



FOLKLOR POLSKI I LITEWSKI
(Źródła – adaptacje – interpretacje)
pod redakcją A. Baranowa, J. Ławskiego i V. Wróblewskiej
Toruń 2021

SARA ORZECZOWSKA
(Academia Artium Humaniorum)
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)

Ruta w tekstach folkloru i praktykach kobiet w polskiej kulturze ludowej

Zioła i kobiety to dwa obszary tematyczne głęboko się przenikające. Przyczyną takiej sytuacji jest specyfika kultury chłopskiej, która w dość sztywnych ramach wyznaczała to, co „męskie”, i to, co „kobiece”. Kobiety częściej niż mężczyźni zajmowały się lecznictwem, a zatem i zielarstwem, i to z kilku względów. Wiedza o działaniu roślin nie była dostępna wszystkim, jej posiadanie wskazywało na pewne nieprzeciętne moce, a te z kolei były uważane za skutek kontaktów z siłami boskimi i szczególnego wyróżnienia przez stwórcę (znachor, jurodiwy, bohyni) lub, w większości przypadków, diabelskimi (wiedźma, czarownica, kołdun), do czego miało się przyczyniać zaprzękanie duszy diabłu lub stały kontakt z siłami obcymi¹. Oba przypadki były „odchyłami od normy”, a to zawsze sprawiało, że osoby takie traktowano ambiwalentnie – z szacunkiem, podziwem, ale też ze strachem i czasem pogardą dla ich „czarostwa”. Uważano, że cechami właściwymi kobiecie jest głupota i naiwność, stąd łatwiej miały ulegać pokusom diabła, od którego pozyskiwały tajemną wiedzę. Pakt ten najczęściej wiązał się ze stosunkami seksualnymi z władcą śmierci, co w sposób oczywisty stawiało kobiety w pozycji uprzywilejowanej w świecie demonów, ale degradowało je jako jednostki należące do społeczeństwa. Kobieta miała ułatwiony kontakt z zaświatami, światem na opak – tym, z któ-

¹ Z. Libera, *Znachor w tradycjach ludowych i popularnych XIX–XX wieku*, Wrocław 2003, s. 60.

rego pozyskiwano lekarstwa i wiedzę o leczeniu. Dodatkowo cyklicznie stawała się osobą na granicy świata żywych i umarłych, na przykład w momencie krwawienia menstruacyjnego, ciąży i porożu, co również stawiało ją w opozycji do tego, co swojskie i bezpieczne². Opowieści ludowe na temat aktu stworzenia człowieka wskazują na podrzędność kobiety, bycie istotą „niedokończoną”, dotyczy to głównie narządów płciowych, które traktowano jako „dziurawe”. Ta ambiwalencja zrównuje kobietę z wieloma postaciami, które były postrzegane jako te spoza „normalnego” świata: czarownicy, Żydzi, dziady wędrownie, niepełnosprawni psychicznie lub fizycznie.

Dostęp do zaświatów dawał więc kobiecie tajemną moc, pozwalającą na swobodne poruszanie się w przestrzeniach, które dla chłopów były przerażającym siedliskiem chaosu. Ta zdolność mediacji, z której kobieta wychodziła bez szwanku, była również dowodem na spryt i wyjątkowe umiejętności płci pięknej. Złożoność postaci kobiecej można obserwować, analizując na przykład wątki bajkowe³.

Ambiwalencję postaw tego rodzaju oddaje stosunek do wiejskich akuserek. Zdecydowanie wzbudzały niepokój, a kontakty z nimi wiązały się z symbolicznym niebezpieczeństwem. Z takimi chłop wolał „nie zadziierać”, obawiając się ich mocy, które mogły mu zaszkodzić. Miały one bowiem styczność z krwią porodową, porońcami, czyli dziećmi utraconymi przed porodem, których ciała uchodziły za silne artefakty magiczne, oraz z kobietami borykającymi się z problemami, które nie były znane mężczyznom, jak obniżenie macicy, tyłozgięcie lub nieregularność cykli miesięcznych. Oprócz odbierania porodu rola wiejskich „babelek” polegała również na przerywaniu ciąży, która oficjalnie była waloryzowana zdecydowanie negatywnie w kulturze chłopskiej, ale kobiety pragnące ukryć kontakty nieślubne czy pozamałżeńskie uciekały się do tego typu drastycznych rozwiązań. Zabieg ten musiał odbywać się zatem w ukryciu, by nie ucierpiała reputacja danej panny czy mężatki. W takiej sytuacji wytworzała się pewna sfera kultury kobiecej, do której mężczyzna nie był dopuszczony. Warto też podkreślić, że takie działania budziły po prostu strach, nie tylko u pań biorących udział w tej operacji, ale także u chłopów,

² O. Wachcińska, *Ludowy obraz kobiety i jego społeczne konsekwencje*, „Tekstura” 2012 (3), s. 52–52.

