkowski [69]. Inna jej nazwa to zagroda typu hajnowsko-bielskopodlaskiego lub pouwłaszczeniowa. Budynki gospodarcze, które określano wspólną nazwą chlewów, dostawiano do domu mieszkalnego i przykrywano jednym dachem, przy czym mogły one mieć niekiedy niżej opuszczony dach oraz węższy trakt w stosunku do chaty mieszkalnej. Jako że domy sytuowano szczytem, w niewielkiej odległości od drogi, nie spotykało się tam w tym czasie tradycji występowania ogródków przydomowych [69, s.157]. Analogicznie do zagród z XVI wieku stodołę ustawiano kalenicowo – prostopadłe do pozostałych zabudowań, w znacznej odległości od domu mieszkalnego [279, s.264]. W przypadku bardzo wąskich działek zdarzało się także lokowanie jej szczytowo, na przedłużeniu osi budynku mieszkalnego, co stanowiło odstępstwo od układu z okresu pomiaru włócznej⁵⁴.

Długość działek pouwłaszczeniowych analizowanych wsi pogranicza nie przekraczała 250 metrów. Szerokość wahała się od 30 nawet do 8 metrów, podczas gdy proporcje rzutu budynków na działce wynosiły od 25–30 do 5–8 metrów [81, s.27], [69, s.157], [279, s.264]. Owa wydłużona forma zagrody w Polsce występuje wyłącznie w południowo-wschodniej części województwa podlaskiego, w szczególności w powiatach Bielsk Podlaski i Hajnówka (m. in. wsie Nowoberezowo, Plutycze, Augustowo, Hołody, Ogrodniki, Husaki), a jej zasięg pokrywa się z zasięgiem występowania wsi szeregowych. Z analiz terenowych przeprowadzonych przez J. Czajkowskiego wynika, że podobny wydłużony typ można spotkać także na wschodzie Białostockizny, wzdłuż granicy z Białorusią (Buksztele w powiecie białostockim, Nowy Dwór w powiecie Dąbrowa, Bogusza w powiecie sokólskim), jak również na Lubelszczyźnie. Jednak jest on tam raczej wynikiem biedy i ubóstwa, a nie jak w przypadku zagrody bielsko-hajnowskiej – oryginalnym wytworem sztuki budowlanej [69, s.154]⁵⁵. Na przeważającej części obszaru kraju chałupa była

⁵⁴ O takim sytuowaniu stodoł w zagrodach bielsko-hajnowskich wspomina Dokumentacja przestrzenna wsi Nowoberezowo [81, s.33].

⁵⁵ Wydłużony typ zagrody w powiecie sokólskim opisał Wincenty Krzysztofik. Wyróżnił on w niej dwa zasadnicze podtypy: 1) gdzie wszystkie zabudowania umiejscowione są po jednej stronie drogi i 2) w którym dom i pomieszczenie dla zwierząt ulokowane są z jednej strony, natomiast stodoła lub spichlerz po przeciwnej stronie ulicy. Usytuowanie domu na działce jest także dwojakie. Może on stać szczytem do ulicy i dalej, jako jego przedłużenie, na działce ustawione są kolejno budynki inwentarskie (stajnia, obora, szopa, chlew) oraz prostopadła do domu, oddalona od niego około 60–70 metrów stodoła, zamykająca siedlisko. Drugi sposób powtarza odległe usytuowanie stodoły. Różni się jednak od pierwszego kalenicowym ustawieniem domu, obok które-

budynkiem wolno stojącym, niejednokrotnie znacznie odsuniętym od budynków magazynowo-inwentarskich.

W województwie podlaskim granicę zasięgu zagród wydłużonych zarysowują od północy i południa rzeki Narew i Nurzec, natomiast wschodniej linii, jak pisze Czajkowski, nie można ustalić jednoznacznie, podkreślając zarazem, że obszary na linii Bielsk Podlaski – Hajnówka stanowią fragment większego terytorium, sięgającego Białorusi i Ukrainy. W związku z powyższym wysuwa on hipotezę, iż przypuszczalnie należy je traktować jako odmianę podlaskiego budownictwa, której odbiciem może być *zagroda znad prypeckiego Polesia* [69, s.165], [279, s.264]. Podobieństwa z zabudową ze wschodu (powstała także pod koniec XIX wieku) upatruje się przede wszystkim w podobnym nazewnictwie budynków i przestrzeni w obrębie zagrody. I tak stodoła w miejscowej gwarze, podobnie jak w języku ukraińskim, nazywana jest *kłunią*, miejsce do przechowywania zboża w stodole – *tokiem*, przestrzeń przed stodołą – *peretoczem*. *Chlewami* określa się wszystkie pomieszczenia dla zwierząt, a izbę mieszkalną, zarówno na terenie południowo-wschodniego Podlasia, jak i na Białorusi i Polesiu zwie się *chatą*. Analogie słowotwórcze to tylko jedne z wielu potwierdzonych zbieżności kultury wschodniego Podlasia z kulturą białoruską i ukraińską. Kolejną może być na przykład wyłącznie szczytowe sytuowanie budynków mieszkalnych na działce siedliskowej [69, s.164].

Zabudowania po obu stronach granicy dalekie są jednak od identyczności. Do podstawowych różnic zaliczyć tutaj należy kolejność sytuowania poszczególnych pomieszczeń na działce. Na Polesiu na przykład dom mieszkalny lokowano zawsze od strony ulicy głównej, podczas gdy na linii Bielsk Podlaski – Hajnówka nie było to regułą. Zabudowania gospodarcze za wschodnią granicą cechuje także nierówny bieg ścian oraz osobne dachy nakrywające każdy z budynków. W przypadku typu bielsko-hajnowskiego budynki przekryte były wspólnym przekryciem [69, s.165].

„Ten region etnograficzny to zabudowania typu bielsko-hajnowskiego. Charakteryzują się one tym, że są to długie domy i zawsze stoją szczytem do drogi. Wynikało to z działek i z lokowania tych wsi. Do XVI w. ludność żyła tak jak w czasach prąsłowiańskich – rozproszona, a każdy stawiał dom tam, gdzie chciał. Królowa Bona zrobiła pomiarę włóczną i wieś z początku zorganizowana była w ten sposób, że po jednej stronie drogi stały domy, a po drugiej zabudowania gospodarcze. Z czasem, poprzez przepisywanie sobie ziemi, dziedziczenie itd., budynki mieszkalne stawiano już po obu stronach drogi, a za nimi zabudowania gospodarcze – chliwy: krowi, świński, koński. I wszystko to było pod jednym dachem. Stodoła, jeżeli szerokość działki na to pozwalała, stała dalej w poprzek, jeśli nie – wzdłuż działki. W chacie były duże drzwi na wylot, bo z drugiej strony był jeszcze ogród warzywnik. A za chatą był sad. Miejsce przed domem nazywa się bubon – jak bęben tyse” [Jerzy Misiejuk, Skansen Architektury Drewnianej Ludności Ruskiej Podlasia w Białowieży, suplement, s.256].

go pod kątem prostym stawiano stajnię oraz oborę równoległą do budynku domostwa. Wszystko tworzyło otwarty z jednej strony czworobok tworzący podwórze między budynkami [174, s.177].

„Jak było trzech braci i pożenili się, to podzielili ziemię na trzy części. A to tak zwane ucząstki były. Jak był podział, to każdy dostawał ucząstek i u każdego jednakowa była szerokość siedliska, jednakowo pola było. Od początku, gdzie są grunta aż do końca. To wszystko to działły rodzinne” [Michał Nesteruk, lat 58, Mochnate, suplement, s.255, lp.10].

„Kiedyś, jak na jednym podwórku dwóch czy trzech mieszkało, to wąziutko było. Dwóch braci zostaje i jeden buduje się, i drugi – i dlatego tak wychodzi wąsko. U nas te działki to długie i wąskie. U nas w poprzek stodoła stoi, a jeszcze za stodołą się ciągnie i dopiero droga jest dalej za stodołą. Od płotu do płotu to u mnie 11 metrów, a ciągnie się to długo, długo” [Olga Sidoruk, Plutycze, suplement, s.254, lp.4].

„Jak jeden brat i drugi brat, to postawili na jednym placu dwa budynki z chlewami. Teraz to już ni u koho nie ma dotkniętych domów. Teraz to te chlewy to już stoją dalej, osobno: jest chata, a potem chlewy” [Zofia Dąbrowska, lat 78, Haćki, suplement, s.253, lp.2].

„Kiedyś to było tutaj bardzo dużo ludzi, to dlatego tak wąsko było. Teraz to młodzi poszli do miasta i stare tylko zostali. Bo kiedyś to było nawet po dwa domy na jednym podwórku, ale to kiedyś, kiedyś... Jak trzech braci będzie, pożenią się i muszą na tej działce pobudować się. Jak działka wąska, to nie ma gdzie stawiać budynków, dlatego stały połączone. Na szerokiej to inaczej, a na wąskiej to inaczej. Musi tak być, że jeden za drugim stoi. Na innych wsiach, na przykład w Rajsku, jak był Niemiec, to spalili tam wszystko, 149 osób pobili, porozwozili, to teraz tam to już szerokie działki i domy murowane. U nas działka długa i wąska, to i stodoła stoi szczytem do drogi. Bez mieszkania to wszystkie budynki mają 32 metry” [Michał Grygoruk, lat 89, Plutycze, suplement, s.253, lp.4].

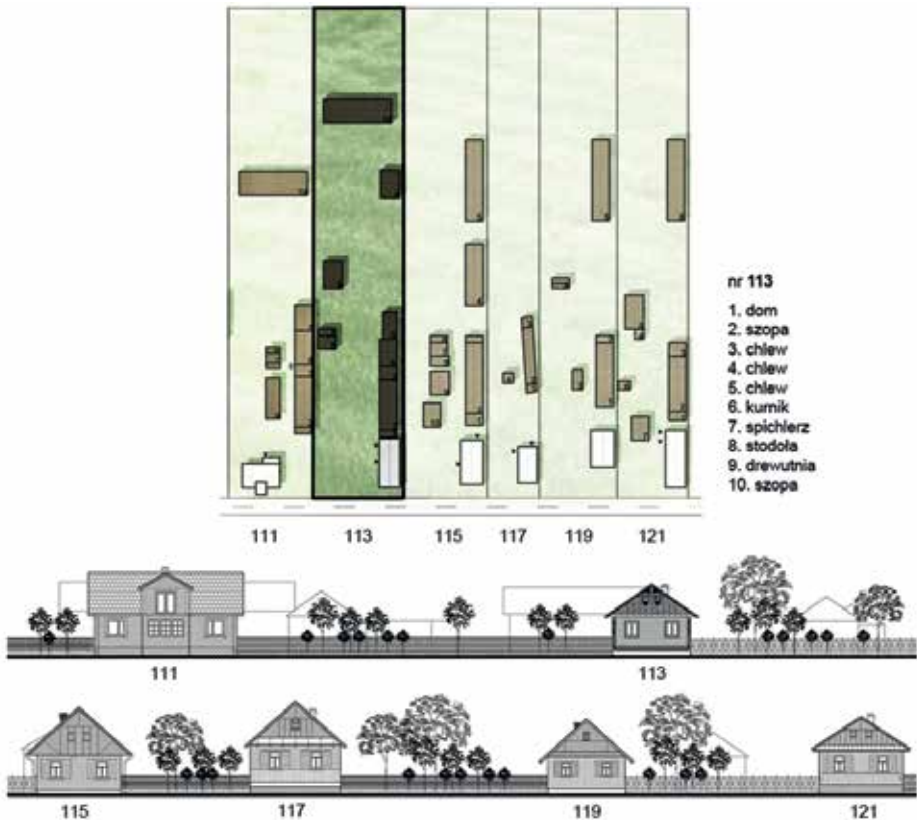
„Kiedyś tu we wsi to nie było żadnego takiego domu jak teraz. Tylko byli starsze domki, słomą kryte i nieduże. Potem jak się popaliło, to stawiali trochę inne, a teraz od około 1954 roku stawiali większe domy. Ja już w tej wsi 56 lat żyję. Jak ja tu przyszła żyć, to stodoła była po drugiej stronie ulicy, a sąsiadów stodoła po naszej. Kiedyś stawiali siedliska takie, że jak jest na przykład 22 metry działki, to jednemu synowi połowa wzdłuż i drugiemu wzdłuż. U nas to były tam takie ogrody, że ogórki tam sadzili” [Maria Rybko, lat 76, Deniski, suplement, s.253, lp.1].

„Dawniej to blisko było wszystko, bardzo wąsko. Działki były takie wąskie, nawet po 3 metry, a ciągnęła się może na 3 kilometry, ale drogi ją przecinali. Domy szczytem do drogi stały, bo takie działki były. W 1932 roku tu był pożar duży, to po pożarze postawili dwa domy inaczej. Tu prawie pół wsi się spaliło, teraz to takich starych domów nie ma w ogóle” [Bazyli Iwaniuk, lat 85, Plutycze, suplement, s.253, lp.4].

„Działka na długość u nas ma 220 metry. My poszerzyli tę działkę, bo tu wcześniej były trzy domy, to teraz działka jest szeroka. U nas teraz dom i letnia kuchnia – jadalnia jest. Wszystkie budynki stoją osobno, bo dosyć szeroka jest działka. Kiedyś za domem były dołączone chlewy i trzymali tam zwierzęta, a teraz to u nas budynki gospodarcze” [Jan Onopiuk, lat 81, Nina Onopiuk, lat 78, Plutycze, suplement, s.253, lp.4].

„Dawniej to chaty były połączone z chlewami i trzymali tam i świnie, i krowy, i konie. Toż tam roje much były... Teraz to już nie ma takich domów. Jak u kogo było, to z chlewa zrobił pokój albo letnią kuchnię” [Szymon Korniluk, lat 65, Stare Berezowo, suplement, s.256, lp.12].

Nieliczenie zachowane do dziś dnia na pograniczu wschodnim zagrody wydłużone z początku XX wieku są niezamieszkałe i opuszczone. Większość z nich została przekształcona i zmodernizowana w okresie między- oraz powojennym [279, s.265].



Rys. 2.6. Zmodernizowana zagroda wydłużona we wsi Czyże nr 113: usytuowanie na działce oraz w pierzei; na podstawie inwentaryzacji wykonanej przez WAPB podczas praktyki wakacyjnej w lipcu 2010 roku



Rys. 2.7. Zmodernizowana zagroda wydłużona we wsi Czyże nr 150: usytuowanie na działce oraz w pierzei; na podstawie inwentaryzacji wykonanej przez WAPB w lipcu 2010 roku i w ramach przedmiotu: Osadnictwo wiejskie (st. M. Słowikowska)

2.2.3. ZMODERNIZOWANA ZAGRODA Z OKRESU MIĘDZYWOJENNEGO

Na początku XX wieku sytuacja przestrzenna wsi południowo-wschodniego Podlasia uległa znacznej przemianie. Dość duże znaczenie przypisuje się to bieżęństwu w latach 1915–1922. Podczas przymusowej emigracji prawosławnej ludności tych terenów w głąb Rosji większość domów uległa całkowitemu zniszczeniu bądź przejęli je inni właściciele. Ci, nie stosując się do wcześniejszych zasad i działów rodzinnych (dziedziczonej ojcowizny), poszerzali siedliska o sąsiednie działki, przez co zmianie uległy dotychczasowe ich proporcje. Większa szerokość działek umożliwiła wówczas stawianie nowych zabudowań nie tylko szczytowo, ale także równoległe do ulicy [287, s.64], [279, s.265]. Z czasem zaczęły pojawiać się domy wolno stojące, do których zaprzestano dostawiać zabudowania gospodarcze. Budowane na początku lat trzydziestych domostwa pełniły już wyłącznie funkcję mieszkalną (nie jak to miało miejsce wcześniej, mieszkalno-gospodarczą), z rozbudowanym układem funkcjonalnym. W dwudziestoleciu międzywojennym zaczynają pojawiać się dekoracyjne elementy na elewacjach chat, a także ganki wejściowe [295, s.94], [68, s.22].

2.2.4. ZAGRODA POKOMASACYJNA

Działania w obrębie siedliska wiejskiego z okresu międzywojennego, czyli poszerzenie go i oddzielenie domu mieszkalnego od części inwentarskiej, przyczyniły się do powstania nowego typu zagrody – tzw. zagrody pokomasacyjnej, w której można wyodrębnić trzy podtypy, w zależności od zasięgu czasowego [81, s.32], [279, s.265]:

- a) zagrodę z lat trzydziestych (kolonijna),
- b) zagrodę z lat czterdziestych i pięćdziesiątych,
- c) zagrodę współczesną.

Przeprowadzenie reformy komasacyjnej umożliwiło przeniesienie gospodarstw także poza obszar wsi szeregowej – w postaci kolonii [68, s.22]. Siedliska zachowały swój prostokątny plan, jednak nie miały już tak bardzo wydłużonych proporcji, w wyniku czego zanikł również dawny podział na dwa podwórza (przydomowe i gumno). Układ zagród z lat trzydziestych i późniejszych prezentował zabudowania ustawiane wzdłuż działki bądź tworzące czworobok – z jednym tylko podwórzem, z których każdy budynek, pełnił już ściśle określoną funkcję. Na działce znajdowały się usytuowane na przedłużeniu osi domu, ale w pewnej od niego odległości jeden lub dwa chlewy oraz zawsze poprzecznie ustawiona stodoła. Z czasem zaczęły pojawiać się także kolejne budynki do magazynowania ziarna, jak spichlerze lub świronki⁵⁶. Innowacją, jak na owe czasy, było zdecydowane oddzielenie i oddalenie budynku mieszkalnego od części inwentarskiej. Zdarzało się także, jak pisze Zofia Cybulko, że na jednej działce występowało po kilka typów zagród [68, s.22]⁵⁷.

Zagroda pokomasacyjna, oprócz różnic w lokowaniu budynków, wprowadziła także zmiany w ich konstrukcji, materiale budowlanym, kształcie i pokryciu dachu, który od tego czasu przyjmuje już formę dwuspadową (w przeciwieństwie do XIX-wiecznych dachów przyczółkowych lub czterospadowych) i pokryty jest dachówką, a nie, jak to miało miejsce wcześniej – słomą [279, s.265].

„Kiedyś, jak dzielili grunty i jak dwóch braci było na jednym podwórku, to ciasnota, kłótnie były, bo jeden drugiemu coś nie dogodził, coś powiedział. To była taka ustawa, taka zachęta, żeby na kolonie poszli. I jak na przykład ja pójde na kolonie, to dostanę dwa hektary więcej ziemi. Dlatego powstały kolonie. Brat bratu odstąpił po prostu i od nowa zaczął się tam budować. U nas to wszędzie kolonie. Kiedyś każde poletko miało swoją nazwę. Kiedyś w Czyżkach żyło 98 osób, a teraz to może z 68–69” [Grzegorz Karpiuk, lat 66, Nina Karpiuk, lat 63, Czyżki, suplement, s.255, lp.9].

⁵⁶ Drewniane świronki w odmianie zarówno wąsko-, jak i szerokofrontowej z dwuspadowymi daszkami krytymi dranicami występowały m.in. w Nowoberezowie w gminie Hajnówka [81, s.34].

⁵⁷ Zofia Cybulko opisuje przypadek wsi Ryboły w gminie Zabłudów sąsiadującej z terenem badań, gdzie na jednej działce występują trzy zagrody powstałe w różnym okresie. Pierwsza, od strony ulicy składa się z budynku mieszkalnego, obory i stodoły krytych wspólnym dachem. Druga, znajdująca się w części środkowej siedliska, pod jednym dachem posiada dom i oborę, natomiast stodoła znajduje się od strony drogi zagumiennej. Zagroda trzecia (powstała najpóźniej, po komasacji w latach czterdziestych), usytuowana jest w głębi siedliska, w której wszystkie budynki są wolno stojące [68, s.22].

„Jak potworzyli kolonie, to jeden dostał tu, drugi dostał tam, a trzeci jeszcze gdzie indziej. To już nie ma takiego porządku. Kolonie wprowadzili w 1951 roku. Na kolonie poszli, jak kołchozy zrobili. Jak powstał kołchoz w 1950 roku, to wtedy kołchoz zabrał naprzeciwko wioski, a kto nie był u kołchozie, to ze trzy kilometry dalej miał. Taki był porządek” [Michał Nesteruk, lat 58, Mochnate, suplement, s.255, lp.10].

„W tej wsi to działki bardzo długie, ale niekoniecznie wąskie. Moja mama mówiła, że w 1938 roku kolonie tu zaczęli robić. U każdego ochorody do jednego hektara mają mniej więcej. A jak była szachownica, to było wężej. A kto już na kolonie odchodził, to dostawał więcej ziemi” [Maria Ostapczuk, Kojły, suplement, s.254, lp.7].

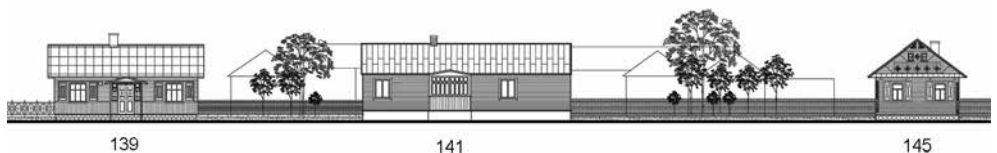


Rys. 2.8. Przykłady usytuowania zagród i pierzeje ulicy budynków z lat 30., 40. i 50. we wsi Klejniky w gminie Czyże; na podstawie inwentaryzacji wykonanej przez WAPB i w ramach przedmiotu: Osadnictwo wiejskie (st. P. Stosio)

„Wioska nasza duża, to pole jest daleko. U nas kolonia jest, to 3 kilometry mamy do państwiska. Ale teraz my już nie gospodarzemy, tylko nasz syn. Pola są aż pod Zbuczem. Bo kiedyś to były takie płoski, parę szachów, ale to bardzo źle, jak ta szachownica była, bo to orać trzeba było taki wąski kawałek. A tera to duży kawał, to już lepiej posiać szto czy zebrać. A jak zrobili kołchozy, to lepsze ziemie pozabierali do kołchozu, a na gorszych poodprawiali tych, komu zabrali ziemię. Ale kołchozy rozleciały się, to znów wróciły wszystkie na swoje” [Jakub Ostapczuk, lat 83, Czyże, suplement, s.254, lp.5].



Rys. 2.9. Przykłady usytuowania zagród i pierzeje ulicy budynków z lat 40. i 50. we wsi gminnej Czyże; na podstawie inwentaryzacji wykonanej przez WAPB podczas praktyki wakacyjnej w lipcu 2010 roku



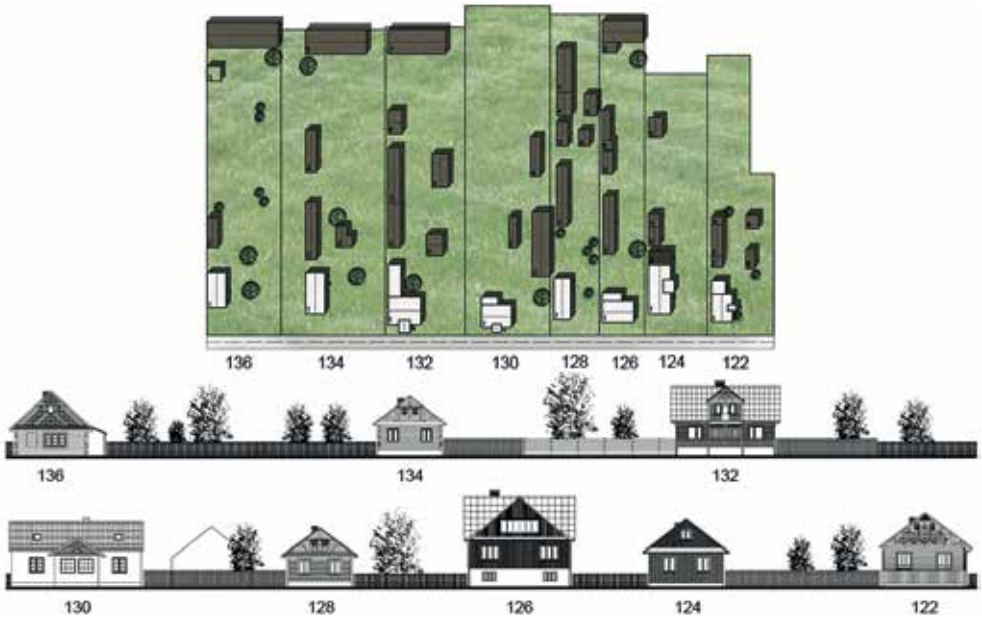
Rys. 2.10. Pierzeja ulicy budynków z lat 30. i 40. we wsi gminnej Czyże; na podstawie inwentaryzacji wykonanej przez WAPB podczas praktyki wakacyjnej w lipcu 2010 roku



Rys. 2.11. Przykłady usytuowania zagród i pierzeje ulicy budynków z lat 30., 40. i 50. we wsi gminnej Czyże; na podstawie inwentaryzacji wykonanej przez WAPB podczas praktyki wakacyjnej w lipcu 2010 roku



Rys. 2.12. Przykłady usytuowania zagród i pierzeje ulicy we wsi gminnej Czyże; na podstawie inwentaryzacji wykonanej przez WAPB podczas praktyki wakacyjnej w lipcu 2010 roku



Rys. 2.13. Przykłady usytuowania zagród i pierzeje ulicy budynków z lat 30., 40. i 50. we wsi gminnej Czyże; na podstawie inwentaryzacji wykonanej przez WAPB podczas praktyki wakacyjnej w lipcu 2010 roku



Rys. 2.14. Przykłady usytuowania zagród i pierzeje ulicy budynków z lat 30., 40. i 50. we wsi gminnej Czyże; na podstawie inwentaryzacji wykonanej przez WAPB podczas praktyki wakacyjnej w lipcu 2010 roku

DOM POGRANICZA

Specyficzne warunki o podłożu historycznym, społeczno-kulturowym, ekonomicznym oraz klimatycznym, jakie panowały w północno-wschodniej Polsce, stały się przyczyną wykształcenia się tam pewnych odrębności w wyglądzie plastycznym, rozwiązaniach konstrukcyjnych czy rozplanowaniu wnętrz domostw w stosunku do innych obszarów kraju [279, s.266]⁵⁸. Co więcej, wpłynęły one także na odmienne kształtowanie przestrzeni mieszkalnych wschodnich terenów województwa i szlacheckich domów z pogranicza podlasko-mazowieckiego. Chłopskie chałupy wschodniopodlaskie prezentują przede wszystkim układy jedno- lub półotraktowe, podczas gdy zachodnie cechuje wielotraktowość, co swoje odzwierciedlenie przejawia w proporcjach bryły budynku. Kolejne różnice tyczą się niejednakowego sytuowania systemów grzewczych, co w konsekwencji doprowadziło do innej organizacji przestrzeni wewnętrznej. Należy jednak zauważyć, iż pewne cechy właściwe zachodnim obszarom województwa z upływem lat (zwłaszcza po 1920 roku) ulegały stopniowemu rozprzestrzenianiu się na tereny wschodniopodlaskie.

Na obszarze Podlasia wykształciły się trzy podstawowe typy budynku mieszkalnego⁵⁹. Jednym z nich jest chałupa szerokofrontowa, w odmianie zarówno sy-

⁵⁸ Zagadnienie wnętrza wschodniopodlaskich domów zostało opisane w artykule autorki [279].

⁵⁹ Polską klasyfikację wnętrz chałup w budownictwie ludowym w oparciu o rozplanowanie pomieszczeń, ich liczbę czy lokalizację wejścia głównego, przeprowadziło na przełomie XIX i XX wieku wielu badaczy, m. in. Jan Karłowicz, Zygmunt Gloger, Kazimierz Moszyński, Marian Pokropek, Ignacy Tłoczek. Typologię zapoczątkował w 1884 r. J. Karłowicz, który wyodrębnił wówczas dwa typy: najczęstszy, do którego zaliczył chałupy dwuizbowe z wejściem w ścianie frontowej, z centralnie położoną sienią, dzielącą dom na dwie izby: białą i czarną z paleniskiem, oraz rzadszy – chałupy jednoizbowe, jednoatraktowe z następującymi po sobie: sienią, izbą i komorą oraz wejściem w ścianie szczytowej. Przez następne lata systematyka ta ulegała jedynie nieznacznym uszczegółowieniom i modyfikacjom. Z. Gloger na przykład pisał o typie jedno- i dwuizbowym, a K. Moszyński, wydzielił typ wąsko- i szerokofronowy. Przy czym domy wąskofrontowe posiadały wejście w ścianie szczytowej i z reguły trójdzielny podział na sień, izbę i komorę, z kolei szerokofrontowe – wejście w ścianie wzdłużnej. Z uwagi na usytuowanie drzwi wejściowych klasyfikację tę wzbogacono o podział na układ symetryczny i asymetryczny. Nowy etap w typologii wprowadziły badania przeprowadzone przez architektów Franciszka Piaścika i Ignacego Tłoczka, którzy wyróżnili cztery podstawowe typy kształtowania domów wiejskich: jednoatraktowe (z wejściem w ścianie szczytowej lub wzdłużnej, minimum dwoma pomieszczeniami ustawionymi jeden za drugim na całą szerokość domu), półtora- i dwuatraktowe, z rozkładem pomieszczeń zarówno wzdłuż, jak i w szerokość traktu, oraz dośrodkowe, składające się z izby, alkierza, sieni oraz usytuowanej za nią komory, w którym wszystkie pomieszczenia stykały się ze sobą narożnikowo [232, s.54–66].

metrycznej, jak i asymetrycznej. Wariant pierwszy, typowy dla obszarów podlasko-mazowieckich, to w większości tzw. dwojaki lub inaczej dwójki, czyli dwutraktowe domy przeznaczone dla dwóch rodzin, składające się z dwóch izb i dwóch alkierzy lub komór, rozmieszczonych symetrycznie po obu stronach sieni i sionki, pełniące zarazem funkcję pomieszczenia gospodarczego, z wejściem pośrodku ściany frontowej. Urządzenia ogniowe lokowano w nich centralnie w budynku, pomiędzy izbą a sienią lub zajmując całą szerokość sieni pomiędzy obiema izbami [232, s.124]. Typowy plan wnętrza chałup asymetrycznych, występujących w zdecydowanej większości na obszarach południowo-wschodniego Podlasia, to sień z wejściem głównym w ścianie wzdłużnej, izba albo kuchnia oraz komora usytuowane w układzie amfiladowym. System piecowy ulokowany jest tutaj tuż przy wejściu do izby, przy ścianie dzielącej ją od sieni [232, s.123]. Poprzez dodanie pół bądź traktu, zajmowanego przez alkierz i komorę po drugiej stronie sieni, powstawał typ domu dośrodkowego. W terminologii architektonicznej przyjmuje on także nazwę trojaka z uwagi na fakt występowania trzech pomieszczeń mieszkalnych (izby, alkierza, komory lub izdebki) oraz sieni. W wyniku podziału przecinających się ścian wewnętrznych na ich skrzyżowaniu sytuowano urządzenia ogniowe, co pozwalało na optymalną koncentrację ciepła i ogrzanie wszystkich pomieszczeń. Układy dośrodkowe są charakterystyczne dla chałup zarówno z obszarów środkowej, jak i wschodniej Polski, głównie dla Mazowsza i Podlasia⁶⁰.

W objętych badaniami wsiach pogranicza etnicznego najstarsze z występujących budynków pochodziły z końca XIX wieku i reprezentowały typ lokalny o układzie jednoraktowym, przypominający wydłużony prostokąt, bądź półtoraktowym (gdy jedno ze skrajnych pomieszczeń zostało podzielone ścianą), o jednej izbie ogrzewanej przyściennym tzw. ruskim piecem, pokryte wspólnym dachem z budynkami inwentarskimi lub wolno stojące. Te budowane w latach między- i powojennych są już przeważnie dwutraktowe asymetryczne, z naokołokominowym układem pomieszczeń o charakterze ogólnopolskim [279, s.266–267].

W budownictwie wiejskim systemy grzewcze i wentylacyjne odgrywały istotną rolę w rozplanowaniu przestrzeni mieszkalnej i ulegały najczęstszym ewolucjom ze wszystkich elementów architektonicznych, toteż miały wpływ na układ funkcjonalny domostwa.

⁶⁰ Stosunkowo surowy klimat tego obszaru, jak zauważa Maria Gładyszowa, wymuszał stosowanie skomplikowanych systemów ogrzewania: *Zarówno chałupy pańszczyźniane, jak i dworki drobnej szlachty, różniące się między sobą głównie programem budowlanym, mają wspólne cechy, tj. czysto mieszkalny charakter chałupy oraz dążność do skupiania pomieszczeń wokół komina* [126, s.315].

3.1. UKŁAD FUNKCJONALNO-PRZESTRZENNY

Powołując się na typologię sporządzoną przez Jarosława Szewczyka [295, s.95–96], można wyróżnić trzy typy domów występujące w pasie bielsko-hajnowskim.

3.1.1. WYDŁUŻONA CHATA JEDNO- LUB PÓŁTORAKTOWA Z PRZYŚCIENNYM USTAWIENIEM PIECA

Ten typ chaty występował w dwóch wariantach:

- 1) powstały przed 1915 rokiem znacznie wydłużony budynek mieszkalny połączony z częścią gospodarczą (z przyściennym ustawieniem pieca) występujący w zagrodach wydłużonych typu bielsko-hajnowskiego;
- 2) budynek wolno stojący sprzed 1930 roku, początkowo z przyściennym, a następnie ze zmienionym układem grzewczym.

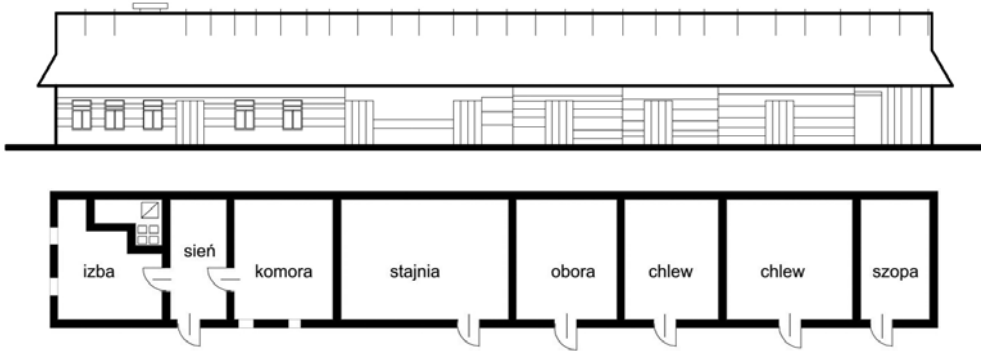
Wydłużony budynek mieszkalno-gospodarczy typowy był dla powstałych w wyniku akcji osadniczej – pomiary włócznej wsi szeregowych, zamieszkałych w większości przez ruską ludność wyznania prawosławnego [279, s.266]. Dom mieszkalny, usytuowany na prostokątnej działce szczytem do ulicy, składał się z ustawionych jedno za drugim pomieszczeń i przylegających do nich zabudowań gospodarczych. Budowano je w układzie jedno- bądź półtoraktowym wraz z budynkami gospodarczymi i przekrywano wspólnym dachem. W literaturze przedmiotu przyjęło się nazywać je wydłużonym typem bielsko-hajnowskim [69], bielskopodlasko-hajnowskim [232, s.32], a z czasem, jak podaje Jerzy Cetera, ten sposób zabudowy zaczęto określać także podlaskim [56].

W skład wnętrza domostwa wchodziły: komora, sień oraz izba, w której sytuowano masywny gliniany piec⁶¹. Dostawione do części mieszkalnej pomieszczenia inwentarskie, sytuowano w głębi siedliska i określano wspólną nazwą – chlewów. Ich liczba, równoznaczna ze stanem sztuk bydła, stanowiła wyznacznik stopnia zamożności gospodarzy i jak podaje Jerzy Czajkowski, *było [wówczas] podobno zasadą, aby każda krowa miała własny <<chlew>>* [69, s.157]. Przekrycie jednym dachem sprawiało, że budynki te, w zależności od liczby pomieszczeń, posiadały wymiary wahające się od około 5–8 metrów szerokości do nawet 40 metrów długości [279, s.267]⁶²:

⁶¹ Jan Chwaszczewski, opisując zagrodę we wsi Morze w gminie Czyże, podaje: *W środku znajdowała się sień, z której można było dostać się zarówno do izby mieszkalnej, jak i do pomieszczeń gospodarskich. Izba była zbliżona do kwadratu, z oknami po obu stronach. Zwykle w kącie, przy ścianie oddzielającej sień, stał duży gliniany piec, wokół którego koncentrowało się życie domowników* [63].

⁶² Jerzy Czajkowski w trakcie swoich badań w latach sześćdziesiątych natknął się na zagrodę Zofii Kućko z Nowoberezowa w gminie Hajnówka, która miała 26,8 metrów, a dawniej była jeszcze dłuższa o kilka chlewów, zatem miała przypuszczalnie ok. 35 metrów. Rekord długości z kolei bije zagroda Jana Iwaniuka w Plutyczach, mierząca 42 metry długości [69, s.157].

Chaty Rusinów podobnymże sposobem, jak na stronie polskiej są budowane (...), z tą jednak różnicą, że u zamożniejszych z chatą w nieprzerwanym ciągu łączy się z jednej strony zimna komora i spichlerz, z drugiej stajenka, a że i sieni bywają dosyć obszerne, dom zatem nad proporcje wydaje się długi i wąski [148, s.103–104].



Rys. 3.1. Elewacja i plan wydłużonego budynku typu bielsko-hajnowskiego (wieś Plutycze, gm. Bielsk Podlaski); na podstawie: [214, s.168]

Istniały hipotezy co do przyczyn dostawiania do siebie zabudowań w jednym ciągu, mówiące o czynniku ekonomicznym i oszczędności na drewnie. Jednak, jak zauważa J. Czajkowski, w owych czasach wschodnie tereny Podlasia nie należały do obszarów szczególnie ubogich [69, s.154]. Przyczyny powstania tak wydłużonych wymiarów należy upatrywać przede wszystkim w działach rodzinnych, kiedy to stosując się do proporcji działek i zasady, aby okna domostw wychodziły na ulicę – ziemię dzielono prostopadłe do drogi głównej, a zabudowania sytuowano wzdłuż siedliska. Badania tegoż autora wykazały ponadto, że w Polsce wydłużone chaty typowe są wyłącznie dla Podlasia wschodniego, a dokładniej – dla wsi powiatów Bielsk Podlaski i Hajnówka. Najstarsze z nielicznie zachowanych do dnia dzisiejszego datowane są na drugą połowę XIX wieku (np. zagroda z 1865 r. w Nowoberezowie w gminie Hajnówka), choć źródła mówią o ich powszechności za czasów pańszczyzny.

W układzie funkcjonalnym budynków bielsko-hajnowskich daje się wyodrębnić kilka wariantów w zależności od występujących w nim pomieszczeń [69, s.154]:

- 1) budynek, w którym część gospodarcza znajduje się po jednej stronie domu mieszkalnego;
- 2) budynek, w którym po obu stronach części mieszkalnej występują różne pomieszczenia o funkcji niemieszkalnej;
- 3) budynek z przybudówką, tzw. przystienkiem.

Wariant pierwszy powstał najprawdopodobniej z połączenia „trojaka” lub „czworaka” z jednotraktową zagrodą wydłużoną albo w wyniku rozwoju pierwotnego budynku o jednej izbie. Był on charakterystyczny dla wsi położonych po zachodniej stronie analizowanego obszaru, sąsiadujących z terenami szlacheckimi,

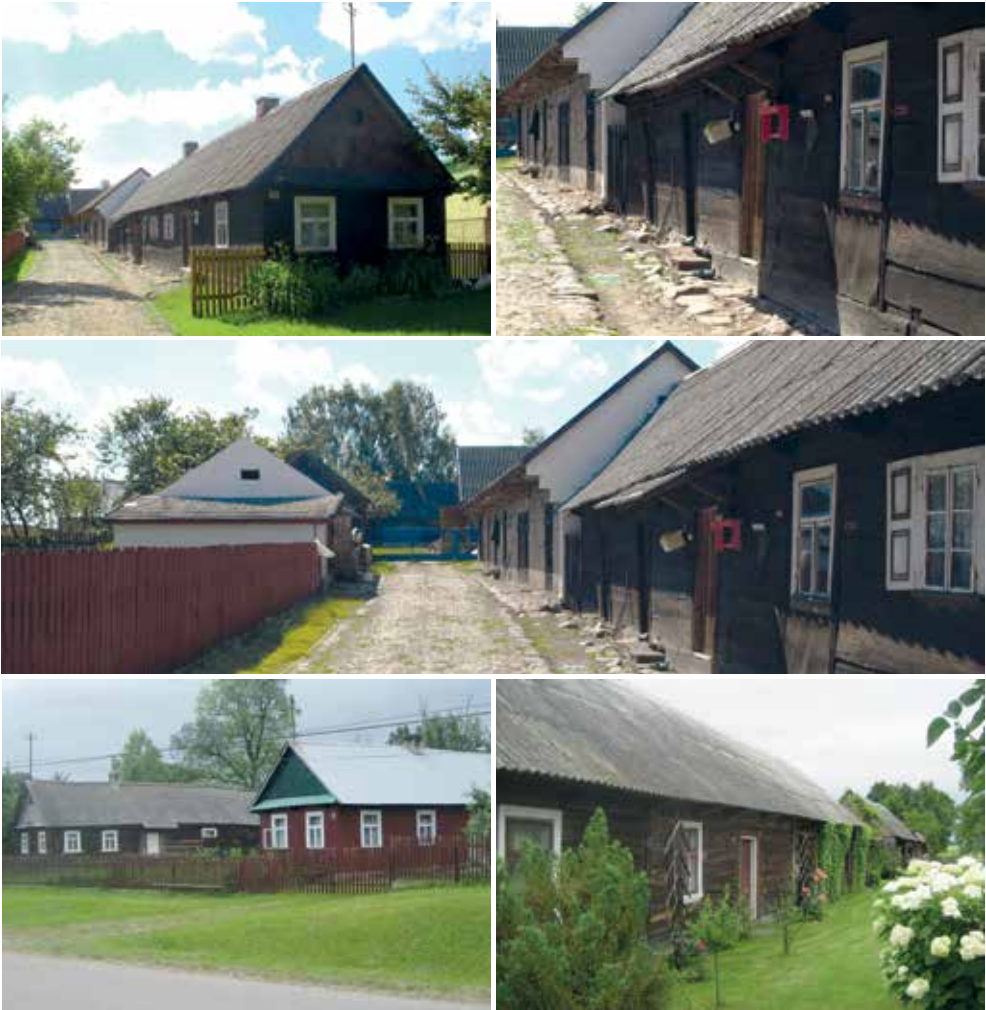
na których trojak był powszechnym typem budowlanym. Główną zasadą było tutaj lokalizowanie od ulicy obszernej izby (chaty), sieni i komory w układzie jednoraktowym i dalej budynków inwentarskich lub gdy w izbie wydzielono dodatkowe pomieszczenie mieszkalne, tzw. wALKIERZ (alkierz), a w części sieni komorę – w systemie półotraktowym [69, s.155].



Rys. 3.2. Rzuty budynków z częścią gospodarczą po jednej stronie; na podstawie: [69, s.160]



Fot. 3.1. Budynek wydłużony z częścią gospodarczą po jednej stronie we wsi Nowoberezowo w gminie Hajnówka; fot. archiwum WAPB



Fot. 3.2. Budynek wydłużony z częścią gospodarczą po jednej stronie: 1–3) wieś Czyże, 4, 5) wieś Klejniki, gm. Czyże; fot. archiwum WAPB

Istotnym elementem organizującym niejako przestrzeń mieszkalną stanowił system kuchенно-grzewczy. Cechą charakterystyczną wszystkich zagród wydłużonych było bowiem narożno-przyścienne lokalizowanie pieców w izbach, a dokładniej – sytuowanie ich w izbie od strony północnej, przy ścianie oddzielającej ją od sieni, w pobliżu drzwi [279, s.267]. Ową lokalizację, typową dla przeważającej części północnej Słowiańszczyzny, Kazimierz Moszyński tłumaczy względem praktycznym oraz ułatwianiem oddymiania wnętrza [200, s.525].



Fot. 3.3. Budynek wydłużony z częścią gospodarczą po jednej stronie: wieś Plutycze i Parcewo, gm. Bielsk Podlaski; fot. autor



Fot. 3.4. Budynek wydłużony z częścią gospodarczą po jednej stronie: wieś Plutycze, gm. Bielsk Podlaski; fot. autor i archiwum WAPB

W terminologii budowlanej nazywa się je piecami ruskimi, przy czym przymiotnika „ruski” nie należy łączyć ze znaczeniem „rosyjski”, a raczej z dawnymi określeniami obszarów Podlasia wschodniego – jako Ruś czy Ziemie Ruskie Rzeczypospolitej [233, s.110], [279, s.267]. Marian Pokropek zauważa ponadto, że na ziemiach tych najdłużej zachowało się użytkowanie tego typu piekarskich pieców [232, s.127].

Dosyć masywne proporcje ruskiego pieca sprawiały, iż we wnętrzu zajmował on około czwartą część powierzchni izby [233, s.110], a poprzez narożne usytuowanie dzielił ją na dwie odmienne funkcjonalnie i symbolicznie strefy: codzienną – roboczą i odświętną – ze świętym kątem. Diagonalna lokalizacja, charakterystyczna dla wnętrz mieszkalnych wschodnich Słowian, spotykana była także poza granicami kraju, a konkretniej na terenach Białorusi, Ukrainy i Rosji, i w związku z tym uznana została przez badaczy za „typ białorusko-ukraiński” [294, s.37, powołując się na: A. Łokotko, *Belorusskoe narodnoe zodčestvo: seredina XIX–XX w.*, Navuka i Technika, Mińsk 1991, s.147]. *Wchodząc z sieni do chaty, widziało się w prawym kącie tuż przy wejściu wielki, bity z gliny <<ruski>> piec chlebowy, zwrócony ku oknu zewami i zasłonką. Okno robiono zawsze tak, by oświetlić piec* [220, s.8, tłum. J. Szewczyk].



Fot. 3.5. Piec w Muzeum Małej Ojczyzny w Studziwodach, Podlaskim Muzeum Kultury Ludowej w Wasilkowie, Skansenie Architektury Drewnianej Ludności Ruskiej Podlasia w Białowieży, fot. autor

Używano ich przeważnie do wypieku chleba. Otwór wsadowy, o rozmiarach 25 x 40 cm, oraz półcylicydryczne wnętrze, którego wymiary posadzki wynosiły około 80–100 x 150–180 cm, pozwalały pomieścić nawet do 8 bochenków naraz [179, s.87–88]. Czeluść pieca zamykano wówczas szczelnie drzwiczkami. Oprócz pieczenia gotowano i podgrzewano na nim również potrawy⁶³. Piec taki doskonale akumulował ciepło, dlatego też zostawione na nim jedzenie przez długi czas pozostawało w gorącej temperaturze.

⁶³ Jak podaje Tomasz Czerwiński, *nie wymagało to budowy trzonu kuchennego, którego funkcję pełnił w razie potrzeby występ poprzedzający czeluść pieca, służący do wygarniania popiołu z paleniska. Można było tu gotować i smażyć potrawy na trójnogu ustawionym na odkrytym ogniu.* Na Podlasiu wschodnim, jak pisze autor, garnki wstawiano do pieca za pomocą specjalnych wideł osadzonych na długim drewnianym trzonku, czasami wyposażonym w drewniane bądź metalowe kółka w celu wygodnego przesuwania ich po dnie pieca. Innym narzędziem popularnym na obrzeżach Puszczy Białowieskiej była tzw. czepioła, czyli metalowe kleszcze osadzone na trzonie, którymi wyjmowano z pieca gorące naczynia [73, s.74], [75, s.64].

Sposób budowy ruskich pieców u większości Słowian był podobny: stawiano je na drewnianej platformie z belek, którą następnie pokrywano gliną⁶⁴. Owa platforma prostokątnego kształtu mogła spoczywać bezpośrednio na gruncie bądź leżeć na czterech słupach wbitych w ziemię na wysokość około 60–80 cm. Powstała w wyniku jej podniesienia pustą wnękę, tzw. podpiecek, wykorzystywano jako schowek i przechowywano w nim warzywa, kuchenne sprzęty, drewno, a nawet rodzinne pamiątki i kosztowności. W przypadku gdy pozwalały na to wymiary pieca, w okresie zimowym trzymano tam domowe zwierzęta – kurczęta albo króliki. Składowe przeznaczenie podpiecka znane było również poza wschodnią granicą Polski. Na Białorusi na przykład w zrębie platformy wycinano otwory, tzw. cacka, które prócz pełnienia roli wentylacyjnej umożliwiały magazynowanie rzeczy pod piecem [294, s.41, powołując się na: A. Łokotko, *Belorusskoe narodne zodčestvo: seredina XIX–XX w.* Navuka i Technika, Mińsk 1991 i S. A. Sergačov, *Belorusskoe narodne zodčestvo*, Uradžaj, Mińsk 1992].

Kolejną integralną częścią ruskiego pieca był tzw. przypiecek, którego używano między innymi do suszenia odzieży, grzybów lub służył jako miejsce ogrzania się domowników⁶⁵. Stanowiła go wysunięta z boku pieca bryła, którą konstruowano z gliny i umieszczano na głównej platformie na wysokości nalepy bądź wykonywano z drewnianych desek mocowanych na wysuniętych ze zrębu głównej platformy belkach, które otaczały piec z jednej bądź z dwóch stron. Na terenach Podlasia południowo-wschodniego przypiecek przetrwał (choć w zmienionej formie) do czasów współczesnych jako część pieca kaflowego w postaci tzw. leżajki [294, s.53]. Uprzywilejowane miejsce do snu mieszkańców tworzył z kolei zapiecek, inaczej zapiczak, powstały w wyniku przekrycia platformą z desek (tzw. pałatów) wnęki pomiędzy piecem a ścianą wzdłużną⁶⁶.

W narożu pieca od strony izby, we wnęcie w platformie paleniskowej stawiano także łuczywo, które doświetlało jej przestrzeń. Jak podaje J. Czajkowski, w starych domach z obszaru gminy Bielsk Podlaski (m.in. we wsi Plutycze), oprócz głównej pieca, w rogu przy drzwiach spotykano także osobną nalepę z kapą. Był to tzw.

⁶⁴ Nie używano wtedy ani kafli, ani cegły – pisze Krystyna Kościewicz. – *Jak był taki piec wykonywany? Otóż trzeba było nakopać gliny, żeby wyschła, bo trzeba <<bić piec>>. Ta glina schła i wietrzała zarazem, wtedy robione były szalunki i taką suchą glinę wsyppywano do szalunków. Dwoch mężczyzn specjalnymi tłukami tłukło glinę do tego stopnia, aż stawała się jak kauczuk. Możemy sobie wyobrazić, ile trzeba było tego tłuczenia, ażeby taki piec mógł powstać. Dwoch mężczyzn robiło to przez 3–4 tygodnie po kilkanaście godzin dziennie [166].*

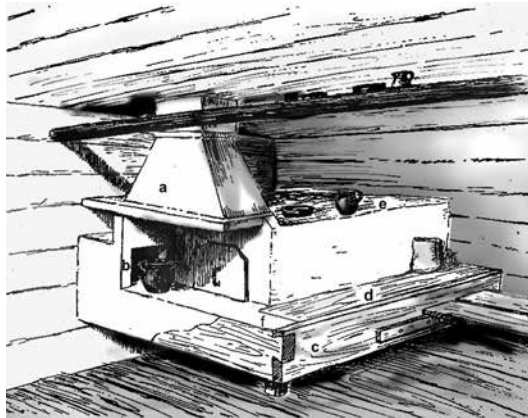
⁶⁵ *Jeszcze w trzecim ćwierćwieczu XX stulecia we wsiach położonych na obrzeżach Puszczy Białowieskiej, w okolicach Hajnówki i Bielska Podlaskiego były domy, w których zimą starsi ludzie, nawet w ciągu dnia chroniąc się przed zimmem, przesiadywali na piecu [75, s.47].*

⁶⁶ O roli zapiecka w domu wiejskim wspomina Nestor Pierewoj: *Na piecu zawsze było ciepło. Na ogół zimą spały tu dzieci albo najstarsza babcia lub dziadek. (...) Między piecem chlebowym aż do ściany prysienka znajdował się zapiczak – czyli kilka desek opartych na prypiecku z jednej strony, a na ławie stojącej wzdłuż ściany prysienka. Na zapiczku sypiał gospodarz i gospodyni, czasami także niemowlę (...). Całą pościel stanowił szeroki siennik wypchany nie sianem, lecz słomą, długa na metr poduszka i szerokie radno albo roscilka. W ciągu dnia składano [pościel] w jedno miejsce, przykrywając najładniejszą płachtą [220, s.8, tłum. J. Szewczyk].*

„światnik”, który oprócz oświetlenia pełnił rolę kuchenną i służył do odgrzewania uprzednio ugotowanych posiłków. „Światnik” nie był połączony z kominem, nawet jeśli takowy w domu istniał. Dym poprzez kapę przedostawał się do sieni, a następnie na strych. Czajkowski porównuje jego rolę z występującym powszechnie na obszarach Białorusi, Litwy i Polesia „świecakiem”, posiadającym zamiast kapy płócienną rurę, oblepioną gliną, gdzie na żelaznej kracie płonęło tuczywo [69, s.162].

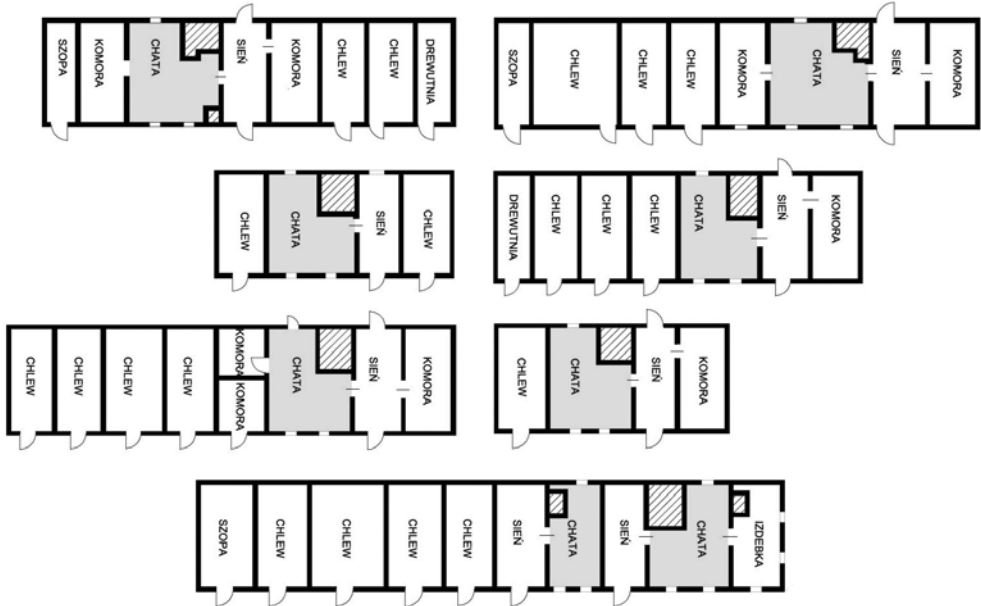
W wyniku niedostawiania pieca do samych drzwi prowadzących z sieni do izby powstawała przestrzeń, którą wykorzystywano jako miejsce do zmywania naczyń oraz przechowywano tam miski, garnki lub wiadra. W związku z tym, iż miejsce to utożsamiano ze strefą typowo kobiecą, na terenach bielsko-hajnowskich przyjęło się nazywać je babim kątem („babin kutok”) lub mycielnikiem [294, s.37], [235, s.155].

Wielofunkcyjność urządzenia, jakim był ruski piec, dawała zatem nieograniczone możliwości w codziennym życiu domostwa, poczynwszy od pieczenia, gotowania, ogrzewania, spania, suszenia, magazynowania, aż po oświetlanie.



Rys. 3.3. Ruski piec w wiejskiej chacie: a – kapa, b – palenisko, c – podpiecek, d – przypiecek, e – zapiecek; źródło: [69, s.157]

Wariant drugi domu bielsko-hajnowskiego wykształcił się na skutek dobudowywania kolejnych pomieszczeń po obu stronach części mieszkalnej. I tak od ulicy sytuowano komorę i sieni, natomiast za chatą dostawiano chlewki, kurniki, obory, czyli budynki gospodarcze. Jerzy Czajkowski podaje, że był to układ występujący zwłaszcza u wiejskiej biedoty. W Nowoberezowie na przykład budynki z chlewami po obu stronach miały domy pastucha i kościelnego [69, s.155].



Rys. 3.4. Rzuty budynków z częścią gospodarczą po dwóch stronach chaty; na podstawie: [69, s.160]



Fot. 3.6. Dom wydłużony z częścią gospodarczą po dwóch stronach chaty: wieś Czyżyki, gm. Hajnówka; fot. autor

„Kiedyś budowali tak, że od ulicy będzie chlew czy komora, żeby ciepło było. Tam okien nie było” [Maria Pryzowicz, lat 87, Parcewo, suplement, s.253, lp.3].

„Jak ja tutaj przysłam, to dom już stał. Takie gospodarstwo było, to taka moda wtedy, że łączyli budynki. Przed chatą to była taka komórka, żeby zimno nie było. Komora, chata, a potem chlewy stały” [Maria Koziak, Parcewo, suplement, s.253, lp.3].

„Kiedyś była szachownica i każdy miał ogród, a później podzielili się, jak było braci kilku. Rozdrobnione to było bardzo. Jak było dwóch braci: mój ojciec i ojca brat, to ojciec

mieszkał tam, a brat obok, a później jego syn przeszedł do Denisek i ja kupił tę jego część, żeby tego nie rozdzielać i tak to stoi wsio razem. To wszędzie tak byli budynki budowane, że stał gospodarczy najpierw, żeby cieplej było w zimie. Teraz to nie stawiają tak, żeby jakiś budynek był z przodu chaty. Kiedyś to śniegu było dużo, uuu, a jak stał budynek gospodarczy z przodu, to cieplej było. Kiedyś też domy okładali słomą, żeby było cieplej” [Bazyli Iwaniuk, lat 85, Plutycze, suplement, s.253, lp.4].

„U nas teraz tu dom, obok kuchnia letnia (a tak tera robią, że niby letnia), a za nią już wnukom zrobiliśmy pokoje i ikony powiesili. Kiedyś to czterech krów tutaj stało, cztery jałowniaki, kozy w chlewie, a teraz nie mamy zwierząt. Dawniej to od ulicy jeszcze chlewek stawiali czy coś takiego, a dopiero potem mieszkanie. Kiedyś było tak, że do mieszkania nie było sieni, ano prosto na mieszkanie się wchodziło. Ale to kiedyś, kiedyś. Teraz to my mamy sień, kładówkę, przedpokój, kuchnię, pokój, sypialnię i łazienkę” [Nadzieja Grygoruk, Plutycze, suplement, s.253, lp.4].

Wariant trzeci, w odróżnieniu od poprzednich, miał dostawiony do chaty tzw. pristiének, czyli pomieszczenie magazynowe. Ukraińska nazwa „pristiének” w dosłownym tłumaczeniu oznacza pomieszczenie „przy ścianie”, ponieważ dostawiano go do ściany chaty od strony ulicy. Jako że pristiénki nie posiadały okien i prowadziły do nich osobne drzwi, traktowano je jako swego rodzaju skład, w którym przechowywano produkty żywnościowe albo zwierzęta, co stanowiło zarazem funkcję osłonową domu od zimna i wiatru⁶⁷.

Aby doświetlić chatę dodatkowym oknem od strony ulicy, pristiénki były niedługoższe od szerokości ściany szczytowej. Spośród pozostałych zabudowań zagrody wyróżniały się również niższą wysokością i przekryciem osobnym dachem pulpitowym, w przeciwieństwie do występujących pod wspólnym dachem wszystkich pomieszczeń w poprzednich wariantach. Pomieszczenia o takiej nazwie spotyka się także na obszarach północno-wschodniej Lubelszczyzny. Pełnią tam one jednak wyłącznie funkcję wyodrębnionej w bryle komory o planie półtoratraktowym a nie, jak ma to miejsce w paśmie bielsko-hajnowskim, odrębnego pomieszczenia dostawionego do ściany [69, s.155]. Przyczyna i geneza ich powstania do dziś nie jest dokładnie stwierdzona i wyjaśniona. Zaprzestano je budować w okresie międzywojennym, zwłaszcza po powrotach z bieżenstwa, kiedy to zaczęto stawiać już domy wolno stojące nadal w układzie jedno- lub półtoratraktowym.

⁶⁷ O budowie pristiéneków wspominają także inne źródła etnograficzne. Jan Chwaszczewski, opisując zagrodę we wsi Morze w gminie Czyże, podaje: *Od strony ulicy nie było okien, izbę oddzielała albo komora, albo tzw. prystinok z oddzielnym zewnętrznym wejściem, w którym trzymano drobny inwentarz, bądź przechowywano zimą płody rolne* [63]. *Między główną izbą i chlewem połączonym z chatą znajdował się prysienak* – pisze Jan Małaszewski ze wsi Dubicze Osoczne w gminie Hajnówka. – *Przechowywano tam ziemniaki i przygotowywano karmę dla świń. Od strony chaty trzymano krowy, a dalej świnię. Para koni i owieczki stały w osobnym chlewie* [189, s.69, tłum. J. Szewczyk]. Nestor Pierewoj z kolei podaje, że we wsi Knorozy w gminie Bielsk Podlaski *trzymano w nim 5-10 owiec, aby go ogrzewały. (...) Na przedwiośniu w prysienku gęsi niosły się i wysiadywały pisklęta. Stawiano tam garnki z kwaszoną kapustą, burakami i czasem ogórkami. Gdy ktoś miał liczną rodzinę, wtedy stawiano w prysienku łóżko; nocowała tam przeważnie młodzież* [220, s.8, tłum. J. Szewczyk].



Rys. 3.5. Rzuty budynków z prystienkiem; na podstawie: [69, s.160]



Rys. 3.6. Rzuty budynków z prystienkiem gospodarzy zamożnych; na podstawie: [69, s.160]

„Główne pomieszczenie w domu nazywało się chatą, a dalej był alkierz, który na terenach bielsko-hajnowskich nosi nazwę walkier i prystienok – czyli <<przy ścianie>>. Nie jest to dosłowna dobudówka, tylko pomieszczenie przy ścianie, które nie posiadało okien, bo służyło do przechowywania kozuchów albo stały w nim jagnięta, żeby nie pomarzęły zimą w chlewach. Prystienok służył także ogrzaniu chaty. Było to pomieszczenie bez okien, a jeśli stały tam zimą zwierzęta, to grzały dom swoim ciałem” [Jerzy Misiejuk, Skansen Architektury Drewnianej Ludności Ruskiej Podlasia w Białowieży, suplement, s.256].

„Ja pamiętam jeszcze, jak stare budynki stawiali. Kiedyś to od ulicy był chlew, potem mieszkanie i dalej znowu chlew. Kiedyś to budynki były słomą kryte, wszystko w szczyt i przed chatą taka jeszcze ława była, żeby tam posiedzieć. Wszystko blisko ulicy byli postawione. Był też prystienek szto do składowania. Układ była taki: chlew – chata – korytarz – prystienek. I to wszystko w jednym ciągu. Jak chlewy po obu stronach, to ciepło i jak złodzieje idą, to słyhać. A okna byli małe i jeszcze zagrodzone mietiesznikami. Przed I wojną światową byli takie małeńkie okienka, żeby złodziej nie mógł wejść do mieszkania przez okno. Bo kiedyś to przyjeżdżali, napadali, rabowali i dlatego tak było. On może i wepchnie się przez to okno, ale gospodarz już słyszy i może po łbie dać i nie puścić” [Michał Nesteruk, lat 58, Mochnate, suplement, s.255, lp.10].

„U nas to taki układ: chlew od ulicy na konia, przistienek na kartofle, chata, sień, komórka, chlewiny na świnie. Jak dom połączony, to zawsze ciepły” [Nadzieja Kicel, lat 81, Czyżyki, suplement, s.255, lp.9].

„Kiedyś koło chaty chliwy były i przistienek. U mego dziadka to koń koło chaty w chliwie stał. W przistienku to tam kartofle czy buraki trzymali – tam nic nie marzło, bo tam nie było żadnego ogrzewania ani okna” [Grzegorz Karpiuk, lat 66 i Nina Karpiuk, lat 63, Czyżyki, suplement, s.255, lp.9].

W odróżnieniu od wydłużonych budynków mieszkalno-gospodarczych chaty wolno stojące sprzed 1930 roku nie posiadały dobudowanych chlewów oraz przistienków. Lokalizowano je podobnie jak typ bielsko-hajnowski szczytem do drogi, a ich wnętrza składały się kolejno z komory, sieni zajmującej całą szerokość budynku i izby ogrzewanej usytuowanym narożnie masywnym ruskim piecem⁶⁸. Z czasem zarówno pierwszy, jak i drugi typ ulegał stopniowym przekształceniom, polegającym na usprawnieniu systemów grzewczych, a tym samym na zmianie układu pomieszczeń.



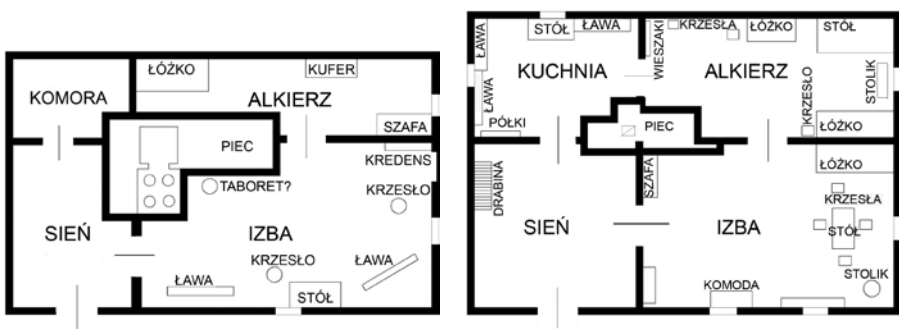
Rys. 3.7. Rzuty wolno stojących domów wschodniopodlaskich z przyściennym usytuowaniem pieca; na podstawie: [214, s.162–163]

⁶⁸ Jan Małaszewski ze wsi Dubicze Osoczne wspomina swoje domostwo, pisząc: *Nasza chata zbudowana w okresie międzywojennym była niska i kryta słomą. (...) Dom stał w ten sposób: od ulicy ślepa ściana i strzecha, za nią znajdowała się komora i sień; trzy okna wychodziły na podwórze* [189, s.68, tłum. J. Szewczyk].

3.1.2. DOM PÓŁTORA- LUB DWUTRAKTOWY Z CENTRALNIE USYTUOWANYM PIECEM Z LAT TRZYDZIESTYCH

Domostwa budowane po I wojnie światowej charakteryzowały się zdecydowanie większymi proporcjami bryły niż budynki pochodzące z XIX wieku. W układzie funkcjonalnym, oprócz tradycyjnie występującej sieni i komory, posiadały one wyodrębnioną kuchnię oraz jeden lub dwa pokoje (alkierze). Jak podają źródła konserwatorskie, izby występowały już przeważnie w układzie dwutraktowym, a pomieszczenia pozostałe (kuchnia, sień i komora) – w jednotraktowym [81, s.34]. Daje się wśród nich wyróżnić odmianę jedno- i dwuwejściową. Przy czym ta ostatnia cechowała gospodarstwa bardziej zamożne, zakładane na dużych (szerszych) działkach, co dawało możliwość stawiania ich kalenicowo. Większe, dwutraktowe domy posiadały dwa wejścia, a co za tym idzie, także i dwie sienie. Drzwi wejściowe, użytkowane na co dzień, sytuowano od podwórza gospodarczego. Od drogi głównej natomiast lokowano drugie – odświętne, paradne wejście „dla batuszki”, akcentowane ozdobną werandą. W przeciwieństwie do XIX-wiecznej zabudowy, która usytuowana była tuż przy ulicy, domy z lat 30 trzydziestych, odsuwano nieco w głąb działki, co przyczyniło się do upowszechnienia w tym okresie ogródków przydomowych, zakładanych na ścianie frontowej chaty.

Zarówno jedno-, jak i dwuwejściową odmianę cechuje już naokołokominowa organizacja pomieszczeń mieszkalnych, typowa dla domów z zachodu województwa. W odróżnieniu od wielofunkcyjnych ruskich pieców – nowe, murowane w ścianach działowych piece ceglane pełniły wyłącznie rolę grzewczo-kuchenne. Poprzez innowacyjny system dymowych kanałów, powiązanych z urządzeniami kominowymi, łączyły one, a zarazem ogrzewały wszystkie pomieszczenia mieszkalne (piece chlebowe w większości funkcjonowały bez kominów).



Rys. 3.8. Rzuty domów wschodniopodlaskich z naokołokominowym usytuowaniem pomieszczeń; na podstawie: [214, s.164]

3.1.3. DOM Z ROZBUDOWANYM SYSTEMEM URZĄDZEŃ GRZEWCZYCH Z LAT CZTERDZIESTYCH I PÓŹNIEJSZY

Po 1940 roku zachodniopodlaska szkoła budowy domów zaczęła masowo rozprzestrzeniać się również na tereny wschodnie. Domostwa wznoszone w tym okresie cechuje przede wszystkim powiększenie układu funkcjonalnego pomieszczeń, a także usprawnienie i rozbudowanie systemu grzewczego. Z upływem czasu piece ceglane udoskonalono poprzez zastosowanie kafli – powstawały piece kaflowe z żeliwnymi drzwiczkami. Ich lokalizacja we wnętrzu odpowiadała wcześniejszemu sytuowaniu pieców ceglanych, czyli w miejscu przecięcia się ścian działowych. Składały się one z kuchni z płytą do gotowania, piekarnika, pieca ogrzewczego, tzw. ścianówki lub grubki, okapu, które połączone poprzez układ kanałów odprowadzały dym do wspólnego komina. Obecnie piece kaflowe występują w większości domów wschodniopodlaskich wsi, a swoją formą, wielkością, rozplanowaniem oraz efektem wizualnym wyróżniają Podlasie spośród innych obszarów Polski i określa się je wspólną nazwą pieców podlaskich [294, s.93]⁶⁹.

Cechą charakterystyczną XX-wiecznego domu z pogranicza polsko-białoruskiego były także zmiany w organizacji wnętrza mieszkalnego, w którym pomieszczenia wydzielone zostały za sprawą poszczególnych elementów składowych pieca. I tak piec właściwy z płytą do gotowania znajdował się w kuchni, natomiast dodatkowe prostopadłościennne piece ogrzewcze, tzw. grubki (hrubki) lub ścianówki, usytuowane były dalej. Grubki, czyli słupki o wymiarach około 60 x 70 cm podstawy i 200 cm wysokości, lokalizowano w dowolnych miejscach w mieszkaniu. Zdecydowanie węższe, ale i dłuższe ścianówki sytuowano równolegle do wzdłużnej osi domu w ścianach, oddzielając tym samym alkierz od kuchni oraz wydzielając inne pomieszczenia [294, s.150, 153]⁷⁰.

Z piecem kuchennym połączone były one za pomocą tzw. leżaków podsufitowych, czyli murowanych kanałów dymowych o przekroju 12 x 14 cm, natomiast z kominem – leżaków znajdujących się nad stropem (na strychu). Ściana działowa, jak ją określił Ignacy Tłoczek, pełniła w tym przypadku funkcję „kaloryfera” o dużej zdolności akumulacyjnej, a cały system grzewczy cechowała niezwykła sprawność energetyczna [306, s.84]⁷¹. W związku z tym, że rozbudowane systemy piecowe stawały się nieodzownym elementem przestrzeni mieszkalnej, zdecydowanie zmodyfikowały jej układ. Zanikł dawny podział chaty na część codzienną i odświętną, a w jej wnętrzu wydzielone zostały dodatkowo trzy lub cztery pokoje, kuchnia, po-

⁶⁹ Pierwsze piece kaflowe na polskiej wsi zaczynają pojawiać się już w wieku XVIII, na Podlasiu natomiast zduńska tradycja ich budowy dociera dopiero w połowie wieku XX, gdzie szczególnie rozkwitła we wschodniej części województwa [294, s.99].

⁷⁰ Owa lokacja na wzdłużnej osi domu, jak stwierdza Jarosław Szewczyk, była wspólną cechą układów grzewczych występujących na Podlasiu. Odpowiadała ona mniej więcej podziałowi na trakty, czyli przebiegała w połowie bądź 1/3 szerokości chaty [294, s.111].

⁷¹ Ignacy Tłoczek twierdził, że systemy urządzeń ogniskowych w podlaskich domach stały się wręcz osobliwością techniczną, niespotykaną w innych częściach kraju [306, s.183–184].

mniejsza sień oraz komora, która pełniła rolę tzw. „kładówki” [81, s.34]. Ponadto, jak zauważa Jarosław Szewczyk, w porównaniu z piecami ruskimi, które bardziej jednoczyły mieszkańców, nowe piece – kaflowe spowodowały większą izolację od domowego ogniska, będącego niejako symbolem tradycyjnej kultury wiejskiej [294, s.91].



Fot. 3.7. Przykłady ścianówek we wnętrzach: 1) wieś Deniski, gm. Bielsk Podlaski; fot. archiwum WAPB, 2–3) wieś Czyże, gm. Czyże; fot. archiwum WAPB i autor

3.2. KONSTRUKCJA

Budynki mieszkalne na Podlasiu wschodnim stawiano wyłącznie z drewna, jako że był to materiał stosunkowo łatwy do pozyskania na tym obszarze. Powszechnie wierzono, że drewno pochodzące z Puszczy Białowieskiej jest gwarantem solidnej konstrukcji⁷². Zabudowania gospodarcze z kolei wznoszono z drewna pochodzącego z pobliskich lasów. Drewno jako budulec stwarzało jednak pewne ograniczenia co do wielkości i gabarytów budynków. Szkoła ciesielska domów bielsko-hajnowskich zdecydowanie różniła od praktykowanej na Podlasiu zachodnim, a o odmiennościach świadczyły również stosowane nazewnictwo.

Na terenach objętych badaniami zręby domów dawniej stawiano bezpośrednio na gruncie. Z czasem zaczęto je układać na kamieniach, narzutowych głazach, pomiędzy które układano mniejsze, zmieszane z ziemią, pełniące tym samym rolę fundamentu oraz izolujące drewniany zrąb od gruntu. Pierwszy wieniec, tzw. podwali-
na (zwana na tych terenach *podrubą*), był stosunkowo masywny, o grubości sięgającej około 30–40 cm. Od wewnątrz przykrywano go gliną, czyli klepiskiem, bitkiem lub ziemią [232, s.113], która stanowiła zarazem podłogę domostwa⁷³. Drewniane

⁷² Jan Chwaszczewski stwierdza: *Ze względu na bliskość Puszczy Białowieskiej, domy budowano z solidnego sosnowego budulca, który mógł z powodzeniem przetrwać ponad sto lat* [63].

⁷³ Nestor Pierewoj pisze: *We wszystkich chatach podłoga była z gliny. Co jakiś czas posypywano ją czystym żółtym piaskiem* [220, s.9, tłum. J. Szewczyk].

podłogi zaczęły się tutaj pojawiać dopiero w pierwszej połowie XX wieku, zwłaszcza po powrocie z bieżniewstwa. Jak podaje Zofia Cybulo początkowo występowały one w pomieszczeniach, w których przechowano żywność, np. w komorach. Z czasem jednak deski zaczęto układać także w izbach, a najpóźniej – w sieniach, w których do dziś można spotkać glinobitkę [67, s.200]⁷⁴.

Podwalina, jak i belki całego zrębu były sosnowe. Najczęściej wiązano je na tzw. „palec”, łączono „na nakładkę” lub tzw. tebly, czyli kołki. W nowszych domach stosowano już połączenie „na zamek” [67, s.196]. Podczas wznoszenia podwalin (tzw. *zakładczyn*) w kulturze bielsko-hajnowskiej obowiązywał szereg zwyczajów i rytuałów, jak wkładanie pod nie święconego ziela, pieniędzy czy poświęcenie ich przez diaka, o których szerzej mowa będzie w kolejnym rozdziale.

Budynki wznoszono w konstrukcji zrębowej (wieńcowej) oraz sumikowo-łątkowej, stosując je zarówno osobno, jak i w zestawieniu, czego przykładem może być połączenie zabudowań gospodarczych z częścią mieszkalną [67, s.196–197]. Układane kolejno na sobie belki, inaczej „dele”, których grubość wahała się od 4 do 6 cali, przy wysokości dochodzącej do 15 cali, łączono w narożach, czyli węglach. Miejsca pomiędzy delami zatykano mchem, co stanowiło funkcję ochronną domu przed wiatrem. Aby zabezpieczyć je przed wyginaniem, podobnie jak w przypadku konstrukcji podwaliny, wbijano w nie teble, które usztywniały i wzmacniały zrąb. Jeszcze na początku XIX wieku nieociosane dele lub okrągłaki łączono na tzw. obłap, ale już w wieku XX powszechnie stosowano wiązanie na tzw. „jaskółczy ogon”, inaczej „rybi ogon” lub na „rybi ogon z zamkiem”, zwany węglem francuskim. Konstrukcja na obłap od dawna nie jest już spotykana na Podlasiu, przy czym, jak zauważa Jerzy Czajkowski, jest ona popularna na terenach południowo-zachodniej Białorusi oraz na Grodzieńszczyźnie, co stanowi kolejne potwierdzenie dla analogii budownictwa bielsko-hajnowskiego z tym z wschodniej granicy [69, s.157–159].

W przypadku dostawiania budynków niemieszkalnych do domu końce poziomych belek (sumików) wpuszczano w pionowe wyżłobienia słupów narożnych oraz łątek (słupów pośrednich). Dostawiając kolejne łątki i wypełniając przęsła sumikami – przedłużano ściany. Ponieważ długość ścian nie była uzależniona od długości bali, metoda ta pozwalała na osiągnięcie wydłużonego rzutu budynku. XIX-wieczne domy były stosunkowo niskie, o wysokości zrębu nieprzekraczającej 3 metrów [67, s.193], co potwierdzają Marian i Wojciech Pokropkowie: *Starzy cieśle opowiadali, że z ciągłych bali stawiano dawniej całą ścianę do wysokości 6–7 belek, a następnie od góry wycinali w nich otwory okienne. Cały zrąb chałupy posiadał zatem 9 belek, czyli podwalinę, trzy belki ciągnęte do okna, trzy belki wpasowane między okna, belkę ciągnącą nadokienną i belkę szczytową, a w ścianach wzdłużnych belkę ocapową* [233, s.108].

⁷⁴ Potwierdzają te badania Jerzego Czajkowskiego z lat 60. na terenach Podlasia wschodniego, który zauważył powszedniość występowania polepy we wszystkich izbach w tym okresie [69, s.157].

„Dom generalnie nie posiadał fundamentów – stał na kamieniach. Nasi przodkowie Słowianie kładli zręby, tutaj nazywa się to <<pu^{dr}ruba>> – najczęściej dębową, bo najlepiej znosiła ona kontakt z podłożem, ale w pewnym momencie zaczęto budować na podwalinie kamiennej. Najczęściej były to głazy granitowe, żeby można było je ruszyć. Liczba wieńców w zrębie miała także swoje znaczenie. Musiało ich być osiem czy dziewięć. Z czasem dom rósł, w miarę możliwości. Stare domy na wsi były dawniej niższe niż w miastach. W zrębie miały one pięć do dziewięciu dyli plus bahur, czyli ostatni dyl między belkami. Pewne elementy domu mają tutaj swoje nazwy: podwalina, bahur, oczepty, murłaty na belki. Inna jest konstrukcja dachu bielsko-hajnowskiego niż domu z zachodniego Podlasia. Tam ostatni wieniec wyciąga się ponad belkę na jeden czy dwa dyle, w które wpuszcza się krokwie. W domach bielsko-hajnowskich (i tak było od zawsze, nie było odstępstwa, bo taka była szkoła ciesielska) krokwie siedzą na murłatach, które są osadzone na belkach” [Doroteusz Fionik, Muzeum Małej Ojczyzny w Studziwodach, suplement, s.254].

Wewnątrz domu ściany wznoszono w konstrukcji szkieletowej, zwanej również ramową, stosując do tego glinę wymieszaną ze słomą. Nie były one szalowane, a niekiedy bielone. Stosunkowo rzadko z kolei spotyka się wśród domów na pograniczu polsko-białoruskim bielone ściany zewnętrzne. Motywem używanym dość powszechnie w XIX i XX wieku było ich dekoracyjne szalowanie, zwłaszcza od strony ulicy głównej. Do linii okien stosowano poziomy układ desek, natomiast powyżej nich – pionowy, nie szalując podwalin oraz naroży [67, s.196]. Stanowiło to zarazem warstwę zabezpieczającą drewno przez czynnikami atmosferycznymi. Niekiedy, aby docieplić chatę, wznoszono przyzbę, wbijając w ziemię drewniane słupy, pomiędzy które zakładano żerdzie, gdzie wtykano słomę, liście czy sosnowe igliwie⁷⁵, lub też przy pomieszczeniach mieszkalnych układano drugi rząd kamieni, na których do wysokości okien ustawiano tzw. *zahate* [63].

Podczas zakładania domu istotne było także usytuowanie go względem stron świata. Jako że dawniej okna miały niewielkie rozmiary, starano się lokalizować je na stronę południową. Wiązało się to z utrzymaniem ciepła w chacie, która dawniej ogrzewana była tylko jednym piecem. Z uwagi jednak na różną orientację wiosek taka lokalizacja nie była regułą. Dwa okna występowały w ścianie szczytowej, wychodzącej na drogę główną, a kolejne jedno lub dwa znajdowały się w ścianie frontowej. Wewnątrz narożnej izby wytwarzał się wówczas w rogu pomiędzy oknami pokut, czyli święty kątek, w którym wieszano religijne obrazy, usytuowany diagonalnie w stosunku do pieca. Okna pełniły zatem nie tylko funkcję doświetleniową, ale również organizowały niejako podział przestrzeni wewnętrznej. Otwory okienne wycinano w zrębie na wysokości trzeciej belki od podruby, u góry natomiast zamykały je dwie dele, z których ostatnia, powiązana była z konstrukcją całego da-

⁷⁵ Jan Bagiński wspomina: *Na zimę tata ocieplał cały dom przyzboju i zatykał wejście pod podłogę. Przyzba wypełniona była przeważnie sosnowym igliwem, zwanym szekutom. Sięgała od ziemi do okien, a nieraz i pod samą strzechę. Tak zabezpieczona chata była ciepła i sucha. Aby konstrukcja przyzby była stabilna, po rogach domu wkopywało się w odpowiednich odstępach cztery słupy i przywiązywało do nich żerdzie. Pomiędzy żerdzie a ścianę domu upychało się szekut. Dopiero gdzieś w marcu pomału wyjmowało się to igliwie. Paliło się nim w piecu kuchennym [12].*

chu. Najstarsze czteroszybowe okna o wymiarach 40 x 40 cm przeważnie nie były otwierane. Z biegiem lat szyby mocowano za pomocą drewnianych ram, zwanych *kocikami* [220, s.7, tłum. J. Szewczyk]. W okresie przed I wojną światową zaczęły pojawiać się okna sześciokwaterowe o wymiarach 60 x 40 cm lub 65 x 50 cm [69, s.159], w latach międzywojennych – ościeżnicowe z podziałem trójszybowym oraz z ramą w kształcie litery T, które w literaturze noszą nazwę weneckich, natomiast po II wojnie światowej powszechnie wstawiano tzw. okna polskie, dwuskrzydłowe [67, s.206]. Pomieszczenia niemieszkalne, jak sień czy komora, doświetlano, wycinając w zrębie niewielkie świetliki w kształcie rombów, natomiast budynki gospodarcze otworkami o kształtach prostokątów lub trójkątów.



Fot. 3.8. Doświetlenie pomieszczeń niemieszkalnych: 1) świetlik w sieni, wieś Plutycze, gm. Bielsk Podlaski; fot. autor, 2) doświetlenie budynku gospodarczego, wieś Nowoberezowo, gm. Hajnówka, 3) wieś Parcewo, gm. Bielsk Podlaski; fot. archiwum WAPB

Do części mieszkalnej oraz budynków gospodarczych prowadziły osobne drewniane drzwi. Hierarchię ważności wejść podkreślano ich wymiarami: drzwi wejściowe chaty były większe od tych prowadzących do chlewów. Największe drzwi, tzw. wierzeje, zakładano w oddalonych na działkach stodołach. W starych domostwach ich wewnętrzna wysokość nie przekraczała 150 cm, przy szerokości około 85–95 cm [69, s.159]. Niektóre źródła etnograficzne, tak niską wysokość otworu wejściowego tłumaczą koniecznością pochylania się przy przekraczaniu progu, a tym samym symbolicznego pokłonu w kierunku poczesnego kąta z ikoną⁷⁶.

Na terenach wschodniego Podlasia stosowano przeważnie drzwi jednoskrzydłowe, sponowe (inaczej spągowe), zbijane z dwóch bądź trzech drewnianych spągów i poprzybijanych do nich pionowych desek. Mocowano je w węgarach, czyli pionowych słupach zwanych „uszakami”, wpuszczanych w podwalinę i górną belkę poziomą [67, s.204]. W konstrukcji sumikowo-łatkowej drzwi mocowane były bezpośrednio w łątkach. Drzwi nie posiadały motywów dekoracyjnych, w przeciwieństwie do żelaznych zamków czy zapadek, które przybierały niekiedy zdobnicze

⁷⁶ Nestor Pierewoj podaje: *Do chaty wchodzono wejściem tak niskim, że trzeba było schylić głowę, aby nie nabić sobie guza* [220, s.9, tłum. J. Szewczyk].

formy. Wewnątrz części mieszkalnej nie stosowano drzwi, a jedynie same otwory wejściowe, które prowadziły do osobnych pomieszczeń.

Drewniany pułap, inaczej *połap* lub *powoła*, w XIX-wiecznych domach występował w każdym pomieszczeniu, za wyjątkiem sieni. Podtrzymywały go, ułożone w poprzek budynku i wpuszczone pomiędzy przedostatnią i najwyższą belkę zrębu, która na tych terenach nosi nazwę *oszwy*, drewniane tragarze, w liczbie trzech. Innym charakterystycznym elementem wnętrza była obecność *tramy*, czyli potężnej belki biegnącej przez całą długość chaty tuż pod pułapem, która oprócz elementu konstrukcyjnego pełniła także rolę dekoracyjną [67, s.201] (umieszczano tam napisy, datę powstania domu, przechowywano na niej dokumenty) oraz magiczno-symboliczną, co szerzej opisane zostało w kolejnym rozdziale. Z uwagi na wrastanie w ziemię kamieni podwalinowych i stopniowe obniżanie się pułapów tramy zaczęto sukcesywnie usuwać z domostw [69, s.161]. Obecnie na analizowanych terenach występują one w bardzo znikomej formie (np. we wsi Widowo w gminie Bielsk Podlaski) lub nie ma ich w ogóle. Częściej w domach spotkać można podbitą pod sufitem deskę, tzw. policę lub policieć.

Najstarsze domostwa były chatami kurnymi, nie miały przewodów kominowych lub posiadały je w zredukowanej formie. Dym z paleniska *dymił*, czyli *kurzył wprost na izbę* [200, s.525] lub wydostawał się przez otwór znajdujący się w pułapie na poddasze⁷⁷. W razie potrzeby otwór taki zatykano szmatami, zwanymi „babą”, „onuczką” [69, s.161] lub „zatkało”. Stąd być może, jak podaje Nestor Pierewoj, gdy któryś z domowników zasłaniał okno lub światło lampy, mówiono: „Odsuń się, ty zatkało!” [220, s.8, tłum. J. Szewczyk].

Kolejnym ulepszeniem były okapy, inaczej zwane kapeluszami czy kapami, umieszczane nad paleniskiem, przez które dym odprowadzany był do sieni i następnie na strych. Kominy zaczęły pojawiać się w XIX wieku na skutek wprowadzonego rozporządzenia w sprawie zabezpieczenia drewnianych budynków przed pożarami, jakie były wynikiem stosowania otwartych palenisk. Na Podlasiu wprowadzenie komina wiązało się z rozdzieleniem funkcji poszczególnych urządzeń ogniowych (kuchnia z blatem do gotowania, piec piekarski, piec grzewczy, kapy, kanały), tworząc system ogrzewający zarazem wszystkie pomieszczenia, który przez swoją innowacyjność został przejęty przez budownictwo murowane [232, s.130], [67, s.208].

Na terenach bielsko-hajnowskich budowano w większości kominy sztagowe, których konstrukcję stanowił drewniany szkielet złożony z czterech słupków, połączonych zmieszaną z chrustem gliną, sytuowanych nad kapą pieca⁷⁸. Z czasem, w la-

⁷⁷ *Rzadko kiedy znajdzie się komin, który nad dach wychodzi; dym się rozchodzi po całej izbie, pada na ściany, które czernia, i wydobywa się na zewnątrz przez szpary okien, drzwi, lub też przez otwór, który ku temu jest zrobionym w posowie* [230, s.246]. Oskar Kolberg pisze, iż wychodzący przez otwory w chacie dym stanowił zabezpieczenie przed komarami, choć „*kopeć zostawia[ła] swoje ślady na ścianach i na twarzach mieszkańców*” [157, s.69].

⁷⁸ Jak podaje Jerzy Czajkowski, jeden z takich kominów znajdował się w zagrodzie wydłużonej Nikifora Iwaniuka we wsi Plutycze w gminie Bielsk Podlaski [69, s.162]. Ich konstrukcja, składała się z 4 *drągów piramidalnie zwężających się ku górze, połączonych ze sobą plecionką z wikliny lub słomy i oblepionych grubą warstwą gliny* [232, s.131].

tach trzydziestych, rozpowszechniły się tam także kominy murowane, o konstrukcji i formie zbliżonej do poprzedników. W literaturze przedmiotu przyjęto określać je typem wschodniopodlaskim, jako że do czasów współczesnych przetrwały tam one w niezmienionym stanie. Ciekawym zjawiskiem wydaje się ich lokalizacja, ponieważ wznoszono je od poziomu podłogi strychu, a więc na drewnianych belkach stropowych. Należy podkreślić, iż waga takiego komina sięgała nawet do 800 kg, a przekrój zewnętrzny miał wymiar 52 x 52 cm. Budowano je na pomoście z czterech równolegle ułożonych desek, które kładziono na belkach stropu. Dochodzące nawet do 5 metrów leżaki – poziome i nieco pochylone kanały dymowe – zbierały dym z kilku pieców znajdujących się w domu i wyprowadzały go na zewnątrz [294, s.204]. Owe leżaki na terenach wschodnich znajdowały się na strychu, w odróżnieniu od Podlasia zachodniego, gdzie biegły one pod stropem, przez co widoczne były w przestrzeni mieszkalnej. Tradycja łączenia systemów grzewczych za ich pomocą jest dosyć stara i jak hipotetycznie zakłada Jarosław Szewczyk, związana jest być może z dymnym podatkiem, który wymógł scalenie kilku pieców w jeden komin [294, s.208–210]⁷⁹.

Układ kominowy nierozzerwalnie powiązany był z ukształtowaniem bryły dachu. W przypadku starszych chat kurnych były to dachy dymnikowe, powstałe poprzez niewielkie obniżenie bocznych połaci dla uzyskania trójkątnych otworów – prześwitów pod zakończeniem kalenicy, którymi to ulatniał się dym na zewnątrz budynku. Na pograniczu polsko-białoruskim w XIX wieku miały one najczęściej formę czterospadową lub półszczytową i były stosunkowo wysokie dla umożliwienia szybkiego odpływu wody deszczowej. Stosunek ich wysokości do wysokości zrębu wynosił około 1,5:1 lub 2:1 [69, s.162] (przykładowo dach miał około 4,5 m, natomiast wysokość całego domu wynosiła 8 metrów). Jednak już pod koniec XIX wieku, gdy na terenach wiejskich zaczęły pojawiać się dachy dwuspadowe, widoczna jest tendencja do stopniowego ich obniżania.

Konstrukcja przysadzistych i masywnych dachów w zagrodach wydłużonych polegała na systemie krokwi, które za pomocą skośnych zacięć, tzw. gniazd, oparte były w oszwie pełniącej rolę płatwi. Wysunięte poza oszwę końce krokwi tworzyły głęboki okap. U góry łączono je na nakładkę, „palec” lub na czopy, a całość dodatkowo wzmacniano kołkami – teblami. Na początku XX wieku zaczęto stosować murłatę, którą układano na wypuszczonych końcach tragarzy [69, s.162],[67, s.200]⁸⁰.

⁷⁹ Powołuje się on na słowa Sebastiana Sierkowskiego z 1812 r., który pisze: *W kraju naszym podatek podymnego wprowadził industrię, żeby dla ochronienia złotych kilkunastu dym w pokojach i niebezpieczeństwo ognia zyskać przez złączenie kilku [kominów] w jeden* [294, s.210, powołując się na: Sierakowski S., *Architektura obejmująca wszelki gatunek murowania i budowania*, Druk Akad. R. Kraków 1812].

