



Stanisław Bylina

Drogi – granice – most

Studia

Instytut Historii PAN

<http://rcin.org.pl>

Drogi – granice – most

Studia o przestrzeni publicznej
i sakralnej w średniowieczu

Pamięci Bronisława Geremka

Stanisław Bylina

Drogi – granice – most

Studia o przestrzeni publicznej
i sakralnej w średniowieczu

Instytut Historii PAN

Warszawa 2012

<http://rcin.org.pl>

Redakcja, korekta i indeks
Jolanta Rudzińska

Opracowanie graficzne i projekt okładki
Dariusz Górski

Na okładce: Most na Drinie w Wyszehradzie (fot. red.)

© Copyright by Stanisław Bylina
© Copyright by Instytut Historii PAN

ISBN 978-83-63352-05-9

Instytut Historii PAN
Rynek Starego Miasta 29/31
00-272 Warszawa
www.ihpan.edu.pl
wydawnictwo@ihpan.edu.pl
Wydanie I

Druk i oprawa Fabryka Druku

Spis treści

Kilka słów na wstępie	7
I. Niedzielne wiejskie drogi.....	11
II. <i>Sippamus granicies alias kopcones</i> , czyli o wytyczaniu granic lokalnych.....	43
III. Słowiański most	89
Bibliografia	121
Abstract.....	140
Indeks nazw geograficznych.....	143

Kilka słów na wstępie

Przedstawiam trzy niewielkie studia, z których pierwsze dwa dotyczą obiektów powstałych w wyniku ludzkich działań: wydeptywanych lub wyjeżdżanych dróg i drózek oraz granic wytyczanych między sąsiadującymi ze sobą posiadłościami ziemskimi. Ale w równym stopniu, a w zamierzeniu autora przede wszystkim, studia te mówią o ludziach, którzy te obiekty tworzyli, z nich korzystali oraz ich istnienie w różny sposób odczuwali.

Spotykać będziemy chłopskich mieszkańców wsi, niedzielnych wędrowców kościelnych dróg, a w określonych, zresztą nieczęstych, okolicznościach czynnych uczestników uroczystego rozgraniczania. Spotkamy także mieszkańców szlacheckich dworów, powołujących do istnienia, głównie dla swego użytku, „meszne drogi”. Oni też będą inicjatorami oraz – obok urzędników ziemskich – głównymi aktorami przeprowadzanych rozgraniczeń. Sporadycznie spotykać będziemy również przedstawicieli wiejskiego kleru, którego obowiązki mogły skłaniać do opuszczenia kościoła i plebanii, i udania się w zwykle nieodległą drogę.

W odróżnieniu od dwóch tekstów wyżej sygnalizowanych, studium o „słowiańskim moście” dotyczyć wprawdzie będzie rzeczywistych, materialnych obiektów łączących dwa brzegi rzek i strumieni, lecz tylko w tym zakresie, w jakim obiekty te były przedmiotem ludzkich wierzeń, przekonań

i uczuć. W przeważającej mierze bowiem „słowiańskie mosty” należeć będą do innej rzeczywistości, tej mianowicie, którą kreowała mitologia oraz związane z nią wierzenia i wyobrażenia eschatologiczne. Mityczne mosty łączyły dwie odmienne przestrzenie bytowania ludzi: doczesnego i pośmiertnego, zresztą nie zawsze tożsamego z miejscami kary i nagrody wiecznej.

Prezentowane studia mówią o wkraczaniu sacrum do przestrzeni użytkowanej i zawłaszczanej przez człowieka, po części – gdy mówimy o granicach – leżącej poza obszarem jego codzienności. Pierwsze dwa teksty dotyczą obecności sacrum chrześcijańskiego, jego wprowadzania i odczuwania przez ludzi; mamy wówczas do czynienia ze zjawiskami z zakresu szerszego procesu chrystianizacji przestrzeni wiejskiej. Gdy mówić będziemy o wyobrażanym moście i o wierzeniach osnutych wokół niego, wówczas dominującą pozycję zajmie sacrum wierzeń tradycyjnych, poczynając od wyraźnie jeszcze pogańskich, po różne formy ich dziedzictwa, wyrażające się choćby w lęku przed określonymi kategoriami ludzi zmarłych czy też przed obecnymi na ziemi różnymi istotami demonicznymi.

Krótkiego wyjaśnienia wymagają sprawy chronologiczne. Studia o kościelnych drogach oraz o obrzędach granicznych odnoszą się do rzeczywistości późnośredniowiecznej i opierają się (z drobnymi wyjątkami, które próbuję uzasadnić) na źródłach z tego okresu, głównie z XV wieku, najlepiej udokumentowanego. Nieco inaczej rzecz się przedstawia z rozważaniami o mitycznym moście, którego dokumentacja ma szczególną specyfikę. Poza pewnymi tekstami należącymi do piśmiennictwa Rusi Kijowskiej i nielicznymi innymi, dokumentacja mostu jest rozsiana w czasie, chaotyczna

i często niepewna. Dotyczy to zwłaszcza świadectw folkloru, skądinąd bardzo interesujących i ważnych, lecz jak wiadomo zapisywanych na ogół w bardzo późnym czasie i wymagających – co często zwykło się powtarzać – nader ostrożnego ich traktowania. Toteż „słowiański most” nie będzie miał ani „metryki urodzenia”, ani „świadectwa zgonu”.

Zebrane tu trzy studia są wynikiem badań prowadzonych przez ich autora w różnych, na ogół niezbyt odległych latach. Bywały już one (nie dotyczy to motywu mostu) fragmentarycznie przedstawiane bądź to w monografii o późnośredniowiecznej chrystianizacji wsi polskiej, bądź w innych, drobniejszych tekstach. Usprawiedliwieniem zdarzających się powtórzeń niech będzie to, że fragmenty, o których mówię, ukazują się teraz wzbogacone o nową egzemplifikację i o pewne nowe wątki.

Wreszcie uwaga natury formalnej: cytowane w książce źródłowe teksty obcojęzyczne: przede wszystkim łacińskie, a następnie ruskie, rosyjskie i czeskie, w znacznej większości przytaczam w przekładzie polskim, tekst oryginalny zaś (w przypadku, gdy jego treść do tego skłania) podaję w przypisie.

Problemy związane z treścią przedstawianych studiów zdarzało mi się referować wobec różnych gremiów naukowych – krajowych i zagranicznych. Wśród nich wyróżnię zespół Pracowni Dziejów Społeczeństwa i Kultury Średniowiecznej Instytutu Historii PAN; uwagi, zwłaszcza uwagi krytyczne, moich Koleżanek i Kolegów zawsze przyjmowałem z wdzięcznością jako przynoszące pożytek dla moich dalszych poczynań badawczych.

I. Niedzielne wiejskie drogi

Znany historyk średniowiecznego chrześcijaństwa, pisząc o udziale polskich wiernych w kulcie religijnym, zauważył, że „bardzo ważnym na całe stulecia rezultatem tej sytuacji [charakterystycznej dla ziem polskich liczebnej przewagi parafii wielowioskowych – S.B.] był zrozumiały i typowy dla naszych stosunków fakt długich nieraz wędrówek ludzi z oddalonych wiosek do miejscowości parafialnych dla odbycia praktyk wszelkiego typu, od Mszy świętej niedzielnej i świątecznej poczynając”¹. Istotnie, w świetle badań nad strukturami kościelnymi, czy też nad procesami chrystianizacyjnymi oraz zjawiskami życia religijnego w późnym średniowieczu w Polsce, rzuca się w oczy liczebność rozległych okręgów parafialnych, obejmujących kilka lub kilkanaście, a wyjątkowo nawet i więcej osad wiejskich różnej wielkości².

Rozważania poniższe dotyczyć będą ludności wiejskiej. Mieszkańcy prawie wszystkich miast dysponowali bowiem własnym kościołem (lub kościołami) usytuowanym na obszarze danej aglomeracji. Zdarzało się, że odległości dzielące domy części mieszczan od ich świątyni były wcale znaczne, lecz należałoby tu uwzględnić specyfikę dróg wiodących

¹ Kłoczowski 1987–1991, t. 1, s. 82.

² *Ibidem*, s. 82; zob. też: Bylina 2002, s. 23–25; Wiśniewski 2004, s. 52 n.

miejskimi ulicami i placami, wyraźnie odmienną od sytuacji wiejskiej³. Odrębny problem, z którego znaczenia zdaję sobie sprawę, lecz który tymczasem pomijam, stanowią parafie miejsko-wiejskie (z kościołem parafialnym w mieście), wcale liczne w niektórych zwłaszcza regionach Polski.

Jak wiemy, obowiązek uczestnictwa we mszy niedzielnej i świątecznej we właściwej parafii⁴ oraz wypełnianie w niej podstawowych praktyk sakramentalnych obejmował w równym stopniu mieszkańców wsi parafialnej oraz ludność zamieszkałą w znacznym oddaleniu od kościoła lub od podporządkowanej mu kaplicy, w której odprawiano msze. Wiemy także, że kościół parafialny był miejscem innych ważnych wydarzeń w życiu ludzkim, poczynając od chrztu, poprzez zawarcie ślubu małżeńskiego *in facie ecclesiae* (niezbyt skutecznie przypomniane w statutach synodalnych) po chrześcijański pochówek na przykościelnym cmentarzu. W ustalonych porach roku do kościoła parafialnego udawali się wreszcie chłopcy, których rodzice widzieli potrzebę ich nauczania w miejscowej szkółce (dotyczyło to raczej nielicznych jednostek, głównie spośród małych mieszkańców wsi parafialnej).