³ Zob. K. Smyk, *Kobieta*, hasło, w: *Polska bajka ludowa. Słownik*, t. 2, red. V. Wróblewska, <https://bajka.umk.pl/slownik/lista-hasel/haslo/?id=81> (dostęp: 20.10.2019).

który zdawał sobie sprawę z tajemnych zabiegów w jednopłciowym gro-
nie. Strach w kulturze ludowej odgrywał bardzo istotną rolę, toteż męż-
czyzna nie chciał zgłębiać damskich sekretów.

Fizjologia kobiety, jej rola w patriarchalnym, chłopskim społeczeństwie i zdolność rodzenia dzieci sprawiały, że była ona niejako predysponowana do zajmowania się ziołolecznictwem i wykorzystywania ziół, toteż rośliny w „kobiecy folklorze” są zdecydowanie częstszym zjawiskiem niż w „folklorze męskim”. Również zapotrzebowanie na leki u kobiet było wyższe, biorąc pod uwagę jej główny obowiązek, którym było rodzenie dzieci, przy jednoczesnym braku warunków do regeneracji organizmu podczas porodu i po nim, jak też powikłania z tym związane. Panie niejednokrotnie uciekały się do świata roślin, szukając w nim rozwiązań na różnego typu dolegliwości – własne i członków swojej rodziny. Nieprzypadkowo więc rośliny pojawiają się w tekstach folkloru jako konkretne gatunki flory, a także wyrazy symbolicznych znaczeń kulturowych. W pieśniach, zamówieniach, bajkach przywołuje się konkretne gatunki, w zależności od funkcji, jaką spełniały w danym regionie. Można przypuszczać, że ich użycie było podyktowane pewną formą wiejskiej racjonalności (opartej na synkretyzmie myślenia magicznego i znajomości działania roślin), zwłaszcza gdy przeanalizujemy występowanie w dawnych przekazach danych na temat roślin i konteksty, w jakich były one wykorzystywane.

Zakres wykorzystania roślin i ich symboliczne znaczenia są w folklorze niezwykle bogate, czego dowodzą wybiórczo nawet przeanalizowane przykłady. Rośliną śmierci, związaną z przestrzenią zamieszkaną przez niespokojne dusze, najczęściej bywał mirt, a na polskim gruncie czarny bez. Gdy śledzimy zabiegi mające na celu sprowadzenie kochanka, zapewnienie sobie atrakcyjności i miłości, napotykamy lubczyk oraz miłośniczkę. „1. Dziewczęta dają po kryjomu pić lubystek chłopcom, aby być przez nich kochanemi. 2. Matki kąpią swe dzieci w lubystku, aby się później podobaly ludziom, gdy dorosną”⁴. Chmiel z kolei był rośliną o silnym zabarwieniu erotycznym, związanym z obrzędem małżeństwa, co zachowało się w najstarszej, znanej, polskiej pieśni *Oj chmielu, chmielu*. Możemy doszukiwać się przyczyn takiego wyboru w roślinach – ich wyglądzie, eko-

⁴ Z. Rokossowska, *O świecie roślinnym, wyobrażenia, wierzenia i podania ludu ruskiego na Wołyniu, we wsi Jurkowszczyźnie pow. Zwiąhelskim, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” 1889, t. 13, s. 181.*

logii, działaniu, ale także porównując z ustalonymi przez antropologów konstruktami wyobrażeniowymi o życiu mieszkańców wsi, co pozwala na pewną weryfikację ustaleń dotyczących symboliki roślin w polskim folklorze, a co próbuję udowodnić na przykładzie jednej z popularnych ludowych roślin – ruty zwyczajnej (*ruta graveolens*).

Istnieją bogate zapisy użytkowania roślin w pismach etnograficznych. Autorzy zazwyczaj wymieniają poszczególne gatunki i zastosowanie w medycynie ludowej (niestety nie są opatrzone komentarzem lub analizą kulturową), rzadziej zaś w praktykach magicznych. W porównaniu do nich tylko część ziół doczekała się należnego miejsca w tekstach folkloru. Ruta występuje w pieśniach i praktykach obrzędowych bardzo często i obejmuje swym zasięgiem wszystkie regiony Polski, co rodzi pytania o powody takiej popularności. Analiza zachowanych tekstów traktujących o rucie, w połączeniu z wiedzą przyrodniczą, może odkryć przed nami wiele, niekiedy zaskakujących, informacji o zależnościach między światem roślin a praktyką kulturową. Dodatkowo pozwala na opisanie tego, w jaki sposób wyrażano stosunek do kobiet i przypisanych im zjawisk.