⁸⁰ Jerzy Czajkowski przywołuje wypowiedź miejscowego cieśli obrazującą, w jaki sposób we wsiach bielsko-hajnowskich obliczano odpowiednie dane do wzniesienia dachu: *stawiając krokwie na domu szerokim 10 arszynów, odrzucamy 1/4 z szerokości domu; długość krokwi wyniesie więc 7,5 arsz.; to pod pokrycie słomiane. Jeśli kryjemy blachą, wówczas odrzucamy 1/3 szerokości, długość krokwi wyniesie więc 6,7 arsz.; gdy zaś pokrywamy dachówką, wtedy dodajemy do ostatniego ok. 1/2 arsz. więcej, gdyż dachówka nasiąka wodą* [69, s.162].

Proporcje oraz kąt nachylenia połaci miały istotny wpływ na zastosowany do pokrycia materiał. Dachy czterospadowe przekrywano słomą, poprzez rozcieranie, czyli dekowanie. Słomę nakładano grubymi warstwami na łąty, przyciskając je z wierzchu żerdzią (tyczką), którą przywiązywano do łąt drutem, wikliną lub słomą. Kolejne warstwy nakładane były na pierwszą w ten sposób, aby słoma z górnej warstwy zakrywała żerdzie przyciskającą warstwę dolną [232, s.108]. Do pokrywania dachów używano także drewna w formie gontu i dranic, ale stosowali je z reguły zamożniejsi gospodarze. Krycie dachówką zostało tam rozpowszechnione w okresie pokomasacyjnym, w pojawiających się wówczas na szeroką skalę dachach dwuspadowych. Nadal stosowano wówczas dawną konstrukcję więźby dachowej, w której krokwie opierano na płatwi wysuniętej przed lico zrębu [81, s.35]. Okres powojenny i lata współczesne przyniosły stosowanie innych materiałów przekrycia, jak eternit czy blacha, co przyczyniło się do ogólnego zeszpecenia ich wyglądu.

3.3. DETAL ARCHITEKTONICZNY

Znamienną cechą architektury pasu bielsko-hajnowskiego jest niespotykane nigdzie indziej na terenie Polski zdobnictwo, które przybiera tam wyjątkowo dekoracyjne, snycerskie wręcz formy. Tyczy się ono domów mieszkalnych, prawosławnych świątyń, przydrożnych kapliczek, a nawet małej architektury [281, s.576]. W literaturze przedmiotu i mowie potocznej przyjęło się określać je zdobnictwem laubzegowym (laubzegowe piły używane były do wycinania w drewnie), białoruskim lub rosyjskim [293, s.136]. Zjawisko to masowo zaczęło się tam pojawiać dopiero po I wojnie światowej i trwało do około 1960 roku. Wcześniejsze, XIX-wieczne domy o masywnych proporcjach, przekryte czterospadowymi dachami, zasadniczo nie były zdobione. Można było na nich spotkać jedynie pobieloną białą gliną, wyróżnioną od strony ulicy część mieszkalną czy profilowane deski podokienne [69, s.163], [281, s.576]. Około 1920 roku dekorowano już niemal wszystkie elementy architektoniczne budynku, zarówno w ścianie szczytowej, jak i wejściowej, między innymi okna, okiennice, naroża, okapy, szczyty, ganki i werandy, a charakterystyczną cechą była ich symetryczność względem siebie⁸¹.

Wszystkie ornamenty wykonywano, posługując się szablonami, stworzonymi na podstawie rysunków z książek lub wykonywanymi według własnej inwencji majstra⁸². Dekoracje okien stanowią rzeźbione z reguły motywem gałązek roślinnych nad- i podokienniki, nadokienne daszki oraz kolorowe dwuskrzydłowe okiennice [281, s.578].

⁸¹ Dekoracje domów pogranicza, a w szczególności symbolika motywów zdobiących strefę okienną, zostały szerzej opisane w artykule autorki [281].

⁸² Aleksy Ryżyński ze wsi Wojszki w gminie Juchnowiec Kościelny, sąsiadującej z terenem badań, który wykonuje motywy dekoracyjne domów, opisuje sposób ich tworzenia: *By zrobić rzeźbę, tak trzeba: deskę wyciąć z kłoca. Wysuszyć, deska musi być sucha. Oheblować z dwóch stron. Heblują heblarką i rozpisują wzór. Wzorów jest u mnie dużo, rysuję własnoręcznie* [339].

„Przed I wojną światową w tych wsiach zdobniczych motywów było niewiele, ponieważ domy miały dachy czterospadowe z maleńkim tylko trójkątem w szczycie i były kryte strzechą. Sama bryła zatem nie wymagała zdobień, chyba że pod oknem czy w narożnikach. Jeśli takowe występowały, to tylko u bogatych gospodarzy, bo było ich na to stać. W II połowie XIX wieku bogate zdobnictwo zaczęło się na nowo wznoszonych budynkach użyteczności publicznej – szkołach, plebaniach, budynkach urzędów. Z czasem bogatsi gospodarze, na ich wzór, budowali swe domy. Powszechniejsze zmiany w architekturze domów zaczęły pojawiać się po I wojnie. Wówczas zaczęto budować szczyty płaskie i ludzie pamiętali, co przed wojną widzieli w miastach, a z drugiej strony zobaczyli piękne zdobienia, jak byli na bieżeństwie w Rosji. I zaczęli robić to potem u siebie. I wyszła z tego taka kompilacja tych tradycyjnych wzorów z tym, co zobaczyli w Rosji, z ich wyobrażeniem świata. Jak będziemy nad Narwią, to wzory będą trochę inne. Inne będą w Haćkach czy Hajnówce – dalej od rzeki, bo tam był trochę inny świat zoomorficzny. Na zdobieniach bowiem było pokazywane to, co ludzi otacza” [Doroteusz Fionik, Muzeum Małej Ojczyzny w Studziwodach, suplement, s.254].

„Zdobili domy, bo to ładnie wygląda. Ja zdobienia robiłem z deseczek, z pilśni. Wzory... Nie miał co robić, to siedział i wymyślał” [Jan Onopiuk, lat 81, Plutycze, suplement, s.253, lp.4].

„Zdobienia na domach to po bieżeństwie zaczęli robić i to na każdym domu było. Okiennice to przeważnie u każdego jednakowo zrobione, a inne rzeźby, to jak kto chciał” [Michał Nesteruk, lat 58, Mochnate, suplement, s.255, lp.10].



Fot. 3.9. Zdobnictwo okien: 1–3) wieś Czyże, 4) wieś Kojły, 5–6) wieś Klejniki, gm. Czyże; fot. autor i archiwum WAPB



Fot. 3.10. Zdobnictwo okien: wieś Deniski, gm. Bielsk Podlaski; fot. archiwum WAPB



Fot. 3.11. Zdobnictwo okien: 1–2) wieś Czyżyki, 3–4) wieś Mochnate, gm. Hajnówka; fot. archiwum WAPB



Fot. 3.12. Zdobnictwo okien: 1-2) wieś Plutycze, gm. Bielsk Podlaski, 3) wieś Kojły, gm. Czyże; fot. autor i archiwum WAPB

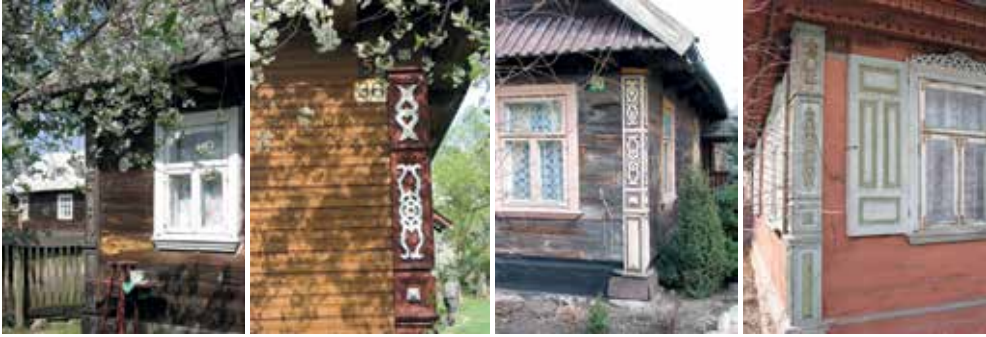
Listwy narożne z jednej strony pełnią funkcje zabezpieczające drewno przed czynnikami atmosferycznymi, z drugiej natomiast, poprzez zastosowanie motywu geometryczno-roślinnych wycinanek, nadają chacie niezmiernie finezyjny charakter. Oprócz efektu wizualnego mają one także wydźwięk symbolicznego przekazu. Stosowanie wzorów roślinnych, na przykład kłosów zbóż, liści lub gałązek, miało zapewnić rolnikom urodzaj w polu, a umieszczane w narożnych listwach litery, pisane alfabetem łacińskim lub cyrylicą, jak zauważa Jarosław Szewczyk, były najprawdopodobniej inicjałami gospodarza domu [295, s.124].



Fot. 3.13. Zdobnictwo naroży: 1-2) wieś Parcewo, gm. Bielsk Podlaski, 3-8) wieś Plutycze, gm. Bielsk Podlaski; fot. archiwum WAPB



Fot. 3.14. Zdobnictwo naroży: 1) wieś Klejniki, gm. Czyże, 2) wieś Zbucz, gm. Czyże, 3–11) wieś Czyże, gm. Czyże; fot. archiwum WAPB



Fot. 3.15. Zdobnictwo naroży: wieś Deniski, gm. Bielski Podlaski; fot. archiwum WAPB



Fot. 3.16. Zdobnictwo naroży: 1) wieś Czyżyki, gm. Hajnówka, 2) Nowoberezowo, gm. Hajnówka; fot. archiwum WAPB

Obicie ścian zewnętrznych domów tworzą deski układane w różnorodne kompozycje (pionowo, poziomo, ukośnie, w jodełkę, w romby), które dodatkowo, dla wzmocnienia efektu plastycznego ukośnie ścinano, czyli fazowano⁸³. Podobnie szalowano szczyty dachowe, ale tylko te zwrócone w stronę drogi głównej przechodzącej przez wieś. Szczyty widoczne od podwórka szalowano już w prosty sposób. Bardzo powszechnym motywem był również promienisty, tzw. słoneczny lub solarny układ desek. Znany wśród Słowian już od czasów przedchrześcijańskich symbol słońca (tzw. „gromowy znak” [114, s.94]) swoją genezę ma w zjawiskach

⁸³ Szalowanie ścian zewnętrznych domów występuje w każdej z analizowanych wsi. Przykładowy sposób szalunku we wsi Czyże przedstawia Marian Pokropek: *Deski szalunku zwykle profilowane na krawędziach, ułożone są w trzech odmianach: poziomo, pionowo oraz do wysokości okien pionowo, dalej poziomo. Przeważa odmiana trzecia. (...) Ściany zwieńczone są zwykle gzymsem podokapowym, skrzynkowym, ostaniającym wystające końce belek stropowych oraz płatew. Gzyms jest najczęściej dekorowany dwiema równoległymi listwami, których krawędzie są powycinane w proste bądź półkoliste ząbki oraz w kółeczka. Stosuje się najczęściej motyw przemienny: np. ząbek – kółeczko, ząbek – kółeczko itd. Poszczególne warstwy szalunku ścian (podwalina, szalunek pionowy i poziomy) rozdzielone są często wąskim, deskowym gzymsem działowym, pod oknami przechodzącym w szerszy, profilowany, odcinkowy gzyms podokienny [80, s.29–30].*

kosmicznych, z których okna biorą swoje istnienie. (...) *ludowy kult słońca*, wyjaśnia Kazimierz Moszyński, *mieszka się u Słowian w tak znacznym stopniu i tak głęboko z kultem chrześcijańskiego Boga, jak żaden inny z kultów kontynuujących religię pogańską. (...) Sprzyjało temu wszystko: i wielkie znaczenie nieba w symbolice chrześcijańskiej, i to, że Bóg <<mieszkający w niebiosach>> z natury rzeczy musiał (...) pozostawać w najbliższej styczności ze słońcem, i to, że (...) jasna ta gwiazda stała się wyrazistym symbolem <<Prawdy Bożej>>* [201, s.440, 437]. W kulturze wsi motyw ten przedstawiał zatem podłoże symboliczne i według wierzeń chronić miał domostwo od zła i *zamknąć ów dom w stanie szczęścia* [31, s.56]. Drewniana szalówka chat znana była także poza północno-wschodnią Polską, a konkretniej na terenach zachodniej Białorusi.

Nad małym okienkiem w polu frontowym trójkątnych szczytów z reguły umieszczano niewielki drewniany krzyżyk jako apotropeion chroniący od nieszczęść, motywy fitomorficzne (roślinne) lub datę powstania domu (tę zarówno nad, jak i pod okienkiem) [114, s.103], [281, s.577–578].



Fot. 3.17. Zdobnictwo szczytów: wieś Czyże, gm. Czyże; fot. archiwum WAPB



Fot. 3.18. Zdobnictwo szczytów: 1-2) wieś Plutycze, 3) wieś Deniski, gm. Bielsk Podlaski; fot. archiwum WAPB

Dwuspadowe dachy wzdłuż dolnej krawędzi zabezpieczano deskami – wiatrownicami, które ozdabiano rzeźbionymi motywami serc lub trójkątów. Ich dolne zakończenia wycinano w kształcie geometrycznym (np. rombu) lub zoomorficznym. Górne z kolei tworzyły typowe dla dachów dymnikowych lub przyczółkowych tzw. rogowniki (śparogi, szparogi), które zaczęły zanikać na przełomie XIX i XX wieku [114, s.82, 92].



Fot. 3.19. Przykład zdobienia wiatrownic: wieś Nowoberezowo, gm. Hajnówka; fot. archiwum WAPB

W miejscu złączenia wiatrownic przybijano także profilowaną deskę, na obszarze wschodniej białostockizny zwaną wilczkiem lub pazdurem, która podobnie jak rogownik posiadała niegdyś znaczenie magiczno-ochronne⁸⁴. Dla porównania – na terenach Białorusi charakterystycznym motywem zdobniczym zakończenia dachu była dekoracja w postaci końskiej głowy. Wówczas: *Na szczelinę, tworzoną*

⁸⁴ Artur Gaweł pisze, że zarówno pazdury, jak i rogowniki znano jeszcze w czasach przedchrześcijańskich. W szczytach budynków umieszczano wówczas czaszki zwierząt domowych, co miało chronić domostwo od złych mocy. Z czasem zamieniono je na odpowiednio profilowane deski, imitujące rogi [114, s.92–94].

przez schodzące się u góry dwa spady, nakładano z góry grube bierwiono z kanciąstym wyźłobieniem u dołu. Swoim ciężarem zaciskał on końce dachu i nie pozwalał, aby wiatr je znosił. Przednią część tego bierwiona, nazywanego ochłupniem, przykrywającego od fasady styk dachu, często ociosywano, nadając jej kształt konia lub ptaka... [15, s.67, powołując się na: E. E. Błomkwist, *Krestjanskie postrojki russkich, ukrainców i białorusów*, „Wostocznoślawnjanskij etnograficzeskij sbornik” TIE, Nowaja serija, t. XXXI, Moskwa 1956, s.106]. Znaczenie takiego motywu łączyć można z dawnym zwyczajem ofiary budowlanej składanej podczas zakładzin domostwa, kiedy to dom budowano „pod głowę” jakiegoś zwierzęcia, nierzadko konia. Wyrastająca z zakopanej w ziemi końskiej głowy chata zyskiwała także zwieńczenie w postaci wyciosanej końskiej głowy i w ogólnym planie architektoniczno-symbolicznym nabierała obrazu tego zwierzęcia. Warto tutaj wspomnieć, iż w tradycyjnej kulturze ludowej koń oraz związane z nim przedmioty, jak podkova, posiadały cechy semantyczne – przynosiły szczęście i pomyślność, co dokładniej wyjaśnione zostanie w kolejnym rozdziale.

Motywy dekoracyjnym drzwi, tak sponowych na żelaznych zawiasach, jak i późniejszych płycinowych, były deski i listwy, które przybijano, układając je w różnorodne, najczęściej geometryczne kompozycje. Jak podaje Artur Gaweł, dawniej deski te przybijano gwoźdźmi w ten sposób, aby tworzyły rysunek krzyża. Etnograf tłumaczy to ludowym wierzeniem w oczyszczające właściwości żelaza. *Otóż wierzono, pisze, że (...) posiada [ono] właściwości apotropaiczne, czyli odstraszające złe moce, które mogły przeniknąć do wnętrza domu przez wszystkie otwory w ścianach, zwłaszcza przez drzwi* [114, s.176]⁸⁵.

Zastosowanie barw nadawało ostateczny efekt wizualny całemu domowi. Dla wyeksponowania drobnych form jasno malowanego detalu wykorzystywano przeciwne do nich tła elewacji [281, s.576]. Niezwykłą kolorystyką odznaczały się także ganki wejściowe, które w okresie międzywojennym zabudowywano w postaci dużej ilości małych szybek układanych w różnorodne wzory, tworząc wielobarwne werandy. Wrażenie wzmacniało stosowanie dekoracyjnego wycięcia w listwach obramiających pola frontonów werand i szalunku desek będących ich wypełnieniem. Niejednokrotnie dekoracje ganków i werand były pokrewne z ornamentyką całej chaty.

⁸⁵ Znaczenie symboliki żelaza jako środka ochronnego w kulturze ludowej wyjaśnia Piotr Kowalski: *Początek Wieku Żelaza doprowadził do tego, że człowiek musiał opuścić Rajski Ogród Bezczasowej Jedności: narzędzia pracy służące przekształcaniu Natury są wykładnikami pojawienia się Kultury, oddzielenia świata człowieka od niezróżnicowanego, przedczasowego i statycznego świata mitu. (...) Żelazo jest więc operatorem zmiany w momentach mitycznego przejścia. (...) Jeśli więc (...) jest odpowiedzialne za przejście między porządkiem mitu a czasem człowieka (między Naturą a Kulturą), to w każdej sytuacji, kiedy należy przeprowadzić zmianę bądź trzeba jej przeciwdziałać, posługiwanie się żelaznymi przedmiotami musi być precyzyjnie kontrolowane* [169, s.646].



Fot. 3.20. Ganek i weranda we wsi Nowoberezowo, gm. Hajnówka; fot. archiwum WAPB



Fot. 3.21. Werandy: 1) wieś Zbucz, 2–6) wieś Czyże, gm. Czyże; fot. archiwum WAPB

Lata międzywojenne dały zatem początek zmiany wizerunku architektonicznego wsi pogranicza. Po dziś dzień jednak pochodzenie dekoracji domów nie jest dokładnie zbadane i wyjaśnione [281, s.577]. Próbę szczegółowej analizy tego zjawiska podjął w artykule „Geneza zdobnictwa domów mieszkalnych we wsiach południowej i wschodniej Białostoczczyzny” [293] architekt i badacz architektury podlaskiej Jarosław Szewczyk, który przyczynę rozpowszechniania się go na terenach południowo-wschodniego Podlasia upatruje w kilku czynnikach. Istotne znaczenie, jak stwierdza, miało tutaj między innymi upowszechnienie się nowych narzędzi budowlanych, a w szczególności pił laubzegowych, dzięki którym drewno łatwo poddawało się kształtowaniu i obróbce. Ważną determinantą były ponadto aspekty gospodarcze i ekonomiczne. Dawniej bowiem dekoracje na domach były dosyć kosztowne i świadczyły o zamożności i bogactwie gospodarzy, odróżniając ich od wiejskiej biedoty⁸⁶. Sytuacja zmieniła się dopiero po uwłaszczeniu, a zwłaszcza na początku XX wieku, kiedy to poprawa warunków bytowych chłopów doprowadziła do stopniowego upowszechniania się tego zjawiska.

Kolejną hipotetyczną przyczyną (potwierdzoną także podczas autorskich badań terenowych) mogło być bieżństwo, czyli emigracja prawosławnej ludności tych terenów w głąb Rosji w latach 1915–1922. Spotykane tam przykłady drewnianej ciesiołki o różnym podłożu kulturowym: białoruskim, ukraińskim, rosyjskim zaczęto stosować i przekształcać według indywidualnych wzorców na swoich domach po powrocie do kraju [293, s.124], [279, s.267–268]. Jest to założenie o tyle zasadne, iż data repatriacji zbiega się w czasie z pojawianiem się motywów dekoracyjnych [281, s.577]⁸⁷. Stawiane wówczas domostwa, w odróżnieniu od XIX-wiecznych zagród wydłużonych, w których chata połączona była z zabudowaniami gospodarczymi i niekiedy bezokiennym przystienkiem, były budynkami o większych gabarytach i sytuowanymi już osobno. Zanik przystienka, dostawianego dawniej do frontu domu od strony ulicy, umożliwił sytuowanie tam okien, które z czasem przybrały dekoracyjną oprawę. Węgły domostwa, wcześniej osłaniane przez ściany przystienka i chroniące je przed czynnikami atmosferycznymi, zaczęto wówczas zdobniczo kożuchować, nawet malować. Zmieniły się ponadto proporcje całego budynku mieszkalnego oraz kształt dachu: z czterospadowego na dwuspadowy, w którym pole frontowe szczytu stało się doskonałą powierzchnią zdobniczą [69, s.163].

Oprócz wzorców zapożyczonych z terenów rosyjskich źródłem inspiracji zewnętrznej ornamentyki dla miejscowych budowniczych była przede wszystkim otaczająca przyroda. Jako że dawniej rytm życia człowieka podporządkowany był

⁸⁶ Wykonanie nadokiennika i podokiennika dla jednego okna było równoważne cenie 100 kg żyta [293, s.110, powołując się na: A. Gawęł, *Zdobnictwo architektoniczne w drewnianym budownictwie na terenie gminy Dubicze Cerkiewne*, [w:] *Dziedzictwo kulturowe regionu Puszczy Białowieskiej – wybrane zagadnienia: wyniki polsko-białoruskich warsztatów inwentaryzacyjnych*, lipiec 2002, red. H. Łapińska, M. Stepaniuk, Białystok 2003, s.119].

⁸⁷ Przyczynę motywów zdobniczych w bieżństwie upatruje także Jan Chwaszczewski, który opisując zagrodę we wsi Morze w gminie Czyże, pisze, iż w chatkach wydłużonych: *Zdobnictwo na zewnątrz budynku nie było tak bogate, jak to, które pojawiło się po przybyciu miejscowej ludności z bieżństwa, która przeważnie wywożona była w głąb Rosji* [63].

całkowicie prawom natury, także i pojawiające się na domach motywy w postaci gałęzek, ptaków, serc, słońc – swoje podłoże mają właśnie w świecie fauny, flory oraz struktury religijno-kosmicznej [279, s.268]. Dość istotny jest tutaj fakt zamieszkiwania tych terenów przez ludność wyznania prawosławnego, która owe elementy asocjuje z określoną duchową symboliką i taktuje jako swego rodzaju metafizyczny przekaz, będącym niczym innym, jak potrzebą wyrażenia pragnień oraz zapewnienia sobie i swemu domostwu szczęścia i pomyślności [281, s.577]. I tak na przykład pojawiające się na okiennicach gołębie, określane przez wiejskich majstrów jako *haluby*, symbolizowały miłość, koniczyna – życie, romby – urodzaj, a motyw wschodzącego słońca – szczęście [281, s.578]. Każdy element zdobniczy miał zatem inne, niekiedy nie do końca racjonalne znaczenie, podkreślające silną zależność miejsca człowieka na ziemi od sił transcendentnych⁸⁸. Potwierdza to poniższy opis budowy domu:

Już na początku budowy, gdy Jakub szukał miejsca pod chatę, stworzył ideogram (...) zasianego pola. Bardziej wydłużone elementy zawarte w prostokątach to żądźbla zbożowe, symbol chleba. Fronton – górna trójkątna część budynku, czyli szczyt, niewątpliwie musiał być chociaż trochę przyozdobiony, choćby tylko wzorem szalówki. Podział zaś domu odpowiadał podziałowi wszechświata, dlatego zdobienia odpowiadają już to ziemnej, już to niebiańskiej rzeczywistości. Fronton był odbiciem nieboskłonu, po którym przetacza się słońce. Nie zobaczymy wprawdzie na frontonie słonecznego kręgu, ale widzimy promienie, symbolizowane przez szalówkę ułożoną <<w jodełkę>>, biorące początek od małego okienka [190, s.5–6, tłum. J. Szewczyk].

Wpływ wyznania na zdobnictwo domostw można potwierdzić licznymi analogiami do architektury cerkiewnej, która swoją ornamentyką i kolorem wyróżnia się dobitnie w krajobrazie wiejskim Podlasia wschodniego. Interesująca wydaje się także teoria łącząca motywy dekoracyjne z koronkowym haftem umieszczanym na wotywnych tkaninach, zwłaszcza na tak charakterystycznych w domach prawosławnych ręcznikach. Paralelizm płóciennych ręczników, opasających ikony, oraz drewnianych listew, stanowiących pionowe ramy okien na zewnątrz, nie jest przypadkowy. Już sama ich nazwa – „połotience”, jak wyjaśnia J. Szewczyk, wzięła się właśnie od płótna [293, s.126]. W teologii chrześcijańskiego Wschodu znaczenie ikon, jako świętych obrazów, posiada duchowy i transcendentny przekaz. Poprzez swoją „przezroczystość” [27] pozwalają one bowiem na mediację z boską rzeczywistością – z tym, co po drugiej stronie, ze światem *sacrum*. Są zatem metaforą okna, które podobnie jak one stanowi granicę pomiędzy wnętrzem domu a tym, co na zewnątrz. Ten wspólny symboliczno-religijny konglomerat okien i ikon wyjaśnia podobieństwo w zakresie organizacji przestrzeni wokół świętych obrazów i dekoracji okien na elewacjach chat [281, s.579]⁸⁹.

⁸⁸ *Zewnętrzne zdobienia, pisze Iwona Marcinowicz, miały odzwierciedlać budowę świata. Chłopi byli świadomi owych starodawnych wierzeń o związkach domu z wszechświatem i wprawdzie na początku lat 20-tych XX wieku nie hodowali im, to jednak uznawali symbolikę zawartą w zdobieniach [190, s.4, tłum. J. Szewczyk].*

⁸⁹ Jarosław Szewczyk podobieństwo to upatruje także w rzeźbionej desce nadokiennej „udającej”, jak pisze, kwiecisty wianek, często umieszczany nad ikoną w domu [293, s.126–127].

Unikatowe zdobnictwo, które we wsiach pogranicza polsko-białoruskiego zachowało się do chwili obecnej, jest istotnym wyznacznikiem lokalnej kultury, dlatego należy je rozpatrywać w kategoriach powiązanych z „tutejszym” światopoglądem, opartym na fundamencie prawosławia [281, s.580]. Co ciekawe, niektóre formy zdobnicze typowe są wyłącznie dla pewnych obszarów i pojawiają się na przykład w obrębie jednej tylko wsi⁹⁰. Można to tłumaczyć występowaniem innych światów zoomorficznych na różnych terenach (dekoracje wsi nadrzecznych różnią się od tych położonych w przedpolu Puszczy Białowieskiej), jak również swego rodzaju rywalizacją pomiędzy gospodarzami o ładniejsze domostwo. Generalnie ornamenty dekoracyjne występujące na Podlasiu podzielić można na cztery kategorie: geometryczne, roślinne, zoomorficzne oraz spotykane najrzadziej – antropomorficzne [114, s.19–20]. W pasie bielsko-hajnowskim zdecydowaną większość stanowią wzory geometryczno-roślinne oraz częściowo zoomorficzne (przeważnie motywy gołębi).



Fot. 3.22. Przykład szczytu domu z układem antropomorficznym, wieś Zbucz, gm. Czyże; fot. autor

Domostwa stawiane od połowy XX wieku z reguły nie kontynuują już dawnych zwyczajów zdobniczych. Wyjątek stanowią nieliczne wsie, jak na przykład Czyże czy Plutycze, gdzie żyjący tam cieśle (Michał Grygoruk, Jan Onopiuk) są ostatnim pokoleniem podtrzymującym tradycyjne wzorce.

⁹⁰ Przykładem może być tutaj wieś Czyże, gdzie, jak podaje Marian Pokropek, w niektórych domach budowanych przez miejscowego cieślę Jakuba Ostapczuka (zmarłego w 1958 r.) spotkać można charakterystyczne tylko dla tej miejscowości motywy dekoracyjne, np. trójkąty łączące wiatrownice w zwieńczeniu szczytów, których dolne krawędzie zdobiono poprzez wycinanie, a ich w polach pojawia się motyw roślinnej wici. Podobny organiczny wzór dekoracyjny występuje także na listwach nadokiennikach [80, s.29–30].

CHARAKTERYSTYKA PRZESTRZENI DOMOWEJ

4.1. MISTYKA I SYMBOLIZM PRAWOSŁAWIA

Prawosławie jako wschodnie chrześcijaństwo powstało w wyniku jego rozłam na grecką *ortodoxię* i rzymski *katholikos*. Kościół zachodni stał się wówczas katolickim, czyli powszechnym, natomiast wschodni, prawosławnym – ortodoksyjnym. Na ziemiach polskich wyznanie to pojawiło się za sprawą świętych braci pochodzenia greckiego Cyryla i Metodego⁹¹. W związku z przyjęciem chrztu przez Mieszka I z rąk biskupów zachodnich, religia katolicka stała się przewodnią, jednak przez kolejne stulecia wraz ze zmieniającymi się granicami terytorialnymi, granice zasięgu chrześcijaństwa wschodniego i zachodniego nie były sztywne. Według materiałów źródłowych początki prawosławia w Polsce datuje się na wiek XIV, kiedy to w wyniku działań politycznych w obrębie państwa polskiego znalazła się część ziem Rusi Halicko-Włodzimierskiej, na których kościół prawosławny prężnie się rozwijał. Zaraz potem, w wyniku unii polsko-litewskiej w 1385 roku, wyznawcy obrządku wschodniego lub, jak ich wówczas określano wiary greckiej, stali się dominującą na tym obszarze społecznością⁹². Religia ta w Polsce stanowi zatem dziedzictwo cyrylo-metodiańskie oraz bizantyjsko-ruskie (związane z Rusią Kijowską), które przejęło bogatą spuściznę kultury greckiej [266, s.5].

W Polsce najwięcej wyznawców wschodniego chrześcijaństwa mieszka na Białostocczyźnie. Kościół prawosławny ma na tych terenach wielowiekową tradycję, sięgającą XI wieku, kiedy to ziemie nad Narwią i Bugiem znalazły się pod panowaniem książąt ruskich. Wtedy też powstały tu pierwsze prawosławne świątynie. Po dziś dzień kopuły górujących nad wiejską zabudową cerkiewek są integralnym elementem pejzażu Podlasia wschodniego. Większość wsi leżących na linii Bielsk Podlaski – Czyże – Hajnówka może poszczycić się obiektami sakral-

⁹¹ Wyznawcami prawosławia na terenie słowiańskiej Europy byli także Morawianie, Chorwaci-Wiślanie, Bułgarzy, Serbowie, Rusini [28, s.63].

⁹² Jak podaje Elżbieta Smykowska, zamieszkiwali oni ziemie: przemyską, sanocką, chełmską, lwowską, halicką, część Polesia i Wołyńia [266, s.5].

nymi, pochodzącymi głównie z drugiej połowy XIX i XX wieku, które określają charakter krajobrazu pogranicza⁹³.

Nazwa prawosławie w staro-cerkiewno-słowiańskim rozumieniu pojęcia ortodoksja oznacza prawowierność, czyli prawdziwą wiarę i naukę [266, s.5], [300]. Jako chrześcijaństwo wschodnie w dużej mierze opiera się ono na symbolu, w związku z czym cechuje je zmysłowe oraz intuicyjne poznawanie Boga [281, s.577]⁹⁴. W porównaniu z kościołem zachodnim jest ono bardziej mistyczne i jak stwierdza Sergiusz Bułgakow – *nie z tego świata* [49, s.168]. O ile więc katolicyzm, nastawiony jest na racjonalne i rozumowe doświadczanie boskiej natury, wierni prawosławni w dużej mierze kierują się uczuciem i sercem [280, s.176]. Być może dlatego, jak pisze Włodzimierz Pawluczuk, są oni bardziej „skłonni do radości” [216, s.46]. Przyczynę takiego, a nie innego pojmowania Stwórcy i relacji między Nim a człowiekiem socjolog upatruje przede wszystkim w dysonansie pomiędzy teologią zachodnią – rzymską, której bliska jest idea transcendencji, głoszonej przez św. Tomasza z Akwinu, oraz wschodnią – grecką, opierającą się na tzw. teologii apofatycznej⁹⁵, sformułowanej przez teologa z V wieku, św. Dionizego Areopagite.

Pierwsza formułowała próby racjonalnego rozumienia Boga i kultu prawdy. Drużga z kolei głosi, iż poznawanie Jego tajemnicy przekracza wszelkie granice możliwości ludzkiego rozumu i nie jest możliwe poprzez jakiegokolwiek wysiłki poznawcze. Neguje ona zatem wszelkie pojęcia abstrakcyjne, jako niezgodne co do opisu natury Stwórcy, a próbuje ją przybliżyć za pomocą formuł przeczących, mówiących, jaki Bóg nie jest [346]. (...) *Boga wypowiedzieć jest rzeczą niemożliwą, ale rozumem Go pojąć jeszcze bardziej niemożliwą* – pisał św. Grzegorz z Nazjanzu [88]. Wszelkie pojmowanie i rozumienie Jego tajemnicy byłoby jakimś rodzajem ograniczenia, a Bóg jest nieograniczony [88]. Skoro więc nie można Go rozumnie i racjonalnie pojąć ani wyobrazić, można Go odczuć zmysłowo – sercem, co bliskie jest właśnie prawosławiu.

Jak zauważa Andrzej Sadowski, cechą charakterystyczną religii prawosławnej jest ponadto *relatywnie mniejsze przywiązanie wagi do kodyfikowania zasad wiary* [246, s.133]. Powołując się na słowa rosyjskiego teologa Paula Evdokimova, pisze on, że *prawosławie przejawia najmniej normatywną formę chrześcijaństwa i w najmniejszym stopniu daje się wyrazić w pojęciach* [246, s.133, powołując się na: 93]. Jego istotą jest przede wszystkim kult duchowości i mistycyzmu. Tyczy się to tak duchowego, jak i świeckiego życia, na które religia wywiera ogromny wpływ. Daje się to zauważyć przede wszystkim w społecznościach wiejskich, których światopogląd *zamyka się* [niejednokrotnie] *w kręgu niezobiektywi-*

⁹³ Świątynie prawosławne buduje się według ściśle określonych kanonów, a ich architektura przesycona jest wieloznaczną symboliką. Pojedyncza kopuła wieńcząca cerkiew symbolizuje Boga Ojca, trzy kopuły – Trójcę Świętą, pięć – Jezusa Chrystusa i czterech ewangelistów. Istotny jest także ich kolor: te pod wezwaniem Matki Boskiej lub Archanioła Michała są koloru niebieskiego, zielony symbolizuje Ducha Świętego, a brązowy poświęcony jest męczennikom.

⁹⁴ Bartosz Jastrzębski, Jędrzej Morawiecki i Maciej Skawiński w książce „Jutro spadną gromy” piszą: *Prawosławną służbę się prawi. Nie odprawia. Bo to jest liturgia boska. (...) Uczestniczysz w czymś niezemskim. Otrzymujesz malutką cząsteczkę nieba na ziemi* [149, s.27].

⁹⁵ Tzw. przecząca nauka o Bogu.

zowanego, pełnego wewnętrznych sprzeczności i niekonsekwencji ludowego mitu [246, s.133, powołując się na: *op. cit.*, s.49]. Kościół wschodni, który jest bardziej kontemplacyjny [49, s.168] niż zachodni, od zawsze otwarty był na zjawisko religijności ludowej, nie ingerując w symboliczną i rytualną potrzebę poznawania Boga u swoich wyznawców. Religia na wsi bardzo często była zatem kompilacją swoiście pojmowanych dogmatów kościoła, norm i tradycji przekazywanych od pokoleń oraz wierzeń i przesądów, niejednokrotnie mających podłoże magiczne [281, s.577]. Ich praktyka, dawniej bardzo rozpowszechniona u ludu wiejskiego, rozwinięta jeszcze w czasach pogańskich, opierała się między innymi na magii roślinnej oraz animistycznych wierzeniach, powstałych z myślą o możliwości wpływu człowieka za pomocą magicznych formuł na siły przyrody w celu pozyskania sobie ich przychylności bądź zneutralizowania ich wrogich mocy [257, s.13], [281, s.577], [280, s.176]⁹⁶.

Wzorce religijne na wsi, traktowane poniekąd jako zwyczajowe kanony zachowań, w połączeniu z pobudkami niereligijnymi poszerzają swój zasięg daleko poza obszar potrzeb religijnych [273, s.90, powołując się na: R. Tomicki, *Religijność ludowa*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t.2, Wrocław 1981, s.56]. Jest to więc świat, który *nie zna dualizmu ducha i materii – wszystkie duchy i siły magiczne należą do realnej, bardzo konkretnej rzeczywistości* [218, s.258]. Można tutaj zatem mówić o „inkulturacji religii” i poszanowaniu lokalnych tradycji [273, s.89, powołując się na: R. Tomicki, *op. cit.*, s.56].

Na tym między innymi polega różnica pomiędzy kościołem prawosławnym a katolickim, który pewne ludowe zachowania uważa za gusła i zabobony, a nie – za element wiary⁹⁷. Ten, jak go określa Justyna Straczuk, „prawosławny model pobożności” podtrzymuje i umacnia wiarę tutejszych społeczności [273, s.79]. Co ciekawe, owe dwie warstwy kultury: religia i magia do dziś wzajemnie się przenikają i uzupełniają codzienne życie wsi, tak indywidualne, jak i grupowe. Religijność ludowa zachowała tutaj zatem „ślady procesów akomodacyjno-asymlacyjnych” [273, s.78, powołując się na: R. Tomicki, *op. cit.*, s.56].

Wsie pogranicza polsko-białoruskiego są obszarami, gdzie prawosławie jest podstawową i najbardziej stałą kategorią świadomościową, w której zawiera się większość sfer życia, zarówno codziennego, jak i świątecznego. Każda z nich naznaczona była (i jest) „sankcją świętości” [218, s.44]. Świętymi były tradycyjne zwyczaje związane z dorocznymi świętami rozpisanymi przez prawosławny kalendarz cerkiewny, sposób uprawy ziemi (i kult ziemi) oraz zwyczaje związane z momentami przełomowymi w życiu człowieka (narodziny, wesele, pogrzeb) [280, s.176]. Konotacji religijnych można dopatrzeć się także w obrębie przestrzeni najbliższej emocjonalnie człowiekowi – domu.

⁹⁶ *Anima*, z języka łacińskiego oznacza: tchnienie, duszę; animizm to wiara w duchowość świata roślin i zwierząt oraz przeświadczenie, że mają one istotny wpływ na życie ludzi. Pojęcie to rozwinął w latach 70. XIX wieku brytyjski antropolog, Edward B. Tylor.

⁹⁷ Porównując katolicyzm i prawosławie, Bartosz Jastrzębski, Jędrzej Morawiecki i Maciej Skałwiński piszą: *Mystycyzm jest obecny tak wyraźnie w prawosławiu, ponieważ sięga ono chętnie do pierwotnych struktur umysłu ludzkiego, czego w katolicyzmie nie ma* [149, s.148].

4.2. MIEJSCA I ETAPY BUDOWY DOMU

Kultura ludowa pogranicza wartościowała i hierarchizowała przestrzeń „jakościowo” [54, s.221], przeciwstawiając sobie dwa odmienne i skrajne co do znaczenia pojęcia, nazywane przez etnologa i antropologa kultury, Ludwika Stommę, *orbis interior* (do wewnątrz – bliskie – życie) i *orbis exterior* (na zewnątrz – dalekie – śmierć) [272, s.179], czyli znane i nieznanne, dobre i złe, sacrum i profanum [287, s.65]⁹⁸. Ten swoisty podział świata na część swoją i zewnętrzną – obcą w dużym stopniu opierał się na wierzeniach, które w tradycji wiejskiej przenikały zachowania człowieka, determinując cały jego światopogląd, i miał swoje przełożenie również na obszar zamieszkania [47]. Następstwem takiego odniesienia do przestrzeni były liczne czynności, zabiegi i ofiary ukierunkowane na sferę sacrum, mające zapewnić szczęście i pomyślność domostwu i jego mieszkańcom. Już podczas zakładzin domu, które na terenach bielsko-hajnowskich noszą nazwę *zakładczyn*, odświeżają się kolejne warstwy jego religijnej symboliki.

Folklorysta i badacz kultury ludowej Stefan Czarnowski pisał, iż przestrzeń w religii odbierana jest jako „ciąg następujących po sobie obszarów”, które wydzielone granicami, zorientowane są kierunkowo. Składa się zatem ze środka (centrum), granicy i przestrzeni między nimi, przy czym w centrum obserwuje się najsilniejsze objawienie świętości [71, s.226, 231]. Podobne wnioski wypływają z prac Mircei Eliadego, który analizując problem duchowego doświadczenia domu, stwierdził, iż człowiek religijny od zawsze pragnął być „jak najbliżej bogów”, to znaczy żyć w obszarze poświęconym – centralnym [91, s.92]. „Antropocentryczne postrzeganie świata” było jednym z pierwszych i podstawowych doświadczeń człowieka, którego percepcja dokonywała się zawsze od centrum [169, s.45], [287, s.65]. Dlatego też w każdym miejscu na świecie ludzie uważali, że znajdują się w środku, a ich rodzinne strony/dom są najważniejszym miejscem na ziemi – centrum świata [324, s.189]⁹⁹. W symbolice architektonicznej środek stanowił zatem miejsce najsilniej naładowane znaczeniowo. Przede wszystkim kojarzono go ze Stwórcą, a więc ze źródłem wszelkich działań. Wiązało się to niejako z poczuciem władzy, siły i potęgi, a zarazem wartościowało życie danej społeczności [145, s.136–137]. Jako punkt

⁹⁸ Potwierdza to Mircea Eliade, który pisze: *Dla człowieka religijnego przestrzeń nie jest homogeniczna – wykazuje zerwania i szczeliny; zawiera części jakościowo różne od innych. (...) Istnieje więc przestrzeń święta, to znaczy <<naładowana energią>>, brzemienna w znaczeniu, istnieją też inne obszary przestrzeni, które nie są święte, a w rezultacie nie mają struktury i trwałości, obszary <<amorficzne>>* [91, s.15].

⁹⁹ (...) człowiek religijny chciał żyć tak blisko centrum świata, jak to tylko możliwe. Zdawał on sobie sprawę z tego, że jego kraj leży w centrum ziemi, wiedział też, że jego miasto tworzy pępek świata (...) ponadto jednak pragnął, aby on i jego dom znajdował się w centrum i stanowił *imago mundi*. (...) dom, w którym mieszkał, naprawdę leżał w centrum świata i był mikrokosmicznym obrazem uniwersum. Innymi słowy: (...) mógł [on] żyć tylko w takiej przestrzeni, która była <<otwarta>> ku górze, w której zagwarantowane było zerwanie płaszczyzn, a dzięki temu możliwe było nawiązanie kontaktu z innym światem – światem ponadziemskim [91, s.35].

orientacji, centrum stanowiło ponadto stałą oś (*axis mundi*¹⁰⁰), wokół której wszystko się rozgrywało. Jak podaje Piotr Kowalski, istnieje nieskończona ilość lokalnych środków świata, jednak centryczność najłatwiej jest dostrzec właśnie w siedzibie ludzkiej – domu, wokół którego oscylowało i organizowało się życie domowników [169, s.47], [282, s.68]¹⁰¹.

Intymność miejsca zamieszkania niosła zatem ze sobą pewne konotacje przeciwstawne temu, co nie swoje, publiczne – „dla wszystkich”, zarówno w znaczeniu formalnym, jak i ekonomicznym [134, s.32]. Najbardziej oddalona od naznaczonego świętością centrum, nie tyle w sensie geometrycznym, ale również semantycznym, w świadomości ludowej była granica [169, s.149]. Nie bez znaczenia literatura etnograficzna nazywa ją miejscem peryferyjnym, słabym punktem lub punktem krytycznym, jako że znajdując się na styku światów *sacrum* i *profanum*, przerywała ona ciągłość przestrzeni. *Granica*, jak pisał Stefan Czarnowski – *nie będąc nawet w teorii linią idealnego oddzielenia – jest obszarem o specyficznych właściwościach prawnych i religijnych. (...) Granica to przestrzeń odmiennej natury niż przylegające do niej tereny* [71, s.227]. Konsekwencją takiego podziału przestrzeni w kulturze wsi był szereg zabiegów magiczno-religijnych, ofiar i zabobonów, mających na celu zabezpieczenie swojego obszaru przed negatywnymi wpływami świata znajdującego się poza jego granicami. Ochrona rodziny i swojej przestrzeni przed tym, co „na zewnątrz”, stanowiła zatem najpierwotniejszą ludzką funkcję [134, s.36]. Dlatego też wybierając sobie miejsce na swoje terytorium, człowiek uważnie upatrywał i tropił znaki objawiające mu moc *sacrum*. Dopiero gdy ustanowił ów „stały punkt”, zakładał tam domostwo [91, s.16].

Do dziś w kulturze wsi południowo-wschodniego Podlasia wiara w tzw. „złe” miejsca jest dość żywotna i warunkuje w pewnym stopniu zachowania społeczne [289, s.83]¹⁰². Aby odzarować niekorzystne właściwości obszaru przeznaczonego pod budowę domu, podczas zakładczyn starano się przestrzegać wielu nakazów i zakazów¹⁰³. Powszechnie wierzono, iż miejsce takie nie powinno być nieokreślone. Ze stanem nieokreśloności wiązała się bowiem obecność sił tajemnych i demonicznych, kojarzonych z obcym, innym światem. Zaliczano do nich na przykład

¹⁰⁰ *Axis mundi* to według wyobrażeń kosmologicznych obraz systemu świata: oś, wokół której zorganizowany jest świat, będąca punktem orientacji człowieka oraz łącznikiem – podporą pomiędzy trzema poziomami rzeczywistości: światem podziemnym, ziemią i górą (niebem), stanowiąca zarazem objawienie świętości. W związku z tym, w zależności od kultury, przybiera ona różne formy, np. drzewa (drzewo świata), drabiny (drabina Jakubowa) czy słupa/kolumny (kolumna niebios, złoty filar) [90], [91], [92].

¹⁰¹ Mircea Eliade pisał: (...) *domostwo stanowi imago mundi* [i] *jest ono symbolicznie przenoszone do <<centrum świata>>* [91, s.47]. Książd Józef Tischner z kolei twierdził, iż: *Wszystkie drogi człowieka przez świat mierzą się odległością od domu* [303, s.62].

¹⁰² Jak pisał Jan Stanisław Bystron: *Kto przeszedł przez złe miejsce, popadał w chorobę* (...) [51, s.273].

¹⁰³ *Dom zawsze kojarzono z miejscem narodzin i poznania świata, w którym dziedziczono po przodkach mądrość, pracowitość i talent. Dom był też miejscem, w którym zaczynała się ostatnia droga. Dlatego aby zbudować dom, należało pamiętać o wszystkim, co kiedykolwiek może rozegrać się w jego ścianach* [190, s.4, tłum. J. Szewczyk].

pustkowie, las, tereny, gdzie dawniej spływała woda, czy rozstaje dróg¹⁰⁴. Wszystkie te przypadki, jako obszary graniczne, a zarazem niczyje, w świadomości społecznej naznaczone były niepewnością, tajemnicą oraz tzw. „czasową dezorganizacją” [169, s.48]. Podobne ograniczenia obowiązywały w miejscach rażonych przez piorun lub w których poprzednia chata spłonęła od uderzenia pioruna. Dom, który stawiano w miejscu innego, musiał być wówczas posadowiony idealnie na starym założeniu, nigdy zaś na krzyż. Stanisław Dworakowski pisze także o zakazie budowy domu na tzw. „kukrzysku”, czyli na resztkach pieca i komina po rozebranej lub spalonej chacie, tłumacząc, że *lepi na cudze kukrzysko nie nałazić* [85, s.211].

Niejednokrotnie podczas poszukiwania właściwej lokalizacji opierano się na zachowaniach zwierząt. Powszechnie wierzono na przykład, że miejsce, w którym kładzie się bydło, nadaje się na postawienie tam domostwa. O wierzeniach tych wspomina Stanisław Vincenz: *Już (...) o samym miejscu zdatnym, dobrym, błogosławionym i na budowę przeznaczonym, zwierzęta domowe, krówki i gazdy – karzełki, mrówki pierwsze wiadomości mają. Więc trzeba pilnie patrzeć, w których miejscach bydło lubi odpoczywać, lub gdzie się gnieźdzą mrowiska, bo tam jest dobre miejsce na chatę* [318, s.56]¹⁰⁵. Potwierdzają to praktyki i wierzenia ludowe, które opierając

¹⁰⁴ W kulturze ludowej szczególną rolę przypisywano obszarom granicznym, rozdzielającym sacrum od świeckiego chaosu. Tyczyło się to tak przestrzeni zamieszkania, jak również całej okolicy, zagrody i wsi. Do takich nieokreślonych miejsc należały m.in. rozstajne drogi oraz skrzyżowania dróg, które w świadomości społecznej nie miały przydzielonego statusu, były niczyje. Oprócz tego rozdzielały dwa światy: „swojej” wsi od tego, co poza nią. W celu ich zabezpieczenia stawiano na tam krzyże i kapliczki, których zadaniem było oddemonizowanie przestrzeni [151, s.93]. Złe właściwości miejsc granicznych nie pozwalały na budowę na nich chaty. Na Białorusi na przykład uważano, że po drodze *chodzą czarty i <znaki>, ślady swe pozostawiają* [157, s.432]. Inne obszary o negatywnej energii, których starano się unikać podczas zakładzin, opisuje Franciszek Kotuła: *Jeszcze przed położeniem przyciesi (podwalin) miarkowano, czy na placu występują podłużne wody, to znaczy miejsca, w których jednym ciągiem spływa deszczowa woda. Skrupulatnie przestrzegano, aby dłuższą przyciesi położyć właśnie na podłużnych wodach. Ale niech Bóg broni położyć dłuższą podwalinę na bruzdzie (obniżeniu między zagonami czy grzędami)! (...) Nie wolno było stawiać nowej chałupy na krzyżowych wodach, gdzie spływająca z pochyłości woda, odwilżona czy deszczowa, jakby strumyczkami w pewnym miejscu się zlewała i znowu rozdzielała; na korzeniach plac musiał być gruntownie oczyszczony; na ścieżkach i przechodach, którymi chodzili ludzie, mieszkańców domu mogłyby chwycić <<chody>> i wcięż by gdzieś chodzili czyli w domu byłyby <<włóki>> (tak nazywano ludzi, których goni w świat). Te same zasady obowiązywały przy budowie obór i stajni. Nie wolno było budować na źródle, na źródłowych pręgach, a więc w miejscu, w którym z ziemi sączyły się wody, gdyż w postawiony tam dom biłyby pioruny* [167, s.71–72].

¹⁰⁵ Zwyczajne takie potwierdza Mircea Eliade. W książce „Sacrum i profanum” pisze on, iż wybierając sobie miejsce na siedzibę, człowiek musiał zorientować się w przestrzeni, wyznaczyć kierunki i ustanowić stały, uświęcony punkt. Jednakże każda przestrzeń u swoich początków uznawana jest za obcą, wrogą i niebezpieczną. Dopiero kiedy weźmie się ją w posiadanie, czyli oswoi, przemienia się ją tym samym symbolicznie w Kosmos. *To, czym ma się stać <<nasz świat>>, musi przedtem zostać <<stworzone>>, wszelkie zaś stworzenie ma za pierwowzór pewien model przykładowy – stworzenie Uniwersum przez bogów* [91, s.24]. Człowiek nieustannie poszukiwał zatem mocy obszaru nasyconego świętością, uważnie wypatrywał znaków objawiających mu tę moc bądź wywoływał je poprzez działania magiczne. Jako przykład Eliade przywołuje tzw. *evocatio* przy pomocy zwierząt, które wskazywały miejsca właściwe pod budowę przyszłego domostwa albo ofiarę krwawą

się na głębokim poczuciu sakralności świata, odsłaniają kosmologiczną symbolikę domu jako *imago mundi* [91, s.47], [289, s.84]¹⁰⁶.

„Teren wybrany pod budowę domu nie mógł być skażony, na przykład trafiony przez piorun; szukano też znaków w przyrodzie. Jeżeli znaleziono odpowiednie miejsce, gospodarz spał tam kilka nocy. Kiedy przyśnił mu się dobry sen, uważano to za znak względem sytuowania na nim domostwa. Istniał także przesąd, że trzeba założyć chatę pod czyjąś głowę, np. psa. Jak już dom powstał, żeby zażegnać wszelkie zło, najpierw wpuszczano do wnętrza zwierzę – kurę lub psa, nigdy nie mógł pierwszy wejść człowiek” [Małgorzata Kondradzka, Podlaskie Muzeum Kultury Ludowej w Wasilkowie, suplement, s.256].

„Wybór miejsca pod budowę domu był bardzo istotny. Ludzie nie szukali różdżkarzy, ale mieli wiedzę o tym, że w danym miejscu jest ciek wodny albo czy jest ono niewskazane pod budowę. Ważna była także orientacja domu. Z jednej strony narzucały to place: jeśli były wąskie, wówczas domy sytuowano szczytem do ulicy. W tej sytuacji dobrze było, jeśli ulica wiejska biegła ze wschodu na zachód. Wówczas domy na wąskich placach miały szczyty zwrócone w kierunku północ-południe. Jest to korzystniejsze dla dachu i ogólnie dla domu. Dach był bowiem oświetlany równomiernie przez cały dzień. Jeśli byłoby odwrotnie, wówczas północ będzie cały czas zacieniona, a na słońcu czy gonce będzie rosnać mech i będzie szybciej gnić. Ludzie wtedy wiedzieli o takich rzeczach” [Doroteusz Fionik, Muzeum Małej Ojczyzny w Studziwodach, suplement, s.254].

Kolejnym etapem zakładczyn było oswojenie terenu, czyli wytyczenie symbolicznych granic, konturów i ram bezpieczeństwa poprzez otoczenie go sznurem, który „opasywał i bronił” [51, s.274], okrążenie przez woły lub opasanie go¹⁰⁷. Kierunek otaczania zawsze zgodny był z kierunkiem ruchu słońca, czyli „za słońcem”, „po słońcu” lub „w pośłoń” [201, s.447]¹⁰⁸. Jak wyjaśnia Kazimierz Moszyński,

lub symboliczną [91, s.42], którą składano przy jego budowie [289, s.84]: Człowiek (...) *ściga więc dzikie zwierzę i zakłada święty przybytek w miejscu, gdzie go dopadnie; albo wypuszcza na wolność oswojone zwierzę – na przykład byka – po upływie kilku dni udaje się na poszukiwanie i składa ofiarę tam, gdzie go znajduje. Potem zaś buduje w tym miejscu ołtarz, a wokół ołtarza zakłada osiedle. We wszystkich tych wypadkach to zwierzęta objawiają świętość miejsca, co oznacza, że ludzie nie wybierają go podług swego widzimisie, lecz tylko go poszukują i mogą je znaleźć za pomocą tajemnych znaków* [91, s.21–22].

¹⁰⁶ O praktykach zakładzinowych na Białorusi wspomina Oskar Kolberg: *Powiadają, [że] gdy chcą wiedzieć, czy szczęśliwie będzie w nowym domie [!], w ziemi kopią dół i wlewają kilka łyżek wody. Ma być szczęśliwym obrane miejsce, kiedy woda za noc przybędzie, a nieszczęsnym – kiedy ubędzie* [157, s.443].

¹⁰⁷ Jak podaje Janusz Koronkiewicz, dawne ludy uważały, (...) *że gdy zamykają jakąś przestrzeń w kole, to pomiędzy nich zstępują bogowie i duchy przodków, a żadne złe moce z zewnątrz nie będą miały do nich dostępu. (...) Przed morowym powietrzem, oprócz krzyży karawakowych o dwóch poziomych ramionach, opasywano całą wieś nicią konopną uprzedzoną w ciągu jednej nocy, a dla odpędzenia złych duchów całe posesje domowo-gospodarcze obsiewano dookoła konopiami* [164, s.148–149].

¹⁰⁸ Symbolikę tę, odwołując się do prastarych wierzeń, opisuje Janusz Koronkiewicz. Już pierwsze (...) *chaty zaczęto budować na planie koła, podobnie jak ołtarze w świętych gajach, gdzie skła-*

w kulturze pierwotnej słońce kojarzono z Bogiem i wierzono, że *podobnie jak Bóg – <<jest [ono] dobre>> i – jak On – wywiera różnorakie dobroczynne wpływy na Ziemię oraz na ludzi* [201, s.447]¹⁰⁹. Do dzisiejszego dnia na niektórych podlaskich wsiach odmawiana jest modlitwa ukazująca symbolikę otaczania i opasywania: „Wychodzę w las, biorę Najświętszej Marii Panny pas i tym pasem się opasę, wszystkie nieszczęścia od siebie odstraszę”. Tłumaczy to fakt, iż czynnościom związanym z ruchem obrotowym przypisywano sens magiczno-religijny, związany z odczarowywaniem, przepędzaniem złych mocy, a tym samym ustanawianiem, przyporządkowaniem i modelowaniem sobie miejsca, tzw. uniwersalnego punktu odniesienia [77, s.22], gdzie możliwa była orientacja człowieka w całym systemie przestrzenno-czasowym [286, s.82–83]¹¹⁰.

Przy budowie i powstawaniu chaty bardzo istotny był również wybór odpowiedniego majstra, który to musiał stosować się do pewnych rygorów i przepisów. Pierwszy dzień pracy (z reguły była to sobota) rozpoczynał on bowiem wraz ze wschodem słońca, ubrany w odświętny strój, czym podkreślał szacunek dla domu.

„Nasz dom budował się w czasie II wojny światowej. U nas wtedy była niemiecka kuchnia i raz, jak Niemiec usiadł, to do ojca mówi: <<U was good>>. Cała ściana północna jest zbita z jednego kamienia, a fundament to może więcej kosztował jak sam dom. Dawniej, jak już drzewo przyszykowali na budowę, to musieli stawiać dom bardzo szybko, bo u kogo leżało drzewo na dom, to nikt nie pytał, przyjeżdżali nocą i zabierali – na mosty przewaźnie, bo mosty robili z drzewa. A jak ktoś rozpoczął już budowę, to wtedy nie mieli prawa wziąć. Mój ojciec ze świętej pamięci dziadkiem wynajęli majstra i on w jednym roku pędził trzy domy, aby nie zabrali drzewa na mosty. Majster rozpoczynał

dano ofiary bóstwu ognia. Wbijano w ziemię tyczki i drągi, które u góry łączono, a całość obstawiano gałęziami i pokrywano trawą, liśćmi bądź darnią, a wewnątrz skórami. Tak powstał szałas, indiańskie tipi, syberyjskie czamy i śniegowo-lodowe igła. Te prymitywne budowle dały początek przyszłym domom budowanym też na planie koła, w środku którego płonęło ognisko. Dym uchodził dziurą w dachu, a stożkowo pochylone do środka ściany odbijały ciepło. Wokół ogniska skupiało się całe życie ludzkie. Ponoć w domach tych poruszano się, naśladując okrężny ruch słońca i gwiazd po niebie zawsze w prawo, aby nie urazić ich boskości [164, s.148–149].

¹⁰⁹ Na Małorusi, jak podaje Kazimierz Moszyński, wierzono, iż słońce jest „twarzą Boga” [201, s.445]. Wyjaśnia to zachowywania zwyczajowe mieszkańców białoruskich wsi: *zdejmowali [oni] czapki, żegnali się i kłaniali, wypowiadając następujące słowa: <<dziakuju Bohu, szto daczkau soniejka>> (dziękuję Bogu, żem doczekał słońeczka). Odmawiali także pacierze – chrześcijańskie i specjalne modlitwy adresowane do słońca*” [78, s.97].

¹¹⁰ *To znaczenie ruchu obrotowego, pisze Zbigniew Dalewski, odsyła nas do kosmogonii, do punktu, w którym zaczęła się historia, zaczęło się <<dzianie>>. Usytuowanie na nowym obszarze, zakreślenie jego granic oznacza wyrwanie tego obszaru bezczasowemu chaosowi i wprowadzenie go w dynamikę kosmosu* [77, s.21]. Zygmunt Gloger z kolei przywołuje prastary zwyczaj obchodzenia obszaru dla oddania mu szacunku miejsca świętego: *Trzykrotne lub siedmiokrotne obchodzenie do koła ołtarzy i świątyni jest przedwiecznym symbolem święcenia i czci oddawanej. W starożytnych tradycjach Arabów, Bóg rozkazał aniołom świątynię swoją (Koabę) wybudowaną w niebie na 2000 lat przed stworzeniem świata obchodzić siedem razy do koła. Ta processja zwała się ‘tuaf’. Gdy po potopie Koabę odbudował Abraham, chodź Izmael szukać węgielnego kamienia, któryby oznaczył święty kąt, od jakiego ‘tuaf’ miał się zaczynać* [123, s.249–250].

budowę domu od wschodu słońca. Słońce wschodzi i wtedy dopiero. Żeby każdą robotę, którą zaczynasz, zawsze zaczynać od wschodu słońca. Majster, jak rozpoczyna budowę, musi być umyty, ogolony i ładnie ubrany” [Bazyli Simoniuk, lat 56, Czyże, suplement, s.254, lp.5].

Według wiary ludu nieszczęście wróżyło używanie do budowy powalonego przez wichurę lub uschniętego drzewa¹¹¹. Na pograniczu polsko-białoruskim, z uwagi na bliskość Puszczy Białowieskiej, do budowy domów używano tradycyjnego drzewa, przeważnie sosnowego, które było gwarantem solidności, natomiast budynki gospodarcze, stodoły stawiano z drewna z pobliskiego lasu¹¹².

Ważne było także, aby podczas pracy nie spoglądać na przestrzał, co stanowiło symboliczną ochronę i zabezpieczenie przyszłego domostwa przed wszelkim złem. Jak pisał Mircea Eliade, każda budowa jako działalność twórcza opierała się na wzorcu kosmogonicznym [91, s.36], czyli nawiązywała do aktu pierwszego stworzenia. Symbolicznym odniesieniem do sytuacji początku i Domu Bożego było rozpoczęcie pracy od kilkuminutowej modlitwy w ciszy na belkach wieńca, co miało zapewnić łaskę i opiekę przy wznoszeniu swojego miejsca zamieszkania¹¹³.

W wiejskiej tradycji zakładzinowej wyodrębnić można trzy podstawowe operacje, które nadają budowie sens religijno-magiczny. Należą do nich: ofiara budowlana, położenie pierwszego wieńca i pokrycie domu dachem. Wytyczają one zarazem początek, środek i koniec pracy oraz dają się odnieść do troistości Trójcy Świętej, bez której *domu się nie buduje* [15, s.62], [289, s.85].

Pierwszy etap składania ofiary praktykowany był już w społecznościach pierwotnych. W kulturze wsi odnosi się on do zestawu trzech symboli ofiarnych: wełny, zboża i pieniędzy, które to można potraktować jako przenośnię i zamiennię trzech światów: zwierzęcego, roślinnego i ludzkiego [15, s.62]. Zbiegał się on w czasie z położeniem pierwszego wieńca. Obrzęd ten miał głęboką wymowę symboliczną,

¹¹¹ *Na miejscu spalonej brzozy nie wolno także budować domu* [78, s.46, powołując się na: L. Winogradowa, W. Usaczowa, Bierioza, [w:] *Sławianskaja mifologija, Encikłopedyczny słowar*, Moskwa 1995, s.43]. Przekonanie to obecne w kulturze ludowej potwierdza Franciszek Kotula, pisząc: *Z upatrzonym i ugodzonym już cieślą udawano się do lasu w celu wybrania drzewa; żeby nie było kręte, ale przede wszystkim – aby ani w jednym nie było świcy (był to jakby drugi bliźniaczy wierzchołek sosny lub jodły, strzelający pionowo w górę, chociaż mniej dorodny). Użycie takiego drzewa oznaczało pewny i rychły pożar. (...) Niech Bóg broní, aby położyć drzewo na wóz czy sanie wierzchołkiem do przodu. Musiało być ułożone odziomkiem, bo inaczej nieszczęście było pewne* [167, s.70]. Podobne zwyczaje obowiązywały na Białorusi: *Drzewa zwalonego przez burzę nie godzi się kłaść w ścianę; wedle mniemania chłopca zamieć i burza pochodzą od czarta, a zwalone przez wicher drzewo mogło ciężarem swym przycisnąć czarta i nabyć czy przeniknąć się jego siłą, a położone potem w ścianie może się w izbie stać przytułkiem samego czarta* [157, s.432].

¹¹² W budownictwie wykorzystywano także lipę. U Białorusinów była ona symbolem duchowości. (...) *drewno lipowe wykorzystuje się szeroko w gospodarce ze względu na jego lekkość, miękkość i inne korzystne właściwości. Stąd też z drzewa lipowego ludowi budowniczo wiejska uznawała za jedne z najskuteczniejszych środków antydemonicznych* [129, s.159].

¹¹³ *Robotę rozpoczynano, żegnając się nabożnie i maczając palce w stojącym obok naczyniu ze święconą wodą* [167, s.73–74].

ponieważ ustanawiał początek istnienia chaty i wydzielał zarazem przestrzeń wewnętrzną – swoją od tego, co na zewnątrz [289, s.85]. Posiada to także analogie do kosmologicznej idei środka wszechświata – *axis mundi*, symbolizującego ład i harmonię, w którym stawiano krzyż bądź drzewo¹¹⁴. Podobnie w ludowej tradycji budowlanej – pierwsze wieńce chaty układano z reguły wokół przedmiotu wyznaczającego owo centrum. Ten ceremoniał symbolicznego zamykania, jak zauważa A. K. Bajburin, tłumaczy słowo „wieńiec” w znaczeniu terminu budowlanego [15, s.64]:

Gdy przy rąbaniu początkowego wieńca pierwsza trzaska polecie do wewnątrz czworokąta, to wszelki przybytek przychodzi do domu, a nie odchodzi od niego; ...wszystkie trzaski, jakie powstały przy rąbaniu pierwszego wieńca, trzeba zebrać na środek czworokąta, aby to, co się dzieje poza domem, było wiadome w domu, ale by to, co się dzieje w domu, nie było wiadome na ulicy [15, s.63].

Przedni skrajny wieńiec, jako element granicy, wymagał zatem szczególnej troski i zabezpieczenia w postaci przedmiotów ofiarnych wkładanych pod podwalinę, którą na terenach pogranicza wschodniego nazywa się *podrubą*¹¹⁵. Powszechnie spotykaną ofiarą budowlaną, jaką cieśle wkładali pod podrubę, były pieniądze (z reguły monety), mające zapewnić bogactwo i dostatek domownikom. Wełnę zastępowano niejednokrotnie piórami domowego ptactwa, a zboże – mąką¹¹⁶ lub chlebem poświęconym uprzednio w świątyni¹¹⁷. Nawet po postawieniu fundamentów gospodarz sypał w rogi chaty trochę żyta, aby go nigdy nie zabrakło w gospodarstwie.

„Kiedyś domy to byli takie małe. W 1932 roku był pożar w Rajsku i spaliła się cała wioska, bo to wszystko to było słomą kryte. I wtedy zaczęli budować nowe domy. Ja najpierw uczyłem się od majstra budować, a potem już sam domy stawiałem. Pobudowałem w Plutyczach 13 domów, a w ogóle to 28. Chłopaki ze mną robili; z tego kiedyś żył. Jak Rajska był spalony, to my tam wszystkie domy i cerkiew wybudowali. I pamiętam, jak podruby chaty zakładali, to kładli tam troszkę forsy, a bo tak, że jak ludzie żyć będą, żeby zawsze mieli forsy” [Michał Grygoruk, lat 89, Plutycze, suplement, s.253, lp.4].

¹¹⁴ (...) kiedy cieśle zbudowali zrąb domu, gospodarz stawiał w kącie zieloną gałąź brzozy, jako symbol zdrowia domowników [78, s.44, powołując się na: A. N. Afanasjew, *Poeticzeskije wozzrenija Sławian na prirodu*, Moskwa 1997, s.332].

¹¹⁵ *Puodmurok był jakby pomostem i początkiem budowy; kładziono nań podwalinę (podruba, puodwalina) z zamkiem bez ostatków (...)* [190, s.4, tłum. J. Szewczyk].

¹¹⁶ „(...) pod przedni węgieł kładli monety, skrzydło jarząbka bądź kaczkę, pod inny – gniazdo os lub kłak wełny, pod próg – garść mąki [15, s.62].

¹¹⁷ W kulturze polskiej wsi, jak podają Irena i Krzysztof Kubiakowie: *Przy budowie domów przesądni zakładają chleb, różne poświęcone przedmioty, aby im nigdy chleba nie zabrakło i aby złe nie miało do domu przystępu* [176, s.142]. *Rusini (...) w nocy kładą w te same miejsca [w rogi chaty] całuszki, tj. pierwszy skrawek chleba, obok naczynie z wodą. Jeżeli chleb i woda nienaruszone, dobry znak, jeżeli naruszone, to znaczy, że w chacie diabli harcować będą* [36, s.97]. Na Białorusi z kolei: *Przy zakładaniu chaty, kiedy założą podwaliny, gospodarz na wszystkich węglach kładzie po kęsku chleba; gdy na drugi dzień chleb na którymkolwiek z węglów nie ukazał się, miejsce to poczytują za nieszczęśliwe, a podwalinę tę natychmiast się wyważa i zastępuje inną; włościanin, całe swe szczęście osnuwając na chlebie, sądzi z zaguby chleba na podwalinie, że będzie cierpieć ciężką niedostatek, a to życie mu skróci* [157, s.432].

„Jak my budowali chatę, to też ułożyli pieniądze. A ja wiem dlaczego? Stare, nasze dziadki i pradziadki tak robili, to i my tak. No, żeby bogatym być!” [Zofia Dąbrowska, lat 78, Maria Dąbrowska, lat 90 lat, Haćki, suplement, s.253, lp.2].

„Razem z Michałem Grygorukiem stawiałem w Plutyczach domy. Skończyłem budować w 1984 roku. [...] Jak kładzie się podwaliny i jak pierwsze węgiel, to z północnego wschodu zawsze. Na podrubę kładzie się to pięć, to dwa złotych – na węgiel, żeby być przy groszu. Stare ludzie zawsze mówili, że jak włożysz pieniądze pod podwaliny, to całe życie będziesz mieć pieniądze! Kiedyś złoto było, to gospodarz stał, dopóki my nie zabijemy, bo majstry mogą ukraść to złoto. Drzwi zawsze od południa stawiali. Później przychodzi batuszka i święci” [Jan Onopiuk, lat 81, Plutycze, suplement, s.253, lp. 4].

„Zakłada się podwalina i wykręca się świdrem taka dziurka i wkłada się tam pieniądze, żeby szczęście było, żeby pieniędzy dużo byli. Batuszka przyjedzie i idzie gospodarz, idzie batuszka i w każdym węgle domu święci. Potem już obiad” [Bazył Rybko, lat 80 lat, Deniski, suplement, s.253, lp. 1].

„Jak zakładczyna budowy była, to w podwalinie świdrem dziurkę kręcili na tybel, bo to takie tyble drewniane były i tam czerwońce wkładali i potem tybla zabije i buduje dom. I to zawsze jest w węgle, to na szczęście” [Aleksy Gacuta, lat 80, Stare Berezowo, suplement, s.256, lp. 12].

„Jak zakładanie podruby, to jak kto zamożniejszy, to wkłada złoto. Czerwońcy byli kiedyś za cara – to najdroższe było złoto” [Bazyli Simoniuk, lat 56, Czyże, suplement, s.254, lp. 5].

„Ja to widziała, jak nasz dom budowali. Kładzie się podruby i robi się dziurkę w podrubie świerdziołkom – wiertłem i wtedy pieniążki się wkłada, czy większy, czy mniejszy. My to chyba pięć złotych, rybak taki – kiedyś były pieniądze takie” [Maria Ostapczuk, Kojły, suplement, s.254, lp.7].

„Mój brat był stolarzem, dom nasz budował i był wierzący. To on, jak już rozpoczynał budowę, to przeżegnał się i pod pierwszą podrubę położył pieniążek – żeby dom był bogaty” [Maria Golonko, Czyże, suplement, s.254, lp.5].

„Kiedyś jak się budowało, to się pieniążki pod podruby wkładało, żeby ten pieniąż się wiódł, żeby dom bogaty był. Bale się złączało na tyble drewniane i tam dziurę się wierciło na pieniążki. Jak ktoś kupił dom, to od razu szukał w podwalinie złota. [...] Jak już dom wykończony, to batuszka święcił” [Grzegorz Karpiuk, lat 66, Nina Karpiuk, lat 63, Czyżyki, suplement, s.255, lp.9].

„Jak się dom budowało, to też się święciło na cztery strony świata cztery węgiel. I krzyż się rysowało i święconymi olejami smarowało. Teraz też tak jest, jak nowy dom stawiają, to się go wyświęca. [...] Jak my rozwalaliśmy stary dom, to rzeczywiście były tam położone taty pieniążki w podwalinie” [m. Antonina Troc-Sosna, Muzeum Kultury Materialnej w Rybołach, suplement, s.256].

Z informacji mieszkańców wiadomo, iż na węglach budującej się chaty umieszczano także poświęcone w cerkwi krzyże oraz Biblię, które miały chronić dobytek przed wszelkim złem i piorunami¹¹⁸. Niejednokrotnie wycinano w nich także krzyż, na który zakładano święcone wianki (z reguły z macierzanki), które to z uwagi na swój okrągły kształt symbolizowały obfitość i dobrostan [77, s.19], lub zioła, aby *zawistny człowiek nie rzucił czarów* [167, s.73–74].

„U nas, jak budowali, pod fundament poświęcone ziele wkładali. Te, co się święci na Jana Chrzciciela, a pod kamień – chleb święcony. [...] Na Wielkanoc piekli artos – paschę, taki postny chleb. On leży na anałoju cały jasny tydzień i na Niedzielę Wielkanocną daje się go każdemu. I ten artos też pod fundament kładli” [Nadzieja Kozaczuk, lat 79, Bielsk Podlaski, suplement, s.254].

„Zakłada się podwaliny, potem zamierzmy te podwaliny. I już ogrodzimy te węgły i wtedy dłutkiem robimy taką dziureczkę z boku i zakładasz tam pieniążki i jeszcze kawałek święconego zioła, co na Zielone Świątki się święci i jeszcze święconą wodę tam wlejesz i wtedy nakładasz podrubę” [Nina Maciuła, Kojły, suplement, s.254, lp.7].

Przy zakładaniu podwalin, na znak początku budowy, gospodarze urządzali syty poczęstunek. Na odwróconej do góry dnem i zasłanej obrusem dzieży chlebnej bądź bezpośrednio na fundamentach wystawiano wówczas jadło oraz wódkę [85, s.212]¹¹⁹. Źródła etnograficzne piszą również o ludowym zwyczaju zbierania ze wsi dzieci, które bito różgami, po czym hojnie częstowano, aby zapamiętały czas założenia chałupy [32, s.4, powołując się na: *Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej*, t. III, s.24]. Jako że tradycja zakładzinowa we wsiach pogranicza polsko-białoruskiego ma wiele rysów wspólnych z kulturą Słowian, niektórzy badacze zdają się traktować ślady dawnej kultury materialnej i duchowej jako powszechne i ogólnosłowiańskie, choć pewne zachowania praktykowane w innych rejonach kraju nie są tutaj znane¹²⁰.

Budowa domu stanowiła niewątpliwie rytuał religijny, co potwierdza także zwyczaj obchodzenia zabudowań ze świętymi obrazami i kropienia ich wodą święconą. Czynność ta posiada konotacje ze Startym Testamentem i demiurgicznym gestem Boga stwarzającego świat [31, s.53], [289, s.86]¹²¹. Takie obchodzenie z poświęceniem, symbolizujące oswojenie, było jednym ze sposobów sakralizacji

¹¹⁸ Podobny zwyczaj obowiązywał na Ukrainie, gdzie (...) *zakładają we węgły ewangelię dla obroby przeciw złym duchom i piorunom* [36, s.97].

¹¹⁹ Wspomina o tym także Franciszek Kotuła: *Na podwalinach kładziono chleb i ustawiano miskę z twarogiem (serem urobionym z mlekiem lub masłem i cebulą). Była też i wódka, ale w małych ilościach* [167, s.73–74].

¹²⁰ Jako przykład można podać znany w kulturze ludowej, a niepraktykowany na Podlasiu wschodnim zwyczaj smarowania węglów chaty miodem lub cukrem, stanowiących ofiarę dla duchów [167, s.73–74].

¹²¹ *Aby móc żyć w świecie, trzeba go ustanowić* – pisał Mircea Eliade. (...) *Każdy akt wznoszenia nowego domostwa, każdy akt poświęcenia domu w pewnym sensie jest równoznaczny z początkiem, z chwilą tchnięcia nowego życia. Każdy początek powtarza zaś chwilę Prapoczątku, chwilę, w której uniwersum po raz pierwszy ujrzało światło dzienne*” [91, s.16, 46–47].

przestrzeni mieszkalnej. Na terenach bielsko-hajnowskich święcenie domostwa odbywało się zasadniczo podczas trzech momentów: położenia pierwszego węgła, zasiedlin oraz kolędy (święcenia dorocznego)¹²². Czynność ta miała zawsze oprawę sakralną i odbywała się w obecności duchownego (batuszki).

Zupełnie inny zespół zachowań obrzędowych związany był z położeniem belki stropowej, której rolę należy rozpatrywać nie tylko jako podpory – konstrukcji domu, ale również w kontekście symbolicznym [289, s.86]. Dawniej wierzono, że na znak Trójcy Świętej także i belek w powale powinno być trzy [85, s.217]. Inni ściśle przestrzegali nakazu, aby ich liczba była zawsze nieparzysta: *w mniejszych izbach trzy, w większych pięć* [167, s.74].

Charakterystycznym elementem domów bielsko-hajnowskich było występowanie masywnej belki biegnącej pod powałą na całą długość chaty, tzw. tramy. W tradycji ludowej łączyły się z nią niemalże rodzinne wyobrażenia. Traktowana jak matka, czyli podpora domostwa, w przestrzeni mieszkalnej stanowiła wartość fundamentalną¹²³. Wiązały się z nią różne powiedzenia: *Chuda matka – niebezpieczeństwo dla całego domu* [15, s.66] lub: *Gdyby tram wyróżnić i usunąć z izby, wkrótce wymarliby wszyscy domownicy* [85, s.217]. Nie bez przyczyny, podczas zakładania tramy domownicy owijali ją chustami i ręcznikami, przywiązywali do niej bochen chleba i sól, aby zapewnić chacie ciepło i dostatni żywot, czy „obsiewali” ją ziarnem, co w znaczeniu semantycznym miało być gwarantem urodzaju. Ciekawe zwyczaje z terenów guberni rosyjskich, związane z zakładaniem belki stropowej, przywołuje A. Bajburin. Na Białorusi na przykład cieśla obchodził dookoła najwyżej ułożone bierwiono, czyli wieniec – czerep, rozsiewając przy tym na wszystkie strony chaty ziarna zbóż oraz chmiel. „Siewca – kapłan” wstępował następnie na belkę stropową, do której łykiem przywiązany był kozuch, w którego kieszeniach znajdowały się chleb, sól, kawałek smażonego mięsa, kaczan kapusty i wino w szklanym naczyniu. Łyko przerażywano toporem, kozuch brano na ręce, zaś jego zawartość spożywano na znak, aby w chacie zawsze był dostatek [15, s.66, powołując się na: S. W. Maksimow, *Neczistaja, newedomaja i krestnaja siła...*, s.192]. Na Ukrainie z kolei, gdy strop był już na swoim miejscu, gospodarz zwoływał cieśli na gościnę, po czym obdarowywał ich obwinieętymi uprzednio chustami i ręcznikami. Jeśli tego nie zrobił, ci przy wciąganiu belki przewiązywali ją swoimi ręcznikami i kozuchami, co wróżyło chacie chłód, *że ile by w niej nie napalić, to i tak duszy w niej nie nagrzejesz* [15, s.66, powołując się na: P. I(wanow), *Narodnye obyčaj, powerja, primety, postowicy i zagadki, odnoszajszcziesja k mało russkoj chate*, „Char’kowskij sbornik”, wyd.3, Char’kow 1889, s.39].

¹²² W kulturze ludowej: *Niektórzy poświęcali dom nawet po zaciągnięciu podwalin, a wtedy ksiądz kładł chleb, stawiał świece we wszystkich czterech kątach chaty na podwalinach, w środku zaś stawiał dzieżę nakrytą obrusikiem, a na niej bochenek chleba* [176, s.144, cytata za: J. St. Bystroń].

¹²³ O nazywaniu belki stropowej matką pisze także Mariusz Wilk w swojej książce „Dom nad Oniego”: (...) *wiejski dom jest izbą liturgią – taka matka na przykład, czyli bela stropowa, jawiła (...) się jako Mleczna Droga na ciemnym nieboskłoniu powały, do matki przywiązywano rybkę, po naszymu kołyskę, i w niej niemowlę zybano* [97].

„Kiedyś pod belkami, pod samym pułapem, to taka szeroka deska była – trama. I tam kładli chleb, patelnie, miski. To taka półka jakby, zamiast kredensu. A to siedlisko much było straszne” [Szymon Korniluk, lat 65, Stare Berezowo, suplement, s.256, lp.12].

Ostatnim etapem budowy domu było położenie dachu jako górnej płaszczyzny, a zarazem granicy symbolizującej barierę przed światem zewnętrznym [289, s.87]¹²⁴. *Otula[ł] [on] chatę jak suknia, jak ciężka manta lub gugla weselna, najbardziej podobny zbroi panczernej, bo jakby z łusek składa[ł] się z deszczutek z drzewa wydartych, dranicami zwanych, złotych, gdy nowe, srebrnych, gdy postoją* [318, s.60]. Krokiew przystrajano wówczas wiechą – gałązką bądź pękiem kwiatów przyozdobionych kolorowymi wstążkami. Był to symboliczny akt zapewniania dobrego życia temu domowi [85, s.215], a także zewnętrzny wyraz ludowego przeświadczenia o istnieniu duszy drewnianej chaty¹²⁵. We wsiach pogranicza polsko-białoruskiego zakończenie budowy nosiło nazwę „winkowego”, jako że obowiązkiem gospodarza było wówczas wyprawienie huczego świętowania powstałej chaty¹²⁶.

„Pierwsza krokwia postawiona, to na niej wianek stawiają. A potem postawią wódki i popijanie jest. I dobrze się ponapiwali, jak postawi gospodarz wódki. A to musowo postawić, jak już te krokwie zedute” [Zofia Dąbrowska, lat 78, Maria Dąbrowska, lat 90 lat, Haćki, suplement, s.253, lp.2].

„Jak się kładzie dach, to na pierwszej krokwi robili wianek. A jest takie przyzwyczajenie, żeby na drugiej i trzeciej krokwi go zrobić, bo wtedy dwa lub trzy litry wódki gospodarz musi postawić” [Jan Onopiuk, lat 81, Plutycze, suplement, s.253, lp.4].

„Jak dom pobudowany, to już na ostatnią krokiew kwiatek – wianok przyczepiali i urządzali hostinę i popijanie było, aby dom jak najdłużej stał” [Michał Nesteruk, lat 58, Mochante, suplement, s.255, lp.10].

„Winkowe było zawsze jak się stawiało każdy budynek, czy to dom, czy to stodołę. [...] Kiedyś była taka tradycja, że jak majster odmierzy bela czy deskę, to nie wolno tego ruszyć. Jak my z sąsiadem budowali dom, to akurat trafiła krokwia na kominie. I ja twardo, żeby przerobić, a on nie pozwolił. I to już przeszło 20 lat temu było. I dopiero w tamtym roku, w Krasną Sobotę mi powiedział: <<Kak majster położył to nielzia joho ruszyt. Ja ci

¹²⁴ W innych regionach Polski znane były jeszcze pośrednie zwyczaje zakładzinowe, jak oczepiny (od słowa „ocap”, czyli belki znajdującej się między drzwiami a otworem doświetleniowym, przez który do sieni wpadało światło) oraz popłatne (od słowa „płatew”, czyli ostatniej belki, kładzionej na samym wierzchu zrębu) [167, s.74]. Nie były one jednak znane i praktykowane we wsiach bielsko-hajnowskich.

¹²⁵ Kazimierz Moszyński pisał, że (...) *Słowianie wierzą w istnienie <<duszy drzewnej>> (...)* <<I każdy dom także ma swego sjena, geniusza-obrońcę...>> [201, s.526–527].

¹²⁶ W polskiej kulturze ludowej określenie zakończenia budowy funkcjonuje także pod nazwą „wiechowe”, „wiankowe” lub „wierzbowe”, a na terenach białoruskich, jak podaje A. K. Bajburin, jako „zamoczenie” dachu lub urządzenie „sałamatnika” (od „sałamaty” – kisielu lub rzadkiej kaszy z maki z dodatkiem tłuszczu), czyli gościny dla rodziny i sąsiadów [15, s.67].

wcześniej nie powiedział, bo to nie można. A teraz tobie mówię>>” [Bazyli Simoniuk, lat 56, Czyże, suplement, s.254, lp.5].

Sama przeprowadzka do nowego domostwa miała również charakter rytualny, rzutowała bowiem na całe późniejsze życie domowników. Wymagała konsekracji przestrzeni mieszkalnej, dlatego też często pierwszemu wejściu towarzyszyły przedmioty o znaczeniu sakralnym. Jako pierwsze wnoszono zatem stół, święte obrazy, chleb i sól¹²⁷, które jako przedmioty/elementy o wymowie kreacyjnej strzec miały domowników przed wszelkim złem¹²⁸.

Na Podlasiu, podobnie jak na wschodnim Mazowszu, gospodyni podczas przeprowadzki przemyślała w fartuchu odrobinę śmieci spod komina, które chowała następnie w hacie, aby nigdy nie zabrakło w niej ciepła domowego ogniska [75, s.50], [85, s.222]. Zachowanie to doskonale wyjaśnia ludowe powiedzenie, iż „najlepiej na swoich śmieciach”, czyli we własnym domu, w którym wszystko jest znane, swoje, bezpieczne i nic nie może człowieka zaskoczyć [289, s.88]. Na Białorusi z kolei, przenosząc się do nowej chaty, zabierano ze sobą żywy ogień z opuszczanego domu. Jak podaje Kazimierz Moszyński, gospodarz kładł wówczas żar do garnka i niósł go przodem przed wszystkimi domownikami: *Wszedłszy pod dach nowej siedziby, (...) obnosił żar wzdłuż wewnętrznych ścian izby, stawiał naczynie na nalepę i sam własnoręcznie rozniecał z przyniesionego żaru pierwsze ognisko* [201, s.504].

Następnie przynoszono do domu miotłę, która jak wierzono – miała wymieść z nowego miejsca wszystkie złe duchy. W obawy przed nimi przestrzegano zakazu, aby pod żadnym pozorem do domu pierwszy nie wchodził człowiek, a zawsze zwierzę: kura, kogut lub kot, *aby nań spadła furia złego* [167, s.76]¹²⁹. Zwyczaj wpuszczania do domu pierwszego zwierzęcia tłumaczy się także odczynianiem czarów cieśli, który według prastarych wierzeń stawiał chatę „na czyjaś głowę”. Podczas budowy mógł on bowiem założyć dom na coś lub kogoś, kogo zobaczył w chwili zacinania pierwszego węgła, co wróżyło owej osobie rychłą śmierć. W obawie przed tym niejednokrotnie podsuwano cieśli głowę na przykład psa lub kury, na którą czynił on owo założenie¹³⁰.

¹²⁷ Według wierzeń ludu sól pełniła rolę operatora zmiany w sytuacjach przejścia [169, s.528].

¹²⁸ W podobnie uroczysty sposób wprowadziny do nowej chaty odbywały się na Ukrainie, gdzie obrzęd ten nosił nazwę „obchiszczyn” [176, s.142, cytata za: J. S. Bystroń].

¹²⁹ *Najlepszym do tego celu – podaje Franciszek Kotula – był czarny kot, który w dodatku jeszcze przynosił szczęście. Dobrze było jako pierwszą wpuścić świnię, można też było psa, królika, koguta* [167, s.76]. Po wschodniej stronie granicy: *Do nowo zabudowanego domu (...) wnoszą koguta, na którego ma spływać wszystko złe, gnieżdżące się w tym miejscu, i dach zostawiają przez cały rok nie dokończony, z otworami, równie w tej wierze, że przez te otwory wynijdzie wszystko złe (...)* [157, s.69]. (...) *jeśli wpuszczony do izby kogut zapieje – dobry znak, jeśli nie – zły. Kogut wedle mniemania chłopa, nie przypominałby swej godziny, gdyby do izby nie zajrzał czart, który przestraszył koguta i do milczenia zmusił. Czarta wyganiają we dwoje lub we troje, potem poświęcają <<wodą świeconą>>* [157, s.433].

¹³⁰ *Jeżeli przy zakładaniu domu mieszkalnego cieśla niezycliwy mającym w nim mieszkać ludziom podłoży pod węgiel trupią głowę, to gospodarz i czeladź muszą tam umrzeć. Za dostrzeżeniem tego postępu cieśli jest u nas zwyczaj pierwsze bierwiono, czyli podwalinę odwrócić na drugą stronę, a śmierć wówczas kosi głowę nie gospodarzowi, lecz podstępemu cieśli* [157, s.444].

Należało także zadbać o przychylność domowego opiekuna, zwanego we wschodniej części Białostocczyzny domownikiem, damownikiem lub dzieduszkim domowym [16, s.319–320]¹³¹, natomiast w pasie wsi bielsko-hajnowskich domowojem [258, s.57]. Postacie te, były charakterystyczne dla demonologii starych wierzeń białoruskich, choć ich historia sięga jeszcze czasów przedchrześcijańskich. Gdy o nie dbano, odwdzięczały się pomnażając gospodarzowi dobytek w zbożu i w pieniądzech albo przeciwnie – mściły się, gdy o nich zapomniano¹³². Przybierały one postacie m.in. maleńkich ludzików, a jako że cechowały się pracowitością i dbaniem o domostwo – nieodłącznym ich atrybutem była miotła. Niejednokrotnie wyobrażano sobie je także jako wcielenia zoomorficzne: koty¹³³ lub węże¹³⁴, gniezdzące się z reguły za piecem, na strychu, na dachu, w komorze lub w obejściu.

¹³¹ W kulturze wsi takie domowe demony występowały pod różnymi nazwami: chobołdy, latańce, skrzaty, chowańce czy planki. W kulturze Słowian do XV wieku funkcjonowało także określenie „ubożę”, w znaczeniu „ubogi”, „biedny”. *Część badaczy uważa, że słowo ubożę powstało dopiero w dobie chrześcijaństwa i że nazwa ta miała uwypuklić marność umiejętności domowych demonów. XV-wieczne kazanie mówiło, że <<sq tacy, co zostawiają umyślnie resztki na miskach, po obiedzie jakoby dla nakarmienia dusz, czy to pewnego demona, co się zowie ubożę, ale to śmiechu warte, ponieważ często myślą głupcy i lekkomyślni, że to co zostawili zjada wymienione ubożę, które pielęgnują, bo jakoby przynosi szczęście, ale wtedy przychodzi pies, i jak nie widzą, zjada te resztki>>. Niektórzy jednak, powołując się na rozumienie samego słowa bóg jako <<szafarz dobra>>, tłumaczą imię ubożęcia jako istoty zapewniającej dostatek* [261]. Przekonanie o duchowym patronie domu można powiązać także ze znanym u nadwożańskich Finów przeświadczeniem, iż chata, podobnie jak całe obejście, ma duszę, która stanowi o jej pomyślności, radości i szczęściu [201, s.667].

¹³² Kazimierz Moszyński w „Kulturze Ludowej Słowian” tak opisuje owe istoty: *Przeważnie (...) jest on (demon domowy) niewidzialny i niepostrzeżenie dla domowników przebywa bądź u pieca, bądź na strychu...; chodzi też po zagrodzie, stajniach, oborach itd. Opiekuje się bydłem (...). Wieczorem nie wylewają wieśniacy brudnej wody na dworze przy chacie, by go czasem nie oblać. Wierzy się ogólnie, że sporzy w chacie, przyczem dopuszcza się nawet kradzieży w cudzych zagrodach. Jeśli się z nim dobrze obchodzić i karmić go jak należy, tedy w ogóle jak najściślej współżyje z domownikami: pracuje dla nich, cieszy się ich szczęściem, smuci ich smutkiem, ostrzega przed wszelkiem niebezpieczeństwem* [201, s.668–669]. Mieszkanka wsi w powiecie hajnowskim wspomina: *Domyje to takie krasnoludki co mieszkają w domu po kątach. Jak jest u kogo, to on będzie bogaty, bo domowej jemu pomoże. Kiedyś jak kto był bogaty, to mówili, że jemu one pomagają. Teraz to ja już nie słyszała o nich* [258, s.58]. W kulturze Słowian domowika wyobrażano sobie także jako niewielkiej postury starca w bardzo zniszczonym ubraniu, którego charakterystyczną cechą była gęsta, siwa broda, która była tak długa, iż mógł on nią zamiatać podłogę. Niekiedy miał on [domowik] żeńską towarzyszkę, zwaną „domowichą” lub „domachą”, która to pomagała kobietom z reguły przy przedzeniu czy haftowaniu i według wierzeń stanowiła przyjazny odpowiednik nieprzychylniej mieszkańcom „kikimory” [261]. *Śwąt złośliwość istoty te mogły przejawiać w tłuczeniu naczyń, łamaniu mebli, bądź nawet powodowaniu przykrych domowych wypadków. Zaniedbany opiekun domostwa mógł też świadomie narazić domowników na wpływ złych demonów, głównie zmór, wampirów i strzyg* [261].