Trzeba także uwzględnić, nie przeceniając tego zbyt, pozareligijne cele niedzielnych spotkań mieszkańców parafii w jej miejscach centralnych: w świątyni i przed nią, na placu. Były to miejsca, gdzie między innymi ogłaszano rozporządzenia dotyczące wspólnoty sąsiedzkiej. Ponadto w niektórych wsiach parafialnych organizowano „w sposób żywiolowy”

³ Wiele materiału oraz informacji na ten temat znaleźć można w pracach zbiorowych: *Anthropologie de la ville médiévale*; *Ecclesia et civitas*; *Animarum cultura*.

⁴ Zob. na ten temat: Skierska 2003.

(według określenia Tadeusza Lalika) targ niedzielny⁵, mimo sporadycznie formułowanych zakazów biskupich i przy raczej tolerancyjnej postawie kleru parafialnego.

W dni świąteczne wierni, idąc do świątyni, przemierzali bardzo zróżnicowane odległości, wędrowali różnymi drogami w różnych porach roku, w jakże odmiennych warunkach klimatycznych i pogodowych oraz naturalnie w różnych warunkach terenowych.

Rodzaje dróg znamy między innymi z opisów wytyczania granic lokalnych, na przykład „iuxta dictum *drożysko* usque ad viam generalem alias *goscizinec*”⁶. Korzystano więc ze starych „drożysk”, zaniedbanych i częściowo zarosłych, lecz mimo wszystko jeszcze rozpoznawalnych i sposobniejszych do poruszania się od bezdroży. Jeśli osady odległe od kościołów parafialnych leżały przy gościńcach (zwanych także drogami wielkimi, głównymi, dobrowolnymi, jawnymi lub pospolitymi)⁷, korzystano z nich, wiedząc, że winny one być przejezdne i w miarę zadbane. W rzeczywistości gościńce łączące ze sobą większe miasta lub regiony kraju, pełniące funkcje daleko niekiedy wiodących dróg handlowych⁸,

⁵ Lalik 2006, s. 36.

⁶ KDM, t. 4, nr 1192, s. 185 (1420 r.). Zob. hasła: *Drożysko*, *Gościńiec*, w: *Śl. stpol.*, t. 2, s. 190 n., 471.

⁷ Odnośnie do spraw terminologicznych zob. hasło: *Droga*, w: *Śl. stpol.*, t. 2, s. 182–187; *Słownik polszczyzny*, t. 6, s. 29–47.

⁸ Zob. istotne studium: Samsonowicz 1973, s. 697 n.; zob. też T. Dunin-Wąsowicz 2011 (cz. 1: Drogi i krajobraz osadniczy). O drogach głównych: Myśliwski 1999, s. 132 n. Głównie gościńcom poświęcone są artykuły H. Rutkowskiego i M. Wilskiej w komentarzach do *Atlasu historycznego Polski w drugiej połowie XVI w.*: AHP Lub. (Warszawa 1966), AHP Maz. (Warszawa 1973), AHP Sand. (Warszawa 1993), AHP Sier. Łęcz. (Warszawa 1998), AHP Krak. (Warszawa 2008).

wprawdzie bywały od dróg lokalnych szersze, lecz równie często jak one trudno przejezdne, także pieszym przysparzające trudności w ich pokonywaniu. Lustracje dróg województwa krakowskiego z XVI wieku⁹ są źródłem wielce wymownym w tej mierze: przedstawiają opłakany stan wielu małopolskich gościńców, które w niekorzystnych warunkach pogodowych wtedy tylko nie zamieniały się w bajora i błotniste topiele, gdy miały podłoże piaszczyste, żwirowe lub kamieniste, takie, w które łatwo wsiąkała woda. Lustracje są świadectwem zaniedbań w dziedzinie utrzymania dróg, lecz mówią także o bezskutecznych staraniach ludzi, na których spoczywał ciężar ich naprawy. Sławkowianie, mieszkańcy miasteczka w dobrach biskupów krakowskich, daremnie starali się utrzymać drogę w stanie jako tako przejezdnym. Do pomocy w naprawie drogi zaangażowali nawet pustelnika (w zamian za łąkę, z której mógł on czerpać korzyści), ale i jego udział nie na wiele mógł się przydać, skoro tamtejsze drogi są „złe, bagniste, topiedlne”¹⁰.

Tam, gdzie miejscowości parafialne leżały przy gościńcach, korzystała z nich, w drodze do kościołów, ludność innych miejscowości leżących przy „wielkiej drodze” lub w jej pobliżu. I tu sytuacja była wielce zróżnicowana. Gościniec przecinający okręg parafialny mógł „obsługiwać” kilka osad, nierzadko jednak przebiegał przez taki obszar danej parafii, na którym nie było żadnych siedlisk ludzkich¹¹. Na Mazowszu

⁹ Lustracje dróg woj. krak.; Wyrozumski 1977, *passim*.

¹⁰ Lustracje dróg woj. krak., s. 60.

¹¹ Podobnie jak w wielu innych partiach mego studium, podstawą przedstawionych rozważań są przede wszystkim mapy opublikowane w poszczególnych tomach *Atlasu historycznego Polski w drugiej połowie XVI w.* (zob. wyżej, przyp. 8).

między Błoniem a Sochaczewem, przy gościńcu wiodącym z Warszawy do Poznania, leżała większość wsi należących do jednej i drugiej parafii. W prepozyturze kieleckiej w części tamtejszych parafii wsie do nich należące stosunkowo licznie leżały przy gościńcach (na przykład w olbrzymiej, lesistej parafii iłżańskiej i w równie rozległej parafii Wzdół, a także w parafii Łagów).

Gdy w miejscowości parafialnej zbiegały się gościńce prowadzące w różnych kierunkach, wówczas w danym okręgu parafialnym usytuowana bywała przy nich spora część osad. Sytuację taką można zaobserwować w parafii, której centrum stanowił Piotrków, będący ważnym węzłem komunikacyjnym. We wschodniej części kraju, na Podlasiu, mamy przykład Łukowa, jednej z najrozleglejszych parafii na ziemiach polskich (pominąwszy parafie puszczańskie); przy gościńcach zbiegających się w tym mieście leżała spora część osad należących do parafii łukowskiej, choć zdecydowanie nie wszystkie. Nie mamy tu jednak do czynienia z regułą: w parafii Szadek, mimo że miasto pełniło rolę węzła komunikacyjnego, większość wsi usytuowana była w znacznej odległości od biegnących ku niemu gościńców.

Polscy parafianie najczęściej wędrowali do kościołów drogami lokalnymi, w źródłach czasem określanymi jako drogi wiejskie. Łączyły one ze sobą sąsiednie wioski, prowadziły do celów tak ważnych dla miejscowej ludności jak kościół parafialny, młyn, miejsce targowe, bród sposobny do przejechania przez rzeczkę lub strumień. Kierunki dróg prowadzących do wymienionych celów często pokrywały się ze sobą, jeśli nie w całości, to na pewnych odcinkach. O stanie wiejskich dróg rzadko dowiadujemy się z zapisów lustracji, ci, którym powierzano kontrolę sieci drożnej, uznawali je, co

oczywiste, za mniej ważne od głównych dróg publicznych, gościńców i traktów.

A przecież znaczenie wiejskich dróg dla miejscowej ludności było aż nadto oczywiste. Godne uwagi są ich nazwy, których jakaś część została odnotowana w źródłach. Niektóre z nich wskazują cel, ku któremu prowadziły (młyńska droga, brodowa droga), inne upamiętniły imiona tych którzy je wytyczyli (Karlowa droga, Magnuszowa droga, Niedobyłowa ścieżka), jeszcze inne związane były z mikrohistorią lokalnego życia codziennego (niewieścia droga, złodziejska droga) i wreszcie utrwalone nazwy mówiły o charakterystycznych cechach pewnych dróg (ciasna droga, krzywa droga).

Znawcy kartografii historycznej akcentują sezonowy charakter dróg lokalnych, a przynajmniej ich dużej części¹². Będąc drogami gruntowymi, stawały się one nie do przebycia w czasie wiosennych roztopów, wylewów wód (nawet małych rzeczułek i strumyków przecinających drogi) oraz zimą, gdy obfite opady śniegu tworzyły olbrzymie zasy. Akta erygowania przez biskupów nowych parafii w XIV i XV wieku, między innymi poprzez dokonywanie podziałów dużych parafii dotychczasowych, często powołują się na wymienione zjawiska naturalne jako na przeszkody utrudniające lub wręcz uniemożliwiające wiernym stały udział w niedzielnym kulcie bożym i w przystępowaniu do sakramentów¹³. Dokumenty erekcyjne są tym ciekawsze, im wyraźniej odwołują się do miejscowych realiów topograficznych, często bowiem

¹² Zob. zwłaszcza: Rutkowski, *Drogi* (2), s. 125 n.