Tak duża liczba tekstów folkloru o tematyce kobiecej, w których pojawia się motyw ruty, może łączyć się z jej udowodnionym wpływem na organizm człowieka, zwłaszcza interesujące w tej perspektywie wydaje się jej działanie wczesnoporonne, na którym skupię się w prezentowanej analizie. Jej niebezpieczne oddziaływanie na płód wiąże się z zawartością alkaloidów, w tym jednego o sugestywnej nazwie – aboryniny⁵. W pieśniach dziewczęcych, panieńskich lub o tematyce kobiecej bardzo często pojawia się nazwa tej niepozornej rośliny. Ruta niemal zawsze towarzyszy obrzędowi małżeństwa, zarówno wymieniana w pieśniach, wzywana przez państwa młodych, kapłana podczas kazania, czy w formie ozdoby, elementu wianka, bukietu. W przypadku niektórych pieśni panieńskich można mieć wrażenie, że dziewczęta nawiązują do wspomnianego aspektu poronnego zioła, niezobowiązująco traktują swoje spółkowanie z mężczyznami, jako dobrą zabawę, co każe zweryfikować wizję ludowego dziewictwa, tworzoną przez romantyków, a następnie etnografów, próbujących „umoralnić” kulturę ludową, idealizować ją, a czego pokłosiem jest do dziś mocno zakorzenione wyobrażenie o „wsi spokojnej, wsi wesołej” i bogobojnych, rumianych dziew-

⁵ H. Róžański, *Poradnik zielarski*, Krosno 1993 (zob. Ruta zwyczajna – *Ruta graveolens*).

czętach pasających gąski⁶. „Niezwyczajnie żywotne wyobrażenie surowej etyki seksualnej polskiej wsi, etyki »tradycyjnej«, a więc i »pradawnej«, ogromnie zaciążyło na badaniach etnologicznych nad życiem osobistym i rodzinnym chłopów”⁷ – pisał Tomasz Wiślicz, wskazując jednocześnie: „Minęło już jednak prawie czterdzieści lat, od kiedy Ludwik Stomma, a za nim Ryszard Tomicki zakwestionowali idealistyczny obraz »tradycyjnej« wiejskiej obyczajowości, ukazując, jak bardzo błędne jest uznawanie deklarowanego wzoru zachowań za realizowaną normę”⁸.

Ruta pojawia się w wielu pieśniach jako symbol dziewictwa, choć bardziej uzasadnione wydają się sformułowania „panieństwo” lub „stan bezdzietny”. Można wnioskować, że tracenie wianka niekoniecznie musiało oznaczać inicjację seksualną dziewczyny (choć i takie pieśni występują w polskim folklorze), tylko przedmałżeński akt spółkowania z mężczyzną. W kulturze chłopskiej sformułowanie „wianek” na określenie dziewictwa mogło mieć dużo szersze znaczenie niż czysto biologiczne, jak w przypadku polskiej kultury współczesnej.

Powiedziałeś, że mie weźnies,
Ino żytko z pola zeźnies;
A tyś zeząn i owiesek,
Pojechałeś na kermasek.
Mój mie mocny Boże, cóż ja porobiła!
Za śklaneckę piwa wianeczek zgubiła.
Mój mie mocny Boże! na co ja tez przysła: –
Na ludzkie obmowy, na wyśmiechowiska.
Zasiałam owiesek, ale mi nie zesed;
Miałam kochanecka, ale mieodesed.
Zasiałem ja rutkę, ale mi nie wesła;
Miałem kochaneckę, ale mieodesła.
Dziwują sie ludzie i ja sama sobie,
Po cem em sie, Jasiu, spodobała tobie:
Cyli po robocie? cyli po ochocie?
Cy po tym widnecku, co wisi na płocie?⁹

⁶ D. Węzowicz-Ziółkowska, *Miłość ludowa. Wzory miłości wieśniaczej w polskiej pieśni ludowej XVIII–XX wieku*, Wrocław 1991, s. 17–48.

⁷ T. Wiślicz, *Upodobanie. Małżeństwo i związki nieformalne na wsi polskiej XVII–XVIII wieku*, Wrocław 2012, s. 41.

⁸ Tamże, s. 43.

⁹ J. Świątek, *Lud nadrabski (Od Gdowa po Bochnię)*, Kraków 1893, s. 223.