¹³³ Niejednokrotnie w podaniach ludowych domowy demon mógł przybierać także postać czarnego rogatego zwierzęcia, pojawiającego się w chacie z reguły po zmroku i pomagającego domownikom. Wierzono na przykład, że domowy pod postacią kota może przekraść się do sąsiadów, aby ukraść ich dobra i przynieść je swoim gospodarzom. Nie bez kozery po dziś dzień obecne jest przeświadczenie o sprycie i zaradności kotów [261].

¹³⁴ Joanna i Ryszard Tomicczy podają, iż ludność wiejska upatrywała w węzach *znajomość sztuki leczenia, mowy ptaków, zwierząt i ludzi oraz mądrość właściwą wielu istotom chtonicznym* (zwią-

Powszechnie uważano za szczęśliwy dom, w którym pod ścianami znajdował się domowej, dlatego przy pomocy magicznych zabiegów zapraszano go do nowo wybudowanej chaty, ponieważ pozostawiony w starej, mógł przysporzyć domownikom kłopotów¹³⁵. Za domowych opiekunów ludność uznawała też zmarłych mieszkańców domu, o których w prawosławiu pamiętano kilka razy w roku¹³⁶. Z ich kultem wiązał się także zwyczaj tzw. „karmienia domowego” oraz pozostawiania dla nich przez gospodynie w mieszkaniu pożywienia i alkoholu lub strząsania kropel wódki pozostałych w kieliszku na podłogę¹³⁷ [235, s.158]. Na Białorusi wspólna wieczerza z domowym opatrzona była wręcz powagą i szacunkiem: drogę od komory (gdzie według wierzeń przebywał) do stołu zaściełano białym płótnem i częstowano go jak najlepszym jedzeniem [201, s.670].

Najlepszym dniem dla przeprowadzki, podobnie jak dla rozpoczęcia budowy, była sobota¹³⁸. Gospodarze wyprawiali wówczas huczną zabawę, spraszali sąsiadów i urządzali im hojny poczęstunek połączony z biesiadą. Dobrą wróżbą dla długowieczności domu było wypicie wódki: *żeby się nie zawalił* [296, s.43]. Dawniej, gdy w chatach nie było jeszcze podłóg, tańce odbywały się na klepisku, zrobionym z gliny wymieszanej z plewami, co stanowiło zarazem dobre ubicie i udeptanie wilgotnej jeszcze ziemi.

zanim z ziemią), objawiającą się w wieszczaniu przyszłości [309, s.32].

¹³⁵ O zapraszaniu domowego opiekuna do gospodarstwa pisze w swoich „Wspomnieniach” Jan Bagiński: *Po wybudowaniu nowej obory, niektórzy gospodarze oprócz jej wyświęcenia dokonywali pewnego ciekawego obrzędu. Wieczorem w nowym chlewie zapalano świeczkę, stawiano miskę z jedzeniem (jajka, kiełbasę, chleb, sól). Gospodarz zaś szedł do starej obory i zapraszał <<domowego>> opiekuna zwierząt, by szedł z nim <<na nowoje życie, nowoje bytie>>, do nowej obory. Opowiadali starzy ludzie, że jak nie zaprosisz <<domowego>>, to padnie inwentarz. Niektórzy ludzie widzieli nawet, jak <<domownik>>, przybrawszy postać gospodarza, pilnował, karmił i poił inwentarz, gdy gospodarz był poza domem* [14, s.34].

¹³⁶ Przeświadczenie o wpływie zmarłych mieszkańców na dom i domowników potwierdza Stanisław Dworakowski, powołując się na słowa historyka literatury i kultury polskiej Aleksandra Brücknera: *<<Życie nie kończyło się ziemią, jego dalszy ciąg odbywał się w zaświecie...>>, więc o duchach należało <<pamiętać, przebłagać ich gniew, ogrzać je, napoić i nakarmić, aby nie szkodziły żywym, dbały o ich pomyślność>>* [85, s.16, powołując się na: A. Brückner, *Dzieje kultury polskiej*, wyd. III, Warszawa 1957, t. I, s.168]. Janusz Koronkiewicz wspomina: (...) w różnych szparach i zakamarkach (...) domu nadal gościły dusze dawnych jego mieszkańców. (...) Najchętniej przebywały w kuchni, gromadząc się najliczniej pod okapem sufitu, tuż nad плитą pieca i garnkami, gdyż para unosząca się nad nimi przy gotowaniu stawy stanowiła jedyny ich pokarm. (...) Te niewidzialne istoty traktowano przyjaźnie, jak członków rodziny, nazywając też czasem <<dobrymi duchami familijnymi>>. Czasem ukazywały się one jako zwidy – mgliste postacie, przypominające swój wygląd za życia. Kiedy indziej znowu jako cienie bądź złudne odbicie w lustrze. Niekiedy było słycać ich skrobanie i szleszczenie w chruści przy piecu, bądź odgłosy zawodzeń i stępań na strychu. Widywano je często w snach, odczuwano także ich obecność zwłaszcza nocą, zwracając się często o pomocną radę, odnalezienie czegoś zgubionego, bądź w innych sprawach [164, s.108].

¹³⁷ W Rosji zanotowano zwyczaj „karmienia domowego” podczas wprowadzin do nowego domu, który polegał na oblewaniu jego ścian wódką [235, s.158].

¹³⁸ Franciszek Kotuła podaje także, że w kulturze wsi: *Najlepszym dla wprowadzin był dzień pełni księżyca, aby w domu wszystkiego było pełno. Wprowadziny najlepiej było urządzić w sobotę lub w ostateczność w środę* [167, s.76].

Po wprowadzinach następował akt poświęcenia domostwa przez duchownego (popa) oraz wniesienie doń licznych sakramentaliów i ikon, które zawieszano w kątach pomieszczeń. Miały one zabezpieczyć i uchronić przestrzeń domową przed ingerencją sił nieczystych oraz zapewnić szczęście i łaskę bożą wszystkim domownikom. Wkrótce potem niejeden gospodarz przybijał do drzwi bądź progu (najlepiej znalezionej) końską podkowę, aby mu się dobrze chowały zwierzęta [167, s.76].

„Ważną częścią budowy domu było jego wyświęcenie. Przychodził diak i robił napisy. Najczęściej były to 4 jewanhelije w języku starocerkiewnosłowiańskim: od Łuki, od Jana, od Marka i od Matwieja napisane cyrylicą oraz data święcenia. Przeważnie domy takie budowało się w dwa lata” [Jerzy Misiejuk, Skansen Architektury Drewnianej Ludności Ruskiej Podlasia w Białowieży, suplement, s.256].

„Jak już wykończono wszystko, jak weszli już do mieszkania i można żyć, to wtedy poświęszająetsa. Jak my dom kupili, to też zaprosili batuszkę i on chodził i święcił dom i ziemię. Dla batuszki specjalnie budowali ganok, taki oddzielny wchód. Bo jak wchodził od podwórka – to na kuchnię, a tam nie tak przybrane. A od ulicy jak zachodzi, to od razu do pokoju, do ikony, żeby było czysto. Wszyscy wchodzili innym wejściem, codziennie to tędy nikt nie chodził. A batuszka to chodził przed światom: przed Paschoj, przed Rozdwm i chatę poświęszająet” [Michał Nesteruk, lat 58, Mochnate, suplement, s.255, lp.10].

„U nas to taka religia, że wycinali na ścianie krzyżyk i cztery ewangelie: od Jana, od Matwieja, od Marka i Łuki i rok i batuszka to czytał. Wszystko było wybite, wydrapane na ścianie” [Maria Kołbasiuk, lat 82, Nowoberezowo, suplement, s.256, lp.11].

„Jak przysła mojej mamy kuma pierwszy raz do tej chaty, to garść pieniędzy na podłogę rzuciła. I mówiła, że to tak trzeba, że to na szczęście. To tak, aż za serce ścisnęło... I jak dom wykończony, czy jak chrzciny w domu, czy gościna jaka, to wtedy trzeba powiedzieć dla batuszki, że chcą wyświęcić dom. I on musi przywieść książku takoju, szto tam pisze na wyświęcenie domu i on modli się i świeczki tam zapala i poświęci dom. I wtedy trzeba wypić dobrze i wsio. Kiedyś u nas jak był stary dom, to my jak go rozebrali (a on był wytapetowany) i jak tapetę darli, to nad stołem było na belkach wydłubane, kiedy dom pobudowali, i ewangelie byli” [Maria Ostapczuk, Kojły, suplement, s.254, lp.7].

Najbardziej korzystną orientacją domu względem stron świata, zapewniającą równomierne oświetlenie dachu, było usytuowanie go z północy na południe, ażeby słońce zaglądało do domu. Wiązało się to także z utrzymaniem w chacie, w której tylko jedno pomieszczenie ogrzewane było piecem – ciepła. Odwrotne umiejscowienie stanowiłoby z kolei przyczynę zacienienia, a tym samym niszczenia domu poprzez gnicie¹³⁹. *Właściwie*, jak podaje A. K. Bajburin, *związek okno – słońce określił cały mechanizm ustawienia domu* [15, s.65].

¹³⁹ „*Okienna ściana powinna była kierować się ku wschodowi lub na południe, nigdy w stronę północną ani na zachód*” [190, s.4, tłum. J. Szewczyk].

Z zagadnieniem odpowiedniego posadowienia czterech ścian wiązało się ponadto symboliczne włączenie ich (a zarazem całej przestrzeni domowej) w wieloznaczeniowy mechanizm przestrzeni, czasu oraz liczb [77, s.21]. W prawosławiu, podobnie jak w całej religii chrześcijańskiej, alegoryczne znaczenie przypisuje się cyfrze cztery. Pełniła ona symboliczną rolę tak w strukturze miejsca zamieszkania (cztery węgły, cztery ściany, cztery kierunki), jak i w opowieści o stworzeniu i organizacji świata (cztery strony świata, cztery pory roku). Cyfra cztery, w odniesieniu do czteroelementowego planu domostwa, wprowadzała zatem ład i harmonię, umożliwiała orientację w jego przestrzeni oraz wartościowanie miejsc i elementów rzeczywistości, w zależności od ich położenia względem stron domu [286, s.83]¹⁴⁰. Etnografowie zauważają ponadto, iż owej poczwórnej strukturze obszaru zamieszkania w planie horyzontalnym odpowiadała trójelementarna – kosmiczna struktura, w płaszczyźnie wertykalnej: dół – środek – góra. Miejszem nacechowanym szczególną mocą był punkt przecięcia się dwóch osi – środek, który posiadał mediacyjny charakter łącznika pomiędzy górą – Bogiem a dołem. Wytyczenie centrum już podczas wyboru miejsca pod budowę chaty czy w czasie jej wznoszenia wpływało przede wszystkim z potrzeb egzystencjalnych człowieka – wprowadzenia porządku i ładu, czyli chęci „zadomowienia się”¹⁴¹. Bycie w centrum umożliwiało zatem łączność pomiędzy poszczególnymi poziomami rzeczywistości: tej ziemskiej i tej metafizycznej [77, s.22].

Istotna była również obsada drzew oraz roślinności na działce, które jak wierzą, przenosiły na chatę swoją biologiczną siłę [287, s.67]¹⁴². Jako że w kulturze wsi rytm życia człowieka nieodzownie powiązany był z prawami przyrody i kultem ziemi, także i rośliny uważano za łączników i pośredników pomiędzy ludźmi a matką – ziemią – rodzicielką – żywicielką – opiekunką i nazywano je wręcz „nerwami ziemi” [78, s.37, powołując się na: A. Szaglowska, *Elementy kultu i symboli ziemi w polskiej obrzędowości ludowej*, „Literatura Ludowa” 2001, nr 4–5, s.36]. Wśród prawosławnych mieszkańców Podlasia wschodniego dawniej powszechnie było ponadto przeświadczenie o powiązaniu świata przyrody z domeną transcendentną i wiara w animizm. Dlatego większość sadzonych przy domach roślin to gatunki,

¹⁴⁰ *Przyniesione z czterech stron świata kamienie łączyły przyszyły dom z przestrzenią, z otoczeniem, orientowały go* [190, s.4, tłum. J. Szewczyk].

¹⁴¹ Potwierdza to Hanna Buczyńska-Garewicz, która pisze: *Miejsca szczęśliwe są wolne od rozproszenia, są przejrzyste. Mają środek i są wokół niego skoncentrowane, odcinając się od wszystkiego innego* [44, s.227].

¹⁴² Janusz Koronkiewicz zauważa, że im bardziej zbliżano się do przyrody, tym wyraźniej odczuwano obecność transcendencji i sił boskich wokół siebie. Potwierdzają to (...) *wierzenia naszych przodków, którzy uważali, że każde żyjące drzewo może być chwilowym miejscem przebywania opiekuńczego ducha zmarłego przodka, bądź duszy chwilowo oczekującej na ponowne wcielenie przy narodzinach nowego potomka. Dlatego drzewa wycinano bardzo niechętnie, a jeżeli już zachodziła taka konieczność, to odmawiano przy tym szereg modlitw, prosząc mieszkającego w nich ducha, aby wybaczył oraz przeniósł się do tej rzeczy, którą wykonano ze ściętego drzewa. Drzewa były otaczane szczególną opieką i troską* [164, s.104].

którym przypisywano także magiczne i ponadrozumowe znaczenie: apotropaiczne, ochraniające, neutralizujące złe moce czy dające ludziom pożytek [287, s.65]¹⁴³.

Sadzono je z reguły w tzw. przedogródkach, czyli w strefie pomiędzy domem a drogą wiodącą przez wieś, które na wiejskich terenach pogranicza polsko-białoruskiego zaczęły pojawiać się w latach trzydziestych XX wieku (wcześniejsze XIX-wieczne domy ustawione szczytem w bliskiej odległości od drogi nie posiadały przedogródków). Ich kompozycja składała się przede wszystkim z rabat wypełnionych kwiatami i ziołami, takimi jak: bylica piołun, mięta, kolendra, koper, ruta zwyczajna, rumianek, szaflwia, melisa lekarska, lawenda czy rozmaryn [287, s.64].

Przestrzeń przedogródków, oprócz pięknej oprawy ściany frontowej chaty, przesiąknięta była także rozległą warstwą znaczeniową. Jako obszary będące po części przynależne do *orbis interior* domu posiadały „znamię swojskości” [153, s.28]. Z drugiej jednak strony przedogródek znajdował się w obszarze pomiędzy chatą a niczyją, obcą i amorficzną drogą. Aby odczynić negatywne właściwości kontaktu z miejscem granicznym, w ich strefie gospodarze stawiali krzyże i kapliczki, których rolą było oswojenie i sakralizacja przestrzeni buforowej. Niejednokrotnie były one także wyrazem podziękowania lub prośbą o bożą opiekę i wstawiennictwo, stając się na przestrzeni lat jednym z najbardziej widocznych i rozpoznawalnych przejawów religijności w kulturze podlaskiej wsi. Wierzono także, że symbolicznie strzeżły one wejścia do chaty, dlatego też przestrzeń wokół niej szczególnie pielęgnowano i szanowano, ozdabiając świeżymi kwiatami [287, s.66].

W strukturze siedliska wiejskiego rzeczywistym i materialnym znakiem rozdziału przestrzeni prywatnej od publicznej był płot. Dawniej stanowiły go drewniane sztachety bądź przeplatane pomiędzy kołkami gałęzie, zwane płotami tynowymi. Powtykane w ziemię gałęzie po pewnym czasie wypuszczały korzenie, z których wyrastały drzewa, w związku z czym były one doskonałym rozwiązaniem, ponieważ ich naprawy nie wymagały jeżdżenia do lasu po kolejne gałęzie. Wystarczyło jedynie oberwać kilka odnóg, aby mieć materiał na załatanie dziury [337]¹⁴⁴. O ogrodzenia ludność na wsi dbała z nienaganną pieczołowitością. Wierzono bowiem, że złe licho może wtargnąć przez nieszczelny płot lub dziurę. Jak podają źródła etnograficzne, w kulturze ludowej można wręcz mówić o wytworzeniu się swego rodzaju „płotowej” magii ochronnej [142, s.35]. Objawiała się ona przestrzeganiem pewnych zachowań, jak na przykład niewylewanie za płot wody lub niewyjmowanie z niego patyków i drzazg, co mogłoby grozić pomniejszeniem

¹⁴³ Symbolika drzew i roślin sadzonych przy domu szerzej opisana została w artykule autorki [287].

¹⁴⁴ Dziś ogrodzenie tynowe zobaczyć można w wiosce Budy w skansenie Sioło Budy, prowadzonym przez Sergiusza i Marię Niczyporuk. Jak podaje Ewa Zwierzyńska, wzmianki o tego typu płotach występują w „Starej baśni” Józefa Ignacego Kraszewskiego, gdzie przywołuje on opis siedziby kmiecia, która „tynem była okolona”. Pojawiają się one także w białoruskich pieśniach ludowych śpiewanych podczas uroczystości chrzcielnej, kiedy to goście otaczali wkoło matkę i dziecko niczym ogrodzeniem. Pojawiające się tam słowa: „zahorodymo, zatynujemy”, czyli „ogrodzimy, otynujemy”, oznaczają symboliczne wzięcie ich w opiekę i oswojenie [337].

dobytku¹⁴⁵. Bacznie pilnowano, aby dzieci się przy nim nie bawiły i pod nim nie przechodziły¹⁴⁶. Przestrzegano także zakazu, żeby nie straszyć i nie przepędzać z nich jaskółek, ponieważ upatrywano w nich orędowników wiosny, wierząc że są to ptaki niosące radosną nowinę i szczęście [142, s.315–316]¹⁴⁷.

Częstokroć, dla spotęgowania magicznych właściwości płotu, w strefie wewnętrznej ogródka sadzono przy nim przyjazne krzewy i drzewa niosące pozytywną energię¹⁴⁸. Ludność wsi pogranicza wierzyła ponadto w związek drzew ze światem sacrum. Poprzez pionowe ukształtowanie ustanawiały one bowiem symboliczny porządek i organizację Wszechświata, łącząc jego trzy części: podziemie, ziemię i niebo [169, s.94]¹⁴⁹. Dlatego też traktowano je jako opiekunów zagrody oraz jej mieszkańców¹⁵⁰. Przeświadczenie to potwierdza zwyczaj sadzenia młodego drzewa zaraz po urodzeniu dziecka, które rosnęło wraz z nim i towarzyszyło mu przez całe życie [287, s.66–67]: *Kołyska dla nowo narodzonego dziecka – łożo dla ostatecznie zawsze świętych zaślubin oraz trumna dla zmarłego – wszystkie trzy wykonane są z drewna (...) i należą do symboliki Wiecznej Macierzy* [78, s.21, powołując się na: M. Luker, *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, tłum. R. Wojnakowski, Kraków 1994, s.220].

Za wyjątkiem sosny przy domach generalnie nie sadzono gatunków iglastych, które zarezerwowane były dla miejsc naznaczonych cechami grozy i niebezpieczeństwa, jak na przykład cmentarze. Drzewami przyjaznymi i ochraniającymi zagrodę od uderzenia pioruna czy rozprzestrzeniania się ognia były jesiony¹⁵¹

¹⁴⁵ Ogrodzenia wykorzystywano także w ludowej magii leczniczej. Ból i chorobę przepędzano okadzaniem wyjętymi z płotu patykami i drzazgami, a przeciąganie nad nim pomagało przy nadmiernym wychudzeniu [142, s.315–316].

¹⁴⁶ *Równie niebezpieczne było podawanie dziecka górą, nad płotem, bo mogło to uczynić z niego podstępnego złodziejzka* [142, s.315].

¹⁴⁷ Gnieźdzenie się w zabudowaniach lub norach jaskółek, zaskrońców czy gołębi było znakiem, że płot prawidłowo spełnia swoją ochronną rolę [142, s.316].

¹⁴⁸ Zaliczano do nich na przykład leszczynę czy drzewo jaworowe. Unikano natomiast krzaka czarnego bzu, ponieważ jak wierzono, zwabiał on diabły i wiedźmy [142, s.316].

¹⁴⁹ Jak podaje Piotr Kowalski, drzewo (...) *samo jest (...) Wszechświatem, i w dodatku miejscem epifanicznym nacechowanym sakralnością. Może być także <<pośrednikiem>>, który umożliwia <<dotknięcie>> sacrum i nabycie jego niezwykłych właściwości* [169, s.97, powołując się na: J. Auboyer, *Życie codzienne w dawnych Indiach (wiek II p.n.e – ok. VII p. n.e.)*, Warszawa 1986].

¹⁵⁰ *...Stosunek do drzew obchodzi mnie od dzieciństwa – wspomina Sokrat Janowicz. – U wrót na przystodolu warowały potężne grusze-dziczki, obok studni – niebiosiężna brzoza, a za wygonem rozsiadła się lipa. Mówiono o nich z poważaniem i nie trafił się taki, co by wyrządził im szkodę. Spiłowanie dorodnej jodły na budulec wymagało wygłoszenia przeprosin, niczym przed rozumną istotą, a także wytłumaczenia się wobec niej. Nie mogła nie pobudzić ona do rozmyślań, do refleksji nad nieśmiertelnością i życiem pozagrobowym, nad obumieraniem przed mrozami i wiosennym budzeniem się* [146, s.43].

¹⁵¹ *Jesion: Występuje w mitach wielu starożytnych ludów, a wszędzie jest albo samym bogiem, albo pełnomocnikiem boga, obdarzonym boskimi prawami i magiczną mocą, albo tworzywem, z którego bóg wykonuje, co tylko chce* [332, s.120].

i lipy¹⁵², które zapewniały *pokój i sprawiedliwość, dostatek i zdrowie*. (...) [i były] *traktowane jako <<drzewa świata, życia i wiedzy>> – stanowiąc oś kosmosu i przestrzeni sakralnej (...) uosabiające siłę witalną, regenerację, cykliczność przyrody, płodność i nieśmiertelność* [329, s.144, powołując się na: A. Michałowski, *Drzewa w krajobrazie kulturowym*, „Krajobrazy” 1, Warszawa 1991]. Nie bez znaczenia w podaniach ludowych na lipie właśnie ukazują się/mieszkają postacie boskie, jak święci czy Matka Boska, opiekunka matek i macierzyństwa. Na posesjach sadzono także brzozy¹⁵³, wiązy, klony i sosny, które pomagały w sferze miłosnej – uczuć, powodzenia i płodności. Unikano z kolei tych o negatywnej energii, czyli dębów¹⁵⁴, topoli, osik¹⁵⁵ i świerków [287, s.67].

Pomiędzy człowiekiem a przyrodą, której był integralną częścią, dawniej istniała symboliczna, a zarazem nierozzerwalna nić wzajemnych wpływów. Przyroda dostarczała mu pożywienie, ostrzegała i chroniła przed niebezpieczeństwem, dawała siły do życia, była znakiem płodności, urodzaju, odradzania się i trwania.

¹⁵² *Tu i owdzie w rdzennej Polsce (...) mówi nawet lud, że lipa dlatego jest drzewem <<świętem>>, bo w niej Matka Boska mieszka! (...) W lipę też, jak twierdzi w niektórych krajach lud słowiański, nigdy nie bije piorun (podobnie jak w kalinę, leszczynę, etc.)* [201, s.533].

¹⁵³ W tradycji ludowej brzozie przypisywano przede wszystkim właściwości płodne. Nie bez przyczyny kojarzono ją z wiosną i budzeniem się do życia, jako że słowiańska nazwa miesiąca marzec – to właśnie brzezień (miesiąc brzóz), [261]. *Na Białorusi wierzą, że sadząc brzozę na podwórku domostwa obroni się domowników przed chorobami. Brzoza ma bowiem przynieść ludziom szczęście, dodawać sił witalnych i życiowego optymizmu* [78, s.44, powołując się na: *Priroda iszczelajuszczaja*, Minsk 1994, s.73]. *Wierzący w życiodajną moc brzozy, przez to drzewo oblewali chorych chłodną wodą, a pod progiem nowej stajni dla koni zakopywali brzożowe polana – aby żrebiły się konie* [78, s.44, powołując się na: A. N. Afanasjew, *Poeticzeskaja wozzrenija Sławian na prirodu*, Moskwa 1997, s.332].

¹⁵⁴ (...) *dąb na całym obszarze Słowiańszczyzny liczy się do drzew bądź <<dobrych>> czy <<czyzystych>>, bądź <<świętych>> tzn. godnych Boga i świętych Pańskich); częstokroć listowiu jego przypisuje się własności apotropaiczne, jemu zaś samemu moc leczniczą. (...) [jednak] w dęby pioruny biją częściej, niż w wiele innych drzew* [201, s.531–532]. *Od najdawniejszych czasów dąb był drzewem świętym. Źródło tej świętości i przyczynę kultu, jakim otaczano dęby, upatruje się nie tylko w imponujących rozmiarach czy siłach żywotnych tego drzewa, lecz także – a może nawet przede wszystkim – w jego mocy przyciągania piorunów i dawania ognia* [332, s.65]. *Dąb ma gromadzić w sobie energię i moce, które mogą przejść na człowieka. Uważa się, że po pierwszym wiosennym wyładowaniu atmosferycznym dąb jest naelektryzowanym rezerwuarem energii. Wystarczy dotknąć się jego pnia plecami, a poczuje się, jak ta energia przechodzi* [78, s.47]. *Dąb zajmuje również poczesne miejsce w ludowej magii drzew, których osobliwa rola polega na tym, że uważa się je za ogniwa pośrednie między światem (makrokosmosem) i człowiekiem (mikrokosmosem), miejscem przecięcia się tych dwóch rzeczywistości* [78, s.47, powołując się na: A. N. Afanasjew, *Poeticzeskaja wozzrenija Sławian na prirodu*, t.2, s.294].

¹⁵⁵ *Znane w kulturze ludowej powiedzenie „drzy jak osika” etnografowie tłumaczą wstydem za nieudzielenie przez nią schronienia Świętej Rodzinie podczas ucieczki do Egiptu, przypomnieniem drżenia Chrystusa na Górze Oliwnej, a także drżeniem za karę, jako że gdy umierał Chrystus, wszystkie drzewa zamilkły, tylko nie osika* [311, s.106, powołując się na: 103, s.16]. Inne źródła podają, że jej negatywna energia ma związek z wierzeniem, iż powiesił się na niej Judasz [129, s.159, powołując się na: S. Ulanowska, *Niektóre materiały etnograficzne we wsi Łukówcu (Mazowsze)*, [w:] *Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej*, 1884, t.8, s.292].

Ludzie z kolei musieli ją szanować i respektować jej prawa, wierząc w jej nadnaturalną, kosmiczną moc. Relacja ta tłumaczy nieprzypadkowy dobór gatunków, które sadzono wokół swojego miejsca zamieszkania.

Zwyczaje zakładzinowe w kulturze wsi pogranicza stanowiły bardzo złożony i wielowarstwowy proces, silnie powiązany z wiarą i magią. *Każdy członek chaty to postępek jej myśli* – zauważa Stanisław Vincenz. – (...) *Od podwalin wznieść się do dachu, to myśl przewodnia budowy (...), [a] składana chata rośnie jak skrzynia* [318, s.58,60]. Czynności wykonywane podczas kolejnych etapów jej stawiania odbywały się według ściśle określonych zasad „*Nieba i Zwyczajów*” [215, s.334], pokazując, jak człowiek, nawiązując do odtworzenia mitycznej przeszłości, sytuacji prapoczątku, wydzielal z chaosu świata zewnętrznego przestrzeń wyłącznie swoją, intymną i pewną – stwarzał swój świat [289, s.87]: *A gdy mozolicie się nad budową chat dźwigając tramy potężne (...) i kiedy głowy suszyliście nad ich zagospodarowaniem – doliny nie klnijcie: (...) robotnicy Boży przed pierwowiekim to wam ukazali. W tym miejscu trud wasz spaja się z ich trudem* [318, s.64].

Dom w każdym momencie „bycia”, w miarę nadawania mu wartości, znaczeń i symboli, stawał się zdefiniowanym i określonym, konkretnym miejscem, zarówno w wymiarze wizualnym, jak i emocjonalnym. Jak zauważają Danuta i Zbigniew Bandyktowiczowie, już podstawowe elementy, jak węgły, belka stropowa czy dach, tworzyły z niego wizerunek jako całości. Widać to zwłaszcza podczas ceremoniału budowy, kiedy nie był jeszcze fizycznie postawiony, a już istniał w znaczeniu społecznym, religijnym i kulturowym [31, s.56]¹⁵⁶.

¹⁵⁶ Sakralna symbolika domu występuje we wszystkich kulturach świata, (...) *ponieważ stanowi [ona] odzwierciedlenie świata* [91, s.43]. W religii indonezyjskiej na przykład domostwo podzielone jest na dwie części: męską i żeńską, co jest nawiązaniem do kosmogonicznego mitu, mówiącego, że świat zrodził się z dwóch przeciwieństw – najwyższego bóstwa (Mahatali) i węża wód pierwotnych. Uważano, że pierwsze domy wznoszono na grzbiecie wodnego węża. Ich dach symbolizuje górę, na której tronuje Mahatala, a parasol jest przedstawieniem drzewa życia. Wśród plemion Indian amerykańskich panuje z kolei przekonanie, iż święte miejsce, w którym dokonuje się obrzędów i inicjacji, symbolizuje Wszechświat: dach jest sklepieniem nieba, podłoga – ziemią, a ściany – czterema kierunkami świata. *Rytualnym konstruowaniem przestrzeni świętej rządzi trójaka symbolika: czworo drzwi, czworo okien i cztery kolory oznaczające cztery główne kierunki. Struktura świętego odosobnienia odtwarza zatem kosmogonię, gdyż wyobraża świat.* W chińskiej symbolice kosmicznej dach domostwa – jurty mongolskiej podobnie utożsamiano z niebem, a podpierającą go belkę z filarem świata – *axis mundi*. Otwór w dachu nazywano „okiem niebios”, co oznacza także po chińsku „komin”, przez który kontakt z sacrum był stały i nieprzerwany [90, s.32–33].

WNĘTRZE DOMU

Wnętrze domu, jako zróżnicowany przestrzennie konglomerat funkcjonalnie powiązanych ze sobą składowych, stanowiło odbicie ideologii jego użytkowników [41, s.27]. Dom wraz z całym wyposażeniem uczestniczył bowiem we wszystkich etapach życia (od narodzin do śmierci), kształtując tym samym tożsamość człowieka. Realizowały się tutaj różne formy życia, zarówno indywidualnego, jak i społecznego. Związek człowieka z przestrzenią, którą zasiedlał, był zatem splotem zjawisk architektonicznych (organizacja, wyposażenie i estetyka) oraz kulturowych (tradycja, religia) wpływających na zachowania w obrębie jego przestrzeni. W domu przebywała przeszłość (pamięć przodków), teraźniejszość i przyszłość [44, s.224–225], [278]. Ponadto jego wnętrze było odzwierciedleniem wszelkich przemian kulturowych i gospodarczych dokonujących się na wsi na przestrzeni lat, a także wyznacznikiem pozycji społecznej i materialnej jego właścicieli [75, s.20].

Poddając analizie przestrzeń zamieszkania domu pogranicza, uwzględniono rozróżnienie na tzw. elementy stałe, jak okno, drzwi, próg i piec, oraz ruchome, czyli sprzęty, meble i dekoracje, określające jej codzienny i świąteczny wystrój [310, s.329].

5.1. WYPOSAŻENIE I DEKORACJA

Jeśli w XIX wieku domy w pasie bielsko-hajnowskim składały się głównie z trzech pomieszczeń: sieni, izby i komory [113, s.46]. Dalszy ich rozwój przestrzenny polegał na wyodrębnianiu się w bryle kolejnych pomieszczeń mieszkalnych, jak druga izba (tzw. reprezentacyjna, gościnna), alkierz (wałkierz), określane na tych terenach *wankierem*, czy spiżarka. Dokonywało się to poprzez zastąpienie pomieszczeń gospodarskich pokojami lub stawianie większych, wolno stojących domów o bogatszym programie użytkowym (lata 30. XX wieku) i rozbudowanym systemie grzewczym. W miarę powiększania domostwa następowała zarazem zmiana organizacji funkcjonalnej jego przestrzeni.

Źródła piśmienne dotyczące wyposażenia chałup sprzed XIX wieku są dosyć ubogie i prezentują jedynie wykaz mebli i sprzętów. Dokładniejszy opis oraz rozplanowanie przedstawia dopiero literatura z okresu popańszczyźnianego, tj. z II połowy wieku XIX. W owych czasach rolę pomieszczenia składowo-magazynowego w chałupie wiejskiej pełniły sieni i komora. Trzymano tam zazwyczaj narzędzia

i sprzęty służące pracom gospodarczym. W komorze z reguły przechowywano żywność, przetwory, naczynia i ubrania¹⁵⁷, natomiast w sieni – narzędzia gospodarcze, jak sierpy, żarna do mielenia zboża czy stępy do wyrabiania kaszy¹⁵⁸.

„Dawniej budynki były dosyć niskie. Z jednej strony dlatego, że ludzie byli niżsi, a z drugiej z przyczyn ogrzewczych. Część mieszkalną stawiano od strony południowej, żeby ekonomicznie rozplanować światło. Od strony północnej trzymano zwierzęta i była to strefa buforowa. Podwójne drzwi do chaty miały zabezpieczyć przed zimnem i śniegiem. Przez brukowaną sień można było dostać się zarówno do pomieszczenia inwentarskiego, jak i do dwóch komór: komory gospodarza i gospodyni. Z sieni można było wejść bezpośrednio do izby, której wysokość dochodziła do 2.10 metrów” [Małgorzata Kondradzka, Podlaskie Muzeum Kultury Ludowej w Wasilkowie, suplement, s.256].

„Jak wchodziło się do wiejskiej chaty, to były poustawiane żarna, stępy. Zawsze w kuchni wisiały zioła – nasze babci leczyły ziołami” [m. Antonina Troc-Sosna, Muzeum Kultury Materialnej w Rybołach, suplement, s.256].

„W sieni stała stupa, czyli narzędzie do płaszczenia zboża. Do mielenia były żarna. Na niektórych wsiach zachowały się one do czasów wprowadzenia elektryczności, nawet do lat 50-tych XX wieku” [Jerzy Misiejuk, Skansen Architektury Drewnianej Ludności Ruskiej Podlasia w Białowieży, suplement, s.256].

Pomimo stopniowego powiększania przestrzeni domu wiejskiego na poziomie funkcjonalnym i symbolicznym jej wnętrzem właściwym była izba, zwana na tych terenach „chatą”, „wielką chatą” lub „wielką izbą”. Tam też koncentrowało się całoroczne życie rodzinne: (...) *izba jest jedynym mieszkaniem Podlasiianina* [230, s.247]. Należy wspomnieć, iż w tamtych czasach w jednym domu mieszkała kilkupokoleniowa rodzina, licząca około 10–14 osób. Stanowiła ona zatem pomieszczenie o charakterze wielofunkcyjnym. Pełniła bowiem rolę kuchni, gdzie przygotowywano i spożywano posiłki, miejsca snu, kultu – tam wieszano obrazy o charakterze religijnym, modlono się, wykonywano czynności higieniczne, orga-

¹⁵⁷ Iwona Marcinovic pisze: (...) *komora* (...) *mogła też pełnić rolę świetlicy: był to typ komory do składowania odzieży, sukna, płótna, ziarna, mąki, sprzętów domowych i niektórych narzędzi* [190, s.4, tłum. J. Szewczyk]. Potwierdza to Tomasz Czerwiński, podając, iż dawniej w komorze trzymano głównie naczynia wykonane z wydlubanych pni drzewnych, tzw. kadłubki, produkty żywnościowe (m.in. jajka, nabiał, wędzone i solone mięso, beczki z kapustą i ogórkami, plecione ze słomy beczki z ziarnami, mąką i kaszą itp.), a gdy pozwalały na to jej wymiary – także i zapasy przędzy, zimowe ubrania, sprzęty gospodarstwa domowego, np. dzieżę chlebną oraz – ze względów bezpieczeństwa – cenniejszą uprzęż na konie [74, s.13].

¹⁵⁸ *W kącie [sieni] stały żarna do mielenia mąki, a obok drewniana stupa [stępa] i jedno- lub dwuręczny taukacz [tłuczek]. W stupie tłuczono ziarno na kasze. Przy ścianie stał słomiany kubeł z ziarnem dla kur, cernica do wyrobu włókna ze lnu i konopi, kołowrotek i inne narzędzia. Czasami stał ceber dla świń. Na ławach stawiano worki z ziarnem. Stała też drabina prowadząca na strych, gdzie suszono bieliznę* [220, s.9, tłum. J. Szewczyk]. Potwierdza to Jan Bagiński, który pisze: *W sieni stały żarna, beczka z kapustą, beczka ze zbożem, osypka dla świń, ceberyk do przyrządzania pokarmu dla świń i kur, korytko, jaka leżanka i drobne narzędzia* [12].

nizowano spotkania towarzyskie¹⁵⁹. Niejednokrotnie stanowiła nawet część warsztatu produkcyjnego i była przestrzenią, gdzie wykonywano prace gospodarcze, których nasilenie przychodziło szczególnie na okres jesienno-zimowy [74, s.13]. W izbach przy oknach ustawiano tkacki warsztat, na którym tkano ubrania czy kapy na łóżka. Tam też wykonywano czynności związane z naprawą narzędzi, przetwórstwem żywności, produkcją mąki i kaszy, kiszeniem kapusty, wyrobem wędlin czy przerobem mleka. W miarę postępu gospodarczego i zaniku niektórych zajęć bądź zastępowania starych ulepszonymi narzędziami, dawne sprzęty odstawiano najczęściej do spichlerza aby nie zajmowały miejsca w chałupie [75, s.24–25].

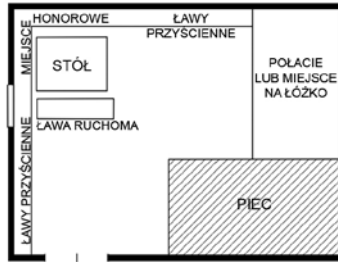
W chatach Rusinów podlaskich obserwuje się występowanie diagonalnego układu organizacji przestrzeni izby¹⁶⁰. Był on typowym rozwiązaniem domów jednoizbowych, choć występował także w mieszkaniach dwuizbowych. Jego cechą charakterystyczną było sytuowanie po prawej stronie od wejścia do chaty urządzeń ogniowych. Po przekątnej z kolei urządzano honorowy, święty kąt z ikoną ozdobioną lnianym ręcznikiem, tzw. pokut, w którym stał stół otoczony ławami [279, s.267]¹⁶¹. W tym przypadku główną zasadą było grupowanie obok siebie wszystkich sprzętów o podobnym przeznaczeniu funkcjonalnym, ustawianie ław przy ścianach i pozostawianie wolnego środka, dzięki czemu uzyskiwano miejsce na wykonywanie wszelkich prac gospodarskich [286, s.84]. Tego typu rozplanowanie wnętrza było charakterystyczne dla XIX-wiecznych domów we wsiach szeregowych południowo-wschodniego Podlasia, jak i domów z obszaru wschodniego Mazowsza [75, s.32].

„Dawniej chatę urządzano w ten sposób, że ławy stały pod ścianami. Pod ikonami stał stół. Środek z reguły był pusty, choć przeważnie ustawiano tam warsztat tkacki, kołowrotek. Ludzie spali na ławach i na piecu, a latem w stodołach na sianie. W domu spały tylko kobiety, a zimą musieli już wszyscy. Cała trzypokoleniowa rodzina musiała się zmieścić i żyć w takim pomieszczeniu” [Jerzy Misiejuk, Skansen Architektury Drewnianej Ludności Ruskiej Podlasia w Białowieży, suplement, s.256].

¹⁵⁹ Jan Małaszewski ze wsi Dubicze Osoczne w gminie Hajnówka tak opisuje izbę w swojej chacie: *Pokój był duży, 7 na 7 metrów i tam koncentrowało się życie rodziny. Sień i komora także były przestronne, gdyż wykonywano w nich prace gospodarskie i przechowywano płody rolne i narzędzia. W pokoju stał duży gliniany piec, w którym codziennie gotowano posiłki. Spaliśmy w bocznej komórce na piecu i przypiecku. (...) Na głównej ścianie w pokoju wisało sześć dużych papierowych ikon, wsuniętych między dwie deski; mama trzymała tam pieniądze. Obok wisało sześć mniejszych ikon* [189, s.68, tłum. J. Szewczyk].

¹⁶⁰ Drugim układem wnętrza, występującym w domostwach wiejskich w kilku odmianach, był typ równoległy. Polegał on na usytuowaniu łóżek w obu rogach izby na wprost wejścia. W przypadku, gdy były one ustawione przyczółkami w kierunku drzwi, pod oknem pomiędzy nimi lokowano stół. Kiedy natomiast łóżka stały wzdłuż ściany naprzeciw wejścia – stół wysuwano wówczas na środek izby i otaczano krzesłami. Rząd lub dwa rzędy obrazów rozmieszczano na ścianie na wprost wejścia bądź na ścianie nad łózkami [75, s.32, 34].

¹⁶¹ W organizacji chaty bardzo istotny był kierunek oraz strony świata. Wspomina o tym Natalia Gierasimiuk: *Przestrzegano zasady, że po wejściu do izby piec był zawsze po prawej stronie. Po lewej stronie, przy oknie stał stół, przy którym rodzina jadła wszystkie posiłki. W rogu wisała ikona* [117].



Rys. 5.1. Rozmieszczenie sprzętów w izbie, typowe dla znacznych obszarów północnej Słowiańszczyzny; na podstawie: [200, s.590]

Wszystkie elementy wyposażenia, przedmioty codziennego użytku, a także meble, gospodarze wykonywali we własnym zakresie [113, s.46]. Przykładowo łóżko jako mebel pojawia się w podlaskiej chacie dopiero na przełomie XIX i XX wieku, czyli w okresie, w którym widoczna jest istotna zmiana w kształtowaniu wnętrza. Wcześniej do spania służyły tzw. szlabany, czyli drewniane ławy z oparciem, które po wysunięciu wewnętrznej ruchomej szuflady stanowiły miejsce do snu. Najprymitywniejszą formą łóżka w chałupach Rusinów podlaskich były specjalne pomosty. Ich konstrukcja składała się z drewnianych desek szerokich na około 180–200 cm, mocowanych na wysokość 60 cm na nóżkach wkopanych w ziemię, przytwierdzanych od pieca do przeciwległej ściany. Wchodzono na nie po przystawionych stołkach lub pniakach. Nocą spała tam wieloosobowa rodzina, podczas gdy za dnia sprzątano zeń pościel, którą przechowywano w rogu chaty, przykrytą płachtą [74, s.12], [75, s.203]. Na terenach powiatów Bielsk Podlaski i Hajnówka drewniane pomosty spotykało się także po II wojnie światowej, co świadczy o zapóźnionym postępie ekonomiczno-gospodarczym tych terenów.

Do czasu międzywojnia bardzo lubianym miejscem snu był także piec chlebowy. Na tzw. zapiecku lub zapioczku, czyli drewnianych pałatach rozłożonych pomiędzy piecem a północną ścianą domu, nakrywano derkę, kozuchy bądź siennik i lokowano tam od dwóch do trzech osób [294, s.58]. Przede wszystkim był on miejscem snu dzieci oraz najstarszych mieszkańców¹⁶². Tam też, u powały od strony zapiacka, zawieszano kołyskę, aby matka mogła doglądać niemowlę podczas snu¹⁶³. W ubogich domach powszechne było także spanie na podłodze, na której wieczorem rozkładano wypchane słomą sienniki.

¹⁶² *Piec służył (...) do spania, przede wszystkim dla dzieci. Przebywały one zimą niemal cały czas na piecu dlatego, że było tam najcieplej. Obok pieca znajdował się przypiecek, a za nim wzdłuż ściany zapiecek, gdzie spali starsi i gdzie składowano pościel* [104, s.9].

¹⁶³ *Matka (...) nowo narodzone [dziecko] owija w kawałki starej bielizny, kołysze je w kopańce lub też przywiązuje kołyskę sznurkiem do sufitu* [230, s.247]. *Latem podczas upałów kołyskę zdejmowano z haka i wynoszono do sieni. Tam było chłodniej i ciemniej (w sieni nie było okna), a półmrok chronił dziecko od natrętnych much. W izbie w tym samym celu osłanianie kołyskę podczas snu dziecka starą, mocno sfatygowaną, parcianą płachtą. Niemowlę spało na lnianym sienniczku, wypełnionym owsianą słomą lub sianem. W najuboższych rodzinach zdarzało się, że dziecko leżało na rozrzuconej słomie* [195, s.55].

„Kiedyś to łóżka były drewniane, a na łóżku była słoma i prześcieradła swojej roboty, zaścielali i się spało. Jak ścielesz łóżko i dajesz prześcieradło białe, to do niego robiło się breszki, koronki – hafty po polsku. Ja i teraz tak robię, żeby ładnie wyglądało. To wszystko, co mam, to swojej roboty. [...] W domach kiedyś mieszkało po dwie, trzy rodziny. Na piecu się spało. Kładli deski, siennik na piecu, poduszkę i tak się spało” [Jan Onopiuk, lat 81, Plutycze, suplement, s.253, lp.4].

„Jak były małe domy, jak spali, to był zapiecz. Tam takie deski położym i szmatów zaścielim, położym poduszkę i się spało. A łóżko, to było sieniańka napchana słomą. A my tam... szto my tam nie robim, na słomie... Cieszym się tak...” [Maria Kołbasiuk, lat 82, Nowoberezowo, suplement, s.256, lp.11].

„Dawniej w domach nic nie było, gliną były malowane. Spało się na sienniku napchanym słomą. Ile takich łóżek kiedyś było, bo to byli i teście, i my w chacie, toż to każdy musiał na czymś spać. A pachnie to wszystko tą słomą... I na piecu też spali. Za piecem był taki prypieczok” [Bazyli Simoniuk, lat 56, Czyże, suplement, s.254, lp.5].

„Kiedyś to chata taka malutka była, to syn w 1963 roku zaczął robić ten dom. [...] Kiedyś to wesoło było. Jedna izba i dwóch synów i żonate byli, i wszyscy razem mieszkali. Był taki piec, że palili w nim i na nim spali, a tera to tylko plita jest. Na łóżku to zawsze poduszki leżali, bo jak na wierzchu leżą, to się wietrzy i zdrowo; i zaścielali zawsze ładnie” [Maria Pryzowicz, lat 87, Parcewo, suplement, s.253, lp.3].

W miarę powiększania powierzchni mieszkalnej przybywało także miejsca do snu. I tak w izbie – chacie sypiali gospodarze oraz dzieci, a w pozostałych pokojach dziadkowie i dorosłe dzieci. W okresie letnim najbardziej wyczekiwane miejsce snu młodzieży, w szczególności chłopców, stanowiła stodoła, gdzie było *chłodniej, luźniej i mniej much* [75, s.22].

„U naszej chatce, to osiem sztuk nas było. W takiej malutkiej chatce wszyscy mieszkali. I jedno na piecu, jedno na stołkach, żona z mężem na łóżku, a my na sianie spali, oj było wesoło! A teraz to smutno... Kiedyś, to jak siano wysuszysz, to do stodoły biegniesz i śpisz tam aż do samej zimy” [Zofia Dąbrowska, lat 78, Haćki, suplement, s.253, lp.2].

Niezbędnym sprzętem każdej chaty, służącym do składowania i przechowywania stołowych naczyń, talerzy i misek, były police – półki przybijane do stropowych belek lub zawieszane na ścianie. Niektóre zaopatrzone były w listwy ze specjalnymi wycięciami do wkładania łyżek, tzw. łyżniki [74, s.11]. Na terenach bielsko-hajnowskich półki na naczynia lokowano także w tzw. babim kutoku, czyli w strefie pomiędzy drzwiami do izby a piecem¹⁶⁴.

Wszelkie czynności związane z utrzymaniem higieny osobistej wykonywano również w izbie. Tam, w rogu, ustawiano wiadro lub blaszaną miednicę z czerpakiem oraz

¹⁶⁴ *Obok drzwi po lewej stronie pieca znajdował się kącik gospodyni, tzw. babin kut albo myciel-nik. Stała tam każd z wodą, na ławie wiadra (...) i inne przedmioty. Pod powatą znajdowały się przybite kołeczki – wieszaki na garnki i wszelkie sztućce* [191, s.23, tłum. J. Szewczyk].

klepkowy szaflik. Były to naczynia, które oprócz zabiegów higienicznych, wykorzystywano również do innych celów, jak zmywanie naczyń czy zbieranie pomyj [74, s.11]. Przybory toaletowe przechowywano w półce przybitej do ściany lub w szufladzie stołu. Pranie i prasowanie ubrań, bielizny i tkanin wykonywano w chacie za pomocą terek, balii czy potaczek, które na co dzień trzymano w komorze lub w najchłodniejszym pomieszczeniu, tak aby zabezpieczyć je przed rozsychaniem [75, s.24–25].

Jeszcze w XIX wieku mieszkańcy Podlasia wschodniego ubrania wieszali na mocowanych do belek stropowych żerdziach bądź przechowywali je w wyplatanych ze słomy beczkach lub tzw. kubłach, które w następnym stuleciu zastąpiono skrzyniami i kuframi (tzw. sundukami)¹⁶⁵. W nich też chowano zapasy płótna i ważne dokumenty. Przy oknie pod sufitem mocowano deskę, na której zawieszano codzienne wierzchnie okrycia. Kiedy natomiast w domu pojawiało się małe dziecko, w miejscu tym (lub przy piecu) zawieszano kołyskę [104, s.9]. Funkcją półki, na której gospodarze kładli chleb, cenne przedmioty, dokumenty, modlitewnik, a niejednokrotnie także i naczynia stołowe, pełniła w domu bielsko-hajnowskim umieszczona pod pułapem deska – trama¹⁶⁶.

Posiłki spożywano na długich ławach, przy których siadano na stołkach (na zachodzie województwa zwanych zydłami), które wyparte zostały przez krzesła dopiero w XX wieku¹⁶⁷. Błaty najstarszych stołów opierały się na krzyżakach lub dwóch szerokich nogach połączonych listwą¹⁶⁸. W szufladzie umieszczonej pod blatem przechowano resztki chleba zgarnięte ze stołu [74, s.11–12].

W okresie międzywojennym wnętrze domowe zaczęło ulegać coraz większym przemianom, tak pod względem powierzchni, jak i wyposażenia oraz estetyki. Stopniowo do przestrzeni mieszkalnej wkraczały wcześniej niespotykane tam szafy i krzesła, które wykonywali lokalni stolarze oraz malowane w motywy roślinne, kolorowe kufry [113, s.46]¹⁶⁹.

¹⁶⁵ *Jakub rozmyślał, spoglądając na kufer – który przejechał z nim drogę bieżniństwa i gdyby potrafił mówić, to opowiedziałyby wiele przeżyć. (...) Kufer to posag Anastazji (przyjechał ze wsi Nałogi), okuty metalem; okazał się pierwszym meblem, który Jakub postawił w kącie między drzwiami a oknem chaty. (...) W Polsce i na Białorusi kufry (...) najbardziej rozpowszechniły się w okresie XIX – poł. XX w. (...) Kształtem kufer nawiązuje do epoki średniowiecza, kiedy to meble wyróżniała masywność, surowość formy i skromne, lecz artystyczne ozdoby; na płaskim wieku można usiąść lub nawet się położyć. Skrzynia Anastazji była z sosnowych desek (często kufry robiono ze świerczyny lub dębiny) i niemalowana [191, s.24–25, tłum. J. Szewczyk].*

¹⁶⁶ (...) do belki była przymocowana drewniana deska (trama), na której przychodzący goście zostawiali czapki, rękawice i szaliki. Czasami też gospodarze stawiali tam potrawy lub pierogi [104, s.9].

¹⁶⁷ Niekiedy nazwą „zydyl” określano też długie ławy z oparciem, tzw. zapleckiem. Jak podaje Tomasz Czerwiński, spotykane były też zydle z przerzucanymi oparciami. Wówczas, gdy ława stała przy stole, siedzący na niej twarzą do stołu oraz do izby mieli oparcie dla pleców [74, s.12].

¹⁶⁸ Wspomina o tym także Iwona Marcinovic: *Dębowy stół miał drewniane tłoczone nogi i szufladkę zdobioną metalowym kółeczkiem. Błat wykonano z trzech dębowych desek. (...) Wygląd stołu świadczył o zamożności rodziny (...), gdyż stoły przeważnie miały proste nogi, co najwyżej lekko zwężające się ku dołowi [191, s.25–26, tłum. J. Szewczyk].*

¹⁶⁹ Po wojnie w Hajnówce produkowano kufry koloru zielonego i jasnobrązowego, które zdobiono ornamentami roślinnymi w postaci jasnych kwiatów i liści w kształcie serca, które wydrapywano w mokrej jeszcze farbie [75, s.255].

Dekoracja domów bielsko-hajnowskich zdecydowanie odróżnia je od domów występujących na zachodzie województwa. Bogactwo koloru i detal widoczne na zewnątrz (kolorowe elewacje pokryte elementami zdobniczymi) mają swoją kontynuację także we wnętrzu, w którym przede wszystkim uderza wielość obrazów religijnych – ikon, wiszących w rogach pomieszczeń [279, s.268]. Przyozdobione kwietnymi koronami, firaneczkami, inaczej fartuszkami, wycinankami czy rącznikami, pozwalały poczuć obecność Boga w chacie i stworzyć z niej namiastkę miejsca świętego.

Po I wojnie światowej ikony przystrajano papierowymi wycinankami w formie zasłonek, zwanych bożniczkami. Technika ich tworzenia, jak podają Jerzy Cetera i Wojciech Kowalczyk, polegała na wycinaniu nożem lub nożyczkami wcześniej narysowanych wzorów w złożonych arkuszach papieru lub bibuły. Najprostsze z bożniczek stanowiły papierową ramę do obrazu. Do zdobienia dużych ikon stosowano z kolei tzw. *uholniki*, które wycinano z całego arkusza papieru ułożonego pionowo [57, s.14]. Źródłem inspiracji dekoracji zasłonek była przyroda i otaczający świat. Prezentowały one bowiem przeważnie kompozycje zoomorficzne i roślinne wymyślane przez wycinankarki bądź podpatrywane u innych. Z reguły w domach trudniły się tym kobiety lub młode dziewczęta, dla których wycinankowe wzory stanowiły niejednokrotnie element sąsiedzkiej rywalizacji¹⁷⁰.

Wycinane z papieru dekoracje ozdobiły także ściany oraz okna wschodniopodlaskich chałup. Początkowo były to jednokolorowe, koliste kompozycje, złożone z geometrycznych wzorów (wycinanych dziurek), które przyklejano do ścian klejem z mąki bądź chlebem. Z czasem zaczęto je nakładać na drewniane ramy, a ich tradycja utrzymała się do okresu międzywojennego [57, s.11]¹⁷¹. Firanki jeszcze w latach dwudziestych XX wieku wykonywano również w postaci długich pasków papieru, które ozdabiano naklejanymi przy pomocy chleba kwiatami z bibuły. Po tym okresie rozpowszechniły się (zwłaszcza w powiecie hajnowskim) firanki

¹⁷⁰ O dekoracji ikon pisze także Irena Matus: <<Początkowo zawieszane na obrazy papierowe firanki zdobiono jedynie wyciętymi u dołu ząbkami. Po bokach przymocowywano kolorowe kwiaty z bibuły. Z czasem zastąpił je wycięty w firance wzór kwiatowy>>. (...) Papier i bibułę kupowano w mieście zawczasu. Wzory wybijano na rozłożonej na desce bibule specjalnym nożem. Często umawiało się po kilka dziewcząt i robiły to wspólnie. Najsprytniejsza i mająca doświadczenie wybijała kwiatowe wzory na pliku złożonej bibuły. Takim oto sposobem nawet w kilku domach wisiły identyczne firanki [195, s.170].

¹⁷¹ Sposób wykonywania wycinanek na obszarze Podlasia wschodniego dokładnie opisują Jerzy Cetera i Wojciech Kowalczyk: *W Łuce po powrocie z bieżęstwa jedynie starsi dekorowali izby wycinankami, wycinając je w dwóch formatach. Naklemano je na kwadratowe podkłady z papieru, umieszczając w centralnym miejscu dużą, ażurową wycinankę kolistą, a wolne miejsca w rogach uzupełniano małymi ażurowymi, wycinankami w kształcie koła. Ważna była kolorystyka wycinanek i zestawienia preferowanych barw. W Łuce łączono kolor niebieski z zielonym, czerwony z niebieskim oraz zielony z czerwonym. Ważne było wykorzystanie każdego skrawka papieru. Z resztek papieru wycinano ażurowe listki o kształcie zbliżonym do wycinka koła, z których tworzone wielobarwne kompozycje. (...) Zdarzały się też kogutki i księżycy, naklejane wraz z ażurowymi gwiazdkami i prostokątami w rzędach liczących do 30 wycinanek skomponowanych czasem z ośmiu kolorów [57, s.11].*

malowane lub ażurowe wycinane od szablonu [185, s.120]¹⁷². W ten sposób niskie i ciemne wnętrza otrzymywały jasną oprawę okien i świętych obrazów, uzyskiwaną tanim kosztem¹⁷³.

„W naszym domu zawsze ikon było dużo: pięć, sześć. I jak święto, to trzeba było kwiatki robić. I tak jak kwitnie groszek: to połówka jedna biała, druga brązowa; potem to na papier, zakręcamy druciki i te listeczki i różyczki robimy. I fartuszki jeszcze robili na okna: papier kładzie się na desku, ile okien – tyle tych arkuszy. Poprzypinać pinezki do desek, a jak kto nie ma pinezek, to gwoździki takie malutkie. I teraz wzór narysować. Taki nożyk cieniutki i wycinać trzeba wszystko. I potem odpina się to i na pięć czy sześć okien wieszali te firanki” [Maria Kołbasiuk, lat 82, Nowoberezowo, suplement, s.256, lp.11].

W bogatszych domach ikony dekorowano lnianymi ręcznikami tkanymi w kolorowe wzory. Jeszcze w XIX wieku zdobiły je hafty, tzw. *perebory*, koloru różowego. W okresie międzywojennym stosowano splot krzyżykowy w kolorze czerwonym i czarnym lub granatowym oraz bardziej ozdobne sploty: szachownicowy bądź jodełkowy, potocznie zwany warkoczowym lub czynowatym [196]. W ornamentyce ręczników występowały z reguły kompozycje kwiatowe, scenki rodzajowe, a niekiedy także motywy sięgające jeszcze czasów pogańskich, czego przykładem może być węzeł bez końca jako symbol życia [117]. Po okresie bieżenstwa pojawiły się na nich wpływy kultury rosyjskiej, w postaci niezwykle kolorowych wzorów roślinnych z elementami świata zoomorficznego, wyszywanych techniką atłaskową, tzw. *hładioju*, zakończonych u dołu koronką [196].

Rolę dekoracyjną w domach pełniły także tkaniny, w szczególności obrusy, serwety, chodniki (tzw. *pasiaki*) czy własnoręcznie wyszywane przez gospodynie kapy i nakrycia przykrywające łóżka, stoły i ławy [279, s.268]. Niekiedy zawieszano je na ścianach lub rozkładano na podłogach. Ich ozdobny charakter uzyskiwano poprzez zastosowanie różnorodnych splotów: rządkowych, dających efekt dekoracyjnych prążków i jodełki oraz możliwość uzyskiwania wzorów geometrycznych i kwiatowych lub dwuosnowowych, dzięki którym powstawały dywany podwójne [242]. Wśród treści zdobniczych polsko-białoruskiej ornamentyki można odnaleźć odwołania do wielu symboli religijnych, a także przedchrześcijańskich [279, s.268], dowodem czego jest motyw słońca, ognia i wody. Kapę z wzorem nawiązującym do krzyżujących się fal wodnych nazywa się na tych terenach „radiuszką” [117]. Jak zauważa Natalia Gierasimiuk, wiele z umieszczanych na tkaninach motywów było swego rodzaju kodem i wyrażeniem marzeń człowieka o szczęściu i rajskim życiu, czego przykładem jest temat kolorowego pawia [117], a sam splot w jodełkę stanowi odwołanie do natury człowieka lub drzewa życia [102], [279, s.268].

Do dnia dzisiejszego na terenach gmin Bielsk Podlaski, Czyże i Hajnówka widoczna jest tradycja układania na łóżkach wypchanych pierzem, haftowanych po-

¹⁷² Ośrodkiem produkcji takich firanek jest obecnie wieś Makówka w powiecie hajnowskim [185, s.120].

¹⁷³ Jak podają J. Cetera i W. Kowalczyk, koszt takiej bożniczki wynosił od 3 do 5 złotych w zależności od jej wielkości [57, s.15].

duch, które eksponuje się przeważnie w pokojach gościnnych. Jest to stary zwyczaj, przejęty jeszcze z czasów, kiedy w domach nie było łóżek z pojemnikami na pościel. Wystawione poduszki z jednej strony wietrzały i nie nasiąkały wilgocią, z drugiej natomiast stanowiły dekorację pokoju oraz przyszły posąg panny młodej.

W okresie międzywojennym pomieszczenia w domach zaczęto dekorować makatkami. Były to prostokątne lub kwadratowe lniane płótna ozdobione haftem lub malowanymi farbą wzorami. Najstarsze, jak podaje Tomasz Czerwiński, haftowane były na czarnej tkaninie cienką, błyszczącą, kolorową tasiemką, tzw. lasetą [75, s.303]. Występowały na nich motywy roślinne lub scenki z postaciami ludzkimi i zwierzętami, opatrzone z reguły ludową rymowaną sentencją, dotyczącą atmosfery domostwa: *Dobra gospodyni dom wesołym czyni* albo *Nie mów nikomu, co się dzieje w domu*. Obecnie makatki takie można spotkać w każdej wiejskiej kuchni terenów bielsko-hajnowskich.



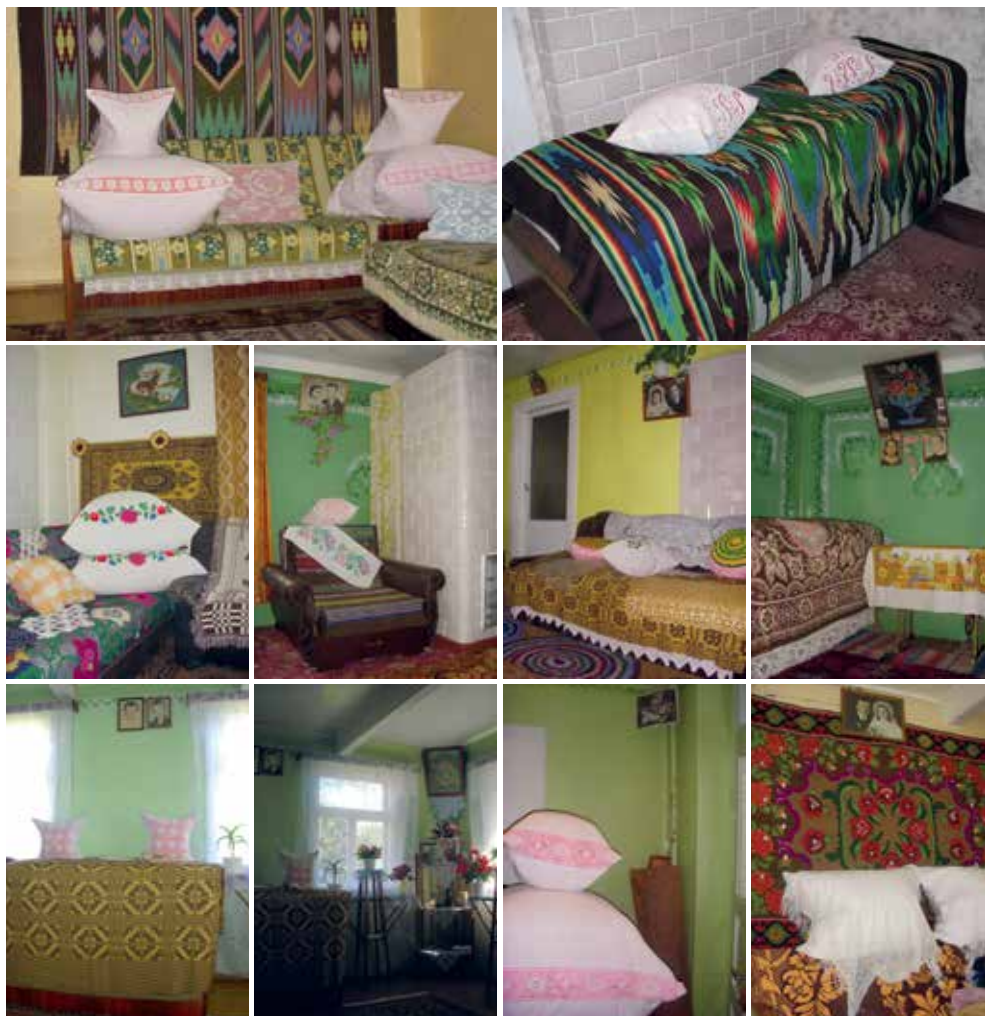
Fot. 5.1. Ozdobne makatki: 1) wieś Plutycze gm. Bielsk Podlaski; fot. archiwum WAPB, 2) wieś Czyżyki gm. Hajnówka, 3) wieś Kojły gm. Czyże; fot. autor



Fot. 5.2. Ozdobne tkaniny: 1, 2) wieś Kojły, gm. Czyże, 3) wieś Stare Berezowo, gm. Hajnówka; fot. autor

„Moje to takie duże poduchy na łóżku. Kiedyś gęsi trzymała. Córkom dała, a one przywożą z powrotem, żeby im przerobić i z tej poduchy zrobić trzech niedużych” [Anastazja Janowska, lat 80, Stare Berezowo, suplement, s.256, lp.12].

„Ustawione na łóżku poduchy – taka kiedyśniejsza moda była, teraz już młodzi tak nie robią. Kiedyś stawiało się dużą poduchę, a na nią malutką – jasięk. Kiedyś to wersalek nie było. I dlatego na łóżku pościel wystawiali. [...] Panna młoda jak szła za mąż, to patrzyła, żeby czym większa ta poducha była. A teraz moje wnuczki to nie chcą spać na takich dużych” [Maria Rybko, lat 76, Bazyl Rybko, lat 80 lat, Deniski, suplement, s.253, lp.1].



Fot. 5.3. Ozdobne poduszki: 1) wieś Parcewo, gm. Bielsk Podlaski, 2) wieś Plutycze, gm. Bielsk Podlaski, 3–6) wieś Czyże, gm. Czyże. fot. autor i archiwum WAPB, 7–8) wieś Kojły, gm. Czyże, 9) wieś Stare Berezowo, gm. Hajnówka, 10) wieś Czyżyki, gm. Hajnówka; fot. autor

Tutaj też upowszechniła się lokalna tradycja strojenia pieców kaflowych firankami i zasłonkami, którymi dekorowano kapę, zapiecek (nad schowkami zapieckowymi), podpiecek oraz przestrzeń pod sufitem nad ścianówkami. Niejednokrotnie owe tkaniny gospodynie kolorystycznie dopasowywały do makatek, kap czy chodników rozłożo-

nych na podłodze, aby jak podaje Jarosław Szewczyk, *jak najzręczniejszym* dopasować estetykę pieca do estetyki wnętrza domu [294, s.159]. Dekoracja wnętrza mieszkalnego była zatem zawsze zasługą kobiet, które umiały przyozdobić chatę na co dzień i od święta.



Fot. 5.4. Przykłady dekoracji pieców: 1–2) wieś Stare Berezowo, 3–4) wieś Czyżyki, gm. Hajnówka; fot. autor



Fot. 5.5. Przykłady dekoracji pieców: 1–3) wieś Deniski, 4) wieś Parcewo, gm. Bielsk Podlaski; fot. autor



Fot. 5.6. Przykłady dekoracji pieców we wsi Plutycze, gm. Bielsk Podlaski; fot. autor i archiwum WAPB



Fot. 5.7. Przykłady dekoracji pieców: 1–8) wieś Czyże, 9–12) wieś Kojły, gm. Czyże; fot. autor i archiwum WAPB

Tendencja zdobienia ścian wewnątrz domu na wiejskich terenach pogranicznych nie była powszechnie stosowana. Bielono je z reguły białą lub szarą gliną, do której w okresie międzywojennym zaczęto dodawać sinki, co powodowało efekt niebieskiego zabarwienia.

„Generalnie drzwi i okna malowano na niebiesko. Z jednej strony mówiono, że był to kolor sakralny, a z drugiej, że muchy bały się niebieskiego, czyli ze względu praktycznego” [Jerzy Misiejuk, Skansen Architektury Drewnianej Ludności Ruskiej Podlasia w Białowieży, suplement, s.256].

Dopiero po II wojnie światowej w domach zaczęły pojawiać się pierwsze papierowe, kwieciste tapety. W tym okresie rozpoczął także swą twórczą działalność ludowy malarz Iłarion Daniluk, potocznie zwany Zenkiem¹⁷⁴. Jego realizacje malarzkie odnaleźć można w około sześćdziesięciu drewnianych domach zlokalizowanych w pasie bielsko-hajnowskim, a także w blokach mieszkalnych w Hajnówce¹⁷⁵. Dekorował on pokoje, kuchnie, a nawet łazienki, kompleksowo malując niemal na wszystkich elementach wnętrza: ścianach, sufitach i podłogach, łącznie z jego wyposażeniem¹⁷⁶.

Rozkwit pracy Zenka i zainteresowanie ludzi jego twórczością przypada na lata 70. i 80. XX wieku, czyli w momencie, gdy materiały wykończeniowe domów nie były łatwo dostępne, a sytuacja gospodarcza kraju była dosyć trudna. W domach dominowały wówczas głównie fototapety i laminaty, w związku z czym, aby uczynić je bardziej kolorowymi i zdecydowanie innymi od otaczającej szarej rzeczywistości, gospodarze tłumnie wynajmowali go do ozdabiania swoich wnętrz. Co więcej, malarz-samouk posiadał dodatkową umiejętność wykonywania imitacji różnych struktur i materiałów, stąd często w mieszkaniach pojawiały się malowidła przedstawiające kafle na ścianach kuchni, drewno, kamień, a nawet dywan leżący na podłodze¹⁷⁷.

¹⁷⁴ Iłarion Daniluk urodził się w 1939 roku we wsi Kamień jako syn bogatego chłopca Aleksandra Daniluka. *Jego ojciec, jak podaje Marcel A. Velez, (...) był przed wojną wyznawcą słynnego proroka Ilii z Grzybowszczyzny i razem z nim budował Nowe Jeruzalem – wieś Wierszalin. Prorok Iliia ochrzcił Iłariona.* Już jako dziecko przejawiał on zainteresowanie sztuką. Był jednak samoukiem i malował głównie na płotach miejscowych zagród czy na domowych obrusach. Jego edukacja nie trwała długo – ukończył on jedynie szkołę podstawową, po czym zaczął pracę w PGR-ze, a pod koniec lat 50. zatrudnił się jako ratownik w kopalni na Śląsku. Tam też, z uwagi na „złe” brzmiące białoruskie imię, otrzymał pseudonim Zenek. Jednak po nieszczęśliwym wypadku (który odbił się także na wyglądzie jego twarzy) zakończył pracę w podziemiach i przeniósł się z powrotem na Podlasie. Niepotwierdzone informacje mówią, że w trakcie swojego życia na południu Polski Zenek podjął naukę w szkole plastycznej w Katowicach, którą po roku porzucił i zajmował się pracami konserwatorskim na Wawelu. Zmarł w 2000 roku [317].

¹⁷⁵ Iłarion Daniluk ozdobił swoimi malowidłami m.in. fasady bloków na Osiedlu Millenium w Hajnówce.

¹⁷⁶ *Oto po łazienkowym bojlerze pływają dwa łabędzie, na spluczce do toalety kwitną tulipany, grzejnik przybrał barwy tęczy (...) [236]. W trakcie malowania mieszkania (...) gospodyni chciała wyrzucić stary, zdezelowany tapczan. Zenek to zauważył i powiedział do niej, że on go zreperuje i tak pomaluje, że ona go już nigdy nie wyrzuci, więc gospodyni się zgodziła. Zenek wewnątrz tapczanu namalował coś w rodzaju jeziora, w którym pływają kolorowe kwiaty jakby nenufary. I rzeczywiście, kilkanaście następnych lat tapczan pozostał w mieszkaniu [132].*

¹⁷⁷ (...) Zenek malując podłogę nadawał jej rangę perskiego dywanu czy weneckiej mozaiki. Drzwi i meble przemalowywał na drewniane, choć były drewniane [131]. *Jak naszkicował ołówkiem, to obraz bardzo mi się podobał – mówi Maria Filipiuk [właścicielka domu, w którym tworzył Zenek]. – Potem, na olejno to już nie. Teraz bym się nie zgodziła na taką dekorację, ale wtedy modne były fototapety. Zenek powiedział: <<po co tam kleić, ja namaluję>>. Tak została pamiątka. Ikonę też namalował, w 1985 roku, podpisał nawet <<Iarion>>. (...) Kwiaty, to on mógłby dzień i noc malować – dodaje Mirosław Filipiuk. Bardzo starannie, każdy kwiatusek oddzielnym pędzelkiem. Zaczynał robić od rogu, coś szerszego, jakaś tam girlanda i kończył delikatnym akcentem, właśnie kwiatuszkiem. Z drugiego węgła znowu taka girlanda. Wszystko ręcznie. Nie stosował żadnych szablonów. Musiało*

Kolor i dbałość o detal w twórczości Zenka zajmowały miejsce pierwszorzędne. Najczęściej spotykanymi motywami malarskimi były kompozycje pejzażowe obejmujące niekiedy całą ścianę pokojów gościnnych, elementy przyrody – wodne kaskady, jelenie na leśnych polanach, łabędzie, przedstawienia otaczającego świata, jak architektura, żaglówki, mosty oraz wszechobecne motywy kwiatowe [330, s.3], czyli obrazy odwzorowujące idylliczne wyobrażenia ówczesnych ludzi o lepszym i szczęśliwszym życiu.

Jedną z pierwszych realizacji malarza, jak podaje Marcel A. Velez, była dekoracja domu Gryków w Hajnówce. Zastosowane tam rozległe kompozycje kwiatowe spowodowały, iż gospodarze musieli dopasowywać do nich pozostałe elementy wyposażenia, jak żyrandol, narzuty czy zasłony. W domu sąsiadów z kolei całą ścianę artysta ozdobił alpejskim pejzażem, a w kolejnym domu, Mazurków: (...) w sypialni nad łóżkiem wielki Chrystus w Ogrojcu. Tylko po kwiatkach można poznać na tym obrazie rękę Zenka. Za to w pokoju gościnnym – na całą ścianę romantyczna scena wprost z niemieckiego sztambucha. Na rumaku młodzian, na schodach przed pałacem dama w bufiastej sukni. Ogród francuski, obok ogród angielski. Fontanna i kaskada. I białowieskie jelenie [317]. Jedne z najpiękniejszych jego malowideł zachowały się jednak w drewnianym domu państwa Wawrzeniuków w Kojłach w gminie Czyże (fot. 5.8).

Każda z przestrzeni, w których tworzył, była inna od poprzednich. Jak zauważa Jan Gryka: *Kiedy się wchodzi do domów, które zostały pomalowane już ponad trzydzieści lat temu, a liczba przedmiotów i dekoracji w istotny sposób się zwiększyła, to w dalszym ciągu ma się wrażenie, iż wszystko tam do siebie pasuje. Żaden nowy element nie powoduje jakiegoś stylistycznego dysonansu, pomimo że np. pojawił się regał zastaniający trzy czwarte ściany, elementy malatury jedynie wystają na obrzeżach, zaś malowane dywany podłogowe zakryto dywanami tekstylnymi (niekiedy ułożonymi w trzy warstwy). Można mieć nieodparte wrażenie, że ten stan ciągłego życia wewnątrz dopiero ukazuje istotę realizacji Zenka – że poziom jego intuicji miał swoje zakorzenienie w kulturowej prawdzie otoczenia (...). Po kilkudziesięciu latach okazuje się, że nieomylnie trafił w coś, co dopiero nastąpi jako doświadczenie kolejnych pokoleń zamieszkujących <<domy Zenka>> [131].*

Jego przedstawienia nie posiadały perspektywy ani linii zbiegu, w związku z czym niektórzy krytycy zaliczają je do tzw. sztuki naiwnej, nazywając go nawet hajnowskim Nikiforem¹⁷⁸. Osoba Zenka, jako ludowego twórcy, jest wciąż żywa pośród starszych mieszkańców gmin Czyże i Hajnówka, choć w latach największej

być tysiące pociągnąć pędzlem, aby w efekcie zobaczyć sierść konia. Albo tych listeczków tyle, róż. Jeśli chodzi o postaci ludzkie, to zawsze miał problem. Do malowania, przeważnie brał nowy dom. Około roku w nim siedział i tworzył. (...) Lubił duże przestrzenie. Nie szkicował w zeszycie, ale miał masę pocztówek, jakichś widokówek, które sobie powiększał na ścianie. (...) Wtedy cisza musiała być. Wyganiał wszystkich majstrów, którzy pracowali, aby nic nie stuknęło, gdy on robi [331].

¹⁷⁸ Badacze twórczości malarza-samouka twierdzą, iż sztuka naiwna tworzona jest przez osoby, które nie kształciły się malarsko, Zenek natomiast uczył się przez krótki okres do szkoły plastycznej. Jego dbałość o szczegóły, jak również o stronę techniczną swoich realizacji nie pozwala także na stwierdzenie, że był on amatorem, a raczej pasjonatem pracy, zdecydowanie wiernym swoim wyobrażeniom o sztuce [237].

aktywności zawodowej mówiono o nim raczej jako o pokojowym malarzu [131]. Po dziś dzień jego malarskie kompozycje zdobiące wiejskie chaty są niezmiernie istotne dla kultury pogranicza, ponieważ widoczna jest w nich silna inspiracja ludową sztuką tych terenów, a także białoruskim folklorem. Owe, jak słusznie stwierdza Marcel A. Venez, cytaty z jego otoczenia [317] dają się zauważyć chociażby w stosowaniu jaskrawej kolorystyki, centralnych i symetrycznych kompozycjach oraz wiązkach kolorowych linii, będących nawiązaniem do tradycyjnie tu występujących tkanin – kap, chodników i dywanów, nazwanych pasiakami. Wszystko to sprawia, że domy, w których zachowały się jego dekoracje, są doskonałym socjologicznym obrazem mieszkańców terenów bielsko-hajnowskich, tamtejszego światopoglądu, kultury i folkloru.



Fot. 5.8. Zdobienia ścian domu w Kojłach w gminie Czyże wykonane przez ludowego twórcę Zenka; fot. autor

Przez dziesięciolecia, na skutek postępu cywilizacyjnego oraz pod wpływem wzorców miejskich, wyposażenie wiejskich wnętrz mieszkalnych ulegało stopniowym modyfikacjom. Zmiany dotyczyły tak rozmieszczenia i ilości pomieszczeń, co równoznaczne było z zanikiem diagonalnego podziału izby, jak również usprawnienia systemów ogniowych, pojawienia się urządzeń pomocniczych związanych z elektryfikacją wsi, zaopatrzenia w bieżącą wodę, unowocześnienia mebli oraz innych sprzętów ruchomych.

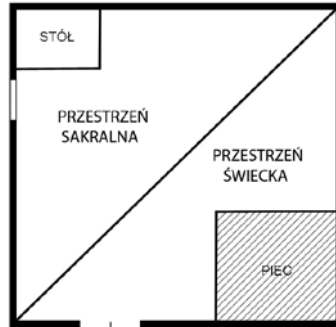
5.2. SYMBOLIKA MIEJSC, SPRZĘTÓW I MEBLI

W kulturze wsi pogranicza polsko-białoruskiego przestrzeń mieszkalna nie była jednorodna i homogeniczna [91, s.11], [289, s.82]. *Kosmos domu*, jak twierdził Jakub Bułat, *to obszar święty – bądź jako całość, bądź jako zbiór, czy system sakralnych miejsc; dynamizm tej przestrzeni uwarunkowany jest opozycją sacrum pozytywnego i negatywnego* [48, s.27]. Gerardus van der Leeuw z kolei zauważył, iż moc przestrzeni mieszkalnej podzielona jest na wiele części, z których *każda zna swą własną świętość* [315, s.350]. Poszczególne jej odcinki, pisał Jan S. Bystron, *mają określoną wartość, są pozytywne czy negatywne, dobre lub złe, niosą pomyślność lub też grożą nieszczęściem* [54, s.221]. Zamieszkiwanie i doświadczanie przestrzeni od zawsze odbywało się zatem na zasadzie jej podziału na punkty różniące się znacząco od innych, które wywoływały specyficzne rodzaje zachowań społecznych. Owa niejednorodność nie wynikała wyłącznie z różnorodności funkcjonalnej domu, ale także – i przede wszystkim – z głęboko zakorzenionej wiary w istnienie obszarów „charyzmatycznie naznaczonych” [145, s.140]. Religia była zatem pewnym „pryzmatem” [239], który wytwarzał takie, a nie inne postrzeganie i doświadczanie świata [282, s.68]. Jak słusznie zauważa Irena Bukowska-Floreńska: *niemałe znaczenie w kształtowaniu obrazu kultury w przestrzeni, w odniesieniu do konkretnej grupy społecznej [także religijnej], mają miejsca znaczące i wartości symboliczne tych miejsc bądź zjawisk kultury czy związanych z nimi przedmiotów występujących w przestrzeni* [Wstęp do: 45, s.7].

Taka „internalizacja” [41, s.27] i waloryzacja domu miały swoje konsekwencje w podziale jego wnętrza na dwie odrębne strefy, gdzie *Boh włada[ł] jedną połową domu, a Czort drugą* [48, s.27, powołując się na: B. Kunicka, *Organizacja przestrzeni domowej według tradycyjnych wyobrażeń ludowych*, Etnografia Polska, t.23, 1979], co wiązało się z rozkładem i hierarchią sprzętów i mebli. Wiele z nich, oprócz znaczenia *stricte* praktycznego, posiadało głęboką, symboliczną wymowę, a ich użytkowanie wyznaczały stosowne praktyki [289, s.87].

I tak piec, drzwi i ławy stojące przy drzwiach, korzystanie z których wiązało się z codzienną, roboczą (brudną) stroną życia, pozostawały w kontrze do strefy czystej i odświeżonej, ze świętym kątem, stołem i oknem [281, s.578].

W organizacji wnętrza prawosławnego domu można ponadto doszukać się symbolicznego nawiązania do trzech najważniejszych etapów ludzkiego egzystowania: narodzin, życia i śmierci. Wyznaczały je trzy belki umieszczone pod sufitem. Pierwsza określała codzienną przestrzeń domowego życia, druga – była miejscem snu i odpoczynku; tam też zawieszano kołyskę dla dziecka. Ostatnia – z ikoną umieszczoną w świętym kącie miała znamiona obszaru, w którym możliwy był kontakt z Bogiem. Było to również miejsce ostatniego pożegnania z chatą, ponieważ ustawiano tam trumnę, gdy umarł któryś z mieszkańców [117], [89].



Rys. 5.2. Diagonalny układ izby z wydzieleniem strefy sakralnej i świeckiej; na podstawie: [48, s.29]

Miejszem nacechowanym świętością była bez wątpienia strefa okienna¹⁷⁹. Z reguły sytuowano po dwa okna w ścianie szczytowej i trzy od podwórka, pozostawiając ścianę tylną bezokienną, co chroniło dom od wiatru i przeciągów, a także, jak wyjaśnia Natalia Gierasimiuk, *żeby w razie niebezpieczeństwa mieć ścianę, przy której można stanąć plecami* [117], [281, s.577]. Część chaty, której okna wychodziły na wschód bądź południe, nosiła nazwę „czystej” lub „paradnej” i uważana była za najbardziej oswojony obszar domu, co podkreślano, wieszając tam święte obrazy [15, s.64].

Jako że z oknem wiązała się tajemnica przenikania i kontaktu ze światem zewnętrznym, który odczuwany był jako obcy i nieznany, wiara ludowa wyłączała je ze strefy powszedniości i codzienności. Ponadto stanowiło ono łącznik, przez który odbywał się przepływ energii na różnych poziomach Kosmosu [169, s.150]. Okna bowiem, jak pisze A. K. Bajburin, *jednoczyły dom nie tylko z pozostałym światem, lecz [także] ze światem zjawisk i procesów kosmicznych, takich jak słońce (księżyc), strony świata, krajobraz, następowanie po sobie światła i ciemności, dnia i nocy, zimy i lata* [15, s.65], [281, s.579]. Kosmiczną symbolikę tego elementu potwierdza także Marta Rogińska, pisząc, iż: *W prawosławnym modelu świata okno zachowuje swoją archaiczną symbolikę przejścia w inną rzeczywistość (...)* [243, s.38]. Naznaczone obecnością transcendencji i metafizyki, wymagało zatem szczególnego traktowania, z którym wiązał się szereg nakazów i zakazów. Oknem nie należało na przykład wchodzić do domu ani przez nie wychodzić [85, s.217]. Do tego służyły drzwi, które w tym kontekście uzyskiwały status *przejścia właściwego w porządku codziennym* [48, s.34]. W odróżnieniu od okien drzwi zabezpieczone były dodatkowo poprzez tzw. strefę pośrednią w postaci sieni, stanowiącą barierę przed bezpośrednim stykiem z *orbis exterior*. Przechodzenie przez okno, które nie posiadało owego pasa ochronnego, odbywało się jedynie w odmiennych okolicznościach i związane było z symbolicznym przekraczaniem granicy dwóch światów: żywych i zaświatów [169, s.381].

¹⁷⁹ Symbolika strefy okiennej została szerzej opisana w artykułach autorki [281] oraz [286].

Analizując jego warstwę znaczeniową w kulturze ludowej, Piotr Kowalski uważa ponadto, iż już sama czynność otwierania bądź zamykania okna podejmowana była w szczególnie ważnych momentach cyklu rocznego, podczas których kształtowała się *nowa sekwencja czasu* [169, s.381], tj. podczas świąt dorocznych, narodzin, wesela czy śmierci [281, s.579]. Jako element przerywania ciągłości granicy dwóch światów było ono miejscem przenikania mocy zewnętrznych do środka domu na zaproszenie lub wbrew woli domowników. Powszechnie bowiem wierzono, że *gdy przez drzwi w dom wchodzili ludzie, to oknami wychodziły duchy* [190, s.4, tłum. J. Szewczyk], a przeświadczenie o obecności i wpływie dusz zmarłych domowników (pokojników) było wśród wiejskiej ludności prawosławnej dość żywotne [281, s.579]. Wierzono także, że na oknie przebywają święte istoty, w związku z czym nie wolno było stawiać tam żadnych nieczystości, bo *przez okno Matka Boska do chaty wchodzi* [95, s.247]. Nakazy te doskonale odzwierciedla przysłowie: *Przez okno podać – tyle co Bogu podać* [15, s.65]. Przywilej przechodzenia przez nie przypisany był jedynie istotom pozadomowym, a każdy obcy reprezentował Tamten świat – sacrum.

„Nie można wylewać brudnej wody za okno, bo stoi w nim anioł” [Respondent, lat 71, Nowoberezowo, suplement, s.256, lp.11].

Już podczas budowy domu majstrowie pilnie przestrzegali, aby nie przechodzić przez otwory okienne, bo: *Jak się tak przełazi, to szczęście przewiedzie i w chatupie go nie będzie* [168, s.130].

„Batuszka mówił, żeby przez okno nie przechodzić, bo przez okna zaglądały do domu święci, ale jak ja remontował dom, to co – naokoło biegać?” [Respondent, lat 88, Mochnate, suplement, s.255, lp.10].

Przed wprowadzinami do nowej chaty gospodarze, chcąc „oszukać” złe moce i zapewnić sobie szczęśliwe życie, wpuszczali doń najpierw przez okno zwierzę, najczęściej młodego koguta, kurę lub kota, po czym sami wchodzili do domu. To symboliczne „oszukanie” zaświatów, które „Leksykon Znaków Świata” tłumaczy jako *regressus ad originem*, co znaczy sprowadzenie do stanu początkowego i uwolnienie się od zaświatowego porządku [169, s.383, powołując się na: 32, s.35], praktykowano także w przypadkach negatywnego i osłabiającego aurę domowników wpływu zmarłych małżonków, rodziców czy dzieci. Należało się wówczas od nich symbolicznie odgradzić/odwrócić. Gdy w domu umierały dzieci, po ceremonii chrztu następne wnoszono do chaty przez okno. Jakub Bułat pisze także o słowiańskim zwyczaju wnoszenia przez okno zwłok dzieci z domu, w którym było dużo zgonów. Otwarcie w tym momencie drzwi mogłoby spowodować powtórny śmierć [48, s.35]. Stąd być może powiedzenie: *Pan Bóg pcha dzieci kominem, a zabiera oknem* [176, s.174]. Gdy gospodarzowi umierały kolejne żony, każda następna wchodziła do chaty przez okno odwrócona tyłem. Z tych samych powodów, gdy ślub brała wdowa lub wdowiec, do izby mieszkalnej dostawali się oni przez

okno, *aby nie pójść drogą zmarłego lub zmarłej* [36, s.50]. Na niektórych wsiach bielsko-hajnowskich także po ceremonii zaślubin państwo młodzi wchodzili do domu oknem, odwróceniem tyłem, co miało zmylić złe moce i zapewnić im szczęście w dalszym życiu. W kontekście symbolicznym, jak tłumaczy Piotr Kowalski, rytuał ten oznaczał mniej więcej *cofnięcie się do fazy inicjalnej [i] znalezienie się w przestrzeni wewnętrznej i bezpiecznej* [169, s.383].

„U nas w wiosce to jeden się ożenił i ta żona zmarła. Wziął drugą i druga zmarła. I co robić? Ożenił się jeszcze raz, no to oknem puszczają, żeby ona już była. Kiedyś wszystko tak było, tak ludzie wierzyli, a teraz już nic nie ma” [Maria Kołbasiuk, lat 82, Nowoberezowo, suplement, s.256, lp.11].

„Kiedyś, jak u kogoś dzieci małe umierały, to mówili, żeby do chrztu oknem wnosić. I jak wyjdzie się na ulicę i kogo się spotka, tego na kumę trzeba wziąć – wtedy będą się dobrze chować. Bo jak jedno umrze, drugie umrze, to szukają, co to wymyślić: to oknem wnoszą, to proszą rodzeństwo – brat z siostrą na kumy” [Maria Ostapczuk, Nina Maciuka, Kojły, suplement, s.254, lp.7].

„Przez okno nie można podawać dzieci ani przechodzić, bo mówią, że nie urosnie. Kiedyś, kiedyś mojej mamy dwa stryjeczne braty były małe, bo przez okno przechodzili” [Maria Rybko, lat 76, Deniski, suplement, s.253, lp.1].

W tradycji wiejskiej czynność otwierania wiązała się także z usuwaniem wszelkich blokad i barier. Wierzenia te można odnieść do znanej w kulturze ludowej magii Alkmeny, w której otwieranie otworów równoznaczne było z uruchamianiem procesu przekształceń, natomiast ich zamykanie – blokowało możliwość transformacji [281, s.579]¹⁸⁰. Tłumaczy to zwyczaj otwierania okien w celu zaproszenia zaświatów do domu oraz zamykania – uniemożliwiając im tym samym powrót.

Dla ochrony granicy dzielącej przestrzeń swoją od świata zewnętrznego używano wielu środków apotropicznych. Dawniej powszechnie wierzono w złe intencje niektórych kobiet, zwanych czarownicami. Aby ustrzec się przed ich negatywnym działaniem, w okna wtykano poświęcone w cerkwiach zioła¹⁸¹. Bardzo często smarowano je czosnkiem, a podczas burzy wtykano w nie poświęcone wianki, aby chroniły domostwo przed piorunami. Zerwana przez okno słoma ze strzechy domu

¹⁸⁰ Wywodząca się jeszcze z czasów starożytnych magia Alkmeny, znana jest wśród wielu kultur świata. Jej nazwa, pochodzi od imienia tebańskiej księżniczki, której kochankiem był Zeus – mąż Hery, bogini porodów. Przrzekł on Alkmenie, iż urodzone przez nią przed zapadnięciem zmroku dziecko będzie wielkim królem. Zazdrosna Hera, aby opóźnić narodziny (a w ten sposób doprowadzić do utraty przywilejów królewskich), skrzyżowała wówczas nogi, splótła palce i zawiązała węzły. Gdy jedna ze służących Alkmeny pomyliła się i wykrzyknęła, że jej pani urodziła syna, Hera ze zdziwienia odruchowo rozprostowała nogi i palce. Wówczas na świat przyszedł Herakles [208].