¹³ Szerzej na ten temat: Bylina 2002, s. 32 n. (tamże referencje źródłowe).

wzmianki o okresowo niemożliwych do przebycia drogach są zwrotami retorycznymi lub formularzowymi.

Mówiąc o wiejskich drogach prowadzących do kościołów, musimy zdawać sobie sprawę z ich nader zróżnicowanego charakteru; w tekstach źródłowych czytamy zarówno o drogach, którymi można było także jeździć wozami do młyna lub na targ, jak i o ścieżkach prowadzących przez bezdroża lub o miedzach wśród pól. Domyślamy się, że dróżki takie udeptywali, może kosztem sąsiedzkich zasiewów, mieszkańcy małych osad, zamieszkiwanych przez kilka zaledwie rodzin kmiecyh.

Już z tego, co dotąd powiedziano, może wynikać, że dla polskiego średniowiecza, również jego schyłkowego okresu, możliwości w miarę dokładnego odtworzenia dróg prowadzących z wiosek do ich kościoła parafialnego są najczęściej bardzo ograniczone. Nie należy jednak kategorycznie odrzucać wskazówek udzielanej nam przez źródła znacznie, nawet o kilka stuleci późniejsze, zwłaszcza że sieć drożna, łącznie z drogami lokalnymi, należała do stosunkowo trwałych struktur terenowych. Użytecznym więc dla nas może być powstały w końcu XVIII wieku opis nadwiślańskiej parafii tarchomińskiej, z wielką starannością sporządzony przez księdza Franciszka Czaykowskiego, tamtejszego plebana¹⁴.

¹⁴ Ks. Franciszek Czaykowski sporządził opis parafii na polecenie biskupa płockiego Michała Jerzego Poniatowskiego. Opracowanie zostało włączone, jako wzorcowe, do biskupich Rozządzeń y pism pasterskich, Warszawa 1785 (odnośnie do dróg: s. 149–159). W tym miejscu pragnę wyrazić wdzięczność wybitnemu znawcy kartografii historycznej, Henrykowi Rutkowskiemu, za udostępnienie mi istotnych materiałów źródłowych oraz zwrócenie uwagi na możliwość wykorzystania tych źródeł do badań nad sytuacją znacznie wcześniejszą.

Opis dotyczy przebiegu dróg prowadzących z kościoła parafialnego do miejscowości położonych na obrzeżach parafii (dla parafian są to więc ich niedzielne drogi powrotne). Udając się z Tarchomina do Białołęki i Brzezin, minąwszy nieodległe Świdry, „przejechawszy drożyną bór sosnowy [...] w środku tego boru przejeżdża się pierwaj przez rzeczkę Skurczę a potem opodal koło figury przez gościniec Łajski do Warszawy idący, potem resztą boru białołęckiego wjeżdża się na obszerne białołęckie pole [...]. Z Białołęki przez dziedziniec dworski i mostek, który jest na Rewie zaraz przy tymże dziedzińcu jedzie się przez łąki mając zawsze po lewej stronie chrosty i krzaki aż do samej wioski Brzezin od Białołęki o ćwierć mille małej odległej”¹⁵.

Wracając z kościoła tarchomińskiego do wsi Grabiny, wierni wiedzieli, że dojechawszy do niedalekich Dąbrówek Grzybowskich, „przez groblę sypaną i mostek na strużce Skurczy zwanej i wsią w lewo, prosto w bór sosnowy, którym wciąż do Płudów Tarchomińskich pół ćwierci mili”¹⁶.

Szczegółowość i ścisłość opisów księdza Czaykowskiego potwierdza niewiele późniejsza mapa kartografa królewskiego Karola Perthéasa. Skracając fragmenty opisu parafii tarchomińskiej, pominąłem obiekty o nieustalonej metryce, wymieniane jako punkty orientacyjne: święte figury oraz karczmy. Naturalnie założyć należy nieznanie nam bliżej zmiany w krajobrazie, jakie nastąpiły w okresie około trzech stuleci. Za uwzględnieniem omawianego opracowania przemawia natomiast średniowieczna metryka miejscowości leżą-

¹⁵ Rozrządzenia y pisma, s. 150–151; teksty przytaczam w pisowni zmodernizowanej.

¹⁶ *Ibidem*, s. 151–152.

cych na terenie parafii (w niektórych przypadkach zmieniło się brzmienie ich nazw), łączące je drogi i dróżki oraz prawdopodobnie mostki i groble na rzeczkach i strugach. Otrzymaliśmy więc szczegółowy i w miarę wiarygodny wizerunek dróg, którymi – jak przyjmuję – parafialnie tarchomińscy od wieków udawali się do swego kościoła. Dodam jeszcze, że długość dróg, przy których się zatrzymaliśmy (w opisie parafii tarchomińskiej jest ich znacznie więcej) wynosiła od kilku do około 10 km.

Uznając użyteczność perspektywy retrospekcji (wraz z jej ograniczeniami), powróćmy do rzeczywistości odtwarzanej w oparciu o źródła znacznie wcześniejsze.

Naturalną przeszkodą na drogach do kościołów bywały lasy pokrywające nadal olbrzymią część kraju. Ich omijanie nieraz znacznie wydłużało niezbędny do pokonania dystans. Sytuacja była lepsza tam, gdzie przestrzeń zalesiona, łącznie z dużymi kompleksami leśnymi, były poprzecinane drogami¹⁷. Wspomnę o innych jeszcze przeszkodach naturalnych, jakimi były liczne w niektórych regionach kraju bagna i moczary. Drogi prowadzące do kościołów omijały te przeszkody, często kosztem zwiększenia odległości koniecznych do przebycia. Naturalnie dotyczyło to małych obszarów podmokłych, gdyż pasma wielkich bagien stanowiły od dawna ustaloną granicę parafii.

Okręgi parafialne rzadko jedynie przedzielały większe rzeki¹⁸. Autorzy komentarzy do atlasów historycznych przytaczali nieliczne, lecz dość zróżnicowane sytuacje. Czasem

¹⁷ Rutkowski, *Drogi* (2), s. 126.

¹⁸ Odmienną sytuację stwierdza E. Wiśniowski odnośnie do prepozytury wiślickiej; zob. Wiśniowski 1965, s. 104.

bywały one raczej proste. Udając się do kościoła parafialnego w Wieruszowie, wierni zamieszkujący miejscowości leżące po przeciwnym brzegu Proсны¹⁹ korzystali z mostu spajającego go gościniec. Gdy jednak rzekę rozdzielającą parafię (w tym przypadku była to Wisła w pobliżu Niepołomic) można było bez trudu przebyć tylko w czasie mroźnej zimy, wierni zaczęli uczęszczać do kościoła łatwiej im dostępnego, choć formalnie obcego, i w końcu stan ten doczekał się usankcjonowania²⁰. Znacznie częściej natomiast parafianie udający się do swych świątyń nie mogli uniknąć przekraczania małych rzeczulek i strumieni, korzystając w miarę możliwości z mostów lub kładek.

Władze kościelne starały się przeciwdziałać poważniejszym trudnościom wynikłym z kaprysów niektórych, nawet niewielkich rzek, dokonując zmian w podziałach parafii. Na Podlasiu wyłączenie kilku wsi z parafii Czemierniki i przyłączenie ich do parafii Radzyń spowodowane było okresowymi wylewami Tyśmienicy i mniejszej od niej Bystrzycy²¹.

Wystawcy dokumentów erekcyjnych powoływali się również na duże odległości, które część parafian musiała pokonywać, by wypełnić swój obowiązek mszalny. Jako duże uznawano odległości dość zróżnicowane, zwykle wynoszące około 10 km, i naturalnie większe, niekiedy znacznie. Oczywiście trudno to oceniać w oderwaniu od warunków terenowych, na które równocześnie się powoływano.

Zgodnie z tym, o czym wzmiankowałem na wstępie tego szkicu, parafii jednowioskowych było niewiele. Parafie takie

¹⁹ Rutkowski, *Granice*, s. 33.

²⁰ Piber-Zbieranowska, *Granice*, s. 48.

²¹ Litak 1964, s. 65.

(a częściej grupy takich parafii) spotkać można było na przykład w archidiakonacie wieluńskim oraz w dekanatach oświęcimskim i zatorskim, w których zdecydowanie przeważały.

W badaniach nad strukturami kościelnymi na ziemiach polskich akcentowano zjawisko rozrzedzania się sieci parafialnej, to jest zwiększania się zasięgu okręgów parafialnych od zachodu ku wschodowi kraju²². Jest to najwyraźniej dostrzegalne w odniesieniu do diecezji krakowskiej. W większości przypadków oznaczało to wydłużanie się odległości dzielących część wsi nieparafialnych od kościołów. Istotnie rzuca się w oczy rozległość parafii Podlasia (z wielką parafią łukowską), południowej części ziemi lubelskiej lub parafii na terenie wschodniego Mazowsza. Na ogół są one znacznie większe od parafii spotykanych w niektórych rejonach Wielkopolski, w zachodniej Małopolsce czy też na środkowym Mazowszu. Oczywiście można tu mówić o tendencji ogólnej, wyraźnej, lecz niewykluczającej pewnych wyjątków.