Gdy panienka śpiewała, że już nie będzie nosiła wianuszka lub że opadły z niego gałązeczki (opcjonalnie kwiaty), wyrażała tym samym oddanie się seksualne mężczyźnie. Nie ma jednak w tych tekstach sugestii, że dziewczyny gubiące wianek muszą być nowicjuszkami w kontaktach seksualnych. Odebranie dziewczynie rucianego wianuszka nie zawsze wiązało się też z wzięciem jej za żonę. Innymi słowy, wianek ruciany w folklorze to dziewictwo zarówno w sensie biologicznym, jak i kulturowym, wszak był on również atrybutem wdowy ponownie wychodzącej za mąż. Symbolizował wtedy jej stan niezamężny, z tą jednak różnicą, że kobieta nie nosiła go na głowie, tylko na ramieniu, podobnie jak w przypadku matek¹⁰.

Pieśnią znaną w wielu regionach kraju, w różnych wariantach, która potwierdzałaby funkcjonowanie ruty jako znaku pewnej swobody seksualnej, jest tekst *Zieloni rutka, janowiec* (opcjonalnie jałowiec – obie rośliny są zabronione podczas ciąży). Mowa w niej o tym, że panny ulegały pokusie spędzenia nocy z chłopcem, ignorując rozsądek i przestrogi matki, a kierując się jego urodą, wystarczyło, że był to „parobek gładki”. Przysłówie, funkcjonujące do czasów współczesnych: „Ziele rutki na panieńskie smutki”, mogło sugerować nie tylko zamążpójście, ale też to, że smutkowi spowodowanemu panieńskim utrapieniem, czyli straceniem wianka, można łatwo zaradzić dzięki poronnej roślinie.

Analizując teksty folkloru, można wywnioskować, że wianek z ruty noszono do dnia ślubu lub zajścia w widoczną ciążę. Gdy dziewczyna już musiała „popuszczać gorset”, nie wypadało jej nadal mieć wianeczka na głowie. Można uznać, że był to czas, gdy na użycie ruty było już zbyt późno, ponieważ aborcję, przez podanie wyciągu z ziela, można było przeprowadzać we wczesnym stadium ciąży, przy zbyt zaawansowanym stanie mogła okazać się bowiem już nieskuteczna:

Zieloni rutka, janowiec,
Lepszy kawalir, jak gdowiec. [...]
Nie póde ja za mąż tego roku jeszce,
ładnych chłopców ni ma, brzyckiego ja nie kce.
A wy moja mamusieńko, co wy mi robicie?
Daliście mie do klastora, takie małe dzicie.

¹⁰ O. Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 34: *Chełmskie*, cz. 2, Wrocław–Poznań 1964, s. 195.

Ja w klastorach nie bywała i bywać nie bede,
Kochałam sie w kawalirach i kochać sie bede¹¹.

Rośliny wymienione w pieśni, a także inne gatunki wplatanie w panieński wianuszek – barwinek mniejszy, rozmaryn lekarski, mięta polej, gdy przyjrzymy się ich właściwościom leczniczym, nie są przypadkowe i stanowią ekwiwalent ruty o podobnym działaniu („Nie sieje ja rutki jino barwinecek, / Może mi sie przyda kiedy na wianeczek”)¹². Odważna panna śpiewająca pieśń wyraźnie akcentuje swoją słabość do mężczyzn, podkreśla, że klasztorne zasady wstrzemięźliwości seksualnej jej nie odpowiadają, i że nie jest zainteresowana zamążpójściem i przysięganiem wierności tylko jednemu mężczyźnie (a przynajmniej nie chce tego robić w tym roku). Pomagają jej w tym wymienione gatunki roślin, których cechą wspólną jest działanie wczesnoporonne, co zapewnia skuteczne zachowanie „niewinności”. Wymienione rośliny należą do grupy *emmenagoga*, czyli przywracających kobiecie miesiączkę w przypadku braku krwawienia. Prowadzą one do usunięcia płodu i są surowo zabronione podczas ciąży, współcześnie ich stosowanie powinno być poprzedzone testem ciążowym, by uzyskać pewność, że brak krwawienia jest spowodowany inną przyczyną niż zapłodnienie. Niektóre z nich, na przykład jałowiec, były podawane tuż przed porodem, ponieważ zwiększając skurcze macicy, ułatwiają przyjście na świat dziecka. W tekstach folkloru w przypadku równie często przywoływanej „mięty” zamiennie pojawia się nazwa „polej”, czyli rodzaj mięty należący do *emmenagoga*, a słowo „jałowiec” jest używane zamiennie z „sabiną”, a więc silnie trującym, a w odpowiednich dawkach niebezpiecznym tylko dla płodu, jałowcem sabińskim – znanym środkiem usuwającym ciążę, który swą nazwę zawdzięcza prawdopodobnie Sabinkom, mającym używać go w tym samym celu, co polskie chłopki.