¹⁸¹ Kazimierz Moszyński podaje, że zwyczaj ten powszechny był wśród większości Słowian, którzy w oknach i w drzwiach umieszczali gałązki tarniny lub dzikiej róży. Zatknięte w okno szydło chroniło od nawiedziny zmory [201, s.307, 310].

wraz z poświęconymi podczas nabożeństwa ziołami miała również moc leczniczą i uzdrawiającą.

Lokalizacja stołu w bezpośrednim kontakcie z oknem naturalnie jednoczyła te dwa elementy przestrzeni i przypisywała je do strefy pozazmysłowej oraz magicznej [286, s.85]. Włączony on był do zespołu sprzętów służących do spożywania posiłków dopiero od XIX wieku. Okres ten jest bardzo istotny – rozpoczyna bowiem etap dalszych ewolucji i przemian w urządzeniu wnętrz mieszkalnych [310, s.333]. Wcześniej uznawano stół za mebel święty, a jego sakralny charakter przejawiał się niemal we wszystkich etapach egzystencji domu. Ustawiany w przeciwległym do drzwi i pieca honorowym rogu izby, skupiał życie rodzinne podczas uroczystości obrzędowych. W sposób naturalny kojarzy się ze spożywaniem: „stołować się” [48, s.28], a jego symbolika nieodzownie powiązana jest z chlebem jako ciałem Chrystusa [286, s.85–86]. Być może, jak zauważa Jakub Bułat, to właśnie chleb, który jest elementem kreacyjnym oraz środkiem komunikacji ze światem sacrum, nadawał stołowi rangę reprezentanta domostwa w metafizycznych kontaktach z Tamtym światem i przypominał, że dom stworzony został *na śladach Jezusowych* [318, s.56], [48, s.28]. Poza tym był on swego rodzaju korelatem ziemi, pola i gospodarstwa, jako że kładziono na nim pożywienie. Zasłany białym obrusem, na którym często ustawiano krzyż, w kulturze wsi był wręcz nazywany tronem i ołtarzem Boga („prystoł Bòżyj”) [200, s.584]: (...) *wieśniak szacunek dla stołu tłumaczył tym, iż jest on <<przypominkiem Stołu Pańskiego>>* [85, s.223], [286, s.86]. Mając to na uwadze, zachowanie przy stole, jako domowym ołtarzu, miało podtrzymywać religijną atmosferę domowej wspólnoty, której przestrzegano nie tylko podczas świąt czy w sytuacjach obrzędowych, ale także w codziennych gestach. Na stole nie można było zatem siadać, kłaść czapki czy butów, aby nie zbezczeszczyć kładzionego na nim pożywienia¹⁸². Wiara ludowa przedmioty te uznawała ponadto za nieczyste, kojarzyły się bowiem z zabijaniem zwierząt oraz z drogą, czyli z obszarem granicznym, amorficznym i zaświatowym, „bez właściwości”.

„Na stole nie można kłaść czapki. Ja na swoje dzieci krzyczę, kiedy kładą czapkę na stół. Bo na stole leży chleb, a chleb jest święty. Jak ktoś przyjechał, to się go chlebem witało. I maleńkiego dziecka nie można było kłaść na stole. Dziecko – to na łóżko, bo może nasikać, a na stole przecież jest chleb. A chleb jest najważniejszy. Nie ma chleba, to nie ma nic” [Nadzieja Kozaczuk, lat 79, Bielsk Podlaski, suplement, s.254].

Położenie chleba na stole odwrotną (wypukłą) stroną wróżyło niepowodzenie, bo: *Jak chleb przewrócony, znaczy, że gospodarstwo się przewraca, idzie na opak* [31, s.58, powołując się na *Dzieła Wszystkie Oskara Kolberga*, s.42]. Podobnie rozsypana na nim sól (jako czynnik zmiany stanu) mogła doprowadzić do rozbitcia domowej wspólnoty oraz kłótni [169, s.533], [290]¹⁸³.

¹⁸² Podobne zakazy obowiązywały też w innych regionach kraju: *Czapki na stole kłaść nie można, aby krety kopców nie sypały na łące. (...) nie kładź czapki na stole, bo nie wyjdiesz z długów* [176, s.169].

¹⁸³ *Na fresku Leonarda da Vinci Ostatnia Wieczerza Judasz łokciem przewraca solniczkę. Choć w tym momencie wszyscy są jeszcze z Mistrzem, już rozpoczął się rozpad ich wspólnoty, ładu i har-*

„W domu, na stole zawsze leżał chleb w poszanowaniu, pod obruseczkiem. Jak spadnie kruszyna na podłogę, to się ją podnosiło i żegnało, bo chleb był bardzo cenny. Jak przyjechali po I wojnie i nic nie było, tylko głód, to ja pamiętam, jak kromka spadła, to babcia brała ten chleb do ust i żegnała się. Nawet jak był trochę spleśniały, to ja pamiętam, jak mówili: <<jak będziesz szanować chleb, to się nie będziesz piorunów bać>>” [m. Antonina Troc-Sosna, Muzeum Kultury Materialnej w Rybołach, suplement, s.256].

Dodatkowe możliwości posługiwania się stołem w działaniach rytualnych dawała jego mobilność: można go było wysunąć na środek izby czy wynieść z domu [286, s.87]. Istniał nawet przesąd, iż podczas pożaru w pierwszej kolejności wynoszono z domu konsekrowany przedmiot. Ratowano wówczas stół lub leżący na nim chleb, które jak wierzono, nie dopuszczają przystępu ognia [169, s.533] i pomocą odwrócić klęskę. Gdy zaś ktoś nie przestrzegł tego nakazu, to *ratunek zwykle niemożliwy i ogień spali wszystko* [176, s.143, cytata za: J. S. Bystron].

Nic więc dziwnego, że miejsce, w którym stał stół, nazywano świętym kątem, kątem obrazowym, poczesnym lub pokuciem (z ros. *krasnyj ugoł* [266, s.25], *pie-rednij ugoł, swjatoj ugoł*)¹⁸⁴. Była to przestrzeń nasycona szczególną świętością, miejsce domowego kultu, domowy ikonostas. Tutaj, w rogu nad stołem wieszano ikonę lub kilka ikon ozdobionych bożniczkami, firankami lub haftowanymi ręcznikami, których *końce zwisały nisko, co ma związek z pojawieniem się pierwszej ikony* [266, s.25]. Nieraz wykorzystywano do tego także białe płótno, które gospodarze dostawali podczas ślubu lub przy molebnach [290].

Kąt w domu prawosławnym był miejscem najważniejszym, wyeksponowanym i najpiękniejszym, a jego symbolika w przestrzeni izby pozwala odróżnić Rusina od nie – Rusina [76, s.124, powołując się na: K. W. Wójcicki, *Podróż po Podlasiu. Wyimek z dziennika podróży 1825 i 1826*], [290]. Na obszarze Białorusi na przykład tylko w kurnych chatach nie wieszano ikon w rogu izby – a w sieni, spichrzu lub w stodole. Świadczy to o dużym szacunku dla świętego kątku, który starano się umiejscowić możliwie najdalej od nieczystego kurnego pieca [294, s.186, powołując się na: Ė. Romanov (red.), *Materiały po etnografii Grodnen'skoj gubernii, Izdanië Upravlennia Vilenskogo Učebnogo Okruga, Vil'na 1911, s.19*]:

U Białorusinów kąt w wielkiem poważaniu, u Litwinów nie ma szczególnego względu na kąty, u nich próg czyli wnijście do chaty ma osobliwsze uszanowanie. (...) U Rusi kąt, gdzie wprzód stawiano bogi (...), a potem ikony, w największym jest poszanowaniu; pod opieką bóstwa spoczywała tu dzieża chlebowa białym pokryta ręcznikiem [119, s.122, 125]¹⁸⁵.

monii [169, s.533, powołując się na: J. S. Wasilewski, *Tabu a paradygmaty etnologii*, Warszawa 1989, s.124].

¹⁸⁴ Symbolika świętego kąta w domu wyznawców prawosławia została szerzej opisana w artykule autorki [290].

¹⁸⁵ Święty kąt w przestrzeni mieszkalnej znany był także pośród dawnej Słowiańszczyzny. Honorowe miejsce w domach Ugrów znajdowało się w chatach zrębowych w prawym kącie ściany znajdującej się naprzeciw drzwi wejściowych. *Miejsce to, jak podaje Kazimierz Moszyński, uchodziło za tak święte, że kobieta nie śmiała pod niem ani leć, ani usiąść, ani nawet stanąć* [201, s.667].

Kąt obrazowy tradycyjnie kierowano na wschód lub południowy wschód, jako że w prawosławiu wschód kojarzony jest ze wschodzącym Słońcem oraz Chrystusem – Słońcem Prawdy [266, s.24], [290]. Kierunek lokalizacji ikon w przestrzeni chaty nierozzerwalnie powiązany był z religią i ukierunkowaniem modlitwy właśnie na wschód¹⁸⁶: *Gospodarz robił [tam] prostą, niekiedy zdobioną trójkątną półeczkę. Powinna była być to pierwsza czynność przy wprowadzinach do nowej chaty. Najpierw wznoszono obraz, potem stół* [328, s.25]¹⁸⁷.

„W prawosławnym domu święte ikony są zawsze w rogu. Nie są rozwieszane na ścianach, ale skupione właśnie w kącie, zwanym *pokutiem* lub czerwonym kątem. Nienaruszaną zasadą było to, że święty kąt był zazwyczaj po przekątnej pieca chlebowego. Przeważnie kąt z ikonami lokowano od strony wschodniej, bo Jezus Chrystus, nasz Zbawiciel, przyszedł ze wschodu” [Doroteusz Fionik, Muzeum Małej Ojczyzny w Studziwodach, suplement, s.254].

„Jak wchodził do chaty gość, to pierwszą rzeczą, jaką powinien zobaczyć, były ikony. Żegnał się do ikon i dopiero później witał się z gospodarzem domu. Na wsi nie nazywano tego miejsca *święty kut*. Określenie to w pewnym momencie pojawia się w nomenklaturze, ale na tych terenach mówiło się: <<pod ikonami>>” [Jerzy Misiejuk, Skansen Architektury Drewnianej Ludności Ruskiej Podlasia w Białowieży, suplement, s.256].

„Od ulicy zawsze wieszali ikony na przedniej chacie. Bo jak batiuszka po wsi chodzi, to ikony zawsze są od tej strony” [Katarzyna Siemieniuk, lat 80, Mochnate, suplement, s.255, lp.10].

„Święty kąt był w głównym pokoju, który nazywali <<*wielka chata*>>, ale ikony były w każdym pomieszczeniu: czy w sypialce, czy w kuchni, nawet w stodole się wieszało. Od pioruna, od wszystkiego chroniły. Święty kąt to po naszymu *krasny uhołok*. Po polsku odpowiednik to *czerwony kątek*, ale nie powinno się tego tak tłumaczyć. Rodzina zbierała się tutaj i modliła. Po I wojnie światowej ikony zaczęli ozdabiać wyszywanymi w czerwone i czarne krzyżyki ręcznikami. Jak się siadało do stołu, na śniadanie czy na obiad, to zawsze się mówiło modlitwę. A jak szło się spać, to dziadek czy babcia wo-

¹⁸⁶ Paul Evdokimow, interpretując ten zwyczaj, odwołuje się do prawosławnej świątyni (gdzie ołtarz skierowany jest na wschód), która podobnie jak Arka Noego *jest statkiem puszczonym na szerokie przestrzenie i kierującym się ku wschodowi*. Powołując się na Didaskalia Apostołów oraz Psalm 68, a także Ewangelię św. Mateusza (Mt 24,27), pisze on: <<*Bóg wstępuje na niebo Wschodu*>>, <<*Jak błyskawica zabłyśnie na wschodzie (...) tak będzie z przyjściem Syna Człowieczego*>> [94, s.134].

¹⁸⁷ U starowierców na przykład ikony ustawiano na półce w tzw. *kiotach*, czyli przeszlonych gablotach, chroniących przed kurzem czy zniszczeniem. Wiąże się to z przestrzeganiem zakazu przybijania ich gwoźdźmi do ścian, przez szacunek i pamięć ukrzyżowanego Chrystusa. Jak podaje Aleksandra Sulikowska, w *kiotach* stały ikony, krzyże, jak również inne przedmioty, jak kadzielnica, *lestówka*, wielkanocne jaja. Przechowywano tam także pieniądze, dokumenty i rodzinne pamiątki. Na specjalnej półeczce przystrojonej białą bibułą, przed ikonami ustawiono świece, tzw. lampady, wykonane naturalną metodą z pszczelego wosku [276, s.44].

łali i wszyscy stawali na kolanach i powtarzali za nimi słowa modlitwy przy ikonie” [m. Antonina Troc-Sosna, Muzeum Kultury Materialnej w Rybołach, suplement, s.256].

„Kiedyś to ikon było nie po jednej, ale po pięć w kątku. Jedna w rogu, a dalej cały rząd. Cztery pokoje u nas i u każdym jest ikonka, i na kuchni też. Ikony u nas na południe, ale to zależy jak wioska ustawiona. U nas wioska stoi północ – południe. Postawić patyka, to jak prosto cień, to dwunasta godzina. U nas to się mówi <<kutok>> tam, gdzie ikony wiszą. W Rosyji to <<krasny ugoł>>. Ale krasny to nie znaczy czerwony, to znaczy pocztorny, uważajny, krasiwyy – od ikony. Jak jedna ikona u kutoczku wisi, to krasny ugoł, a jak trzy czy pięć, to ikonostas. Tak jak w cerkwi. U nas w domu pod ikonami taka tombećka jest. Batuszka, jak przychodzi i daje takie małe obrazki, to ja ich wsio tam ustawiam, taki ołtarzyk. Tam książka leży, Biblia. Przed ikonami to zawsze z pokłonem i z bożą miłością. Kiedyś to za ikony dokumenty chowali, wódkę, leki stawiali, żeby nikt nie ukradził. Był taki czas, że Stalin rozstrzelałby, u kogo ikony u chaty były” [Michał Nesteruk, lat 58, Mochnate, suplement, s.255, lp.10].

Wojciech Załęski, interpretując znaczenie wyrazu „pokuć”, odwołuje się do kutii – tradycyjnej potrawy wigilijnej, robionej z maku, miodu i pszenicy, jak również postaci „kutnego boga” – w mitologii słowiańskiej uznawanego za opiekuna domowego ogniska, dawcę szczęścia i dobrobytu [328, s.25–26]. Narracja prawosławna, jak wcześniej pisano, zwłaszcza w świadomości ludowej, często przywoływała postacie domowych opiekunów, których upatrywano między innymi w zmarłych mieszkańcach. To im właśnie podczas Wigilii albo wprowadzin do nowego domostwa gospodarz pozostawiał na pokuciu jedzenie, aby zapewnić sobie ich przychylność. Geneza kutii, która jako potrawa zaduszna nierozzerwalnie powiązana jest ze wspomnianiem zmarłych, jest dość stara. Jej nazwa pochodzi od dodawanego do niej pierwotnie bobu (cerk. *kucija*, nowogrec. *kukki* – bób, starogr. *kokkos* – pestka, ziarno) [85, s.24], który na obszarach północnej i południowej Słowiańszczyzny poświęcony był właśnie duchom zmarłych [200, s.209]¹⁸⁸. Kościół prawosławny przywrócił starożytny zwyczaj dzielenia się nią podczas zaduszek i wigilijnej wieczerzy [273, s.230], [290]. Poniższe tłumaczenie „Słownika cerkiewnosłowiańsko-polskiego” wyrazu „kutia” potwierdza jej związki ze światem zmarłych:

[Kutia] jest przynoszona podczas pogrzebu, względnie podczas nabożeństwa żałobnego do cerkwi lub na grób zmarłego. Ziarna pszenicy i miód mają znaczenie alegoryczne, stosownie do słów Apostoła; ciało zmarłego jest podobne do ziarna, które próchnieje w ziemi dla nowego życia; miód zaś znamionuje słodycz życia wiekuistego. Po zakończeniu nabożeństwa żałobnego kapłan poświęca przygotowaną pszenicę,

¹⁸⁸ Jak pisze Kazimierz Moszyński: (...) *bób albo groch (rzadziej soczewica) są spożywane jako najważniejsza albo jedna z najważniejszych potraw podczas wieczerzy wigilijnej. Jest to tem bardziej zajmujące, że ta wieczerza rozwinęła się niemal na pewno z uczyty zadusznej, a właśnie dotychczas nie tylko na południu, lecz gdzieś i na północy (np. w Spreewaldzie) bób jest zwyczajową potrawą daną podczas obrzędów pogrzebowych, względnie zadusznych, podobnie jak nią był u starożytnych Greków. (...) Warto też zwrócić uwagę na szeroko tu i ówdzie (np. wśród Małorusinów etc.) praktykowany zwyczaj podkładania grochowin lub grochu pod głowę osób, ciężko konających, dla przyspieszenia śmierci, oraz na używanie bobu do wróżb [200, s.209].*

następnie, wg zwyczaju, kutją częstuje się sługi kościelne oraz obecnych na nabożeństwie domowników i przyjaciół zmarłego [333, s.151–152].

Człowiek religijny w swoim sakralnym modelu świata chciał czuć się bezpiecznie, dlatego też często korzystał z pomocy duchowych przewodników, przez co łączył dynamikę ze statyką domu [243, s.42]. Z jednej strony taka próba nawiązania kontaktu z Tamtym światem, zapraszanie dusz zmarłych do wnętrza izby, miała na celu zapewnienie sobie opieki i przychylności z ich strony, co widać choćby w wigilijnym zwyczaju nawoływania ich przez gospodarza¹⁸⁹, z drugiej zaś w rytuale świątecznego smarowania kutią ścian mieszkania lub obrzucania nią sufitu na urodzaj zobaczyć można ludzką potrzebę zapewnienia sobie szczęścia i dobrostanu [31, s.56]. W tradycji wiejskiej kutia scalała zatem fizyczną i metafizyczną jedność domową, łączyła powszedniość ze świątecznością. Zarówno zaduszna jej rola, jak i opiekuńcza – „kutnego boga” nakreślają sakralno-magiczną symbolikę przestrzeni świętego kątku [290]. W tym miejscu warto jeszcze nadmienić o wspomnianych przez Zygmunta Dalewskiego dalekich korelacjach nazwy „kąt” z określeniem pogańskich świątyń Szczecina – „contine”, co pozwala dostrzec w symbolice wschodniego kąta nawiązania do wartościowania i hierarchizacji poszczególnych fragmentów przestrzeni w kulturze dawnych Słowian [77, s.18, powołując się na: *Herbordi Dialogus de vita s. Ottonis episcopi babenbergensis*, MPH s. n., VIII, 3, II 32].

W polskiej tradycji ludowej praktykowaną formą sakralizacji domu było włączenie w jego przestrzeń poświęconego przedmiotu. W przypadku terenów wschodniopodlaskich wnętrza mieszkalne uświęcano licznymi obrazami – ikonami, które zawieszano wysoko na pokuciu tak, aby wzrok kierować: *ku górze, ku Najwyższemu i ku temu, co jako jedyne jest potrzebne* [94, s.153]. Zgodnie z przekonaniem, iż *dom bez ikony jest domem martwym, bez duszy* [266, s.24], znajdowało się tam nawet po kilka świętych obrazów, tworząc tym samym domowy ikonostas [290]¹⁹⁰. O zasadach umiejscowienia ikon w przestrzeni mieszkalnej, jak również o zachowaniu w ich obrębie mówił już podręcznik życia rodzinnego z XVI wieku:

¹⁸⁹ Słowa zapraszania w noc wigilijną dusz zmarłych do domu przywołuje Stanisław Vincenz: *Ojcowie albo nieojcowie, bracia albo niebracia, pobranymi, albo rozbratami, przybywajcie, lećcie tu do światła, do chat, bądźcie łaskawi, odpocznijcie, pokrzepcie się, ucieszcie się. My wam radzi dla was rzucamy miód z pszenicą i z makiem* [318, s.126].

¹⁹⁰ W prawosławnej świątyni ikony umieszczone są w ikonostasie, czyli w ścianie zbudowanej z ikon, oddzielającej prezbiterium od nawy głównej. Poprzez znajdujące się w niej drzwi (w liczbie 3) do części ołtarzowej przejść może jedynie duchowny (środkowe drzwi to tzw. „brama święta” lub „królewska”, otwierająca się na ołtarz oraz – boczne, tzw. „północne” i „południowe”). Ułożenie ikon w ikonostasie jest ściśle określone: po obu stronach bramy znajdują się: Ikona Chrystusa i Theotokos, nad bramą natomiast ikona Eucharystii. Drugi ich rząd prezentuje centralnie ulokowaną ikonę Deesis (która symbolizuje błaganie i orędownictwo), trzeci – to ikony święt, czwarty – proroków, a piąty – patriarchów [94, s.135]. Ikonostas dzieli więc cerkiew na dwie części: sacrum i profanum – miejsce wiernych. Ściana z ikon, poprzez swoją „przezroczystość”, czyni z niej jednak przestrzeń odczuwalną i widoczną. Ikonostas, jak pisze Aleksander Bednarski, pełni więc funkcję paradoksalną: *zakrywa, a zakrywając jednocześnie odsłania. Aby niewidzialne uobecniło się w jakiś sposób w świecie widzialnym, potrzebna jest zasłona, która poprzez samo swoje istnienie sugeruje istnienie jakiejś rzeczywistości poza sobą* [27].

Każdy chrześcijanin ma w swoim domu umieścić w każdej izbie, na ścianach, święte i godne czci ikony, namalowane zgodnie z kanonem. Przygotuje dla nich miejsce i odpowiednio je ozdobi oraz postawi tam świeczniki, w których świece będą się paliły na wszelką chwałę Bożą, i dopiero po odprawieniu nabożeństwa zostaną zgazowane. Zakryje się ikony zasłoną, z uwagi na zachowanie czystości i przed kurzem oraz światłem. Powinno się je odkurzać czystą miotełką i wycierać miękką gąbką, i cały ten ołtarzyk utrzymywać zawsze w czystości. A zbliżać się do świętych ikon należy w stanie godnym, z czystym sumieniem. Podczas oddawania chwały Bogu, świętych śpiewów i modlitw trzeba zapalić świece i okadzać wonnym kadzidłem, a święte obrazy mają być umieszczone na pierwszym miejscu, wedle rangi i wedle znaczenia dla nas świętego. Modlitwami i czuwaniem, i pokłonami, ku wszelkiej chwale Bożej, zawsze je czcić należy ze łzami i ze szlochaniem, i ze skruczą w sercu wyznawać swoje grzechy, prosząc o ich wybaczenie [59, s.61–62, powołując się na: Domostroj, rozdz. 8, cyt za: T. Špidlik, Wielcy mistycy rosyjscy, Kraków 1996, s.289].

Wyraz „ikona”, w języku greckim – eikon, oznacza „obraz”, „portret”, „podobieństwo”, „wizerunek”¹⁹¹. Jednak ludność prawosławna nie traktowała ikon jako obrazów o charakterze historycznym czy estetycznym, służącym dekoracji i wystrojowi wnętrza. Uważano je za przedstawienia liturgiczne oraz przedmioty kultu wyłącznie o wartości duchowej¹⁹² [59, s.16], [60, s.7]. Jak stwierdza Paul Evdokimov, ikona *ukierunkowuje cały dom na promieniowanie nadprzyrodzonego wymiaru. (...) Tak samo wszystkich tych, którzy przekraczają próg świątyni prawosławnej, uderza silne wrażenie nieustannego życia* [94, s.153]. Jest to zatem fizyczny przedmiot, łączący w sobie transcendencję, z „ludzką sztuką” [276, s.43, powołując się na: P. Evodkimov, 1964, s.248–250]. Ikony stanowiły rodzaj medium – łącznika pomiędzy Bogiem a mieszkańcami domu, towarzysząc im od narodzin aż do śmierci¹⁹³. Wierni otrzymywali je podczas przełomowych momentów swego życia, z chwilą chrztu, ślubu czy podczas pogrzebu. Były to tzw. ikony rodowe, rodzicielskie, których zadaniem była ochrona wiernych oraz ich rodzin [290]. Przekazywany dziecku podczas chrztu krzyżyk, który jest *obrazem wszelkiego obrazowania, ikoną ikony* [59, s.63, powołując się na: S. Bułgakow, *Ikona i kult ikony. Zarys dogmatyczny*, Bydgoszcz 2002, s.98], stanowił symboliczną ochronę przez całe jego życie. Po błogosławieństwie narzeczonych ikonami Jezusa i Matki Boskiej z Dzieciątkiem zajmo-

¹⁹¹ Paul Evdokimov, tłumacząc symboliczną zależność obrazu i przekazu ikon, pisał: *W Biblii słowo i obraz prowadzą ze sobą dialog, wzajemnie się przyzywają, wyrażają uzupełniające się aspekty tego samego, jedynego Objawienia. (...) Słowo dąży do <<wykazania>>, obraz do ukazania. (...) Jezus uzdrowiał głuchych, otwierał także oczy ślepcom. Niewidzialne objawia się w widzialnym: <<Kto mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca>>. Od tej pory obraz stanowi część istoty chrześcijaństwa, tak samo jak słowo* [94, s.35–36].

¹⁹² Dawniej: *Ikona nie stanowiła (...) ozdoby komnaty czy pokoju, czy niemal części umeblowania (...), lecz była żywą duszą domu, duchowym jej ośrodkiem, jego uchwytą myślowo osią, wokół której koncentrował się cały dom* [59, s.62, powołując się na: P. Florenski, *Ikonoostas i inne szkice*, Białystok 1997, s.80].

¹⁹³ *Los ikon, jak podaje Aleksandra Sulikowska, wydaje się łączyć z losem ludzi. Stąd w stosunku do nich, obok głębokiego szacunku i rzeczywistej czci (...), pojawiają się miłość i czułość* [276, s.44].

wały one honorowe miejsce na pokuciu w domu młodych. Podobnie po śmierci, ikonę patronalną, na znak głębokiej wiary, wkładano w dłonie zmarłego [59, s.64]. Mieszkańcy wsi nie tylko w domostwach, zawieszali je także w budynkach gospodarczych, ażeby każdą pracę, jaką wykonywali, powierzyć Bogu.

„U nas trzy pokoje, to u trzech pokojach w rogu ikona. A ja wiem czemu? Kiedyś ojce wieszali, to i my wieszamy. A kiedyś jeszcze i w stodołach wieszali nad tokiem, to po polsku klepisko, tam gdzie młóca. U mnie u domu to było ze cztery ikonów i kwiatuszki koło każdego i takie były papierowe wycinanki i na każdy obraz sobie powieszają” [Zofia Dąbrowska, lat 78, Hački, suplement, s.253, lp.2].

„Nie może być pokój bez ikony. U nas tak trzeba. I w stodole wieszają. To od ognia, od zła chroni. Kiedyś każda praca od modlitwy się zaczynała. Jeszcze teraz jest trochę ludzi, co tak robią, a młode to tego nie rozumieją” [Maria Golonko, Czyże, suplement, s.254 lp.5].

„W stodole zawsze było coś święconego. I obrazek w stodole wisi; w chlewku to nie, ale w stodole tak, bo tam się wszystko zbierało” [Nadzieja Kozaczuk, lat 79, Bielsk Podlaski, suplement, s.254].

„Kiedyś to i w chlewie były ikony. Teraz chlew pusty, nie ma ni krowy, ni świnki, nic nie ma” [Maria Pryzowicz, lat 87, Parcewo, suplement, s.253, lp.3].

„Nawet jak gospodarz młócił, to przychodził do stodoły, zdejmował czapkę, przeżegnał się do ikony i zaczynał pracę. Każda praca zaczynała się od modlitwy. Zawsze z Panem Bogiem, żeby Pan Bóg dopomógł” [m. Antonina Troc-Sosna, Muzeum Kultury Materialnej w Rybołach, suplement, s.256].

Kościół prawosławny w stosunku do ikon używa określenia „teologia w kolorach”, jako że za pomocą barwy i linii obrazują one wiernym to, co Pismo Święte głosi słowami: świat sacrum, do którego należy dążyć przez całe życie [60, s.16]. Co istotne, owo religijne przesłanie powinno być stworzone według ściśle określonych i wypracowywanych przez wieki teologicznych reguł, tzw. kanonu ikonograficznego, będącego niejako podłożem i rdzeniem, dzięki któremu sztuka ikony jest tak samo ważny, jak aspekt ideologiczny [59, s.65, powołując się na: I. Jazykowa, *Świat ikony*, MIC, Warszawa 1998, s.20]. Już sam proces powstawiania ikon jest bardzo czasochłonny. Pisze się je (a nie maluje) farbami wykonanymi wyłącznie z naturalnych barwników, uzyskanych z żółtka jaja lub żywicy, na drewnianych deskach, tzw. podobrazii. Gruntowanie deski ikonopisarz wykonuje z gruntu kredowo-klejowego, po czym posługując się określonymi przez tradycję wzornikami, sporządza szkic. Wizerunek świętego na obrazie nie jest jego portretem, nie posiada także cielesnych ani naturalistycznych rys. Powinien on jednak zachowywać istotę, prawdę oraz pewną zgodność z pierwowzorem, bo jak stwierdza Sergiusz Bułgakow, (...) *oblicze wystawionego (...) świętego nie [jest] takim, jakim był on na ziemi, ale w jego wystawionej niebiańskiej jasności* [59, s.68,

powołując się na: S. Bułgakow, *Ikona i kult ikony. Zarys dogmatyczny*, Bydgoszcz 2002, s.89].

Ikona, podobnie jak całe prawosławie, w dużym stopniu opiera się na symbolic, o której w istotnej mierze stanowią kolory, proporcje oraz atrybuty przedstawionych postaci [322]. Jednym z najważniejszych elementów, będących zarazem jej głównym tematem, jest światło. Jako że (...) *nikt nie oświetla słońca* [94, s.162], nigdy nie ma tam przedstawionego jego źródła. *Ikona nie potrzebuje zewnętrznego oświetlenia, bo sama jest światłem* – tłumaczy Jarosław Charkiewicz [59, s.73]. W świecicie ikony, podobnie jak w Królewskie Bożym, słońce nigdy nie zachodzi, w związku z czym przedstawiane na wizerunkach postacie nie rzucają cieni. Pozbawione są one także światłocienia, głębi i trójwymiaru. Blask światła okalający głowy świętych pisze się za pomocą złotych promieni – kresiek, zwanych „asystką”, oraz złotych nimbów, uosabiających Boga i światło Niebios. W przedstawieniu twarzy postaci nie chodzi o pokazanie ich piękna portretowego, ale wewnętrznego, w związku z czym ich oblicza (skierowane zawsze *en face*), pozbawione są emocji – wyrażenia radości, smutku czy cierpienia, oddając wyłącznie rzeczywistość duchową [59, s.79]. Wzrok świętych z reguły nie kieruje się także w spojrzenie odbiorcy, będąc raczej ponad, co jeszcze bardziej potęguje mistyczną relację z Tamtym światem. Ich postacie są ascetyczne, smukłe i wydłużone, trwając w nieustannej modlitwie [59, s.81]. Kolejne warstwy symbolu odsłaniają się w stosowanych na obrazach kolorach, które są przeważnie żywe i radosne, a każda barwa posiada odmienne, głębokie znaczenie. Złoto na przykład symbolizuje kolor Najwyższego i wieczność; biel to kolor czystości; błękit – nieba; kolor bzu to smutek; żółty, w zależności od odcienia, symbolizuje prawdę lub przeciwnie – pychę i zdradę; czerwień to miłość i piękno, ale także krew i ofiara; purpura oznacza władzę; pomarańcz to symbol Bożej łaski; brąz – to kolor ziemi, a zieleń – harmonii, równowagi i spokoju [59, s.88–91]. Najbardziej używanym na ikonach kolorem jest czerń, ponieważ jak podaje J. Charkiewicz: *Symbolizuje on nicość i śmierć, trwogę i chaos, pustkę i otchłań, a zarazem i maksymalne oddalenie od Boga, będącego Źródłem światłości* [59, s.91]. Charakterystyczny dla ikonografii jest także brak oddania perspektywy, a raczej stosowanie tu „perspektywy odwróconej” [59, s.94, powołując się na: P. Florenski, *Ikonostas i inne szkice*, Białystok 1997, s.212–230]. Polega ona na ukazaniu wrażenia otwierania się na patrzącego. Paul Evodkimov określa to tzw. widzeniem *okiem serca* zamiast patrzeniem *przez dwoje cielesnych oczu, zgodnie z <<punktem zbiegu>> przestrzeni upadłej, kiedy to wszystko ginie w oddali (...)* [94, s.190]. Daje się to zauważyć przede wszystkim w przedstawieniach świata otaczającego: architekturze czy pejzażu, których proporcje nie zawsze są zgodne z rzeczywistymi wymiarami. Wszystkie te elementy stanowią jednak drugi plan ikony, jej tło, jako że najważniejsza na obrazie jest postać świętego. Pokazane sceny nie są przedstawione chronologicznie, nie ma tutaj także jedności miejsca, co potwierdza stwierdzenie, iż ikona jest oknem na świat pozaziemski, duchowy, a nie na rzeczywistą naturę [59, s.100].

Posiadanie ikony w domu było zatem postawą *stricte* religijną, wyrazem poczucia bliskości Boga [334, s.33]. Poprzez swój symboliczny język znaczeń wypełniały

one przestrzeń domową światłem *nowego i nieprzemijającego* [323]. W prawosławnym wnętrzu były niejako materialnym pośrednikiem pomiędzy domownikami – uczestnikami tego świata a światem sacrum, uświęcając tym samym przestrzeń mieszkalną i czyniąc z niej domowy kościół, małą cerkiew¹⁹⁴. *Potrzeba posiadania ikony, zauważa Sergiusz Bułgakow, wypływa z konkretności uczucia religijnego, któremu nie wystarcza sama tylko kontemplacja duchowa, ale poszukuje bezpośredniej, namacalnej obecności, co jest naturalne dla człowieka – istoty złożonej z duszy i ciała* [49, s.156–157].

Do najbardziej czczonych należały tzw. cudowne ikony, związane z miejscami kultu, w których zostały znalezione przez prostych ludzi, np. w lesie, na górze czy w starym opuszczonym domostwie [266, s.24].

Istnieje wiele tematów ikonograficznych: przedstawiano epizody biblijne zarówno ze Starego, jak i z Nowego Testamentu, postacie apostołów i świętych. Jak podaje Władimir Sołouchin – temat jest jeden, ale obrazy są różne i nie ma na świecie dwóch jednakowych ikon [267, s.266]. Obowiązkowe ikony w domach prawosławnych to: ikona Matki Bożej, ikona Mikołaja Cudotwórcy (inaczej Nikołaja), ikona Zbawiciela (Spasa) czy ikona św. Paraskiewy Wielkiej Męczennicy [266, s.25], [290].

„U nas ikon dużo: Boża Matier, Nikołaj, Ilja jak na białym koniu jedzie, obraz Tajna Wieczera. Czasem w domu to po sześć ikon wisi” [Grzegorz Karpiuk, lat 66, Nina Karpiuk, lat 63, Czyżyki, suplement, s.255, lp.9].

Z kultem ikon wiązało się wiele zwyczajów ludowych przekazywanych z dziada pradziada, z pokolenia na pokolenie. Jeśli wierny modlący się na przykład do św. Nikolaja, który był opiekunem i pośrednikiem pomiędzy Bogiem a ludźmi, nie otrzymał tego, o co prosił, następowało tzw. karanie ikony, czyli obracanie jej wizerunkiem do ściany [266, s.36], [290]. Ikonę św. Męczennicy Paraskiewy, jako patronki domu i pola, przyozdabiano ziołami i kwiatami, które uprzednio poświęcone w cerkwi miały ochraniać domowe ognisko, strzec domowników przed chorobami, a niekiedy też pomóc pannom na wydaniu w znalezieniu dobrego męża. Od ognia domu strzegła z kolei ikona Bożiej Matieri „Nieopalimaja Kupina”, w centrum której znajduje się Matka Boska z Jezusem i z drabinką, symbolizującą wzniesienie ludzkości do Nieba. Wokół Postaci rozpościera się ośmiopromienna, uformowana z dwóch prostokątów gwiazda. Jeden z nich, koloru czerwonego, symbolizuje płomień, drugi, zielonego – krzew, który nie dopuszcza do siebie ognia. Za ochronnym działaniem ikony przemawiają opowieści mieszkańców, będących świadkami zdarzeń, w czasie których wyniesiona przed płonący dom bądź wieś – zatrzymywała ogień i ratowała dobytek.

¹⁹⁴ Potwierdza to Paul Evdokimov, który pisze: *Przez swoją funkcję liturgiczną, symbiozę sensu i obecności, ikona uświęca czas i miejsce, z neutralnego mieszkania czyni <<kościół domowy>>, z życia wiernego – życie modlitewne (...)* [94, s.153].

„Ikona Matki Boskiej – Nieopalimaja Kupina to jest najważniejsza ikona na świecie. Mój dziadek świętej pamięci opowiadał, że jak był w wiosce pożar, to musiała kobieta nago z tą ikoną obejść ogień i pożar zgasił”. [Bazyli Simoniuk, lat 56, Czyże, suplement, s.254, lp.5].

„W domu mam dużo ikon: obraz Bogurodzicy, bardzo stary – Serce Bogurodzicy, Nieopalimaja Kupina. To jak jest pożar, to z tym obrazem się obchodzi dom. Kiedyś, jak u nas stodoła była, to i w stodole był obraz”. [Maria Parfieniuk, lat 86, Plutycze, suplement, s.253, lp.4].

„Jest taka ikona, to jak jest pożar, to z nią dom obchodzą. Pod wiatr – tak, na jakie budynki wieje (na wschód, czy na zachód), w tą stronę obchodzą. [...] U takiego pana był pożar w domu i wszystko się spaliło, a wizerunek Matki Boskiej na ikonie został...” [Olga Popławska, Plutycze, suplement, s.254, lp.4].

„Ikony u nas wszędzie, tak powinno być. No a jakże? Ikony to w głównych kątach, w węglach są. Kiedyś to ikony ubierali, a teraz to nie ma komu. U każdego w domu są ręczniki, ale pochowane. Kiedyś to na ścianie był ikon cały rząd, każda za coś odpowiada. Matier Boża przynosi pomoc chacie, Niepaliomaja Kupina to jak pożar blisko, to ochrania i pożar pójdzie w drugą stronę. [...] Palma wetknięta za ikonę czy liście klonu za ikoną chronią przed błyskawicą” [Maria Ostapczuk, Nina Maciuka, Kołły, suplement, s.254, lp.7].

„Od pożaru to ikonę zdymajut i świeczku i jak hrymit, to obchodzą z ikoną i świeczką w czyste pole, żeby ohoń dobytek uchronił” [Michał Nesteruk, lat 58, Mochnate, suplement, s.255, lp.10].

„U nas to ikona i prawosławna, i katolicka, bo u nas w domu to mieszanka. W każdym pokoju jest ikona: tu Nikołaj, tu Wniebowstąpienie. Jak my jechali do Poczajewa, to się modlili do Nikołaja, żeby tam nam nic zabrali. Wszystko to Nikołaj: modlisz się i on daje szczęście, żeby nikt nie zaczepiał. Ikona Nieopalimaja Kupina, to jak była wojna, jak Niemcy byli, to nasza babcia chodziła trzy razy naokoło wioski z ikoną, żeby wojna nie zniszczyła wioski. Tak trzeba. Ona ochraniała wszystko, od pożaru, od gromu. [...] My mamy też niemiecką ikonę i podpisana jest po niemiecku, ale my nie znamy. I jej nie wyrzucamy. To jak byli Niemcy i był ruski nalot, to nasz dom został się. My mówimy, że to ta ikona. Niech wisi, nie trzeba wyrzucać. Jak one się bardzo zniszczą, to spalimy je. [...] Ikony u nas w każdym pokoju. Bo jak my śpimy, to w każdym pokoju śpi inny. Tu jeden, tu drugi, tam trzeci, no to trzeba przeżegnać się. Musowo! Mama, jak idziem do kolacji wieczorem, to nie da jeść, jak modlitwy nie ma” [Maria Kołbasiuk, lat 82, Nowoberezowo, suplement, s.256, lp.11].

Jak podaje Magdalena Zowczak, na terenach wiejskich bardzo istotna była również więź i relacja domownika z jego świętym patronem. Dlatego też dużą wagę przywiązywano właśnie do obecności jego wizerunku w przestrzeni mieszkalnej: (...)

panuje (...) zwyczaj wkładania takiego obrazu do trumny <<imiennika>>. Nie dotyczy to przedstawień Matki Boskiej, których nie wolno grzebać z umarłymi [335, s.40]¹⁹⁵.

Powszechnie panował zakaz wyrzucania starych ikon, co poczytywano za wielki grzech¹⁹⁶. Należało je zakopać na cmentarzu, koło domu lub na skrzyżowaniu dróg. Innymi słowy, zanieść w miejsce, w którym nie będą one narażone na zbezczeszczenie. Niekiedy, po odprawieniu uroczystego nabożeństwa, ikony takie palono samemu lub w cerkiewnym piecu. Gdy ikona spłonęła w płonącym domu, mówiono, że *wzniosła się do nieba* lub *odeszła* [266, s.25], przypisując jej tym samym cudowne właściwości, lub nazywano ją z czułością *mordeczka* *Jej się trochę przypaliła* [276, s.44]. Jak podaje W. Sołouchin, do ikony, którą wyratowano z ognia, wierni mieli specjalny stosunek: *Ją chronią, ją czczą. Matka nakazuje córce nie wyrzucać tej ikony. Córka, gdy się zestarzeje, przekazuje ją swojej córce* [267, s.193], [290].

„Mnie batuszka mówił, że stare ikony można palić, ale ja to się boję, żeby Pan Bóg się nie gniewał” [Maria Golonko, Czyże, suplement, s.254, lp.5].

„Trzeba mieć odwagę, żeby spalić ikonę. Niektórzy palą, ale ja wiem...” [Olga Popławska, Plutycze, suplement, s.254, lp.4].

„Každy jeden ikony u nas ma. W każdym pokoju jest ikona. Tu babci, tu prababci, tu dziadka, to co ja będę palić? Toż to grzech” [Jan Onopiuk, lat 81, Plutycze, suplement, s.253, lp.4].

„Ja wiem, czy to prawda, czy nie? Jak ikony palisz, to grzech i później w życiu się nie wiedzie i różne choroby przychodzą. U nas to nie wolno ikon wyrzucać ani palić, dopóki żyjemy. Ja to wierzę tylko w Boga. [...] Ikony od pożarów chronią. Jak był pożar, to naokoło dom obchodzili. Strzechy kiedyś to były ze słomy, to łatwo było o pożar. Moja babka opowiadała, że jak kiedyś we wsi był pożar i paliła się cała wioska, to dziewczyna goła szła przez całą wieś z tą ikoną [...]. Kiedyś to ozdabiali ikony, teraz to już nie” [Olga Sidoruk, Plutycze, suplement, s.254, lp.4].

¹⁹⁵ Jarosław Charkiewicz pisze o XV-wiecznym prawosławnym zwyczaju w rosyjskim kościele zamawiania przez rodziców nowo narodzonego dziecka ikony jego patrona – świętego, niebiańskiego opiekuna, którego imię nadano dziecku. Początkowo zwyczaj praktykowany w domu carskim, z czasem rozszerzył się także na inne wyższe i niższe warstwy społeczne. Ikona taka wykonywana była do dnia chrztu dziecka. Jej rosyjska nazwa to miernaja ikona, czyli „miara urodzinowa”, ponieważ miała ona wymiary odpowiadające wzrostowi dziecka przy narodzinach i przedstawiała świętego w pełnej postaci. Po rewolucji w 1917 r., z powodu antyreligijnej polityki władzy radzieckiej, praktykowanie tego zwyczaju, jak podaje autor, zostało na pewien czas zapomniane, jednak odrodziło się z powrotem pod koniec XX wieku, rozszerzając się także na starsze dzieci i dorosłych – jako ikony patronalne, a także *w dowód szczególnego szacunku wobec dokonanych przez nich od dnia narodzin dobrych uczynków* [59, s.63–64].

¹⁹⁶ U starowierców również panuje zakaz niszczenia starych wizerunków. Jak podaje Aleksandra Sulikowska, *za bardzo starą uznaje się <<ikonę dwustuletnią>>, zły stan zachowania może nawet podkreślać jej wiek. Wiele wizerunków posiada defekty, popękane lub spróchniałe deski podobrazia, ubytki warstwy malarzkiej i fragmenty przypalone. Ślad płomienia traktowany jest tutaj niemal jak rana obrazu* [276, s.44–45].



Fot. 5.9. Przestrzeń świętego kąta: 1-2) wieś Deniski, 3) wieś Parcewo, gm. Bielsk Podlaski; fot. archiwum WAPB i autor



Fot. 5.10. Przestrzeń świętego kąta: wieś Plutycze, gm. Bielsk Podlaski; fot. archiwum WAPB i autor

Przejawami kultu ikony w prawosławiu, oprócz umieszczania jej w świętym kącie i palenia przed nią świecy czy lampki, było także całowanie obrazu i noszenie go w procesji. Istniało również przekonanie o ich cudownym pochodzeniu, objawieniu się w koronie drzewa, lub że *obraz przyłynął z wodą i został po wyłowieniu umieszczony w centrum kultu* [163, s.52]. Można to powiązać z faktem, iż w tradycji prawosławnej stare i zniszczone ikony „puszczane” były na wodę z umieszczoną na ich odwróconej powierzchni świecą [163, s.52], [290]¹⁹⁷.

Święte obrazy za pomocą języka symboli objawiały świat nadprzyrodzony [266, s.23], a wierni odczytywali je jako swego rodzaju nawoływanie do poddania się ogarniającej Bożej łasce. Wiara w ich moc, chroniącą domowy świat przed chaosem z zewnątrz, wynikała także z naturalnej ludzkiej potrzeby szczęścia, bezpie-

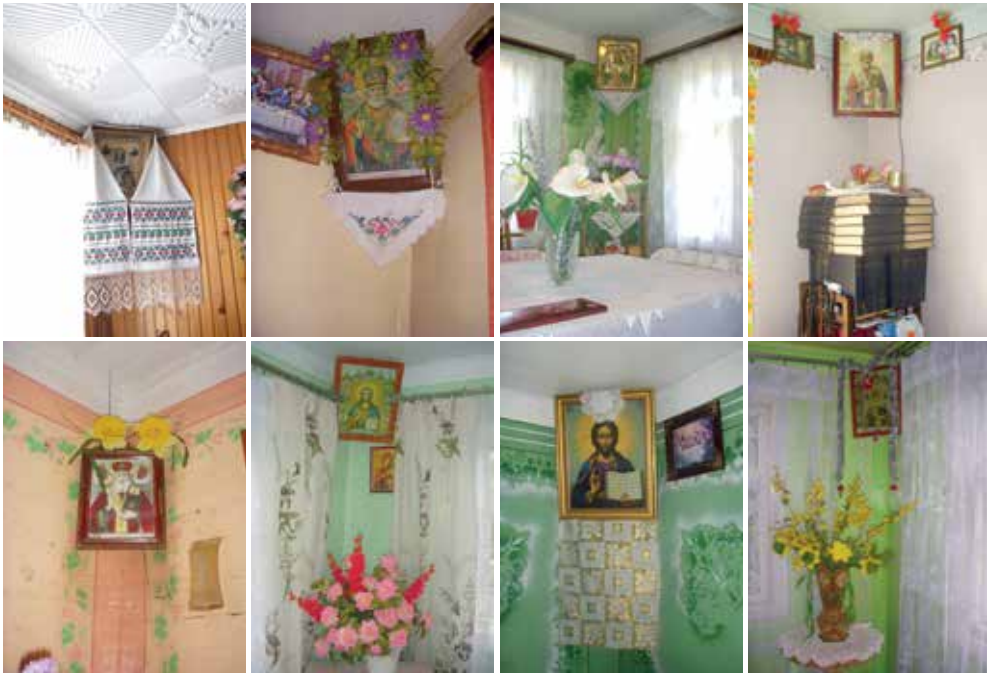
¹⁹⁷ Zwyczaj „puszczania” ikony z wodą wspomina Władimir Sołouchin: *Dawniej zawsze puszczały [ikonę] z wodą. Palić – grzech, wyrzucić – też grzech. Na strychu w kurzu – też jej tam nie słodko. Ikona lubi, żeby ją olejem przecierać, żeby przed nią światełko się żarzyło. A na strychu kurz, pająki, myszy (...). Chodziliśmy [nad rzekę] gdy była duża woda, wezbrana. Przeżegnam ją biedną i położę na wodę. Zakołysze się i popłynie boskim obliczem do góry. Dookoła brzoźki stoją, ani drgną, słoneczko świeci, pszczołki boże latają, więc rzecz była godnie załatwiona* [267, s.235].

czeństwa, spokoju i bliskości świata Niebios. Dlatego w świętym kątku, pod ikonami skupiało się życie całej rodziny, tworzyła się wspólnota. To tutaj kontakt z sacrum ujawniał się najmocniej [290].

Podczas wchodzenia lub wychodzenia z domu zawsze okazywano im szacunek, kłaniając się lub żegnając: *Kiedyś zresztą panował zwyczaj, że gość najpierw kłaniał się i żegnał przed ikoną, a dopiero potem witał się z gospodarzem. (...) W ruskiej tradycji ludowej ikony nazywano <<bogami>>. W obecności ikon zawsze należało zdjąć czapkę, nie wolno było palić, a jeśli już, to tak, żeby dym nie szedł w stronę <<pięknego kącika>>, używać wulgarnych wyrazów, siadać do niej tyłem; zabraniano też dzieciom bawić się w ich pobliżu* [266, s.25], [290]. Już samo przebywanie pod ikonami obwarowane było zakazami, pokorą i szacunkiem:

„Kiedyś próg był wysoki, a otwór drzwiowy mały, po to, by wchodząc do domu oddać ikonie cześć” [Respondent, lat 81, Zbucz, suplement, s.255, lp.8].

„To nie przesady, to prawda. W domu gwizdzesz, to diabła wzywasz. W domu są ikony, nie można tam gwizdać. Czasem moim chłopcom mówię: <<Wyjdź na dwór, to sobie pogwizdziesz, bo w chacie jest krzyż>>” [Nadzieja Kozaczuk, lat 79, Bielsk Podlaski, suplement, s.254].



Fot. 5.11. Przestrzeń świętego kąta: wieś Czyże, gm. Czyże; fot. autor i archiwum WAPB

Za ikony często chowano cenne przedmioty, pieniądze lub dokumenty¹⁹⁸. W okolicach Bielska, Czyży i Hajnówki gospodynie szczególnie dbały o ich wygląd, dekorując je firankami, fartuszkami, koronami uplecionym z kwiatów lub haftowanymi ręcznikami [290]¹⁹⁹. Na pytanie, po co stroi się ikony, domownicy odpowiadali: „żeby było ładnie”. Oto jak Jan Bagiński i Władimir Sołouchin opisują ich dekoracje:

Ikona była (...) udekorowana szerokim, pięknie haftowanym, białym ręcznikiem. Oplatał ją od góry do dołu niczym chusta twarz wiejskiej kobiety. U dołu ręcznik ładnie się rozszerzał, ukazując pięknie wyszywane czerwono-żółte kwiaty, niżej – ozdobne hafty zakończone frędzlami [12]. (...) Srebrne i miedziane sukienki, wyczyszczone do połysku tu i tam. Kwiatki żywe i woskowe. Haftowany ręcznik. Porcelanowy gołębek przed połyskującymi ikonami i (...) lampka. Cały poczesny kąt od podłogi do sufitu był zastawiony i zawieszony ikonami [267, s.223].

W kulturze białoruskiej wiszący na ikonie ręcznik posiadał również znaczenie szczególne, towarzyszył bowiem człowiekowi przez całe jego życie: od narodzin, przez wesele, aż po ostatnią drogę. Wyszywane na nim hafty i wzory stanowiły swojego rodzaju szyfr zawierający życzenia dobrego i szczęśliwego życia. W domu prawosławnym pełnił on zatem funkcje kultowo-symboliczne, ochronne oraz estetyczne [196]²⁰⁰. Jak podaje Natalia Gierasimiuk, był symbolem granicy stanów, którą przekracza się trzy razy w życiu, po raz pierwszy podczas narodzin. Przywiązywano go wówczas pod belką stropową, aby rodząca kobieta, zwana na tych terenach porodzichą, mogła pochwycić jego końce i ulżyć swoim cierpieniom. Był to lniany ręcznik, tzw. „nabożnik”, który uprzednio poświęcono w świątyni razem z zawiniętym w nim paschalnym ciastem – korowajem²⁰¹. Symbolicznym gestem przyjęcia dziecka na świat było owinięcie go właśnie w ręcznik. Stanowił on także popularną formę prezentu. Dawano go między innymi matce oraz babce, która odbierała poród. Kolejną miedzą w życiu człowieka był ślub, czyli przejście ze stanu samotności do wspólnoty rodziny. Podczas ceremonii zaślubin używano kilku ręczników o różnym przeznaczeniu. W nabożnik owijano ikonę, w inny zawijano chleb, który ofiarowywali rodzice dziewczyny. Ręcznik ścielono również pod nogami nowożeńców, co miało chronić ich przyszłe wspólne życie [117].

¹⁹⁸ *Tam, gdzie schodziły się ławy, stał stół; na ścianie tuż pod powałą wisiąco nieraz nawet z dziećmi obrazów religijnych. Za obrazy chowano drobiazgi: modlitewnik (...), i wszystko, co chowano od dzieci [220, s.8, tłum. J. Szewczyk].*

¹⁹⁹ Podobny zwyczaj spotkać można w domach staroobrzędowców, gdzie gospodynie ozdabiały je naturalnymi i papierowymi kolorowymi kwiatami, wykonanymi własnoręcznie oraz białą tkaniną – firanką, pełniącą rodzaj symbolicznej ochrony ikony przed *grzechami popełnianymi przez domowników czy spojrzeniem obcych i innowierców* [276, s.44].

²⁰⁰ Irena Matus podaje, że pierwsze wzmianki o ręcznikach datuje się na okres Rusi Kijowskiej. Potwierdza to znalezisko archeologiczne z 1876 roku – 120 srebrnych monet z czasów staroruskich owiniętych w lniany ręcznik i zakopanych w obliczu zagrożenia tatarskiego. Z kolei informacje o białoruskim ręczniku pojawiają się w dokumentach sądowych z Mińska, Mohylewa, Brześcia, Grodna, Wilna, Słonima i Witebska z XVI i XVII wieku [196].

²⁰¹ *Matka, Anastazja, wyszywała specjalny ręcznik – nie jakiś tam, ale nabożnik, którym z powagą udekoruje ikony – najbardziej poważane miejsce w izbie [191, s.24, tłum. J. Szewczyk].*

„U nas to w każdym pokoju jest ikonka, nawet na górze i w stodole. No a jak. Trzeba tak. Żeby szczęście było, żeby piorun nie bił. Od różnych nieszczęść chroni. W każdym pokoju w węgle stawiają ikony. Kiedyś na ikonie wisiał ręcznik haftowany. Kiedyś jak ślub brali, to stali na ręczniku” [Bazył Rybko, lat 80, Deniski, suplement, s.253, lp.1].

Dawniej, gdy umierał człowiek, zawijano go w tzw. sawan, symbolizujący ostatnią drogę – przejście w Tamten świat. Na specjalnie utkanych na tę okoliczność ręcznikach wynoszono także z domu trumnę i opuszczano ją do mogiły. Umieszczane na nich wzory i hafty niejednokrotnie stanowiły swego rodzaju kod z zawartą prośbą o opiekę i wstawiennictwo. Były to ręczniki ofiarne, tzw. „abroczyje”, które zostawiano w miejscach szczególnego kontaktu z Bogiem – na przydrożnych lub cmentarnych krzyżach. Według wiary ludu, inny specjalny rodzaj ręcznika, tzw. „obudiennik”, utkany przez niezamężne panny, chronił od nieszczęść, chorób i piorunów [117]²⁰².

„Haftowany ręcznik ma funkcję obrzędową, wręcz sakralną. Jest takim atrybutem, który występuje w różnych obrzędach. Na przykład podczas wesela będzie to przepasanie marszałka ręcznikiem. W obrzędzie pogrzebu małego dziecka trumnę niesie się na ręczniku. Wspomnieć możemy także przepasywanie krzyży przydrożnych ręcznikami. Dawanie ręcznika jako amulet dla syna, który wybiera się w drogę, czy dawanie go jako prezent. Podczas wesela młoda przekazuje ręcznik dla teściów czy dla chrzestnych. I miały to być własnoręcznie wyszyte i utkane ręczniki. Podobnie na ikonach ręcznik jest symbolem. Jest wierzenie, że w ręcznikach żyją dusze przodków. Czyli jest to takie przeniesienie w ten drugi świat – do Boga, świętych, Bogurodzicy i przodków” [Doroteusz Fionik, Muzeum Małej Ojczyzny w Studziwodach, suplement, s.254].

„Ręcznik w prawosławiu oznacza czystość, jest czymś sakralnym. Jego zdobienie podkreśla uroczysty charakter miejsca. Jak był ślub, to młodzi stawiali na ręczniku, symbolizował on też przejście – z jednego stanu w drugi” [Jerzy Misiejuk, Skansen Architektury Drewnianej Ludności Ruskiej Podlasia w Białowieży, suplement, s.256].

„Ikony ubrane są w fartuszki, ręczniki. W poszanowaniu takim i dla nich taka już sława. I u cerkwi też tak poubierane. Jak ja byłam młoda, to robiłam z bibuły takie kwiaty na ikonki” [Maria Golonko, Czyże, suplement, s.254, lp.5].

„Święty kąt jest u nas we wsi w każdym domu, ale nie w każdym jednakowy, w każdym jest inaczej. Ikony są ozdobione ręcznikiem. Ten ręcznik, to jak była synowa w Grodnie, za granicą i przywiozła, to my powiesili. U nas w każdym pokoju są ikony. Tutaj w gościnnym stoi stół pod ikonką” [Nadzieja Grygoruk, Plutycze, suplement, s.253, lp.4].

²⁰² Natalia Gierasimiuk pisze, że z obudiennikiem obchodzono całą wieś, po czym rozpalano za nią ognisko, przez które przechodzili wszyscy mieszkańcy na znak symbolicznego oczyszczenia i pozostawienia w nim wszelkiego zła. Pod ręcznikiem przenoszono niemowlęta i przeprowadzano starszych, po czym „pełen wszelkiego zła” palono w ogniu [117].

„Ręczniki wyszywane wieszali na ściany, na lustro, u kątkach. Kiedyś to jak szła za mąż, to musiała mieć ręcznik, bo jak nie miała, to jakżesz to, jak dziewczyna za mąż szła i ręcznika nie miała? Trzeba było mieć!” [Bazyli Iwaniuk, lat 85, Plutycze, suplement, s.253, lp.4].

Zawieszony w domu na ikonie, oprócz pełnienia funkcji dekoracyjnej, wzmacniał i intensyfikował moc świętego kątku. Wchodząc do izby, człowiek zawsze miał przed oczami miejsce z obrazami: *w centrum zazwyczaj Zbawiciel z najpiękniejszym ręcznikiem, z boku ślubna ikona Bogarodzicy i ikony patronalne domowników* [101]. Święty kąt stanowił niejako domowe sanktuarium, a obecne w nim ikony z jednej strony były codziennym elementem przestrzeni mieszkalnej, z drugiej zaś otwierały się na rzeczywistość Tamtego świata, sacrum. Nie był to jednak świat obcy, wzbudzający strach i grozę, a swoja, bezpieczna, duchowa sfera, która poprzez modlitwę i kontemplację łączyła mieszkańców z Bogiem.

„W każdym pokoju u nas ikona. W każdym pokoju ktoś żyje. Modli się raz w jednym, raz w drugim pokoju. A jak duża rodzina, to tak: w jednym pokoju śpią, w drugim pokoju śpią. Teraz to po jednym, po dwóch w domach zostaje. Jak czasem ktoś przyjedzie, to jakżesz to, żeby w pokoju ikony nie było? Kiedyś było po kilka ikonów: osiem, dziesięć było. Taka rama zrobiona i tam ikony. A teraz to przeważnie po jednym” [Anastazja Janowska, lat 80, Stare Berezowo, suplement, s.256, lp.12].

„U każdej chacie jest ikona. Musi być, no a jak! Trzeba pomodlić się wieczorem. Stół pod ikoną stoi i krzyż, i obrus, i kwiatek. Jak batuszka chodzi ze święconą wodą, to każdy pokój poświęci. Dom to miejsce święte. Obrazy musowo, żeby były” [Maria Pryzowicz, lat 87, Parcewo, suplement, s.253, lp.3].



Fot. 5.12. Przestrzeń świętego kąta: wieś Kojły, gm. Czyże; fot. autor

Z punktu widzenia symbolicznej struktury domu pokut nadawał mu znamiona miejsca świętego; umożliwiał wprowadzenie porządku świata sacrum w codzienny obszar domowników oraz działał ochraniająco: przeciwstawiał Kosmos Chaosowi [31, s.58]. Pojawiające się dodatkowo w jego obszarze święte obrazy, krzyż czy leżący na stole chleb – to nic innego, jak elementy kreacyjne, przypominające o momen-

cie stwarzania świata i o sytuacji początku [286, s.86]. Święty kąt wraz ze stołem spełniał zatem ważną rolę w organizowaniu, a także wartościowaniu przestrzeni domu wiejskiego. Tutaj bowiem w czasie świąt i uroczystości rodzinnych zasiadał najstarszy domownik oraz honorowi goście [290].



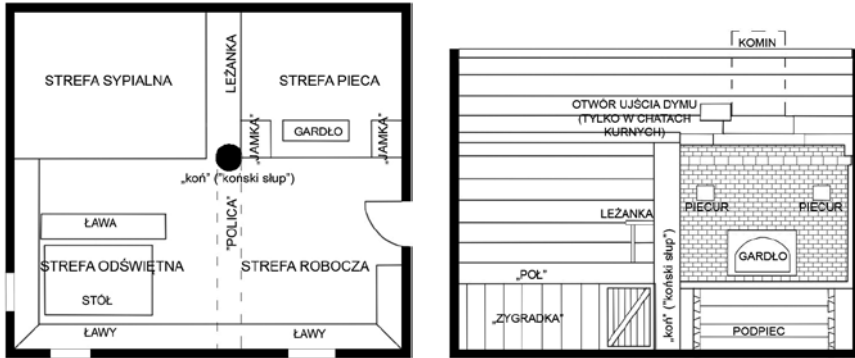
Fot. 5.13. Przestrzeń świętego kąta: 1–3) wieś Nowoberezowo, 4) wieś Stare Berezowo, 5) wieś Czyżyki, 6–7) wieś Stare Berezowo, gm. Hajnówka, 8–10) wieś Kojły, gm. Czyże; fot. autor i archiwum WAPB

Po przeciwnej stronie świętego kąta w izbie znajdowała się strefa codzienna – robocza, w której stał piec. Powszedniość i praktyczność tego elementu w mikrokosmosie wiejskiego domu nie funkcjonowała jednak autonomicznie względem całej warstwy znaczeniowej. Ognisko skupiało bowiem doświadczenia człowieka

i było istotą domostwa (na piecu zawsze kładziono podarki dla domu, tam sadzano przybyłego gościa), ale jednocześnie kryło ono pewną tajemnicę i otwierało przed ludźmi perspektywę kosmiczną. Poprzez swój osiowy charakter i zakończenie kominem pełniło rolę „windy” [176, s.127] i łącznika trzech światów: ziemskiego – na ziemi, boskiego – na górze i diabelskiego – na dole [286, s.88]. Przekonanie to można odnieść do wschodniosłowiańskich wierzeń, w których słupek piecowy był centralnym punktem domu i tak jak drzewo kosmiczne podtrzymujące sklepienie niebieskie, podtrzymywał on dach domostwa [77, s.18]. W chatach podlaskich Rusinów, podobnie jak na Białorusi czy Polesiu, aksjomatem środka był pionowy słupek piecowy, zwany dziadkiem lub koniem. Stanowił on konstrukcję dawnego masywnego ruskiego pieca, zajmującego $\frac{1}{4}$ powierzchni izby. Przytrzymywał również dwie krzyżujące się pod sufitem deski (na obszarze pogranicza polsko-białoruskiego zwane „policią”, „policią” oraz „hradką” albo „zygradką” [294, s.54]), a także dzielił funkcjonalnie wnętrze jednoizbowej chaty. Wyznaczał w niej bowiem cztery równe co do wielkości, a przeciwstawne co do znaczenia funkcjonalne strefy: roboczą – przypieczną, sakralną – świętego kątku, sypialną i wejściową (codzienną). Wiązała się z nim także szeroka sfera symboliki i wyobrażeń, jako że lud leczył przy nim choroby lub był on wykorzystywany w trakcie ceremonii weselnych [77, s.18]²⁰³.

Na terenach pogranicza wschodniego ów słupek zanikł wraz z zanikiem ruskich pieców, czyli już na przełomie XIX i XX wieku. Do niedawna reliktywne formy pieców z końskim słupem, choć już inaczej usytuowane, można było zobaczyć w wiejskich domach na Ukrainie i Białorusi. Jak podaje Jarosław Szewczyk, istnieje również hipoteza co do roli słupa końskiego jako głównej podpory domu, podtrzymującej tramę (nośną belkę stropu) w środku jej rozpiętości. Ponieważ do naszych czasów nie zachowały się jednak tego typu chałupy, pozostaje ona nie wyjaśniona, choć oparta jest na licznych przesłankach: *Logika konstrukcyjna*, pisze Szewczyk, *wskazywałaby (...), iż ów dziadek, czyli słupek piecowy, w zamierzonych czasach mógł być usytuowany precyzyjnie w środku izby, to jest na przecięciu osi symetrii, pod tramem (...). Przy takim usytuowaniu piec musiałby zajmować nie więcej ani mniej, lecz dokładnie $\frac{1}{4}$ powierzchni (...) domu. Stawał się zatem centralnym, głównym miejscem domu, środkiem izby, co zresztą tłumaczy, dlaczego przydawano mu tak duże znaczenie obrzędowo-magiczne* [294, s.54–55].

²⁰³ Zygmunt Dalewski nazywanie słupa koniem odnosi do kultury indoeuropejskiej i występującego tam słupa ofiarnego – *aśva yūpa*, określanego właśnie słupem końskim lub słupem świata. Pełnił on bardzo istotną rolę podczas ceremoniału zakładzin domu i składania ofiary również na gruncie słowiańskim (zakładanie domu pod czyjąś głowę, np. konia). Obrzędy te dokonywały się właśnie przy słupie ofiarnym, punkcie centralnym – drzewie kosmicznym i jak pisze autor, „reintegrowały kosmos” [77, s.18–19, powołując się na: V. V. Ivanov, *O posledovatel'nosti životnykh v obrjadovykh fol'klornykh tekstakh*, [w:] *Problemy slavjanskoj etnografii*, Leningrad 1979, s.151]. Poza tym, według wierzeń, w kulturze ludowej koń posiadał powiązania ze światem sacrum: (...) *potrafi[ł] przepowiadać przyszłość, pośredniczy[ł] między żywymi i zmarłymi, tym i tamnym światem, między teraźniejszością a przyszłością (...) umożliwiając domowi wypełnienie jego funkcji mediatora między wszystkimi strefami kosmosu* [77, s.21].



Rys. 5.3. Centralny słup piecowy „koński” w chałupie koło Witebska na Białorusi: 1 – rzut izby, 2 – przekrój przez izbę z widokiem na piec; na podstawie: [294, s.55 powołując się na: N. Nikiforowski, 1895, s.232, 238]

Ognisko w świadomości ludowej od zawsze związane było z kultem domowym, a ogień uznawano za epifanię świętości, opiekuńczego ducha domu i nazywano go imionami: „św. Ogini”, „św. Jachim” [85, s.220], [289, s.88]. Na Białorusi i Ukrainie tytułowano go z kolei bogaczem (białoruski *baháč*, ukraiński *boháč*, *baháčt'a*) [201, s.499], co kojarzyć można z symbolem szczęścia, bogactwa czy dobrej doli. Mając na uwadze powyższe, ogień chroniony był przez odpowiednie zakazy. Nie można było na przykład weń pluć, odwracać się do niego plecami, kłaść na blasze pieca ostrych przedmiotów (np. siekiery) i wrzucać nieczystości, co według wierzeń obrażało ogień, a jego każdorazowe rozpalenie i wzniesienie opatrzone było znakiem krzyża [176, s.170]. Mówiono wówczas: „Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus” albo, jak podaje Kazimierz Moszyński, zwracano się do niego wprost słowami: „Niech będzie pochwalone światło” lub „święty ogień”. Utożsamianie ognia z Chrystusem badacz tłumaczy symboliką kościelną i analogią ognia do światła Chrystusa [201, s.498–499]²⁰⁴.

²⁰⁴ Przeświadczenie o powiązaniu ognia z domeną sacrum potwierdza białoruski obrzęd wieczornego rozpalenia go, które zawsze opatrzone było znakiem krzyża: <<(…) w miarę zapadania i zgęszczania się zmierzchu zakrada się zwykle do duszy pewna, nie pozwalająca na zdanie sobie z niej sprawy, posępność, która zaczyna się rozpraszać dopiero wtedy, gdy błysnie pierwsze światło... Kto pod tę porę bywał w chacie, ten mógł zauważyć, że wraz ze zmierzchem zamilkają rozmowy rodzinne, przerywa się dziecinne zabawy czy hałasy i chatę zalega niekiedy martwa cisza, o ile się nie odbywa jaki gryzoń lub świerszcz. Nikt jednakże o tej porze nie śpi, nawet nie drzemie; każdy po prostu trwa w położeniu, w jakim go zaskoczył zmierzch. Dziwny, szczególny spokój! Nie jest to zaś spokój jednej jakiejś rodziny ani też jednego sioła, lecz ogólny wiejski... I znowuż rzecz niepojęta: przerywa się go jak gdyby według poprzedniego porozumienia; po 5–10 minutach w całej wsi błyskają drobne światła>>. Odbywa się zaś to w każdej chacie w sposób mn. w. następujący: Gospodarz lub też na jego rozkaz – co jednak rzadziej zachodzi – inna osoba dorosła należąca do rodziny (zwykle – mężczyzna; nigdy – kobieta w stanie nieczystym, t. zn. w okresie perjodu lub w ciągu 40 dni po porodzie, ani też w ogóle osoba skalana występkiem), zbliża się do ukrytego na ognisku pod popiołem żaru i przystępuje do rozdmuchiwania ognia. Naprzód wygarnia z żaru dwa węgielki, przykłada do nich przygotowane zawnaz trzaski i przeżegnawszy to wszystko, mówi: Boże, błę-

Już po przyjęciu chrześcijaństwa piece stawiano właśnie w kształcie krzyża, w pomieszczeniu nazywanym światółką, w którym koncentrowało się życie rodzinne. Jak wyjaśnia Janusz Koronkiewicz, nazwa ta pochodziła od blasku palącego się w nim ognia oraz tzw. świeczka, czyli podstawki, którą zatykało się płonące łuczycwo [164, s.149]. Po dziś dzień symbolika pieca prezentuje szeroką sferę skojarzeń w kulturze tradycyjnej. Wciąż żywe jest przekonanie, że moc przestrzeni mieszkalnej skupia się właśnie przy piecu – miejscu jednoczenia się domowej wspólnoty oraz symbolu stabilności i trwałości²⁰⁵.

Na Białorusi w okresie jesiennym, czyli w czasie, gdy zmrok zapadał wcześniej i nie można było obejść się bez światła, w izbie odprawiano zwyczaj tzw. „żenienia świecaka”, na którym w chacie płonęło łuczycwo. Gospodyni bieliła go wówczas i przystrajała kwiatami lub borowiną. Podczas rozpalania na ogień uroczyście sypała następnie pestki dyni, orzechy czy grudki masła, *aby weselej gorzał* [201, s.502]. Zachowanie to tłumaczyć należy słowiańskim wierzeniem w mediacyjną rolę pieca z zaświatami i prośbą o ich opiekę i wstawiennictwo²⁰⁶. W kulturze ludowej sytuacje przemiany (dzień – noc, lato – jesień) sprawiały, że świat człowieka nabierał cech obszaru sacrum. Należało wówczas „zacząć wszystko od początku”, rozpalając ogień na nowo [169, s.378]²⁰⁷.

Nawiązania do sytuacji początku można także dostrzec w ceremoniale zakładzin, kiedy to wprowadzinom do nowej chaty towarzyszyło rytualne przyniesienie ognia²⁰⁸. Gdy rozbierano stary dom, podmurówkę pieca należało pozostawić w nie-

slavi (t. zn. <<Boże, pobłogosław>>); następnie dmucha, starając się nie wskrzesić ognia wcześniej, jak dopiero za trzecim dmuchnięciem. Gdy wreszcie płomyk się pokaże i dobrze obejmie trzaski, wtedy rozniecający żegna się znakiem krzyża, i wraz z nim żegnają się wszyscy obecni, dotychczas milcząc wpatrzni w to, co się działo [201, s.497, powołując się na słowa Nikiforovskiego].

²⁰⁵ *Jeszcze dziś lud słusznie czuje, że moc domu gromadzi się w kuchni, przy ognisku: <<biała izba>> zwykle stoi pusta – pisze [315, s.351].*

²⁰⁶ Przeświadczenie o związku pieca z Tamtym światem potwierdza Piotr Kowalski, który powołując się na słowa Henryka Biegieleisena, przywołuje stare słowiańskie wierzenie, iż piszczenie mokrego drewna podczas rozpalania pieca jest głosem pokutującej duszy, za którą trzeba się modlić, bądź zwiastunem śmierci któregoś z domowników [169, s.375, powołując się na: H. Biegeleisen, *Wesele*, Lwów 1928, s.400].

²⁰⁷ Podobny zwyczaj występował na terenach Bułgarii. Tam płonący w chacie ogień nazywano „bożym ogniem” i odnawiano go co roku, bo: *Kiedy pali się w chacie, nie mają (do niej) dostępu wampir, czart ani karakondźu; nie śmie też wejść żadna choroba* [201, s.504–505, powołując się na: SbNU, t. 14, 1897, dz. 3, s.185].

²⁰⁸ (...) *mama mówiła, wspomina Janusz Koronkiewicz, <<Ogień jest symbolem Chrystusa, który jak iskra wykrzesana z kamienia powstaje z zamkniętego grobu wykutego w skale do nowego, przemienionego życia>>. Od płomieni tego ognia zapala się paschał, potem wszystkie lampy i świece w kościele. Poświęcony ogień zanoszą również do domów, aby przynosił błogosławieństwo i oddalał nieszczęścia>>* [164, s.148, powołując się na: D. Foster, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s.75]. *Gdy zbudowano nową chałupę bądź nowożeńcy zakładali nowe gospodarstwo, wtedy ojciec rodu z ogniska domowego przenosił w glinianym naczyniu ogień do nowego pieca. Opodal pieca przy drzwiach wejściowych stawiano cebrzyk z wodą, jako pokrewny żywioł niezbędny ludziom do codziennego życia, ale też po to, aby w razie potrzeby ogień mógł się <<ochłodzić>>, <<obmyć>>, by nie spowodował pożaru* [164, s.149].

naruszonym stanie, a kiedy go przebudowywano, cegły wyrzucało się na drogę, czyli obszar niczyj, powiązany z *orbis exterior*.

Kładziono przy piecu nowo narodzone dziecko, aby pokazać, że jego miejsce jest w tym domu. Tam też, pod belką u powały zawieszano na kołkach dębową kołyskę, a zapiecek był miejscem snu dzieci i starszych rodu. Widać więc, że stanowił on nie tylko transfer w zaświaty, ale i odwrotnie – nowym członkom rodziny (dzieciom) otwierał drogę w przestrzeń mieszkalną. W tym świetle, jak podają Irena i Krzysztof Kubiakowie, fakt sypiania na piecu dzieci i starców nabierał semantycznego zabarwienia. Jako że byli oni najbliższej pozaziemskiej strefy, traktowano ich jako pośredników pomiędzy domownikami i światem demonicznym. Dlatego też tym kategoriom ludzi kontakt z Tamtym światem nie mógł zaszkodzić [176, s.174].

W tradycji ludowej piec, z uwagi na zachodzące w nim procesy, utożsamiany był z płodnością i rodzeniem, a więc z żeńską zasadą bytu, w przeciwieństwie do męskiego, zapładniającego ognia. Poza tym kojarzono z nim postacie oraz stany niezemskie, jak bieda czy śmierć, a *bieda – istota płci żeńskiej (...) jej ulubione miejsce [jest] na piecu* [32, s.13, powołując się na: *Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej*, t.9, s.52]²⁰⁹. Być może właśnie dlatego przestrzeń obok nazywana była babin kutokiem. Z drugiej jednak strony, z uwagi na możliwość transformacji i przekształcania jednej formy w drugą – zmieniał on zarazem ich stan oraz porządek. I w tym przypadku spełnia się kreacyjna rola kolejnego elementu przestrzeni mieszkalnej, gdzie *nieopanowane, nieczyste, surowe zmienia się w opanowane, czyste (...)*[77, s.18, powołując się na: V. V. Ivanov, V. N. Toporov, *Slavjanskie jazykovye modelirujuščie semiotičeskie sistemy. Drevnij period*, Moskva 1965, s.168], [286, s.88].

„Piec stał w takim miejscu, że kawałek na północ, kawałek na wschód. Tak chata była postawiona. Dawniej koło pieca to tylko kobieta się kręciła, bo chłop musiał zrobić obrządek, a kobieta musi ugotować, żeby rodzinę nakarmić. Mężczyzna, wybierając sobie kobietę na żonę, z reguły nie patrzył, żeby była ładna, bo i tak koło pieca się zetrze” [Nadzieja Kozaczuk, lat 79, Bielsk Podlaski, suplement, s.254].

²⁰⁹ Janusz Koronkiewicz w swoich „Opowieściach...” przytacza taką przypowieść: *Kiedys spytałem (...), dlaczego śmierć składała się tylko z samych kości. On bez namysłu, wskazując ręką na piec, powiedział: – To przez ten komin! (...) Bo kiedys, jak jeszcze nie było w chatach kominów a ludzie, zamykawszy drzwi i okna, do domu nie chcieli jej wpuścić, to ona, choć była bardzo gruba od licznych zgonów, bez żadnego trudu wchodziła przez dziurę w dachu, którą dym uchodził z domowego ogniska. Ale kiedys stanęła przed domem z kominem, w którym się dziad z babą kłócili, kto pierwszy umrze: dziad mówił, że on, baba zaś twierdziła, że to ona. Słyszac te głosy, aby spór rozwiązać, przyszła śmierć i do drzwi zastukała. Wtedy się okazało, że nikt umierać nie chce. Dziad schował się pod ławę i wysłał babę, aby śmierci drzwi otworzyła. Baba zaś, skrywszy się na piecu, do drzwi wysłała dziada. Śmierć, stojąc pod drzwiami zbyt długo, zaczęła strasznie biadolić: <<Dlaczego jestem taka gruba i przez komin wejść nie mogę?>> Usłyszawszy to Bieda, nie wiadomo skąd jak spod ziemi nagle wyskoczyła i niczym pijawka do szyi śmierci się przypięła, wysysając z niej krew do ostatniej kropli. Później pożarła nie tylko jej całe ciało, ale nawet skórę razem z włosami. (...) skoro zostały ze śmierci już tylko same kości, to bez trudu dostała się przez komin do chaty i uśmierciła razem dziada i babę, aby było sprawiedliwie. (...) Śmierć jest jedyną istotą pozaziemską, której płomień ognia nie tylko nie odstrasza i się nie ima, a wręcz przeciwnie – przyciąga do siebie [164, s.151].*

Zmiana stanu nierozzerwalnie powiązana była z wypiekiem chleba, któremu to przypisywano znaczenie niemalże magiczne, oparte na całej warstwie religijno-obrzędowej, jako że przemiana ciasta w chleb możliwa była jedynie przy obecności sił boskich [286, s.88]. Istotny był tutaj nawet kierunek ucierania ciasta: zawsze z lewej na prawą stronę, ponieważ był to kierunek ku górze, a zatem ku życiu. Odwrotny – ku śmierci, kojarzył się z kolei z zanikiem [169, s.443, powołując się na: *Kultura ludowa śląskiej ludności rodzimej*, Wrocław 1993, s.180]. Każda kolejna czynność, począwszy od rozczywania ciasta, po włożenie i wyjęcie go z pieca, opatrzona była znakiem krzyża. Był to symbol oswojenia i symbolicznego odcięcia drogi złym mocom ulokowanym w dolnej części Kosmosu.

„Jak zaczynasz chleb rozczywać, to zawsze robisz krzyżyk. I jak do pieca wkładasz, to też krzyżyk i przeżegnajusz. Jak palisz piec, to mocno, mocno, żeby było aż czerwono na wierzchu. A potem tą kociubą odgarniasz węgiel, a ten aż czerwony i potem huś... huś... wkładasz na łopatę chleb” [Maria Kołbasiuk, lat 82, Nowoberezowo, suplement, s.256, lp.11].

„Jak się wsadzało chleb do pieca, to trzeba było się przeżegnać. Bo lepiej jak Pan Bóg da, żeby się udał” [Maria Golonko, Czyże, suplement, s.254, lp.5].

Zanim chleb wyjęto z pieca, narażony on był na działanie sił nieczystych, dlatego też przestrzegano zasady, aby podczas wsadzania doń ciasta drzwi izby były zawsze szczelnie zamknięte. Domowników proszono wówczas, by zaczekali na zewnątrz, bo *złe oczy mogłyby rzucić urok na pieczywo* [36, s.146]. Należało też dokładnie zamknąć otwór pieca, tzw. „zasłankę”, aby, jak mówiono, *duch nie wchodził* [112, s.67]. Gdy w czasie wkładania chleba do pieca spadł on z chlebowej łopaty, zapowiadało to nieszczęście dla domu. Złą wróżbą było także wejście kogoś do izby podczas wyjmowania bochna z pieca²¹⁰.

„Jak wsadzało się chleb do pieca, to się dzieciom mówiło, że nie wolno wchodzić do izby, bo mama chleb wsadza. I zawsze się robiło znak krzyża na chlebie” [m. Antonina Troc-Sosna, Muzeum Kultury Materialnej w Rybołach, suplement, s.256].

„Jak ja robię chleb, napaliła w piecu i będę już wsadzać, to mówię: <<Nie otwieraj drzwi!>>, żeby chleb nie popękał. Kiedyś to chleb na łopacie wkładali. I kładli taki listek z kapusty albo na babce i na ten listek kładło się chleb i wrzucało do pieca. A teraz to blacha, to wygodniej. Ale kiedyś to smaczniejszy był chleb” [Maria Rybko, lat 76 lat, Deniski, suplement, s.253, lp.1].

„Bo nie trzeba rypać się chaty. Jak wsadza się chleb do pieca, to nie można do chaty wejść, bo on się popęka. Kiedyś to na liściu z kapusty i z chrzanu i na łopacie wsadzali chleb do pieca” [Zofia Dąbrowska, lat 78, Hački, suplement, s.253, lp.2].

²¹⁰ O innych słowiańskich zwyczajach związanych z wypiekiem wspomina Franciszek Kotuła: *Przed wsadzeniem chleba gospodyni również patrzyła, czy ktoś nie śpi na wierzchu pieca. Jeśli tak, spędzała, nawet chorego dziadka. Była to wielka przeszkoda, chleb by się odsiedział* [167, s.159].

„Jak się piecze chleb, to nie można zostawiać otwartych drzwi, bo chleb nie uda się. W niedzielu nie można też piec chleba” [Nina Karpiuk, lat 63, Czyżyki, suplement, s.255, lp.9].

W domach bielsko-hajnowskich wypiek chleba wiązał się z szeregiem przesądów, mówiących między innymi, aby nie stawać tyłem do pieca, zwłaszcza gdy jest w nim chleb, bo się nie uda i „nie wydarzy” [169, s.374]²¹¹. Śmiech podczas zaglądania do pieca groził popękaniem chleba, a podziwianie wypieku mogło go zauroczyć. W miejscu, gdzie stała dzieża z chlebowym ciastem, gospodyni nakazywała swym dzieciom skakać do góry, aby rosły tak szybko jak chleb [269, s.295], po czym, po wsadzeniu do pieca ostatniego bochenka, podskakiwała sama, co miało sprawić, że chleb urośnie [36, s.146]²¹².

„My to zawsze mówim, że nasze dziady, pradziady to nie żyli tak jak my teraz. Bo kiedyś babka chleba napiecze i on już taki aż zaświtnie, zielony się robi. A mama mówi: <<jesz dzieciatko, jesz, to ne budesz hromu bojati się>>, a on już z dwóch tygodni miał [Nina Onopiuk, lat 78, Plutycze, suplement, s.253, lp.4].

Zarówno chleb, jak i przedmioty potrzebne do jego wypieku otaczano wielkim szacunkiem²¹³. Naznaczone były one szczególną mocą sprawczą, posiadały bowiem właściwości antydiaboliczne. Dzieżę na przykład, która służyła do rozczywania ciasta, traktowano jako element ożywiony, pełnoprawnego członka domowej wspólnoty. Mówiono, że dzieża „boi się cudzych progów”, dlatego też nie wolno jej było pożyczać ani udostępniać, ponieważ mogłoby wyjść z nią z domu szczęście [120, s.4]²¹⁴.

²¹¹ Według przekonań najstarszych mieszkanków białostockizny, pisze Aleksander Barszczewski, odwracanie się tyłem stanowiło obrazę ognia, który w <<odwecie>> mógł nie nagrzać pieca do pożarnej temperatury [18, s.86–87].

²¹² Interpretując zwyczaj podskakiwania przy wsadzaniu chleba do pieca, Kazimierz Moszyński podaje jeszcze inne praktyki służące „ożywieniu” i wzrostowi: *podskakiwanie (...) dla spowodowania, by np. pieczywo (obrzędowe) dobrze wyrosło, ruch wszelkiego rodzaju (...) dla sprawienia, by ruszyła roślinność czy w ogóle cała zmartwiała przyroda (...), stymulacja porodu i wskrzeszenie magiczne, mające (...) ten sam cel (...)* [201, s.292].

²¹³ *Pamiętam, wspomina Franciszek Kotuła, (...) gdy jeszcze przed pierwszą wojną światową włóczyło się mnóstwo żebraków. Wszedłszy do izby, tuż za progiem taki klękał i półgłosem odmawiał pacierz; na zakończenie – <<Wieczne odpoczywanie>> za zmarłych i już głośno prosił o błogosławieństwo Boże dla tego domu. Po tym często prosił o łyżkę ciepłej stawy albo kromeczkę chlebusia. Wymawiano ten wyraz czule, pieszczotliwie. (...) Chłop całował pierwszy snop zboża, jaki z wozu został zrzucony na boisko, żebrak całował gospodynię w rękę za kromeczkę chleba. Za wyraźną zbrodnię uważano świadome rzucanie chlebem w złości. Za to spodziewano się wręcz kary Bożej* [167, s.154–155].

²¹⁴ (...) *przedmiot pomyślnego i obfitego wydarzenia chleba może być łatwo przez złość ludzką poza progiem domowym zepsuty, a więc dzieżę nie należy pożyczać z domu za próg własny. Utrzymują, iż dzieża <<psuje się>>: od gorąca, od powąchania jej przez świnie, psa lub kota i od wzroku takiego człowieka, który mimowolnie może mieć spojrzenie szkodliwe. (...) Dzieżę, która <<złe wykisa>>, czyli jest <<zepsuta>>, gospodynie <<naprawiają>> przez wykadzenie ziołami, mianowicie wiankami poświęconymi podczas ostatnich niesporów (...) żeby się chleb <<wydarzył>> i nie pękał, paląc w piecu na chleb wrzucając w ogień stary chodak, inne wzięwszy cebulę, sól, szczyptę kaszy jęczmiennej i zmieszawszy to trzema patyczkami ze starej miotły na denku pod odwróconą dzieżą, podkadzają węgielkami* [120, s.4].

Gospodyni nigdy jej nie myła, tylko skrobała łyżką, po czym kreśliła na jej dnie znak krzyża i wynosiła do suchego pomieszczenia, odwracając do góry dnem, żeby zawsze była czysta [85, s.228].

„Żeby chleb nie opadł, robili takie kopcenie dzieży. A na wyczętym polu, na kole wyciętym w zbożu, stawiali snop siana i kładli na nim bochen chleba – dla myszy, żeby ich w domu nie było” [Respondent, lat 75, Klejniki, suplement, s.254, lp.6].

Łopaty chlebowej, na którą wkładano ciasto do pieca, używano jako apotropieon chroniący przed uderzeniem pioruna i gradobiciem, dlatego zawsze znajdowała się ona w pobliżu drzwi, np. w sieni. W razie nieszczęścia wystawiano ją przed dom tak, aby strona, na której leżał chleb, odwrócona była w kierunku chmury. Wierząco, że wówczas *piorun nie odważy się weń uderzyć* [169, s.445, powołując się na: „Etnografia Polska” 26/1, s.278]. W świadomości ludowej istniał także przesąd zabraniający przechodzenia pod łopatą podczas wkładania jej do pieca. Tłumaczono to faktem powiązania przestrzeni „pod” z diabłem i „nad” z aniołem, którzy czekają na efekt wypieku [176, s.129].

Możliwość transformacji i zmiany stanu nie dotyczyła jednak wyłącznie wypieku chleba. Piec służył bowiem także do rytualnych oczyszczeń. Przedmioty przyniesione do domu z zewnątrz, zwłaszcza znalezione na drodze, cmentarzu czy pustkowiu, czyli związane ze światem obcym, *orbis exterior*, należało *trzy razy przepuścić przez ogień* [169, s.378, 458, powołując się na: H. Biegeleisen, *Wesele*, Lwów 1928, s.410]. Wrzucano je zatem do pieca, gdzie podlegały symbolicznej przemianie i oczyszczeniu. Służył on także jako miejsce, przy którym leczono dolegliwości i choroby²¹⁵. Można go zatem traktować jako alegorię narodzin i nowego życia, które zawsze wymagało rytualnej śmierci.

Znaczenie i funkcja pieca w przestrzeni domowej nie wynikała zatem jedynie z jego praktyczności i przydatności, ale także z dokonujących się w jego wnętrzu procesów: przejścia z chaosu w ład i porządek. Powiązane z nim elementy, jak łopata czy dzieża, to nic innego, jak ogniwa umożliwiające obcowanie ze Innym światem. Symboliczne przekroczenie granicy *sacrum* – *profanum*, możliwe było dzięki jego otwarciu ku górze i przedłużeniu w postaci otworu kominowego, które pełniło rolę wertykalnego mediatora pomiędzy niebem a ziemią²¹⁶. Przejście to jednak mogło być obustronne, wiązało się bowiem z możliwością znalezienia się w zaświatach bądź przeciwnie – przybycia Tamtego Świata do obszaru śmiertelników [169, s.234]. W kulturze wsi powszechne było wierzenie, iż w kominie mieszkają duchy i demony, które wlatują do wnętrza w postaci iskier. Dlatego miejsce, przez które do domu mogły przeniknąć również i złe moce, należało stale zabezpieczać, blokując im tym samym drogę dostępu.

²¹⁵ O sposobach leczenia z wykorzystaniem pieca pisze Mariusz Wilk w swojej książce „Dom nad Oniego”: (...) *bywało, że dorosły chłop włożył do pieczki, by się wykurować z różnych przypadłości. Podobno poetę Dzierżawina leczono zapiekając go w cieście; czy to prawda, nie wiem* [97].

²¹⁶ Mircea Eliade pisał: (...) *dom (...) utrzymuje otwarty ku górze kontakt z inną płaszczyzną: płaszczyzną pozaświatową* [91, s.145].

W strefie przypieczowej babiego kąta stawiano z reguły brzożową miotłę, zwaną dawniej drapaczem. Z jednej strony stanowiła ona przedmiot codziennego użytku, z drugiej jednak, poprzez swój kontakt z obszarem granicznym (progiem i drzwiami, za które wyrzucano śmieci), naznaczona była cechami obcości. Już samej czynności wymiatania śmieci z izby przypisywano znaczenie magiczne: przywracania porządku i ładu *utraconego na skutek zetknięcia z sacrum* [169, s.316]. Wierzono na przykład, że śmieci nie wolno wyrzucać po zachodzie słońca, gdyż przez pomyłkę można wynieść z mieszkania domowego opiekuna, którego traktowano jako dawcę szczęścia i dobrobytu [289, s.88]. Stąd być może zwyczaj przenoszenia śmieci do nowej chaty i sypania ich w kącie izby²¹⁷. Zamiatanie odbywało się także w określonym kierunku: od centrum, do przestrzeni dla nich właściwej, czyli na zewnątrz – *ku sferze śmierci* [169, s.316]²¹⁸. Poza tym zamiatać należało zawsze *od strony wschodniej, a nie zachodniej, bo wielki ołtarz zwrócony jest w tę stronę* [48, s.27, powołując się na: *Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej*, t.10, 1886, s.17].