Należy jednak wziąć pod uwagę, że znaczna rozległość parafii wielowioskowych nie zawsze była równoznaczna z dużymi odległościami dzielącymi wsie nieparafialne od kościołów. W grę wchodziły bowiem ponadto dodatkowe czynniki: położenie wsi kościelnej w okręgu parafialnym, a także struktura jego zaludnienia, zdarzało się przecież, że dużą część powierzchni okręgu parafialnego stanowiły tereny niezamieszkałe (leśne, bagienne lub różne pustkowia).

Mówiąc o drogach prowadzących do kościołów parafialnych, w większości przypadków możemy operować miarami ich długości jedynie w przybliżeniu. Zwykle bowiem, jak zresztą już o tym pisałem, nie znamy dokładnego przebiegu

²² Wiśniowski 1966, s. 275 n.

dróg wiejskich, odległości zaś mierzone na mapach w liniach prostych znacznie je czasem skracają. W badaniach sondażowych przytaczano odległości charakterystyczne dla określonych regionów, terytoriów czy też jednostek administracji kościelnej²³. Potwierdzało się istnienie dużych różnic w długościach dróg wiodących do kościołów. Dotyczyły one zresztą nie tylko terenów znacznie lub stosunkowo od siebie oddalonych, lecz także położonych w pobliżu. Dla przykładu: na Mazowszu w parafii Ciechanów przeważały odległości średnie lub raczej znaczne (5–7,5 km w linii prostej), podczas gdy w sąsiedniej parafii Sońsk wioski dzielił od kościoła dystans nie większy niż 2,5 km. Na innym, nieporównywanie większym terenie prepozytury kieleckiej odległości rzędu 6–8 km w linii prostej pokonywali mieszkańcy dwóch parafii położonych po zachodniej stronie Gór Świętokrzyskich (Kielce, Daleszyce), znacznie korzystniej dla wiernych przedstawiała się sytuacja w parafiach znajdujących się po przeciwnej stronie pasma górskiego, w rejonie gęstego osadnictwa o starej metryce.

Późnośredniowieczne melioracje sieci parafialnej dokonywane przez władze kościelne wprawdzie nie zlikwidowały, lecz poważnie zredukowały odległości największe²⁴, kilkunkilometrowe (lub nawet większe), powodujące, że ludność niektórych wiosek uczestniczyła w zbiorowym kulcie religijnym *raro vel nunquam* (wedle terminologii dokumentów biskupich), praktycznie pozostając poza oddziaływaniem Kościoła. Stopniała liczba ludności będącej w takiej sytuacji,

²³ Zob. m.in.: Bylina 2002; Skierska 2003, s. 77–79.

²⁴ Zwraçałem na to uwagę we wcześniejszych pracach, zob. Bylina 2002, s. 27.

dotyczyło to wówczas raczej mieszkańców małych, rozsiadanych osad, w tym osad kuźniczych, smolarni itp.

Część mieszkańców wsi polskich, w sumie z pewnością niewielka, mogła wypełniać swój obowiązek niedzielny, uczęszczając na msze do kaplic lub kościołów filialnych podporządkowanych centrum parafii i obsługiwanych zwykle przez wyznaczonych do tego wikarych. Eugeniusz Wiśniowski charakteryzował generalny motyw powoływania do życia takich placówek kultu i życia religijnego: „Duża rozległość parafii, przeszkody naturalne w postaci rzek, utrudniające mieszkańcom dostęp do kościoła parafialnego doprowadzały często do wzniesienia w miejscu dogodnym dla wiernych kaplic ułatwiających im zaspokajanie potrzeb religijnych”²⁵. Istotnie, dokumenty erygujące kaplice zwykle przywołują argumenty podobne do tych, które spotykamy w aktach erekcyjnych kościołów parafialnych: duże odległości dzielące mieszkańców określonych miejscowości od kościołów macierzystych (*propter longam distanciam*), trudne warunki dojścia do tej świątyni, zwłaszcza spowodowane wiosennymi wylewami wód.

Choć stwierdzenie lubelskiego uczonego jest zapewne generalnie zasadne dla rzeczywistości parafialnej na ziemiach polskich, trudno jednak pominąć przykłady ukazujące sytuacje odmienne. W odniesieniu do archidiakonatu wieluńskiego, zwłaszcza jego południowej części, Jan Łaski odnotował istnienie kaplic w większości niewiele oddalonych od kościołów macierzystych²⁶, zaledwie o 2–4 km w linii

²⁵ Wiśniowski 2004, s. 34.

²⁶ Łaski LB, t. 1, m.in. s. 113, 115, 125, 137, 151, 155. Zob. też Bylina 2008, s. 162 n.

prostej; w jednym przypadku odległość jest nieco większa, lecz nieodbiegająca od średnich dystansów w parafiach wielowioskowych. Kaplice przeznaczone były w znacznej większości dla mieszkańców jednej wioski, w przypadkach zaś odnotowanych przez Łaskiego dróg (gościńców) prowadzących do świątyni macierzystej nie przecinały żadne ciekły wodne. Wziąwszy pod uwagę, że wsie z kaplicami w znacznej większości należały do szlachty, należałoby uznać jako główny motyw fundowania tych budynków kultowych wygodę lub ambicje właścicieli dóbr. Kaplice lub kościoły filialne służyły naturalnie nie tylko fundatorowi i jego rodzinie, lecz także miejscowej ludności wiejskiej. Żywot kaplic łatwiej podlegał różnym zagrożeniom niż kościołów parafialnych. Niekorzystna zmiana podstaw ich bytu prowadzić mogła do stanu odnotowywanego przez Jana Łaskiego: *oraculum in toto ruinosum, oraculum in toto desolatum*²⁷.

Funkcjonowanie kaplicy w określonej miejscowości nie oznaczało dla jej mieszkańców całkowitego zerwania więzi z właściwym kościołem parafialnym. Umożliwiając im niedzielny udział w kulcie religijnym w miejscowej kaplicy, Kościół zobowiązywał ich do obecności w macierzystej świątyni w najważniejsze święta roku liturgicznego. Wprowadzano zresztą w życie różne rozwiązania szczegółowe²⁸, które tu możemy pominąć. Przy wspomnianym wyżej statusie kaplic i kościołów filialnych drogi wiodące tamtejszych wiernych do świątyni parafialnej winniśmy nazywać raczej drogami wielkoświątecznymi niż niedzielnymi. W ich świadomości drogi te łączyć się mogły z dniem szczególnie uroczystym.

²⁷ Łaski LB, t. 1, m.in. s. 144, 145, 151.

²⁸ Wiśniowski 1966, s. 278 n.

Drogami niedzielnymi bywały one natomiast dla tych księży, którzy nie rezydując stale przy świątyni filialnej, dojeżdżali do niej we wszystkie niedziele. Jak wspomniano, obowiązek ten przypadał zwykle w udziale wikarym, lecz mógł on także obciążać plebana, który po odprawieniu porannej mszy w kościele parafialnym winien udać się w drogę (w uwzględnionych przypadkach niezbyt odległą), by u jej celu pełnić służbę bożą²⁹.

Pomijając już dalsze kwestie więzi między centrum parafii a miejscowościami filialnymi, przypomnę w tym miejscu, że kler parafialny zobowiązany był do opieki religijnej nad ciężko chorymi parafianami. Ustawodawcy kościelni przypominali o tym obowiązku, kładąc nacisk na odpowiednią oprawę rytuału wynoszenia Ciała Chrystusowego poza obszar konsekrowany i udawania się z nim w drogę. W drodze tej plebanowi winna towarzyszyć grupa wiernych. Statuty synodalne ustalały procesjonalny charakter drogi do chorego: kapłana z hostią winna poprzedzać odpowiednia osoba z dzwonkiem, należało nieść mniejszą chorągiew kościelną oraz świecę lub latarnię³⁰. W warunkach polskich aktualna była kwestia znacznych odległości dzielących kościoły parafialne od części osad należących do okręgu. W takich warunkach *propter parrochie latitudinem vel longitudinem* upoważniano kapłana do przebywania drogi konno³¹. Obowiązywały go wtedy zasady stosowne do odbywania dalszej podróży z konsekrowaną hostią. Nie mógł on jej przerwać wstąpieniem do świeckich domów, nie mógł też nigdzie

²⁹ Wiśniowski 2004, s. 89; Skierska 2003, s. 145.

³⁰ Conc. Pol., t. 6, s. 248–249.

³¹ *Ibidem*; zob. też Acta off. consist. Leopold., t. 2, s. 242.

odpoczywać³², wszystko to bowiem byłoby uchybieniem czci należnej Eucharystii.