Właściwości jałowca, poleju, bylicy, szafranu, zwiększające siłę skurczu, były także używane po porodzie, dla przyspieszenia wydalania łożyska¹³. Przekaz folklorystyczny z Rusi, zanotowany przez Juliana Talko-Hryncewicza: „Kołybne ruta, daj netoja, buła ty diwczynowże dawno

¹¹ S. Udziela, *Lud polski w powiecie ropczyckim w Galicyi*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” 1892, t. 16, s. 180.

¹² Tamże, s. 172.

¹³ J. Świętek, dz. cyt., s. 598, 599, 602.

moja”¹⁴, może również wskazywać na rutę jako przeszkodę w zdobyciu żony. Panienka, która była w ciąży, a nie miała narzeczonego, była skazana na ostracyzm. Powody, dla których dziewczyny decydowały się na wizytę u „babki” trudniącej się przerwaniem ciąży, są również zapisane w pieśniach – kochanek odbiera jej wianek i odjeżdża, bo nie chce zostać jej mężem. W wielu przypadkach mowa również o tym, że zostawia jej dziecięczo¹⁵.

Kobiety, które urodziły, a wciąż pozostawały stanu wolnego, były „zaczepiane”, czyli zakładano im nakrycie głowy zarezerwowane dla mężatki, był to jednak niehonorowy sposób na symboliczne przejście z grupy dziewcząt do grupy dorosłych kobiet – żon i matek. Wesele to najhuczniejszy i najważniejszy obrzęd przejścia w życiu chłopów. Zaczepienie było smutne dla panienki, dużo uboższe niż pełen obrzęd zaślubin, a także hańbiące w pewnym sensie. Sytuacja trwania w dwóch przestrzeniach symbolicznych – panińskiej i kobiecej (macierzyńskiej) – była niemożliwa do zaakceptowania w kulturze ludowej, nie można było mieć „wianka” i „czepca”. Zaczepienie traktowano jako ostateczne rozwiązanie, odwlekano je, w nadziei, że ojciec dziecka zdecyduje się na ślub (często był do tego przymuszany), lub że szybko znajdzie się inny kandydat. Wiele kobiet, by uniknąć „zawicia”, wynosiło się ze wsi i próbowało zacząć życie w innym miejscu¹⁶. By uzmysłowić sobie tragedię, jaką było niedopełnienie najważniejszego obrzędu przejścia, warto przypomnieć, że osoby takie po śmierci zostawały demonami i mściły się na żyjących – najczęściej kawalerach, pannach i małych dzieciach.

Ruta pojawia się także w pieśniach opisujących pozbywanie się dziecka. Teksty te pozwalają uznać, że wianek ruciany jest symbolem dziewictwa rozumianego głównie jako stan bezdzietny. W polskim folklorze można także odnaleźć pieśni i teksty bajkowe o zakopywaniu przez dziewczynę swojego dziecięczo i udawaniu, że nigdy go nie było lub że nie było jej¹⁷, przy czym czynność ta jest konsekwencją utraty przez nią wianeczka rucianego i porzucenia jej przez kochanka. Nie można mieć pew-

¹⁴ J. Talko-Hryniewicz, *Zarys lecnictwa ludowego na Rusi południowej*, Kraków 1893, s. 52.

¹⁵ O. Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 4: *Kujawy*, cz. 2, Kraków 1979, s. 208.

¹⁶ T. Wiślicz, dz. cyt., s. 52–53.

¹⁷ Zob. O. Zadurska, *Dzieciobójstwo*, hasło, w: *Polska bajka ludowa. Słownik*, t. 1, red. V. Wróblewska, <https://bajka.umk.pl/slownik/lista-hasel/haslo/?id=56> (dostęp: 20.10.2019).

ności, czy chodzi o zabicie narodzonego dziecka, czy też spędzenie i pochowanie płodu. Teksty te natomiast zawierają informację, że dziewczyna planuje wynieść się do innej wsi, gdzie ponownie spróbuje założyć wianek i liczy na to, że tam znów będą traktować ją jako panienkę i nikt nie odgadnie, że nie jest godna noszenia go na głowie.

Jeszcze nie świta, mama się pyta:

– Dzieżeś wienuszek podziana?

– Oj mamó, mamó, oj mamó, mamó, Jasieńkowim go dała.