Istniały także sytuacje, podczas których posługiwanie się miotłą było zabronione. Sprzątania zakazywano na przykład w czasie, gdy któryś z domowników siedział przy stole w świętym kątku lub spożywał posiłek. Nie był to wyłącznie gest szacunku i etykiety, ale również sposób na zapobieżenie zmiany charakteru czasoprzestrzeni mieszkalnej i wymieszania dwóch porządków: świata człowieka z nieludzkimi zaświatami [169, s.317]. Sytuacja taka zniszczyłaby bowiem naturalną wspólnotę wytworzoną przy stole i według wierzeń byłaby zapowiedzią rychłej śmierci jednego z biesiadujących przy stole. Z tego samego powodu wymiatanie śmieci zaraz po wyjściu z domu gości lub gospodarza mogłoby spowodować, że już więcej tu nie wrócą [169, s.317].

Jako że miotła miała kontakt z dwoma obszarami sacrum i profanum, można jej było używać także jako przedmiotu apotropaicznego. Dwie skrzyżowane ze sobą i ustawione przed progiem chroniły domostwo przed piorunami, rozpraszały chmury i odpędzały burze [36, s.357]. Ustawiane przy drzwiach zewnętrznych lub wewnętrznych chat, odwrócone do góry mietliskiem, strzec miały małe dzieci od przystępu zła. Niekiedy wkładano je również pod kołyski albo pod łóżka, jako talizman ochraniający dorosłych.

Przestrzeń domowa, jak pisał Florian Znaniecki, jej każdy zakątek jest zawsze „czyjś” [45, s.66, powołując się na: F. Znaniecki, *Social Relations and Social Roles*, San Francisco 1965, s.50]. Współzależność tego, co w środku i poza jej granicami, istniała od zawsze w świadomości społecznej. Dawniej wierzono, że wszystko co obce i nieznanne pochodzi z zewnątrz. *Orbis exterior* był dla człowieka wierzącego światem tajemnym i nieodgadnionym, w przeciwieństwie do obszaru znanego – domu.

²¹⁷ Lud ruski utrzymywał, że *dusza człowieka chodzi po ździebełku walającym się w chacie, po śmieciach na ziemi. Inni powiadają, że <<ukrywa się w miotle, którą zamiatą się chatę>> i dlatego <<kładą miotłę koło progu (miejsca tradycją uświęconego)>>* [36, s.354].

²¹⁸ Tomasz Czerwiński podaje, że przed zamiataniem glinianej polepy najlepiej było skropić ją wodą – w ten sposób unikano rozprzestrzeniania się kurzu po chacie, a zaraz po zamieceniu należało posypać ją jasnym piaskiem. Autor czynność równomiernego rozrzucania przez gospodynię kilku garści piasku po podłodze izby porównuje do roli siewcy siejącego zboże na polu [75, s.142].

Miejscami styku dwóch światów, a tym samym punktami granicznymi i wyznacznikami nieciągłości przestrzeni mieszkalnej były drzwi i próg [286, s.88]. Próg, jak pisał Maciej Ciśło, „od – pierała” ataki świata zewnętrznego na wnętrze domu, a drzwi się „za – pierało” [66, s.105]. W sposób naturalny kojarzą się one z ideą wejścia i wyjścia, a także początku i końca przebywania w domu, z którą wiązał się wysoki poziom semiotyczności [15, s.64], [286, s.88]. Według wierzeń, przejście przez drzwi wyznaczało kolejne etapy życia – od narodzin aż do śmierci: *Wejść i wyjść – oto skrót losu człowieka* [318, s.58]²¹⁹.

W obszarze domowym drzwi nie stanowiły zatem jedynie fizycznego otworu – przejścia właściwego, ale także (i przede wszystkim) wiązały się z przemieszczaniem na różnych poziomach Kosmosu (np. z zaświatami): (...) *chronią i stanowią [one] przejście z terenu świeckiego na teren święty* [315, s.350]. Uważano je za „niebezpieczne” właśnie z uwagi na zderzenie dwóch światów, które w kulturze ludowej mogło być wywoływane celowo, jak i niepożądane. Przechodzenie do środka i na zewnątrz chaty wiązało się zarazem ze zmianą statusu osób przekraczających granicę i wymagało odpowiedniego zachowania. Piotr Kowalski określa to mianem *pozbycia się właściwości opuszczanego miejsca i nabycia cech nowej krainy* [169, s.103].

Osoby z zewnątrz, zaliczane do kategorii obcych, nie miały prawa bez przyzwolenia domowników przekroczyć określonej strefy izby, zarysowanej właśnie przez drzwi i próg [286, s.87]. Relacja ta zawarta jest chociażby w stwierdzeniu „czuć się jak u siebie w domu”, które odwołuje się do najwyższego stopnia intymności. Dostęp do domu dla outsiderów – obcych, jak pisze Elżbieta Hałas, był przywilejem, zawsze obwarowanym zgodą bądź zaproszeniem [134, s.36], po którym, po przekroczeniu progu, zajmowali oni wyznaczone przez domowników miejsca. Obcy, przybywający z *orbis exterior*, wchodząc do wnętrza domu, wnosili ze sobą to, co znajduje się poza jego ścianami. Powszechnie stosowane do dziś powiedzenie: „Gość w dom, Bóg w dom” tłumaczy relacje swój – obcy w kategoriach przestrzeni mieszkalnej [33, s.189]. Zgodnie z obyczajem ludowym na każdego przybysza z zewnątrz w chacie zawsze czekał poczęstunek w postaci chleba, który jako element – operator przejścia [169, s.441] stanowił symboliczny łącznik ze światem sacrum²²⁰.

Granica mediacji dwóch obszarów była również dobrym miejscem dla wykonywania wszelkich zabiegów magicznych, które miały na celu pozbycie się chorób i nieczystości oraz wyrzucenie ich na zewnątrz. Leczono w ten sposób na przykład brodawki, na których uprzednio wiązano supeł z nitki, po czym wkładano je pod bieguny drzwi stodoły i odchodzono stamtąd, nie oglądając się za siebie [169, s.103, powołując się na: H. Biegeleisen, *Lecznictwo ludu polskiego*, Kraków 1929, s.123].

Wszelkie miejsca styku, należało wzmacniać i zabezpieczać, chroniąc tym samym przestrzeń mieszkalną przed przystępem złych mocy. Do tego celu używa-

²¹⁹ *Droga i przejście*, jak wyjaśnia Mircea Eliade, *mogą otrzymać waloryzację religijną, albowiem każda droga może symbolizować <<drogę życia>>, każde przejście może stać się symbolem <<pielgrzymki>>, wędrówki do centrum świata* [91, s.151].

²²⁰ Zgodnie z polską tradycją *u każdego wieśniaka leży na stole sól i chleb, białym obrusem przysłonięty, gotowy poczęstunek dla podróżnego, który w progi domu wstępuje* [176, s.119].

no czosnku, który według dawnych wierzeń odpędzał złe duchy²²¹. Innym sposobem odstraszania nieproszonych gości, zmory czy pecha było zawieszanie na drzwiach krzyża zrobionego na przykład z palmy wielkanocnej czy wystawienie przed nie dwóch skrzyżowanych elementów. Charakterystycznym zwyczajem na terenach bielsko-hajnowskich było umieszczanie na drzwiach narysowanych święconą kredą lub wypalanych krzyży oraz żelaznych przedmiotów, które uważano za operatory zmiany, posiadające właściwości ochronne²²². Przestrzegano jednak zasady, aby żaden z nich nie znalazł się przypadkowo w obszarze świętości, zwłaszcza w sytuacjach obrzędowych, których celem było odtwarzanie sytuacji początku. Wierzono bowiem, że żelazo profanuje obszar sacrum i rozbija jego jednorodność, wprowadzając weń porządek śmiertelników [169, s.647]²²³.

Do grupy talizmanów zawieszanych ochronnie na drzwiach domów należała podkowa. Jej magiczne właściwości wynikały przede wszystkim z trwałości i odporności materiału, z którego jest wykonana, oraz z księżycowatego kształtu, który miał zdolność blokowania i zamykania dostępu do tego, co wewnątrz. Należało ją zatem przybić tak, aby jej końce skierowane były ku dołowi, co jak interpretuje „Leksykon znaków świata”, symbolicznie wytyczało linię graniczną, chroniąc przed złymi mocami i skutkami ich działań [169, s.457]. W kulturze wsi poza tym silnie wierzono w pomyślną moc konia, a końskie kopyta służyły do rozmaitych zabiegów magicznych, mających na celu sprowadzenie szczęścia²²⁴. Przybijano ją nie tylko na drzwiach domostw, ale także budynków gospodarczych (na stajniach), w progach, jak również kładziono w węgły nowo budowanej chaty, aby zapewnić jej szczęście przez długie lata. Podobno niegdyś występowały one głównie na domach cieśli, kowali i stolarzy, co miało być gwarantem dopływu pieniędzy i pomyślności w interesie.

Już znalezienie podkowy uznawano za przychylność losu. Do dnia dzisiejszego istnieje wiara w apotropeiczne jej właściwości oraz moc odwracania wszelkich nieszczęść. Często spotykano domostwa z przybitymi kilkoma podkowami. Z kolei jeśli ktoś nie miał szczęścia znaleźć końskiej podkowy, przybijał wówczas na progu podkówkę od męskiego buta, którą, jak podaje Franciszek Kotuła, dawniej przybijano do obcasa dla oszczędności [167, s.99]. Do magicznej ochrony swego domu używano także innych żelaznych przedmiotów, jak gwoździe czy kłódki²²⁵.

²²¹ Wierzenie to potwierdzają Jan Dębowski i Lidia Zacharczuk, pisząc: (...) *W Polsce i na Białorusi szczególną moc odpędzania czarta przypisuje się czosnkowi; trzeba więc nosić go przy sobie i w razie potrzeby nacierać nim ciało, okna, próg, drzwi* [78, s.36, powołując się na: J. N. Rafiński, *Rośliny czarodziejskie*, s.144].

²²² Krzyż w kulturze wsi, oprócz znaczenia czysto religijnego, spełniał także rolę ochronno-zabezpieczającą przed atakami natrętnych dusz zmarłych czy demonów. Wstrzymywał zatem i blokował wszelkie „dzianie się”. Wynikało to z mniemania, że skrzyżowanie ze sobą dwóch przedmiotów jest gestem zamykania, a zatem odpięcia zła [169, s.263]. Jak podaje Janusz Bohdanowicz, niejednokrotnie w obawie przed upiorami zabezpieczano miejsca otwarcie przestrzeni mieszkalnej, zawieszając na nich np. krzyż utworzony z mątwki do mleka i drewnianej łyżki [38, s.51].

²²³ Patrz także: znaczenie żelaza w kulturze ludowej, przypis 85.

²²⁴ Patrz także: symbolika pieca, słupek koński, przypis 203.

²²⁵ *Wbity w próg gwoździe sprowadzić miał czarownicę i zmuszał do zdjęcia rzuconego uroku* [169, s.649, powołując się na: „Etnografia Polska” 26/1, s.282].

Podobnie jak drzwi, także i próg stanowił silnie zarysowaną linię graniczną pomiędzy dwoma światami. Po dziś dzień na wielu podlaskich wsiach jest on obecny w powiedzeniach: „Zapraszam w moje niskie/ skromne progi”, „Opuść moje progi”, „Za wysokie progi na moje nogi”, określających relacje swój – obcy. Jak zauważają Irena i Krzysztof Kubiakowie, już rozmowa z kimś zza progu, niezaproszenie do środka sytuowały tę osobę nie tylko w kategorii społecznej, ale i przestrzennej [176, s.134]. Przekroczenie granicy prywatności poprzez wkupienie się w łaski gospodarzy (wódką, chlebem czy pozdrowieniem: „Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus”) i przejście dalej do wnętrza równoznaczne było z oswojeniem osoby i zaproszeniem jej do swojego świata [286, s.89].

Próg był niejako linią demarkacyjną [169, s.480], zarówno w codziennej czynności przekraczania go podczas wchodzenia i wychodzenia z domu, jak również w kontekście symbolicznym – przemieszczania się pomiędzy różnymi stanami i statusami osób (np. natura/kultura, dzieciństwo/dojrzałość/śmierć; panna/mężatka). Należy jednak zauważyć, że w kulturze chłopskiej przechodzenie przez próg (podobnie jak okno, komin, drzwi) równoznaczne było względem sytuacji transformacji jednej sekwencji w drugą i odwrotnie. Możliwe było zatem zarówno przejście ze świata śmiertelników do zaświatów, ale i osoby Stamtąd mogły wtargnąć do domu.

Próg domu, jak pisze Piotr Kowalski, był *w takim samym stopniu święty, jak i nieczysty* [169, s.480], nie można go było zatem jednoznacznie przydzielić do żadnej z przestrzeni. W wierzeniach ludowych należał do najbardziej niepewnego i nieokreślonego obszaru domu. Tutaj mieszały się bowiem właściwości dwóch miejsc, istniała mediacja i wymiana energii na różnych poziomach egzystencji rzeczywistej i zaświatowej. Dlatego przekraczanie go wymagało przestrzegania określonych środków ostrożności, zarówno fizycznych, jak i duchowych. Wyjście i wejście do domu naznaczone było znakiem krzyża i modlitwą, co szczególnie praktykowano przed wejściem do obcego domu²²⁶.

Do najbardziej znanych zabobonów należała wiara w sprowadzenie nieszczęścia i pecha na osobę, która potknie się o próg, wychodząc z domu. Istniał także przesąd zabraniający spoglądania do domu czy witania się przez próg, który rozdzielał witających i mógł ich podzielić także w życiu [289, s.89].

„Przez poroh nie można się witać. Bo jak przez poroh się witajesz, to bedziesz swaryty się” [Anastazja Janowska, lat 80, Stare Berezowo, suplement, s.256, lp.12].

Na progu nie można było wykonywać wszelkich prac²²⁷. Wiedzieli o tym cieśle i majstrowie, którzy podczas stawiania domostwa przestrzegali zakazu rąbania

²²⁶ *Swiatitiel Ignacy Brianczaninow radzi, aby wychodząc z domu ocenić się znakiem krzyża (przeżegnać się) i odmówić modlitwę: <<Otricajusia tiebie, satano, hordyni twojeja i służeniju tiebie i soczetajusia Tiebie, Christie, wo imia Otca i Syna i Swiataho Ducha. Amiń>>* [341].

²²⁷ Gerardus van der Leeuw pisze: *Próg jest granicą sakralną, której przysługuje szczególna moc. (...) Na progu nie siada się, nie pracuje itd* [315, s.350]. Mircea Eliade z kolei dodaje: *(...) człowiek schyla przed nim głowę lub rzuca się na ziemię, nabożnie dotyka go ręką itp. Próg ma swych <<strażników>>, bogów i duchy broniące dostępu przed wrogami z krwi i kości, jak też przed demonicznymi mocami sprowadzającymi choroby. Na progu składa się ofiary czuwającym bóstwom. W niektórych starożytnych kulturach orientalnych (Babilon, Egipt, Izrael) panował zwyczaj odprawiania sądów na progu* [91, s.19].

i przycinania w tym miejscu, bo można *uciąć nogi biedzie i ta pozostałaby w chałupie na zawsze* [167, s.73–74].

Dawniej wierzono także, że pod progiem spoczywają dusze zmarłych [36, s.133]. Przekonanie to można zinterpretować, odwołując się do czasów pogańskich, kiedy to popiół ze spalonych zwłok sypano pod próg domu w nadziei, że dusza zmarłego będzie chronić chatę, a wszelkie zło zatrzyma się na nim. Stąd być może utrzymywany do dnia dzisiejszego zakaz przekazywania przedmiotów przez próg: *Podobnie [jak] nie przekazuje się przez mogiłę i trumnę, bo są to swoiste miedze, przez które nie wolno niczego przekazać tak samo, jak nieboszczykowi nie wolno przejść do świata żywych ani przekazywać żadnych informacji* [117]. Tłumaczy to sytuację grzebania pod progiem martwo urodzonych dzieci, które w świadomości ludowej pozbawione były właściwości i nie miały określonego statusu (podobnie jak próg).

Jako „słaba linia” był on szczególnie narażony na działanie złych mocy, a wszelkie nieszczęścia i czary rzucane przez obcych najłatwiej dostawały się poprzez ową nieszczęzną granicę domostwa. Na progu domu, stajni czy obory kładziono zatem przedmioty posiadające magiczną moc – apotropeiony w postaci siekiery (żelazo), poświęconych gałązek, jaj wielkanocnych – czy rozsypywano pod nim mak²²⁸. Powszechną formą ochrony przystępu do tego, co znajdowało się w przestrzeni mieszkalnej, było jej obchodzenie z gromniczną świecą, klękanie na progach pomieszczeń i wykonywanie znaku krzyża. Z kolei aby rzucić na kogoś urok lub sprowadzić na niego chorobę, należało pod progiem chaty zakopać „martwy” przedmiot lub pozostawić na nim owinięty gałąnek z nieczystością chorej osoby. Mogły to być kości, deska od trumny, ziemia z grobu lub włosy²²⁹. Traktowano próg także jako miejsce, w którym neutralizowano stany i działania przedmiotów niepewnego pochodzenia, a jego graniczne usytuowanie pomagało wydalić chorobę poza obszar ludzkiej ekumeny i doprowadzić do sytuacji oczyszczająco-uzdrawiających [169, s.484]²³⁰.

²²⁸ Zwyczaj ten potwierdza Henryk Biegeleisen, pisząc: *Aby utrudnić czarownicom wstęp do bydła, rozsypują pod progiem główkę święconego maku* [36, s.138].

²²⁹ O zwyczaju tym wspomina Piotr Kowalski, który powołując się na słowa Henryka Biegeleisena, pisze: *Guślarze pod progiem domu lub obory zakopywali takie martwe przedmioty, jak kopyta końskie, nogi cieląt, psa, zdechłego kota, szmaty, gdy chcieli przenieść choroby na człowieka lub zwierzę. (Aby się przed tym ustrzec, pod próg wystarczyło podłożyć święconą kredę)* [169, s.484, powołując się na: H. Biegeleisen, *Lecznictwo ludu polskiego*, Kraków 1929, s.11].

²³⁰ Literatura etnograficzna podaje, że zakopując pod progiem nitkę z supełkami lub wbijając weń nóż, pozbywano się brodawek; stojąc na progu na jednej nodze, podawano lekarstwo na zapalenie migdałków, co miało wzmocnić jego skuteczność. Dziecko, które w nocy płakało, należało wynieść na zewnątrz, po czym z powrotem wnieść je do domu, *podając kolejno z rąk do rąk przez trzą progi* [272, s.156].

PRZESTRZEŃ DOMOWA W OBCHODACH ŚWIĄTECZNYCH

6.1. PRZESTRZEŃ DOMOWA W OBCHODACH ŚWIĄT DOROCZNYCH

Codziennie domowe egzystowanie na podlaskiej wsi było okresowo przerywane wkraczaniem Innego, transcendentnego świata sacrum do *tu i teraz świata śmiertelników* [183, s.78]. Mowa tu o dorocznych świętach wyznaczanych przez prawosławny kalendarz, a także o momentach przełomowych w życiu domowników, jak narodziny, zaślubiny i pogrzeb. Obrzędy tej kategorii w etnologii określane są jako *les rites passage*, co w dokładnym tłumaczeniu znaczy ceremonie przejścia. Odgrywały one bardzo istotną rolę w kulturze ludowej, wiązały się bowiem z *radikalną zmianą statusu ontologicznego i społecznego* [91, s.152] uczestników – osób inicjowanych. Wtedy to właśnie religijny charakter przestrzeni mieszkalnej ujawniał się najbardziej. Stawała się ona miejscem przemiany i transformacji, w której wszystko musiało być zaplanowane, zorganizowane oraz przebiegać według ustalanego od pokoleń scenariusza [280, s.177]²³¹.

Każdorazowe świąteczne przekraczanie granic dla mieszkańców wschodniego Podlasia było okresem szczególnym i niezwykłym, który odmieniał codzienność domową, zarówno pod względem estetyki, oprawy i dekoracji, jak również statusu wszystkiego i wszystkich znajdujących się w obrębie jej przestrzeni [280, s.185]. W takich momentach naruszenia codziennych zasad jej organizacji potęgowało się również działanie sił nadprzyrodzonych, „nie z tego świata”, dlatego przedmioty i rekwizyty stanowiące świąteczny wystrój wnętrza nacechowane były „innymi” treściami oraz „symboliczną sprawczością” [183, s.82], [290].

Najbardziej znanymi akcesoriami występującymi w izbach podczas Świąt Bożego Narodzenia (prawosławne Rożdżestwo Christowo²³²) były snopy zboża, sło-

²³¹ Symbolika przestrzeni domu wiejskiego podczas obchodów świąt dorocznych w powiązaniu z obrzędowością muzyczną została opisana w artykule autorki [280].

²³² Według kalendarza juliańskiego, okres Świąt Bożego Narodzenia rozpoczyna się 13 dni później niż w Kościele rzymskokatolickim.

ma, siano i ziarno, z którymi to wiązano liczne zabiegi rytualno-magiczne, mające zapewnić domostwu urodzaj i dostatek na zbliżający się nowy rok.

Snopy zbóż, takich jak pszenica, owies, jęczmień czy żyto, związywano porwrosłem (w jednym lub trzech miejscach) i wnoszono do domu jeszcze przed wieczerną wigilijną (prawosławną Koladą) w bardzo uroczysty sposób. Ustawiano je z reguły naprzeciw drzwi do izby z lewej strony, w miejscu honorowym – na pokuciu bądź po kilka mniejszych w każdym kątku chaty. Taka lokalizacja ma swoją genezę jeszcze w czasach kultury pogańskiej Słowian wschodnich i odwołuje się do postaci bożka Pokucia, sprawującego opiekę nad domostwem. Animistyczna symbolika snopka jako ducha zboża, urodzaju i wegetacji zachowała się do czasów współczesnych [115, s.81]. Ponadto wykonany ze zboża snop podkreślał silną zależność człowieka z ziemią – żywicielką, której plony stawiano na stole. Dlatego zawsze starano się, aby był on jak najgrubszy, co wróżyło dobrobyt w gospodarstwie, a oprócz tego zgodę w rodzinie i szybkie zamążpójście pannom na wydaniu.

W kulturze wsi snopek taki miał różne określenia, które podkreślały jego istotną rolę w przestrzeni mieszkalnej²³³. Traktowano go zatem jako domowego opiekuna i nazywano „haspadarem” (gospodarzem) lub „hościkiem” (gościem), który zjawiał się w domu w szczególnym momencie i zajmował najbardziej uprzywilejowane miejsce pod ikonami. Inne określenia to: „kolada”, „snopik” i „died”: *Dieda stawit na koledu* [115, s.78]. Jak podaje Artur Gawęł, gospodarz, wnosząc dziada do izby, wypowiadał słowa: (...) *Pozdrawlaju was diety z koledoju, daj Boże wam zdrowie i w zdrowiu i szczastju doczekali druhogo Rożdżestwa* [109, s.17].

„Boże Narodzenie to po naszymu Rożdżestwo. W domu zawsze był snopek siana. Jak był koniec żniw – dożynki i zbierali z pól zboże, to brali garść kłosów. Przynosili to do domów i trzymali do Świąt Bożego Narodzenia i na Koladu te kłoski żyta przynosili do gościnnego pokoju i stawiali u kutoku. Ten snopek to po naszymu kolada, tak jak Wigilia. Tam stało to aż do Trzech Króli” [Grzegorz Karpiuk, lat 66, Nina Karpiuk, lat 63, Czyżyki, suplement, s.255, lp.9].

„Na Boże Narodzenie przynosiło się garść zboża. Jak zżynają żyto, to robią perepelicę. I wtedy bierze się garść zboża i robi się taki domek, i się wiąże to, i położy się tam kawałek chleba, bo perepelica przyjdzie zjeść. A górę – te kłosy, zryżut se i przynosi się do domu i wtedy się związuje i trzyma w kątku” [Maria Ostapczuk, Nina Maciuka, Kojły, suplement, s.254, lp.7].

²³³ Franciszek Kotula podaje, że ustawianie snopka w przestrzeni domu znane było także pośród mieszkańców południowych obszarów Polski, gdzie przyjmował on nazwy *dziada* lub *podłaznika*: *Jeszcze przed wieczerną gospodarz, a w przypadku jego braku gospodyni, odprawiali ważny obrzęd. Przynoszono do izby – niezależnie od wiązki słomy, którą ciskano na podłogę – snop zboża. Był to dziad, albo podłaznik (podłaznikami nazywano również <<światy>> zrobione z orzechów); ubierano je w stare odzienie i stawiano w kącie, od strony południowego wschodu. Bardzo często w przeciwległym kącie ustawiano babę – wiązkę ziela, mniejszą od dziada, dlatego na podwyższeniu* [167, s.117]. Wśród ludności katolickiej Podlasia snop taki nazywano „kolędą”, „kolędnikiem” lub „królem”.

„U nas Wigilia to Kolada, przed Rozdwoem. W kutkowie stał snopek żyta i stał tam do Trzech Królów. A jak ja mały był, to chciał pud stołom tak w kutkowi spati na sienie” [Michał Nesteruk, lat 58, Mochnate, suplement, s.255, lp.10].

„Na Święta to dziedka się robi – wiąże się pszenicę i żyto na całą wysokość tego zboża i stawia się w kątku” [Maria Pryzowicz, lat 87, Parcewo, suplement, s.253, lp.3].

„Na Wigilię to kolada była. To taka związana garść kłosków. Stawiało się to w kątku i jodły kawałeczek dawali i ono było dwa tygodnie w chacie, do Trzech Królów. A jak na Trzech Królów wodę święcili w cerkwi, to przychodzili wtedy, koladę zdejmowali i w szklanke wody nalewali i chodzili i święcili tymi kłoskami po chlewach, święcili dobytek. I potem tę koladę oddawali krówkom” [Lidia Ostapczuk, lat 78, Jakub Ostapczuk, lat 83, Czyże, suplement, s.254, lp.5].

Najdorodniejsze snopy zbóż przyozdabiano niekiedy ciasteczkami domowego wypieku, jabłkami lub wycinankami. Stały one w chatkach od Bożego Narodzenia do prawosławnego święta Jordanu (Kreszczenie Hospodnie), podczas którego utworzonym z ich kłosów kropidłem święcono domowy dobytek. Jak mówił zwyczaj, pecha przynosiło zamiatanie izby, w której stały snopki. Również w wigilijny wieczór rozwiązana zeń słomą obwiązywano drzewa owocowe w sadzie, symbolicznie „związując” w ten sposób diabła i przekazując im moc życia, aby podobnie jak zboże, którym je okręcano, były płodne i obfite²³⁴. Wypowiadano przy tym słowa: *Dierèwo, obudzisje, bo Pan Jezus narodziłsje. Pòszła sława po ũsiòm święci, trèba tòbie òwoc mièci* [85, s.39], po czym obsypywano je ziarnem albo grochem w celu symbolicznego zaklęcia w nich sił płodnych [109, s.23]²³⁵.

„Na Wigilię wieczorem obwiązuje się słomą jabłkonki, śliwy, żeby rodziły. Która grusza czy śliwa nie rodzi, to trzeba zejść i powiedzieć: <<*Procznis probudzis Isus Chrystos narodził se*>>. Trzy razy trzeba tak powiedzieć i na drugi rok nie przebrać śliwek” [Bazyli Simoniuk, lat 56, Nina Simoniuk, Czyże, suplement, s.254, lp.5].

Niektóre źródła etnograficzne w dawnym zwyczaju wiązania drzew powróstami z dęda widzą analogię do wspominków zmarłych i próbę nawiązania kontaktu ze światem pozaziemskim [115, s.78, powołując się m.in. na: S. Poniatowski, *Etnografia Polski*, [w] *Wiedza o Polsce*, t. III, oprac. J. Bystron, s.305]. Rozwiązują-

²³⁴ Zygmunt Gloger pisał: (...) *Lud wiejski, po uczcie wigilijnej, ze słomy tych snopków kręci małe powrósta i wybiegłszy do sadu owiazuje niemi drzewa owocowe w przekonaniu, że będą lepiej rodziły...* [122, s.437]. O podobnym zwyczaju występującym na południu Polski wspomina Franciszek Kotula: *W niektórych okolicach już po wieczery gospodarz w towarzystwie starszych synów i zięciów szedł do sadu, biorąc z sobą pewną ilość obrzędowej słomy. Podchodził do drzewa, następnie po kolei do wszystkich drzew i wołał: – Nie rodzisz, zetnę cię! I symbolicznie uderzał lekko w pień drzewa, nie ostrzem, ale obuchem. Towarzyszący mu głośno protestowali, też krzycząc: – Nie ścinaj, będzie rodzić! (...) Po takim przyrzeczeniu gospodarz garścią słomy obwiązywał drzewa* [167, s.120].

²³⁵ Jak podaje Artur Gaweł, w zależności od wsi wypowiadane formuły brzmiały inaczej: *Wstań drewo, probudisja, bo Chrystos narodziłsia* (Kruszewo, gm. Czyże) czy „*Prieswiataja diewa syna porodiła i ty jabłonko rodi owoszczji, bo Chrystos narodziłsia*” (gmina Bielsk Podlaski) [109, s.23].

nie powróła następowało dopiero podczas Niedzieli Wielkanocnej, jako że diabeł *po zmartwychwstaniu Chrystusa już nieszkodliwy, uciekał do piekła* [167, s.123], [287, s.67]. Ziarna żyta z wigilijnego snopa dosypywano także do zboża przeznaczonego do jesiennego siewu, co jak wierzono, zapewnić miało jego wzrost i urodzaj.

Przed wieczerzą wigilijną gospodarz przynosił do chaty „równiankę” siana, którą także kładziono na stół pod obrus, na dzieżę czy ławy oraz rozsypywano je po podłodze. Duża ilość siana w domu zapowiadała dobrobyt, dlatego wieszano je pod powałą, wtykano w kąty izby oraz za tramę. Po zakończeniu wieczerzy pod żadnym pozorem nie można było wyrzucić go z domu. Pozostawało na stole przez cały okres Świąt, po czym dawano je krowom i owcom, jako że zwierzęta te były świadkami Narodzenia Pańskiego [269, s.290]. Pomyślność w następnym roku zapewniało także zawinięcie go w obrus, na którym kładziono bochen chleba [115, s.75]. Siano, z uwagi na jego magiczne właściwości, podczas Kolady – a więc czasu zmiany i przejścia między starym a nowym rokiem – taktowano jako niezbędny element wyposażenia każdej chaty.

„Na Boże Narodzenie to siano na stołki i na stół kładli, a nas dużo małych było w domu, to my tym sianem... A tam cukierków było dużo i musisz szukać ich” [Maria Dąbrowska, lat 90, Haćki, suplement, s.253, lp.2].

„Tak moja babka kiedyś robiła, co mnie wychowała, bo ja mamy nie miałam: ja na świat, a mama ze świata. Jak już siadali do kolacji, to babka już pod obrus siana nakładnie, tak cieniutko, bo jak grubo, to i talerz nie stanie. No i my jużjemy kolację na sianie. A jeszcze kładli siano na krzesło i na nim siadali. A jeszcze w zapas było krzesło z sianem – a może ktoś przyjdzie, to trzeba przygotować. O tak było kiedyś. I teraz i ja tak robię. Czasem mówię: <<Oj stary nie chce się, bo to siano, to i natruszy się>>. A dzieci moje i wnuki mówią: <<Aj mamó, to tradycja, to niech będzie, jak nawet nasypie się>>. To też kładnę siano i stawię taboretki, a dzieci i wnuki krzyczą: <<Dać siano, żeby na sianie>>. I tak obchodzimy Wigilię. A później zbieram to siano i niesiem do chlewka i daję dla owiec. A teraz to my rencisty i nie ma czemu dać to siano, kurom tylko. Jedną świnię mamy. [...] Mamy i choinkę, tylko sztuczną, niedużą” [Nina Onopiuk, lat 78, Plutycze, suplement, s.253, lp.4].

„(...) gospodarz przynosi do chaty garść siana i na stół pod obrus i na krzesła po troszku się kładzie. Teraz to już gorzej z tym sianem, ja to w torebeczki biorę, bo u mnie wnuków siedmioro i troje dzieci, to duży stół. I na pierwszy dzień, jak się je śniadanie uroczyste, to sianko cały czas pod obrusem leży” [Maria Ostapczuk, Nina Maciuka, Kojły, suplement, s.254, lp.7].

„Na Wigilię przynosi się siano i na każde krzesło, żeby usiąść i pod obrusek położyć. A rano to siano z krzesel daje się dla wszystkiej zwierzyny po troszku, żeby szychowało. A jak zjedzą kolację, to sianko ciągną spod obrusa. I kto wyciągnie duże, a kto małe – to mówią, że tyle będzie żył. Ludzie starzy, to wszystko kiedyś wiedzieli” [Bazyli Simoniuk, lat 56, Nina Simoniuk, Czyże, suplement, s.255, lp.5].

Na obrusie rozsypanyo także ziarna zbóż, mak i groch (jako symbole początku życia), na których stawiano następnie potrawy wigilijne. Przyklejone do dna miski wskazywały, na jakie zboża w nadchodzącym roku będzie urodzaj. Jak podają Artur Gaweł i Jan Adamowski, w niektórych miejscowościach (zwłaszcza w obszarze gminy Hajnówka) na świątecznym stole kładziono siano, które przewiązywano na krzyż dwoma powróżkami ze słomy bądź układano je w kształcie krzyża [115, s.80], [1, s.23]. Słomiane krzyże wykonane ze źdźbeł wyciągniętych z dęda prawosławni mieszkańcy umieszczali także w oknach swoich domów, które po zakończeniu dwutygodniowego okresu Świąt, czyli po święcie Jordanu, palono w piecu [115, s.83].

Obecny do dnia dzisiejszego zwyczaj stawiania wigilijnego snopa w kącie pomieszczenia i rozścielania siana w izbie etnografowie tłumaczą na różne sposoby. Przede wszystkim ma on swojej odzwierciedlenie w religii, jako że Chrystus urodził się właśnie na sianku: *Stary zwyczaj w tym mają chrześcijańskie domy Na Boże Narodzenie po izbach słać słomy, że w stajni Święta Panna leżała połogiem* [210, s.17, cytata za W. Potockim]. Z drugiej jednak strony można się tutaj znowu doszukać naleciałości z kultury przedchrześcijańskiej, gdzie trawa na mogiłach, na której lud spożywał przyniesione podczas zaduszek pokarmy, była odpowiednikiem dzisiejszego siana na stole [85, s.35]. Badacz kultury ludowej Podlasia, Artur Gaweł, przytacza jeszcze jedną interpretację tego zwyczaju, mającą odwołanie do indoeuropejskiej obrzędowości narodzin i śmierci, w której *życie zaczynało się i kończyło na słomie* [115, s.73, powołując się na: N. I. Tolstoj, *Religioznye verovanija dervnich slavjan*, [w:] *Očerki istorii kultury slavjan*, Moskwa 1996, s.154], oraz analogiczny w Polsce obyczaj kładzenia umarłego na słomie, aby ułatwić mu zgon.

Dawniej wierzono także w silny wpływ natury i kosmosu na życie człowieka. Siano i słomę, być może ze względu na ich złoty kolor symbolizujący dobrostan i obfitość, traktowano jako środki apotropieczne, mające zapewnić urodzaj, zdrowie i pomyślność w nadchodzącym roku. Dlatego też po powrocie z cerkwi zwłaszcza dzieci chciały spać na sianie rozłożonym pod stołem, *żeby być zdrowym i rosnąć szybko, tak jak Pan Jezus* [115, s.74].

„U kutoczku stawiali koladu, siano pod obrus, każdemu pod krzesło i pod stół jeszcze. U nas było trzy siostry i brat. To brat zawsze na Koladu spał pod stołem, na tym sianie. Taki zwyczaj był. On taki jeszcze mały, a śpi już pod stołem” [Anastazja Janowska, lat 80, Stare Berezowo, suplement, s.256, lp.12].

Istniał także zwyczaj wróżenia przyszłorocznych zbiorów z wykorzystaniem siana i ziaren zbóż. Wyciągano je wówczas spod obrusa i sprawdzano ich długość: im były dłuższe, tym większy miał być urodzaj lnu latem [115, s.75]²³⁶. Kłosa wysuwano także ze świątecznego dęda. Wykruszano zeń ziarenka, po czym je liczono: parzysta ich liczba oznaczała rychłe małżeństwo, nieparzysta – odwrotnie. Słomę

²³⁶ Zygmunt Gloger powołując się na słowa Łukasza Giołębiowskiego pisze o wróżbie małżeńskiej związanej z bożonarodzeniowym sianem: (...) *w końcu wieczery panny i chłopcy wyciągali z pod obrusa źdźbło siana: jeżeli zielone, to w zapusty dziewica przywdzieje wieniec ślubny, a ożeni się młodzian, gdy zwiedle, rok minie napróżno, gdy żółte to dozgonne bezżeństwo* [123, s.55, powołując się na: 128].

po wieczerzy podrzucano do góry tak, aby jak najwięcej przeczepiło się jej do pułapu i tragarza, co również miało spowodować bujny wzrost zboża. Stukając w stół, zaglądano pod obrus, sprawdzając, jakie ziarna się tam znajdzie i co przyniesie następny rok w polu²³⁷. Dawniej po wieczerzy wigilijnej gospodarz przynosił do domu jeszcze jedną wiązkę słomy, którą dzielił na jak najwięcej snopków. Rozwieszał je następnie na ścianach izby, aby w przyszłym roku zebrać tyle kop zboża, ile powiesił snopków²³⁸.

Nieodzownym elementem świątecznego wyposażenia wnętrza były też żelazne narzędzia rolnicze, jak pługi, siekiery, kosy. Kładziono je na pomyślność urodzajów zawsze pod stołem wigilijnym, którego nogi opasywano żelaznym łańcuchem, *ażeby go się chleb trzymał* [159, s.53–54].

W domach bielsko-hajnowskich powszechną świąteczną ozdobę stanowił także słomiany pająk, z ukraińska zwany czasem pawukiem [266, s.44], przytwierdzony u powały w centralnym miejscu chaty lub w jej rogu. Cechowała go lekkość i ażurowość konstrukcji, a zarazem bogata dekoracyjność, bo oprócz słomy pająki ozdabiano kolorową bibułą, koralami i nićmi, tworzącymi wspólnie różnorodne formy zwisające lub rozchodzące się po suficie. W związku z tym ożywiały one niskie i ciemne wiejskie izby. Pająki świecznikowe (inaczej żyrandolowe) składały się z wielu pasków materiału i mocowano je na drucianych obręczach. Dodatkowe ich ozdoby stanowiły kokardy ze wstążek i zwisające festony. Kuliste – wykonywano z równo przyciętej słomy i kłosów z nawleczonymi na końcach piórami czy kółeczkami z bibuły, które wbijano w kawałek surowego ziemniaka lub w bryłę ciasta, formując kształt kuli. Słomki nawlezione na nitki w kształcie ostrosłupów, połączone na rogach i ozdobione frędzlami z bibuły, tworzyły rodzaj pajaków krystalicznych. Pozostałe ich odmiany to pająki promieniste i tarczowe [266, s.44]²³⁹.

Z czasem pająk został zastąpiony przez drzewko – choinkę²⁴⁰. Niemiecki zwyczaj stawiania jej w domach, który w Polsce upowszechnił się na przełomie XVIII i XIX

²³⁷ Stanisław Dworakowski, opisując kulturę Podlasia zachodniego, podaje: (...) *jakie ziarno gospodarz znajdzie w wilije, do takiego będzie miał dole, <<... to się mu urodzi>>. Niektórzy już przed wieczerzą kładli pod siano chleb, <<zeby chleb buł>> lub pieniądze w przekonaniu, że gdy je potem znajdą, <<bogate bedo>>, <<scęście do piniendzy bedo mieli>>* [85, s.38].

²³⁸ Jak podaje Franciszek Kotula: *W czasie świąt nie wolno było niczym innym rozpalać ogniw pod dynarkiem czy blachą, tylko tymi wiehcziami* [167, s.119].

²³⁹ Elżbieta Smykowska, omawiając rodzaje pajaków, przywołuje wypowiedź współczesnej twórczyni tego typu ozdób, Marii Abramiuk: *Brato się sześc patyczków związanych na krzyż pośrodku nitką, którą owijało się patyczki od środka do brzegu patyczków, jak pająk pajęczynę. Z końca patyczków zwisały się nici z nawleczonymi na nie kółeczkami z bibułki i kilkucentymetrową pociętą słomą. Nitki te były zakończone pociętą bibułą, owiniętą kolorowym papierem na kształt lejka. Do dużego pająka doczepiane były mniejsze, a potem jeszcze mniejsze. Środek pająka ozdobił ptak zrobiony z gęsiego jaja i kolorowego papieru. Podobne pająki robiono również na kółku drucianym, użytym zamiast patyczków z pajęczyną* [266, s.44, cyt. za: *Kultura ludowa południowego Podlasia*, Muzeum Okręgowe w Białej Podlaskiej, 1990].

²⁴⁰ Iglowie choinek dawniej posiadało funkcje apotropeiczne. Janusz Koronkiewicz podaje, że gałązkami choinek ludność wiejska wykladała drogi do swoich chat, co według wierzeń chroniło je przed dostępem złych mocy [164, s.98].

wieku [266, s.12], we wsiach podlaskich natomiast przyjął się stosunkowo późno, bo na początku wieku XX. Ustawiano ją z reguły na stole, a zatem w honorowym miejscu przestrzeni izby. Taka lokalizacja podkreślała niezwykłość czasu (świąt) i przestrzeni, w jakiej stoi. Wszystko to składało się na symboliczny charakter okresu zmian i było zapowiedzią rozpoczęcia nowego etapu życia – nowego roku²⁴¹.

„Na Boże Narodzenie dom był specjalnie strojony. Tato i dziadek chodzili z wodą święconą i w stodole i w chlewku pokropił, i z krówkami pogadał. Chatę ozdobił pająk – ale on był piękny... Chaty były niskie, ale pająk wisiał, żeby chata była jakoś ubrana” [Nadzieja Kozaczuk, lat 79, Bielsk Podlaski, suplement, s.254].

„Pająki kolorowe z papieru i bibuły się wieszają: od belka do belka na suficie. Ładnie to wyglądało. Niektórzy robią tylko jeden pająk nad stołem, niektórzy kilka” [Nadzieja Romaniuk, lat 87, Czyżyki, suplement, s.255 lp.9].

„Na Boże Narodzenie szykuje się wsio. Kiedyś to ja zawsze robiła pająka, co pośrodku u pokoju wisiał. Po naszymu to pawuk zwali go. I firanki wycinałam z papieru wsiaki wzory” [Anastazja Janowska, lat 80, Stare Berezowo, suplement, s.256, lp.12].

„Kiedyś to się dużo ozdób robiło do domu i do cerkwi. Ja taka, że umiem dużo robić: i kwiatki, i wszystko. To u nas w chacie zbierali się kobiety, papier kupowali i robili kwiatki z papieru, bukietów narobili i pająki na suficie z papieru – takie ładne” [Maria Pryzowicz, lat 87, Parcewo, suplement, s.253, lp.3].

„Pająki robili z bibuły, taka była karbowana, kolory różne, takie śliczne. I tak zwijali: jeden kolor taki i taki, i potem to zawieszali i do Wielkanocy to wisiało” [Maria Golonko, Czyże, suplement, s.254, lp.5].

„Kiedyś to chodniki były szmaciane. I na niedzielę zawsze się je wykładało, a pod wieczór wszystkie zwijali i chowali. Na Święta był specjalnie strojony dom. Na łóżku poducha na poduszce i na górze jeszcze jasierek haftowany. Fartuszki do ikony w kwiatki, w listoczek, śliczne były. I potem, jak już poszli kołędować, to patrzysz się jak u kogo, jakie kwiatki ładniejsze. I mówim: <<Ty daj jednego, żeby moda była>>. I do cerkwi robili.

²⁴¹ Prawosławną wigilię na Podlasiu wschodnim doskonale przedstawia wiersz Wiktora Szweada:

*Uroczysty święty wieczór
Rozpoczyna zapach z pieca.
W izbie kąt pod ikonami
Przystrojony ręcznikami.
W kącie kłosów garść żytniowych,
By się żyło dobrze, zdrowo.
Tradycyjnie też być musi
Zapach siana pod obrusem.
Wszyscy siedzą już na ławach.
Dymią się na stole strawy (...)
Po kolacji, sutej wielce,
Jadą modlić się w cerkiewce [298, s.38].*

A zbierali się wieczorem, to tak: dzisiaj u nas w chacie, a jutro u drugiej, trzeciej, tak po kolei kuźdy dzień u innej – i chłopcy i dziewczyniata. No i śpiewali my, bajki opowiadali. A chłopcy pomahajut nam druciki krucić do kwiatków i listeczków. A my już różyczki robim i kwiatki” [Maria Kołbasiuk, lat 82, Nowoberezowo, suplement, s.256, lp.11].

Podczas kolacji wigilijnej nie wolno było domownikom odchodzić od stołu, jako że nakryty białym obrusem, pod którym leżało sianko, stawał się na ten czas symbolicznym ołtarzem, a wszystko, co się na nim znajdowało, nabierało wydźwięku sakralnego. Istotna była także ilość pokarmów kładzionych na stole oraz liczba osób zasiadających do wieczerzy. Tych pierwszych było z reguły siedem (liczba nieparzysta), aby szczęście w roku następnym nie opuszczało domostwa, drugich natomiast musiało być do pary²⁴².

„Na Wigilię to 12 potraw, siena pod obrus, zoroczka pierwsza, bo przed pierwszą zorzką, toże nichto nie siada za stołem” [Michał Nesteruk, lat 58, Mochnate, suplement, s.255, lp.10].

„Na stole to się kładzie i śledzie, ryba jakaś i kisiel z owsa. A moje dzieci mówią: <<Mamo smerdzący on>>, ale on dobry taki i żurek, barszcz grzybowy, pierogi z kapustą i grzybami i placki z makiem, jak to moi chłopcy mówią <<szarpane paluszki>>” [Maria Ostapczuk, Nina Maciuka, Kołty, suplement, s.254, lp.7].

Charakterystycznymi pokarmami świątecznymi były: prosfora, czyli błogosławiony chleb przyniesiony do domu z cerkwi jako symbol życia i ciała Chrystusa, sól – symbol obfitości i przemiany, groch – pomyślności oraz kutia, potrawa z pszenicy, miodu i maku – symbol powodzenia. Od tej ostatniej pochodzi określenie prawosławnej Wigilii, jako nawieczerie lub soczelnik (od socziwa, czyli gotowanej pszenicy polewanej miodem, która była poprzednikiem podawanej obecnej kutii) [290]. Dawniej dzielono się właśnie kutią, czyli socziwem, podczas gdy współcześnie zastąpiono ją prosforą. Wywodzi się ona z liturgii cerkiewnej i związana jest zwłaszcza z obrzędowością zaduszkową. Jej pochodzenie jest jednak znacznie starsze, a istota wielosymboliczna [273, s.230]. Jak wspomniano podczas omawiania przestrzeni świętego kąta, być może od kutii właśnie (i kutnego boga), pochodzi prawosławne określenie – pokuć. Poza tym kościół wschodni, skierowany ku tradycji starożytnej, dawniej i obecnie przestrzegał głęboko zaduszkowego sensu wigilijnej wieczerzy [290]. Widać to chociażby w zwyczaju obchodzenia przez gospodarza z kutią domostwa oraz podrzucania jej do pułapu po zakończeniu kolacji. Ilość ziaren, które przyklepiły się do sufitu, była zapowiedzią ilości zbiorów w następnym

²⁴² Semiotykę parzystości i nieparzystości w kulturze wiejskiej badał m.in. etnolog i antropolog kultury, Ludwik Stomma. W „Antropologii kultury wsi polskiej” powołuje się on na prace radzieckich uczonych, W. Iwanowa i Wł. Toporowa. Analizując ludowe bajki, zauważyli oni powtarzający się tam schemat: n+1, gdzie n to postacie i obiekty parzyste, mające charakter statyczny i „zamknięty”. Bohater suplementarny (+1) – prezentuje z kolei „otwartość” i podlegać będzie przemianom i transformacjom [272, s.174].

roku²⁴³. Przy związanych łańcuchem lub powróstem nogach stołu, perspektywa dołu – przestrzeni „nieszczęścia” – zostawała wówczas unieruchomiana, a podrzucana do góry kutia uwalniała szczęście: *Tylko ku lepszemu i szczęśliwzszemu może się więc zmieniać na ten nowy rok!* [272, s.174].

Oprócz kutii do pułapu podrzucano także groch, który jako rodzaj symbolicznej ofiary składanej duszom zmarłych był zwiastunem obfitości²⁴⁴. Zachowania te Artur Gaweł tłumaczy tzw. „magią translacyjną”, czyli magicznymi zabiegami, wpływającymi na pomyślność i urodzaj [115, s.87]. Narracja prawosławna w obchody Świąt włączała bowiem ziemię oraz całe gospodarstwo wraz z inwentarzem, z którym gospodarz dzielił się okruchami pozostałymi po wieczerzy. Resztki z wigilijnego stołu panny na wydaniu wynosiły wraz z obrusem przed dom, a imię, jakie usłyszały od przypadkowego przechodnia, miał nosić ich przyszyły mąż.

Wśród mieszkańców wsi istniało także przekonanie, iż w Wigilię Bożego Narodzenia dusze zmarłych opuszczają zaświaty i krzątają się po domu. To dla nich właśnie pozostawiano jedno wolne miejsce przy stole, wierząc, że niespodziewany przybysz (obcy – reprezentant świata sacrum) może odwiedzić domostwo. Dlatego też, gdy ktoś chciał zająć puste krzesło, musiał najpierw dmuchnąć, (...) *mówiąc przy tym, <<posuń się, duszyczko>>* [210, s.15]. Po skończonej wieczerzy gospodynie często stawiały dla nich misę z kutią na pokuciu lub na stole i uchylały drzwi do sieni, wierząc, że zmarli mogą przyjść Stamtąd z kolędą [290].

„Jak na Wigilię kolację jedzą, to trzeba na stole zostawić też pokojnikowi, żeby jego część stała na stole, bo może on przyjść na kolację” [Maria Golonko, Czyże, suplement, s.254, lp.5].

„Zawsze wolne miejsce przy stole się zostawia dla wędrowca czy dla zmarłych. U nas mama jak zmarła, to był pierwszy gość przy stole” [Maria Ostapczuk, Nina Maciuka, Kojły, suplement, s.254, lp.7].

Metafizyczny kontakt przestrzeni mieszkalnej z Tamtym wymiarem ujawniał się również w zwyczaju oczekiwania na pierwszego gościa, jako zwiastuna szczęścia. Gospodarz otwierał wówczas drzwi domu na oścież, wychodził na próg czy na rozstajne drogi i zapraszał na świąteczną wieczerzę przypadkowo napotkaną osobę (obcego) lub symbolicznie przywoływał zmarłego członka rodziny (domowego opiekuna) [280, s.178]²⁴⁵. Czynność otwierania okien czy pozostawiania uchylonych drzwi podczas wieczoru wigilijnego wiązała się także zaproszeniem dusz z zaświatów, a tam samym – z zapewnieniem sobie ich przychylności oraz z sym-

²⁴³ Zwyczaj ten interpretuje Zygmunt Gloger, który pisze, że we wróżbach tych *przechował się (...)* starożytny zwyczaj, *robienia daru bogom z pierwszej łyżki wieczerzy, co i przy Dziadach ma miejsce dla umarłych* [123, s.55].

²⁴⁴ Artur Gaweł przywołuje wypowiedziane przez gospodarza podczas rozręczania grochu formuły: *<<W każdym kątku po dziesiątku dla urodzaju>>*, *<<Święty Rochu, daj urodzaj grochu>>*, *<<Daj Boże urodzaj>>* [115, s.87] albo *Rzucając groch wypowiadał życzenie, ażeby tak wysoko brykały konie i cały pozostały inwentarz* [108, s.9].

²⁴⁵ Patrz: przypis 189.

bolicznym wypędzeniem pecha z ekumeny domowej²⁴⁶. Po dziś dzień aktualne jest przeświadczenie, iż Święty Mikołaj, przybywając z workiem prezentów, wchodzi do domu właśnie przez uchylone drzwi, okno lub komin [48, s.31].

Do chwili obecnej żywe jest także przekonanie, iż to, co wydarzy się w dniu Kolady lub podczas Świąt, rzutuje na cały nadchodzący rok, w myśl zasady, że co rozpocznie się pomyślnie, będzie mieć szczęśliwe zakończenie [115, s.70]. Dlatego też pilnie przestrzegano odpowiedniego zachowania w domu i bacznie obserwowano znaki mające zapowiedzieć przyszłość [280, s.178]. Pałace się w czasie wieczery świece ustawiano w ten sposób, aby każdy z domowników miał na ścianie swój cień. Jeśli smużka dymu ulatniała się w kierunku drzwi – była to przepowiednia śmierci w tym domu [167, s.117].

Pierwszy dzień Świąt rozpoczynał czas tzw. świętych wieczorów (swiatyje wieczera), które trwały od Bożego Narodzenia do prawosławnego święta Kreszczenia. Zaraz po przyjsciu z cerkwi gospodarz obchodził uroczyście domostwo i zabudowania gospodarcze, święcąc je wodą święconą, co według wierzeń chroniło je od uderzeń pioruna. Kropiono także budynki gospodarcze: stodołę, spichlerz, ule, a także zwierzęta w celach apotropeicznych, po czym odmawiano modlitwę z prośbą o Bożą opiekę [108, s.11]. W tym dniu obowiązywał zakaz wykonywania wszelkich prac domowych i gospodarskich poza niezbędnymi czynnościami. W domu istotne było zachowanie nastroju powagi i szacunku dla narodzonego Chrystusa.

Wszelkie zabawy i wróżby zarówno w kręgu domowym, jak i w obrębie całej wsi odbywały się dopiero nazajutrz. Do najbardziej znanych zwyczajów świątecznych, funkcjonujących do dnia dzisiejszego we wsiach pogranicza, należało kolędowanie, a więc chodzenie po domach z gwiazdą kolędniczą i życzeniami, tzw. wieszowaniem²⁴⁷. Interpretując znaczenie tego obrzędu w kulturze ludowej, Iryna Klymenko odwołuje się do tradycji zaduszkowej oraz wyobrażenia *przybycia duchów przodków i ich rytualnego nakarmienia* – <<udobruchania>> [156]. Z drugiej jednak strony, jak zauważa Janina Szymańska, pojawiający się w tekstach śpiewanych kolęd Bóg, którego zapraszano do domów, był synonimem sprawiedliwego i dobrego gospodarza – dawcy urodzaju i największego szczęścia, w związku z czym wygła-

²⁴⁶ Na Białorusi wierzono, że gdy w dzień Wigilii do chaty przyjdzie obcy, przyniesie on domowi i gospodarstwu szczęście. Dlatego, gdy próg chaty przestępował gość, gospodynie mówiły: *prysiadźże u nas, sąsiedzie, kab pszczółki sadzili sia* [85, s.33].

²⁴⁷ Słowo „kolęda” (łac. *calendae* – dar, upominek) było używane dopiero od VII wieku jako określenie obrzędowo-magicznych pieśni śpiewanych podczas bożonarodzeniowego zwyczaju odwiedzania się w domach, składania życzeń i wieszowania na nowy rok. Geneza tej nazwy (*calendae* – w kalendarzu rzymskim – „pierwszy dzień miesiąca”) odwołuje do postaci Juliusza Cezara, który w 45 r. p. n.e. datę 1 stycznia ogłosił początkiem roku administracyjnego. Rzymianie terminem tym określali radosne pieśni styczniowe, o charakterze powitalnym i życzeniowym, które śpiewano podczas odwiedzin. Na przełomie VI i VII wieku zwyczaj ich śpiewania dotarł także na Słowiańszczyznę, gdzie rozpowszechniła się tradycja odwiedzania domów „po kolędzie” i wieszowania gospodarzom w formie pieśni obrzędowej. Kolęda w znaczeniu pieśni religijnej o narodzinach Chrystusa wykształciła się w XVI wieku w środowiskach kościelnych [205], [280, s.178].

szane i wyśpiewywane winszowania stanowiły życzenia zdrowia, łask i dobrobytu składane wszystkim domownikom:

*S'ieju, w'ieju, pos'iwaju,
Nowym Hodom pozdrawlaju,
budte zdorowy z Wasylowej materoju* [299,s.144], [280, s.179].

W kulturze prawosławnej w kołędowaniu dawniej uczestniczyli wszyscy mieszkańcy wsi: zarówno dzieci jak i starsi, którzy za otrzymane datki – tzw. szczo-draki wyprawiali wspólną zabawę. Szczodraki, bo tak ich określano, zachodzili do domu z powitaniem:

*Nynie Chrystos radziłsia,
Wieś mir razwiesieliłsia.
My żelajem Chrysta sławić,
Wasz dom razwiesialić* [40], [266, s.29],

po czym obsypywali gospodarza ziarnem, jako symbolem życiodajnych mocy, co miało mu zapewnić pomyślne zbiory [266, s.29], [280, s.179]²⁴⁸. Zwyczaj ten, w którym po raz kolejny potwierdza się paralelizm domu, ziemi i gospodarstwa, poświadcza Łukasz Gołębiowski, pisząc: *Kołęda bywała czasem znacznej wielkości. (...) chłopcy wiejskie mając przewieszzone torby, w których wszelkie zboże razem zmieszane, obiegali (...) mieszkania wszelkie, a stanąwszy w drzwiach otworzonych, po trzykroć rzucali garść zboża z tem skromnem, a tak stosownem życzeniem:*

*Rodź Boże pszenicę
I ziarno wszelkie.*

Za taką błogą wróżbę odbierali podarek do możności stosowny [78, s.29, powołując się na: 128, s.316].

Kołodnicy z reguły poprzebierani byli za Cyganów i dziadów, nosząc ze sobą kukły zwierząt: konia, kozy czy bociana. W latach późniejszych kołędowanie stało się domeną wyłącznie dzieci, przeważnie małych chłopców, a ich nieodzownym elementem była bożonarodzeniowa szopka i kołodnicza gwiazda [280, s.179]. Szopka w kształcie domku z dwuspadowym dachem posiadała figurki przedstawiające Heroda, pasterzy czy śmierć, a jej szczyt zdobiła kolorowa migocząca gwiazda, z którą kołodnicy chodzili „ze słońcem” [57, s.17, powołując się na słowa Piotra Martyniuka z Plosek, gm. Bielsk Podlaski]. Rodowód podlaskiej gwiazdy sięga XIX wieku.

²⁴⁸ W kulturze ludowej zwyczaj obsypywania ziarnem był często stosowaną praktyką magiczną. Jak zauważa Kazimierz Moszyński, interpretowano go jako rodzaj ofiary dla demonów lub generalnie złych mocy w celu uzyskania ich przychylności. *Ponieważ, pisze badacz, (...) koncepcja ptaka – duszy jest niestychanie pospolita, prastara i przytem odgrywa wielką rolę w wierzeniach oraz obrzędach, a zaś – z drugiej strony – ziarno jest przeciw zwykłemu pokarmem ptactwa, przeto możnaby też myśleć, że, rozrzucając ziarna w trakcie obrzędów, miał wieśniak głównie na myśli dusze zmarłych; ale oczywiście i niektóre demony występują w postaci ptaków, a poza tem ziarno może być przeciw przeznaczone nie tylko dla ptakokształtnych istot mitycznych* [201, s.278]. Artur Gawęł dodaje, że obsypywanie ziarnem powiązane było z zapewnieniem płodności i urodzaju. Owies według wierzeń utożsamiano bowiem z męską zasadą bytu, natomiast żyto – z żeńską, a czynność „rozsiewania” ziarna miała być symbolicznym zaczęciem nowego życia i przekazaniem sił płodności [109, s.26].

Jej konstrukcja składała się z części centralnej zwanej miesiącem – księżycem oraz ramion, które zdobiono podobną techniką, co ażurowe wycinanki, firanki czy bożniczki we wnętrzach mieszkalnych²⁴⁹. Z reguły wykonywała je młodzież, która wraz z rozpoczęciem postu Filipowego (adwentowego) licznie zbierała się w tym celu w domach, lub tworzyli je specjalnie do celu szkoleni wycinankarze.

„Teraz to gwiazdy uuu..., bo papiery ładne i bibuła jest, a kiedyś to tego nie było. Wycinamy rogi wszystkie, naklejamy i chłopcy nam pomagają jeszcze. Jak nakleisz to taka bibułka i na nóż nakręcasz, żeby takie ‘kudziany’ i przylepić to trzeba na brzeg, żeby ładnie było. I potem, żeby mama dała oleju kieliszek. Każda przynosi po kieliszku oleju i wymazać trzeba tuj papier, żeby wszystko świeciło się. No i poszli kołędować, mama daje swojego kozucha...” [Maria Kołbasiuk, lat 82, Nowoberezowo, suplement, s.256, lp.11].

Na kołędników we wsiach mówiono: „Cary” lub „Herody”, jako że taki tytuł nosiło przedstawienie, z którym chodzili po domach [266, s.56]. Cała inscenizacja przypominała niejako widowisko artystyczne, w którym: *Misterium walki dobra ze złem, chociaż znane na pamięć przez oglądających, było co roku od nowa tak samo przeżywane. Wodzona po kołędzie koza była upostaciowieniem zwycięstwa nad śmiercią* [299, s.72]. Po zakończeniu kołеды gwiazdę kołędniczą niszczone bądź zostawiano w ostatnim z odwiedzanych domów, powierzając ją opiece gospodarzowi przez następną rok [57, s.18], [280, s.179].

Charakterystyczną datą w kalendarzu juliańskim był także Nowy Rok, który u wyznawców prawosławia przypada 14 stycznia i nosi nazwę Szczodry wieczór, Bohaty wieczór lub Awsien²⁵⁰. Wieczór przed Nowym Rokiem na Podlasiu wschodnim, nazywany h’ohoty lub hohot’ucha, był okresem radości, zabawy i psot wykonywanych także w przestrzeni chaty, której sprawcami byli z reguły młodzi kawalerowie²⁵¹. Domy odwiedzali wtenczas kołędnicy oraz przebrany za biedną babę,

²⁴⁹ Jak podają Jerzy Cetera i Wojciech Kowalczyk, do początku XX wieku spotykano gwiazdy jednorzędowe (tzw. jednoraki), sześć- i ósmioramiennie, a w okresie międzywojennym – dwurzędowe (dwuraki). Te drugie stanowiły kompozycję z dwóch gwiazd umocowanych jedna za drugą, które kręciły się na wspólnej osi w przeciwnych kierunkach. Bardziej rozbudowane formy gwiazdy uzyskują po II wojnie światowej. Do ich dekoracji oprócz wycinanek stosowano wówczas lampy, tzw. *fanary*; powstawały także gwiazdy piętrowe (np. we wsi Deniski w gm. Bielsk Podlaski) oraz gwiazdy pozbawione ażurów [57, s.18–21]. Autorzy przedstawiają dokładny opis ich tworzenia, podczas którego szkielet gwiazdy oklejano kolorową bibułą lub papierem, używając do tego kleju z żytniej mąki. Na zakończeniach ramion mocowano pompony, tzw. kutasy, zrobione z bibuły bądź ze ścinoków papieru. Lico gwiazdy, które wśród ludności wiejskiej przybierało różne określenia: miesiąca, czyli księżycy, liczka, hrudi (piersi), czoła lub nieba, ozdabiano kolistą wycinanką wykonaną z papieru. Całość podświetlano świecą mocowaną w środku łubu, a dla uzyskania jeszcze lepszego efektu przepuszczalności światła przez papier – smarowano go tłuszczem [57, s.19].

²⁵⁰ Awsien lub Owsien (z rus. „obsiewać”) jest odwołaniem do pogańskiego boga Słońca, który uosabiał urodzaj i wiosnę [266, s.39], [280, s.179].

²⁵¹ Nina Androsiuk, wyjaśniając pochodzenie nazwy hoho’ty, pisze: *Etymologia (...) nazwy: Hohot’ucha znanej i powszechnie używanej jeszcze teraz w okolicy Hajnówki, Czeremchy, Kleszczel, a także we wsi Wilanowo k. Mielnika (niestety, nie będącej już w czynnym użyciu) zawiera się*

nazywaną właśnie hohotuchą, chłopiec, którzy rozsypując zboże po podłodze izby, składali domownikom życzenia, w zamian za co hojnie obdarowywano ich słodyczkami i jedzeniem [280, s.180]. Ciekawy przykład ich noworocznego wieszania z ruskich wsi położonych w gminie Bielsk Podlaski przytacza Stanisław Dworakowski:

Wasiłowa mąti puoszlà hohotàti – hohotùszka!

A Wàsil za jèju bièżyć z hołownièju – hohotùszka!

Ni każy nam doŭho stojàti – hohotuszka!

Koło twojej chàty sniègu toptàti – hohotuszka!

Bo my hoły, bo my bosa – hohotuszka!

Idut nàszy hłosa puod niebiosy – hohotuszka! [85. s.57–58].

Pod oknami domów z kolei dzieci wykrzykiwały: *Hu-hu-hu dawaj-te toje szto na rohu, kołbaski z łaski, kiszki z miski* [99].

„Na Hohotuchu to chodzili od domu do domu i mówili: <<Dajcie to, co u was na rogu na stole>>. Bo tam zawsze kielbaska czy szynka na stole dla gościa leżała. Tak samo mówili, jak kołędowali” [Nadzieja Romaniuk, lat 87, Czyżyki, suplement, s.255, lp.9].

„Na Nowy Rok po podłodze się rozsypywało zboże i mówiło się: <<Sieju, sieju podsypaju, żeby tobie wszystko rodziło>>” [Anastazja Janowska, lat 80, Stare Berezowo, suplement, s.256, lp.12].

Jest to kolejny przykład świątecznego zwyczaju, podczas którego splatają się niemal wszystkie symboliczne wątki przestrzeni mieszkalnej. Z jednej strony jawiła się ona jako miejsce swoje, intymne, zastrzeżone tylko dla domowników. Wtargnięcie w jej obszar młodych chłopców – reprezentantów świata zewnętrznego (obcych) wiązało się z koniecznością wkupienia się w łaski domowników (wieszaniem i życzeniami) oraz ich „oswojenia” (w tym przypadku gościna). Jak zauważa Janina Szymańska, idea zapustnych zabaw w tradycyjnej kulturze wiejskiej polegała także na tzw. kreowaniu „świata na opak” [299, s.148]. Potwierdzeniem tego są żarty i figle wykonywane w tym dniu także w obrębie całej wsi. Na dachy zabudowań wciągano zatem pługi, bramy, a niekiedy i wozy rolnicze. Do domów, w których mieszkały panny na wydaniu, wrzucano garnki z popiołem, a także zatykano kominy, aby gospodynie nie mogły rozpaścić pieca. Okna domów malowano wapnem lub gliną, co miało stanowić swojego rodzaju aluzję i sugestię dla gospodarzy o pokorze i przebaczeniu, a na płotach i drzwiach domostw oraz zabudowań gospodarczych dziewcząt, którym nie spieszyło się do zamążpójścia, białą farbą nanoszono humorystyczne, a czasem i złośliwe sceny i malunki [280, s.180]²⁵².

w czasownikach: *brus. gagatac, ukr. gogotati, gogotiti, ros. gogotat, pol. gęgać, gęgotać* <<wydawać dźwięki naśladujące gęsi gęgot>>. Częściowo też nazwy: *H’ohoty, Hohot’ucha* objaśnia zwyczaj polegający na tym, że młodzież wychodziła za wieś i krzyczała na cztery strony świata: *ho-ho-ho!*, a starsi pogadywali: *hoh’oczut, Hohot’ucha naczał’as* <<wołają ho-ho-ho! Hohotucha się zaczęła>> [5, s.77–78], [280, s.180].

²⁵² Zabawy w okresie świątecznym były bardzo powszechne w polskiej kulturze ludowej. Przykładami zwyczaju, w którym swój udział miało domostwo, mogą być tzw. „połatniki”, „cyganie” lub „śmiecie”, w zależności od regionu kraju. Śmieciarzami nazywano chłopców, którzy chodzili po do-

„W Nowy Rok, na Hohotuchu, odczynia się pod oknami figle – można komuś zamalować okna czy ubrudzić jajami” [Respondent, lat 80, Klejniki, suplement, s.254, lp.6].

„Na Hohotuchu wozy żelazne na kłunię, na dach postawią” [Michał Nesteruk, lat 58, Mochnate, suplement, s.255, lp.10].

„(...) przed Nowym Rokiem, po polsku to Sylwester, to wyciągną na ulicę i kury i kaczkę w jakiejś skrzynce i ubikację wyciągną. Ludzie całą noc nie spali, żeby pilnować. Taka była tradycja. Kiedyś to weselej było, chodzili, śpiewali. A teraz już tego nie ma, bo nie ma młodych” [Jan Onopiuk, lat 81, Plutycze, suplement, s.253, lp.4].

Dawniej był to także czas wróżb małżeńskich. W tym dniu ze słomy i siana z rozebranej uprzednio przyzby układano tzw. „ścieżki” łączące domy zakochanych. W chatkach dziewczęta ustawiały kolejno buty od ściany naprzeciwko drzwi aż do progu. Której but pierwszy dojdzie do mety – ta w następnym roku wyjdzie za mąż²⁵³. Przynosiły też do domu kurę. Otoczywszy ją dookoła, sypały tyle kupek ziarna zbóż, ile było panien na wydaniu. Z kupki której dziewczyny kura zaczynała jeść – tej wróżono szybkie zamążpójście. Zabrane z szopy polanka przynosiły do domów i liczyły. Jeśli ich liczba była parzysta – zapowiadało to rychłe wesele, jeśli nieparzysta – staropanieństwo [195, s.149]. Ugotowaną rzadką lemieszka²⁵⁴ dziewczęta zatykały w dziurki od kłódek domów wybranych chłopców, co miało podtekst miłosny [299, s.148], lub wynosiły przed chatę na drewnianej łyżce, aby słuchać powiewu wiatru i szczekania psów: *Jeśli psy szczekają z dwóch stron, to z obydwóch przybędą swaty, jeżeli od strony cmentarza lub kościoła, to przepowiednia śmierci w ciągu nadchodzącego roku* [123, s.56]. Powszechnym zwyczajem było też liczenie kołków w płocie zagrody, mówiąc przy tym: „to wdowiec, to młodec”. Ostatni kołek, przepowiadał dziewczynie przyszłego męża: wdowca lub kawalera²⁵⁵.

mach wcześniej upatrzonych sobie dziewcząt, aby znaleźć nieposprzątaną jeszcze po świętach izbę. A jako że porządki w Boże Narodzenie były zabronione, dziewczęta z samego rana zmiały chatę, aby nie dopuścić chłopców do wnętrza. Ci, mając przygotowane „zastępcze” śmiecie, które trzymali w kieszeniach, wrzucali je do domów, po czym chwyтали za miotły i rozpoczynali zmiatanie. Jeśli któryś przypadł do gustu pannie i jej rodzicom, zapraszano go wówczas w gościnę. Jeśli nie – starał się zabrać buty dziewczynie, co równoznaczne było z symbolicznym „uwięzieniem” jej w domu i potrzebą wykupienia zdobyczy, np. wódką [167, s.122–123].

²⁵³ Podobny zwyczaj z wykorzystaniem butów odnotowano po wschodniej stronie granicy. Na Rusi na przykład panna rzucała je przez dach domostwa. (...) *jeżeli upadnie końcem zwrócony ku domowi, oznacza to, że wyjdzie za mąż (narzeczony przybędzie do domu), jeżeli zaś zwrócony jest od domu, znak to, że zostanie jeszcze dziewczyną* [36, s.38].

²⁵⁴ Lemieszka to tradycyjna potrawa, przygotowana z pszennej mąki gotowanej na wodzie i polana tłuszczem wieprzowym, związana z noworocznymi wróżbami o zamążpójściu oraz dawna potrawa zaduszkowa [85, s.57, 59].

²⁵⁵ W ten sposób wróżono także podczas listopadowego święta św. Andrzeja. Respondentka Luba Turyk, ze wsi Stare Berezowo gm. Hajnówka, wspomina: „Na Andreja to się siało zboże po podłodze i się mówiło: <<Andreju, Andreju, ja tak na tobie lon sieju, daj mnie znać, z kim jak bedu chorowatsiet>>” [Luba Turyk, lat 60, Stare Berezowo, suplement, s.256, lp.12].

„Poduszki kradli chłopcy dziewczynom. Kiedyś do mnie przyszła sąsiadka i zabrała poduszkę i do mego męża zaniósła. I potem ożenili się. Ostre koły liczyli, to sztachety po polsku. Do końca musi policzyć – lubi, nie lubi i jak to wyjdzie” [Zofia Dąbrowska, lat 78, Haćki, suplement, s.253, lp.2].

„Kiedyś to wróżyli, że jak który chłopak do dziewczyny chodzi, to ścieżki wysypywali takie od domu jednego do drugiego, ze słomy, z buraków. To później biegają tylko i szukają, u kogo wysypana ścieżka, to ten już kocha tę dziewczynę” [Nadzieja Romaniuk, lat 87, Czyżyki, suplement, s.255, lp.9].

„Obejmowali płoty, ile obejmie i liczy się: czy parna, czy nie parna. Albo mówią, żeby na rogu stołu nie siadać, bo będzie się starą panną. Wychodzili przed dom i z której strony zaszczeka pies – to stamtąd będzie kawaler. Jak chłopak kochał się w pannie, to farbę, popiół albo słomę od jego do jej domu usypią” [Maria Rybko, lat 76, Bazyli Rybko, lat 80 lat, Deniski, suplement, s.253, lp.1].

„Kiedyś to panny przynosiły kurę do domu. No i posypie się pszeniczki: ile koleżanek, tyle kupek pszeniczki, po kilka ziaren. I przynoszą kurę i której pierwsza skubnie, ta pierwsza wyjdzie za męża. Ja sama tak robiła. Nas było dziewięć koleżanek. To tak: zebrały się w jednym mieszkaniu, przyniesie która taką kopaneczkę i my wsie grzebienie w to kopaneczkę powrzucały i potrząsały tym. Który grzebień pierwszy spadnie na podłogę, ta pierwsza za męża wyjdzie” [Anastazja Janowska, lat 80, Stare Berezowo, suplement, s.256, lp.12].

„Jak przed Nowym Rokiem, to za płot rzucają buty dziewczynom. W którą stronę polecą, to tam wyjdzie za męża. Teraz to tego nie ma, młodzieży już nie ma w wiosce” [Maria Pryzowicz, lat 87, Parcewo, suplement, s.253, lp.3].

Sam dzień Nowego Roku tradycja ludowa obchodziła nader uroczyście. Istniało przekonanie, iż wszelkie zachowania mające miejsce w tym czasie są zapowiedzią tego, co wydarzy się w nadchodzącym roku. Dlatego też pilnie przestrzegano wykonywania czynności wróżących pomyślność i dobrobyt [280, s.180]. Podobnie jak podczas Kolady rozsypywano wtenczas po podłodze domu groch i ziarno (na urodzaj), na stole kładziono chleb (aby go nigdy nie zabrakło), a w kąty izby wtykano czosnek, który jako środek apotropaiczny, miał zapobiegać chorobom domowników. Kobiety, które chodziły od domu do domu z noworocznymi życzeniami, przestępując próg izby, sypały na podłogę garść zboża, mówiąc: *Pozdrawlaju was z nowym godom* [115, s.99], [280, s.180]²⁵⁶. Istniał także zakaz wyrzucania w tym dniu śmieci poza obszar mieszkania, bo razem z nimi *wyszłob z chaty szczaścio* [95, s.288].

²⁵⁶ Podobny zwyczaj odnotowano na Ukrainie, gdzie (...) w ziemi rolników, w dzień nowego roku przede wszystkim życzą sobie urodzaju i obfitości na rok przyszedły. Od samego rana po wsi biegają chłopcy od chaty do chaty, posiewając u progu i obsypując gospodarza różnego rodzaju ziarnem zbożowym (...) [206, s.96].

Ostatni tydzień przed wielkim postem w prawosławiu nazywano maslenicą lub maslany²⁵⁷. Stanowił on niejako punkt graniczny w cyklu rocznym [169, s.155] i był czasem śpiewów, zabawy i rozrywki, które dawniej organizowano w domostwach. W chacie, w której miała się odbyć zabawa, zbierały się dziewczęta i piekły z ciasta tzw. „kozy”, czyli różnego rodzaju figurki zwierząt, po czym dekorowały nimi stoły na wspólne biesiadowanie [209], [280, s.181]²⁵⁸.

„Jak ja byłem jeszcze kawalerem, to panny chodziły przed wielkim postem, nazywali to *maślana*: to przychodzili do domu, zapraszali, wódkę stawiali” [Bazyli Iwaniuk, lat 85, Plutycze, suplement, s.253, lp.4].

W przeddzień święta Epifanii, czyli Objawienia Pańskiego, we wsiach prawosławnych do dnia dzisiejszego obchodzi się postną wieczerzę. Kreszczeńska kolada Bohojawlenije, swym charakterem i atrybutami (siano, snop czy kutia) przypominająca Wigilię, kończyła się uroczystym kropieniem przez gospodarzy swoich zabudowań wodą święconą. Jak pisze Artur Gaweł: (...) *zamykała* [ona] *bożonarodzeniowy okres świąteczny związany z wiarą w przebywanie wśród ludzi dusz zmarłych przodków* [115, s.115] i przygotowywała zarazem domowników do święta Objawienia Pańskiego, zwanego świętem Jordanu lub Kreszczeniej Hospodnie, które u wyznawców prawosławia przypada 19 stycznia. Warto tutaj nadmienić o praktykowanym w tym dniu na obszarze Białorusi zwyczaju „wyganiania kolędy” lub tzw. „wyganianiu kutii”, znanym pośród Rusinów, czyli symbolicznym żegnaniu Święt. Ten ostatni polegał na wspólnym rodzinnym wychodzeniu przed domy, krzyczeniu i uderzaniu o płoty, co jak zauważa Stanisław Dworakowski, można powiązać z przeżytkiem dawnego *przepędzania zmarłych, których zastąpiły święta, upostaciowane w kutji* [85, s.62]²⁵⁹.

W dzień Objawienia, po nabożeństwie w cerkwi, wierni udawali się uroczystą procesją nad najbliższy akwen wodny, gdzie dokonywano obrzędu poświęcenia wody (obecnie święcenia dokonuje się przy cerkwi). Jeśli woda była zamrznięta, robiono w niej przerębel w kształcie krzyża, który na znak szacunku dla

²⁵⁷ Nazwa „maslany” pochodzi od drewnianej kukły wyobrażającej starą kobietę, którą wożono saniami po wsi, po czym wrzucano do wody i palono. Zwyczaj ten praktykowany na terenach Białorusi i Ukrainy przypomina magiczne praktyki związane z pożegnaniem zimy oraz topieniem marzanny [266, s.35].

²⁵⁸ Stanisław Dworakowski wspomina także o znanym na Grodzieńszczyźnie podczas karnawału zwyczaju robienia przez mieszkańców kukły ze szmat i słomy, tzw. „dzieda Wałōsa”, wyobrażającej zmarłego członka rodziny, którą sadzano i huściano na huścawce przyczepionej u powały chaty. Jak wyjaśnia etnograf, zwyczaj ten kojarzyć można z Welesem – w mitologii słowiańskiej bogiem ziemi i świata zmarłych lub z litewskim „wele”, czyli duszą zmarłych, co tłumaczyć należy znaczącym wpływem Bałtów na kulturę pogranicza [85, s.69].

²⁵⁹ Jak podaje Iryna Kłymenko, w rejonach Ukrainy i Pińszczyzny istniał podobny zwyczaj tzw. „wyganiania zimy”: (...) *stukano kijkami o płot, wyrzucano co niepotrzebne (derkacze, zdeptane łapcie) do rzeki żeby popłynęło z wodą, hukano i śpiewano: <<Idź Zimo pod piec! A ty, Wiosno, w święty kąt!>> [pod piecem zazwyczaj znajdował się kosz na śmieci, a święty kąt – miejsce pod ikonami wiszącymi w chacie]* [156], [280, s.181].

świętości miejsca przystrajano świerkowymi gałązkami [109, s.54]. Według podań mieszkańców, po słowach kapłana: *Uczyn ją [wodę] źródłem nieśmiertelności, darem uświęcenia, uwolnieniem z więzów grzechu; na uzdrowienie chorób, na zgubę wszystkich demonów, niedostępną dla mocy wrogich, pełną mocy Anielskiej. Niech wszystkim czerpiącym i korzystającym posłuży skutecznie ku oczyszczeniu dusz i ciał, przywróceniu zdrowia, od namiętności, ku uświęceniu domostw, i ku wszelkiej innej potrzebie* [348] woda zawracała i przez chwilę płynęła w drugą stronę. Wierni zabierali ją następnie w butelkach do swoich domów i święcili nią trzykrotnie wszystkie zabudowania, obejście oraz wnętrze mieszkania (w szczególności piec i komin), używając do tego 3 źdźbeł słomy z bożonarodzeniowego dieda [115, s.113]. Niektóre źródła etnograficzne podają, że jako kropidła używano świerkowych gałązek z uroczystości Objawienia Pańskiego, które potem gospodarze wkładali za ikony lub za krokwie budynków zagrody, co miało uchronić przed dostępem ognia i nieszczęściem. Piszą też o zwyczaju rozsypywania w tym dniu przez gospodarza grochu po podłodze chaty – na szczęście [109, s.57]. Wodą kropiono także drzewa w sadzie, aby w przyszłości obrodziły: *Wchodząc do sadu, gospodarz żegnał się mówiąc: <<Wstań derewcze, obudysia. Chrystos narodziłsia, a ty czom ne rodysz?>>* (*Zbucz, gm. Czyże*) [109, s.58]. Poświęconą wodę jordańską mieszkańcy trzymali potem w domach przez cały następny rok (na wypadek choroby), po czym wylewali ją wraz z kropidłem do pieca albo do studni [115, s.113]. Podobnie jak w katolickiej tradycji związanej ze świętem Trzech Króli, podczas której wierni po powrocie ze świątyni kreślą na drzwiach swych mieszkań poświęconą kredą litery K+M+B, wyznawcy prawosławni nad wszystkimi drzwiami i oknami (zarówno domu, jak i budynków gospodarczych) rysują potrójny znak krzyża w celu ich zabezpieczenia i ochrony.

Jak zauważa A. Gawęł, interesująca wydaje się tutaj powtarzająca się przy wielu obrzędach związanych z domem i zagrodą symbolika cyfry trzy. Z jednej strony należy ją łączyć z chrześcijańskim świętem Trzech Króli, z drugiej natomiast genezy doszukiwać się można jeszcze w tradycji przedchrześcijańskiej. Tam też posiadała ona wydzźwięk magiczny: trzykrotne powtórzenie jakiejś czynności było bowiem gwarantem jej powodzenia oraz skuteczności [115, s.114]. Stąd być może trzykrotne obchodzenie domu (podczas jego zakładzin, świąt dorocznych czy w sytuacjach zagrożenia, np. burzy), trzy kłosa z wigilijnego snopka służące za kropidło (przewiązywane także w trzech miejscach) czy rysowany lub wypalany na drzwiach domów po trzykroć znak krzyża świętego.

„Na Trzech Króli to taka glinka była, to zawsze tato w chacie i w chlewie krzyżyk postawił na uszaku” [Zofia Dąbrowska, lat 78, Katarzyna Dąbrowska, lat 78, Maria Dąbrowska, lat 90, Haćki, suplement, s.253, lp.2].

„Na Trzy Króli chodzili i pisali na drzwiach krzyżyki i potem jak siali ziarka (owies, żyto, kasza), to po pokojach tym sypali. Chyba to na szczęście. Tak moje rodzice, tak stare robili. Kiedyś jak wodę święcili, no to w buteleczku tę wodę i szedł gospodarz i tam

gdzie ikonki w domu, tą wodą święcił” [Maria Rybko, lat 76 lat, Bazyl Rybko, lat 80 lat, Deniski, suplement, s.253, lp.1].

„Na Trzech Króli to batuszka wodę święci. Gospodarz bierze w kubek tę wodę do domu i koladą (tymi kłosami) święci mieszkanie i wszystkie zabudowania. I śpiewa Traparion cały przy tym. I wtedy rysuje się krzyżyk na drzwiach” [Nina Maciuka, Kojły, suplement, s.254, lp.7].

„Na Trzech Króli to chodzi się ze święconą wodą i święci zabudowania i krzyżyk trzeba narysować na domu i na stodole, na każdym budynku. Na każdym drzwiach: do chaty, komory, chlewów są krzyżyki. A co Pani myśli, to taki zwyczaj i tak jest!” [Maria Pryzowicz, lat 87, Parcewo, suplement, s.253, lp.3].

Po święcie Chrztu Pańskiego następował okres wyciszenia. W tym czasie kapłani, nawiązując do głoszenia Chrystusa pośród wiernych, chodzili z kolędą po domach, które musiały być odpowiednio przygotowane na ich przybycie. Duchownych przyjmowano przeważnie w świętym kątku (obecnie w pokoju gościnnym pod ikonami). Święcili oni wówczas wszystkie pomieszczenia wodą święconą oraz modlili się za domostwo i jego mieszkańców, aby łaska Najwyższego zachowała ich od nieszczęść. W przypadku niemożności zaproszenia duchownych mieszkańcy sami mogli skropić wszystkie okna, drzwi i ściany, odmawiając wtenczas tropar „Wo Jordanie kreszczajuszczusia Ciebie Hospodi, Trojczeskoje jawisia pokłonienije...”. Na stole na pokuciu, przykrytym białym obrusem, obowiązkowo ustawiano jordańską wodę, chleb jako symbol chleba eucharystycznego, sól, która ze względu na swoje właściwości konsekrujące była wyobrażeniem sił duchowych, oraz świece [266, s.29], [280, s.181].

„Jak batuszka z kolędą chodzi, to trzeba na stole postawić bukiet, obrus zasłać, no i ikona musi stać. Ikonka musi być w każdym pokoju, bo bez ikony...” [Maria Pryzowicz, lat 87, Parcewo, suplement, s.253, lp.3].

„Stół na kolędę obowiązkowo musi być nakryty obrusem, na nim świeczka, obrazek święty, woda święcona, chleb i książeczka z wypominkami o zdrowie dla członków rodziny, tych żyjących i nieżyjących; niektórzy jeszcze stawiają sól. Batuszka święci najpierw całą chatę, a po wypominkach święci chleb, który jemy następnego dnia na śniadanie” [Maria Koziak, Parcewo, suplement, s.253, lp.3].

„(...) kwiatek ładny postawi się na stole, no i obrus, i bochenek chleba, i woda święcona, i świeczka. Batuszka ma kropidło i wszystkie pokoje poświęca. Wszystko wtedy jest wysprzątane, ma być ładnie” [Maria Kołbasiuk, lat 82, Nowoberezowo, suplement, s.256, lp.11].

W religii prawosławnej szczególną moc przypisuje się świecom. Przy ich świetle w poczesnym kątku zanoszono prośby do Boga, przy nich odprawiano wspólne modlitwy. Domostwa strzegły tzw. świece sreteńskie, które od 1596 roku (od czasu

Unii Brzeskiej), zwano także gromnicami [266, s.56]. Święciło się je podczas cerkiewnej liturgii w dzień Spotkania Pańskiego (Sretienije Hospodnie), inaczej Matki Boskiej Gromniczej (Hromnicy) 15 lutego, zwanego także przez wyznawców Świętem Ofiarowania na pamiątkę przyniesienia Jezusa do świątyni. Dawniej dzień ten kojarzono z odchodzeniem zimowych sił przyrody i zapowiedzią nadchodzącej wiosny, stąd też wywodzi się powiedzenie: *Na Hromnici – połowina zimici* [338, s.7]. Sreteńska świeca w prawosławiu jest wyobrażeniem Chrystusa będącego Światłością świata [266, s.56]. Według wiernych chroniła ona dom od wszelkich nieszczęść, piorunów i kataklizmów. Jako element sakralizujący przestrzeń przechowywano ją w mieszkaniach za ikonami zaraz po przyniesieniu ze świątyni. Zapaloną wypalano wówczas znak krzyża na głównej belce podtrzymującej strop oraz na futrynie drzwi wejściowych domów i budynków gospodarczych, *aby diabeł nie wchodził do chaty* [115, s.116]. Podczas burzy ustawiano ją zapaloną w oknie najbliższym świętego kątku, co miało uchronić dom przed uderzeniem pioruna, lub obchodzono z nią zabudowania, ażeby piorun ominął dobytek.

„Jak się szło z cerkwi do domu na Hromnicu, to nie można było zgasić świeczki. I wtedy obchodziło się dom. To od burzy i od gromu chroniło. Tą świecą wypalali krzyżyk na balkowi u chaty i wtedy z kredą szło się do chlewów i do stodoły i się krzyżyk się tam malowało” [Luba Turyk, lat 60, Stare Berezowo, suplement, s.256, lp.12].

„A na Gromnicę to trzeba na balku zrobić krzyżyk. Tato przyjdzie z cerkwi, to każdemu włoskę podpali świeczką, a potem w chacie krzyżyk zrobi i pokopci po pokojach” [Zofia Dąbrowska, lat 78, Katarzyna Dąbrowska, lat 78, Maria Dąbrowska, lat 90, Haćki, suplement, s.253, lp.2].

„Jak się z cerkwi wracało z gromnicą, to u chaty się wypala krzyżyk na belce. Jak hrymit, to zapalit gromniczną świeczku w okno, żeby pioruny nie wzięli chaty. Od pożaru to ikonę zdejmajut i świeczku i jak hrymit, to obchodzit z ikoną i świeczką w czyste pole, żeby ohoń dobytek uchroni” [Michał Nesteruk, lat 58, Mochnate, suplement, s.255, lp.10].

Lęk przed burzą, piorunami i ogniem był na wsi, na której zwarta, drewniana zabudowa ze słomianym pokryciem była łatwopalna, bardzo silny. Jak podaje Irena Matus, nie pomagał tutaj egzekwowany przez państwo obowiązek posiadania sprzętu do gaszenia ognia: bosaka, brzozowej miotły owiniętej szmatą, wiadra, czy skrzyni z piaskiem²⁶⁰. Za zjawiska wyładowań atmosferycznych obwiniano dawniej Peruna – pogańskiego bożka, który jak wierzono, skrywał się w chmurach i rozrzucał z nich błyskawice. Później burze i pioruny interpretowano w oparciu już o religię chrześcijańską i tłumaczono je *gniewem Bożym, którego wyrazicielem był święty Elias* [195, s.59]. Dźwięki gromu utożsamiano z odgłosami kół zaprzęgu Eliasza, natomiast błysk pioruna symbolizował jego walkę ze smokiem, z czym związany był zwyczaj wystawiania w oknach świec. Wierzono, że mają one moc zamykania przystępu pio-

²⁶⁰ Dopiero po II wojnie światowej, po upowszechnieniu piorunochronów, zmniejszyło się na wsiach zagrożenie pożarowe [195, s.60].

runa do chaty. Dla Eliasza także, w dawnej Rusi gospodarze zostawiali na progu domu miskę z ziarnami żyta lub owsa, prosząc w ten sposób o deszcz [266, s.15].

Od niebezpieczeństwa pożarów przyjęte było modlić się do Matki Bożej przed ikoną Bogarodzicy „Nieopalmaja Kupina” (Gorejący Krzew). Zamykano wówczas wszystkie drzwi i okna, a cała rodzina klęczała w świętym kątku pod ikonami i modliła się, aby Niebiosa wstrzymały linię ognia. Według ludu pomagało też trzykrotne obejście zabudowań, trzymając w ręku ikonę²⁶¹. Od pożaru chroniły także poświęcone w cerkwiach na Jana Chrzciciela zioła, które zawieszano tuż nad wejściem do domu, albo wianki i palmy wetknięte za belki na strychu²⁶². Powszechnym zwyczajem było święcenie wody, chleba, soli i ziaren zbóż, które następnie chowano skrzętnie w domowych zakamarkach jako środki ochronne. Na dachach domostw trzymano także niedopałki świec ze świętego miejsca, na przykład z cerkwi. Niektóre źródła mówią o wynoszeniu przed dom żelaznych sprzętów, jak siekiera czy łopata służąca do wyjmowania z pieca chleba. Ustawiano ją wówczas trzonkiem do góry, aby *w razie potrzeby rozerwać na pół zbliżającą się chmurę* [195, s.62]²⁶³.

„Jak już bardzo błyska i grzmi, to się gromnicę zapala, tę, co się do domu przynosi z cerkwi. I nie tylko w oknie, ale i na stole stawiają. Teraz to już nie ma takich grzmotów, ale ja to gromnicę zawsze zapalam, w szklankę i postawię na stół” [Nina Onopiuk, lat 78, Plutycze, suplement, s.253, lp.4].