Tam, gdzie szlacheccy właściciele dóbr o to zadbali, miejscowa ludność mogła korzystać – wraz z panem włości, jego rodziną i ludźmi dworskimi – z dróg wytyczonych i przez właścicieli utrzymywanych, prowadzących zwykle z dworu do kościoła parafialnego. W Polsce takie prowadzące do kościołów drogi otrzymywały miano „mesznych dróg”, rzadziej „mesznych ścieżek”³³. Nazywano tak również drogi w granicach jednej wsi, łączące dwór ze świątynią, wtedy gdy obiekty te dzielił pewien dystans. Wymieniona nazwa dróg kościelnych, spotykana chyba najczęściej w Małopolsce, lecz mająca szerszy zasięg, akcentowała znaczenie udziału wiernych we mszy niedzielnej we własnej parafii, choć przecież „meszne drogi” służyły nie tylko celom religijnym. Wymieniona nazwa sakralizowała przestrzeń leżącą zwykle poza osiedlami, jak gdyby włączając ją do kręgu kultu religijnego. Dokumenty potwierdzały godność mesznej drogi; możliwość korzystania z niej określano jako *laudabilis consuetudo*.

Jak już wspomniano, drogi wiodące do kościołów w większości miały charakter lokalny, przy czym akceptowany powszechnie obyczaj czynił je w określonym zakresie drogami użytku publicznego³⁴. Również do wcześniejszych stuleci można odnieść treść późnego, gdyż szesnastowiecznego prawa zwyczajowego funkcjonującego na Mazowszu, polecającego „wedle zwyczaju starego drogi te wydać [tj. udostępnić]

³² Conc. Pol., t. 6, s. 248.

³³ Zob. hasło: *Meszny*, w: Sł. stpol., t. 4, s. 20; zob. też: Bylina 2000, s. 335–343; Bylina 2008, s. 171 n.

³⁴ Myśliwski 1999, s. 140 n.

sąsiadom swym i innym ludziom, to jest [drogi] do kościoła, na targ, do młyna, do przewozu [przeprawy] przez rzekę i do drogi, którą zwie się gościńcem [*strata publica*]³⁵. Jak się dalej przekonamy, w przypadku dróg wiodących do kościołów zwyczaj nie zawsze był przestrzegany przez ich dysponentów-opiekunów. Na nieużytych właściciele dóbr skarżyli się ich szlacheccy sąsiedzi (gdy droga do kościoła przebiegała przez kilka dóbr, szła skrajem posiadłości sąsiedzkich itp.). Skarżyli się również poddani, którym drogę meszną zamykano, zmuszając ich w ten sposób do dalszych niedzielnych wędrówek.

Wydaje się, że meszne drogi, mimo ich szczególnego prestiżu i wsparcia starym zwyczajem, nie miały za sobą uprzywilejowania równego gościńcom. Dokonany na nich rozbój lub inne ciężkie przestępstwo karane było tak jak dokonane na innych drogach lokalnych, a więc karą mniej surową od grożącej za występne czyny popełnione na gościńcach.

Meszne drogi funkcjonowały w zbiorowej wyobraźni przestrzennej o wymiarze lokalnym. Stwierdzamy ich obecność w języku dokumentów, domyślamy się jej w mowie potocznej. Znajomość mesznej drogi, jej biegu, pomagała określić położenie pól; dowiadujemy się na przykład, że ze wsi Krzczonowice do parafialnych Koniemłotów (archidiaconat sandomierski) można się udać „per viam pronam misalem dictam *mesną drogą*”³⁶. Powołanie się na bieg mesznej drogi okazało się niezbędne przy opisaniu ugody w sprawie użytkowania jakiegoś małopolskiego wygonu (*exitorium*)

³⁵ VL, t. 2, s. 170 (zwyczaj woj. mazowieckiego, 1576 r.); Statuta Ducatus Mazoviae, s. 389 (tzw. zwód Goryńskiego).

³⁶ ZDM, t. 4, nr 1098 (1391 r.).

położonego „ex utraque parte vie Włodzisławska incipiendo a via *meschna*”³⁷. Meszne drogi i meszne ścieżki bywały niewątpliwymi, dobrze znanymi wyznacznikami lokalnych granic. Ustalając warunki wykupu zastawionej części dóbr w parafii Uniejów, postanowiono, że dobra te, wraz z dąbrową ciągnącą do drogi mesznej uniejowskiej prowadzącej z Marcinkowic, przejdą na własność dziedzica, na rzecz którego te dobra zastawiono³⁸. W opisie rozdzielania wsi Modliborzyce i Gołoszyce podkomorzy sandomierski stwierdził, że uczestnicy tego aktu ze środka błotnistej łąki zeszedli na brzeg, ten mianowicie po prawej ręce, i tu usypali kopiec graniczny na brzegu koło dębu, następnie udali się dalej między łąką, brzegiem i polem aż do ścieżki, która prowadzi z Gołoszyc do Modliborzyc na mszę, czyli do mesznej ścieżki³⁹.

Dawność dróg, nie tylko prowadzących do miejsc kultu bożego, podnosiła ich znaczenie, a w niektórych przypadkach i godność, była też ogromnie istotnym argumentem broniącym je przed zniszczeniem, zamknięciem i zawłaszczeniem. Uzasadniano ich tożsamość jako linii granicznej rozdzielającej dobra ziemskie: „jako ta droga nie jest nowo uczyniona, ale jest i była stara dawna”⁴⁰. Droga „stara dawna”, *via antiqua* lub istniejąca *ex antiquo* to określenia, którymi posługiwali się ludzie upominający się o swe prawa do korzystania z dróg prowadzących do ważnych miejsc użyteczności publicznej. Miejscem takim był młyn: *via que itur ex antiquo*

³⁷ SPPP, t. 2, nr 3317 (1449 r.).

³⁸ Zob. hasło: *Marcinkowice*, w: Sł. hist.-geogr. krak., cz. 4, z. 1, s. 104.

³⁹ KDM, t. 4, nr 1511 (1449 r.).

⁴⁰ Ks. sądowe brzesko-kuj., nr 3356, s. 341.

*versus molendinum*⁴¹. Do młyna jeżdżono tędy „z wieka”, od zawsze: „Co Wirzbięta drogę ukazował do swego młyna, ta jest z wieka wyłożona”⁴². Posługiwano się także konkretnymi miarami czasu, niektóre z nich w zestawieniu z określeniem *ex antiquo* (*tempore*) wydają się nam raczej krótkie. We wczesnych księgach sądowych mazowieckich powtarza się miara trzech lat. Dotychczasowy użytkownik drogi, którą teraz zamknął przed nim zły sąsiad, mówi o niej: „to ja do młyna jeździł dalej trzech lat”, inny prawujący się z sąsiadem o korzystanie ze ścieżki: „to ja chodzę dalej trzech lat”⁴³.

Walor dawności nadawał szczególnej wartości argumentom w sporach (głównie szlacheckich, czasem też szlachecko-plebańskich) o zamykanie dróg prowadzących do kościoła parafialnego. Przed sądami kościelnymi i świeckimi przywoływano argumenty odwołujące się do dawnej historii drogi mesznej, starej (*via antiqua missale*), użytkowanej *ex antiquo*. Rzecznicy publicznego charakteru mesznych dróg posługiwali się miarami czasu na tyle dużymi, by miały swą wymowę, wyraźnie dłuższymi niż w przypadku dróg użytku „świeckiego”. W sporze dwóch szlachciców jeden z nich wywodził, że we wsi, o której mówiono, z drogi mesznej korzysta się od ponad czterdziestu lat (*a quadraginta annis vel ultra*)⁴⁴. Wielkopolski szlachcic dowodził, że drogą, o którą trwał spór, „trzydzieści lat z pokojem [...] jeżdżono ku mszy”⁴⁵. W mazowieckich Wroniskach pleban wspominał tamtejszemu panu, że droga wiodąca do kościoła już

⁴¹ ZDM, t. 3, nr 728, s. 178 (1446 r.).

⁴² Śl. stpol., t. 2, s. 184.

⁴³ Ks. z. płońska, nr 771, s. 56, nr 1684, s. 117.

⁴⁴ Acta iud. eccl. Gnezn., nr 492, s. 179 (1452 r.).

⁴⁵ Wielkopolskie rotty (I), nr 1112, s. 398 (1422 r.).

ex antiquo, przed około stu laty została oddana w użytkowanie parafian przez ówczesnych dziedziców, a ów chwalebny zwyczaj uznawali również wszyscy późniejsi właściciele dóbr (*moderni heredes in dicta Vronyska*)⁴⁶. Czasem, nie mogąc przytoczyć przybliżonego wieku kościelnej drogi, stwierdzano, że istnieje ona od czasu ufundowania i zbudowania świątyni, do której ona prowadzi; powoływano się na to w sporze o pewną ścieżkę uczęszczaną przez parafian („semita vulgariter *szdza*”)⁴⁷. Skarżący parafianin pewnie wzmocniłby wymowę swego zeznania, mówiąc o ponad wówczas stuletniej historii kościoła w Więclawicach, wiedział wszakże jedynie, że do świątyni parafialnej sporną ścieżką chodzono od bardzo dawna.

Nikt nie podważał waloru dawności drogi wiodącej do kościoła. Można było natomiast negocjować czyjeś prawo do jej użytkowania: „O którą drogę Gunolt na mię żałował, ta nie jest jemu wyłożona do cirekwie wiecznie”⁴⁸.