Wezne ja siatki, pode na kwiatki do ogródecka mego,

Bede urywała, bede próbowała wianeczka rucianego [...]

Jak ci ja se pode, tam, gdzie mie nie znają,

A witej że panno, witej panienecko,

To ci mie ta może panną przywitają

A dzieżeś podziała swoje dziciątecko?

Ja go ta schowała w sadecku pod wiśnią,

Może sie ta może o niem nie domyślą¹⁸.

Dziewczyna śpiewa, że będzie próbowała wianeczka rucianego, co sugeruje, że raz utracony, może on zostać odzyskany. Wiele jest wariantów pieśni traktujących o dziewczynie, która próbuje udawać, że nie dzieliła łóża z mężczyznami, tylko że wianek jej spadł z głowy, gdy nabierała wody ze studni. Inni prowokują ją i dogadują, że jeśli jest godna, to z łatwością go dosięgnie i wyciągnie z dna. Jak się okazuje, udaje się jej to, lecz z wyłowionego wianka odpadły najpiękniejsze kwiaty lub gałązeczki, co nie stanowi jednak problemu, bo zawsze można go „odnowić”, wplatając świeże ziele¹⁹:

Na bogusławskim polu

stoi dwóch pacholów.

Jak stoją, tak stoją,

aż ich nóżki bolą.

I poczęli dumać,

i poczęli radzić;

jakby to, jakby to

tę dziewczynę zdradzić.

¹⁸ S. Udziela, dz. cyt., s. 175–176.

¹⁹ Tamże, s. 174; O. Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 3: *Kujawy*, cz. 1, Wrocław–Poznań 1962, s. 319.

Kupże ij ty piwa,
a ja gorzałeczki,
tak by to, tak by to
do swojij dziewczeczki.
A ja głupia była,
piwa'm się napiła;
w rucianym wianyszku
nie będę chodziła.
Nosila, nosila,
jai ci go zgubiła;
nałozł ci go Jasio,
jak jechał ze młyna.
Nałoz-ci go, nałoz,
ale już nie cały,
ćtyry rutki ziela
z niego obleciały²⁰.

Powyższe przykłady wskazują także na różnicę między deklarowaną normą a praktyką społeczną. Etyka seksualna na wsi XVII–XVIII wieku była zdecydowanie bardziej ludyczna i naturalistyczna niż wśród szlachty i mieszczaństwa, a także znacznie mniej rygorystyczna niż wzorzec propagowany przez kler, dotyczyło to szczególnie kwestii współżycia płciowego panien i kawalerów. W języku chłopskim nie funkcjonowało pojęcie „czystości” w znaczeniu seksualnym²¹. Temat dziewczęcych brzuchów i wiejskich miłostek był wielce atrakcyjny, stanowił powód do śmiechów, pomówień czy karczemnych plotek. „Ludzie gadali” o tych osobach, które były aktywne seksualnie (często nie starały się one ukrywać swojej aktywności seksualnej), ale było to w dużej mierze tolerowane, do momentu, gdy miłostki te doprowadzały do rozpadu małżeństwa, upadku gospodarstwa, zachwiania ładu społecznego. „Niedostrzeganie, pobłażliwość, przyzwolenie wobec stosunków przedmażeńskich tak długo, jak nie dochodziło do spółdzenia dziecka, zakładało przede wszystkim dyskrecję”²².

Fragment innej pieśni: „Dziwują sie ludzie, dziwują panowie, / Cemu ja nie nosze wianeka na głowie. / Oj gadają ludzie, przegadali djabła. / Ja

²⁰ O. Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 4, s. 31.

²¹ Z. Kuchowicz, *Miłość staropolska. Wzory-uczuciowość-obyczaje erotyczne XVI–XVIII wieku*, Łódź 1982, s. 206–220.

²² T. Wiślicz, dz. cyt., s. 54.

we wianku chodzę, boć to moja prawda”²³, wskazuje, że nie ma arbitralnie ustalonych norm czystości seksualnej, poza widocznymi skutkami uprawiania seksu, jakim jest potomstwo. O tym, kto jest godny wianka, decyduje często dziewczyna, nie istnieją obiektywne kryteria wyboru. Podsumowując, zdjęcie wianuszka okazuje się równoznaczne z „zamianą” go na dziecko lub na męża, jak we fragmencie: „Słowiczek śpiewa, a Kasia płacze / / dla ciebie Jasiu wianek swój tracę. / Pozbyłam wianka rucianego / a na- byłam żyjącego”²⁴.