„Ja pamiętam, jak pioruny biły, jak u nas babka kiedyś podpalała gromnicę i cały dom obchodziła, i znak krzyża robiła w każde okno i na każdą stronę domu” [Olga Sidoruk, Plutycze, suplement, s.254, lp.4].

„Jak grom bije, to obchodzisz dom naokoło trzy razy ze świecą. Moja babcia tak mówiła i tak my robim” [Maria Kołbasiuk, lat 82, Nowoberezowo, suplement, s.256, lp.11].

²⁶¹ Zwyczaj obchodzenia domu i budynków gospodarczych podczas burzy znany był powszechnie wśród Słowian. Dawniej ogień nazywano Byciem, co jak podaje Stanisław Czernik, jest reliktem jeszcze kultury pogańskiej: *W czasie pożaru chałupy pojedynczej, jak i wtedy gdy się wiele chałup we wsi lub cała wieś pali, chłopi obchodząc ogień na prawą stronę i żegnając się mówią <<W imię Ojca, i Syna, i Ducha świętego, h-amen. Byciu, nie wojuj więcej!>> a płomienie obróć się zaraz przeciwko [w przeciwną stronę] wsi na pole razem z wiatrem. Bycio jest nazwą ognia świętego* [72, s.209–210, powołując się na: O. Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t.34, s.159]. Jak podaje Franciszek Kotula, domu zapalonego przez piorun nie wolno było gasić – powinien spłonąć na oczach ludzi [167, s.71].

²⁶² Potwierdza to Irena Matus, pisząc: *Od piorunów i wywołujących je pożarów chłopi zabezpieczali swoje domostwa na przeróżne sposoby. Nie mogło zabraknąć poświęconych w cerkwi wianuszków grzmotnika, splecionych z rosnącego na odłogach ziela. Zawieszano je na gwoździach, jakich wiele było wbitych w ścianę domu od strony wejściowej, umieszczano też na krokwiach chałupy i stodoły, żeby chroniły budynek i zbiory* [195, s.62].

²⁶³ O tym, że żelaza używano jako środka odpędzającego chmury, pisał także Henryk Biegeleisen: *Aby grad ustał, trzeba wyrzucić siekierę na dwór; żeby odwrócić groźną chmurę, należy bronę odwrócić zębami do góry* [36, s.84].

„Jak burza idzie, to zapalam gromnicę. Jak człowiek boi się, to chociaż świecę zapali i na stole postawi. Od ognia trzymają też ikonę Matki Boskiej z Jezusem i drabinką albo Matkę Boską w płomieniach namalowaną. Jak Niemcy palili wioski, to taka starsza pani wyszła na pole z tą ikoną i ogień przeszedł. Od pożaru chroniły też ziółka święcone na Jana Chrzciciela. Taki wianuszek wieszano się przy domu, tuż nad wejściem. Palmy święcone wpychano za belki na strychu – niech tam będą. Niedopałki świec ze świętego miejsca, np. z cerkwi trzymano na dachu – żeby się chata nie spaliła. A domy niegdyś były strzechą kryte. I to wszystko pomagało. Coś to jest, jakaś siła boska, co ochrania. Jak był pożar, to jakoś wiatr poszedł, że ogień przeszedł na pole, a nie na domy” [Nadzieja Kozaczuk, lat 79, Bielsk Podlaski, suplement, s.254].

Z kultem przyrody i zjawiskami natury nierozzerwalnie powiązana była także obrzędowość wiosenna, która we wsiach pogranicza praktykowana była zarówno w cyklu rolniczo-gospodarskim, jak i domowym, symbolicznie nawołując do budzenia się do życia po zimowym marazmie. Zapowiedzią nowej pory roku były przyloty ptaków: skowronków i bocianów, które w polskiej tradycji i przekonaniach ludowych cieszyły się wielkim uznaniem i czcią. Wierzono na przykład, że bocian odegrał bardzo ważną rolę w początkach świata, gdy to *świat czyścił* [51, s.268]. Dlatego też w święto Zwiastowania Najświętszej Marii Panny (Błahowieszczenie Prieswiaty Bohorodicy), przypadające 7 kwietnia, pilnie wypatrywano przylotu bocianów, których gniazdo na dachu zabudowań zapewniało szczęście i pomyślność²⁶⁴. W tym dniu ustanowiony był zakaz wykonywania jakichkolwiek prac, zgodnie z powiedzeniem, że: *Na Błahowieszczenie dziewczka kosy ne plute, a ptaszka hniezda ne wje* [338].

Pojawienie się bocianów zazwyczaj zbiegało się w czasie z rozpoczęciem sezonu rolniczego i prac polowych. Gospodynie wypiekały wówczas specjalne pieczywo obrzędowe w kształcie narzędzi rolniczych, pługów, sierpów, bron, a także łap bocianich, które nazywano „busławu łapu”. Można to powiązać z faktem, iż bocian był symbolem płodności, chleb natomiast – urodzaju [266, s.74]²⁶⁵. Poza tym bociany często zakładały swoje gniazda właśnie na niektórych narzędziach rolniczych, zamocowanych na dachach budynków. Pieczywo to wkładano wówczas do starych gniazd założonych na domach, pod strzechę lub rozdawano je dzieciom. Kiedy tylko bocian pojawił się i kołował nad obejściem, wybiegały one z domu i wznosząc do góry busłowe łapy, krzyczały: „busoń, busoń, tu busłowa łapka, tu twoja chatka”,

²⁶⁴ W kulturze wsi lud niektóre ptaki, jako <<boże >> albo <<święte>, każe (...) szanować, zabrania krzywdzić czy zabijać i jeść ich mięso, w niektórych z nich widzi nosiciela szczęścia i raduje się, gdy zechcą uwić sobie gniazdo pod strzechą czy ponad szczytem dachu, gdyż to zabezpiecza chatę od piorunów, gradów, pożaru, czarów i w ogóle klęsk; (...) należą [do nich] przede wszystkim jaskółka i bocian, czczone ogromnie zarówno na znacznych obszarach Rusi, jak zwłaszcza u Słowian zachodnich oraz południowych [201, s.561]. Wiara w moc bocianów, była dawniej szczególnie powszechna: *Są to ptaki obdarzone przywilejem nietykalności. (...) Cieszą się ogólnym sentymentem, widok i śpiew ich sprawia przyjemność, a nawet, jeżeli nie należą do ptaków wieszczących, samo ich pojawienie się koło domu, obory lub w polu stanowi dobrą wróżbę* [72, s.145].

²⁶⁵ Bociany wróżyły także dobre i płodne małżeństwo: *Dobrą jest wróżbą dla rodziców, gdy syn bierze żonę z chaty (...), na którego obejściu bocian się gnieździ, lub gdy młodą do takiego domu wprowadza* [123, s.57].

zapraszając go tym samym do założenia gniazda w swojej zagrodzie. Magiczna siła tych ptaków była przyczyną wielu zachowań oraz przesądów. Wierzono na przykład, że dom lub stodoła, które wybiorą sobie na gniazdo, będą chronione przed dostępem ognia. Można to powiązać ze starym ludowym przeświadczeniem o ptakach – duszach, powracających na wiosnę w swoje rodzinne gniazda. Dla potwierdzenia tego wierzenia, Kazimierz Moszyński, cytując słowa Afanasjewa z 1869 roku, przywołuje dawny wołyński zwyczaj: *Włościanie wołyńscy wierzą, że na wiosnę dusze zmarłych dzieci zlatują z nieba, przyjmując postać jaskółki, makolągwy oraz innych ptaków, i śpiewają, siadłszy na drzewach w pobliżu rodzinnych chat. Według tegoż Afanasjewa włościanie ruscy, witając radośnie wracające ptactwo, sypią dla nich wczesną wiosną lniane i konopne siemię na podwórza zagród* [201, s.559]²⁶⁶.

„Na Błahowieszczeniye, u polskich to Zwiastowanie, to piekli busłowe łapy. I zawsze bocian wtedy przyleci” [Zofia Dąbrowska, lat 78, Haćki, suplement, s.253, lp.2].

„Bocian przyleci i wyszli na ulicę: <<O ja mam busła łapa i ja mam. A czyja ładniejsza>>? Teraz też piekę busła łapy, bo ja w chórze śpiewam i przynoszę wszystkim po łapie” [Maria Kołbasiuk, lat 82, Nowoberezowo, suplement, s.256, lp.11].

„Jak bocian ma gniazdo na dachu, to mówią, że już piorun nie uderzy w chatę. Jak budynek się pali, to on do ostatku siedzi na gnieździe, aż jego ogień zaczyna, dopiero wtedy ucieka. I taki wierszyk się mówiło:

Busiou, busiou, klokotun

Uziau babu za kołtun.

Baba joho kułakom,

A jon babu dziubakom.

Albo:

Busiou, busiou, kaczką przynieś mi dzieciaczka” [Michał Nesteruk, lat 58, Mochnate].

„Jak stodoła była kryta słomą, to u nas zawsze bocian był. Mówią, że bociana nie można zrzucić. A jak zaczęli przekrywać dachy dachówką, to powyrabiali gniazda na słupach czy na drzewach. A bocian lubi stare drzewo, żeby było” [Bazył Rybko, lat 80, Deniski, suplement, s.253, lp.1].

„U nas kiedyś bociany miały gniazdo na stodole co roku. Ale jak był Niemiec, to wlaź na stodołę i tam małe bocianki były i zrzucił małego bociana. Ile lat tu bociany były, to się rzekli i już nie ma od tej pory” [Maria Pryzowicz, lat 87, Parcewo, suplement, s.253, lp.3].

„Busła łapy to na Błahowieszczeniye. Ja dzieciom piekła, to tak jak busła łapa. I upioke i nie doczekają się, dopóki z pieca wyjmę. Wzięli i pobiegli na ulicę. A to ciasto smaczne, bo drożdżowe, słodkie. Na Błahowieszczeniye mówili, że bocian niesie jajko. Mówili: <<Bocian, bocian kiszka, przynieś mi braciszka>> albo: <<Bocian, bocian ostry, przynieś mi dwie siostry>>” [Jan Onopiuk, lat 81, Plutycze, suplement, s.253, lp.4].

²⁶⁶ Patrz także przypis 248.

„Bocian na dachu to szczęście dla domu. Podobno, jak gospodarza w domu nie ma – umarł, to bociany nie przylatują. Tak mówią. Jak mój brat zmarł, to bociany przestały przylatywać” [Grzegorz Karpiuk, lat 66, Nina Karpiuk, lat 63, Czyżyki, suplement, s.255, lp.9].

Ptakami, które niosły radosną nowinę gospodarstwu, były również jaskółki. Dlatego nie można było ich straszyć albo zrywać ich gniazd podczas na przykład malowania chaty, wszak były one zwiastunami szczęścia, chroniły od piorunów i pożarów, a także zapowiadały rychłe wesele w danym domu.

Kolejnym świętem należącym do wiosennego cyklu agrarno-domowego na Podlasiu wschodnim oraz podkreślającym analogię domu i pola był dzień świętego Jurija, czyli Jerzego Zwycięzcy. Do powszechnych czynności zwyczajowych w tym dniu należało pieczenie przez gospodynie obrzędowego ciasta – korowaja. Zabierano je wówczas wraz z jajkiem i święconą wodą zwaną rosą Jurija na pole, po czym następował obrzęd tzw. toczenia korowaja „po życie” lub „na cztery strony świata”, czyli kaczaty korowaj. Jajko, jako symbol odrodzenia sił witalnych i płodności, miało dawać życie ziarnom, korowaj symbolizujący dostatek, wróżył urodzaj w zbożu, z którego potem powstawał chleb, święcona woda natomiast była elementem sakralizującym cały obrzęd²⁶⁷. Gospodarze urządzali potem w tym miejscu na polu symboliczny stół, rozkładali jedzenie i spożywali świąteczny obiad. W cerkwiach odprawiano wówczas nabożeństwo w intencji pomyślnych żniw, po czym wszyscy mieszkańcy wsi wraz z batiuszką, dzierżąc w rękach chorągwie i ikony, szli na pole, gdzie odprawiano modlitwy. Na zakończenie ceremonii cała procesja wracała przez wieś, zatrzymując się przy każdym z domów, przy których stały stoły z chlebem i solą zastane białym obrusem, modląc się przy nich i błogosławiąc żywność [266, s.63].

Nawiązania do czasów pogańskich i kultu przyrody oraz tradycji wyrosłych na prawosławnych wzorcach widoczne są również w wielkanocnej obrzędowości domowej. Zapowiedzią zbliżających się radosnych Świąt odnowienia życia była Palmowa Niedziela, zwana na tych terenach Werbnią. W tym dniu zachował się zwyczaj święcenia w cerkwiach palm, bazi i wierzbowych gałązek, ozdobionych kolorowymi wstążkami, zwanych powszechnie werbami lub werboczkami [280, s.181]. Wiara ludzi w magiczne właściwości wierzby, czyli drzewa „miłującego życie”²⁶⁸, powodowała szereg zachowań (polegających z reguły na fizycznym kontakcie oraz dotyku), mających na celu pobudzenie i odrodzenie sił witalnych. Dlatego zaraz po powrocie z kościoła używano ich jako kropidła, którym święcono dom oraz całe obejście, po czym następował akt palmowania, czyli uderzania nimi domowników

²⁶⁷ Korowaj taki wkładano wówczas w żyto. Jeśli było od niego wyższe, był to znak dobrego urodzaju. Jajko z kolei pchano pomiędzy żytem tak, aby toczyło się jak najdłużej, co miało zapewnić jego wzrost. Henryk Biegeleisen pisze, że w dzień św. Jerzego: *Skorupy pisanek rzucają za siebie na polu, <<aby żyto się rodziło>> (...)* [36, s.173].

²⁶⁸ Wierzba w dawnej Polsce z jaćwieska nazywana była „kieręplawą blindzią”, czyli rośliną miłującą życie [164, s.102].

[280, s.181]²⁶⁹. Wierzono, że poświęcone różgi, podobnie jak uschnięte gałązki wierzby, które po włożeniu do wody odżywiają i puszczają listki – posiadają właściwości uzdrawiające, płodne i ochronne. Wtykano je zatem za ikony w świętym kątku, aby strzegły domostwa przed piorunami i burzami, zostawiano w ogródku, zawieszano przy studni lub wsadzano przy płocie, aby „w przyszłości mieć różgi palmy” [268, s.249], [287, s.68]²⁷⁰. Znany był również zwyczaj zanoszenia werb wielkanocnych do chlewka, gdzie pozostawały do następnego roku. Taką poświęconą wierzwą wyganiano po raz pierwszy krowy na pastwisko, aby było się dobrze chowało²⁷¹, a także uderzano nimi kobiety na znak zaklęcia w nich płodności²⁷². Z uwagi na ich życiodajną moc istniał powszechny zakaz wyrzucania starych, zeszlenczonych gałązek. Według wierzeń mieszkańców należało je spalić w domowym piecu [115, s.185], [266, s.38–39].

„Jak przychodzi Wielkanoc i przyjeżdża do wsi batiuszka, to ludzie zbierają się i on przychodzi i czyta modlitwę. I przynoszą wodę w wiadrze i on tę wodę poświęci. Każdy bierze sobie kubeczek wody, przychodzi do chaty i święci ją, a resztę wylewa do studni. [...] Jak batiuszka święci przed Wielkanocą, to te gałązki się potem za ikony wtyka. I trzyma się

²⁶⁹ Typowy wierszyk wypowiedziany podczas „palmowania” domowników to:

*Werba bje, ne zabje
Za tydzień Welikdeń,
Bud' zdrowy jak woda,
Bud' wesoły jak wesna,
Bud' bohaty jak zemla* [209].

²⁷⁰ Potwierdzeniem tego zwyczaju są słowa Janusza Koronkiewicza: *Gospodarze i inni chłopci rwą różgi wierzby, gałązki brzozy i polne kwiaty na płamy, które po poświęceniu, zatknięte za obraz święty chronią ich domy od ognia, piorunów i innych nieszczęść* [164, s.164]. Według ludowych podań, jak piszą z kolei Jan Dębowski i Lidia Zacharczuk, rzucane na wiatr gałązki wierzby przeganiały burze i nawałnice [78, s.42, powołując się na: A. N. Afanasjew, *Poieticzeskije wozzrenija Sławian na prirodu*, Moskwa 1997, t.2, s.390]. Na Polesiu wierzbę wykorzystywano także podczas rytuału tzw. obrony przed gromem oraz gradem, który polegał na zostawianiu jej gałęzi w chacie lub w chlewie oraz wynoszeniu przed budynek poświęconych przedmiotów w przypadku grzmotów i piorunów. W niektórych rejonach zapalano poświęconą wierzwę i rzucano na podwórko monetę, *aby nie bił grad i uciekł grzmot* [78, s.42, powołując się na: N. Tołstyje, *Zamietki po sławianskomu jazyczestwu*, [w:] *Obriady i obriadowyj folklor*, Moskwa 1982, s.56]. Autorzy podają także, że w polskiej kulturze ludowej znany był zwyczaj wkładania do palm wielkanocnych zawieszanych w domach gałązek jałowca, co także miało za zadanie ochronić dobytek przed uderzeniem pioruna i wszelkim złem [78, s.36].

²⁷¹ (...) *Na Białorusi, rozpoczynając sezon wypasu bydła, wypowiedziano zaklęcie i poganiano zwierzęta wtkami wierzbowymi na pastwisko: <<Wierzba święta – nowo zerwana, wierzba poświęcona w pole gnała>>* [78, s.42, powołując się na: *Biełaruski narodni kaliandar*, Mińsk 1993, s.82].

²⁷² Życiodajne i płodne moce wierzby mają swoje źródło w kulturze dawnych Słowian, którzy wierzyli, że jest ona wcieleniem tajemniczej Baby, czyli słowiańskiej bogini płodności, powiązanej z księżycem, wodą i zaświatami (w słowiańskim folklorze przetrwała jako Baba Jaga). Stanowiła ona opozycję Matki Ziemi, która według słowiańskich wierzeń jest reprezentowana przez Marzannę. Według jednej z litewskich legend, wierzba to bogini Blinda, której nogi uwięzione zostały na podmokłym terenie za karę za nadmierną płodność przez Matkę Ziemię [261].

rok czasu, do drugiego roku. Po polsku to Palmowa Niedziela, a po prawosławnemu to Werbnica” [Maria Rybko, lat 76, Bazyli Rybko, lat 80 lat, Deniski, suplement, s.253, lp.1].

„Na Palmową Niedzielę przed Wielkanocą święci się palmy i wtyka się za ikony. I tak one leżą do drugiego roku. Jak Palmowa Niedziela przychodzi na drugi rok, to się wymienia, pali się i zakłada się nową, świeżą” [Anastazja Janowska, lat 80, Stare Berezowo, suplement, s.256, lp.12].

„Palmy na Niedzielę Palmową się święciło i wtykało się za ikony. Bo święta ikona i wierzba święta, poświęcona – żeby łączyło się wszystko razem. Potem tymi palmami gospodarz krowy wyganiał w pole” [Nadzieja Romaniuk, lat 87, Czyżyki, suplement, s.255, lp.9].

Cały przedświąteczny Wielki Tydzień poświęcony był pracom porządkowym, które rozpoczynały się od Wielkiej Środy. Wtedy to, gospodynie przystępowały do mycia chat: *Wszystko wynoszono [wówczas] na zewnątrz, wietrzono pościel, przesużono się poduszki i kołdry, a sienniki nabijano świeżą słomą. Podłogę w mieszkaniach szorowano do białości (...)* [209]²⁷³. Odpowiednie przygotowanie przestrzeni mieszkalnej polegało także na jej dekoracji. W oknach zawieszano nowe papierowe firanki, a podłogi i ławy przykrywano ozdobnymi tkaninami. Wszelkie prace starano się zakończyć już w Wielki Czwartek, zwany wśród prawosławnych Żylnikiem, kiedy to wierni udawali się do cerkwi na nabożeństwo²⁷⁴. Tam też następował obrzęd zapalania świec. Niesiono je następnie do domów, po czym gospodarze trzykrotnie obchodzili z nimi swoje chaty oraz zabudowania gospodarcze, co symbolicznie ochronić je miało od uderzenia pioruna. Doniesienie zapalanej świecy do domu równoznaczne było także z zapewnieniem sobie pomyślności i przychylności Niebios.

„Jak pod Wielkanoc, to hażdziutki kątek, to już wszystko się wymywało. Kiedyś jak już Święta, to dwa tygodnie człowiek się przybierał, bo trzeba było wysprzątać całą chatę” [Bazyli Simoniuk, lat 56, Nina Simoniuk, Czyże, suplement, s.254, lp.5].

„Kiedyś tydzień przed Wielkanocą, w sobotę przed Palmową Niedzielą, u nas nazywają Łazarowa Subota, to wynosi się dzieża, kopańki (nie tak jak teraz miski), bo to wszystko musisz wyszorować, umyć przed Świętami. I w tym czystym piecze się chleb na Paschę” [Maria Rybko, lat 76, Bazyli Rybko, lat 80 lat, Deniski, suplement, s.253, lp.1].

„Wielki Tydzień był bardzo ważny. W Wielki Czwartek już wszystko było pomyte. Robili kluski, żeby się najeść przed Piątkiem. W Wielki Piątek już musiał być chleb upieczony

²⁷³ Wielkanocne porządki w nadnarwiańskich chatach opisuje Irena Matus: *Bielono (grubym pędzlem, zrobionym ze specjalnego rodzaju trawy) sufity, piec i ściany. Tam, gdzie ściany były zrobione z sosnowych, smolonych bali, myto je dokładnie czystą wodą. Zapach nasyconego wilgocią drewna mytych ścian, stołów i stołków mieszał się z rzeńskim wiosennym chłodnym powietrzem, które padało do izb przez otwarte po raz pierwszy od zimy okna. Dziury w podłodze powybijane krosnami i kołowrotkami, zalepiano gliną. Sienniki napychano świeżą słomą* [195, s.152].

²⁷⁴ Potwierdza to w „Ludzie białoruskim” Michał Federowski, pisząc: *W Wielki Czwartek nie go dzi się wycierać kominów, bo kto wyciera, ten: <<Panu Jezusu u oczki saży natruszi>>* [95, s.288].

i mięso. Nie tak jak teraz. W Sobotę szło się ze święconką do cerkwi, której drzwi zamykano wieczorem. Mówiono, że najlepiej umierać w sobotę, bo zamykają wtedy drzwi cerkwi” [Nadzieja Kozaczuk, lat 79, Bielsk Podlaski, suplement, s.254].

„Na Żylnika, jak się przyszło z cerkwi, to się trzy razy dom obchodziło, bo w trzech licach Pan Bóg jest” [Szymon Korniluk, lat 65, Stare Berezowo, suplement, s.256, lp.12].

„Dom obchodzi się przed Wielkanocą – na Żylnika, kiedy czyta się Dwanascie Jewanhel-jau. Wtedy niesie się świeczkę gromniczną do cerkwi i ona pali się. I jak przyjdzie się z cerkwi, to trzeba z nią dom obejść” [Maria Ostapczuk, Kojły, suplement, s.254, lp.7].

„Przed Wielkanocą to trzeba z cerkwi ogień przynieść, na Wielki Czwartek – na Żylnika. I ten ogień nie może zgasnąć, jak się idzie do domu i potem się z nim obchodzi dom dookoła. Wielki Piątek to po naszymu Płaszczonica” [Grzegorz Karpiuk, lat 66, Nina Karpiuk, lat 63, Czyżyki, suplement, s.255, lp.9].

Wielki Piątek stanowił dzień upamiętnienia śmierci Chrystusa, co miało swoje konsekwencje także we wnętrzach chat. „Ubierano” je żałobnie: czarnymi wstążkami i chustkami przyozdabiano święte obrazy, a w domach panował nastrój smutku i zadumy [269, s.291].

W Wielki Sobotę, na znak ochrony i zabezpieczenia przestrzeni mieszkalnej, węgielkami pozostałymi z palonych przed świątyniami starych krzyży, rozpalano w piecach. Jak podaje Artur Gaweł: *Przez pierwsze dwa dni świąt ogień w piecach był wygaszony, nie gotowano wówczas żadnych potraw, posilając się święconką. Na trzeci dzień rozpalano ogień, dorzucając do niego poświęcone węgielki. Starano się go podtrzymać w postaci żaru przez cały rok. Zgodnie z dawnymi wierzeniami, wrzucenie takiego węgielka z ogniska wielkosobotniego do pieca podczas burzy miało uchronić dom przed uderzeniem pioruna. Takich samych skutków oczekiwano wkładając węgielki z wielkosobotniego ogniska w strzechy lub między belki zrębu nad oknami* [109, s.102]. Jednak najważniejszą czynnością, jaką wykonywano tego dnia, było święcenie pokarmów oraz całego obejścia²⁷⁵. Zwyczaj święcenia domostwa w przeddzień Wielkiej Nocy, można interpretować jako swego rodzaju formę sakralizowania jego przestrzeni, nawiązującą do czasu początku i gestu demiurgicznego Boga. Izba mieszkalna zostawała wówczas uświęcana także poprzez akt wniesienia do niej

²⁷⁵ Obrzęd święcenia budynków w zagrodzie przywołuje Jan Adamowski: *...Jak się przyszło od święcony wody to się poszło święcić w obyjsciu budynki, dom. To musiał robić gospodarz, a jak nie było gospodarza – to gospodyni. To święcili w oborze u krów, u kur...U świń to nie święcili, bo powiedzieli, że świni nie były przy narodzeniu Pana Jezusa. Tylko konia, krowy, kury, owce – to święcili. No ji przychodziły do domu ji dom poświęcili. Kto w domu był z domowych, musiał się przeżegnać* [1, s.24]. (...) *jeszcze w okresie międzywojennym, jak podaje z kolei Artur Gaweł, powszechnym zwyczajem było przybijanie przy drzwiach w domach niewielkich, zazwyczaj metalowych kropielniczek. Napełniali je poświęconą wodą, korzystając z nich za każdym razem, kiedy wychodzono poza obręb zagrody, np. do pracy w polu, do kościoła, czy też na targ. Woda przygotowana do poświęcenia znajdowała się w beczkach ustawionych przed kościołem. Jeśli wierni nie wybrali całej poświęconej wody, to resztę wlewano do studni* [109, s.102–103].

poświęconych w cerkwiach pokarmów, które ustawiano na stole na pokuciu, jako opozycję wobec wszelkich nieczystości świata zewnętrznego²⁷⁶ [290]. Po powrocie ze święconym obchodzono dom trzykrotnie, ażeby się koło niego nie kręciły złe duchy i aby *czary nie miały dostępu* [167, s.140]²⁷⁷.

We wsiach bielsko-hajnowskich specyficzną potrawą wkładaną do koszyczka była tzw. paska – bułka robiona z mąki na drożdżach i zakwasie. Na wierzchu smarowano ją słoniną i ozdabiano krzyżem utworzonym z ciasta. Podczas jej wypieku nie wolno było gospodarzowi przekroczyć progu izby, żeby jej nie „zaczarować” (nie zepsuć) [266, s.45]. Poświęcony chleb gospodyni dzieliła i przywiązywała do wierzbowej gałązki, którą jeszcze przed otwarciem drzwi chlewa uderzała krowy po grzbietach, odpędzając tym samym złe moce. Takie gałązki albo poświęcone jajo wkładała też pod próg budynków gospodarczych, co miało symbolicznie oczyścić przechodzące tędy bydło i wyprowadzić je z zimowej fazy „śmierci”. W niektórych wsiach, podczas pierwszego wypędu bydła, gospodynie rozścielały też przed progiem ręcznik, na którym kładły jajko. Jeśli zostało ono rozbite przez bydło, wróżyło to śmierć zwierzętom²⁷⁸.

W tradycji wiejskiej powszechnie wierzono w magiczną moc jaj wielkanocnych, które traktowano jako swego rodzaju apotropeion chroniący przed złem i nieszczęściem. W praktykach i obrzędach ludności ruskiej związanych z pisanekami zachowało się wiele śladów zachowań przedchrześcijańskich. Podobnie jak w innych kulturach, już od pradawnych czasów jajo było symbolem życia, początku wszystkiego i sakralnej pełni, a w kulturze chrześcijańskiej – Chrystusa zmartwychwstałego²⁷⁹. Dlatego też pojawia się ono w czasie Paschy Chrystusowej, przełomowego momentu, w którym dokonywało się przejście – odrodzenie życia na ziemi.

²⁷⁶ Jan Adamowski podaje, iż w kulturze polskiej wsi wniesieniu do domu święconki często towarzyszył okolicznościowy wierszyk:

Karaluchy i stonogi,

I wszelkie robactwo z chatupy,

Bo święcone idzie do chatupy (...) [1, s.25].

²⁷⁷ Jak pisze Artur Gawęł, poświęcone pokarmy ludność wiejska używała także w zabiegach apotropeicznych – ochronnych. I tak sól sypano do studni w celu zapewnienia sobie dobrego smaku i ochrony zagrody przed owadami, kości z mięs wkładano w strzechę dachu, zakopywano w chlewku bądź w ogrodzie, co w kolejności zabezpieczało dom od uderzenia pioruna, zapewniało powodzenie w hodowli zwierząt i chroniło uprawy przed myszami. Serwetami służącymi do dekoracji wielkanocnych koszyczków okrywano siedzące na progu dziecko, po czym roztopiony w łyżce wosk z gromniczej świecy wylewano do naczynia z zimną wodą nad jego głową, co według wierzeń pomagało zdjąć z kogoś urok [107, s.13].

²⁷⁸ Zwyczaj ten wyjaśnia Henryk Biegeleisen: *Jajko miało oczyścić, przejąć złe na siebie i zabezpieczyć od wpływów złego ducha, rozbite, spalone, wyzwała nieczystą siłę, która czepia się człowieka, bydła i przeprowia je o śmierć lub chorobę* [36, s.177].

²⁷⁹ Obraz powstawania świata związany z jajem sięga starożytności i pojawia się w wielu mitach kosmologicznych: *W mitologii egipskiej i indyjskiej widziano <<w jaju symbol słońca, źródło życia i wszechświata>>. Według podania greckiego, które zapisał jeszcze Herodot, świat powstał z jaja, zniesionego przez mitycznego ptaka Feniksa w świątyni Heljosa (słońca). I wedle tradycji polinezyjskiej, stwórca świata, bóg Tangaroa, wyszedł z jaja. Świat powstał w kosmogonii fińskiej z siedmiu jaj. Według Plutarcha jaja były symbolem początku wszechrzeczy* [36, s.176].

Ponadto, według wiary ludu, jajko posiadało właściwości przejmowania na siebie wszelkiego zła [169, s.172–179]²⁸⁰.

Zgodnie z tradycją prawosławia wielkanocne jaja malowano na kolor czerwony – z języka ros. *krasnyj* – „czerwony”. Kolor ten w wymowie teologicznej symbolizował przelaną za grzechy ludzkie krew Pańską, a ponadto przedstawiał biologiczny sens istnienia²⁸¹. W kulturze materialnej i duchowej mieszkańców pogranicza polsko-białoruskiego, szczególnie okolic Bielska Podlaskiego, wielobarwne pisanki, tworzone za pomocą wosku i farb, posiadały bardzo bogatą ornamentykę, w której zawarta była cała księga treści i symboli mówiących o nieskończoności i sile życia [102]²⁸².

Jako że Wielkanoc (Welikdeń, Pascha) była tym czasem cyklu rocznego, kiedy to złe moce nabierały zwiększonej aktywności, jaja wykorzystywano do symbolicznego ich neutralizowania i odstraszania. Już w Wielką Sobotę skorupki jaj przeznaczonych do święcenia zarzucano na dach domu. Te, które spadły na ziemię, dawano krowom, natomiast te, które pozostały na strzesze, chroniły domostwo od piorunów²⁸³. Praktyki te, powtarzane także w czasie Prowodów, nawiązywały do magicznego aktu „wzięcia w posiadanie” i oswojenia przestrzeni (podobnie jak

²⁸⁰ Paganie, jak podaje Dorothea Forstner, także używali jajka jako środka apotropaicznego, mającego zapewniać pomyślność w domu [105, s.459].

²⁸¹ Zwyczaj malowania jaj na czerwono ma różne podłoże. Podania nowogreckie wiążą go z osobą Marii Magdaleny, której płaczącej pod grobem Chrystusa ukazał się anioł i oznajmił o zmartwychwstaniu. Gdy uradowana wróciła do domu, ujrzała tam jaja, które chowała, zabarwione na czerwono. Rozdała je apostołom, a te zamieniły się w ich rękach w ptaki, głoszące radosną nowinę [36, s.173]. Według innej legendy przybyła do rzymskiego cesarza Tyberiusza Maria Magdalena zaczęła głosić Ewangelię od słów: „Chrystus zmartwychwstał”. Jajko, które przyniosła mu w darze, zmieniło wówczas swój kolor na czerwony [266, s.26]. Pierwsi chrześcijanie upamiętnili poprzez czerwone jaja krwawą śmierć i zmartwychwstanie Zbawiciela [36, s.177]. Jeszcze inna tradycja głosi, że w Wielki Piątek Maria przyniosła pod krzyż Chrystusa kosz pełen jajek, które zabarwiły się na czerwono (kolor krwi) [169, s.178].

²⁸² Charakterystyczną cechą kompozycji pisanek z okolic Bielska Podlaskiego jest symetria. Wzornictwo pisankowe tych terenów dokładnie opisuje Doroteusz Fionik: *Za pomocą linii ciągłych jajko dzieli się na pola. Zazwyczaj linie są trzy, a wzorów budowanych na ich skrzyżowaniach – sześć. Tak powstają jołoczki, zakrutki, zoroczki, pawuczki itd. Często jajko jest przedzielone na pół tylko jedną lub kilkoma liniami. Wówczas motywy kompozycyjne koncentrują się po przeciwnych krańcach: mlinki (młynki), kwietki (rozetki) bądź jołoczki (choinki)*. Wspomina on także o zachowanej w okolicach wsi Augustowo (gm. Bielsk Podlaski) nazwie wzoru pisankowego: *koliejki – ryezki*, która może być analogią do panujących na tych terenach dawnych stosunków własnościowych. *Ryezki*, inaczej rezy, w znaczeniu agrarnym, były działem gruntu wydzielonym z większego arealu. *Mogą to potwierdzać*, jak pisze Fionik, *również kropki obok wewnętrznych linii przedzielających trójkąty, oznaczających ziarno rzucone w ziemię lub krople deszczu (...)* [102]. Na Ukrainie z kolei, jak podaje Piotr Kowalski, na pisankach malowano niebieskie kropki, symbolizujące łzy Panny Maryi, która niosąc Piłatowi kosz jajek, aby wyblagać litość dla Jezusa, płakała, robiąc na skorupkach właśnie niebieskie kropki [169, s.178].

²⁸³ Franciszek Kotula pisze, że wśród ludu polskiego istniało przekonanie, że upadłe na dach domu skorupki sprawiają, że: *kury będą trzymać się domu, że się będą niosły i to pod dachem, a nie gdzieś u obcych (...)* ze skorupki na dachu wyrastają maronki. *Miały to być jakby demoniki chroniące chałupę przed różnorodnymi nieszczęściami, a więc dobre duchy sprzyjające ludziom* [167, s.163–164].

okrażanie, obchodzenie, ogrodzenie, oborywanie, zawiązywanie itd.). Ponadto zostawiona w ogrodzie pisanka miała dawać roślinom dar wegetacji i chronić je od szkodników²⁸⁴. Pisanki przechowywano także w domach za obrazami cały rok, co miało zabezpieczyć chatę przed pożarem. Wierzono także, że wrzucone w ogień – mogą go zatrzymać [109, s.114].

„Na Wielkanoc jajka farbowali się. I później to święcone jajko jedne trzyma się aż do Prowody. I jak u nas było trzy siostry i brat, to wychodzili w ogród i te jajko przez chatę rzucają. Jak mniejsze były, to nie dawali rady, a brat miał taką siłę, to całe mieszkanie przerzucił. A później już tylko biegniemy spod domu do stodoły, kto pierwszy. O, tak było” [Anastazja Janowska, lat 80, Stare Berezowo, suplement, s.256, lp.12].

„Na Welikdeń to się jajko przez chatę przerzucało, od pioruna” [Szymon Korniluk, lat 65, Stare Berezowo, suplement, s.256, lp.12].

„(...) skorupki jaj rzucają na zboże, niech rośnie” [Zofia Dąbrowska, lat 78, Haćki, suplement, s.253, lp.2].

„(...) skorupki jaj wielkanocnych się do chlewów wynosiło, do świnek, kurek, bo to swencone było” [Nadzieja Gierasimiuk, lat 74, Mochnate, suplement, s.255, lp.10].

Pod żadnym pozorem, nie wolno było wyrzucać poświęconych skorupki w dowolne miejsce. Kładziono je najczęściej naprzeciw chaty: przy ogrodzeniu bądź na drodze, czyli w obszarze *orbis exterior*. Miały one pokazywać przechodniom (obcym), że w domu godnie czci się wielkie Święta. Inni palili je w domowym piecu, po czym popiół sypali zawsze w „czyste” miejsce, na przykład do ogródka pod drzewa owocowe, w miejsce, gdzie schodzą się dwa płoty lub rozrzucali je po kątach domostwa, co zabezpieczyć je miało przed robactwem i myszami [287, s.68]. Nawet woda użyta do gotowania jaj, służyła jako środek apotropieczny. Oblewano nią podwaliny i progi obory, wierząc, że tym samym czarownica nie będzie tam miała przystępu [85, s.80–81].

„Skorupki jaj wielkanocnych nie można wyrzucać. Trzeba było zakopać w dobrym miejscu, na przykład przy domu lub za stodołą” [Nadzieja Kicel, lat 81, Czyżyki, suplement, s.255, lp.9].

„Skorupki palono w piecu, a ten popiołek sypano w miejsce, gdzie nie ma brudu, na przykład do ogródka” [Nadzieja Kozaczuk, lat 79, Bielsk Podlaski, suplement, s.254].

Święcone jaja w pierwszy dzień Świąt taczano przez chatę, „na szczęście”. Zabawę tę, znaną także w kulturze polskiej wsi pod nazwą „hołubek”, organizowały przeważnie dzieci, które stawiały na progu chaty korytko i puszczały z niego jajka tak, aby toczyły się one jak najdalej. Innym zwyczajem, było zakopywanie ich pod

²⁸⁴ Pisanka zażyta leczy różne choroby, rzucona do ogrodu chroni warzywa od gąsienic, drzewom owocowym przysparza owoców [36, s.173].

węgły nowo budowanych domów jako symboliczną ofiarę, poprzez którą dom miał być chroniony.

Wydmuszki jaj stanowiły również element dekoracji bożonarodzeniowych pajaków zawieszanych u sufitu, a z czasem i choinek ustawianych w poczesnym miejscu w domu. I w tym przypadku zwyczaj ten tłumaczyć należy rodzajem magicznej protekcji przestrzeni mieszkalnej w czasie inicjowania nowego cyklu (w okresie transformacji).

Formą ochrony chaty oraz całej zagrody (budynków gospodarczych, drzew) było także święcenie ich palmą wielkanocną w pierwszy dzień Świąt, zaraz po przyjeździe z cerkwi, po czym wodę wylewano do studni lub domowego pieca [107, s.18].

W drugi dzień Świąt, wśród ludności tych terenów, istniał kultywowany do dziś zwyczaj wołoczebnego, czyli obdarowywania się jajkami. Polegał on na chodzeniu po wsi, od domu do domu, sławiąc zmartwychwstałego Chrystusa słowami: „Christos woskresie!” i życząc domownikom urodzaju oraz dobrych plonów. Po odpowiedzi: „Woistinu woskresie!” dostawało się jajka, słodycze oraz wódkę [280, s.182]. Jajkami obdarowywano jednak nie tylko żywych. Miały one zastosowanie także w wielu obrzędach ku czci zmarłych.

Na południowo-wschodnim Podlasiu ludność prawosławna w okresie paschalnym zanosila je, tzw. marmurki na cmentarz i składała na grobach jako ofiarę – dar dla tych, którzy odeszli²⁸⁵. Dawniej, na Prowody (tydzień po Wielkanocy), tradycją było wspólne spożywanie posiłków na mogiłach. Po powrocie do domu domownicy przygotowywali posiłek – jajecznicę, którą jedli ze święconą paską. Pozostałe skorupki z jaj gospodarz zarzucał na dach domu, żeby jak podaje Artur Gaweł, (...) <<słońce świeciło na pole i deszcz żeby był, i żeby wszystko urodziło>>. (...) *Jeśli zdarzyło się, że niektóre z nich spadły, to zbierały je panny i ponownie rzucały wysoko do góry, wierząc, że dzięki temu wkrótce wyjdą za mąż* [115, s.191]. W niektórych wsiach, po powrocie z cmentarza, przez chatę przerzucano też malowane pisanki, zawsze ze wschodu na zachód lub z południa na północ, czyniąc przy tym znak krzyża, *aby wiatr nie zrywał strzech z dachów* [4], po czym zakopywano je w miejscu, w którym spadły, albo przy węgle chaty, jako zabezpieczenie od nieszczęścia.

„Po Wielkanocy tydzień czasu, jak to u nas Prowodnia Niedziela nazywali, to stawiali kucię i to wielkanocne, co święcali. Zastawiali też na stół jajka farbowane. I potem wychodzili przed dom na podwórko wieczorem i jajko bierze tato i przez dom tak, żeby wzdłuż domu przerzucić. I gdzie ono upadnie, to mówi: <<Na urodzaj>>. Jak jajko się rozbije, to będzie urodzaj. A czasami się nie rozbije, bo spadnie na miękkie i to jajko już w tym miejscu zakopywali. Skorupki jajek święconych zakopywali też w ogródku. Teraz tego już nie ma” [Maria Rybko, lat 76, Bazyli Rybko, lat 80 lat, Deniski, suplement, s.253, lp.1].

²⁸⁵ Termin „Prowody” lub „Prowodnaja” wywodzi się prawdopodobnie jeszcze z kultury przedchrześcijańskiej i końcowego etapu dawnych uroczystości zadusznych, kiedy to przeprowadzano („przewodzono”) w inny wymiar dusze zmarłych [85, s.95].

Jeszcze pół wieku temu w okresie tym na wschodniopodlaskich wsiach śpiewano tzw. pieśni włóczebne, nazywane także konopielkami²⁸⁶. Należały one do typowych pieśni cyklu wiosennego, a ich teksty miały odniesienie do licznych znaczeń, niejednokrotnie trudnych dziś do odczytania. Z pewnością nawiązywały do przyrody, a szczególnie – rośliny konopnej w pieśniach dziewczęcych oraz owsa w pieśniach śpiewanych przez chłopców, co miało nierozzerwalny związek z budzeniem się ziemi do życia, siłami witalnymi, symboliką płodności, małżeństwa, a także powodzeniem w gospodarstwie²⁸⁷. Dla ich interpretacji należy w tym miejscu przypomnieć, iż w kulturze wsi powszechna była wiara w animizm, czyli związek fauny i flory ze światem transcendentnym i duchowym [280, s.182]. Podobny wydźwięk tematyczny prezentowały „ohulki” – wiosenne pieśni białoruskie. Ich nazwa, jak wyjaśnia Stanisław Dworakowski, z języka polskiego oznacza – „ogólne”. Należy ją jednak łączyć ze słowem „huł” – czyli odgłos lub huk, jako że tematyka ohulek dotyczyła właśnie nawoływania wiosny [85, s.98]. Stanowiły one część repertuaru wiośnierek (weśnierek) – od słowa „wesna”, czyli wiosna. Aby przywołać wiosnę, od której zależał urodzaj w polu, należało ją uroczyście powitać. Chłopcy wchodzili wówczas na strzechy domostw, aby ich pieśń rozległa się na całą wieś, natomiast dziewczęta szły w miejsca, w których leżał jeszcze śnieg. Stały na ziemi słomę, na której zasiadały w kole i nieraz przy akompaniamencie akordeonistów i flecistów śpiewały wiośniarki, zapraszając tym samym wiosnę, *aby przysłała na ziemię i przyniosła z sobą <<ciepłe dzioneczki, częste deszczyki>>* [78, s.142]. Pieśni te śpiewały również gospodynie, które radość z odrodzenia przyrody, zmartwychwstałego Chrystusa, a także wątki miłosne, wynosiły na zewnątrz przestrzeni mieszkalnej, wychodząc przed domy i włączając we wspólne śpiewy całą wieś [280, s.183]²⁸⁸.

²⁸⁶ Jak wyjaśnia Janina Szymańska, nazwa „włóczebne” pochodzi od daru i poczęstunku dla kołędników oraz wielkanocnego podarunku rodziców chrzestnych dla swoich dzieci chrzestnych. Można ją także powiązać z XVIII-wiecznym określeniem daniny od ilości posiadanej ziemi, wprowadzonej na Wielkie Księstwo Litewskie przez Zygmunta Augusta Poniatowskiego. *Być może, pisze Szymańska, nazwa daniny została przeniesiona na nazwę obrzędowego daru, a nazwa daru stała się podstawą nazwy pieśni. Mechanizm powstawania nazwy pieśni włóczebna byłby więc analogiczny do powstania nazwy kołęda, także odnoszącej się do daru oraz pieśni. Pieśń włóczebna jako nazwa odmiany gatunkowej obrzędowej pieśni wiosennej byłaby więc kresowym odpowiednikiem kołędy* [299, s.285], [280, s.182].

²⁸⁷ *Ziemię utożsamiano z pojęciem matki, a całe niebo z boskim ojcem, którego nasienie – ziarno każdej wiosny składano w brudę matki ziemi, by zakiełkowało nowym życiem. Dlatego największymi godami było odradzanie się i zmartwychwstanie całej otaczającej natury po zimowym letargu* [164, s.101].

²⁸⁸ W okolicach Hajnówki, we wsi Skupowo, jak podaje Stanisław Dworakowski, młode dziewczęta wychodziły razem na ulicę i trzymając w rękach szpadle, śpiewały pieśń „Syrjuju hùsku” [85, s.99]. Czynności zwyczajowe wykonywane podczas śpiewania ohulek na Podlasiu opisał także już w 1846 roku Józef Jaroszewicz: (...) *kobiety i dziewczęta zebrawszy się na wybranym miejscu, biorą się za ręce i robią koło zwane <<horod>>, a jedną spomiędzy siebie wpuszczają we środek, której dają nazwisko Rahulka (...). Tak uszykowane zaczynają różne śpiewać piosnki (...). Jeden z takich śpiewów z pewnym obrzędem połączony i zwrócony [jest] do będącej w kole Rahulki, która myśl pieśni pantonim� wyrażać powinna (...). Ta Rahulka bierze jedną z koła i tańczy z nią. Potem tę porzuca a bierze drugą, a gdy chór zaśpiewa <<Pokiń tuju a wozmi druhuju...>> bierze inną i tak następnę... Po skończeniu*

W Przewodnią Niedzielę po dziś dzień w kościele wschodnim kapłani rozdają wiernym specjalnie poświęcony chleb „artos”²⁸⁹. Ten okrągły, wysoki bochen pszeniczny, robiony na zakwasie z umieszczonym napisem „Christos Woskresie”, wierni zanoszą do domów, przechowując w płóciennym woreczku zawieszonym pod ikoną jako symbol obecności Chrystusa zmartwychwstałego [266, s.9]²⁹⁰. W kulturze prawosławnej, jako łącznik i mediator z Bogiem, posiadał on właściwości antydiaboliczne, zamieniające wszelkie zło w niemoc. Jego mediacyjno-ochronna symbolika w przestrzeni mieszkalnej ujawniała się w najbardziej podczas burzy, kiedy to gospodynie kładły go w oknie obok zapalanej gromnicznej świecy, aby piorun nie uderzył w domostwo. Gdy we wsi był pożar, należało obejść z nim płonące zabudowania, po czym odchodząc od nich jak najdalej, iść w pole, kierując ogień w pustą przestrzeń²⁹¹.

W ósmą niedzielę po święcie Paschy obchodzono uroczystość Świętej Troicy, inaczej dzień Zesłania Ducha Świętego, powszechnie znany jako Zielone Świątki. Na ten czas obowiązywało tzw. majenie domów, czyli maina. Obrzędową rośliną była wówczas brzoza, symbolizująca wiosnę oraz lipa, dąb, leszczyna i tatarak, zwany na tych terenach babką [287, s.68]. Wyściełano nimi cerkwie, wnętrza mieszkalne, a dawniej także i psie budy, wierząc że [ich] *zapach wypędzi pchły, swoistą plagę, zwłaszcza w czasach, kiedy ludzie mieszkali razem z bydłem* [167, s.145]. Gałązki brzozy stawiano w kątach domu, przed drzwiami wejściowymi oraz wtykano za strzechy²⁹². Zieleniną dekorowano także okna i ikony w świętym kącie. W zwyczajach tym odnaleźć można wiele naleciałości z czasów pogańskich i nie chodzi tu bynajmniej o kult przyrody. W tym dniu bowiem, zwanym także Niedzielą Rusałek, według podań ludowych w obrębie wsi pojawiały się rusałki, czyli zmarłe, nieochrzczone dusze dzieci. W obawie przed nimi albo jako rodzaj ofiary gospodynie

tego chorowodu idą z kolei rozmaite pieśni (...). Następnie Rohulka wybierała którąś z dziewcząt i tańczyła z nią pośrodku koła, a korowód śpiewał: <<zostaw tę, a weź inną>> i Rohulka wybierała kolejną dziewczynę do czasu, gdy korowód zaśpiewał: <<Poskacz po ogródeczku, kocha kocha piękną pannę>> [336 powołując się na: „Wiadomość o Kupalnicach na Podlasiu” <„Ondyna Druskienickich Źródeł. Pismo zbiorowe”>, Grodno, 1846, z.1, s.7–23], [280, s.183].

²⁸⁹ Jak pisze Nina Androsiuk, artos w różnych regionach Białostoczczyzny przyjmuje różne nazwy gwarowe: Atos, Artus, a także P’aska (Pascha) Chrystowa i chleb świętej Agaty [4].

²⁹⁰ Tradycja ta nawiązuje do wydarzeń po zmartwychwstaniu, kiedy to *Chrystus ukazał się apostołom, wziął chleb, błogosławił, łamał, rozdawał uczniom i jadł razem z nimi* [266, s.9].

²⁹¹ Apotropeiczne działanie chleba znane jest także wśród wyznawców religii rzymskokatolickiej. W dniu św. Agaty, w kościołach święci się wówczas chleb, bo jak mówi powiedzenie: „Chleb św. Agaty od ognia broni chaty”.

²⁹² James Georg Frazer podaje, iż brzozę traktowano dawniej z wielkim szacunkiem: *W czwartek przed Zielonymi Świątami chłopcy rosyjscy idą do lasu śpiewając, wyplatają wieńce i ścinają młodą brzożkę, którą ubierają w kobiecy strój albo ozdabiają wielobarwnymi szmatkami i wstążkami. Po tym następuje biesiada, na zakończenie zaś zabierają przystrojoną brzożę do swej wioski z pieśniami i tańcami oraz ustawiają ją w jednym z domów, gdzie pozostaje jako honorowy gość do Zielonych Świąt. W ciągu dwóch dni składają wizyty w domu, w którym przebywa ich <<gość>>, ale na trzeci dzień, to jest w niedzielę Zielonych Świąt zanoszą brzożę do rzeki i wrzucają do wody* [332, s.36, powołując się na: J. G. Frazer, *Złota gałąź* (przekład polski H. Krzeczkowski)].

wystawiały w oknach domów pachnące zioła, jak piołun, lubczyk, lub gorący chleb [266, s.18].

„Na Zielone Świątki to ubierali brzozą, każdy pokój ubrany był zielonymi. A na podwórku to były wysypane babki, takie co rosną na mokradłach. Ale teraz to się tego nie robi. Chyba że w cerkwi” [Maria Rybko, lat 76, Deniski, suplement, s.253, lp.1].

„Na Zielone Świątki to nawet ulica musiała być zasłana gałązkami. Kiedyś jak były strzechy, to za strzechy wtykali babki. Jak wszyscy gospodarowali, to i były krowy i konie, to nie było takiej trawy, to jeszcze podwórka przy domu wyścielali tymi babkami. Pamiętam, jak u nas brzożki ścinałi i z dwóch stron w drzwi się wkładało” [Olga Sidoruk, Plutycze, suplement, s.254, lp.4].

„My to bluszczem wysypywali podwórek, tata dwie berozy postawi przed drzwiami na dworze, a w chacie zielonym klonem za ikonkę wsadzić i na schodach pozatyku zielonym bluszczem” [Zofia Dąbrowska, lat 78, Hački, suplement, s.253, lp.2].

„U babki był słomiany dach i u chlewów była słoma. To ja już latam i szukam takiej babki i już tak wtykam tę słomę, i tak ładnie ubiorę strych przeważnie tam, gdzie dostanę. Kiedyś to ni kwiatków nie było, to my biegali po zaroślach, gdzie kwitły babki. I babki trozku i klonu narwiemy. Ubierali tymi babkami dom i w środku też. Kiedyś to regałów nie było, to tak na ścianie, to tu, gdzie tylko można i za ikonkę. [...] U nas jak święcą kwiatki, to do tych kwiatków dodają jeszcze pałyń i to się za ikonki wtykało, żeby grom nie bił” [Nina Onopiuk, lat 78, Plutycze, suplement, s.253, lp.4].

Prawosławne święto Zelenec, obchodzone w najbliższy czwartek po dniu Troicy, rozpoczynało cykl obrzędów letnich we wsiach pogranicza polsko-białoruskiego. Poświęcone w cerkwi brzożowe gałązki, wianki ziół i tatarak przynoszono do domów, gdzie zatykano je za obrazy, okna, nad drzwi, pod dach oraz wkładano pomiędzy deski ścian stodoł i budynków gospodarczych, aby zabezpieczyły chatę przed uderzeniem pioruna i chroniły zboże przed myszami²⁹³. Obecnie, wśród wyznawców prawosławia święto to obchodzi się w pierwszą niedzielę po Zielonych Świątkach albo w dniu narodzin Jana Chrzciciela [115, s.233]. W tradycji ludowej jest ono nieodzownie połączone z obchodami Kupały, a zatem czasem wzmożonej aktywności złych mocy.

Samo słowo „kupała” pochodzi najprawdopodobniej od ruskiego słowa „kupat”, (kąpać się) lub imienia pogańskiego bóstwa związanego z kultem Słońca

²⁹³ O zwyczaju tym wspominają także Zygmunt Gloger, Irena Matus i Artur Gaweł, pisząc: *Na Podlasiu, w dawnej ziemi bielskiej, nad błotnistą Narwią, powiadali mi ludzie, stary zwyczaj szanujący, że w wielu domach wito po dziewięć maleńkich wianków, a w każdym razie liczbę nieparzystą, każdy wianek z innego ziela. Zioła te są: macierzanka, kopytnik, rozchodnik, nawrotem, rosiczka, mięta, ruta, stokroć i barwinek* [125, s.265]. *Tak jak ongiś w każdym chrześcijańskim domu nieodzownym rekwizytem była gromnica, tak samo nie mogło w nim zabraknąć ziół święconych* [194, s.159]. *Podczas burzy wianek z grzmoтника kładziono obok zapalanej w domu świecy gromnicznej* [115, s.233].

[266, s.16]²⁹⁴. Aby odstraszyć czyhające w tym dniu duchy i demony, na oknach domów kładziono pokrzywę²⁹⁵. Wierzono także, że w noc Kupały rośliny nabierają szczególnej mocy magicznej, leczniczej i ochronnej. Dlatego w wigilię św. Jana dziewczęta wyplatały wianki z ziół i kwiatów, po czym wkładały je pod poduszkę, aby przyśnił się im przyszły mąż. Zawieszały je także na drzwiach domów, obwieszając tym samym, że mieszka tam panna na wydaniu, lub wtykały w strzechy dachów. W czasie burzy wrzucano je do pieca, co miało strzec chatę przed uderzeniem piorunów. Podobny zwyczaj obowiązywał na Białorusi, gdzie w Noc Świętojańską na drzwiach obory zawieszano brony (żelazo), *żeby wiedźma przekłuła się pociemku, gdy będzie szła do krów odbierać mleko* [201, s.308]. Powszechnym zwyczajem po wschodniej stronie granicy było też zatykanie w ścianach chaty gałązek doli. Rozwinięty następnego dnia kwiat zwiastował szczęście i zdrowie przez cały najbliższy rok, nierozwinięty z kolei – śmierć [95, s.290]. Białoruskie źródła etnograficzne wspominają o tzw. „kupałkach” lub „barankach” wierzby, czyli puszystych białych kwiatkach, które wtykane w ściany przepowiadały przyszłość [78, s.90, powołując się na: A. Bogdanów, *Pierežitki drewniego mirosoziercanija u biełarusów*, Mińsk 1995, s.111].

Tydzień po Zielonych Świątkach we wsiach pogranicza polsko-białoruskiego następował obrzęd święcenia całej wsi oraz pól. Odbywało się to w uroczysty sposób podczas procesji ze świętym obrazem. Gospodarze wynosili przed chaty stoły, a kapłan po odprawieniu modlitwy kropił wodą święconą zabudowania.

„Nazywają to u nas Hromadnie świato. Od Zielonych Świąt, za tydzień. To na każde podwórko wystawiają stół i dwóch batiuszków chodziło i jeden święcił jedną stronę wsi, a drugi drugą. Teraz to tylko jeden przez wieś przechodzi” [Bazyli Iwaniuk, lat 85, Płutyczne, suplement, s.253, lp.4].

„Kiedyś było tak, teraz też jest: przychodzi taki dzień w roku, że po wiosce idą z obrazami i obchodzą całe pole. Wynoszą stół i chleb przed dom. I idzie batiuszka, i modli się. U każdej wsi to jest innego dnia” [Bazył Rybko, lat 80, Deniski, suplement, s.253, lp.1].

Związek domu z całym gospodarstwem i polem widoczny był także podczas rozpoczynania żniw. Zgodnie z myśleniem, iż pozytywne zainicjowanie pracy będzie miało pomyślny finał w postaci udanych zbiorów, cały obrzęd zażynek nacechowany był religijno-magiczną symboliką. Tego dnia, po odmówieniu modlitwy, w uroczysty sposób żyznano zboże i wiązano je w snopek, zwany powszechnie na

²⁹⁴ *Tego dnia*, jak pisze Elżbieta Smykowska, *Słońce opuszczało swoje pałacowe komnaty i jechało na spotkanie z Księżycem na trzech koniach: srebrnym, złotym i brylantowym, tańcząc i rozsypując po niebie gwiazdy*. Jako że święty Jan w cerkiewnych księgach liturgicznych nazywany jest Światłem i Gwiazdą poprzedzającą Słońce, widać tu kolejne analogie między wiarą prawosławną a prastarymi wierzeniami pogańskimi [266, s.16].

²⁹⁵ Zwyczaj ten wyjaśniają Jan Dębowski i Lidia Zacharczuk, podając, iż dawni Słowianie wierzyli w magiczną moc roślin kłujących lub parzących, jak jałowiec, tarnina, dzika róża czy pokrzywa. Nazywano je nawet „czartopłochami”, jako że zawieszane na drzwiach domostw czy obór odpędzały złe moce [78, s.36, powołując się na: J. N. Rafiński, *Rośliny czarodziejskie*, s.144].

tych terenach hościem lub haspadarem, czyli gościem lub gospodarzem, po czym jako pierwszy układano w stodole. Stał on tam aż do zimy, po czym wnoszono go uroczyście do chaty i ustawiano w świętym kącie [115, s.254]. Utożsamiany z animistycznym duchem zboża, który stojąc w polu, opiekował się nim, przeniesiony do domu swoje właściwości patronackie prznosił na przestrzeń chaty [280, s.184]. Nic więc dziwnego, że na Podlasiu wschodnim w dniu rozpoczęcia żniw starano się utrzymać w domu porządek, co tłumaczyć można właśnie przygotowaniem jego przestrzeni na przyjęcie gościka, *bożego daru – nowego chleba* [115, s.248, powołując się na: A. K. Serżputoŭski, *Prymhi i zababony belarusaŭ-palešukoŭ*, Mińsk 1998, s.96].

Zakończenie żniw, tzw. dożynki, przebiegało w równie ceremonialny sposób. Najważniejszym etapem uroczystości było wręczenie gospodarzowi wiązanki, jako symbolu zebranych plonów, oraz wyprawienie świątecznego obiadu, który to spożywano w domu lub na polu przy ostatnim pęku kłosów pozostałym po zżęciu żyta – perepelicy [280, s.184]. Na zwózkę zboża należało także odpowiednio przygotować stodołę. Powszechnym zwyczajem było święcenie sąsieków lub czterech jej kątów wodą święconą, po czym układano tam poświęcone w cerkwi podczas Zelenca gałązki i wianki. Według wierzeń, miały one zabezpieczać zboże przed myszami, a budynek ochraniać od piorunów [115, s.287].

„Na koniec żniw zostawiało się trochę żyta. Ujmuje się ich czubek, robi się kwiatuzka na czubku, w środek kładzie się kamyczek – jakby stół i się to święci. A jak szli siał żyto (a żyto to chleb), to brali ten kwiatek święcony. Sypali tą kupkę na polu, aby żyto znów wyrosło. Bo chleb był najważniejszy” [Nadzieja Kozaczuk, lat 79, Bielsk Podlaski, suplement, s.254].

W kościele wschodnim 14 sierpnia obchodzone jest święto Litościwego Zbawiciela i Przenajświętszej Bogurodzicy, powszechnie znane jako święto Makoweja albo Medowyj Spas (Miodowy Zbawca) [234]. W tym dniu w cerkwiach święciło się mak oraz bukiety kwiatne zwane „makowiejkami”, które przez cały następny rok przechowywano w domach za świętymi obrazami. Mak w kulturze wsi pogranicza posiadał symbolikę protekcyjną – chroniącą przed negatywnymi wpływami świata zewnętrznego. W obawie przed straszącymi duszami zmarłych i upiorami, rozsypywano go po całym obejściu, symbolicznie zmuszając je tym samym do liczenia, bądź wkładano go pod poduszkę, co według wierzeń było gwarantem ochrony i dobrego snu domowników.

„Mówili, że jak mak po domu rozsypiesz, to duchy tym odstraszysz. Na Makoweja święci się mak, na pamiątkę siedmiu zamordowanych braci – makowiejów. Tego dnia nie je się mięsa. Kiedyś mieliśmy makówki i je święciliśmy. Na trzeci dzień jedliśmy ten mak – żeby był rozum jak główka od makówki. Jak się szło do szkoły to się jadło święcony mak” [Nadzieja Kozaczuk, lat 79, Bielsk Podlaski, suplement, s.254].

W święto Zaśnięcia Przenajświętszej Bogurodzicy (Uspienije Preswiatyja Bohorodicy) przypadające 28 sierpnia, zwane powszechnie Splenije (od ruskiego sło-

wa *splest* – splatać), zgodnie z obyczajem ludowym na koniec żniw w cerkwiach święciło się wiązanki dożynkowe złożone z kłosów zbóż, ziół i kwiatów [266, s.73]. Przynoszono je następnie do domów i zawieszano w izbie, dekorując nimi okna, ikony i stół, jako skuteczny środek zabezpieczający od gradobicia. Podobny zwyczaj – święcenia ziół, kwiatów i płodów rolnych, którymi okadzano potem chaty i obejścia dla ochrony przed pożarami i burzą – obowiązywał w święto Narodzenia Przenajświętszej Bogurodzicy, przez mieszkańców Podlasia wschodniego nazywane *Różdżestwo Prieswiatoj Bohorodicy* lub inaczej *Matki Boskiej Siewnej*, obchodzone 21 września²⁹⁶.

Każde ze świąt prawosławnego cyklu rocznego, w którym uczestniczyła przestrzeń mieszkalna, wymagało starannego przygotowania, zaaranżowania i wysprzątania. Podczas jesiennych odpustów na przykład, które wiązały się z kultem czczony ikony (Pokrowa, Preczysta, Paraskiewa, Iwierska, Kazańska), gospodynie dekorowały ikony i okna, wieszając w nich nowe papierowe firanki, a gliną bielili piec i sufit. Jak podają materiały źródłowe, bielenie pieca wykonywano także przed każdą niedzielą, jako dniem świętym: *Pamiętam, jako mała jeszcze dziewczynka, pi-sze Irena Matus, miałam obowiązek starannego wymieszania gliny. Tak przygotowa-ną masą należało zalepić bardzo dokładnie dziury w całej polepie. Na Preczystu musiała ona być starannie wygładzona, równiutka jak blat stołu* [195, s.170].

6.2. PRZESTRZEŃ DOMOWA W OBRZĘDACH RECEPCYJNYCH

Analogicznie do świąt dorocznych, kiedy to przestrzeń mieszkalna stawała się obszarem naznaczonym cechami sacrum, tak i obrzędom recepcyjnym – włączenia osób obcych w krąg domowników towarzyszyły podobne atrybuty i czynności o charakterze symbolicznym [32, s.5], [290]²⁹⁷. Już od pierwszych chwil życia należało zadbać o pomyślność nowego członka rodziny i stworzyć mu bezpieczne miejsce zamieszkania [284, s.120]. Dziecko w kulturze wsi należało bowiem do tej kategorii istot, którym nie można było przypisać określonych, właściwych cech. Było więc „kulturowo amorficzne” [169, s.109], bliższe bardziej „niczyjej” sfery, znajdującej się pomiędzy światem domowników a zaświatami [290]. *Kiedy dziecko przychodzi na świat*, wyjaśnia Mircea Eliade, *ma tylko egzystencję fizyczną – jeszcze nie zostało uznane ani przez rodzinę, ani przez społeczność. Dopiero rytę spełniane zaraz*

²⁹⁶ W różnych stronach Podlasia święto te miało inne określenia i wiązały się z nim różne zwyczaje. Artur Gawęł na przykład podaje, że na Podlasiu wschodnim, w okolicach Gródka i Sokółki, święto Narodzin Matki Boskiej określane jest nazwą *Bahacz* lub *Bohacz*, jako wspomnienie czasu zakończenia płodów rolnych, i swoimi korzeniami sięga jeszcze czasów przedchrześcijańskich. *Bogaczem* nazywano słomiany kosz wypełniony żytem, w który wstawiano zapaloną świecę i chodzono z nim po domach we wsi. Pozostawiony w jednej wybranej chacie przynosił jej mieszkańcom szczęście i dobrobyt [115, s.314].

²⁹⁷ Przestrzeń domu wiejskiego podczas sytuacji recepcyjnych w powiązaniu z towarzyszącą im bogatą obrzędowością muzyczną została opisana w artykule autorki [284].

po rozwiązaniu przenoszą noworodka w stan <<tego, co żywe>> we właściwym tego słowa znaczeniu; dopiero za sprawą tych rytów zostaje ono włączone w społeczności żywych [91, s.152]. Istniał zatem szereg praktyk i zabiegów magiczno-religijnych, mających na celu oswojenie nowo narodzonego domownika i przyjęcie go do kręgu swoich [284, s.121].

W świadomości ludowej istniało silne przekonanie o wpływie elementów i rekwizytów stanowiących wyposażenie domu o odpowiednio męskich i żeńskich cechach na płeć dziecka. I tak, chcąc aby urodziła się dziewczynka, w niektórych wsiach pod łóżko kobiety w ciąży wkładano pogrzebacz do pieca, którego używała gospodyni. Wsunęta tam z kolei siekiera, będąca typowo męskim narzędziem – gwarantowała przyjście na świat syna. Wierzono ponadto, iż o powodzeniu tych zabiegów decyduje nie tylko rodzaj przedmiotu, ale także częstotliwość wykorzystywania go przez każdego z małżonków [18, s.22].

W tradycji ludowej dom był izomorficzny względem ciała człowieka, zwłaszcza ciała kobiety [169, s.481, powołując się na: 30, s.100]. Zależność ta widoczna była już podczas przygotowań do porodu, które swoim zasięgiem obejmowały przestrzeń mieszkalną i poszczególne jej części. Największy nacisk położony był na te elementy wyposażenia mieszkania, którymi wchodziło się do wnętrza i wychodziło na zewnątrz, jak okna i drzwi, a także skrzynie, kufrы czy kłódki. Stanowiły one bowiem symboliczny odpowiednik narządów rodnych kobiety. W trakcie porodu otwierano je, po czym po narodzinach dziecka natychmiast zamykano, zgodnie z przekonaniem, iż wszystko co związane/zamknięte, powoduje łyzy. Czynności te można powiązać ze znaną w kulturze ludowej magią Alkmeny (zamykanie, zawiązywanie i otwieranie, rozwiązywanie)²⁹⁸. Poród, inaczej rozwiązanie, stanowił bowiem przekroczenie pewnej symbolicznej granicy pomiędzy światem obcych a krainą żywych. Wszelkie drogi wiodące z *orbis exterior* do *orbis interior* powinny być wówczas pozbawione wszelkich przeszkód²⁹⁹.

²⁹⁸ Zwyczaj zawiązywania i rozwiązywania w kulturze ludowej interpretuje Kazimierz Moszyński, pisząc: *Wiążąc (...) węzły na czemkolwiek bądź, można <<zawiązywać>> komuś szczęście, życie, pamięć etc. (...) Ale wiązanie tych węzłów, tak bardzo rozpowszechnione na rozległych obszarach Słowiańszczyzny wschodniej, a mające najściślejsze odpowiedniki m.in. w dalekich krajach egzotycznych, zdaje się posiadać dla ludu nieco bardziej skompilowane znaczenie: w skręconym węzle tkwią dla niego najprawdopodobniej owe zaklęcia, odmówione podczas wiązania. (...) Odwrotną niejako stroną magicznego zaklęcia jest otwieranie, a odwrotnością wiązania – rozwiązywanie. Oba te (...) zabiegi stosuje się u Słowian i wielu innych ludów głównie podczas porodu, zwłaszcza o ile jego przebieg jest utrudniony. W niektórych okolicach Słowiańszczyzny dla ułatwienia rozwiązania nie tylko rozwiązuje się na rodzącej wszelkie węzły w odzieży i rozpuszcza jej włosy, lecz oprócz tego odmyka się w chałupie skrzynie, drzwi itp. W wypadku bardzo ciężkiego porodu chłopci prawosławni udają się do obsługi cerkiewnej lub do duchowieństwa z prośbą o otwarcie tzw. carskich wrót w cerkwi (oddzielających miejsce przed głównym ołtarzem od pozostałej części świątyni)* [201, s.291–292].

²⁹⁹ O zwyczaju tym wspominają także Aleksander Barszczewski i Mariusz Wilk: *W domu otwierano wszystkie pudełka, kłódki, komody, drzwi, szyby, rozczesywano warkocze, rozpinano guziki, rozwijano kłębki, rozwierano drzwi w budynkach gospodarczych* [18, s.27]. *Gdy (...) nastął czas, że baba miała rodzić, otwierano <<uście>> pieczki, by magicznym gestem otworzyć drogi rodne położnicy* [97].

Kobieta w ciąży chroniona była poprzez odpowiednie nakazy i zakazy, nieprzestrzeganie których groziło konsekwencjami podczas rozwiązania. Gdy zbliżał się czas narodzin, musiała ona obejść stół trzy razy, a wychodząc z domu, bacznie uważać, by nie stanąć jedną nogą na progu, co mogłoby spowodować u dziecka kalectwo i chorobę³⁰⁰. W rytach recepcyjnych społeczności wiejskiej próg jako linia graniczna dwóch światów pojawia się dosyć często. Niektóre źródła etnograficzne piszą nawet o zaleceniu przeskakiwania przez położnicę progu chaty, na którym leżał dodatkowo apotropeion w postaci żelaznego przedmiotu, posiadający moc izolującą³⁰¹. Ciężarna nie powinna ponadto przechodzić pomiędzy sztachetami w płocie, a także pod sznurem [18, s.24].

Niejednokrotnie zdarzało się, że poród nie odbywał się w domu, a poza nim – w polu lub na łące. Z reguły starano się jednak przywieść kobietę do chaty, gdzie w zależności od warunków układano ją na rozłożonej na ziemi słomie, łóżku lub na piecu. Z tego właśnie względu, jak podaje Aleksander Barszczewski, do dziś w wielu wschodniopodlaskich wsiach w stosunku do kobiety, która urodziła dziecko, zwykło się używać określenia: *upała z pieczy* [18, s.26]³⁰². Wierzono także w magiczne właściwości matki – ziemi, która pomoże jej podczas porodu³⁰³.

Symbolicznym znakiem przyjęcia noworodka na świat było owinięcie go w lniany ręcznik, co należy tłumaczyć jako działanie ochronne i zabezpieczające jego przyszłe życie. Osoba odbierająca poród, nazywana na terenach pogranicza babką, w geście podziękowania także otrzymywała w podarunku ręcznik. Kolejnym

³⁰⁰ Takie same czynności miały miejsce we wsiach zachodniego Podlasia. Odnotował je Stanisław Dworakowski: *Poród odbywa się w chatupie (...)* <<babka>> usuwa wszystkich z izby, w której ma odbyć się poród, zawiesza okna, zarówno w dzień jak i w nocy (...) wyjmuje z włosów szpilki, agrafki z koszuli (...) rozplata włosy. (...) Przy ciężkim porodzie prosi, by ją oprowadziła babka wokół stołu [86, s.22–23].

³⁰¹ *I tak kładą na środku izby spodnie męża, albo ożóg i łopatę do chleba i każą położnicę przez to przeskoczyć; albo każą przeskoczyć przez kilka progów (...)* kładą ją na ławce, na progu, na stępie i wałkują nią: – kładą dwa snopy słomy na ziemi a pomiędzy niemi stawiają położnicę na głowie; – wieszają ją pod pachy na powrozie u sostronia tj. belki pod sufitem (...) [32, s.5, powołując się na: *Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej*, t.15, Kraków 1889, s.206]. Podobne praktyki można zaobserwować w innych kulturach. Według Indian na przykład, aby uchronić rodzącą kobietę i dziecko przed złymi mocami, należało w podłogę przy drzwiach wbić nóż [169, s.104, powołując się na: R. H. Nocoń, *Kobieta w życiu Indian*, Katowice 1964, s.260].

³⁰² Stanisław Dworakowski podaje, że na wieś o narodzinach dziecka, mówiono *piec się rozwalił* [86, s.29]. *Bywała*, pisze Mariusz Wilk, [że] *baba rodziła w pieczy, płód wyskakiwał więc z łona babskiego i zarazem z łona pieca ognistego*" [97]. Elżbieta Przybył-Sadowska, Jakub Sadowski i Dorota Urbanek, mówią o podobnych zwyczajach panujących w Rosji, gdzie poród przyjmowano na zapiecku lub nawet i we wnętrzu pieca, a nowo narodzone dziecko „obmywano”, a czasami i „dopiekano”, co w powiązaniu z symboliką wypieku chleba miało mu zapewnić zdrowie [235, s.157].

³⁰³ Religijny sens tego zwyczaju wyjaśnia Mircea Eliade: *Poczęcie i rozwiązanie to mikrokosmiczne wersje aktu, który w sposób wzorcowy spełnia Ziemia; matka ludzka jedynie powtarza pierwotny akt narodzin życia z łona Ziemi. Dlatego każda matka musi być w bezpośrednim kontakcie z Wielką Rodzicielką, by w trakcie spełniania tego misterium – narodzin życia – dać się jej prowadzić i cieszyć się jej macierzyńską ochroną* [91, s.117].

jej zadaniem było zakopanie łożyska przed lub za progiem chaty³⁰⁴, w zależności od tego, czy urodził się syn, czy córka, albo w komorze, czyli w miejscach, w których się najczęściej chodziło. Wszystkie te zabiegi miały na celu zespolenie dziecka z domem³⁰⁵. Na terenach Białorusi, aby wzmocnić związek człowieka z przestrzenią mieszkalną, istniał zwyczaj zagrzebywania owiniętego szmatą łożyska pod dachem, pod piecem, w kącie izby, pod krokwią lub w stodole [18, s.28].

Babka brała potem na ręce nowego członka rodziny i obchodziła z nim izbę. Kładła go następnie przy piecu, aby się „pieca trzymało” [85, s.220], na progu chaty lub ziemi³⁰⁶, wypowiadając przy tym słowa: „kto posiał niech zbiera” [78, s.26, powołując się na: A. Szlagowska, *Elementy kultu i symbole ziemi w polskiej obrzędowości ludowej*, „Literatura Ludowa” 2001, nr 4–5, s.28; H. Wesołowska, *Zwyczaje i obrzędy rodzinne*, [w:] *Kultura ludowa śląskiej ludności rodzimej*, red. D. Simonides, Wrocław 1991, s. 228-260], co również miało umocnić zależność człowiek – dom i zapewnić przywiązanie do swojego miejsca na ziemi [284, s.121]³⁰⁷. Na znak przyjęcia dziecka do domowej ekumeny ojciec podnosił je z ziemi, a obrzęd ten w etnografii określa się jako *humi positio infantum*³⁰⁸.

Nowo narodzone dziecko kąpano najczęściej w dzieży chlebnej, żeby tak jak wyrabiane w niej ciasto chlebowe, rosło „jak na drożdżach”. Wodą z pierwszej kąpieli po trzykroć opryskiwano piec lub wylewano ją poden [95, s.303]. Zwyczaj ten interpretować należy jako symboliczny gest zmiany statusu dziecka w pełnoprawnego członka domowej wspólnoty. Po narodzinach obok domu sadzono drzewo – najczęściej lipę, wierząc w nierozzerwalny związek i influencję jej życiodajnej mocy na życie człowieka³⁰⁹.

³⁰⁴ Należy zauważyć, że przed progiem drzwi mieszkalnych grzebano też dzieci martwo urodzone, nieochrzczone, które zaliczano do kategorii istot „nie z tego świata” [15, s.65].

³⁰⁵ Wspomina o tym także Stanisław Dworakowski, pisząc: *Jeśli urodził się syn, zakopywano je w kącie <<zastolnym>>, 'że to będzie z niego gospodarz', jeśli zaś córka – w którymkolwiek kącie izby lub specjalnie przy progu, aby była na 'wylocie'>>* [86, s.29].

³⁰⁶ Mircea Eliade tłumaczy, że kładzenie dziecka na ziemi miało zapewnić mu ochronę i uznanie jego prawdziwej matki – ziemi. Obrzęd ten, jak pisze, oznaczał „nowe narodziny” [91, s.119].

³⁰⁷ Na Podlasiu zachodnim osoba odbierająca poród, kładąc dziecko przy piecu, mówiła: *Aby było zapieckowe, aby nigdzie nie latało* [86, s.25]. Podobny zwyczaj obowiązywał na Śląsku. Tam wypowiadano z kolei słowa: *Abyś wiedział, że tu twoje miejsce* [169, s.438, powołując się na: *Kultura ludowa śląskiej ludności rodzimej*, red. D. Simonides i P. Kowalski, Wrocław 1993, s.181]. Poza granicami kraju, jak podaje Henryk Bielgieleisen, wykonywano następujące czynności: *U Czechów <<kładą dziecko pod stół>> podając jako powód (drugorzędny) <<żeby było posłuszne>>, u Słowaków <<aby dziecko długie lata z tego stołu chleb jadło>>, na Węgrzech <<aby było posłuszne>>, Niemcy w Austrii (...) kładą noworodka na ziemi a ojciec go podnosi, podobnie i Rumuni na Bukowinie* [35, s.47].

³⁰⁸ Henryk Biegeleisen wyjaśnia, że ów zwyczaj recepcyjny swoją genezę ma w greckim podaniu o Edypie i rzymskim prawie *humi positio infantum*. (...) *zachował się [on] wiernie w starogermańskich i skandynawskich źródłach: ojciec miał prawo przyjąć dziecko lub nie, zależnie od własnego uznania, jeżeli go nie przyjął, dziecko wysadzano w las, jeżeli zaś dziecko podniósł z ziemi, dokonywał w ten sposób aktu prawnego przyjęcia dziecka do rodziny i do społeczeństwa* [35, s.47].

³⁰⁹ *Kiedy Bóg dał dziecie, sadzono koło domu (...) lipę w dniu urodzin, ale nie wolno było nawet wykopać dołka pod drzewko owo, zanim nie rozbrzmiał pierwszy krzyk niemowlęcia, bo dołek ten mógłby okazać się złowrózeczny. Niekiedy sadzono jeszcze jedną lipę – na pamiątkę chrztu – obdarzając drzewko i dziecie jednym imieniem. Śluby też upamiętniano sadzeniem lip. Gdy pobierali się młodzi z sąsiedztwa, sadzono lipę na wspólnej granicy obu posiadłości* [332, s.171–172].

W tradycji wsi pogranicza polsko-białoruskiego z funkcją odbierającej poród babki wiązał się szereg zachowań. Istniał na przykład humorystyczny zwyczaj zabierania przez nią czapki z głowy mężczyzny, który jako pierwszy po porodzie przekroczył próg chaty. Wykupienie fanta wiązało się z zabawnymi sytuacjami w obrębie przestrzeni mieszkalnej. Przed wyjazdem do chrztu chrzestni (kumowie) trzykrotnie obchodzili stół, trzymając na rękach dziecię oraz chleb [95, s.302]. Aby zapewnić mu szczęście, w drodze do cerkwi, babkę kropiono wodą święconą i przestrzegano, ażeby nie przekroczyła progu izby lewą nogą. Niekiedy na progu ustawiano też dla niej szklankę lub talerz, które powinna potłuc, albo żelazny przedmiot w postaci siekiery lub noża, przez które musiała przestąpić, *żeby do dziecka, jeszcze nie ochrzczonego, zły duch nie miał przystępu* [36, s.74], [18, s.30, 40].

„Jak chrzcili dziecko, to dawali różne przedmioty do kołyski: książki, żeby się dobrze uczył, narzędzia, żeby był majstrem, ale dawno temu to było” [Bazyli Iwaniuk, lat 85, Plutycze, suplement, s.253, lp.4].

Po ceremonii chrzcielnej rodzice chrzestni kładli noworodka na progu domostwa. Gest ten w nazywał się „oczyszczeniem” lub „uświęceniem” przez próg i wykonywany był, ażeby dziecko *nie zapomniało nigdy drogi do domu* [190, s.5]. Kolejnym aktem oswojenia z przestrzenią mieszkalną było położenie go na stole jako domowym ołtarzu, wypowiadając przy tym słowa: *Wzięliśmy od was dziecko narodzone, a oddajemy ochrzczone i pomodlone* [15, s.65, powołując się na: F. Serebrennikow, *Obyczai i obriady krestjan Sebeżskogo uezda pri krestinach, swad'bach i pochoronach*, [w:] *Pamiatnaja kniżka Witebskoj gub. na 1865 j.*, Petersburg 1865, s.78]. Każdy z zaproszonych gości podchodził następnie do niemowlęcia, robił na nim znak krzyża, po czym wyprawiano biesiadną ucztę, w trakcie której urządzano szereg wróżb i zabaw, angażując w nie całe domostwo [284, s.121], [290]³¹⁰.

W niektórych wsiach, zarówno po stronie polskiej, jak i białoruskiej, chrzestnikom towarzyszył zwyczaj obmywania chaty, określane także „zmywaniem muru”, aby dzieci były zawsze czyste. Wspomina o nim Michał Federowski, pisząc: (...) *na trzydzić dzień chryścin, baba z dziciaci zmywaje mur, kab jeno ciety swuoj wiek było czysto, bieło, kab ni było murynam. Tamu trzydzić dzień chryscin nazywajuć muryny (v. muryнки, a od Słonima: <<źmuryny>>. Tamże: <<zmywanie muru>> nazywa się: <<Skrywaniem>>* [95, s.303].

W kulturze ludowej wszelkie przekraczanie granic przestrzennych i czasowych wiązało się z niebezpieczeństwem zetknięcia z obcym światem – z tym, co po drugiej stronie. Ponieważ światy te w świadomości społecznej były jakościowo od-

³¹⁰ O wróżbach i zabawach podczas chrztin wspominają Michał Fedorowski i Franciszek Sielicki: *Babka (...) przynosi w obrus zawiązaną pełną misę kaszy i, gdy ją na stole postawi, natenczas obecni zwykli zwracać uwagę, w którą stronę pochyli się węzeł od obrusa: kiedy do połu, (łózka), wróżka z tego, że następnym razem gospodyni powije córkę, gdy zaś w stronę pokucia, syna najniezawodniej mieć będzie* [95, s.302]. (...) *wożono chrzestnych po izbie, i po ulicy nawet, w dużych nieckach. <<Babę>> sadzano na bronę pokrytą jakąś odzieżą i wożono po podwórku. Na teźe bronie wieziono kumę do jej domu i musiała ona dać biesiadnikom poczęstunek* [257, s.50].

mienne, znalezienie się w jednym z nich wymagało wyzbycia się właściwości i cech obszaru poprzedniego [169, s.367]. Sytuacja narodzin dziecka stanowiła właśnie taką symboliczną transformację oraz zmianę stanu: ze statusu istoty nieokreślonej stawało się ono jednoznacznie zdefiniowane i przypisane do konkretnej kategorii przestrzennej. Sam rytuał przejścia – w swoją przestrzeń – naznaczony był silnymi wpływami mocy z zewnątrz, których działanie było wówczas szczególnie wzmożone. Do ochrony matki i noworodka przed ich negatywnym wpływem wykorzystywano elementy przestrzeni całej zagrody oraz domu. I tak podawanie dzieci do chrztu oknem miało uchronić je od śmierci. Zabieg symbolicznego jej „oszukania” stosowano także w przypadkach, gdy w domach umierały kolejne dzieci. Gdy rodzice zapomnieli o wyniesieniu dziecka przez okno, swoje zaniedbanie mogli naprawić tuż przed ślubem, kiedy to w drodze do kościoła przeprowadzano je przez specjalnie w tym celu zrobioną dziurę w płocie [95, s.302].

Meblem, którego mediacyjna rola ujawniała się podczas narodzin, był także stół – domowy ołtarz. Według ludowych przesądów, w sytuacji, kiedy kobieta traciła pokarm, powinna ona w swoim lub obcym domu zebrać ze stołu wszystkie okruszki i zjeść je nad studnią pod warunkiem, że w ciągu ostatniego roku nikt w tym domu nie umarł. Najbardziej skuteczne okazywały się te z dzielonego w pierwszą niedzielę po Wielkanocy artosu [195, s.56]. W momentach wzmożonych kontaktów z Tamtym światem studnia nabierała bowiem znaczenia symbolicznego: wykopana w ziemi, stanowiła łącznik pomiędzy dołem (zaświatami) a górą. Być może okruszki zebrane ze stołu stanowiły rodzaj ofiary dla duchów, którą składano w celu zapewnienia sobie ich przychylności oraz wsparcia.

Oprócz duchów mieszkańcy wsi panicznie bali się również złego wpływu księżycy, który ze względu na swoją magiczną moc mógłby przeświecić dziecko, po czym stałoby się ono lunatykiem. Obawa była tym większa, jeśli kołyska ulokowana była przy piecu lub na środkowej belce powały, w pobliżu okien. Aby uchronić niemowlę, czasem przenoszono kołyskę do sieni, w której nie było otworów okiennych, albo zasłaniania ją płachtą. Innym sposobem było stawianie na oknie wody i chleba, które neutralizowały złe działanie księżycy [167, s.81]. Poświęcony w cerkwi mak, kładziony pod poduszkę (również do kołyszek), zapewniał spokojny sen domowników³¹¹. Uciekano się także do działań magicznych, mianowicie wkładano dzieci do skrzyni, zamykano ją i odprawiano modlitwę, po czym natychmiast je wyjmowano. Sądzono bowiem, że za problemy ze snem odpowiedzialne są złe oczy obcych i niezyczliwych ludzi, zwanych „ujędami”. Jak podaje Irena Matus, aby „odczarować” ich uroki, wiązano na kołysce czerwoną wstążkę bądź przeciągano dziecko pod stołem, przez spódnicę albo chomąto [195, s.58].

Szereg czynności obrzędowych, wyrażających światopogląd wiejskiej społeczności prawosławnej oraz jej wyobrażenia o otaczającej rzeczywistości, odnaleźć można także podczas ceremonii weselnej. Nie należy jej rozpatrywać wyłącznie jako uroczystości duchowej przyszłych małżonków, ale również jako bogate zja-

³¹¹ Na Ukrainie: *Kiedy dziecko się urodzi, sypią mak (...) na okna; zrobiwszy to, dziecko nie będzie bać się krzykliwców* [206, s.163].

wisko folklorystyczne, w którym uczestniczyła zarówno wieś, zagroda, jak i chata. Celem podstawowym obrzędu było usankcjonowanie zmiany statusu młodej pary [183, s.84]. Główną postacią była zwłaszcza panna młoda, która opuszczała wówczas swój dom rodzinny i otwierała się na całkiem nową, obcą jej jak dotąd przestrzeń – mieszkanie męża. Poprzez swoje zachowania, gesty i powtarzane formuły w czasoprzestrzeni obrzędu nadawała ona znaczenia różnym miejscom i przedmiotom, które na ten czas stawały się elementami kreatywnymi [290]. Jako że młodzi – osoby inicjowane – znajdowali się w trakcie fazy przekształceń (zmiany statusu z panny w żonę oraz z kawalera w męża), byli oni szczególnie narażeni na działanie złych mocy. Pokonywaniu granic towarzyszyło wówczas wiele czynności dokonywanych w oparciu o sankcje natury religijnej i magicznej, neutralizujących ryzyko związane z kontaktami z tym, co po drugiej stronie [183, s.84, powołując się na: P. Kowalski, *Granica. Próba uporządkowania kategorii antropologicznych*, [w:] *Pogranicze jako problem kultury*, red. T. Smolińska, Opole 1994, s.150], [284, s.121].

Ziemie zamieszkałe po części przez Białorusinów należą do tych unikalnych obszarów na terenie Polski, gdzie do dnia dzisiejszego zachowało się sporo elementów z dawnej obrzędowości weselnej. Nadmienić jednak należy, że zwyczaje nie były wszędzie jednakie i nawet w oddalonych od siebie o parę kilometrów wsiach wykazywały różnice.

Jeszcze w ubiegłym stuleciu wiejskie wesele, zwane na tych terenach *wiasiellem*, przypominało złożoną z wielu cykli teatralną inscenizację, przez co było znacznie wydłużone w czasie [284, s.122]. Co ciekawe, większość części tej uroczystości miała miejsce w przestrzeni mieszkalnej.

„Jak robili wesele, to bawili się prawie dwa tygodnie. Jak się rozpoczynało – to w sobotę, niedzielę, poniedziałek, wtorek, potem we czwartek – gościna. Najpierw u młodego, potem u młodej w domu. Chodzili, śpiewali, teraz tego nie ma, teraz młodych tu nie ma. Kiedyś to weselej było i cały tydzień to trwało, a później jak zacząć się poprawiać...” [Bazyli Iwaniuk, lat 85, Plutycze, suplement, s.253, lp.4].

„Kiedyś wesela zawsze były w domach. Jak my wydawali córkę, zabili świniaka, jałówkę i było wesele jeszcze lepsze niż teraz. Jak zaczęło się w niedzielę, to prawie cały tydzień trwało. Bo tak: w niedzielę wesele, w poniedziałek wesele, we wtorek poprawka, w czwartek zaraz goście znowu, w sobotę też goście, a niedziela znowu poprawka. Wesoło było, wszystko swoje i muzykanci byli, zabawa była” [Jan Onopiuk, lat 81, Nina Onopiuk, lat 78, Plutycze, suplement, s.253, lp.4].

„Wesele najpierw było w domu panny młodej, na drugi dzień jechali do pana młodego. Cały tydzień trwało. Na drugi dzień przywozili kufry i poduszki, całą pościel – peraszwa. A potem jeszcze poprawiny były” [Maria Rybko, lat 76, Bazyli Rybko, lat 80, Deniski, suplement, s.253, lp.1].

„Wesele to trwało cały tydzień. Sobota to <<po soroczku>> – po koszulę. W sobotę młody, starszy swat, muzykant, akordeonista jadą do młodej po koszulę. A u młodej, dziewczyniata – družki zbierajut se i już starszy swat powinien wykupić soroczku od star-

szej družki. To cukierki, to parę groszy dawał. I już zbierajet se i jedut. I na drugi dzień nakładajet tę soroczku. A niedziela to winczannie. Siadajet za stół, pijet, pojedat, przed wyjazdem do ślubu. I jedut do cerkwi, a w cerkwi batiuszka winczajet. I potem jedut do panny młodej. A jak odjeżdżajut do winczannia do cerkwi, to wychodzit ojciec z ikonką i try razy obchodzit furę, teraz to samochód. I wodę świenconoj kropit se i ze try razy obejdzie, wtedy postawić szklanku pod nogi koniowi. Nie pod koło, bo koło wozu na pewno rozbije, a koń nie wiadomo, czy pobije, czy nie pobije kopytem. To na szczęście. Poniedziałek rano prowadzit młodą do mołodoho. A rodzina zbierajet się znowu u młodej i mołodohogo i siadajet za stoły. Potem od młodej jedziet prydney. Wezut sunduka – skrzyniu i na sundukowi na skrzyniu siedzit mołodzioż, a reszta, starejsi – na furach jadą. Pryjeżdżajut do mołodoho, a u mołodoho, u bramie manekina zrobiat, wodą ich oblejut. Tak pretrymaty, taka tradycja. Jak podjeżdżajet już pod dwery chaty, to trzeba skrzyniu wykupić i zapić. I wychodzit gospodarz i starszy družbant i wystawiają wódku. I zachadziat do chaty za stoły. Na weselu był marszałok – to cały gospodar wesela. Jak perepiwali, to stukał kaczkałą po belku. I wtedy wszyscy podchodzili i dawali podarki mołodym. Wtorek i środa – wolne. Czwartek – hostina u mołodoho. Piątek wolny. Sobota to hostina dla starszych osób” [Michał Nesteruk, lat 58, Mochnate, suplement, s.255, lp.10].