Zwyczaj korzystania z dróg kościelnych również był istotnym argumentem na rzecz ich publicznego charakteru. Pan Janusz Budzisławski i jego ludzie tą drogą mają zwyczaj chodzić „dla wysłuchania mszy” (*pro audiendis divinis*) – tak odnotowano sporną sprawę w aktach konsystorza gnieźnieńskiego⁴⁹. Zeznawano przeciw samowoli pana Spytka z Woli Więclawskiej, zamykającego ścieżkę, którą lud ma zwyczaj chodzić do kościoła⁵⁰. Pleban ze wspomnianej już parafii

⁴⁶ Acta iud. eccl. Ploc., nr 177, s. 68 (1499 r.).

⁴⁷ Zob. hasło: *Mastomiąca*, w: Sł. hist.-geogr. krak., cz. 4, z. 1, s. 170.

⁴⁸ Zapiski warszawskie, nr 2709 (1427 r.); Sł. stpol., t. 2, s. 184–185.

⁴⁹ Acta iud. eccl. Gnezn., nr 492, s. 179 (1452 r.).

⁵⁰ Zob. wyżej, przyp. 39.

Wroniska w diecezji płockiej, domagając się w imieniu własnym i parafian wolnego dostępu do ścieżki kościelnej, podnosił zasługi wcześniejszych dziedziców praktykujących ów „chwalebny zwyczaj” (*laudabilis consuetudo*). Zakorzeniony, powszechnie uprawniony zwyczaj żywiej przemawiał od argumentów natury „praktycznej”: możliwości łatwego dostępu do kościoła, bliższej odległości itp.

O usytuowaniu mesznych dróg w terenie, ich jakości i innych cechach możemy mówić jedynie w przybliżeniu lub tylko snuć domysły. Niewątpliwie najczęściej omijały one tereny podmokłe, bagna i gęste zarośla. Jeśli piętnastowieczna meszna droga z Paczkowa do parafialnych Siekierk Wielkich (na wschód od Kostrzyna)⁵¹ przetrwała w postaci tej, którą znamy z mapy pruskiej z początku XIX wieku, to moglibyśmy przyjąć, że prowadziła ona zarówno przez las, jak i jego brzegiem, i omijała tereny bagienne. Droga z Wojnowic do znanych już nam Modliborzyc w archidiaconacie sandomierskim wiodła przynajmniej częściowo przez las, omijając tereny podmokłe.

W porównaniu z długością wielu innych dróg wiodących do kościołów parafialnych długość tych, które źródła nazywają drogami mesznymi, bywała niewielka⁵². Spośród kilkunastu mesznych dróg wymienianych w znanych nam dokumentach przeważały drogi mierzące od 2 do 3,5 km w linii prostej; w rzeczywistości bywały one odpowiednio dłuższe. Niektóre drogi (mamy przykład drogi prowadzącej ze wsi Żbik do Krzeszowic) nie dochodziły do jednego kilometra. Jak już wspomniano, najwęższe drogi otrzymywały

⁵¹ Sł. hist.-geogr. pozn., cz. 3, z. 3, s. 551.

⁵² Bylina 2008, s. 174.

miano ścieżek (np. *sszczeszka mescna* w Bejscu albo *semita wlgarite Szdza* prowadząca do kościoła w wymienianych wcześniej Więclawicach). Tylko sporadycznie spotykamy odległości nieco dłuższe od przytoczonych, należała do nich czterokilometrowa droga z Marcinkowic do Uniejowa. Spośród tu uwzględnianych najdłuższą była meszna droga wiodąca z Wążlina do Cierna w dekanacie jędrzejowskim. Ta mierząca 5–6 km droga została w jakiejś części zaorana; widać przestała być użyteczną dla któregoś z dawnych użytkowników.

Meszne drogi stwarzały ludności wiejskiej korzystne warunki systematycznego kontaktu z kościołem parafialnym, zwłaszcza gdy były w razie potrzeby naprawiane i naturalnie w przypadku braku przeszkód ze strony właścicieli dóbr. Można sądzić, że zwykle tak było; znane nam dokumenty mówią niemal zawsze o sytuacjach konfliktowych i przez to bardziej lub mniej deformują codzienną rzeczywistość. Gdy jednak konflikty powstawały, przedstawiciele ludności wiejskiej zwracali się o pomoc do Kościoła, który w takich przypadkach zwykle ich wspierał.

Konserwacja mesznych dróg pozostawała w gestii ich głównych użytkowników, ci z kolei mogli nią obarczać poddanych. O zagadnieniu tym wiemy bardzo niewiele; jego sporadyczne echa znajdujemy w dokumentach i raczej przypadkowo w zapisach lustracji, które – jak wspomniano – nie obejmowały dróg lokalnych. W akcie umowy między biskupem krakowskim Zbigniewem Oleśnickim a dziedzicami z Częstocic (prepozytura kielecka) w sprawie użytkowania przez nich pewnego lasu zastrzeżono, że drogę prowadzącą do kościoła w Szewnej wymienieni panowie *eternaliter reformabunt*, do jej naprawy użytkując drzewo i gałęzie ze swego

lasu⁵³. Z szesnastowiecznej lustracji dróg województwa krakowskiego dowiadujemy się z kolei o staraniach mieszkańców Lelowa, którzy błotnistą drogę „dylami pokładają aż ku kościółkowi w polu”⁵⁴.

Informacje o usytuowaniu kościoła parafialnego z dala od ludzkich osiedli, zresztą nieliczne, nasuwają pytanie o drogi do niego prowadzące. O łatwe dotarcie do kościoła w Damniewiczach (archidiakonat kurzelowski), stojącego na pustkowiu⁵⁵, zapewne dbali mieszkańcy damniewickiego zamku. Pewnie trudniejsze warunki mieli mieszkańcy kilku rozrzuconych osiedli w tejże parafii.

Drogi meszne powstawały bądź to niedługo po zbudowaniu kościoła i erygowaniu parafii, bądź tam, gdzie dotychczasowe dojście do kościoła parafialnego było zbyt odległe lub zbyt trudne do pokonania. Niekiedy meszną drogę (mam na myśli nazwę poświadczoną w dokumentach) stanowił odcinek gościńca.

Wiernych obowiązywało uczęszczanie na msze niedzielne i świąteczne we własnej parafii. Udawanie się w tym celu do innych kościołów, gdy nie było ku temu ważnej przyczyny, było przewinieniem obciążającym zarówno niezdiscyplinowanych wiernych, jak i plebanów dopuszczających w powierzonym im kościele obecność obcych parafian⁵⁶. Niektórzy wierni łamali obowiązujące przepisy na przykład wtedy gdy kusiła bliższa droga do kościoła w sąsiedniej parafii. Wyjątkowo zdarzały się sytuacje, w których decyzja udania się do

⁵³ KDM, t. 4, nr 1229, s. 220 (1425 r.).

⁵⁴ Lustracje dróg woj. krak., s. 66, przyp. 133.

⁵⁵ Łaski LB, t. 1, s. 642.

⁵⁶ Wiśniowski 2004, s. 214 n.

którego z sąsiednich kościołów zasługiwała na pochwałę. Działo się tak wtedy gdy jakieś gwałtowne wydarzenia naruszające ład parafialny pozbawiały parafian możliwości wysłuchania mszy we własnym kościele i skłaniały niektórych z nich do udania się innymi drogami do kościołów w sąsiednich parafiach. W zeznaniach konsystorskich dotyczących zabójstwa dokonanego przez pijanego plebana w noc wigilijną w parafialnym Kretkowie (archidiakonat kaliski) dwaj kmiecie przybyli na poranną mszę bożonarodzeniową, a dowiedziawszy, że nie zostanie ona odprawiona, udali się celem wypełnienia obowiązku mszalnego do odległej o kilka kilometrów parafii Szymanowice⁵⁷, na przeciwległym brzegu Proсны. Wyróżnili się swym czynem wśród pozostałych parafian, którzy nie chcieli opuścić miejsca wstrząsającego wydarzenia i czekali na dalszy bieg wypadków.

Gdy natomiast we wsi Ruda (archidiakonat uniejowski) miejscowy pleban po nieprzespanej nocy wigilijnej nie mógł odprawić porannej mszy świątecznej, parafianie przybyli na *matutinum* po daremnym oczekiwaniu i głośnych oznakach niezadowolenia rozeszli się dobrze im znanymi drogami do swych domów. Jedynie dwaj dziedzice wsi należącej do rudzkiej parafii wyruszyli konno na mszę do Wielunia⁵⁸. Kmiecie wędrujący pieszo zapewne więc rzadko decydowali się na drogi do obcych kościołów, trwając przy swych stałych drogach, najczęściej wydeptywanych już przez ich ojców i dziadów.

Należy przyjąć, że znaczna większość chłopskich mieszkańców wsi pieszo przemierzała drogi wiodące do ich

⁵⁷ Acta iud. eccl. Gnezn., nr 473, s. 171.