Rzucanie wianuszka na wodę należy do najbardziej znanych motywów związanych z obrzędami kupalnymi. Symbolika wianka i gestu jego rzucania wyraźnie wskazuje, że panna chciałaby znaleźć sobie partnera. Chłopak, który złapał wianuszek, miał prawo do spółkowania z jego właścicielką. Warto dodać, że święto przesilenia letniego ma charakter erotyczny, znacznie silniejszy niż na przykład zapusty, mające wymiar matrymonialny:

Już to 12-ty roczek jak puszczam mój wianek!
może przecież w 13-tym zdarzy się kochanek.
Płyn wianeczku a nie wruć, me ciężkie cierpienia skruć²⁵.

Wianek ruciany wyłowiony przez chłopca jest radością dla jego właścicielki, choć zdarza się także, że wianek tonie, stając się przyczyną smutku. Wtedy wiadomo, że panna nie spędzi nocy z kochaneczkiem, nie zostanie jego żoną, a często wskazuje to, że ukochany chłopiec jest daleko, na wojnie lub już nie żyje.

Ruta odgrywa również bardzo ważną rolę w obrzędzie zamążpójścia, nie mniejszą niż sławny chmiel. Wieniec był zdejmowany z dziewczęcej głowy w momencie, gdy panna zostawała żoną, co potwierdzałoby prezentowaną analizę. Następnie zamieniało się go na czepiec, a po Popielcu – na chustę:

Wysła z kościółeczka, jużci nie dzieweczka; świci i sieświci na głowie siteczka.
Siotko moja, siotko, ciężys mi na głowie; wionku mój ruciany, juz mi nic po tobie!²⁶.

²³ S. Udziela, dz. cyt., s. 172–174.

²⁴ O. Kolberg, *Pieśni ludu polskiego, serya I*, Warszawa 1957, s. 208.

²⁵ Tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Wrocław–Poznań 1961, s. 196.

²⁶ Tamże, s. 250.

Podczas całej ceremonii weselnej, od zrękowin do oczepin, ruta stanowi element obrzędowych pieśni, kazań i porzekadeł. Wianek zostaje zamieniony na czepiec, już nie może być noszony przez mężatki.

Celem małżeństwa jest wydanie na świat potomstwa, brak dzieci był powodem do wstydu, przyczyną śmiechów sąsiadów, niejednokrotnie uważany za dopust boży. Istniało przekonanie, że kobieta, która raz dopuściła się aborcji, zostaje ukarana niemożnością późniejszego zajścia w ciążę. Obrzęd wymagał, by panna młoda rzęsiście opłakiwała swój wieniec i żałowała zmiany stanu cywilnego, opuszczenia domu rodziców i swojego radosnego panińskiego życia pozbawionego trosk, dopiero później mogła okazać radość z zamążpójścia, z tego, że już wypełniła najważniejszy obowiązek każdej kobiety:

Ach wieńcu, mój wieńcu, na téj chuście szerokiej,
 powiedz-że mi teraz: jak mi wiek daleki?
 Powiedzieć ci niemogę, bom nie jest boskie stworzenie,
 tylko od ruty, i od rozmarynu korzenie.
 Aob wieńcu, mój wieńcu, — perłami sadzony,
 płukać by trzeba i matce rodzonej!
 A wy młodzi państwo, chybabyście kamienne serce mieli,
 żebyście dzisiaj swego wieńca zapłakać nie mieli²⁷.

W tym kontekście nie może dziwić to, że ruta jest, obok kaliny czy róży, rośliną również sadzoną na grobach dzieci (lub celowo poronionych płodów) zabitych przez niezamężne panny²⁸, czy, jak w przypadku pieśni *Pani Pana zabiła, męża*:

Stała nam się nowina
 pani pana zabiła.
 W ogródku go schowała
 rutkę na nim posiała.
 Rutę na nim posiała
 i tak sobie śpiewała:
 „Rośnij rutko wysoko
 jak pan leży głęboko”.
 Oj już rutka wyrosła
 pani za mąż nie poszła²⁹.

²⁷ O. Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 11: *W. Ks. Poznańskie*, cz. 3, Wrocław-Poznań 1963, s. 83.

²⁸ S. Udziela, dz. cyt., s. 258–259.

²⁹ O. Kolberg, *Pieśni ludu*, s. 13.