Najczęściej panna i kawaler pochodzili z tej samej lub z sąsiednich wiosek. Młody – mołodec wysyłał kogoś (najczęściej kobietę) do domu wybranej przez siebie dziewczyny, aby dowiedziała się, czy zostanie on przyjęty. Był to pierwszy etap obrzędu, tzw. dopyty lub dowiady [284, s.122]. Po wejściu do izby nie wolno jej było podawać prawdziwej przyczyny odwiedzin, tylko zwrócić się o *pożyczenie przetaku, płochy lub wrzeciona* [18, s.55]. Jeśli rodzina dziewczyny wyraziła zgodę, do ich domu przybywał już sam kandydat na męża wraz ze swoim družbantem, nazywanym marszałkiem lub swatem. Swaty zatrzymywali się z reguły pod oknem domostwa. Nie zdradzając prawdziwego celu swojej wizyty, prosili gospodarzy o nocleg. Po dłuższych pertraktacjach i wkupieniu się (z reguły wódką) stawali w progu chaty, bacznie spoglądając na sufit. Było to spowodowane koniecznością przestrzegania przez nich zakazu przechodzenia pod pierwszą belką u powały [284, s.122]. Okazując szacunek domowi, zwracali się z pokłonem w stronę pokucia, po czym družba wypowiadał słowa powitania: (...) *chwałą daję i temu stołowi jako ołtarzowi świętą gromnicą oświeconemu* [36, s.124]³¹². Zaproszenie swatów do środka i przyzwolenie do przejścia dalej, w głąb izby, czyli przekroczenie wyznaczonej belką stropową granicy, stanowiło znak ich przyjęcia i oswojenia [284, s.122]. Gdy odpowiedź była negatywna – musieli oni opuścić dom³¹³.

³¹² Elżbieta Przybył-Sadowska, Jakub Sadowski i Dorota Urbanek, powołując się na: А. Синявский, 2001, *Иван-дурак. Очерк русской народной веры*, Москва: Аграф podają, że w dawnej Rosji, swaty po przekroczeniu progu chaty musieli dotknąć pieca, na którym siedziała dziewczyna. Na znak zgody schodziła ona z pieca, przy którym to rodzice błogosławili jej związek [235, s.157].

³¹³ We wsiach przedpola Puszczy Białowieskiej marszałek zwracał się do matki dziewczyny słowami: *Pryszli my kupici tu ćwietku, co ćwieła w letku*. Jeśli rodzice byli przychylni, zapraszali swatów do chaty; jeśli nie, matka odpowiada: *Niechaj ćwicie, bo jeszcze mołoda* [123, s.74].

„Jak młody do młodej przyjechał w swaty, to nie można było przechodzić przez próg. Trzeba było porozmawiać, czy córkę oddadzą, czy nie, jaki posah, czy konie, czy kury. Jedna dziewczyna została się panną, bo ojciec konia nie dał” [Maria Kołbasiuk, lat 82, Nowoberezowo, suplement, s.256, lp.11].

„Jak przyjdzie młody ze swatem, to stają przed domem i nie mogą progu przekroczyć – musi wyjść młoda. Dopiero jak młoda wyjdzie i pokłoni się, to mogą wejść. Czasami nie wychodziła młoda, tylko jakaś stara kobieta, co jej założyła firankę czy prześcieradło na głowę. I pytają młodego: <<To ta?>> Ten mówi, że nie. Potem kolejna i następna wychodzi z chaty. Aż w końcu wychodzi prawdziwa młoda” [Maria Rybko, lat 76, Bazyl Rybko, lat 80, Deniski, suplement, s.253, lp.1].

„Jak chłopak przychodzi do dziewczyny, to żeby ten balok nie przechodził, żeby nie wchodził daleko do domu, bo nic z tego nie będzie, wesela nie będzie. A dopiero potem, to za stół wszyscy siadali” [Maria Golonko, Czyże, suplement, s.254, lp.5].

Podczas gdy rodzina wraz ze swatami biesiadowała przy stole, dziewczyna, aby wykazać się przed przyszłym mężem swoimi talentami, zasiadała przy kołowrotku lub zajmowała się zmiataniem izby³¹⁴. Nierzadko udawała też zawstydzenie, co przejawiało się stawaniem przy piecu, tyłem do gości, i dłubaniem w szparach pomiędzy cegłami [18, s.61]. Trzeba było czasem użyć przemocy, aby wyciągnąć ją z zapiecka i usłyszeć odpowiedź: „niechaj będzie”. Zachowanie takie Henryk Biegeleisen interpretuje jako symboliczny gest niszczenia domowego ogniska i szukania nowego miejsca zamieszkania [18, s.61, powołując się na: H. Biegeleisen, *Wesela*, Lwów 1928, s.40]³¹⁵.

Do rytuału swatania należała także wymiana chleba (tzw. „minialnik”). Przychylnie przyjęci swaci dawali gospodarzom upieczony przez matkę młodego bochenek, który córka kładła na stole bądź na tragarzu, gdzie leżał aż do zaręczyn [176, s.68]. Podobnie matka dziewczyny przekazywała im upieczony przez siebie chleb, aby zabrali go do domu, oraz ręcznik, którym marszałek przepasywał się przez ramię. Po opuszczeniu przez nich domostwa zebrane w chacie dziewczęta zabierały się za zmiatanie podłogi, jednak w odwrotnym niż zwykle kierunku: od progu – do wnętrza izby. Tłumaczyć to należy magicznym zabiegiem zapraszania do domu jak największej liczby kandydatów do ich ręki [18, s.66].

W przypadku gdy młodzi pochodzili z różnych wsi, następował trzeci akt weselnego obrzędu, tzw. rozhlady, czyli oględziny. Głównym jego celem było zapoznanie się z dobytkiem obydwu rodzin: liczbą, stanem i zawartością budynków,

³¹⁴ Zygmunt Gloger podaje: *W dniach swatów dziewczęta od rana robią w domu porządek, myją ławy, domowe sprzęty i naczynia, stoły się zwłaszcza myją i skrobią, żeby były białe; izba, sień i podwórze zmiata się i paskiem wysypuje. (...) swaty (...) z porządku, jaki znajdą w chacie, będą sądzić o samej dziewczynie* [123, s.70].

³¹⁵ O zachowaniu takim wspomina również Teodor Chodak ze wsi Łosinka w powiecie hajnowskim: *Córka stała przy piecu ze spuszczoneymi oczami, spoglądając ukradkiem na rodziców. Jeżeli córka się zgadzała, odpowiadała ona: <<Jak tatula i matula, tak i ja>>* [269, s.288].

trzody, wielkością ziemi i wyposażeniem chaty, po których gospodarze zapraszali gości do stołu.

„Trzeba było makatek nawyszywały i ręczników nawyszywały i poszwy wyszyty – wtedy młoda zaliczała się na dobrą gospodynię. Bo jak przyjedut swaty i pójdzie do chaty, to patrzy, ile tego masz. Bo jak nie masz posahu, to jak chcesz za mąż wyjść?” [Nina Woszczenko, lat 47, Mochnate, suplement, s.255, lp.10].

Tydzień po oględzinach organizowano zmówiny, czyli łądy. Pan młody wraz z całą swiatą przyjeżdżał do wsi narzeczonej, aby ustalić wysokość posagu. Na niektórych terenach istniał zwyczaj tworzenia symbolicznej bramy i zamykania przed jadącymi wrót zagrody, które zaraz po wręczeniu okupu – wódki lub słodyczy natychmiast otwierano i wpuszczano gości do środka. Właśnie podczas łądów niezamężne koleżanki młodej rozsypywały na drodze zerwane z przyzby igliwie, co miało na celu zwołanie swatów także do ich domów [18, s.73].

Na tydzień przed ceremonią weselną w domu młodej odbywały się zaręczyny, inaczej zaruczyny. Chłopiec i dziewczyna zasiadali wówczas za stołem w świętym kątku pod ikonami. Drużka – starsza młodej rozścielała przed nimi ręcznik i kładła na nim napoczęty chleb, na którym młodzi składali ręce, po czym marszałek czynił znak krzyża i związywał je ręcznikiem na znak ochrony ich wspólnego życia [290]³¹⁶. Zygmunt Gloger, interpretując ów zwyczaj, pisze, iż ręce młodych związuje się na chlebie, jako że *chleb jest symbolem życia, bytu i powszednią podstawą domu i rodziny. Ręce związane na chlebie to nowy dom oparty na chlebie i pracy, a pracy wspólnej, bo gospodarz przysposabia dar boży i do dom go zwozi, a niewiasta urabia z niego chleb* [123, s.90]. Zaraz po tym młoda wraz ze swoją drużką chodziła od chaty do chaty, zapraszając gości na swoje wesele. Istotne było tutaj zachowanie w obrębie przestrzeni obcego domu. Przekraczając próg izby, dziewczyna kłaniała się bowiem na trzy „strony świata” i podchodziła do każdego z domowników, włącznie z dziećmi w kołyskach [284, s.122]. Po opuszczeniu domostwa nie zamykała za sobą drzwi wejściowych, aby mieszkające w chatach panny na wydaniu mogły za nią wybiec i w ten sposób wywróżyć sobie szybkie zamążpójście [18, s.76–77].

W ostatnią sobotę przed weselem w domu przyszłej żony organizowano panieński wieczar, czyli dziewiczy wieczór. Główni bohaterowie oraz zaproszeni na uroczystość zaślubin znajomi urządzali wówczas szereg zabaw i śpiewów, których koniec następował późnym wieczorem [284, s.122]³¹⁷. Na sąsiednich terenach Białorusi dziewiczy wieczór wyglądał nieco inaczej. W domu za stołami urządzano

³¹⁶ Nawet najstarsi informatorzy, wyjaśnia Aleksander Barszczewski, nie potrafili wytłumaczyć, dlaczego chleb musiał być napoczęty (...) matka młodej obowiązana była od bochna chleba odkroić kromkę, złamać ją na pół i poczęstować młodych. Dopiero potem kładziono napoczęty bochen przed młodymi [18, s.74].

³¹⁷ Najwięcej uciechy przynosiło tzw. wykupywanie koszuli, zwane na badanych terenach ‘po soroczku’, kiedy to młody ze starszym swatem musiał wykupić (najczęściej słodyczami) przygotowaną dla niego przez młodą koszulę.

wówczas tzw. *pasah* (posag, pasad), który polegał na symbolicznym przekazaniu dziewczyny spod opieki braterskiej pod skrzydła nowego męża³¹⁸.

Najbardziej spektakularną czynnością podczas całej obrzędowości weselnej było pieczenie obrzędowego korowaja, który nieodzownie powiązany był z omawianym wcześniej kultem chleba w prawosławiu. Jego rola w podlaskich zwyczajach weselnych polegała na reaktualizacji czasu początku oraz uruchomieniu sił witalnych i płodnych u nowożeńców [169, s.442]. Pieczono go wyłącznie dla osób wstępujących w związek małżeński po raz pierwszy, zgodnie z powiedzeniem, że *wesele z korowajem można mieć tylko raz* [266, s.69], oraz wyłącznie przez kobiety zamężne lub panny, zwane korowajnicami. Oprócz korowaja wypiekały one także tzw. *husaki*, czyli figurki z ciasta w postaci kwiatów, ptaków i zwierząt. Po wstępnym zagnieceniu ciasta korowajnica dzieliła je na tyle części, ile było kobiet, po czym każda z nich otrzymaną porcję wyrabiała na stole i przekazywała ją osobie stojącej obok tak, aby wszystek kawałek ciasta krążył wokół stołu trzy razy. Dopiero wówczas łączono je w całość i po włożeniu do dzieży czyniono na jego powierzchni znak krzyża [18, s.85], [284, s.122].

„W sobotę przed ślubem piekli bułkę – korowaj i ozdabiali ją i gąseczki nalepiali, bo musiał być taki ozdobiony. W sobotę od rana piekli i w niedzielę też. Nie było kiedy spać. To wszystko się piekło u młodej w chacie i śpiewało się przy tym” [Nadzieja Kozaczuk, lat 79, Bielsk Podlaski, suplement, s.254].

Z pieczeniem korowaja wiązał się szereg zakazów, nieprzestrzeganie których groziło nieudanym wypiekami, a tym samym nieudanym małżeństwem. Istniał na przykład przesąd, aby nie wpuszczać wówczas do izby mężczyzny, nie trzaskać drzwiami oraz nie stawać tyłem do pieca, co mogłoby obrazić ogień. W niektórych wsiach drewnianą łopatę używaną do wkładania ciasta do pieca zarzucano na dach domostwa, ażeby *do drugiego pieczywa nie była już potrzebna, tj. żeby korowaj się udał, wydarzył* [123, s.152]³¹⁹.

Ceremonia zaślubin na terenach bielsko-hajnowskich odbywała się zawsze w niedzielę. Obrzędem poprzedzającym wyjazd młodych do cerkwi był tzw. *pasad*.

³¹⁸ Dokładny opis ceremoniału posagu przedstawia Zygmunt Gloger: *W ścianę nad miejscem tem wbijają dwa kołki, a rozszczepiwszy je, wkładają w nie po kitce czyli garstce żytnich kłosów. Ławę pod tem zaścielają białym ręcznikiem, który ma tu swoje znaczenie. Na ręczniku sadowią pannę – młodą, a gdy ma przybyć pan – młody, miejsce przy niej zabiera brat rodzony. Pan – młody wchodzi do izby ze swoją drużyną, ale brat oblubienicy nie ustępuje mu miejsca (...) Pan – młody usiłuje wkupić się na to miejsce i targuje niby pannę – młodą u jej brata (...) Po dobieciu targu pan – młody idzie na posah tj. siada obok panny – młodej w miejsce brata (...)* [123, s.157].

³¹⁹ Zygmunt Gloger w książce „Obchody weselne” podaje przykłady innych zachowań i przesądów praktykowanych w kulturze ludowej podczas wypieku korowaja, jak zakaz przestępowania przez gospodynię wsadzającą korowaj do pieca leżącej na ziemi łopaty. Następnie, trzymając się łopaty, kobieta powinna trzy razy podskoczyć i tyleżkrotnie cmoknąć, aby pieczywo się udało. Wkładając chleb do pieca, trzykrotnie się przeżegnać i aby chleb urosł, łopatę na powrót o nalepę oprzeć. Zaglądać do pieca, nie mogła się śmiać, bo jak wierzono, chleb wówczas popeka – „wyszczyrzy” [123, s.154–155].

Na środek izby wynoszono wówczas dzieżę chlebną (tę, w której przygotowywano ciasto na korowaj), którą przykrywano odwróconym do góry włosiem kozuchem, po czym sadzano na niej dziewczynę. Obydwa te elementy: dzieża jako symbol płodności oraz kozuch – ciepła, w myśleniu mieszkańców, miały zapewnić jej dostatnie życie w nowym domu męża: *Szto usio zycchio budzie siadzieć na chlebie* [18, s.93], [284, s.123]. Z czasem dzieżę zastąpiła ława przy stole pod ikonami, którą również przykrywano kozuchem³²⁰. Gdy nie dopełniono tego weselnego zwyczaju, młodej groziło *hołaje zycchio* [18, s.95]. Następnie odbywał się rytuał rozplecin warkocza dokonywany przez brata młodej, po czym nakładano na jej głowę wianek. Jak podaje Aleksander Barszczewski, w okolicach Hajnówki, po odbyciu pasadu, dziewczyna musiała poruszyć stołem, przy którym siedziały drużki. Czynności tej ponownie przyświecał cel spowodowania ich szybkiego zamążpójścia, aby *nie zasiedzielisia u dzieukach* [18, s.95]. W niektórych wsiach biorący udział w uroczystości chłopcy chwyтали za dzieżę, chcąc wrzucić ją na piec, co zapowiadało dziewczętom długie panieństwo. Te jednak, aby wróżba się nie spełniła, usiłowały wyrwać im dzieżkę i wyrzucić ją za próg chaty, co miało spowodować dokładnie odwrotny skutek [176, s.78].

Bezpośrednio przed wyjazdem do cerkwi odbywał się obrzęd błogosławieństwa, które młoda para otrzymywała z osobna. Uzyskanie łaski bożej w obrębie swojej przestrzeni, było szczególnie istotne, zwłaszcza w przypadku dziewczyny. Na zawsze bowiem (jako panna) opuszczała ona dom rodzinny, a odwiedzać go mogła już nie na prawach domownika. Z wielką starannością przestrzegano zatem wszystkich wytycznych co do przygotowania ceremonii. Istotne były tutaj zarówno lokalizacja, wypowiedane słowa, jak i wykonywane sakralne gesty, ponieważ tylko dzięki symbiozie wszystkich tych składników obrzędowe „dzianie się” nabierało mocy sprawczej [290].

W najważniejszym miejscu obrzędu – na wyniesionym na środek izby stole – rozkładano wówczas ręcznik, na którym kładziono świętą ikonę³²¹. Młoda kłę-

³²⁰ Dzieża, jak tłumaczy Zygmunt Gloger, *jest godłem całego bytu domowego i zadatkiem przyszłego życia w nowozakładającej się rodzinie. (...) Futro [z kolei], jest symbolem obfitości i poszycia. Już u dawnych Rzymian nowożeńców sadzano na skórze, inne wszakże łączono z tym pojęciem. U nas pannę-młodą po ślubie zawsze wita się 'kosmato', to jest przez pojęcie kozucha. Na Podlasiu, Mazowszu i Litwie przytem mówią: <<Witamy kosmato, niech będzie bogato>>* [123, s.297, 160].

³²¹ Literatura etnograficzna podaje trzy lokalizacje odprawiania obrzędu błogosławieństwa w kulturze ludowej. Są nimi: izba, próg i miejsce graniczne (np. droga). W izbie błogosławiono w kilku miejscach: pod obrazami, kiedy to rodzice siadali *pod obrazami na stołku (...)* *naprzeciw drzwi* [159, s.196], lub przy stole: *Państwo młodzi stają po przeciwnych stronach stołu, podają sobie prawe ręce i opierają je na położonym chlebie* [159, s.171]. Zdarzało się też, że w miejscu ceremonii rozkładano dywan, na którym na krzesłach sadzano rodziców, przed którymi kłękali ich dzieci [161, s.202]. Niekiedy, po dokonaniu głównego aktu, podczas wyjścia z domu młodych, błogosławiono ich także na progu: *Przy wyjściu na podwórze, błogosławią ich w progu, a ojciec pokrapia święconą wodą* [160, s.157]. Bardzo często w drodze do świątyni parę młodą błogosławiono także w miejscu granicznym, niczym i obcym względem swojego locusu – na drodze. Jak podaje Katarzyna Łeńska-Bąk, uzasadnienia dla ostatniego zwyczaju należy szukać w *szczególnym statusie samej drogi i hybrydyczności napotkanych na (przy) niej istot. W pozbawionych jednoznacznej definicji, przywiązania do miejsca zarówno w znaczeniu przestrzennym, jak i społecznym*

kała przed nim i modliła się pochylona nad obrazem. Gdy powstała, trzykrotnie obchodziła stół „za słońcem”, zatrzymując się przy każdym z rogów, czyniąc znak krzyża i całując go w geście szacunku dla świętości domu [290]³²². Niektóre źródła wspominają także o zwyczaju układania chleba (pirogów) na rogach stołu, który również całowano. W izbie na zasłanym białym obrusem stole stawiano wówczas donicę z piwem przystroją kaliną, a na jego czterech rogach układano żytnie pirogi. Na znak marszałka orszak weselny złożony z młodych, družek i družbantów obchodził stół trzykrotnie, po czym począwszy od młodych, po kolei całowano pirogi, śpiewając przy tym obrzędową pieśń, a całą ceremonię nazywano „ucałowaniem chleba” [123, s.245]. Sama nazwa „piróg”, jak wyjaśnia Zygmunt Gloger, wzięła się właśnie od owego zwyczaju i kładzenia go w czterech narożach stołu. Powołując się na tereny zza wschodu granicy, autor podaje, iż w dialekcie ludów ruskich „o” zmienia się bardzo często w wymowie na „i”. Stąd chleb kładziony „po rogach” stołu nazywano „pi-rohami”, „pirogami”, a z czasem „pierogami” [123, s.249]. Czynności całowania chleba bądź uderzania przed nim czołem w świętym kątku nie należy łączyć z aktem pokory, a raczej z konfederacją chleba, stołu i pokucia [36, s.123].

Po słowach ojca trzymającego w rękach ikonę: *Niechaj Boh błahastawić* [18, s.98] młoda dziękowała rodzicom za wychowanie i kłaniała się obrazom zawieszonym na pokuciu [290]. Przestrzeń domowa stawała się na ten czas „domeną sacrum” [183, s.158]. Żegnając się z domem, młoda musiała płakać i manifestować swój smutek związany z opuszczaniem rodzinnego gniazda. W przeciwnym wypadku mogła sprowadzić na siebie łzy w nowym miejscu zamieszkania [284, s.124]. Równie istotne były tutaj używane przez bohaterów ceremonii rekwiizyty, jak ofiarowywane dary (ikona), święcona woda czy chleb. Weselną ikonę Matki Bożej wręczano młodej lub starszej swatce, która zanosila ją do cerkwi na wyszywanym ręczniku. Od tej chwili święty obraz stawał się własnością córki, a weselny ręcznik musiał być elementem wyposażenia jej nowego domu.

„U nas jak oddajesz córkę za mąż, to ręcznik dawali dla swata, dla starszego družbanta dawano” [Jan Onopiuk, lat 81, Nina Onopiuk, lat 78, Plutycze, suplement, s.253, lp.4].

„U nas ręcznik to przez całe życie jest. I rodzit se i wychodzit za mąż, to cały czas z ręcznikiem trzeba. Panna młoda to parę ręczników musiała mieć” [Nina Woszczenko, lat 47, Mochnate, suplement, s.255, lp.10].

postaciach, widziano bądź przedstawicieli amorficznych zaświatów, bądź osoby o właściwościach mediacyjnych. Każda bowiem z tych osób, podobnie jak miejsce, w której się znajdowały, była w specyficzny sposób nacechowana przez kontakt sacrum, nie posiadała jasnej charakterystyki, przez co uważana była za obcą i niebezpieczną. Jako taka posiadała możliwość kontaktu z zaświatami, mogła więc pełnić funkcję mediatora [183, s.178].

³²² Zwyczaj obchodzenia stołu miał na celu ochronę osób (w tym wypadku nowożeńców) przed działaniem szkodliwych mocy. Na Podlasiu zachodnim, przy granicy z Mazowszem, młodzi obchodzili weselnych gości trzy razy wkoło (po słońcu, tak jak słońce idzie (...) tj. od wschodu na zachód) zaczawszy od ojca i matki (...), a skończywszy na stojących w sieni (...) [159, s.197]. Na Ukrainie starosta bierze chustę, podaje jeden koniec do prawej ręki p. młodej, ona zaś chustkę, trzymaną w lewej, podaje starszej družce, ta młodszej itd. i tak obchodzą stół trzykrotnie [36, s.123].

„Jak błogosławili, to młoda brała ikonę i stołak obchodziła i szto u każdym rohowi pokłonić się musiała” [Anastazja Janowska, lat 80, Stare Berezowo, suplement, s.256, lp.12].

„Na błogosławieństwie to stół się obchodziło, żeby wsio kładło się na dobre” [Wiera Omelaniuk, lat 52, Mochnate, suplement, s.255, lp.10].

„Panna młoda stół obchodziła z ikoną i kłaniała się na cztery strony. I z tą ikoną jedzie do cerkwi i batuszka, jak winczaje, to ikona leży przed nimi. I potem batuszka błogosławi, a panna młoda bierze ikonę do domu” [Maria Golonko, Czyże, suplement, s.254, lp.5].

Na pograniczu polsko-białoruskim jednym ze zwyczajów weselnych był także wianok, czyli wianek. Młody w asyście marszałka wchodził do domu dziewczyny, która czekała na niego ze swoją drużką za stołem. Starsi, trzymając w rękach małe wianki lub gałązki, wygłaszali długie przemowy zwane potocznie wiankami. Po skończonych oracjach wymieniali się wiankami i wpinali je we włosy młodej oraz do kłapy marynarki młodego. Obrzęd ten, w zależności od wsi, kończył się wspólnym trzykrotnym obchodzeniem stołu, czemu towarzyszyła pieśń śpiewana przez zebranych w domu gości [284, s.123–124]³²³.

Moment wyjścia dziewczyny z domu w planie symbolicznym oznaczał jej przejście do obcego świata *orbis exterior* [284, s.124]. Przekraczaniu przez nią granicy dwóch przestrzeni dodatkową ochronę zapewnić miały gesty i przedmioty o znaczeniu apotropaicznym, jak kropienie wodą święconą, żegnanie znakiem krzyża czy wyposażenie jej w kawałek chleba, szczyptę soli oraz pieniądze, które chowała w bucie na szczęście³²⁴. Jako pierwszy przed dom wychodził ojciec, trzymając w rękach święconą wodę i kropidło wykonane z kłosów, następnie szła matka z bochnem chleba niesionym na wyszywanym ręczniku. Obchodzili oni przyozdobioną wstążkami furę trzy razy i kropili ją, błogosławiąc tym samym cały weselny orszak. Obejście z poświęceniem miało na celu ochronę i symboliczne zabezpieczenie przyszłego życia dziewczyny w nowym domu męża [284, s.124]³²⁵.

³²³ Słowa pieśni śpiewanej podczas wianka przywołuje Aleksander Barszczewski:

Chodit (imię młodej) kruhom stoła,

Za soboju drobny slozy ronit.

Pryszła do jaje matońka jaje:

– Czoho, ditiatko, paczesz?

Ja tobie daju, szto u skryni maju,

Ale tobie doli nie uhadaju [18, s.102].

³²⁴ Literatura etnograficzna odnotowała także ludowy zwyczaj kładzenia przed wyjazdem do kościoła na progu siekiery skierowanej ostrzem do podwórka. Przekraczając próg chaty, starszy druhna, jak i pozostali goście musieli uważać, aby jej nie ruszyć, co mogło spowodować rozpad małżeństwa. Po powrocie ze ślubu, obrócona odwrotnie (ostrzem ku przestrzeni zewnętrznej) – miała pilnować przystępu duchów i złych ludzi do domu weselników [169, s.483, powołując się na: H. Biegeleisen, *Wesele*, Lwów 1928, s.121].

³²⁵ W tym samym celu – zapewnienia szczęścia i pomyślności – pod kopyta końskie stawiano kieliszek tak, aby ruszając z miejsca, zwierzęta potłukły szkło. We wsi Dubiażyn (gm. Bielski Podlaski) kieliszek zastępował położony na ręczniku chleb, przez który należało przejść lub przejechać [196].

„Wóz się obchodziło z ikoną, zbożem i święconą wodą, żeby szczęśliwie do cerkwi zjechać. Tutaj była taka tradycja związana bardzo z religią i z wierzeniami ludzi, że wszystko pochodzi od Pana Boga, żeby Pan Bóg pobłogosławił” [m. Antonina Troc-Sosna, Muzeum Kultury Materialnej w Rybołach, suplement, s.256].

„Kiedyś to wóz się obchodziło, a teraz to już samochód. Jak wyjdzie z domu, to tutaj furmanki stoją, bo to koniami jechali do cerkwi i młoda siada u wozu i wtedy tatko obchodził wóz i wodą święconą pokropił do świątyni” [Wiera Omelaniuk, lat 52, Mochnate, suplement, s.255, lp.10].

„I teraz tak jest, że dla młodej pieniążki do buta się wkłada i dopiero do cerkwi jedzie. Jak już młodzi do cerkwi wyjeżdżali, to obchodzili fury ze szklanką wody święconej i z obrazami. Teraz to samochody obchodzą. I potem tę szklankę postawią pod koło fury, żeby ją zgnieść. Żeby to szczęście było” [Maria Rybko, lat 76, Bazyl Rybko, lat 80, Deniski, suplement, s.253, lp.1].

Po przybyciu do cerkwi na zaślubiny *pierad Boham*³²⁶ panna młoda przed progiem zdejmowała but i wyjmowała z niego monety, które dostała podczas uspomnienia. Jedną kładła na progu świątyni, za drugą kupowała świece, trzecią z kolei pozostawiała w bucie i przewoziła do chaty, gdzie była przechowywana jako swego rodzaju talizman zapewniający dostatek [18, s.106]. W drodze powrotnej do domu młodzi jechali już wspólnie na jednej furze. Zanim tam jednak dotarli, musieli pokonać symboliczne przeszkody: wykonane z gałęzi szlabany lub przegrodzony w poprzek sznurem wjazd na działkę, które „otwierano” natychmiast po otrzymaniu wkupnego w postaci alkoholu i słodyczy. Owe bramy traktowano jako symbole przejść granicznych, które dziewczyna musiała przekroczyć, wchodząc w nową przestrzeń mieszkania i życia. Niektóre źródła etnograficzne stawianie bram w kulturze ludowej interpretują także jako odcięcie drogi złym duchom, których działalność podczas rytuału przejścia ujawniała się najmocniej. W celu zabezpieczenia domu nowożeńców przed ich negatywnym wpływem na drzwiach zawieszano poświęcone wianki, które chroniły dobytek i młodą parę. Inny zwyczaj mówił również o uderzaniu brzoźowymi gałązkami weselnych wozów oraz ich uczestników, co miało im zapewnić bezpieczny przejazd [78, s.44–45].

„Już jak młody jedzie z młodą, to zakładali bramę i nie przepuszczali. Wkupić się trzeba. To dają liter czy dwa, albo pieniądze. Tak było...” [Maria Rybko, lat 76, Bazyl Rybko, lat 80, Deniski, suplement, s.253, lp.1].

„Bramę robili i musi pan młody czy panna młoda stanąć i temu, co robili tę bramę, musi dać kiełbasę czy wódki. Wkupić się. Jak mój syn do Andrejanek jechał, to pięć razy stawiali bramy i perepiwali” [Zofia Dąbrowska, lat 78, Haćki, suplement, s.253, lp.2].

³²⁶ Jak podaje Aleksander Barszczewski, wszystkie obrzędy weselne miały charakter sytuacji dokonywanych *pierad ludźmi*. Ślub natomiast był najważniejszym i kulminacyjnym elementem obrzędowości odbywającym się *pierad Boham* [18, s.105].

Zaślubionych w domu młodyci, u której rozpoczynano weselną ucztę, witano chlebem i solą oraz kieliszkiem wódki na progu chaty. Chleb posiadał symbolikę kreacyjną, sól natomiast miała zapoczątkować proces transformacji dziewczyny w przyszłą matkę, a jednocześnie przekształcić obcą jak dotąd osobę w członka domowej przestrzeni. Symboliczne znaczenie szkła wykorzystywane było podczas wielu etapów obrzędowości weselnej (m.in. w czasie odjazdu młodej do ślubu). Najlepiej interpretuje je ludowe powiedzenie: *Tam de szkło bietsia, tam szczaście wedetsia* [269, s.289].

„A jak już przyjedzie ze ślubu, to pan młody i panna młoda stanie na schodach, a tatuś i mamusia naleją szampana i dają im wypić, a oni fiu... kieliszki za głowę i sól musieli jeść” [Katarzyna Dąbrowska, lat 78, Haćki, suplement, s.253, lp.2].

Młodzi całowali chleb i obchodzili z nim wewnątrz domu oraz stół „po słońku”, czyli od wschodu na zachód, całując również jego naroża [290]. Podobny zwyczaj panował na Białorusi, gdzie ucztę rozpoczynali rodzice, którzy wzięwszy się pod rękę, trzy razy okrążyli stół na znak rozpoczęcia biesiady i przyzwolenia gościom zajęcia miejsc za stołami w chacie [36, s.124]. Przygotowanie stołów na weselną ucztę na Podlasiu nazywało się „stawianiem” lub „strojeniem”. Hanna Szewczyk-Wierzbička w określeniach tych zauważa analogię do domu, który się także „stawia” – buduje i „stroji” – urządza. Zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku chodzi tu, jak pisze, o *porządkowanie przestrzennego chaosu [i] przekształcanie go w kosmos* [296, s.43]³²⁷. Swój pierwszy posiłek para młoda spożywała w komorze, po czym wyprowadzano ją do izby, gdzie podobnie jak podczas pasadu, sadzano na ławie zasłanej kozuchem, za stołem pod ikonami [290].

Rozmieszczenie gości weselnych przy stole obwarowane było wieloma wytycznymi. Tuż obok młodych miejsce zajmowali ich starsi drużbowie, naprzeciw których zasiadał marszałek dziewczyny – mistrz całej ceremonii. Przy stołach w głównej izbie lokowano rodzinę młodego, młodej natomiast – w drugiej izbie, a nawet w komorze. W zabawie, oprócz zaproszonej świty, brały udział również osoby nieproszone i przypadkowe, w kulturze wsi określane mianem „dziadów” lub „folwarcznych” [296, s.40], natomiast na terenach bielsko-hajnowskich zwane „stójką” lub „zaporużnikami” [268, s.243]. Sadzano ich przeważnie na ławie koło drzwi, a więc po stronie przeciwnej do świętego kąta i stołu, co w strukturze przestrzeni chaty wyznaczało opozycję centralne – peryferyjne [296, s.42] i przypisywało stójkę do kategorii osób obcych, „nie z tego świata”.

Prowadzący całą ceremonię weselną marszałek dziewczyny około godziny po rozpoczęciu biesiady wnosił do izby korowaj, po czym nożem zdejmował z niego husaki lub korowajczyki i rzucał je zaporużnikom i swankom, czyli niezamężnym kobietom. Następnie, stając przed młodymi i waląc w belkę stropową chaty, przy-

³²⁷ *Stoły zasłane są w białe lniane obrusy (...). U narodu bowiem rolniczego pierwszą jest rzeczą zaściełanie płótna pod chleb, do którego niezwykłą się cześć przywiązuje, i którego ani kruszyna na ziemię upaść nie powinna. Stąd to u kmieci naszych chleb nigdy bez obrusa na stół się nie kładzie – wyjaśnia Zygmunt Gloger [123, s.319].*

woływał gości do pierapiwanna, czyli przepijania³²⁸. Każdy z biesiadników podchodził i składał na ręce państwa młodych dary, najczęściej w postaci pieniędzy³²⁹, w zamian za co marszałek częstował ich korowajem i stukał w belkę, zapowiadając następnego darczyńcę [284, s.124].

„Swat stukał u belku jak przepijanka była. Teraz to koło cerkwi, a wtedy to w chacie. I on tym wałkiem stuka i mówi: <<Pana ojca czy pani matka idzie na przepijanie>> i każdy potem idzie, podarek daje, a on wódki leje” [Zofia Dąbrowska, lat 78, Katarzyna Dąbrowska lat 78, Haćki, suplement, s.253, lp.2].

„Marszałok stukał w balok i przywoływał do przepijania. I od razu szli i torebkę pieniędzy dawali” [Jakub Ostapczuk, lat 83, Czyże, suplement, s.254, lp.5].

„W czasie wesela marszałek uderzał w belkę i wzywał do perepoju – do przepijania kieliszków. Wywołuje: <<Ojciec, matka – prosimy do perepoju>>. A potem chrzestna matka, siostry, družby – wszystkie podchodzą po kolei i kładą, czy pieniądze, czy podarki, co by nie było. A teraz to kopertę dają” [Maria Rybko, lat 76, Bazyl Rybko, lat 80, Deniski, suplement, s.253, lp.1].

Niejednokrotnie oprócz nowożeńców obdarowywano także domostwo. Podarki kładziono wówczas na piecu lub wieszano na pokuciu, co potwierdza ich istotną rolę w układzie przestrzennym izby [290]. Ponadto w trakcie obrzędu weselnego panna młoda stawała właśnie przy piecu, skąd wygłaszała swoją mowę, podczas gdy młody zajmował miejsce przy ławie obok stołu [32, s.8]. Wyjaśnia to znane z kultury ludowej kojarzenie pieca ze sprzętem typowo żeńskim, w przeciwieństwie do męskiego stołu [286, s.88].

Przed północą opuszczano dom weselny i udawano się do chaty sąsiada na tańce, co wiązało się z szeregiem przeszkód, których sprawcami byli z reguły zaporożnicy. Dochodziło do sytuacji, że tarasowali oni młodym przejście zdjętymi z zawiasów drzwiami, domagając się symbolicznego poczęstunku. Po zabawie wszyscy wracali do domu młodej, zasiadali za stołami, a družki, na znak dobiegającej końca uroczystości, zdejmowały ze ścian ręczniki i makatki, zbierały ze stołów obrusy oraz pakowały pościel, które dziewczyna miała zawieźć do mieszkania męża [284, s.124].

Przed odjazdem następował akt ostatniego pożegnania dziewczyny z domem, obejściem i całym gospodarstwem³³⁰. Ceremonia ta miała charakter rytualny i sta-

³²⁸ Pochodzenie nazwy *pierapiwannie* tłumaczy Aleksander Barszczewski, podając, iż wywodzi się ona z archaicznego zwyczaju, jakim było sprzedawanie dziewcząt ich przyszłym mężom, po czym obficie zapijano wymianę. Z czasem, jak pisze, ukształtowało się powiedzenie, że je „przepijali” [18, s.115].

³²⁹ Oprócz pieniędzy prezentami weselnymi były naczynia, odzież, a nawet zwierzęta, które przyprawiano do izby i ku uciechu gości, kładziono przed młodymi na stole [18, s.116].

³³⁰ Zdarzały się także przypadki, kiedy to mężczyzna wprowadzał się do chaty swojej żony. Nazywano go wówczas prymakiem. Wynikało to przeważnie z faktu posiadania przez niego braci, którzy już wcześniej podzielili między siebie ojcowiznę [18, s.121].

nowiła ważną część uroczystości weselnych. Opuszczenie miejsca, w którym się wychowała, i przejście jej do nowej siedziby wiązało się ze zmianą dotychczasowego statusu oraz społecznej lokalizacji. Wykonywane przez młodą gesty pożegnalne, jak dotykanie domowych sprzętów, opieranie o nie głowy, obchodzenie (stołu), podkreślały nieodwracalność całego procesu [183, s.147], [290]. Niektóre źródła mówią także o pożegnalnym zwyczaju symbolicznego trzymania się przez nią stołu, od którego mąż „odrywał” ją siłą, co dowodziło, jak mocno dziewczyna związana była ze swoim domem rodzinnym³³¹. Pożegnalne przestąpienie przez próg, wyjście poza obszar swojej ekumeny, klasyfikowało ją już jako istotę obcą dla swojego domostwa.

Nad ranem młody wraz ze swoim orszakiem wiozł żonę z jej drużką do nowego domu. W języku wsi zwyczaj ten nosi nazwę odwiezin albo przewiezin [284, s.125]. Jego swat zostawał wówczas w domu weselnym, aby za jakiś czas dołączyć do nich z orszakiem dziewczyny, nazywanym prydannie. Po przyjeździe do domu mąż przenosił żonę na rękach przez próg, co symbolizowało początek ich wspólnego życia³³². Czynność tę interpretuje się jako swego rodzaju środek ostrożności i działanie apotropaiczne, mające na celu „ominięcie” obcości młodej, które zaakcentowałyby właściwe przejście przez drzwi³³³. Ponadto wiązała się ona z wyrażeniem szacunku dla duchów zmarłych (domowych opiekunów), które według wierzeń mieszkaly pod progiem. W kulturze ruskiej, gdy panna młoda miała przestąpić próg swego przyszłego domostwa, drużba nad drzwiami lub na progu

³³¹ O tym, jak silna była relacja dziewczyna – dom w kulturze ludowej, mówią słowa przytaczanej przez Oskara Kolberga pieśni, w której żegna się ona z domownikami oraz z całym obejściem:

*(...) Już się żegnam z wami progi,
chodziły tu moje nogi,
teraz nie bandą.*

*Już się żegnam z wami ławy,
już tu nie bandzie zabawy,
nie bandzie wiancy.*

*Już się żegnam z wami ściany,
wisiął na was mój kochany
wianek ruciany.*

*Już się żegnam z tobą ziele,
siewałam cię bardzo wiele,
teraz nie bandę.*

*Już się żegnam z wami okna,
pod wami kapela mokła,
teraz nie bandzie.*

*Już nie bandzie i nie stanie,
b-oć mnie bierze stąd kochanie,
bierze kochanie [159, s.157].*

³³² (...) *niekiedy też wnoszono ją na pierzynie, skrzyni posagowej bądź krześle [142, s.351,352].*

³³³ Podobne zachowania daje się zaobserwować także w innych kulturach. W tradycji hinduskiej na przykład panna młoda musi bez dotykania przestąpić próg chaty prawą nogą [169, s.482, powołując się na: J. Auboyer, *Życie codzienne w dawnych Indiach (wiek ok. II p.n.e. – ok. VII p.n.e.)*, Warszawa 1986, s.166].

żelazną siekierą wykonywał znak krzyża [169, s.482, powołując się na: H. Biegeleisen, *Wesele*, Lwów 1928, s.122].

Matka, przyodziana w odwrócony na wierzch wełną kozuch, trzymając w rękach dzieżę, w której znajdował się rozczyn, witała młodych z radością chlebem i solą. W niektórych wsiach istniał zwyczaj sadzania na dzieży młodych oraz potrójnego obchodzenia stołu przez dziewczynę³³⁴. Wymowa tych rekwizytów w kulturze ludowej była symboliczna. Chleb i sól, jako operatory zmiany i przekształceń, dopełniały rytuału przyjęcia obcej dotąd osoby, wełna stanowiła alegorię ciepła i dostatku, dzieża natomiast zapowiadała przyszłe zajęcie synowej, tzw. „chlebną dolę” [18, s.124]. Na Białorusi jednym ze zwyczajów weselnych, podczas którego młody wraz nowo poślubioną dziewczyną przybywał do swojego domu, było przekroczenie zapalanej u wrót chaty słomy. Z jednej strony można powiązać to z wróżbą i życzeniem bogactwa w ich przyszłym życiu (ogień nazywano tam bohaczem), z drugiej jednak był to symboliczny znak dla młodej, że z domu, do którego wchodzi, nie ma już powrotu [157, s.196, 209].

Zaraz po wejściu do domu męża dziewczyna kłaniała się po trzykroć obrazom, całowała próg chaty, po czym musiała dotknąć i napalić w piecu oraz zajrzeć do komina na znak oswojenia z nową przestrzenią³³⁵. W ten sposób dokonywało się symboliczne zatwierdzenie przemiany panny w żonę oraz włączenie nieznaną dotąd osoby do nowego terytorium [284, s.125]. W owej społeczno-przestrzennej transformacji niezmiernie istotną rolę odgrywało domowe ognisko. Przejście do obcego domu (ogniska) symbolizowało zarazem założenie nowej rodziny³³⁶. Być może, jak zauważa Piotr Kowalski, zwyczaj ten wpłynął właśnie na powstanie określenia: „niewiasta” (osoba obca, nieznaną) [169, s.235].

Nieodzownym elementem wyposażenia jej nowego domu był weselny ręcznik. Wisiał on tam od momentu wprowadzin do najbliższego święta Wielkanocy lub Bożego Narodzenia. Dopiero wówczas można go było zdjąć i wyprać [196]. W niektórych wsiach istniał także zwyczaj rozrzucania przez młodą ziarna, które dostała w podarku ślubnym od swego ojca. Symboliczna czynność zasiewania podkreślała silny związek dziewczyny z opuszczonym przez nią rodzinnym gniazdem, gospodarstwem i ziemią oraz chęć zachowania spójności pomiędzy chatą ojca i domem męża. W tym miejscu należy nadmienić, że dziewczyna mogła odwiedzić dom rodziny dopiero po upływie tygodnia od wesela, po błogostawieństwie kapłana.

³³⁴ Niektóre źródła wspominają też o zwyczaju sadzania młodej na stołku, pod którym kładziono łopatę z żarzącymi się węglami. We wsiach Podlasia zachodniego matka młodego, wchodząc do chaty, rzucała na podłogę miotłę. Jeśli dziewczyna ją podniosła i postawiła w kącie przy drzwiach (tam, gdzie jej miejsce) – oznaczało to, że będzie dobrą gospodynią [86, s.89].

³³⁵ Warto tu przypomnieć, że na piecu kładziono także nowo narodzone dziecko. W kulturze wsi był to zatem symbol osiedlenia i ogniska domowego.

³³⁶ *Rozniecanie ogniska*, jak tłumaczy Zygmunt Gloger, należy [zawsze] do gospodyni domu (stąd zwykle zaczynają się swary między świekrą a synową, która z nich ma ogień rozniecać). Gdy więc dziewczyna opuszcza ognisko ojców, przechodząc do męzowskiego, zrywa tem węzeł ze swą rodziną [123, s.122].

„Tydzień czasu po ślubie młoda nie mogła przyjść do domu swoich rodziców. Po tygodniu, jak batuszka pobłogosławi, to ma prawo tam pójść” [Nadzieja Kozaczuk, lat 79, Bielsk Podlaski, suplement, s.254].

Podobne czynności miały miejsce we wsiach białoruskich. Tam panna młoda, przybywszy do domu męża, wchodziła najpierw do ustawionej przed wozem beczki z żytem, po czym po płótnie rozesłanym przez rodziców męża przebiegała do izby. Pierwszą jej czynnością w domu był ukłon w stronę świętego kąta i zawieszenie tam ręcznika. Następnie pozostawiała na przypiecku monetę lub pierścionek, a na ziemi rozrzucała obwarzanki, co miało zapewnić jej dostatek. Utkane przez siebie wcześniej kolorowe paski nici rozwieszała po całym gospodarstwie: przy studni, w stodole i chlewku, czyli wszędzie tam, gdzie będzie chodzić jako nowo zamężna gospodyni [36, s.116].

Motyw studni pojawia się dosyć często w wielu białoruskich rytach weselnych. Jan Dębowski i Lidia Zacharczuk przywołują tradycyjny obrzęd zwany „darem studni”, symbolicznie wiążący energię wody z energią dziewczyny. Młoda mężatka, przywiązując żuraw studzienny własnoręcznie przez siebie utkanym ręcznikiem, nabierała dwa wiadra wody. Płodność miało zapewnić jej położenie w obecności męża na zrębie studni pieroga weselnego zabranego z rodzinnego domu. Wrzucała go następnie do studni, po czym wydobywała wiadrem i częstowała nim inne żony, a wodą polewała ręce teściów i rodzinę męża, wycierając je następnie ręcznikiem. Według wierzeń napicie się wody ze studni zapewniało zdrowie, a zwyczaj ten nazywano „poczęstunkiem wody” [78, s.77].

Tęsknota za swoim ogniskiem domowym stanowiła również częsty motyw białoruskich pieśni weselnych. Jedna z nich przywołuje wątek złamanej, pokrytej rosą brzozy, która *wypuściła listeczki od góry do dołu*, lub brzozy, którą *jesień pozbawi liści* [78, s.45], jako symbolu nowo poślubionej dziewczyny, wspominającej z rozrzewaniem i płaczem swój rodzinny dom.

Następnego dnia po odwiezinach orszak młodej, tzw. prydney lub pryddanie, razem z marszałkiem chłopca wyruszał uroczyście do jego domu, gdzie odbywała się biesiada o podobnym przebiegu, jak w chacie dziewczyny. Z tym tylko wyjątkiem, że prym wiódł tutaj marszałek młodego, a nie młodej, jak to miało miejsce na jej terenie. Podczas upawiwania – oczepin wyprowadzał on dziewczynę na środek izby lub na próg komory i sadzał na dzieży chlebnej, żeby jej majątek rósł tak, jak ciasto na chleb [169, s.443, powołując się na: H. Biegeleisen, *Wesele*, Lwów 1928, s.171], po czym obcinano jej warkocz. Warto zauważyć, że dziewczynę od tego momentu nazywano już *maładuchą* lub *maładzicą* [18, s.130], jako że według przekonania ludu dopiero po akcie upawiwania stawała się ona pełnoprawną żoną.

Ostatnim cyklem uroczystości były tzw. pierażowiny, czyli biesiadne uczyty organizowane dla dwóch połączonych już rodzin. Obchodzono je dwukrotnie: we czwartek (w domu młodego) i w sobotę (w domu maładuchy). Pierażowiny kończyły wydłużony w czasie rytuał weselny.

Przepych, z jakim dawniej urządzano wesela, był paradoksalny wobec ówczesnego poziomu życia we wsiach wschodniopodlaskich. Najważniejsza była jednak

symboliczna wymowa całego obrzędu, oparta na ściśle określonym scenariuszu [284, s.125]. Przestrzeganie ustalonych czynności, zachowując przy tym ich sakralno-magiczną formułę, było gwarantem ochrony niezbędnej przy przekraczaniu wszelkich granic, do których należała zmiana miejsca zamieszkania oraz przyjęcie do przestrzeni domowej nowej osoby. Było to przyjęcie w dosłownym tego słowa znaczeniu, gdyż od tego momentu dziewczyna miała mieszkać na obcym jej do tej pory terenie.

Symboliczne przemieszczanie się pomiędzy locusami dotyczyło również sytuacji śmierci. Podobnie jak podczas narodzin oraz wesela, tak i w obrzędowości pogrzebowej wsi pogranicza ceremoniał przejścia z obszaru profanum do sacrum wspomagany był przedmiotami i czynnościami o zabarwieniu religijno-magicznym [284, s.125]. Jak zauważa Katarzyna Łeńska-Bąk, każda taka przemiana (...) *narusza [bowiem] tad [i] wprowadza do ekumeny chaos. Ochrona przed niebezpieczeństwami czyhajęcymi na człowieka w chwilach przełomu wymagała kontrolowanego przez tradycję postępowania zgodnego z mityczną matrycą. Skuteczność przekształceń zapewniał mit przełożony na język działań obrzędowych* [183, s.139]³³⁷.

W tradycji wiejskiej, gdy umierał człowiek, wraz z nim umierał cały dom, a najważniejsze elementy przestrzeni mieszkalnej uczestniczyły w jego ostatnim pożegnaniu [32, s.9],[284, s.125]. Daje się to zauważyć chociażby w przeświadczeniu o prorocत्वie snów i innych nadprzyrodzonych znaków, zapowiadających zgon mieszkańca. Obrazy zniszczonego domu, rozwalonego pieca, uszkodzonej ściany, zrównanego szczytu chaty czy dziury w suficie widziane we śnie były zwiastunami nieszczęścia [18, s.140]. Po stronie białoruskiej panowało powszechne przekonanie, że gdy pęka stół, na którym umieszczano trumnę z nieboszczykiem, oznacza to, że wkrótce umrze kolejny domownik [36, s.287]. Przyszły grób widziano także w usypywaniu kretowiska pod progiem chaty, krakaniu wrony i pohukiwaniu sowy w jej pobliżu oraz uderzeniu czarnego ptaka w okno [167, s.167]³³⁸.

W chwili zbliżającej się śmierci, aby ułatwić konającemu zgon, kładziono go na rozłożonej na podłodze słomie, z głową skierowaną w kierunku okna, a stopami w kierunku środka izby z umieszczoną w dłoniach świecą gromniczną. Akt ten miał wymowę symboliczną, powtarzającą się we wszystkich obrzędach recepcyjnych i odwołującą się do matczynej roli ziemi, która jako matka najpierw rodzi i karmi, a po śmierci przyjmuje z powrotem do swojego łona, ułatwiając człowiekowi odejście i pomagając ulżyć w cierpieniach³³⁹. Niekiedy pochylano także jego głowę

³³⁷ *Ryty śmierci*, pisze Mircea Eliade, dlatego są (...) złożone, że chodzi tu nie tylko o jakieś <<zjawisko naturalne>> (życie – czy dusza – opuszcza ciało), lecz o ontologiczną i zarazem społeczną zmianę trybu życia. Człowiek umierający musi stawić czoło pewnym próbom decydującym o jego losie po śmierci, musi być jednak także uznany i przyjęty przez społeczności umarłych [91, s.152–153].

³³⁸ Na Podlasiu zachodnim zbliżającą się śmierć wróżyła piejąca w pobliżu domu kura: *Dla odwrócenia nieszczęścia mierzą kurą izbę od stołu, albo od ściany zastolnej do drzwi wejściowych i, jeśli kura wypadnie ogonem na progu, odcinają ogon, jeśli głową – głowę* [86, s.139].

³³⁹ Janusz Koronkiewicz wspomina, że w celu ułatwienia zgonu drogę do domu, próg chaty, a niekiedy i całe pomieszczenia wykładano gałązkami jedliny: *Od wieków tak czynimy, aby złe duchy nie mogły porwać duszy zmarłego w swoje posiadanie i na piekielne męki* [164, s.164–165].

nad stołem albo kładziono ją na nim. W wypadku długiej i ciężkiej agonii w chacie wycierano wszystkie stoły, stołki i szyby w oknach.

Wierzono także, że gesty związane z magią Alkmeny – otwieraniem bądź zamykaniem – mogą przyspieszyć umieranie albo przeciwnie, utrudnić je [169, s.635]. Dlatego, kiedy w domu przebywała ciężko chora osoba, zamykano szczelnie wszystkie szyby, lufciki, drzwi oraz zatykano dziury. W ten sposób usiłowano uniemożliwić śmierci przystęp do cierpiącego [18, s.142–143]. Gdy dochodzono do wniosku, że nie ma szans na wyleczenie go, postępowano dokładnie odwrotnie. Należało zatem zadbać, aby w pobliżu chorego nie było żadnego zamknięcia, skrzyżowania czy zawiązanego supła. W domu powinny być wówczas pootwierane wszystkie okna, drzwi (nawet te od pieca), a także kufry³⁴⁰. Po wschodniej stronie granicy w celu przyspieszenia zgonu wykręcano nawet dziurę w powale albo wyjmowano z niej jedną deskę [103, s.82]³⁴¹.

„Jak dzieci umierają przy porodzie, to idzie się do cerkwi i ksiądz otwiera te drzwi, żeby było dobrze. I wtedy urodzi. [...] U mojego kuzyna to jedno dziecko zmarło, a potem drugie i trzecie. I co wtedy robić? Nie ma rady – trzeba brać kumy. Wychodzili przed dom na ulicę i kto pierwszy idzie – ten będzie kumem, a jak kobieta – kumą. No i potem do cerkwi oni już wszystko kupili, i krzyża i Iwanhielju kupili. I dzieci żyją. Kiedyś tak było” [Maria Kołbasiuk, lat 82, Nowoberezowo, suplement, s.256, lp.11].

„Czasami, gdy człowiek bardzo długo nie mógł umrzeć, robiono dziurę w strzesze, tak aby dusza mogła swobodnie ulatywać” [Małgorzata Kondradzka, Podlaskie Muzeum Kultury Ludowej w Wasilkowie, suplement, s.256].

„Kiedyś mówili, że jak baba taka stara i dużo wszystkiego wie, taka czarownica, to podbiwali pud balki w chacie klinki takie, żeby prędzej zmarła. Albo desku jedną czy dwie wybiwali w chacie siekierą” [Anastazja Janowska, lat 80, Stare Berezowo, suplement, s.256, lp.12].

Otwieranie wszelkich sprzętów następowało również z chwilą śmierci domownika. W świadomości prawosławnych mieszkańców istniało bowiem przekonanie, że umiera jedynie jego ciało. Dusza z kolei, jako materialna istota, przez czterdzieści dni błąka się po świecie i może odwiedzić także swoje domostwo [281, s.579], [284, s.126]. Aby ułatwić jej wejście, nie domykano wówczas drzwi wejściowych chaty, uchylano okna, a w niektórych wsiach (...) *w chwili śmierci gospodarza otwierano wrota obory, aby ulatniająca dusza mogła się pożegnać z żywym dobytkiem* [18, s.143–144].

„Mówią, żeby po śmierci bramki nie zamykać do 40 dni, bo pokojnik może przyjść” [Maria Golonko, Czyże, suplement, s.254, lp.5].

³⁴⁰ *Kiedy umierała gospodyni, otwierano wieko skrzyni, żeby sobie mogła zabrać, co zechce, ze sobą na życie pozaziemskie* [167, s.174].

³⁴¹ Jerzy Bagiński w swoich „Wspomnieniach” pisze: *Mama opowiadała nam, że jak taka prawdziwa wiedźma umiera, to długo i strasznie się męczy. Ludzie wbijają wtedy pod sufitem, pod belkę, kliny z osiki – dzięki temu ponoć wiedźma umierała cicho i spokojnie* [14, s.34–35].

„I trzeba wszystkie drzwi od chlewów pootwierać, bo nie będzie sychowało, po polsku: rodziło, wiodło, powodziło się” [Maria Rybko, lat 76, Deniski, suplement, s.253, lp.1].

Analizując wykorzystywanie magii Alkmeny w chwili śmierci, przypomnieć należy o tożsamości i izomorfizmie domu z ciałem człowieka. Otwieranie wszelkich blokad symbolicznie wskazywało duszy drogę, zamykanie – tarasowało ją. *Dom wraz ze swoją strukturą* – jak pisze Piotr Kowalski – (...) *odpowiada (...) zarówno obrazowi ciała, które rodzi nową istotę, jak i mówi o opuszczaniu duszy, wyprowadzaniu zeń człowieka. Jednocześnie dom stanowi imago mundi: dusza przez drzwi, komin, okno przechodzi do innej części Wszechświata* [169, s.89]³⁴².

Niekiedy, z obawy przed negatywnym działaniem dusz zmarłych, nawiedzaniu i nękananiu przez nie domowników, nad oknami i drzwiami chat stawiano lub rysowano liczne krzyżyki [18, s.144]. Wierzone także w niebezpieczną moc przedmiotów odbijających świat. Zdarzenia odbite w zwierciadle w chwili transformacji zostawały bowiem w pewien sposób „zakodowane”, co mogło stanowić zapowiedź – prefigurację przyszłych wydarzeń w domu [296, s.41]. Poza tym obraz widziany w lustrze jest obrazem odwróconym, kojarzonym z Innym światem. Dokonywana dzięki niemu mediacja z zaświatami mogła zatem „pociągnąć” za sobą na Tamten świat następnego domownika. Dlatego zaraz po stwierdzeniu zgonu w domach płachtami materiału zasłanianio wszystkie lustra oraz błyszczące przedmioty. Zwyczaj ten, miał za zadanie ustrzec duszę przed zobaczeniem swojego odbicia, co mogło mieć szkodliwe konsekwencje dla żywych członków rodziny³⁴³. Niektóre źródła etnograficzne mówią też, że w lustrze widziano wynalazek diabła. Aby odwrócić siedmioletnie nieszczęście po jego zбиciu, należało jak najszybciej wynieść odłamki poza granice domostwa [169, s.290]. W chwili śmierci wstrzymywano także zegary, co powszechnie tłumaczono tym, że *czas dla tego domu stanął w miejscu* [269, s.296].

„Po pogrzebie wszystkie lustra ręcznikiem zasłanianio, żeby śmierć nie przyszła i żeby jej nie było widać” [Nadzieja Romaniuk, lat 87, Czyżyki, suplement, s.255, lp.9].

„(...) zawsze zakrywają lustra, zegarki strzymajut. Żeby nie szedł!” [Anastazja Janowska, lat 80, Stare Berezowo, suplement, s.256, lp.12].

„W czasie pogrzebu lustra zasłaniają i zegarek zatrzymują. Żeby pokojnik nie odbił się w lustrze” [Anastazja Salwesiuk, lat 84, Mochnate, suplement, s.255, lp.10].

Wodę, której używano do obmywania zwłok zmarłego, wylewano pod piec, na cztery węgly chaty lub poza jej obszar, czyli w miejsca powiązane z *orbis exterior*:

³⁴² Podobne zwyczaje obowiązywały także w innych kulturach Europy i Azji, gdzie wierzone, że *dusza zmarłego wstępuje przez komin (=otwór dymny) lub przez dach, zwłaszcza zaś przez część dachu określaną mianem <<świętego węgła>>. W wypadku przewlekłej agonii zdejmuje się jedną belkę dachu lub nawet więcej, czy wręcz łamie się je. Znaczenie tego zwyczaju jest oczywiste: dusza tym łatwiej uwolni się od ciała, gdy inny obraz ciała – Kosmos, dom – zostanie zdruzgotany w górnej części* [91, s.143–144].

³⁴³ (...) *powtórzenie widoku umarłego może komuś śmierć przybliżyć, a kto weń spojrzy, ten umrze* [36, s.23].

Gdyby człowiek przeszedł po ziemi, na którą wylano wodę, przyniósłby na obuwiu do domu śmierć [18, s.148]. W obawie przed możliwością przyniesienia jej widma w swoje progi osoby opuszczające dom, w którym leżał nieboszczyk, ocierały się ramieniem o framugę drzwi, aby śmierć pozostała w tej chacie [18, s.147].

Nieodzownymi atrybutami obrzędów pogrzebowych we wsiach wschodnio-podlaskich były: ręcznik, płótno, chleb, świeca gromniczna i święcona woda. Ręcznik, uznawany w prawosławiu za symbol przekraczania trzech stanów/miedz (narodzin, wesela i śmierci), teraz ponownie stawał się miedzą, którą człowiek pokonywał, aby zmienić swoje miejsce i wejść w nowe życie. Kiedy ciało zmarłego układano na ławie na pokuciu, natychmiast zawieszano go na centralnie usytuowanej ikonie, gdzie wisiął przez okres czterdziestu dni. Wierzono także, że dusza mieszka wówczas za ręcznikiem (a więc w obszarze sacrum), który dawał jej schronienie oraz przyzwanie [196]. W niektórych wsiach w kącie na półeczce kładziono na nim chleb, aby odwiedzająca dom dusza mogła się posilić i odpocząć na ręczniku.

Trumna, według wierzeń ludowych, była synonimem domu wiecznego³⁴⁴. Dlatego gdy umarł domownik, mówiono, że „postawił sobie chałupę” [176, s.94] albo: *Ze starego wysed, dali mu nowy dom* [86, s.147]. Tuż obok niej, na ławie w naczyniu stawiano szklanke ze świecą, w którą sypano zboże. Po odprawieniu przez duchownego panichidy (modlitwy za zmarłego) i wyniesieniu trumny zboże rozsypywano po podłodze lub rzucano je w cztery kąty chaty [95, s.321]³⁴⁵. Zwyczaj ten Adam Fischer tłumaczy w dwojaki sposób. Z jednej strony można go porównać do czynności sypania maku, która miała za zadanie symboliczne „zmuszenie” duszy do liczenia ziaren i powstrzymanie jej tym samym przed powrotem do chaty, z drugiej jednak mógł to być także rodzaj ofiary składanej zmarłemu celem zapewnienia sobie jego przychylności i opieki nad domem [103, s.253], [284, s.126]³⁴⁶.

³⁴⁴ Utożsamianie grobu z ostatnim miejscem zamieszkania sięga już czasów prehistorycznych. Świadczą o tym np. mastaby czy piramidy egipskie, które urządzano z dużym przepychem. Egipcjanie uważali bowiem, że dopiero życie po śmierci jest nieskończone wieczne. Stąd określenie grobów jako wiecznych domów, a domostw śmiertelników jako gospód [105, s.368]. Jak podają źródła etnograficzne, we wschodniosłowiańskich językach wyraz „trumna” jako ostatni dom pośmiertny równoznaczny jest z wyrazem ‘domowina’ [308, s.22]. Potwierdza to Stanisław Vincenz, który pisał: (...) *nazywają u nas trumnę domowiną* [318, s.56].

³⁴⁵ Na Rusi przy zmarłym stawiano garnek, który po wyniesieniu zwłok ktoś z rodziny rzucał o próg domu, mówiąc: *Za wszystkie głowy! Poczem przeskakuje próg uważając, by nie stanąć choćby na najmniejszym czerepie zbitego garnka* [36, s.67].

³⁴⁶ Podobne wnioski wypływają z analiz Kazimierza Moszyńskiego. W „Kulturze Ludowej Słowian” pisze on: *Rozsypywanie ziarna w charakterze ofiary nie należy rzecz jasna zupełnie do magicznych praktyk. Są jednak dane, świadczące, że ta sama czynność może mieć w pewnych wypadkach zgoła odmienne i z gruntu magiczne znaczenie. Może mianowicie zmierzać do tego, aby żywotność albo plenność, tkwiące w ziarnie, udzieliły się obsypywanym osobom czy obejściu, a jednocześnie – gdy chodzi np. o obrządek pogrzebowy, by zneutralizowały złowrogi wpływ śmierci. (...) w Grodzieńszczyźnie albo (...) nad Dniestrem etc. po wyniesieniu trumny z domu rozrzucają wieśniacy ruscy owies po całym obejściu: gdzie indziej na Rusi zamiast owsa używają do tegoż celu żyta, a przy rozrzucaaniu wygłaszają wiele mówiące słowa: <<Nam – żytyj, a nebošcyku – vińny pokij>> (<<Dla nas – życie, a dla nieboszczyka wieczny odpoczynek>>). (...) owa wzmianka o życiu może tu być (i jest zapewne) spowodowana przez skojarzenie się wyrazów życie i żyto* [201, s.278–279].

„Jest 40 dni jak umrze, to mówią, że dusza zmarłego jest w domu. Jak pogrzeb był, to stawiali świecę w szklance i tam żyto sypali. Jak wynoszą trumnę z domu, to te zboże rozsypywali po chacie. Potem te stołki, na których stała trumna, poprzewracają” [Maria Rybko, lat 76, Deniski, suplement, s.253, lp.1].

„Jak umarnie ktoś, to sypią zboże. Jak już wynoszą trumnę, to wtedy rodzina na te stołki siadała, żeby nie straszyl” [Zofia Dąbrowska, lat 78, Haćki, suplement, s.253, lp.2].

„Jak gospodarz umrze, to sieją zboże po izbie, żeby rodziło. Bo gospodarz odszedł, a zboże żeby dalej było” [Bazyli Simoniuk, lat 56, Czyże, suplement, s.254, lp.5].

„Kiedyś to bojali się duchów. Jak pogrzeb, to stawia się świeczkę zapaloną w szklance ze zbożem. Jak już wynieśli z domu trumnę, to posypalimy to zboże na podłodze, żeby nie straszyl. Bo do 40 dni czasami może przychodzić i będzie pukać i stukać. Jedna tu taka zmarła. Ona kochała chłopą, ale wyszła za drugiego, co go nie kochała. A jak nie kochała, to żyli tak nie wiadomo jak. I ona zmarła. I jej mąż mówi: <<Zmarła moja Maryśka, trzeba wykopać dół>>. Poprosił chłopów, wykopali jamę i on mówi: <<Ja przyniosłem wam, to Maryśki mojej wódka>>. Wypili, pochowali i wsio. Teraz przychodzi do nas i mówi: <<Boże, nie dam rady spać. Przychodzi do mnie w nocy Maryśka i mówi: oddaj moju wódku. Jak światło pali się – cichutko, nie ma. Jak zgaśnie – przychodzi>>. Ja mu mówię: <<Idź do batuszki>>. Batuszka powiedział, że do 40 dnia budu chodziła i żeby święconą wodą wszystkie pokąta w domu poświęcić, a potem zanieść na mogiłę maku, żeby miała co robić i liczyła mak. Tak zrobił i przestała przychodzić” [Maria Kołbasiuk, lat 82, Nowoberezowo, suplement, s.256, lp.11].

„Ja to bojała się pokojników. Ale przeczytała ja modlitwę *Da Woskresniet Boh* i wszystko przeszło. Trzeba w coś wierzyć. Niewierzący człowiek jest stracony. Bez Boha nie do poroha. Bez Boga nic nie zrobisz” [Maria Ostapczuk, Nina Maciuka, Kojły, suplement, s.254 lp.7].

Orszak żałobny, mijając próg domu, przechodził przez położoną na nim siekierę, która dzięki swoim oczyszczającym mocom miała zablokować zmarłemu drogę powrotną³⁴⁷. Gestem ostatniego pożegnania zmarłego z chatą, w której się urodził, pracował i umarł, było stuknięcie trumną o próg trzy razy w trakcie jej wynoszenia [284, s.126]. Potwierdza to Łukasz Gołębiowski, który przywołuje podobny zwyczaj związany z progiem i ceremonią pogrzebową: *U Rusinów podlaskich dziś jeszcze kładą w rękę zmarłego kawałek płótna z 2 lub 3 groszami, święconą bylicę mieszczą w trumnie, piołun i flaszkę wódki. Niosąc ją za kapłanem, uderzają w każde drzwi na znak pożegnania; na wierzchu trumny kładą płótna kawałek, lub chleba bochenek, co się dostaje kapłanowi* [128, s.255–256]. Interpretacja tego zwyczaju odwołuje się do symboliki miejsca wchodowego w kulturze wiejskiej. Już w starosłowiańskich praktykach pogrzebowych umarłych wyprowadzano innymi drzwiami lub specjalnie do tego celu zrobionym otworem albo wynoszono ich pod próg chaty, ażeby

³⁴⁷ Siekiera, jako przedmiot apotropieczny, wykorzystywana była również podczas ceremonii pogrzebowej na Rusi. Tam, po wyniesieniu trumny z chaty, rąbano nią kawałek progu [36, s.79].

nie powrócili. Analogicznie do przyjmowania nowego członka rodziny do domowej ekumeny – kładziono go na ziemi i na znak pożegnania z domem – trumną stukano o próg [284, s.126]. Powszechna wiara ludu, iż pod progiem mieszkają duchy przodków, jak również fakt zakopywania tam łożyska zaraz po narodzinach, stanowią kolejne uzasadnienia tej ludowej czynności [103, s.261, 269].

Nieboszczyka zawsze wynoszono nogami w stronę drzwi, tak aby mógł spoglądać na swoje gospodarstwo [284, s.126]³⁴⁸. Na Białorusi, zaraz po wyniesieniu trumny z chaty, stawiali ją na ziemi, tuż przy samym progu, po czym wodą oblewano stojącego w zaprzęgu konia, aby bezpiecznie dowieźć ciało gospodarza na miejsce wiecznego spoczynku [95, s.322]. Rodzina w tym czasie po trzykroć obchodziła stół „za słońcem”, pod który niejednokrotnie zabijano kawałek żelaza, na przykład zęb z brzozy, co miało ich ustrzec przed śmiercią. Zaraz po pogrzebie szczelnie zamknięto wcześniej pootwierane okna i drzwi, aby uniemożliwić zmarłemu powrót do domu. Od tej pory był on bowiem przypisany do nowej kategorii przestrzennej – Tamtego świata, sacrum [284, s.126].

„Podczas wnoszenia trumny ciało wynoszono zawsze nogami przez próg, a nie głową, bo dusza może zostać i błąkać się po domu” [Małgorzata Kondradzka, Podlaskie Muzeum Kultury Ludowej w Wasilkowie, suplement, s.256].

„Jak wynosili pokojnika, to trzy razy o próg chaty stukali, że odchodzi on raz na zawsze. Potem na tych stołkach, co trumna stała, się siadało, żeby w chacie nie było pokojnika. Wynoszą trumnę zawsze nogami do przodu, bo tam krzyż w nogach, żeby jak będzie zmartwychwstanie, to mógł się podnieść” [Wiera Omelaniuk, lat 52, Mochnate, suplement, s.255, lp.10].

„Jak kto umierał, to wynosili go nogami do drzwi. Tak jak chodzi nogami, to nogami w tą stronę go wynoszą” [Anastazja Janowska, lat 80, Stare Berezowo, suplement, s.256, lp.12].

„Jak pogrzeb, to nogami do peredu wynosili. To znaczy, że umarł. Teraz też, jak karetka do mieszkania przyjedzie, to zabierają z domu głową do drzwi, a nie nogami” [Anastazja Salwesiuk, lat 84, Mochnate, suplement, s.255, lp.10].

„Jak się wynosi trumnę z domu, to nogami do przodu. Toż mówią, że: <<pójdiesz nogami do przodu>>. Nigdy nie wynoszą, że pierwsza głowa, zawsze pierwsze nogi. Jak wynoszą trumnę, to trzeba było usiąść na stołku po trumnie, żeby się nie bać” [Nina Maciuka, Kojły, suplement, s.254, lp.7].

³⁴⁸ Zwyczaj ten potwierdza A. K. Bajburin, pisząc: *nieboszczyka wynoszą z domu nogami do przodu i przy tym zawsze przez podwórze, a nie przez paradny ganek*. Dodaje przy tym, że były też przypadki wystawiania trumny przez okno, jeśli nieboszczyk umarł na <<gorączkę>> [15, s.65].

Istniał także zakaz zamiatania izby przez trzy dni, aby śmierć nie „wymiotła” innych domowników [18, s.150]³⁴⁹. Na ławie i stołkach, na których stała trumna, kładziono bochen chleba, co symbolizować miało zapobieżenie niedostatkowi w rodzinie, albo wywracano je do góry nogami, *żeby się nie boić* [86, s.153] i *żeby dusza nie powróciła i nie zajęła na nowo swojego miejsca* [167, s.175]. Na Białorusi po wyniesieniu zmarłego rozrzucano po całej izbie okruchy chleba, aby *osierocona rodzina nie kłopotowała się o potrzeby* [157, s.309]. Istniał także przesąd, aby trzaski pozostałe od trumny wyrzucić na tzw. stoki, czyli w miejsce, gdzie płot ogradzający sad i warzywnik należące do domu zmarłego stykał się z sąsiednim [95, s.319]. W celu pozbycia się lęku przed nawiedzającą domostwo duszą należało zajrzeć do komina zaraz po wyprowadzeniu zwłok.

Do tradycyjnych zwyczajów pogrzebowych we wsiach bielsko-hajnowskich należały tzw. stypy – obrzędowe uczyty żałobne. Odbywały się one w domu zmarłego w czasie czuwania nad jego trumną przed oraz po pogrzebie [266, s.75], [290]. Dom żałobny oznaczano poprzez umieszczenie przy bramie wjazdowej czarnych chorągwi. Zgromadzeni wokół trumny domownicy i mieszkańcy wsi modlili się, żegnając zmarłego. Śpiewano wówczas pieśni, tzw. lamentacje, w których go wspomniano, mówiono o przeżyciach rodziny, a także odwoływano się w nich do przyrody³⁵⁰.

W świętym kątku na stole kładziono chleb i sól, które jako elementy kreacyjne miały ochraniać dom przed pozostaniem w nim jego duszy. Ten z kolei, jako me-

³⁴⁹ *W chacie ruskiej, na wypadek śmierci, ma pozostać wszystko tak, jak było za życia nieboszczyka, nawet śmiecia nie wolno ruszać, dlatego przez trzy dni nie zamiatają. (...) W chacie, gdzie leży zmarły, Rusini (...) nie ścierają ani nie myją ścian, utrzymują bowiem, iż <<może gdzieś tam w szkarąłupie (skorupce) duszyczka siedzi, a gdyby ją zdarto, wypędzonoby duszę>>* [36, s.359]. Irena i Krzysztof Kubiakowie podają także, że w polskiej tradycji ludowej na ławie, na której leżała trumna, kładą bochen chleba, który leży tam, dopóki nie weźmie go żebrak (obcy). Zanim to jednak uczyni, powinien zamieść izbę, a śmiecie oraz miotłę wynieść w miejsce, gdzie nie chodzą ludzie, *aby ci nie wtłaczali nieboszczyka w ziemię*. Takie wyniesienie miotły i śmieci poza ekumenę domostwa było gestem magicznego przeniesienia duszy zmarłego poza granice *orbis interior*. W wymiarze społecznym płacono żebrakowi za wykonaną pracę, natomiast w aspekcie symbolicznym *zaopartywało się w ten sposób zmarłego* [176, s.96].

³⁵⁰ Przykład pogrzebowej lamentacji ze wsi Bondary przytaczają Jan Dębowski i Lidia Zacharczuk:

(...) Chtoż ciepier pa lesi budzie chodziet'?

Chto lipki budzie abdziraci?

Chto łyko budzie draci?

Chto abieczaczki budzie strakaci?

Chto raszota jak sonieczko

Budzie rabici?

Ty nam chatu zbudowau wieliku,

A my tabie zrabili chatku maleńku!

My ciebie nikoli nie zabudziem,

Ni u poli, ni u kłuńcy, ni u lesi.

I usio budziem kruhom razhladacca,

Czy nie lecisz da nas sakolikom.

[78, s.121–122, powołując się na: A. Barszczewski, *Białoruski folklor związany ze śmiercią i pogrzebem we wschodniej Białostocczyźnie*, Studia z filologii rosyjskiej i słowiańskiej, Warszawa 1995, s.106].

diator pomiędzy światem śmiertelników a zaświatami, miał za zadanie zjednać *przychylność przodków, którzy odeszli, dla tych, którzy pozostali na ziemi* [266, s.75], [290].

Z kultem zmarłych w prawosławiu wiązało się kilka uroczystości zaduszkowych, obchodzonych dorocznie. Najbardziej znane to święta dziadów (diedów) i Radaunicy, których geneza sięga jeszcze czasów dawnej Rusi, oraz tzw. soboty pominalne³⁵¹.

Podczas jesiennych dziadów umarłych wspomniano i zapraszano ich do swoich domów. Istotny był tutaj odpowiedni wystrój i atmosfera panująca we wnętrzu. Nieodzowny element stanowiła wystawiona w oknie zapalona świeczka, na znak pamięci i szacunku³⁵². Inaczej było podczas święta Radaunicy, przypadającego na okres wiosenny. Chodzono wówczas na cmentarze z ręcznikiem, którym zaściełano mogiłę i kładziono na nim pożywienie oraz kieliszek wódki [117]. Należy zauważyć, że w religii prawosławnej był to czas radości z nowego etapu życia nadchodzącego wraz z wiosną³⁵³.

„W kulturze białoruskiej, w kręgu prawosławia wspomnienie przodków jest bardzo silne i jest prawie codziennością. W odróżnieniu od tradycji katolickiej, gdzie zmarłych wspomina się na 1 i 2 listopada, w tradycji prawosławnej zmarłych wspomina się w czasie wielu wybranych dni w roku. Szczególnymi dniami wspominkowymi są soboty rodzicielskie oraz wybrane dni w okresie paschalnym. Czas Wielkanocy to radość Zmartwychwstania. Wówczas takie spotkania na cmentarzach w okresie Wielkanocy są bardzo radosne. Ludzie kultuwują to do dziś. Na groby przynosi się kraszanki i pisanki. Przy grobach organizuje się wspominkowy poczęstunek, w czasie którego symbolicznie używa się alkoholu” [Doroteusz Fionik, Muzeum Małej Ojczyzny w Studziwodach, suplement, s.254].

³⁵¹ Ludność ruska wyznania prawosławnego wspominała zmarłych nawet parę razy w ciągu roku. Przykładowo we wsi Nowoberezowo (gm. Hajnówka) święta takie obchodzono 6 razy w roku: 1) na jesieni przed św. Filipem („u sobotu piered Pilipouku”); 2) w zapustną sobotę przez Wielkim Postem („u sobotu piered Maslenicu”); 3) w poniedziałek po Przewodach („u ponedyłok na Prowody”); 4) w trzeci dzień Zielonych Świątek („na Zielenec”); 5) przed św. Trójcą („u sobotu piered Trojcu”); 6) na Spasa (6 VIII)” [85, s.21].

³⁵² Antoni Nowosielski, powołując się na słowa Romualda Zieńkiewicza, przedstawia ukraiński wystrój chaty podczas obchodu dziadów: *W dniu przed dziadami czyli wieczerną dla umarłych, gospodyni oczyszcza starannie cały swój dom i sprzęty, rozmieszcza po kątach wszystkie narzędzia gospodarskie, aby nie zawadzały w izbie mającym zejść się duchom na biesiadę. (...) Wieczorem nakrywają stół białym obrusem na jego środku zapalają wódkę dla przypomnienia płomieni piekielnych. (...) Tak przygotowawszy wieczernę, otwierają okna i drzwi: starsi z rodziny obchodzą dom naokoło, modlą się, spoglądają na mogiły, zapraszają zmarłych. Powróciwszy do izby, zasiadają w cichości z dala od stołu i przypatrują się domniemanej biesiadzie duchów* [206, s.140, powołując się na: R. Zieńkiewicz, *O uroczystościach i zwyczajach ludu pińskiego*, Warszawa 1953].

³⁵³ Białoruska „Radawnica”, jak podaje Stanisław Dworakowski, tłumaczona jest jako „radosna”, podczas gdy ma to znaczenie zupełnie odwrotne, pochodzi bowiem od litewskiej „raudy” – płaczu po zmarłych [85, s.21].

„U nas to duży kontakt ze zmarłymi. U cerkwi to nazywajut se soboty pominalne, a na cmentarzu to trzy razy u rokowi: Prowody, Hołowosika, Kazańska” [Michał Nesteruk, lat 58, Mochnate, suplement, s.255, lp.10].

Na terenach Białorusi, w guberni grodzieńskiej podczas soboty pominalnej panował zwyczaj gotowania dziewięciu potraw (gospodarstwa mniej zamożne powinny przygotować ich przynajmniej siedem) i dzielenia się nimi ze zmarłymi, którzy według wierzeń krzepili wówczas swoje siły. Po wieczornym roznieceniu ognia gospodarz brał kieliszek wódki i po słowach: *Bud' zdorow diedu!* wylewał ją za okno, po czym sam ją wypijał, podobnie jak pozostali domownicy. Tę samą czynność – wyrzucania za okno wykonywał także z pożywieniem, mówiąc przy tym: *Die-du, idy do obiedu*. Według źródeł etnograficznych reszta mieszkańców część potraw zanosila do chlewów, gdzie stało bydło [147, s.30]. Następnie odbywał się obrzęd wspominania umarłych. Przywołując po kolei ojca i matkę słowami: *Odstanowit' stoł za bat'ku i za matku*, rzucano pod stół blin, a po wymienieniu imienia każdego zmarłego mieszkańca domu dodawano słowo „chautury”, co znaczy nieboszczyk. Stąd być może, jak zauważa Oskar Kolberg, pochodzi przysłowie: *U odnoj chacie wiasiele, a u druhoj chautury* [157, s.137]. Po posiłku gospodarz otwierał na oścież drzwi chaty, w których stawiał bronę, po czym brał miotłę i machał nią po kątach izby, mówiąc: *Kiszą, kiszą (wyraz używany przy zaganianiu domowego ptactwa) duszczki! Kоторa starsza i buolsza to dwerami, a kоторa mensza to oknami (zapewne okienkami w bronie)* [147, s.30]. W niektórych miejscowościach upieczony przez gospodynię blin dzielono na tyle kawałków, ile było okien w chacie, i kładziono je tam jako poczęstunek dla zmarłych [48, s.31, powołując się na: „Pamiętnik Warszawski” 1931, s.2–3, s.81]. I w tym obrzędzie po raz kolejny potwierdza się i dopełnia transcendentna symbolika przestrzeni mieszkalnej i jej związku z zaświatami. Okno i drzwi, jako elementy styku dwóch różnych sekwencji, były zarazem spójnią i łącznikami pomiędzy domem a osobami Stamtąd, z Innego świata.

ZAKOŃCZENIE

Wszystkie opisane w książce rytuały stanowią najstarszą warstwę obrzędowości wschodniopodlaskiej wsi. Pokazują, że dom był miejscem, w którym zamieszkiwał cały rok: był *siedzibą i mieszkaniem zmieniającego się czasu* [31, s.54], [290]. Towarzyszył człowiekowi od początku do schyłku jego życia. Codzienna ludzka egzystencja – „trwanie przemijające” [91, s.86] przerywana była cyklicznie okresami świąt – „ciągami wieczności” [91, s.86] oraz sytuacjami rodzinnymi (ceremoniałami przejścia) i wymagała ukierunkowania się na ten czas na Inny, sakralny wymiar. Innymi słowy: czas i przestrzeń w kulturze ludowej dzieliły się na szereg różnych jakościowo sekwencji, których przekraczanie każdorazowo realizowało schemat wyłączenia oraz włączania do wspólnoty domowej [183, s.139]. Uczestnictwo i przeżywanie świąt oraz powtarzalność pewnych działań w cyklu dorocznym i rodzinnym ujawniały sens symboliki domu – ideę nieustannego „stwarzania” go na wzór i podobieństwo Domu Bożego [32, s.12]: (...) *święta przestrzeń*, jak pisał Gerardus van der Leeuw, *to takie miejsce, które staje się siedzibą, ponieważ działanie mocy powtarza się w nim, samo lub przez ludzi. Jest to miejsce kultu, niezależnie od tego, czy siedzibą jest dom, czy świątynia. Albowiem życie domowe także jest obrzędem, który się stale powtarza w regularnym toku pracy, posiłków, oczyszczeń itd.* [315, s.348]. Rysuje się tutaj silna zależność: człowiek – dom – Bóg [31, s.58–59]. Dom jako świat, mikrokosmos [31, s.51] odtwarzał się co roku, co roku odzyskiwał swoją (...) *pierwotną świętość* i stawał się taki, *jaki ongiś wyszedł z rąk Stwórcy* [91, s.61]. Wszystkie zachowania zwyczajowe wykonywane w jego obszarze miały ten sam kreacyjny oraz zapobiegawczy charakter.

Wielowymiarowa przestrzeń mieszkalna z jednej strony jawiła się jako obszar zamknięty i odizolowany od reszty świata, zarezerwowany wyłącznie dla swoich. Tę swojskość rodzinnej wspólnoty należało stale kultywować, chronić i regularnie odradzać. Codzienne zajęcia, takie jak praca, budowa, czyli typowe życiowe czynności, określał uświęcony tradycją wzorzec i zrytualizowany schemat [350], [289, s.82]. Z drugiej jednak strony wszystko, co działo się w obrębie jej ścian, miało swoje konsekwencje również w świecie zewnętrznym: w gospodarstwie, ogrodzie, na polu [32, s.3]. Powołując się na słowa Danuty i Zbigniewa Benedyktowiczów, można tutaj nawet przytoczyć synonimy, takie jak: dom – zboże, dom – chleb czy dom – drzewo. Jako że kultura prawosławna wyznaczała reguły organizacji i doświadczania obszaru zamieszkania, wytyczając trajektorie domownikom oraz przedstawicielom Innego świata [243, s.36], dążenie polegające na przekraczaniu ciasnych granic domu dotyczyło także otwierania się i kontaktu z płaszczyzną transcendentną [32, s.5].

Tworzona przez wieki obrzędowość domowa na terenach bielsko-hajnowskich wsi stanowiła zatem swoisty pomost pomiędzy dyskursem wiary prawosławnej a religijnością ludową, w dużej mierze opartą na tradycji przedchrześcijańskiej

i zjawiskach kosmicznych. Obok różnorodności świata niebios, na których czele stały istoty i przedmioty boskie związane z koncepcją chrześcijańską (Bóg, Matka Boska), mamy tutaj do czynienia także z całym szeregiem postaci i zjawisk wywodzących się jeszcze z czasów pogańskich [286, s.89]. Miało to swoje przełożenie na wyraźny podział wnętrza domu na dwie opozycyjne sobie strefy. Pierwsza – czysta, krasna, paradna, z oknem, stołem i ikoną – związana była z zamieszkiwaniem boskim i symbolicznym [48, s.28]. Diagonalna – z drzwiami, progiem i piecem – to *nieokreślona dziedzina (...) świętości niezorganizowanej* [71, s.223], także przesycona warstwą znaczeniowo-wierzeniową względem wykonywanych tam czynności.

Zachowania w obrębie przestrzeni zamieszkania, z jednej strony oparte na głębokiej wierze, z drugiej z kolei na ludowych gusłach i zabobonach, nie wykluczały się wzajemnie, a przeciwnie, wzajemnie uzupełniały i dopełniały [286, s.89]. Społeczność wiejska asymilowała część obrzędów wykazujących powiązania z magią i świadomie przekształcała owe treści na użytek zabiegów apotropaicznych, wykonywanych niejednokrotnie w teatralnej wręcz oprawie. Zaakceptowanie obydwu sfer: religii i magii, które w mniemaniu społecznym *Bohu nie szkodziat, a ludziom pamahajut* [18, s.105], doprowadziło tym samym do zacierania granic kulturowych na tych terenach.

Szeroko pojęty folklor ludowy, wyrosły na gruncie wielowiekowej tradycji oraz wyznawanej religii, to bez wątpienia cecha charakterystyczna wiejskich społeczności południowo-wschodniego Podlasia. Co ciekawe, z przeprowadzonych analiz terenowych wynika, że zamieszkujące je zbiorowości po dziś dzień przejawiają silne przywiązanie do swojego miejsca zamieszkania: zarówno wioski, ziemi (jako ojcowizny) oraz domu mieszkalnego, co widoczne jest zarówno w wyposażeniu, jak i zachowaniach zwyczajowych związanych z użytkowaniem jego przestrzeni. Tradycyjny porządek, od wieków *jedyny, wieczny, niezmienny* [217, s.7], tworzy tu niejako spójnię pomiędzy przeszłością a teraźniejszością³⁵⁴. Codzienna i doroczna obrzędowość domowa, kreowana przez wieki najpierw w zgodzie z wartościami przedchrześcijańskimi, a potem w oparciu o cały system prawosławnej wiary, obecnie stanowi zlepek wszystkich tych składowych, z największym naciskiem na wyznanie. Przejawy religijności ludowej widoczne są na tych terenach tak w kręgu domu i rodziny („religia życia”), jak i na poziomie całej wsi („wiara ludu”) [Wstęp do: 227, s.12], a silna relacja pomiędzy prawosławiem a systemem kultury pozwala na użycie w stosunku do mieszkającej tam społeczności pojęcia „społeczeństwa sakralnego” [171, powołując się na: H. Becker, *Rozwój myśli społecznej od wiedzy ludowej do społeczeństwa*, Warszawa 1964].

³⁵⁴ Jak słusznie stwierdza Włodzimierz Pawluczuk: *Świat chłopskiego życia był poza historią, wszystko, z czym miał tu człowiek do czynienia, było w jego pojęciu dane na początku świata i nie mogło ulec zmianie do jego końca. Stare zwyczaje, obrzędy, mity i legendy, sposoby gospodarowania i wypoczynku, ład społeczny i porządek kosmosu – wszystko to było w rozumieniu chłopów stare jak świat. (...) każdy żył, pracował, bawił się i umierał tak jak nakazywał jego stan, obyczaj i mądrość ojców. W micie, legendzie i prymitywnej wiedzy o świecie zawarte były wyjaśnienia i uzasadnienia wszystkiego, co mogło się wydarzyć* [217, s.40].

Religia nie jest tam zjawiskiem wymierającym, a przeciwnie, obecna jest w każdym domu. Mieszkańcy pielęgnują tradycyjne wzorce, kierując się pewnym kodeksem powinności wobec swojej prywatnej małej ojczyzny. Chałupa chłopska z jej tradycyjnym podziałem na strefę świętą i świecką do dzisiaj zachowała ów rozdział: na część codzienną (kuchnia z kaflowym piecem) oraz świąteczną, tzw. „odświętny pokój”. Ta ostatnia, z pokuciem, udekorowaną ikoną, stołem przykrytym białym obrusem, ekspozycją wyszywanych przez gospodynie poduch ustawionych równo na łóżku, jest pomieszczeniem, z którego korzysta się wyłącznie w czasie uroczystości rodzinnych czy wizyty duchownego. Wyposażenie domu oraz elementy wystroju i dekoracji, oprócz potrzeb bytowych mieszkańców uwarunkowanych czynnikami ekonomicznymi (jak meble, sprzęty gospodarstwa domowego używane do przetwarzania żywności, narzędzia kuchenne), nadal pozostają w ścisłym związku z kulturą i tradycją, a co za tym idzie, także i wiarą jako wytyczną priorytetową. Daje się to zauważyć zarówno na co dzień, jak i w dorocznym cyklu świątecznym, wyznaczonym przez prawosławny kalendarz, kiedy to dom przybiera specjalny wystrój. Z rozmów z mieszkańcami wynika, że do chwili obecnej na Boże Narodzenie króluje w nim siano, a w kątku pod ikoną ustawiany jest *dzied*. Kulturowana jest również tradycja wiosennej dekoracji wnętrza – wkładania za ikony poświęconych w cerkwiach palm na święto Werbnicy czy ozdabiania mieszkań na Zielone Świątki. Podobnie jak dawniej, tak i współcześnie widoczna jest dbałość o budowanie atmosfery sakralności przestrzeni domostwa. Prawosławne wnętrza stanowi niejako przestrzenne obramowanie [17, s.89] dla zamieszkującej je wspólnoty – rodziny, *communitas*. Istotną rolę w jej życiu odgrywa także silne przeświadczenie, iż wykonywanie czynności o charakterze kultowym, jak święcenie przedmiotów, które następnie przynosi się do swoich domów, jest środkiem pozwalającym na osiągnięcie celów związanych z życiem doczesnym (zabezpieczenie i ochrona) oraz wiecznym.