⁵⁸ Acta iud. eccl. Wiel., t. 2, nr 814, s. 390.

kościół parafialnych. Pewnie tylko niewielka ich część, dotyczyło do bogatszych kmieci ze wsi nieparafialnych, udawała się w święta do kościoła wozami. Jechały wówczas wozami kmieci rodziny. Można jednak sądzić, że także i ci, którzy w swych gospodarstwach mieli po kilka koni⁵⁹, często woleli pieszą wędrowkę od jazdy po drogach w pewnych okresach nieprzejezdnych lub niewystarczająco szerokich. Wymowny jest postulat przedstawiony jednemu z właścicieli, a dotyczący wiejskiej drogi leżącej w jego dobrach, która winna być na tyle szeroka, „by dwa koła mogły po niej przejechać”⁶⁰.

Szlachta przybywała do kościołów konno. Dotyczyło to również właścicieli wsi parafialnych, niezależnie od odległości dzielącej ich dwory od miejscowych świątyń. Konno przyjeżdżali naturalnie panowie innych dóbr, dalej położonych (nie zawsze wszak obszar parafii pokrywał się z obszarem włości patrona świątyni).

Parafianie wyruszali ze swych domów pojedynczo lub w małej, rodzinnej gromadce. Spotykano się z sąsiadami, a gdy bieg drogi to umożliwiał, to także ze znajomymi z innych wsi. Gdy do miejscowości parafialnej prowadził gościniec, szli po nim wierni z różnych osiedli, dochodząc wcześniej do głównej drogi znanymi im bocznymi drogami lub ścieżkami.

Wizja gęsto zaludnionych w niedzielne poranki i przedpołudnia dróg kościelnych budzi znaczne wątpliwości,

⁵⁹ Oceny zasobności kmieci, jeśli idzie o inwentarz gospodarski, są dość zróżnicowane; zob. Rutkowska-Płachcińska 1978, s. 119; Wiesiołowski 1997c, s. 118 n.

⁶⁰ Rutkowska-Płachcińska 1978, s. 51.

choć naturalnie i w tym przypadku sytuacja mogła być różna i właściwie nie poddaje się ona bliższej ocenie. Wiemy o stosunkowo niskiej przeciętnej liczebności mieszkańców parafii wiejskich w dwóch wielkich dzielnicach Królestwa Polskiego: Wielkopolsce i Małopolsce oraz o znacznej przewadze wsi małych (w Wielkopolsce od kilku do dwudziestu kilku kmiecych rodzin)⁶¹. Z kolei udział ludności wiejskiej we mszach obowiązujących wiernych był ograniczony z przyczyn naturalnych i bytowych. Obowiązek parafialny nie obejmował dzieci do lat 12, w domach pozostawali także starcy i osoby niedołążne. Stałej obecności sprawnej, dorosłej osoby wymagała opieka nad małymi dziećmi oraz pilnowanie domu i obejścia. Kmieca para małżeńska mogła wprawdzie iść do kościoła wymiennie, wtedy gdy w miejscowym kościele odprawiano w niedzielę więcej niż jedną mszę, lecz w innej sytuacji i przy większych odległościach było to trudne lub wręcz niemożliwe.

Eugeniusz Wiśniowski przyjął 30–40-procentowy systematyczny udział mieszkańców wsi w niedzielnym kulcie religijnym⁶². Ocena ta wydaje się przekonująca, zwłaszcza w odniesieniu do wiosek średnio oddalonych od kościołów.

Mówiąc o sytuacjach nietypowych, wyobraźmy sobie niedzielny poranek na obszarze rozległej parafii łukowskiej. W początku XV wieku należało do niej 35 wiosek, w większości małych osad zamieszkałych przez nie więcej niż od dwóch do kilku rodzin kmiecych i drobnoszlacheckich⁶³.

⁶¹ Wiesiołowski 1997c, s. 118.

⁶² Wiśniowski 1969, s. 266. Sytuacja nie była chyba o wiele lepsza w czasach nowożytnych; zob. Wiślicz-Iwańczyk 2001, s. 24.

⁶³ ZDM, t. 1, nr 328, s. 421, 422.

Małe gromadki wiernych z osad rozsianych w południowej części parafii wędrowały po drogach, drózkach i ścieżkach, dochodząc do gościńców lub wprost do parafialnego miasta.

Mieszkańcy wsi udawali się do kościołów w czystym, schludnym stroju, wedle możliwości różniącym się od codziennego wyglądem i jakością materii. Oczywiście bogatsi kmiecie mieli w tym zakresie większe możliwości. Strój, w którym udawano się do kościoła, był bowiem oznaką prestiżu człowieka, który go nosił. Toteż u schyłku XV wieku szlachta wytykała bogatszym mieszkańcom wsi strojenie się ponad ich stan, mówiąc, że „niektórzy kmiecie [...] rosną w pychę, w kosztowności się stroją”⁶⁴. Nietrudno się domyśleć, że szło tu o ubiór świąteczny przywdziewany przez kmieci udających się do kościołów.

Kościół wymagał od wiernych, by ich niedzielny strój był skromny; księża zwracali na to baczną uwagę. Dotyczyło to zwłaszcza ubioru kobiet. W kazaniach i innych tekstach moralizatorskich spotykamy ostre wystąpienia przeciw niewłaściwemu wyglądowi udających do kościoła dziewcząt, wymalowanych i przystrojonych przez swe matki w mało skromne szaty i w nadmiar ozdób⁶⁵, odnosiło się to jednak głównie do bogatych mieszczek i ich córek. Wieśniaczek nie dotyczyło także stereotypowe porównanie trenów kobiecych sukien do pawich ogonów, jedne i drugie wzbijały na drogach przykry dla innych kurz⁶⁶. Ale już do wszystkich wiernych można było odnieść słowa Bertolda z Ratyzbony,

⁶⁴ Wiesiołowski 1997a, s. 468; Skierska 2003, s. 195 n.

⁶⁵ Zob. m.in. Brückner 1902, t. 1, s. 73.

⁶⁶ Jaritz 2005, s. 132.

że w dni świąteczne ubiór winien lepszy i ładniejszy niż codzienny, lecz należy go przywdziewać ku chwale bożej, a nie z własnej pychy⁶⁷.

Zbliżając się do kościoła, otrzepywano szaty z kurzu i czyszczono obuwie. W cieplejszych porach roku zwłaszcza kobiety pewnie szły boso, przywdziewając niesione ze sobą i w ten sposób oszczędzane obuwie pod koniec drogi, już bliżej kościoła (tak w każdym razie czyniono w późniejszych wiekach). Austriacki historyk Gerhard Jaritz zatytułował swe bliskie nam tematycznie rozważania: *Droga do kościoła w późnym średniowieczu: splendor i kurz*. Odnosząc drugą część tego trafnego tytułu do warunków polskich, należałoby ją uzupełnić: „kurz lub błoto”, w które jakże często zamieniało się podłoże naszych dróg.

Niesiono ofiary, które zamierzano złożyć w kościele lub w wyznaczonym miejscu poza świątynią. Był wśród nich воск na świece kościelne, a także nabiał, ptaki domowe lub inne dobra dostępne w gospodarstwie wiejskim, zależnie od zamożności i hojności ofiarodawców. W święta ku temu właściwe niesiono świece, palemki wierzbowe, zioła i to wszystko, co było przedmiotem kapłańskich błogosławieństw i co później z szacunkiem zabierano do domów.

Spotykający się wierni rozmawiali ze sobą; droga na mszę była wszak dobrą okazją do spotkania znajomych i krewniaków rozrzuconych po pobliskich wsiach. Łatwo się domyśleć o czym mówiono: o sprawach dnia codziennego, o jakże ważnej dla rolników pogodzie, o urodzaju, plonach, o gospodarstwie i należących doń zwierzętach, o wiejskich wydarzeniach, a pewnie też o sąsiadach.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 133.

W dni niedzielne i świąteczne kościół parafialny, cmentarz przykościelny, a przedtem droga prowadząca na mszę były miejscami spotkań ludzi różnych stanów. Do kościoła udawali się kmiecie i ich parobcy (jeśli nie kazano im pilnować domostwa), wiejscy rzemieślnicy i miejscowa biedota. Na drodze, raczej już bliżej kościołów, mijali idących chłopów jadący konno panowie, którym naturalnie należało się pokłonić. To przelotne spotkanie z pewnością nasuwało idącemu kolejny temat rozmów, ważny, gdyż związany z codziennym chłopskim bytem.