Ostatni wers z powyższego tekstu ujawnia następną właściwość ruty. „Dziewczęta nigdy same nie sieją ani sadzą ruty i barwinku w ogródkach, gdyż nie poszłyby nigdy za mąż; wiadomo bowiem, że o starych pannach się mówi: że rutkę sieją, co znaczy, że za mąż nie poszły”³⁰. Panny rwą, tudzież łamią rutkę, by więc z niej wianki. Pielęgnowanie, sianie ziela mogłoby sugerować symboliczne pielęgnowanie stanu dziewczęcego. Ruta jest przypisana do okresu panieństwa, dlatego „stara” kobieta nie powinna już mieć z nią styczności, wiązałoby się to z upokorzeniem. Współcześnie przyrównalibyśmy to do trzydziestolatki zakładającej ubrania dla dziewczynek. W folklorze można odnaleźć także pieśni o dojrzałych kobietach, które, zrezygnowane w wyniku bezowocnych poszukiwań męża, jednak decydują się na ten desperacki krok, wierząc, że z tej już sianej po raz ostatni rośliny uwiją swój wieniec weselny.

U której panny w tym roku mąż nie będzie podle boku,
taka musi już kloc ciągnąć, albo kury z kwoką łągnąć.
Musi jadać i kapustę, siać ogródki rutą, puste.
Musi ją zżąć w Wielkiej-nocy, musi suszyć środy, piątki,
msze kupować w każde świętki³¹.

Ciągnięcie kłoca należy do zapustnych form upokarzania panien, którym nie udało się wyjść za mąż w tak sprzyjających warunkach, ostatki były bowiem czasem swatania. W innych częściach Europy ciągnęło się pług po mieście, podczas gdy obserwatorzy obśmiewali „nieudacznice”. Jak wskazują teksty folkloru, do działań staropanińskich należało również sianie ruty, choć czynność ta nie przesądzała o jej samotnym losie, tylko wskazywała, że czas na „wydanie się” tej panny już minął i należy temu natychmiast zaradzić. Wicie rucianych wianków w „tym wieku” wskazywało na nieudolność i nieatrakcyjność kobiety. Tkwienie w stanie przedmażeńskim było bowiem bardzo źle widziane na wsi. Osoby, które nie wzięły ślubu za młodu, były wytykane palcami, uznawane za niepasujące do społeczeństwa przyjmującego jako podstawowe prawdy o życiu – uprawianie pola, posiadanie gospodarstwa, małżonka oraz licznej gromady dzieci pracujących na roli, by zapewnić byt całej rodzinie. Z tego względu zmarłych młodzieńców i dziewczęta chowano do grobu w ubraniach

³⁰ Tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 34, s. 195.

³¹ Tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 1, s. 123.

weselnych, z wieńcem lub zieleń rutki, by ułatwić im dopełnienie tego obrzędu już po śmierci.

Rośliny często otrzymują nazwy od swoich właściwości. Wiadomo, że przedstawiciele kultury tradycyjnej znali z autopsji działanie enteogenów, gatunków trujących i leczniczych, nie mając oczywiście wiedzy na temat składu trujących substancji czy ich fachowych nazw. Badając kulturę ludową, trzeba uwzględnić nie tylko perspektywę filologiczną czy medyczną – nie da się wyodrębnić zielarstwa, jego praktykowania i wiedzy przyrodniczej jako oddzielnego zjawiska. Zielarstwo i znajomość roślin, przekazywanie wiedzy o nich są częścią kultury ludowej, silnie związaną z mitem, myśleniem magicznym i obowiązującą strukturą społeczną oraz przypisaną jej hierarchią. By odczytać obraz kultury zawarty w tekstach folkloru, związanych z roślinami i odpowiedzieć na pytanie, dlaczego konkretne gatunki otrzymywały bogate znaczenie symboliczne, należy odwołać się do wiedzy z różnych dziedzin i mieć na uwadze szeroką sieć powiązań. Ruta występuje w nich tak często, że dzięki niej można dotrzeć do specyficznego, nieoczywistego i wielowymiarowego ujęcia kwestii dziewictwa, kobiecości, małżeństwa i relacji między kobietami oraz związków między kobietami a mężczyznami. Jej obecność w folklorze w wymienionych przeze mnie kontekstach potwierdza tezy badaczy, którzy nie zgadzali się z idealistycznym i sielankowym przedstawieniem kultury ludowej.

Ruta in folklore texts and women's practices in Polish folk culture (Summary)

Ruta graveolens is often included in Polish folklore texts. Mainly, it's a part of songs about young ladies wearing it in a wreath, and those, related to the marriage rite. Analyzing the texts, we can look at the issues of virginity, love and marriage ratings with different perspectives than we know today. An element that allows a deeper understanding meaning of the song, folk-tales, proverbs and the culture, is these plant. We can analyse its appearance, environment, place in a complex network of ecological dependence and influence on people's health and disease. Ruta is an early-abortive herb, which seems to have a considerable impact on its place in Polish folklore and ceremonial practices.

Key Words: ruta, women, health, folklore, herb