Dawne zwyczaje wyrosłe na gruncie myślenia magicznego, tak gospodarcze, jak i domowe, tradycyjnie realizujące się poprzez rytualne działania czy zabobny o charakterze nakazów, zakazów i wróżb, wyszły już z użycia [178, s.118]. Naiwna religijność ludowa, w której często wykorzystywano elementy wyposażenia przestrzeni mieszkalnej utożsamiane z cechami sacrum, nie jest już praktykowana, aczkolwiek nadal tkwi w pamięci mieszkańców. Działania magiczne wspomniane są raczej z sentymentem do tradycyjnego sposobu myślenia oraz jako oczywiste zabiegi wpisane w krąg społeczno-kulturowych zachowań. „Synkretyzm magiczno-religijny” [37] zniknął dziś z domowego życia, a jego rolę zajęli chrześcijańscy święci, podczas gdy zwyczaje posiadające podłoże natury religijnej lub związane z kultem zmarłych na trwałe wpisane są w codzienną obyczajowość [193, s.268, powołując się na: T. Karwicka, J. Cherek, *Tradycja a współczesność w kulturze ludowej wybranych wsi regionów Polski Północnej*, Toruń 1982, s.114]. Można [zatem] sądzić, jak zauważa Krystyna Kwaśniewicz, że (...) *ograniczenie roli, jaką w sprawach bytu ziemskiego przypisywano (...)* [ideologicznym kontaktom z zaświatami], *doprowadziło do stanu, w którym współczesne postawy religijne (...)* [społeczności wiejskich] *uzewnętrzniają się przede wszystkim poprzez podporządkowywanie się wymogom*

religijności instytucjonalnej [178, s.110]– cerkwi. Sytuację tę należy traktować jako naturalne następstwo upływającego czasu oraz związane z tym kształtowanie się wzorców osobowościowych. Liczba świątyń oraz miejsc kultu na tych terenach zaświadcza o silnym autorytecie cerkwi jako instytucji.

Procesy modyfikacyjne zwyczajów związanych z domostwem na terenach wschodniego pogranicza Polski dokonywały się na przestrzeni lat z różnym natężeniem. Niewątpliwie przyczyniła się do nich sytuacja ekonomiczna, jaka nastąpiła w Polsce po 1990 roku, a konkretniej masowa emigracja do miast, zmiana modelu życia, samorealizacja pokolenia młodych poza rolnictwem, zamiana tradycyjnej uprawy ziemi na rzecz stechnicyzowanego systemu gospodarowania, ponadto ekspansja środków masowego przekazu, a co za tym idzie, rozprzestrzenianie się kultury masowej. Wszystkie te czynniki, a zwłaszcza postępująca depopulacja obszarów wiejskich, powodują, że trwałość tradycji nie jest tam zjawiskiem statycznym [279, s.269].

Objęte badaniami wiejskie społeczności etniczne to pokolenia osób w większości urodzonych jeszcze w latach trzydziestych i czterdziestych, deklarujący się jako prawosławni, Białorusini. Przeważająca część z nich jest na rencie, ziemię przekazano na rzecz skarbu państwa, a gospodarstwo przepisano na dzieci i wnuki. Młodych gospodarzy trudniących się rolnictwem jest tam już bardzo niewiele, ponieważ większość młodzieży wyjechała do szkół i pracy do pobliskich miast (Białystok, Hajnówka, Bielsk Podlaski). Zjawisko tzw. „starzenia się” i stopniowego wyludniania wsi jest jednak typowe tak dla terenów bielsko-hajnowskich, jak i innych obszarów wiejskich ściany wschodniej. Generacje młode i średnie przyjeżdżają na wieś przeważnie na wakacje, na święta czy w odwiedziny do dziadków, którzy zostali jedynymi kontynuatorami i nosicielami tradycyjnych form zwyczajowych. W konsekwencji przekazywane od pokoleń wartości ulegają stopniowej redukcji lub są okrajane i zabarwiane treściami nowoczesnymi [288, s.509], [279, s.269]. Dla dzieci i wnuków, będących wyrazicielami całkiem odmiennych już wzorców osobowościowych, ukształtowanych w większości w środowiskach miejskich (tzw. folklor współczesny [50, s.47]), stanowią one atrakcyjną formę spędzania czasu na wsi „u dziadków” oraz źródło zaspokajania ciekawości, jak żyło się dawniej.

„Przeważnie stare ludzi we wsi mieszkają, tylko rodzina przyjeżdża, wnuki. Teraz to tylko trzech młodych gospodarzy tutaj, a reszta to starzy, nie ma ludzi... Kiedyś to zajmowali się rolnictwem, a teraz to już nie. Ja ziemię zdałem do państwa za rentę. Dom na córkę zapisałem, wnuki będą przyjeżdżać” [Bazyli Iwaniuk, lat 85, Plutycze, suplement, s.253, lp.4].

„Większość we wsi to starych, młodych tu nie ma. Na całą wioskę chyba ze trzech gospodarzy, tak to wszystko renciści. Ziemię pozdawali na skarb państwa albo na dzieci przepisali. Dzieci są w Białymstoku i przyjeżdżają jak wolne, na wakacje” [Olga Sidoruk, Plutycze, suplement, s.254, lp.4].

„W Plutyczach było ponad 900 osób, a teraz może ze 150 jest, a młodych to kilka. My to dom dzieciom zapisaaliśmy. Wszystko na pół. Będzie im potrzebne, czy nie będzie” [Jan Onopiuk, lat 81, Plutycze, suplement, s.253, lp.4].

„Teraz wsio inaczej. Kiedyś to wesoło było. Owców było pełno, kozy, konie. A teraz to nikogo nie ma. Młodzi to tylko z miasta przyjeżdżają na święta. Człowiek żyje tutaj, a młodzi w mieście” [Katarzyna Dąbrowska, Haćki, suplement, s.253, lp.2].

„Oj mało już tu ludzi. Kiedyś w każdej chacie to było po pięcioro, po sześcioro i dzieci. A teraz...” [Maria Pryzowicz, lat 86, Parcewo, suplement, s.253, lp.3].

„My już wszystko przepisali. Już tutaj wszystko nie nasze. Na synów, na wnuków. Ja mówię: <<Jak nas nie będzie, to sprzedajcie i będzie święty spokój>>” [Maria Golonko, Czyże, suplement, s.254, lp.5].

„Ludzie rolnictwem się zajmują, ale nie wszyscy. Przeważnie tutaj rencisty mieszkają. U nas nic nie ma: jeden koń i kury chodzą. Ni świń, ni krów. O takie o młode, to jeszcze mają po parę krów. A takich nie ma, co by była duża gospodarka. Odłogi leżą. Nie ma komu robić. Wioska umiera – wszyscy młodzi wyprowadzają się do miasta, a starsi sami zostają” [Bazył Rybko, lat 80, Deniski, suplement, s.253, lp.1].

„Teraz tej tradycji już nie ma, u nas dużo starych ludzi, pustych domów. Kto to będzie robił? Wioska wymiera. Czterech rolników jest, renty nie dostają. Moje gospodarstwo będzie stało, póki nie rozwali się. Ludzie przepisują na dzieci, na wnuki. Ale to co z tego, jak one i tak stoją nieużywane” [Michał Nesteruk, lat 58, Mochnate, suplement, s.255, lp.10].

W związku z postępującą globalizacją, która dotyka swoim zasięgiem autentyczną kulturę wsi [297, s.59], niektóre zwyczaje związane z użytkowaniem przestrzeni domowej wykazują tam tendencję zachowawczą, inne zostały przekształcone, a jeszcze inne ulegają stopniowej redukcji ze sfery kulturowej. W związku z wyludnianiem wsi obserwuje się także tendencję do przeżywania owych praktyk nie jak to miało miejsce dawniej – na poziomie całej społeczności wiejskiej, a bardziej intymnie – w gronie rodziny [Wstęp do: 46, s.7]. Z wypowiedzi mieszkańców wynika jednak, że wpojone w dzieciństwie postawy i wzorce religijne w większości są podtrzymywane przez młodych w ich domach w miastach. Z pewnością nie są one kultywowane według ortodoksyjnego kanonu prawosławia, a celebrowane bardziej swobodnie, jednak w świadomości młodego pokolenia nadal stanowią one „żywą wartość życia duchowego” [Wstęp do: 46, s.11]. Być może, jak stwierdza Anthony Giddens, owo „dziedziczenie religijności” [192, s.174] należy tłumaczyć tak popularnym dziś zjawiskiem „nowoczesnego wątpienia” [116, s.267], które jest jedną z konsekwencji postępującej nowoczesności.

Należy jednak stwierdzić, że zmiany cywilizacyjne, o których mowa powyżej, na obszarze gmin bielsko-hajnowskich nie wywołały drastycznych przeobrażeń w mentalności i świadomości społecznej, a co za tym idzie, także w przywiązaniu do tradycji. Ze względu na częściowe „zapóźnienie cywilizacyjne” [197, s.59] tych

terenów nie przebiegały tam one nazbyt gwałtownie. Pomimo wdzierania się wielu czynników wykorzeniających oraz związanej z nimi deprecjacji wiary, wzorce wyrosłe na podbudowie „wiary ojców” są nadal obecne w życiu (i pamięci) mieszkańców wsi pogranicza. Prawosławny dom jako obszar życia, podobnie jak w tradycji ludowej, wciąż ma wartość ideową – sakralną, a symbolika i semiotyka wciąż wpływają na organizację i doświadczanie jego przestrzeni [278]. Nadal traktowany jest jako miejsce kultu, a świadomość domowej wspólnoty jako Małej Cerkwi (*rodzina to też cerkwa, nasza wiera i naszy ludzi* [253, s.137]), matecznika rodziny i świętych obrazów, nakazuje poszanowanie i godne zachowanie w obrębie jego przestrzeni.

Największym zagrożeniem dla zachowania ciągłości obrzędowości domowej wsi pogranicza jest ich wymieranie i pustoszenie. Może się zatem okazać, że wobec dokonujących się przeobrażeń kulturowych żyjący tam mieszkańcy są ostatnią generacją mającą kontakt z tradycją i pamiętającą prawdziwe fakty z zakresu omawianej kwestii, która dla następnego pokolenia stanie się wyłącznie anachroniczna, o jedynie ludyczno-rekreacyjnym wydźwięku [288, s.509].

Żyjemy w czasach nadmiaru – pisał we wstępie książki „Jutro spadną gromy” Jacek Podsiadło. – *Wszystkiego jest za dużo. Za głośne jest wszystko. Ciszy szuka się jak skarbu* [Wstęp do: 149, s.7]. Owa cisza przyciąga tutaj także mieszkańców miast, zafascynowanych zachowanym w układzie przestrzennym duchem minionego czasu. Wydłużone działki z drewnianą zabudową udekorowaną charakterystycznym detalem, (...) *niczym z płócien dawnych pejzażyków, choć nadszarpnięte zębem czasu* [197, s.59] nadal żyją swoim rytmem, wydając się przy nierzeczywistym, bajkowym wręcz światem [285, s.412]. Towarzyszące im elementy małej architektury, jak ogrodzenia, studnie czy ławeczki przy domach, wprowadzają klimat dawnych czasów we współczesną epokę.

Coraz częściej jednak i tutaj obserwuje się ingerencję „obcych” w dawną tkankę oraz strukturę osadniczą. Zdecydowana większość budynków to kontynuujące tradycję zmodernizowane domy drewniane kryte dwuspadowym dachem. Niejednokrotnie zdarza się jednak, że odcisnięte w architekturze ślady przeszłości z czasem ulegają transformacji, zatarciu lub odchodzą w zapomnienie i niebyt, wypierane nowymi potrzebami. Przemiany te niestety mają charakter nieodwracalny i nie da się ich zatrzymać: (...) *oto za oknami leciwej chałupki świat nie do uratowania, bo skazany na mocy bezlitosnych praw ekonomii i społeczeństwa* [149, s.147]³⁵⁵. *Nasza*

³⁵⁵ O zjawisku przemijaniu cudu Podlasia piszą Bartosz Jastrzębski, Jędrzej Morawiecki i Maciej Skawiński: *Podlasia cud nie uratuje – tak w każdym razie zdaje się uważać Mirek Gryka (...). Chyba że byłyby to rzeczywiście cud wewnętrzny, niespodziewany i niewytłumaczalny. Póki co – wschodnia kraina rozłazi się w palcach, zanika. I nie chodzi tylko o topnienie wsi, o którym mówią wszyscy. Chodzi także o...<<przybytków>>:- <<Przybytek>> to taki, który kupił kawałek ziemi albo chałupę i zaczyna tu swoje rządy sprawować, nie rozumiejąc lokalnej społeczności. A tej społeczności nie ma kto bronić, ponieważ jest ona już mocno postarzała, geriatryczna wręcz (...). – Kiedy pomierają te ostatnie babcie, to – moim zdaniem ostatecznie też zakończy się XIX wiek. Ponieważ to naprawdę jest tak, że te starsze panie mentalnie żyją w XIX wieku. A <<przybytki>> nie tworzą niczego, nie pasują do tej rzeczywistości, ani jej nie szanują. Nie obchodzą miejscowych świąt. Nie mówię o tych najważniejszych, ale o tych mniejszych, o których się powoli zapomina. Taki na przykład jak*

architektura jest piękna, ale musi być człowiek stąd, aby czuł tradycję [165] – stwierdza Stefan Czabaj ze wsi Nowoberezowo w gminie Hajnówka, który uratował przed zniszczeniem stare XIX- i XX-wieczne chaty, w których założył skansen prezentujący wyposażenie dawnych domostw³⁵⁶. Częstokroć zatem silniejsza od trwałości budynków okazuje się pamięć ludzka – przekazywana z pokolenia na pokolenie świadomość własnych korzeni nostalgia za tym, co nas ukształtowało [292, s.268].

Tworzony przez wieki w zgodzie z tradycją i religią krajobraz kulturowy wsi południowo-wschodniego Podlasia z jednej strony stanowi o specyfice i unikalności miejsca, z drugiej zaś jest podstawą budowania poczucia identyfikacji – lokalnego patriotyzmu. Historia tych terenów, jak również fakt, że zamieszkują je społeczności zróżnicowane etnicznie, narodowościowo i wyznaniowo, wpłynęły na wytworzenie się tu swoistego modelu kultury, który przejawia się w duchowym (tradycje i zwyczaje) oraz zapisanym w formach architektonicznych – rzeczywistym aspekcie życia. Pomimo ogólnie postępującej dziś desakralizacji i kryzysu ideologii przestrzeni zamieszkania, domy pogranicza są nadal dla ich mieszkańców swoistym centrum świata, tak w geograficznym, jak i symbolicznym ujęciu [285, s.412]. Choć czas odcisnął na nich swoje piętno, nadal zachowują swą *niepodległość i (...) metafizyczne rozmarzenie (...)* [i] *nie przewiały (...)* [ich] *jak dotąd żadne wichry kulturowych i społecznych przemian* [149, s.184]. Nadal odczuwalny jest tutaj naturalny rytm, ład i porządek – konsonans pomiędzy przeszłością a teraźniejszością. Nie byłby on możliwy, gdyby nie duchowe credo spisane od wieków przez pokolenia „tutejszych” oraz głęboka wiara w opatrność Najwyższego.

Nie ma kultury bez kultu – pisał Doroteusz Fionik. Będąca zlepkiem tradycji bizantyjskich i wątków lokalnych „kultura chrześcijańskiego Wschodu” [100] po dzień kształtuje charakter tych ziem. Dom pogranicza, będący jej integralną częścią, jest szczególnym zjawiskiem (przestrzenno-religijnym), niespotykanym zarówno w skali kraju, jak i Europy, zawarta w nim symbolika łączy bowiem duchowość z fizycznością, historię i ludzi – z miejscem. Wszystkie rozpatrywane w książce przestrzenno-duchowe aspekty domu pogranicza opierają się na idei tradycyjnego prawzorca zamieszkiwania – *archetypicznego obrazu uporządkowanego kosmosu* [240, s.41], z którego wszyscy pochodzimy.

Dzień Świętego Jana, który jest największym świętem tej wsi, obchodzonym wspólnie przez katolików i prawosławnych. A <<przybytek>> tego nie wie i wali młotkiem albo piłuje w ten dzień, jakby nigdy nic. Dla tych babć to tak, jakby im kto krzyż zdart z piersi. No jak to tak w święto stukać? Ale oni urywają się z miasta na chwilę i jeśli chcą lub muszą coś porobić, to robią. (...) Z tym nie da się nic zrobić. Białystok zassie wszystko, co tu jeszcze po wioskach pozostało [149, s.145–146].

³⁵⁶ W 2006 roku zagroda Stefana Czabaja „Chata Stefana – powrót do przeszłości” wygrała konkurs na Najlepiej Zachowany Zabytek Wiejskiego Budownictwa Drewnianego i została uznana za produkt turystyczny. *Urodziłem się po drugiej stronie ulicy, mówi Czabaj, ale długo mnie tu nie było i wszystko, co teraz mam, jest kupione. (...) Zaczęło się od jednej chaty. Ziemię, 10 hektarów, kupiłem w 1999 roku, a w 2000 pierwszą chatę. Nakryłem ją słomą, wyrzuciłem płoty, postawiłem balasy i zaczęli przyjeżdżać turyści. Zgromadziłem wszystko, co kiedyś było potrzebne do codziennego użytku – krosna stoją, kołowrotek, żarna. To wszystko zanika, a szkoda* [165].

SUPLEMENT

Lista respondentów według rozmów przeprowadzonych w latach 2009–2011. Zasięg terytorialny oraz liczba przeprowadzonych rozmów w inwentaryzowanych wsiach przedstawiono na rysunku nr 1.10 (autorskim obszarze badań) na stronie 44.

| WIEŚ | | IMIĘ I NAZWISKO, WIEK | UWAGI |
|------|-----------------------|-----------------------------|-------------------------------------|
| Lp. | gmina BIELSK PODLASKI | | |
| 1 | DENISKI | Aleksander Bortniczuk | |
| | | Wiera Bortniczuk | |
| | | Olga Gajewska, lat 80 | |
| | | Nadzieja Antoniuk, lat 67 | |
| | | Bazył Rybko, lat 80 | |
| | | Maria Rybko, lat 76 | |
| | | Walentyna Tyszuk, lat 74 | |
| 2 | HAĆKI | Jan Mordań | przewodniczący Towarzystwa „Haj” |
| | | Katarzyna Dąbrowska, lat 78 | |
| | | Maria Dąbrowska, lat 90 | |
| | | Zofia Dąbrowska, lat 78 | |
| 3 | PARCEWO | Maria Koziak | |
| | | Maria Pryzowicz, lat 87 | |
| 4 | PLUTYCZE | Bazyli Iwaniuk, lat 85 | |
| | | Jan Fiedoruk, lat 85 | |
| | | Michał Fiedoruk, lat 84 | |
| | | Michał Grygoruk, lat 89 | |
| | | Nadzieja Grygoruk | |
| | | Włodzimierz Iwaniuk, lat 86 | |
| | | Nadzieja Nazaruk, lat 90 | |
| | | Jan Onopiuk, lat 81 | |
| | | Nina Onopiuk, lat 78 | |
| | | Maria Parfieniuk, lat 86 | |

| | | | |
|--------------------|----------|---|---|
| 4 | PLUTYCZE | Olga Popławska | |
| | | Olga Sidoruk | |
| | | Nadzieja Kozaczuk, lat 79 | Bielsk Podlaski |
| | | Doroteusz Fionik | Muzeum Małej Ojczyzny w Studziwodach |
| gmina CZYŻE | | | |
| 5 | CZYŻE | Maria Filimoniuk | |
| | | Włodzimierz Filimoniuk | |
| | | Maria Golonko | |
| | | Maria Kiryluk, lat 80 | |
| | | Jakub Ostapczuk, lat 83 | |
| | | Lidia Ostapczuk, lat 78 | |
| | | Bazyli Simoniuk, lat 56 | |
| | | Nina Simoniuk | |
| | | Nadzieja Tomaszuk | |
| 6 | KLEJNIKI | Respondent, lat 53, dom z 1972 r. | ankietyzacja przeprowadzona przez Studentów Wydziału Architektury Politechniki Białostockiej podczas praktyki inwentaryzacyjnej architektoniczno-urbanistycznej w lipcu 2010 r. |
| | | Respondent, lat 78, dom nr 151 z 1965 r. | |
| | | Respondent, lat 72, dom nr 78 z 1968 r. | |
| | | Respondent, lat 80, dom nr 158 z 1930 r. | |
| | | Respondent, lat 75, dom nr 102 z 1919 r. | |
| | | Respondent, lat 74, dom nr 79 z ok. 1900 r. | |
| 7 | KOJEY | Nina Maciuka | |
| | | Maria Ostapczuk | |
| | | Mikołaj Wawrzeniuk | |
| | | Alina Wawrzeniuk | |
| | | Maria Iwaniuk | |

| | | | |
|---|----------|--|---|
| 8 | ZBUCZ | Respondent, lat 81, dom nr 64 z 1949 r. | ankietyzacja przeprowadzona przez Studentów Wydziału Architektury Politechniki Białostockiej podczas praktyki inwentaryzacyjnej architektoniczno-urbanistycznej w lipcu 2010 r. |
| | | Respondent, lat 74, dom nr 85 z 1970 r. | |
| | | Respondent, lat 72, dom nr 30 z 1948 r. | |
| | | Respondent, lat 68, dom nr 22 z 1945 r. | |
| | | Respondent, lat 62, dom nr 28 z 1860 r. | |
| | | Respondent, lat 65, dom nr 24 z 1946 r. | |
| gmina HAJNÓWKA | | | |
| 9 | CZYŻYKI | Sabina Harasiuk, lat 80 | |
| | | Grzegorz Karpiuk, lat 66 | |
| | | Nina Karpiuk, lat 63 | |
| | | Nadzieja Kicel, lat 81 | |
| | | Maria Połakiewicz, lat 70 | |
| | | Nadzieja Romaniuk, lat 87 | |
| 10 | MOCHNATE | Nadzieja Gierasimiuk, lat 74 | ankietyzacja przeprowadzona przez Studentów Wydziału Architektury Politechniki Białostockiej podczas praktyki inwentaryzacyjnej architektoniczno-urbanistycznej w lipcu 2010 r. |
| | | Sergiusz Kuczko, lat 70 | |
| | | Wiera Omelaniuk, lat 52 | |
| | | Katarzyna Siemieniu, lat 80 | |
| | | Anastazja Salwesiuk, lat 84 | |
| | | Nina Woszczenko, lat 47 | |
| | | Michał Nesteruk, lat 58 | |
| | | Respondent, lat 73, dom nr 60 z 1960 r. | |
| | | Respondent, lat 88, dom nr 13 z 1944 r. | |
| | | Respondent, lat 59, dom nr 2 z 1964 r. | |
| | | Respondent, lat 55, dom nr 25 z 1975 r. | |
| | | Respondent, lat 43, dom nr 121 z 1989 r. | |
| | | Respondent, lat 80, dom nr 43 z 1937 r. | |
| | | Respondent, lat 77, dom nr 102 z 1975 r. | |
| Respondent, lat 70, dom nr 23 z 1940 r. | | | |

| | | | |
|----------------------------------|------------------------|---|---|
| 11 | NOWOBEREZOWO | Maria Kołbasiuk, lat 82 | ankietażacja przeprowadzona przez Studentów Wydziału Architektury Politechniki Białostockiej podczas praktyki inventaryzacyjnej architektoniczno- urbanistycznej w lipcu 2010 r. |
| | | Hanna Poznańska, lat 34 | |
| | | Respondent, lat 71, dom nr 80 z 1975 r. | |
| | | Respondent, lat 65, dom nr 69 z 1962 r. | |
| | | Respondent, lat 44, dom nr 101 z 1980 r. | |
| | | Respondent, lat 84, dom nr 85 z 1975 r. | |
| | | Respondent, lat 72, dom nr 103 z lat 30. XX w. | |
| | | Respondent, lat 49, domy z 1863 i 1901 r. | |
| 12 | STARE BEREZOWO | Aleksy Gacuta, lat 80 | |
| | | Anastazja Janowska, lat 80 | |
| | | Szymon Korniluk, lat 65 | |
| | | Maria Martyniuk, lat 81 | |
| | | Luba Turyk, lat 60 | |
| gminy spoza obszaru badań | | | |
| gmina BIAŁOWIEŻA | | | |
| BIAŁOWIEŻA | Jerzy Misijuk | Skansen Architektury Drewnianej Ludności Ruskiej Podlasia w Białowieży | |
| gmina ZABŁUDÓW | | | |
| RYBOŁY | m. Antonina Troc-Sosna | Muzeum Kultury Materialnej w Rybołach | |
| gmina WASILKÓW | | | |
| WASILKÓW | Małgorzata Kondradzka | Podlaskie Muzeum Kultury Ludowej w Wasilkowie | |

BIBLIOGRAFIA

- [1] Adamowski J., *Sakralizacja przestrzeni w polskiej kulturze ludowej*, [w:] *Folklor sacrum religia*, praca zbiorowa pod red. J. Bartmińskiego i M. Jasińskiej-Wojtkowskiej, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, Lublin 1995, s. 20–31.
- [2] Androsiuk N., *Nazwy świąt dorocznych cyklu zimowego i wiosennego w gwarach okolic Supraśla i Hajnówki*, [w:] „Białostoczczyzna” 1989 nr 4 (16), s. 37–39.
- [3] Androsiuk N., *Obrzędy związane z wigilią Nowego Roku i wigilią Trzech Króli na Białostoczczyźnie*, [w:] *Treści i mechanizmy przenikania kultur na pograniczu polsko-ukraińskim*, t. II, Ryki 2003, red. H. Bednarski, F. Czyżewski, J. Ślusarski, s. 87–99.
- [4] Androsiuk N., *Wielkanocne zwyczaje nad Bugiem i Narwią*, [w:] *Nad Buhom i Nawoju*, [w:] <http://dubicze.com/agroturystyka-podlasie-wielkanoc-zwyczaje.html> <dostęp 05.09.2011>.
- [5] Androsiuk N., *Z badań nad nazwami świąt i obrzędów ludowych na terenie Białostoczczyzny*, [w:] „Białostoczczyzna” 1993, nr 1(29), s. 75–81.
- [6] *Atlas gwar wschodniosłowiańskich Białostoczczyzny*, t. 1, pod red. S. Glinki, A. Obłęskiej-Jabłońskiej i J. Siatkowskiego, Polska Akademia Nauk Instytut Słowianoznawstwa, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wrocław 1980.
- [7] *Atlas Rolnictwa Polski*, red. J. Bański, Instytut Geografii i Zagospodarowania S. Leszczyckiego, PAN, Warszawa 2010, [w:] http://www.igipz.pan.pl/tl_files/igipz/ZGWiRL/ARP/03.Rozwoj%20gospodarki%20rolnej%20w%20Polsce.pdf <dostęp 12.02.2018>.
- [8] Babiński G., *Pogranicze etniczne i kulturowe*, [w:] *Między Polską a Ukrainą. Pogranicze – mniejszości, współpraca regionalna*, red. M. Malikowski, D. Wojakowski, Rzeszów 1999, s. 19–27.
- [9] Babiński G., *Pogranicze polsko-ukraińskie*, Kraków 1997.
- [10] Bachelard G., *Wyobraźnia poetycka*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1975.
- [11] Bagiński J., *Wspomnienia*, cz. 3, [w:] „Czasopis. Białoruskie Pismo Społeczno-Kulturalne” nr 1/2003, [w:] <http://kamunikat.org/download.php?item=1347.html&pubref=1337> <dostęp 12.07.2011>.
- [12] Bagiński J., *Wspomnienia*, cz. 7 [w:] „Czasopis. Białoruskie Pismo Społeczno-Kulturalne” nr 5/2003, [w:] <http://kamunikat.fontel.net/www/czasopisy/czasopis/05-2003/05-13.htm> <dostęp 12.07.2011>.
- [13] Bagiński J., *Wspomnienia*, cz. 8, [w:] „Czasopis. Białoruskie Pismo Społeczno-Kulturalne” nr 6/2003, s.32–33, [w:] <http://kamunikat.fontel.net/www/czasopisy/czasopis/06-2003/czasopis-06-2003.pdf> <dostęp 12.07.2011>.
- [14] Bagiński J., *Wspomnienia*, cz. 13 [w:] „Czasopis. Białoruskie Pismo Społeczno-Kulturalne” nr 01/2004 [w:] <http://kamunikat.fontel.net/www/czasopisy/czasopis/2004-01/12.htm> <dostęp 12.07.2011>.
- [15] Bajburin A. K., *W sprawie opisu struktury słowiańskiego rytuału budowniczego*, [w:] „Polska Sztuka Ludowa” nr 3, 1990, s. 62–69.

- [16] Baranowski B., *W kręgu upiorów i wilkołaków*, Łódź 1981.
- [17] Barański J., *Dom – świat życia poważnego*, [w:] „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” nr 2–3, 2010, s. 84–94.
- [18] Barszczewski A., *Białoruska obrzędowość i folklor wschodniej Białostoczczyzny*, Białystok 1990.
- [19] Bartmiński J., *Ojczyzna w pieśniach i wierszach chłopskich*, [w:] „Polska Sztuka Ludowa” nr 3, 1990, s. 9–13.
- [20] Bartmiński J., *Polskie rozumienie ojczyzny i jego warianty*, [w:] *Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich*, red. J. Bartmiński, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, Lublin 1993, s. 23–48.
- [21] Bartmiński J., *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. I, Lublin 1999.
- [22] Bartoszewicz K., „Łyki” i „kołtuny”. *Pamiętnik mieszczanina podlaskiego (1790–1816)*, Kraków 1911.
- [23] Barwiński M., *Podlasie jako pogranicze narodowościowo-wyznaniowe*, Łódź 2004.
- [24] Barwiński M., *Współczesne stosunki narodowościowo-religijne na Podlasiu*, [w:] http://www.wrotapodlasia.pl/NR/rdonlyres/F1B7A6D0-E3CE-401E-9249-0B-8891DF23F9/0/wspolczesne_stosunki_n_r.pdf <dostęp 20.02.2009>.
- [25] Basara J., *Terminologia budownictwa wiejskiego w dialektach polskich*, cz. 1. *Dom mieszkalny*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław – Warszawa – Kraków 1964.
- [26] Basista A., *Granice w architekturze*, [w:] *Architektura kultur lokalnych pogranicza. Pogranicze Polski, Litwy, Białorusi i Ukrainy*, red. J. Uścińowicz, Politechnika Białostocka, Białystok 2006, s. 15–17.
- [27] Bednarski A., *Powieść jako ikonostas. Sposoby ukazania Niewyraźnego w twórczości Wirginii Wolf*, [w:] <http://www.alekbednarski.com/teksty/powiescjako.html> <dostęp 23.05.2011>.
- [28] Bendza M., *Chryścianizacja ziem Polski*, [w:] *Chrześcijaństwo, kościół, prawosławie*, red. J. Zienik, Białystok 2003, s. 63–77.
- [29] Benedyktowicz D., *Antropologiczny punkt widzenia*, [w:] *Dom we współczesnej Polsce. Szkice*, red. P. Łukaszewicz i A. Siciński, Wiedza o kulturze, Wrocław 1992, s. 17–43.
- [30] Benedyktowicz D. Z., *Dom w tradycji ludowej*, Wrocław 1992.
- [31] Benedyktowicz D. Z., *Symbolika domu w tradycji ludowej*, cz. I, [w:] „Polska Sztuka Ludowa” nr 3, 1990, s. 48–61.
- [32] Benedyktowicz D. Z., *Symbolika domu w tradycji ludowej*, cz. II, [w:] „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” nr 4, 1990, s. 3–16.
- [33] Benedyktowicz Z., *Gość w dom, Bóg w dom i obcy jako bogowie*, [w:] „Polska Sztuka Ludowa” nr 1–4, 1987, s. 185–195.
- [34] Biegajło W., *Szachownica gruntów i gospodarka trójpolowa na terenie województwa białostockiego*, [w:] „Przegląd Geograficzny”, t. XXIX, z. 3, PWN, Warszawa 1957, s. 533–559.
- [35] Bielgeleisen H., *Matka i dziecko w obrzędach, wierzeniach i zwyczajach ludu polskiego*, Lwów 1927, [w:] https://pl.wikisource.org/wiki/Strona:Matka_i_dziecko_w_obrz%C4%99dach,_wierzeniach_i_zwyczajach_ludu_polskiego.djvu/046, <dostęp 5.06.2017>.
- [36] Biegeleisen H., *U kolebki, przy ołtarzu, nad mogiłą*, Lwów 1929.

- [37] Bielenin K., *Magia a religia w kulturze tradycyjnej Macedonii*, [w:] <http://www.etnografia.org/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=18>, <dostęp 05.05.2011>.
- [38] Bohdanowicz J., *Demonologia ludowa. Relikty wierzeń w strzygonie i zmyry*, [w:] „Literatura Ludowa” nr 2, 1994, s. 43–62.
- [39] Bollnow O. F., *Rozum a siły irracjonalne*, [w:] Miesięcznik „Znak” nr 11 (305), 1979, tłum. M. Pulkowska, s. 1188–1205.
- [40] Bołtryk M., *Czas gwiazdy*, [w:] „Przegląd Prawosławny”, styczeń 2002, [w:] http://www.przeglądprawoslawny.pl/articles.php?id_n=21&id=8, <dostęp 12.06.2011>.
- [41] Brencz A., *Tradycja i nowoczesność w wyposażeniu mieszkania rodziny chłopskiej w Wielkopolsce*, [w:] *Kultura tradycyjna w życiu współczesnej rodziny wiejskiej*, red. Z. Jasiewicz i P. Vlahovic, Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 1986, s. 27–33.
- [42] Brosz M., *(Za)mieszka(iw)anie. Przestrzeń konstruowana*, [w:] *Co znaczy mieszkać. Szkice antropologiczne*, Trio, Warszawa 2007, s. 73–86.
- [43] Buchowski M., *Tradycyjny i współczesny kontekst funkcjonowania praktyk i przekonań magicznych w polskiej kulturze ludowej*, [w:] *Kultura tradycyjna w życiu współczesnej rodziny wiejskiej*, red. Z. Jasiewicz i P. Vlahovic, Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 1986, s.35–43.
- [44] Buczyńska-Garewicz H., *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, Kraków 2006.
- [45] Bukowska-Floreńska I., *Dom rodzinny jako przestrzeń kulturowa*, [w:] *Studia etnologiczne i antropologiczne*, t. 5: *Miejsca znaczące i wartości symboliczne*, red. I. Bukowska-Floreńska, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2001, s. 65–81.
- [46] Bukowska-Floreńska I., *Współczesna polska religijność ludowa – zachowania, normy obyczajowe, praktyki obrzędowe* [w:] *Religijność ludowa na pograniczach kulturowych i etnicznych*, red. I. Bukowska-Floreńska, Uniwersytet Śląski, Katowice 1999, s. 15–28.
- [47] Bukraba-Rylska I., *Kultura ludowa w społecznej (pod)świadomości*, [w:] Konferencja etnologiczna „Tradycja z przyszłością” – Kultura ludowa w mediach. Analizy i projekty etnologiczne, Sandomierz 2004, [w:] <http://www.koncept.biz.pl/konferencja/archiwumb2.htm> <dostęp 13.04.2010>.
- [48] Bułat J., *Przestrzeń sakralna domu wiejskiego albo okno i stół*, [w:] „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” nr 4, 1990, s. 27–38.
- [49] Bułgakow S., *Prawosławie. Zarys nauki kościoła prawosławnego*, Orthdruk, Formica, Białystok, Warszawa 1992.
- [50] Burszta J., *Przemiany folkloru rodzinnego w Polsce zachodniej*, [w:] *Kultura tradycyjna w życiu współczesnej rodziny wiejskiej*, red. Z. Jasiewicz i P. Vlahovic, Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 1986, s. 45–54.
- [51] Bystroń J. S., *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce: wiek XVI–XVIII*, t. 1, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1976.
- [52] Bystroń J. S., *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce: wiek XVI–XVIII*, t. 2, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1976.
- [53] Bystroń J. S., *Słowiańskie obrzędy rodzinne: obrzędy związane z narodzinami dziecka*, Kraków 1935.

- [54] Bystroń J. S., *Tematy, które mi odradzano: pisma etnograficzne rozproszone*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1980.
- [55] Cetera J., *Dziedzictwo kulturowe Narwiańskiego Parku Narodowego*, Narodowa Fundacja Ochrony Środowiska Biuro Porozumienia Zielone Płuca Polski, Białystok 2000.
- [56] Cetera J., Gawęł A., *Chałupa białoruska ze Starej Grzybowszczyzny*, Białostockie Muzeum Wsi, Wasilków 2005.
- [57] Cetera J., Kowalczyk W., *Wycinanka podlaska z okolic Bielska Podlaskiego i Hajnówki*, Muzeum Podlaskie w Białymstoku 2010.
- [58] Cęćkiewicz W., *Pogranicze a kulturowa tożsamość*, [w:] *Architektura kultur lokalnych pogranicza. Pogranicze Polski, Litwy, Białorusi i Ukrainy*, red. J. Uścińowicz, Politechnika Białostocka, Białystok 2006, s. 13–14.
- [59] Charkiewicz J., *Ikonoграфия świętych w prawosławiu*, Warszawska Metropolia Prawosławna, Warszawa 2012.
- [60] Charkiewicz J., *Wielkie święta prawosławne. Zarys historii ikonografii*, Warszawska Metropolia Prawosławna, Warszawa 2013.
- [61] Chlebcewicz W., *Wieś Klejniki przed bieżenstwem (Selo Klieniki pered biezenstwom – vo vremia mirovoj vojny)*, Klejniki 1915, [przedruk szkicu etnograficznego [w:] „Białoruskie Zeszyty Historyczne” nr 2(4) 1995, s. 136–145.
- [62] Chlebowczyk J., *O prawie do bytu małych i młodych narodów*, Śląski Instytut Naukowy, PWN, Warszawa – Kraków 1983.
- [63] Chwaszczewski J., *Zagroda we wsi More*, [w:] http://nadbuhom.free.ngo.pl/art_1362.html <dostęp 13.01.2011>.
- [64] Ciesielski S., *Kresy – problemy terminologiczne*, [w:] <http://www.sciesielski.com/kresy/index.html> <dostęp 02.02.2010>.
- [65] Ciołek G., *Regionalizm w budownictwie wiejskim w Polsce*, Kraków 1984.
- [66] Cisło M., *Budować – „chronić wzrastanie”*, „Więź” nr 2, 1983, s. 104–106.
- [67] Cybulko Z., *Dom mieszkalny w zagrodzie wydłużonej typu bielsko-hajnowskiego*, [w:] „Biuletyn Konserwatorski Województwa Podlaskiego” z. 7, Białystok 2002, s. 189–205.
- [68] Cybulko Z., *Formy przestrzenne zagród w dawnych wsiach szeregowych na przykładzie Nowoberezowa, Ryboł i Trześcianki*, [w:] „Biuletyn Konserwatorski Województwa Białostockiego” z. 4, Białystok 1998, s. 6–28.
- [69] Czajkowski J., *Zagroda wydłużona typu bielsko-podlaskiego*, [w:] „Polska Sztuka Ludowa” nr 3, 1961, s. 153–165.
- [70] Czarnowski S., *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, [w:] tenże, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1956, s. 88–107.
- [71] Czarnowski S., *Podział przestrzeni i jej rozgraniczenie w religii i magii*, [w:] tenże, *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1956, s. 221–236.
- [72] Czernik S., *Trzy zorze dziewicze*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1968.
- [73] Czerwiński T., *Budownictwo ludowe w Polsce*, Sport i Turystyka MUZA SA, Warszawa 2008.
- [74] Czerwiński T., *W kuchni i komorze*, Muzeum Północno-Mazowieckie w Łomży, Łomża 2000.
- [75] Czerwiński T., *Wyposażenie domu wiejskiego w Polsce*, MUZA S.A., Warszawa 2009.

- [76] Czyżewski F., *Uwagi o polsko-ukraińskim pograniczu kulturowym na przykładzie nazwy kolada*, [w:] *Treści i mechanizmy przenikania kultur na pograniczu polsko-ukraińskim*, t. 2, red. H. Bednarski, F. Czyżewski, J. Ślusarski, Ryki 2003, s. 107–125.
- [77] Dalewski Z., *Zakładziny: obrzęd i mit. O słowiańskich zwyczajach i wierzeniach związanych z budową domu i zakładaniem miasta*, [w:] *Polska Sztuka Ludowa Konteksty*, nr 4, 1990, s. 17–24.
- [78] Dębowski J., Zacharczuk L., *Motywy przyrodnicze w polskiej i białoruskiej kulturze ludowej pogranicza*, Siedlce 2003.
- [79] Diemjaniuk B., *Bieżeńcy*, Oficyna Wydawnicza „Stopka”, Łomża 2005.
- [80] *Dokumentacja historyczno-przestrzenna wsi, wykonana na zlecenie Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków w Białymstoku: wieś Czyże, gm. Czyże, woj. białostockie*, opr. Z. Cybulko, Przedsiębiorstwo Państwowe Pracowni Konserwacji Zabytków Oddział w Białymstoku, Pracownia Dokumentacji Naukowo-Historycznej, Białystok 1984 [maszynopis].
- [81] *Dokumentacja historyczno-przestrzenna wsi, wykonana na zlecenie Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków w Białymstoku: wieś Nowoberezowo, gm. Hajnówka, woj. białostockie*, opr. Z. Cybulko, Przedsiębiorstwo Państwowe, Pracowni Konserwacji Zabytków Oddział w Białymstoku, Pracownia Dokumentacji Naukowo-Historycznej, Białystok 1987 [maszynopis].
- [82] *Dom żydowski. Życie codzienne w Polsce*, [w:] http://www.muzeum.krakow.pl/uploads/media/dom_zydowski.doc, <dostęp 13.04.2009>.
- [83] Drozd-Piasecka M., *Ziemia w społeczności wiejskiej: studium wsi pd.-wsch. Mazowsza (koniec XIX i XX w.)*, Instytut Historii Kultury Materialnej PAN, Warszawa 1991.
- [84] Drożdż-Szczybura M., *Zagroda okólna jako jedna z form przestrzennych tradycyjnej zagrody wiejskiej*, Monografia 273, Kraków 2000.
- [85] Dworakowski S., *Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią*, cz.1. *Zwyczaje doroczne i gospodarskie*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1964.
- [86] Dworakowski S., *Zwyczaje rodzinne w powiecie Wysoko-Mazowieckim*, Towarzystwo Naukowe Warszawskie, Warszawa 1935.
- [87] Dynowski W., *Znaczenie i cel współczesnych badań etnograficznych na Podlasiu*, [w:] „Acta Baltico – Slavica” t. I, 1964, s. 177–181.
- [88] Dzidek T., *Granice rozumu w teologicznym poznawaniu Boga*, [w:] http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/granice_rozumu_04.html <dostęp 03.12.2010>.
- [89] *Dziedzictwo kulturowe regionu Puszczy Białowieskiej*, książka informacyjna, Towarzystwo Ochrony Krajobrazu, Hajnówka/Białowieża 2007.
- [90] Eliade M., *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, Oficyna literacka, Kraków 1992.
- [91] Eliade M., *Sacrum i profanum*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996.
- [92] Eliade M., *Sacrum, mit, historia*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1970.
- [93] Evdokimov P., *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 2003.
- [94] Evdokimov P., *Sztuka ikony. Teologia piękna*, Wyd. Księży Marianów, Warszawa 1999.
- [95] Federowski M., *Lud białoruski na Rusi litewskiej, Materyały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1891, T. I: Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wołkowyska, Stonima, Lidy i Sokółki / przez Michała Federowskiego*; Wydawnictwo Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności w Krakowie, Kraków 1897.

- [96] Feglova V., *Pojmowanie przestrzeni lokalnej w aspekcie antropologicznym. Wyniki badań przeprowadzonych w kilku wsiach środkowej Słowacji*, [w:] *Studia etnologiczne i antropologiczne*, t. 5, *Miejsca znaczące i wartości symboliczne*, red. I. Bukowska-Floreńska, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2001, s. 15–25.
- [97] Fiałkowski T., Strzałka J., *Podróż na północ*, [w:] „Tygodnik Powszechny” 26/2006, [w:] <http://tygodnik2003-2007.onet.pl/1563,11907,1342859,tematy.html> <dostęp 04.03.2011>.
- [98] Filek J., *Dom Tischnera*, [w:] www.tezeusz.pl <dostęp 12.06.2010>.
- [99] Fionik D., *Rok w tradycji ludowej*, [w:] <http://www.ziemiabielska.org/zbstrony/tradycje/obrzedy.html> <dostęp 12.05.2011>.
- [100] Fionik D., *W niebie radują się moi przodkowie*, [w:] „Przegląd Prawosławny”, marzec 2006, [w:] http://www.przegladprawoslawnny.pl/articles.php?id_n=1138&id=8, <dostęp 10.06.2011>.
- [101] Fionik D., *W rytmie życia przodków*, [w:] „Przegląd Prawosławny”, sierpień 2004, [w:] http://www.przegladprawoslawnny.pl/articles.php?id_n=703&id=8 <dostęp 05.06.2011>.
- [102] Fionik D., *Życie woskiem opisane*, [w:] „Przegląd Prawosławny”, kwiecień 2004, [w:] http://www.przegladprawoslawnny.pl/articles.php?id_n=601&id=8 <dostęp 05.06.2011>.
- [103] Fischer A., *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*, Lwów 1921.
- [104] *Folklor i obrzędowość wsi Podrzeczany*, cz. III. *Charakterystyka historyczno-etnograficzna i kultura materialna wsi Podrzeczany*, [w:] „Gazeta Czyżewska” 11–12/1999, s. 8–9.
- [105] Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1990.
- [106] Gaweł A., *Chrońmy niezwykłą urodę Haciek. Koncepcja ochrony i wykorzystania walorów kulturowych rejonu Haciek do celów turystycznych i edukacyjnych*, Białystok 2008, [w:] http://www.puszczabialowieska.home.pl/lgdpcb/download/dokumenty/dokumentacje/Hacki_2.pdf <dostęp 20.12.2010>.
- [107] Gaweł A., *Obrzędowość wiosenna na Podlasiu*, Muzeum Podlaskie w Białymstoku, Białostockie Muzeum Wsi, Białystok 2012.
- [108] Gaweł A., *Obrzędowość zimowa na Podlasiu*, Muzeum Podlaskie w Białymstoku, Białostockie Muzeum Wsi, Białystok 2012.
- [109] Gaweł A., *Rok obrzędowy na Podlasiu*, Muzeum Podlaskie w Białymstoku, Białystok 2012.
- [110] Gaweł A., *Rozwój osadnictwa i form zagród*, [w:] *Drzewo i sacrum. Podlaski szlak kulturowy*, książka informacyjna, red. I. Łukaszuk, A. Jakimiuk, Związek Młodzieży Białoruskiej, Bielsk Podlaski 2009, s. 40.
- [111] Gaweł A., *Tradycyjne drewniane budownictwo*, [w:] *Drzewo i sacrum. Podlaski szlak kulturowy*, książka informacyjna, red. I. Łukaszuk, A. Jakimiuk, Związek Młodzieży Białoruskiej, Bielsk Podlaski 2009, s. 43.
- [112] Gaweł A., *Tradycyjny wypiek chleba na Sokólszczyźnie*, „Białostoczczyzna” nr 1(29), 1993, s. 59–69.

- [113] Gawęł A., *Wnętrze mieszkalne*, [w:] *Drzewo i sacrum. Podlaski szlak kulturowy*, książka informacyjna, red. I. Łukaszuk, A. Jakimiuk, Związek Młodzieży Białoruskiej, Bielsk Podlaski 2009, s. 46.
- [114] Gawęł A., *Zdobnictwo drewnianych domów na Białostocczyźnie*, Białystok 2007.
- [115] Gawęł A., *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia agrarne na Białostocczyźnie od połowy XIX do początku XXI wieku*, Kraków 2009.
- [116] Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość*, Warszawa 2007.
- [117] Gierasimiuk N., *Białoruski kosmos*, [w:] <http://www.tok.hajnowka.com.pl/slowa/kosmos.htm> <dostęp 22.11.2010>.
- [118] Gloger Z., *Białowieża*, Wyd. M. Arcta, Warszawa 1907.
- [119] Gloger Z., *Budownictwo drewnne i wyroby z drzewa w dawnej Polsce*, t. 1, Warszawa 1907, [w:] <http://www.archive.org/stream/budownictwodrze00gloggoog#page/n390/mode/2up> <dostęp 12.08.2011>.
- [120] Gloger Z., *Budownictwo drewnne i wyroby z drzewa w dawnej Polsce*, t. 2, Warszawa 1909, [w:] <http://www.archive.org/stream/budownictwodrze00gloggoog#page/n390/mode/2up> <dostęp 12.08.2011>.
- [121] Gloger Z., *Dawna ziemia bielska i jej cząstkowa szlachta*, Oficyna Wydawnicza Stopka, Łomża 2005.
- [122] Gloger Z., *Encyklopedia staropolska*, Warszawa 1903, [w:] <http://literat.ug.edu.pl/glogers/index.htm> <dostęp 12.07.2011>.
- [123] Gloger Z., *Obchody weselne*, cz. 1, Kraków 1869, [w:] <https://polona.pl/item/11111896/164/>, <dostęp 12.07.2017>.
- [124] Gloger Z., *Obrzędy rolnicze*, Warszawa 1867, [w:] http://www.pbi.edu.pl/book_reader.php?p=31652 <dostęp 07.07.2011>.
- [125] Gloger Z., *Rok polski w życiu tradycji i pieśni*, Jan Fiszer, Warszawa 1900.
- [126] Gładyszowa M., *Budownictwo. Terytorialne zróżnicowanie budownictwa*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 1, red. M. Biernacka, B. Kopczyńska-Jaworska, A. Kutrzeba-Pojnarowa, W. Paprocka, PAN, Wrocław 1976, s. 279–327.
- [127] Gołdowski K., *Słowiańska pomoc domowa – Domowik i spółka*, [w:] <https://www.slawoslaw.pl>, <dostęp 04.06.2017>.
- [128] Gołębiowski Ł., *Lud polski, jego zwyczaje, zabobony*, Warszawa 1830.
- [129] Grąbczewski J., *Postać Matki Boskiej w ludowych przekazach językowych*, [w:] „Polska Sztuka Ludowa”, 1984, nr 43, s. 157–166.
- [130] Grygoruk N., *Historia wsi Kuraszewo*, [w:] http://nadbuhom.free.ngo.pl/art_1359.html <dostęp 15.04.2010>.
- [131] Gryka J., Zenek, [w:] <http://www.netkultura.pl/7977/jan-gryka-zenek/>, <dostęp: 12.03.2017>.
- [132] Gryka J., Zenek (2) Nenufary w tapczanie, [w:] www.netkultura.pl/9549/jan-gryka-zenek-2-nenufary-w-tapczanie/, <dostęp: 12.03.2017>.
- [133] Halbwachs M., *Společne ramy paměci*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.
- [134] Hałas E., *Intymne wartości domu*, [w:] *Kultura dnia codziennego i świętecznego w rodzinie*, red. L. Dyczewski, D. Wadowski, Redakcja Wydawnicza Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1998, s. 31–40.
- [135] Hawryluk J., *Kraje ruskie, Bielsk, Mielnik, Drohiczyn. Rusini – Ukraińcy na Podlaszu – fakty i kontrowersje*, Podlaskie Wydawnictwo „Osnowy”, Bielsk Podlaski 2001.

- [136] Hawryluk J., *Ruś Podlaska: Podlasie w opisach romantyków*, Bielsk Podlaski 1995.
- [137] Hawryluk J., *Z dziejów cerkwi prawosławnej na Podlasiu X–XVIII w.*, Bielsk Podlaski 1993.
- [138] Heidegger M., *Budować, mieszkać, myśleć*, [w:] tenże, *Odczyty i rozprawy*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007, s. 139–157.
- [139] Heidegger M., *Cóż po poecie?*, tłum. K. Wolicki, [w:] tenże, *Drogi lasu*, Aletheia, Warszawa 1997, s. 217–259.
- [140] Heidegger M., *List o „humanizmie”*, tłum. J. Tischner, [w:] tenże, *Znaki drogi*, Warszawa 1999, s. 129–168.
- [141] Heidegger M., *...poetycko mieszka człowieka...* [w:] tenże, *Odczyty i rozprawy*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007, s. 183–201.
- [142] Hryń-Kuśmierk R., Śliwa Z., Łagoda-Marciniak M., Gotowiec A., Aszkiewicz E., *Zwyczaj w polskim domu*, Wydawnictwo Publicat, Poznań 2007.
- [143] Jabłonowski A., *Źródła dziejowe. Polska XVI wieku pod względem geograficzno-statystycznym*. Tom VI, część II: *Podlasie (województwo)*. Gebethner i Wolff, Warszawa 1909.
- [144] Jacyno M., *Mieszkanie i „moralna architektura” kultury indywidualizmu*, [w:] *Co znaczy mieszkać. Szkice antropologiczne*, Trio, Warszawa 2007, s. 31–46.
- [145] Jałowicki B., *Przestrzeń jako pamięć*, „Studia Socjologiczne” nr 2 (97), 1985, s. 131–142.
- [146] Janowicz S., *Ojczyść. Białoruskie ślady i znaki*, WK Borussia, Olsztyn 2001.
- [147] Jaroszewicz Józef, *Kupalnice i soboty pominalne w Kleszczelach i okolicy*, [w:] http://nadbuhom.pl/art_2294.html, <dostęp 1.09.2017>.
- [148] Jaroszewicz J., *Powiat bielski*, [w:] J. Hawryluk, *Ruś podlaska. Podlasie w opisach romantyków*, Bielsk Podlaski 1995, s. 97–108.
- [149] Jastrzębski B., Morawiecki J., Skawiński M., *Jutro spadną gromy*, Fundacja Sąsiedzi, Białystok 2015.
- [150] Jewdokimow M., *Magazyn masek. Mieszkania a więź społeczna*, [w:] *Co znaczy mieszkać. Szkice antropologiczne*, Trio, Warszawa 2007, s. 88–103.
- [151] Kaczyńska-Łuba R., Sulima M., *Symbolika krzyża w kulturze ludowej* [rozd.], *Europa-region-turystyka : specyfika przestrzeni regionalnej*, red. H. Łapińska, Wydaw. Ekonomia i Środowisko, Białystok 2011, s. 90–99.
- [152] Kameraz-Kos N., *Święta i obyczaje żydowskie*, Cyklady, Warszawa 2002.
- [153] Karpińska E. G., *Miejsce wyodrębnione ze świata. Przykład łódzkich kamienic czynszowych*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Łódź 2000.
- [154] Kiryluk S., *Domowy ikonostas*, [w:] <http://www.cerkiew.hajnówka.com.pl/cerkiew/index.php3?n=referaty&id=13> <dostęp 12.05.2011>.
- [155] Kłosowska A., *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 1996.
- [156] Kłymentko I., *Wokalna kultura tradycyjna Polesia*, [w:] <http://www.pk.org.pl/artykul.php?id=417>, <dostęp: 02.03.2015>.
- [157] Kolberg O., *Dzieła wszystkie. Białoruś – Polesie*, t. 52, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze Wrocław – Poznań 1968.
- [158] Kolberg O., *Dzieła wszystkie. Krakowskie*, t. 7, cz. III, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Wrocław – Poznań 1962 (oryginał Kraków 1874).
- [159] Kolberg O., *Dzieła wszystkie. Mazowsze*, t. 26, cz. III, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Wrocław – Poznań 1963 (oryginał Kraków 1887).

- [160] Kolberg O., *Dzieła wszystkie. Mazowsze*, t. 27, cz. IV, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Wrocław – Poznań 1964 (oryginał Kraków 1888).
- [161] Kolberg O., *Dzieła wszystkie. Mazowsze*, t. 28, cz. V, Wrocław – Poznań 1964 (oryginał Kraków 1890).
- [162] Kolberg O., *Dzieła wszystkie. Pokucie*, t. 29, cz. I, Wrocław – Poznań 1962 (oryginał Karków 1882).
- [163] Kopeć J. J., *Uwarunkowania historyczno-kulturowe czci Bogarodzicy w polskiej religijności*, [w:] *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*, praca zbiorowa, red. ks. W. Piwowarski, Wrocław 1983, s. 21–63.
- [164] Koronkiewicz J., *Opowieści dziadka...ze świata, którego już nie ma*, Miejsko-Gminne Centrum Kultury w Choroszczy, Biblioteka Publiczna w Choroszczy, Choroszcz 2013.
- [165] Kościwicz K., *Chata Stefana*, [w:] http://nadbuhom.free.ngo.pl/art_0060.html <dostęp 12.07.2011>.
- [166] Kościwicz K., *Pokazać, jak mieszkali nasi przodkowie*, [w:] http://nadbuhom.free.ngo.pl/art_1019.html <dostęp 10.06.2011>.
- [167] Kotula F., *Przeciw urokom: wierzenia i obrzędy u Podgórczan, Rzeszowiaków, Laskowiaków*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1989.
- [168] Kotula F., *Z sandomierskiej puszczy*, Kraków 1962.
- [169] Kowalski P., *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, Wrocław 1998.
- [170] Kozarski P. Molski P., *Zagospodarowanie i konserwacja zabytkowych budowli. Poradnik dla samorządów terytorialnych, właścicieli i użytkowników zabytków obronnych*, „Fortyfikacja” t. XIV, Towarzystwo Przyjaciół Fortyfikacji, Warszawa 2001.
- [171] Kozera A. N., *Z badań nad folklorem muzycznym Podlasia. Portrety muzyków ludowych*, [w:] <http://chopin2.man.bialystok.pl/Dokumenty/Publikacje/03-01.pdf> <dostęp 04.05.2011>.
- [172] *Kresy w literaturze*, red. E. Czaplejewicz, E. Kasperski, Warszawa 1996.
- [173] Krug G., *Myśli o ikonie*, przeł. R. Mazurkiewicz, Orthdruk, Białystok 1991.
- [174] Krzysztofik W., *Jasienówka. Wieś powiatu sokólskiego. Monografia ze szczególnym uwzględnieniem zmian wywołanych komasacją gruntów*, Prace Zakładu Ekonomii Rolniczej Uniwersytetu Poznańskiego pod red. prof. dra W. Schramma, Poznań 1934.
- [175] Krzyżanowski J., *Dzieło Michała Federowskiego*, [w:] M. Fedorowski, *Lud białoruski*, t. VII, suplement do tomu V i VI, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969, s. 7–9.
- [176] Kubiak I., K., *Chleb w tradycji ludowej*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1981.
- [177] Kucza-Kuczyński K., *Pogranicze kultury a pogranicze architektury*, [w:] *Architektura kultura lokalnych pogranicza. Pogranicze Polski, Litwy, Białorusi i Ukrainy*, red. J. Uścińowicz, Politechnika Białostocka, Białystok 2006, s. 111–113.
- [178] Kwaśniewicz K., *Doroczne i rodzinne zwyczaje na tle współczesnych przeobrażeń wsi podkrakowskiej*, PAN, Kraków 1979.
- [179] Kwaśniewski K., *Paleniska i piece w polskim budownictwie ludowym*, Ossolineum, Warszawa – Wrocław – Kraków 1963.

- [180] *Kwestionariusz do badań słownictwa ludowego*, z. III: Technika ludowa, Pracownia Dialektologiczna Zakładu Językoznawstwa PAN w Warszawie, Wrocław 1958.
- [181] Levinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998.
- [182] Lewis R., *Życie codzienne w Turcji osmańskiej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1984.
- [183] Łeńska-Bąk K., *Zapraszamy na wesele*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1999.
- [184] Maciejewska J., *Badania etnograficzne na obszarze woj. białostockiego w latach 1945–1963*, [w:] „Rocznik Białostocki” t. 5, Białystok 1965, s. 191–209.
- [185] Maciejewska-Pavković J., *Zdobnictwo obrzędowe wsi białostockiej*, [w:] „Polska Sztuka Ludowa” nr 2, 1966, s. 119–128.
- [186] Malikowski M., Sowa K. Z., *Szanse i bariery rozwoju „Ściany Wschodniej” Polski*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Rzeszów 1995.
- [187] Malinowski B., *Magia, nauka i religia*, [w:] *Szkice z teorii kultury*, Książka i Wiedza, Warszawa 1958, s. 391–466.
- [188] Maliszewski K., *Pedagogicznie mieszka człowiek*, [w:] www.mediummundi.pl <dostęp 20.12.2010>.
- [189] Małaszewski J., *Wieś Dubicze Osoczne*, [w:] *U novaj ajcyne: Stodzennae życce Belarusaŭ Belastočynyŭ miżvaenny peryjad*, red. W. Luba. Belastok, Pragramnaja rada Tydnëvika Niva, 2001.
- [190] Marcinowicz I., *Jak braty Kondracjuki budowali chatu*, cz. 1, „Bel’skij Gostinec” nr 5/2000, s. 2–6.
- [191] Marcinowicz I., *Jak braty Kondracjuki budowali chatu*, cz. 2, „Bel’skij Gostinec” nr 2/2001, s. 23–26.
- [192] Mariański J., *Ciągłość i zmiana globalnych postaw wobec religii w rodzinie polskiej*, [w:] *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*, praca zbiorowa, red. ks. W. Piwowarski, Wrocław 1983, s. 153–179.
- [193] Mariański J., *Przemiany religijności ludowej w środowisku wiejskim*, [w:] *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*, praca zbiorowa, red. ks. W. Piwowarski, Wrocław 1983, s. 241–280.
- [194] Maroszek J., *Podlasie*, [w:] *Regiony Polski. Podstawy kulturowe regionalizacji Polski*, praca zbiorowa pod red. E. Wysockiej i M. Konopki, Ciechanów 1997, s. 123–135.
- [195] Matus I., *Lud nadnarwiański*, Białystok 2000.
- [196] Matus I., *Ręcznik – przedmiot symbol sacrum*, [w:] „Przegląd Prawosławny” sierpień 2006 [w:] http://www.przegladprawoslawny.pl/articles.php?id_n=1261&id=8 <dostęp 12.06.2011>.
- [197] Matus I., *W dolinie górnej Narwi*, [w:] *Drzewo i sacrum. Podlaski szlak kulturowy*, książka informacyjna, red. I. Łukaszuk, A. Jakimiuk, Związek Młodzieży Białoruskiej, Bielsk Podlaski 2009, s. 58–59.
- [198] Matus I., *Zapomniana operacja*, [w:] „Czasopis: Pismo Informacyjno-Kulturalne Wschodniej Białostoczczyzny” nr 6/1997, s. 24–25.
- [199] Metropolita Sawa, *Aktualne problemy kościoła prawosławnego w Polsce*, [w:] *Prawosławie jako typ kultury*, Materiały I edycji Wszechnicy Kultury Prawosławnej 1998/1999, red. J. Zienik, Białystok 1999, s. 4–40.

- [200] Moszyński K., *Kultura ludowa Słowian, cz. 1: Kultura materialna*, Warszawa 2010 (oryg. Kraków 1929).
- [201] Moszyński K., *Kultura Ludowa Słowian, cz. 2: Kultura duchowa*, Warszawa 2010 (oryg. Kraków 1934).
- [202] Moszyński K., *Kultura Ludowa Słowian, cz. 2: Kultura duchowa, t. 2*, Warszawa 2010 (oryg. Kraków 1939).
- [203] Moszyński K., *Polesie wschodnie*, Warszawa 1928.
- [204] Nikitorowicz J., *Pogranicze, tożsamość, edukacja międzykulturowa*, Trans Humana, Białystok 1995.
- [205] Nowak M., *Kołądy – pieśni radości*, [w:] <http://www.superkalejdoskop.com/index.php/kultura/799-koldy-pieni-radoci>, <dostęp 12.03.2015>.
- [206] Nowosielski A., *Lud ukraiński*, t. II, Wilno 1857.
- [207] Obrębski J., *Problem grup etnicznych w etnologii i jego socjologiczne ujęcie*, [w:] „Przegląd Socjologiczny” t. 4, 1936.
- [208] *Obrzędy rodzinne – poród i magia Alkmeny*, [w:] http://teatrnn.pl/leksykon/node/509/obrz%C4%99dy_rodzinne_por%C3%B3d_i_magia_alkmeny, <dostęp: 03.03.2017>.
- [209] *Obrzędy i zwyczaje Wielkanocne w Regionie Puszczy Białowieskiej – powrót do tradycji*, książka informacyjna, wyd. Gminny Ośrodek Kultury w Czyżach.
- [210] Ogrodowska B., *Polskie obrzędy i zwyczaje doroczne*, Sport i Turystyka MUZA S. A., Warszawa 2005.
- [211] Ogrodowska B., *Świąteczne zdobnictwo wewnątrz*, [w:] „Polska Sztuka Ludowa” nr 1–2, 1983, s. 95–112.
- [212] Olesiak G., *Wyobrażenie „małej ojczyzny”. Morfologia idealnego świata*, [w:] „Polska Sztuka Ludowa” nr 3, 1990, s. 3–8.
- [213] Ossowski S., *O ojczyźnie i narodzie*, Warszawa 1984.
- [214] Parnowska M., *Vnutrennee ustrojstvo krestjanskogo žilogo doma v derevnjach rajona (povjata) Bel'sk Podljaski*, Zeszyty Etnograficzne Muzeum Kultury i Sztuki Ludowej w Warszawie, t. 2, 1961, s. 161–176.
- [215] Patoczka P., *Szkice o budowaniu chaty*, [w:] Teka Komisji Urbanistyki i Architektury, tom XXIX, 1997, s. 325–331.
- [216] Pawluczuk W., *Prawosławie jako typ kultury*, [w:] *Prawosławie jako typ kultury*, Materiały I edycji Wszechnicy Kultury Prawosławnej 1998/1999, red. J. Zienik, Białystok 1999, s. 41–48.
- [217] Pawluczuk Wł., *Wierszalin. Reportaż o końcu świata*, Biblioteka Kartek, Białystok 1999.
- [218] Pawluczuk W., *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu tradycyjnej społeczności terytorialnej*, [w:] „Studia Socjologiczne” 3–4, 1968, s. 243–266.
- [219] Pawluczuk W., *Zmiany struktury etnicznej Białostocczyzny w warunkach transformacji ustrojowej*, [w:] „Studia Białorutenistyczne” t. 1, red. R. Radzik, M. Sajewicz, Wyd. Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2007, s. 85–99.
- [220] Pierewoj N., *Zalataâ kniga pra vësku Knarazy. Forma budouli abo viaskowaâ architektura*, [w:] „Bel'skij Gositnec” nr 2/1999, s. 7–9.
- [221] Piaścik F., Wieczorkiewicz W., Wiśniewski J., *Regionalna architektura budynków wiejskich*, PW IAI PW, Warszawa 1976.
- [222] Pismo Święte, *Ewangelia wg św. Mateusza*.

- [223] Pismo Święte, *Księga Hioba*.
- [224] Pismo Święte, *Księga Koheleta*.
- [225] Pismo Święte, *Księga Rodzaju*.
- [226] Pismo Święte, *Księga Wyjścia*.
- [227] Piwowarski W., *Przemiany globalnych postaw wobec religii (na przykładzie Puław)*, [w:] *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*, praca zbiorowa, red. ks. W. Piwowarski, Wrocław 1983, s. 182–198.
- [228] Plit J., *Tradycyjny krajobraz wiejski wschodniego Podlasia na przykładzie „Krainy otwartych okiennic”*, [w:] *Polskie krajobrazy wiejskie dawne i współczesne*, Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego nr 12, Komisja Krajobrazu Kulturowego PTG, Sosnowiec 2009, [w:] <http://krajobraz.kulturowy.us.edu.pl/publikacjeartykuly/wiejskie/plit.pdf> <dostęp 12.01.2011>.
- [229] Podlasiak (A. P...łowicz z okolic m. Narwi), *Podlasie Ruskie*, [w:] *Ruś Podlaska. Podlasie w opisie romantyków*, Bielsk Podlaski 1995, s. 109–141.
- [230] *Podlasianie*, „Przyjaciel Ludu” nr 31, 1 sierpnia 1846, s. 246–247.
- [231] Pokropek M., *Atlas sztuki ludowej i folkloru w Polsce*, Warszawa 1978.
- [232] Pokropek M., *Budownictwo ludowe w Polsce*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1976.
- [233] Pokropek M. i W., *Tradycyjne budownictwo drzewne w Polsce. T.1: Budownictwo ludowe. Chałupy i ich regionalne zróżnicowanie*, Neriton, Warszawa 1985.
- [234] *Prawosławne Świąto „Makoweja” w Winnicy*, [w:] <http://www.radiownet.pl/publikacje/prawoslawne-swieto-makoweja-w-winnicy--2>, <dostęp 12.07.2017>.
- [235] Przybył-Sadowska E., Sadowski J., Urbanek D., *Rosja. Przestrzeń, czas i znaki*, Wydawnictwo Libron, Kraków 2014, [w:] http://historia.upjp2.edu.pl/pro_institut/zasoby/files/rosja_-_przestrlen%2C_czas_i_znaki.pdf, <dostęp 10.09.2017>.
- [236] Rabin Simon Philip de Vries Mzn., *Obrzędy i symbole Żydów*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1999.
- [237] *Radykalny Zenek i sztuka naiwna*, [w:] <http://figeneration.pl/radykalny-zenek-i-sztuka-naiwna/>, dostęp: <12.06.2017>.
- [238] Rancew-Sikora D., *Dom estetyczny jako dom indywidualny*, [w:] *Co znaczy mieszkać. Szkice antropologiczne*, Trio, Warszawa 2007, s. 47–72.
- [239] Rauszer M., *Waloryzacja czy racjonalizacja przestrzeni sakralnej na przykładzie przestrzeni doświadczanej polskiego Spiszu*, [w:] II Międzynarodowa Konferencja Antropologiczna w Warszawie, „Teren w ścisłym znaczeniu tego słowa”, 8–9 maja 2008.
- [240] Rembierz M., *Egzystencjalne i aksjologiczne doświadczenie domu rodzinnego*, [w:] *Kultura dnia codziennego i świętecznego w rodzinie*, red. L. Dyczewski, D. Wadowski, Redakcja Wydawnicza Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1998, s. 41–58.
- [241] Rewers E., *Dom w intelektualnym krajobrazie XX/XXI w. Od filozofii ku aktywizacji*, [w:] „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” nr 2–3, 2010, s. 41–45.
- [242] *Rękodzieło ludowe. Ręczniki i tkanina*. Muzeum Kultury Białoruskiej w Hajnówce, folder wystawy.
- [243] Rogińska M., *Droga do domu. Niektóre aspekty modelu świata w rosyjskiej narracji prawosławnej na przełomie XIX i XX wieku*, [w:] „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” nr 3–4, 2004, s. 35–43.

- [244] Rożek M., *Diabeł w kulturze polskiej. Szkice z dziejów motywu i postaci*, Warszawa 1993.
- [245] Rusek H., *Wzory życia religijnego na pograniczach etnicznych i kulturowych*, [w:] *Religijność ludowa na pograniczach kulturowych i etnicznych*, red. I. Bukowska-Floreńska, Uniwersytet Śląski, Katowice 1999, s. 167–177.
- [246] Sadowski A., *Narody wielkie i małe*, Uniwersytet Religioznawstwa, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1991.
- [247] Sadowski A., *Pogranicze polsko-białoruskie. Tożsamość mieszkańców*, Trans Humana, Białystok 1995.
- [248] Sadowski A., *Społeczne problemy miejscowości pn.-wsch. Polski w procesie transformacji*, Białystok 2001.
- [249] Sadowski A., *Społeczne problemy wschodniego pogranicza*, Dział Wydawnictw Filii Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2001.
- [250] Sadowski A., *Wschodnie pogranicze w perspektywie socjologicznej*, Wyd. Ekonomia i Środowisko, Białystok 1995.
- [251] Sagan Walczak I., *Granice – przegląd ujęć*, [w:] <http://projektmiasto2.blox.pl/2008/06/Ogradzanie.html>, <dostęp 09.10.2010>.
- [252] Sajewicz M., *Derywacja sufiskalna osobowych nazw subiektów w nadnarwiańskich gwarach białoruskich Białostoczczyzny*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2002.
- [253] Sajewicz M., *Wyobrażenie „małej ojczyzny” w białoruskojęzycznych wspólnotach wiejskich na Białostoczczyźnie*, [w:] *Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich*, red. J. Bartmiński, Instytut Europy Środkowo – Wschodniej, Lublin 1993, s. 127–139.
- [254] Sajewicz M., *Zmiany w imiennictwie osobowym prawosławnych społeczności powiatu hajnowskiego na Białostoczczyźnie*, [w:] „Studia białorutenistyczne” t. 1, red. R. Radzik, M. Sajewicz, Wyd. Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2007, s. 334–359.
- [255] Schmidt P., *Przestrzeń życia codziennego. Przejawy tożsamości w identyfikacjach z przestrzenią grupy lokalnej*, [w:] *Studia etnologiczne i antropologiczne*, t. 5: *Miejsca znaczące i wartości symboliczne*, red. I. Bukowska-Floreńska, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2001, s. 43–53.
- [256] Schrade U., *Zabytki jako wartość konstytutywna domu i domowiny*, [w:] *Problemy zarządzania dziedzictwem kulturowym*, red. K. Gutowska, Res Publica Multiethnica, Warszawa 2000.
- [257] Sielicki F., *Folklor białoruski*, Wrocław 1983.
- [258] Sienkiewicz J., *Demonologia pogranicza kultur w Polsce północno-wschodniej*, Uniwersytet w Białymstoku, Wydział Filologiczny Zakład Teorii i Antropologii Literatury Instytutu Filologii Polskiej, Białystok 2010.
- [259] Simha, *Żydowskie sacrum*, [w:] http://smkoszalin.chs.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=150&Itemid=30, <dostęp 10.05.2009>.
- [260] Skarga B., *Sobość egzystencjalna*, [w:] *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 362–380.
- [261] *Słowiańska pomoc domowa – Domowik i spółka*, [w:] <https://www.slawoslaw.pl>, <dostęp 12.07.2017>.
- [262] *Słownik Współczesnego Języka Polskiego*, pod red. B. Dunaja, Wydawnictwo WILGA, Warszawa 2000.

- [263] *Słownik Wyrazów Obcych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, [w:] <http://swo.pwn.pl/> <dostęp 06.12.2010>.
- [264] *Słownik Wyrazów Obcych i Zwrotów Obcojęzycznych*, red. W. Kopaliński, [w:] <http://www.slownik-online.pl/index.php> <dostęp 12.03.2009>.
- [265] Smułkowa E., *Białoruś i pogranicza. Studia o języku i społeczeństwie*, Warszawa 2002.
- [266] Smykowska E., *Zwyczajy i obrzędy prawosławne*, Wydawnictwo Księży Werbistów, Warszawa 2006.
- [267] Sołouchin W., *Spotkania z ikonami*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1972.
- [268] Sosna G., Troc-Sosna A., *Dzieje miejscowości Reduty i Szernie we włości orlańskiej*, Stowarzyszenie Muzeum Małej Ojczyzny w Studziwodach, Bielsk Podlaski – Ryboły 2009.
- [269] Sosna G., Troc-Sosna A., *Łosinka. Parafia na skraju Puszczy Ładzkiej*, Stowarzyszenie Muzeum Małej Ojczyzny w Studziwodach, Bielsk Podlaski – Ryboły 2009.
- [270] Spieralska B., *Dach nad głową. Pojęcie domu w językach indoeuropejskich*, [w:] „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” nr 1–2, 2004, s. 33–36.
- [271] Stasiak A., *Problemy rozwoju polskiego pogranicza wschodniego*, [w:] *Euroregiony – mosty do Europy bez granic*, red. W. Malendowski, M. Szczepaniak, Elipsa, Warszawa 2000, s. 108–117.
- [272] Stomma L., *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986.
- [273] Straczuk J., *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*, Monografie FNP seria humanistyczna, Wrocław 2006.
- [274] *Strategia rozwoju województwa podlaskiego do 2020 roku*, Białystok, styczeń 2006.
- [275] *Studium Uwarunkowań i Kierunków Zagospodarowania Przestrzennego gminy Bielsk Podlaski z 15.11.1997 r.*, załącznik nr 2 do uchwały z dnia 16 kwietnia 2008 r.
- [276] Sulikowska A., *Domowy ikonostas. Ikony staroobrzędowców i kult wizerunków w czasach współczesnych*, [w:] „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 1998, nr 1, s. 43–50.
- [277] Sulima M., *Dom mieszkalny w zagrodzie pogranicza etnicznego jako zjawisko architektoniczno-kulturowe (na przykładzie wsi podlaskiej)*. Praca doktorska, Wydział Architektury Politechniki Warszawskiej, Warszawa 2013.
- [278] Sulima M., *Domy pogranicza jako obszary wartości*, [w:] IV Międzynarodowa Konferencja Naukowa „Turystyka na obszarach przyrodniczo cennych”, 7–8.09.2017, Białowieża, (maszynopis).
- [279] Sulima M., *Drewniane budownictwo wiejskie jako indentyfikator kulturowy Podlasia* [rozdz.], *Architektura drewniana: tradycja, dziedzictwo, współczesność, przyszłość*, red. R. Cielątkowska, D. Jankowska-Wojtowicz Gdańsk 2014, s. 261–271.
- [280] Sulima M., *Dźwięki wsi* [rozdz.], red. nauk. A. Kłopotowska, Oficyna Wydaw. Politechniki Białostockiej, Białystok 2015, s. 176–186.
- [281] Sulima M., *Gra symboli w detalu okna domu wiejskiego*, „Czasopismo Techniczne. Architektura”/Politechnika Krakowska = Technical Transactions. Architecture, R. 109, z. 15–t. 2 (2012), Kraków 2012, s. 576–581.

- [282] Sulima M., *Miejsca swoje i miejsca obce w przestrzeni domowej w wierzeniach religijnych*, [w:] „Architecturae et Artibus” nr 1(1)/2009, red. G. Dąbrowska-Milewska, Wydawnictwo Politechniki Białostockiej, Białystok 2009, s. 67–76.
- [283] Sulima M., *Miejsce zamieszkania a przestrzeń publiczna albo swojskość i obcość (The place of living contrary to a public space of familiarity and alienation)*, „Czasopismo Techniczne. Architektura”/Politechnika Krakowska = Technical Transactions. Architecture, R.107, z. 6 (2010), Kraków 2010, s. 223–228.
- [284] Sulima M., *Obrzędowość muzyczna wsi pogranicza etnicznego jako element kultury duchowej (na przykładzie wsi podlaskiej) = Music lore of the villages of ethnic borderline as the part of the spiritual culture (based on the example of podlaskie village)* [rozdz.], *Przeszłość dla przyszłości*, T. 5, red. Z. Tołłoczko, J. Czechowicz, Wydawnictwo Politechniki Krakowskiej, 2015, 119–136.
- [285] Sulima M., *Pamiętać przeszłość*, [w:] „Czasopismo Techniczne” z. 14, red. D. Kozłowski, M. Misiągiewicz, Politechnika Krakowska, Kraków 2011, s. 411–415.
- [286] Sulima M., *Rola religii w kształtowaniu przestrzeni domu wiejskiego*, [w:] „Zeszyt Naukowy Architektura” nr 21, red. J. C. Żarnowiecka, Wydawnictwo Politechniki Białostockiej, Białystok 2008, s. 81–91.
- [287] Sulima M., *Sacrum i profanum ogrodu przydomowego wsi pogranicza polsko-białoruskiego*, [w:] „Architecturae et Artibus” nr 37(1)/2017, red. B. Czarnecki, Wydawnictwo Politechniki Białostockiej, Białystok 2017, s. 63–70.
- [288] Sulima M., *Społeczno-kulturowy tygiel pogranicza etnicznego: tradycja i nowoczesność (na przykładzie wsi podlaskiej)* [rozdz.], *Habitats: reaktywacja małych społeczności lokalnych / Habitats: Reactivation of small local societies*, pod red. Z. Bacia, Oficyna Wydawnicza Politechniki Wrocławskiej, 2016, s. 506–514.
- [289] Sulima M., *Symboliczne przestrzenie domu*, [w:] „Zeszyt Naukowy Architektura” nr 20, red. J. C. Żarnowiecka, Wydawnictwo Politechniki Białostockiej, Białystok 2007, s. 81–91.
- [290] Sulima M., *Święty kąt w domu wiejskim jako intymne miejsce kultu*, II Międzynarodowa Konferencja Naukowa Architektura Kultur Lokalnych Pogranicza: Architektura miejsc kultu i pamięci w dialogu narodów i religii, Białystok – Wilno, 2–4. X. 2009, [maszynopis].
- [291] Sulima M., *Transformacja intymności współczesnej przestrzeni zamieszkania*, [w:] „Czasopismo Techniczne” z. 15, red. D. Kozłowski, M. Misiągiewicz, Politechnika Krakowska, Kraków 2010, s. 366–370.
- [292] Sulima M., *Wybrane aspekty rewitalizacji urbanistycznej małego miasta Surąż*, [w:] „Czasopismo Techniczne”, Politechnika Krakowska, Kraków 2012, s. 267–272.
- [293] Szewczyk J., *Geneza zdobnictwa domów mieszkalnych we wsiach południowej i wschodniej Białostoczczyzny*, [w:] „Biuletyn Konserwatorski Województwa Podlaskiego” z. 12, 2006, s. 108–146.
- [294] Szewczyk J., *Piec i komin w tradycyjnym budownictwie ludowym Podlasia*, Oficyna Wydawnicza Politechniki Białostockiej, Białystok 2011.
- [295] Szewczyk J., *Rola technik komputerowych w waloryzacji i rewitalizacji architektury regionalnej na przykładzie drewnianej zabudowy zagrodowej wybranych wsi województwa podlaskiego*, praca doktorska, Wydział Architektury Politechniki Warszawskiej, Warszawa 2006.

- [296] Szewczyk-Wierzbicka H., *Semiotyka stołu w przestrzeni izby weselnej*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” nr 4, 1990, s. 39–46.
- [297] Sztandara M., *Sposoby na „ludowość”. „Powrót do źródeł” i idei działań alternatywnych*, [w:] *Tradycja z przyszłością*, Konferencja Etnologiczna Sandomierz 10–11.10.2003, s. 45–65.
- [298] Szwed W., *Wiersze wybrane*, Białystok 1997, [w:] <http://pdf.kamunikat.org/11970-1.pdf>, <dostęp 12.04.2017>.
- [299] Szymańska J., *Podlasie. Teksty pieśni obrzędowych*, cz. I, Instytut Sztuki PAN, Warszawa 2012.
- [300] Śliwa A., *Prawosławny czyli kto*, [w:] <http://ekumenizm.wiara.pl/doc/495839>. *Prawosławny-czyli-kto*, <dostęp: 3.07.2017>.
- [301] Śmiełowska M., *Geograficzne i symboliczne wymiary przestrzeni życia. Przestrzeń w doświadczeniach zbiorowości Śląska Opolskiego*, [w:] „*Studia Etnologiczne i Antropologiczne*” t. 5, *Miejsca znaczące i wartości symboliczne*, red. I. Bukowska-Floreńska, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2001, s. 27–41.
- [302] Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków 1998.
- [303] Tischner J., *Mysli wyszukane*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2000.
- [304] Tłoczek I., *Chałupy polskie*, Warszawa 1958.
- [305] Tłoczek I., *Dom mieszkalny na polskiej wsi*, Warszawa 1985.
- [306] Tłoczek I., *Polskie budownictwo drewniane*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1980.
- [307] Tłoczek I., *Tradycyjne budownictwo drzewne na Podlasiu*, „*Rocznik Mazowiecki*” t. 2, 1969, s. 169–194.
- [308] Tołstaja S. N., *Ojczyzna w ludowej tradycji słowiańskiej*, [w:] *Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich*, red. J. Bartmiński, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, Lublin 1993, s. 17–22.
- [309] Tomicy J., R., *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1975.
- [310] Tylkowa D., *Wyposażenie mieszkań*, [w:] *Etnografia Polski, Przemiany kultury ludowej 1*, red. M. Biernacka, B. Kopczyńska-Jaworska, A. Kutrzeba-Pojnarowa, W. Paprocka, PAN, Wrocław 1976, s. 329–352.
- [311] Umińska E., *Rośliny w wiedzy i wierzeniach ludowych*, [w:] „*Polska Sztuka Ludowa. Konteksty*” nr 3–4, 1994, s. 100–112.
- [312] *Ustawa o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym z dn. 6.01.2005 r.*
- [313] *Ustawa o ochronie i opiece nad zabytkami z dnia 23 lipca 2003 r.*
- [314] Uścińowicz J., *Dialektyka znaku i symbolu w architekturze – powrót do przeszłości?*, [w:] „*Czasopismo Techniczne*” z. 14, red. D. Kozłowski, M. Misiągiewicz, Politechnika Krakowska, Kraków 2011, s. 364–367.
- [315] van der Leeuw G., *Fenomenologia religii*, Warszawa 1978.
- [316] van Gennep A., *Obrzędy przejścia*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2006.
- [317] Velez M. A., *Życie i śmierć malarza kwiatów*, „*Przekrój*” 2002, nr 14, s. 46–50.
- [318] Vincenz S., *Na wysokiej Połoninie. Prawda starowieku. Obrazy, dumy i gawędy z Wierchowiny Huculskiej*, Warszawa 1980.

- [319] Wiśniewska M., Grabowska A., *Formy regionalne w osadnictwie wiejskim*, Wydział Architektury Politechniki Warszawskiej, Katedra Architektury i Planowania Wsi, Warszawa 1998.
- [320] Wiśniewska M., *Osadnictwo wiejskie*, Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej, Warszawa 2007.
- [321] Wiśniewski J., *Osadnictwo wschodniej Białostocczyzny: geneza, rozwój oraz zróżnicowanie i przemiany etniczne*, [w:] Acta Baltico – Slavica, t. XI, 1977, s. 7–75.
- [322] Wiśniewski J., *Zarys dziejów osadnictwa na Białostocczyźnie*, [w:] Atlas gwar wschodniostowiańskich Białostocczyzny, t. I, PAN, Wrocław 1980, s. 14–27.
- [323] o. Wróbel J., *Duchowość pisania ikony – teo – technologia*, [w:] <http://www.droga-ikony.org.pl/p/warsztat.html#z2>, <dostęp: 2.02.2017>.
- [324] Yi-Fu Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987.
- [325] Zaborski B., *O kształtach wsi w Polsce i ich rozmieszczeniu*, Kraków 1926.
- [326] *Zagubiony porządek. Człowiek i jego tożsamość wobec zmian krajobrazu kulturowego*, książka informacyjna, Dom Pracy Twórczej w Wigrach, Wigry 2006.
- [327] Zakrzewski A., *Materiały do etnografii. Podlasie*, [w:] „Wisła. Miesięcznik Geograficzno – Etnograficzny” t. III, z. 2, Warszawa 1889, s. 309–328.
- [328] Załęski W., *Zachowane w pamięci mieszkańców Puszczy Knyszyńskiej*, [w:] „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” nr 4, 1990, s. 25–26.
- [329] Zaraś-Januszkiewicz E.M., Szymczyk-Piątek M., Wieczorek J., *Symbolika roślin i związana z nimi obrzędowość w tradycji ludowej*, [w:] *Krajobraz i ogród wiejski, Przyrodniczy i kulturowy krajobraz wiejski*, t. 3, red. J. Janecki, Z. Borkowski, Katolicki Uniwersytet Lubelski, 2004, s. 139–149.
- [330] *Zenek Harion Daniluk 1939–2000*, Galeria Biała, Lublin 2008.
- [331] „Zenek” – *Łarion Daniluk – wspomnienie*, [w:] <http://www.old.hajnówka.com.pl/old/article/170/?print>, <dostęp 12.03.2017>.
- [332] Ziółkowska M., *Gawędy o drzewach*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1988.
- [333] Znosko A., *Słownik cerkiewnostowiańsko – polski*, Białystok 1996.
- [334] Zowczak M., *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Wrocław 2000.
- [335] Zowczak M., *Modlitwa ludowa*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, 1998 nr 1, s. 33–42.
- [336] Zwierzyńska E., *Ohulki, wesnuszki, haiki i sadońki – pieśni wiosenne Podlaskich Rusinów*, [w:] <http://www.mapakultury.pl/art.pl,mapa-kultury,112364.html>, <dostęp: 12.03.2015>.
- [337] Zwierzyńska E., *Sioło Budy. Poczuj, jak smakuje tradycja* [w:] <http://mapakultury.pl/index.php?l=pl&k=mapa-kultury&a=97871&module=article> <dostęp 02.06.2011>.
- [338] XV Jesienne Spotkania z Folklorem Białoruskim, książka informacyjna, Gminny Ośrodek Kultury w Czyżach.
- [339] <http://drzewoisacrum.eu/pl/multimedia> <dostęp 05.09.2011>.
- [340] <http://maps.google.pl> <dostęp 12.04.2011>.
- [341] http://www.parafia.sidcom.pl/parafia/azy/w_sercu/nieboisz.html <dostęp 17.07.2011>.
- [342] <http://www.stormbringer76.dzs.pl/> <dostęp 12.08.2011>.

Bibliografia

- [343] <http://www.tvp.pl/bialystok/mniejszosci/tydzien-bialoruski/wideo/06062010/1892247> <dostęp 10.10.2011>.
- [344] <http://www.tvp.pl/bialystok/mniejszosci/tydzien-bialoruski/wideo/07112010/3256068> <dostęp 12.12.2011>.
- [345] http://pl.wikipedia.org/wiki/Skansen_w_Bia%C5%82owie%C5%BCy <dostęp 05.06.2011>.
- [346] http://pl.wikipedia.org/wiki/Teologia_apofatyczna <dostęp 13.05.2011>.
- [347] <http://www.zaufaj.com/rozmowy-na-przelomie-tysiacleci/564.html> <dostęp 12.09.2011>.
- [348] <http://www.prawoslawie.pl/prawoslawie/o-prawoslawiu/swieta-prawoslawne/174-chrzest-panski-swieto-epifanii-objawienia> <dostęp 27.10.2017>.
- [349] http://bielskpodlaski.pl/asp/pl_start.asp?typ=13&sub=4&menu=66&artykul=459&akcja=artykul <dostęp 27.10.2017>.
- [350] <http://www.lemko.org/magura/scholar/kubica/3.htm> <dostęp 12.03.2007>.
- [351] http://www.wrotapodlasia.pl/pl/region/podlaskie_statystyka/Struktura+wyznaniowa.htm, <dostęp: 27.10.2011>.
- [352] <http://www.ugczyze.pl/solectwa.htm>, <dostęp: 15.10.2011>.

STRESZCZENIE

Książka jest podsumowaniem i zwieńczeniem dziesięcioletnich badań autorki nad tytułowym zagadnieniem idei domu pogranicza w kulturze wsi podlaskiej i jego przekształceń na tle aspektów przestrzennych i kulturowych. Rozważania na temat przestrzeni zamieszkania dotyczą zarówno architektury tradycyjnego domu w zagrodzie pogranicza polsko-białoruskiego, jak i związanych z nim wierzeń lokalnych społeczności prawosławnych.

Położone w północno-wschodniej części Polski województwo podlaskie jest jednym z najbardziej zróżnicowanych etnicznie, kulturowo i wyznaniowo regionów w kraju. Występujące tutaj elementy narodowe: polskie, białoruskie, ukraińskie oraz cywilizacyjne kultur miejscowych i napływowych (styk łacińsko-bizantyjski), nie wykluczają się wzajemnie, a przeciwnie – unifikują, tworząc wspólną kulturę pogranicza. Owa różnorodność widoczna jest zarówno w sferze materialnej – przetrwałym od XVI wieku w praktycznie niezmienionym stanie układzie osadniczym czy drewnianej architekturze domów o niespotykanych nigdzie indziej na terenie kraju motywach zdobniczych, jak i duchowej: w obrzędowości i zwyczajach tutejszych społeczności, które przekazywane z pokolenia na pokolenie stawały się niejako systemem wartości, a zarazem identyfikatorem grupy etnicznej.

Mając na uwadze fakt sukcesywnie następujących przeobrażeń kulturowych dotyczących swoim zasięgiem także współczesną wieś podlaską, zaistniała potrzeba zebrania i utrwalenia na piśmie dawnych zwyczajów związanych z domostwem oraz prezentacja ram architektonicznych, w których miały one miejsce. Można je potraktować jako element niezbędny do podtrzymania pamięci wśród tych i następnych pokoleń.

SUMMARY

The book is a summary of ten years of research on the topic of borderland homes in the culture of Podlasie and its transformation in terms of spatial and cultural aspects. Considerations about the space of residence concern both the architecture of a traditional home on the Polish-Belarusian borderland and its relation to beliefs of local Orthodox communities.

Located in the north-eastern part of Poland, the Podlasie voivodeship is one of the most ethnically, culturally and religiously diverse regions in the country. Elements of various nationalities are present here: Polish, Belarusian, Ukrainian as well as historically local and immigrant cultures (Roman-Byzantine), and are not mutually exclusive, but on the contrary – they unify, creating a common borderland culture. This diversity is evident both in the material sphere – with a settlement system preserved from the 16th century in an almost unchanged state, or wooden houses architecture with decorative forms unparalleled anywhere else in the country, as well as spiritual aspects: rituals and customs of local communities passed down from generation to generation have become a system of values, and at the same time an identifier of an ethnic group.

Being aware of the fact that successive cultural transformations also affect the contemporary Podlasie village, there was a need to collect and save in writing old customs related to the household and the presentation of the architectural framework in which they took place. This book can be treated as an element necessary to maintain the collective memory of this generation for those that will follow.