Ale myśli o sprawach zwykłych, codziennych nie powinny całkowicie absorbować ludzi idących do świątyni. Można przypuszczać, że przynajmniej u części wiernych ustępowały one gdy dostrzegano majaczącą z oddali sylwetkę kościoła z górującą nad nim wieżyczką lub stojącą obok dzwonnicy. Widok domu bożego uświęcał drogę wiodącą do kościoła. Wcześniej przy drogach, zwłaszcza przy ich skrzyżowaniach, a także już niedaleko za wsiami ludzie udający się do kościoła mogli spotkać wysokie, drewniane krzyże. Wykonane ze stosunkowo nietrwałego materiału, nie miały przed sobą długiego żywota. Ich ślady, nieliczne i przypadkowe, znajdujemy w źródłach pisanych, głównie dotyczących ustalania granic lokalnych, gdzie występowały w roli znaków orientacyjnych. Nazywano je Bożymi Mękami (*Passio Christi alias Boża Męka*), znakami Męki Chrystusowej (*signum Passionis Christi*). Krzyż przydrożny mógł być także wyróżnikiem jakiejś przestrzeni, którą starano się oznaczyć (np. *circa crucem alias ukrzyżaniwa*)⁶⁸. Krzyże przydrożne, wznoszone z inicjatywy osoby o uznanym autorytecie, miały zwracać ku Bogu

⁶⁸ Zob. Łaski LB, t. 1, s. 826; ZDM, t. 2, nr 530, s. 291 (1439 r.).

myśli idących lub jadących drogą, dokądkolwiek by się oni udawali. Wierni, zbliżając się do krzyża, winni oddać cześć postaci na nim wyobrażonej, choćby tylko przez nabożne przeżeganie się. Czy odmawiano przy tym choćby najkrótsze modlitwy? Może niektórzy tak czynili, skoro wyobrażenia ikonograficzne przedstawiają wiernych modlących się pod krzyżem. Zachowała się pewna ilość kamiennych figur ustawianych przy drogach i wyobrażających również postaci Chrystusa umęczonego (w dokumentach: *Imagines Christi, statuta passionis Christi*) lub święte osoby. Znana jest figura stojąca przy „wielkiej drodze” (*magna via*) z Opatówka do Radłowa⁶⁹, lecz była ona znakiem granicznym rozdzielającym dobra biskupie, ufundowanym przez Zbigniewa Oleśnickiego, a nie obiektem uświęcającym drogę do kościoła.

Przyjmuje się, że krzyże i figury religijne ustawiane przy drogach łagodziły lub rozpraszały ludzkie lęki związane z miejscami o złej sławie i z mocami obcymi chrześcijaństwu, a bliższymi wierzeniom tradycyjnym. Wedle zasługujących na uwagę przesłanek źródłowych (pomijam tu bardzo niepewne świadectwa folkloru) do miejsc takich należały rozdroża⁷⁰. *Divisiones viarum*, in vulgari *rozstany*, *rostaje* pewną rolę, może nie tylko orientacyjną, odgrywały w obrzędach wytyczania granic lokalnych. Na pytanie, czy w wierzeniach potocznych rozstaje przy drogach kościelnych również podlegały mocom niebezpiecznym dla człowieka i czy dla ich unieszkodliwienia trzeba się było uciekać do pomocy symboli chrześcijańskich, nie znajduję przekonującej odpowiedzi.

⁶⁹ Grabski 1956, s. 705–708.

⁷⁰ Wojciechowska 2001, s. 509–519. W sprawach terminologicznych zob. Sł. stpol., t. 8, z. 1, s. 9.

Głos dzwonu kościelnego, dobrze znany mieszkańcom parafii, zwłaszcza wsi parafialnej (słyszano go bowiem dwa- lub trzykrotnie w ciągu dnia jako wezwanie do modlitw w określonych intencjach)⁷¹, w niedziele i święta wzywał wiernych do przybycia na mszę świętą. Głos dzwonu był głosem Kościoła, który w ten sposób wkraczał do ludzkich domów i rodzin. Dla jednych był on sygnałem do wyruszenia w drogę (lub szykowania się do niej), inni słyszeli go, już idąc do kościoła. Przypominał on im wówczas cel, dla którego przemierzać będą drogę.

Oczywiście nie wszyscy przyjmowali wezwanie dzwonu z równą gorliwością. Jan z Rokycan (Rokycana), dostojnik czeskiego Kościoła utrakwistycznego, wybitny kaznodzieja-duszpasterz, wypominał złe postępowanie tym, którzy mawiają w niedzielne poranki: „Co, już dzwonią? Jest jeszcze dość czasu, by iść do kościoła, do Podniesienia daleko”⁷². Naturalnie opieszających wiernych można było spotkać zarówno w Czechach, jak w Polsce, w mieście i na wsi. Jednak bez wątpienia rzadziej na wsi: w wiejskich kościołach parafialnych spóźniający się na mszę byli łatwiej zauważani i rozpoznawani przez plebana lub wikariusza. Zwyczaj przychodzenia dopiero (a czasem tylko) na Podniesienie był praktyką miejską, charakterystyczną zwłaszcza dla większych miast. Starano się bowiem zobaczyć podnoszoną hostię (i przez to zaskarbić sobie boże łaski) w więcej niż w jednym kościele.

Można przyjąć, że w parafii jednowioskowej głos dzwonu docierał do wszystkich parafian. Tam, gdzie okręg parafialny tworzyło więcej osad rozrzuconych na dużej przestrzeni

⁷¹ Lalik 1985, s. 415 n.; Bylina 2002, s. 154–156.

⁷² Postilla Jana Rokycany, t. 2, s. 236.

zasięg ten zależał od wielu czynników, a zwłaszcza od warunków topograficznych i atmosferycznych oraz naturalnie od donośności samego dzwonu. W wielkich parafiach mieszkańcy osad najbardziej oddalonych od świątyni, wyruszając w drogę, kierowali się znakami natury (w pierwszym rzędzie światłem dziennym) oraz wycuciem podpowiadającym im czas wymarszu.

Głos dzwonu był istotnym składnikiem parafialnego ładu świątecznego. Jego brak niepokoił parafian, podobnie jak dzwonienie w niewłaściwej porze, oznaczało bowiem naruszenie porządku.

Na cmentarzu przykościelnym niedzielna droga dobiegała końca. Starsi mieszkańcy wsi, poważniejsi kmiecie, ich żony i córki, wchodzili do wnętrza świątyni, by tam spędzić czas nabożeństwa. Młodzi mężczyźni i ludzie mniej pobożni nie zawsze postępowali zgodnie ze wskazaniem Kościoła, chętniej spędzając czas na cmentarzu, zwłaszcza gdy pogoda temu sprzyjała. Teolog-duszpasterz i moralista Mikołaj z Błonia nie szczędził takim parafianom wyrzutów: stojąc na zewnątrz, nie słyszą oni tego, co się w kościele czyta i mówi, a przez to łamią przykazanie boże o święceniu dnia świętego⁷³.

⁷³ Zahajkiewicz 1973, s. 91.

II. *Sippamus granicies alias kopcones*, czyli o wytyczaniu granic lokalnych

Twory natury i wytwory rąk ludzkich wyznaczające punkty i linie dawnych granic lokalnych, rozdzielających włości szlacheckie, rzadziej szlacheckie i królewskie lub szlacheckie i kościelne, z trudem opierały się niszczącemu działaniu czasu. Prócz innych czynników przyczyniały się do tego zmiany stosunków własnościowych. Wówczas nie odnawiano już kopców granicznych rozmywanych przez deszcze i rozwiewanych przez wiatry, te zaś, które przetrwały, równano z ziemią przy zmianach linii granicznych. Częściej zaciebrały się znaki (tzw. ciosny) wycinane na pniach drzew, same zaś drzewa usychały, przewracały się i zamieniały w próchno, padały też ofiarą ognia po uderzeniu pioruna. Drogi lokalne będące liniami granicznymi, mimo że na ogół trwałe, zmieniały czasem swój bieg wraz ze zmianami w stanie zaludnienia, z zanikaniem i powstawaniem ludzkich osiedli, stając się ledwie rozpoznawalnymi, gdyż już zarosłymi *drożyskami*. Rzeczki i strumienie wysychały albo zmieniały swe koryta. Najtrwalszymi świadkami dawnych granic bywały samotne głazy, lecz i one ulegały działaniu człowieka, który nie szczędząc wysiłku, usuwał je z pól lub z różnych przyczyn niszczył.

Przetrwałe do dziś ślady niegdysiejszych granic wzbudzają naturalne zainteresowanie każdego badacza podejmującego problematykę graniczenia. W zasadzie jednak może

ich nie znać z autopsji. Nieporównywalnie ważniejsze są dla historyka protokoły lub bardziej lakoniczne zapisy w księgach urzędowych, stwierdzające dokonanie rozgraniczenia lub korekt w tym zakresie, a także świadectwa dokumentów fundacyjnych lub ksiąg uposażeń instytucji kościelnych.

W przedstawionych niżej rozważaniach będziemy mieli do czynienia przede wszystkim z granicami liniowymi, wyraźnie dominującymi na ziemiach polskich u schyłku średniowiecza. Rola dawniejszych, słabo określonych rubieży, obszarów pogranicznych była już w zaniku¹, choć przechowywała się jeszcze w szczególnych warunkach terenowych utrudniających limitację, względnie na ziemiach o znikomej wartości: pustkowiach, nieużytkach itp. (choć i bagna w czasach nas interesujących starano się rozdzielać). Obserwować możemy ogólnopolską, choć nierównomiernie zaawansowaną tendencję do dokładnego rozgraniczania posiadłości ziemskich; jednym z jej przejawów było zagęszczenie i różnicowanie znaków granicznych.

Historycy podejmujący problematykę graniczenia łączyli rozwój granic linearnych ze zjawiskami rozwoju osadnictwa, wzrostem demograficznym, wzrostem wartości gruntów uprawnych, z tym wszystkim, co rodziło potrzebę precyzyjniejszego rozdzielania własności ziemskich². Dostrzegano wpływ ogólnego awansu niektórych ziem na zmianę charakteru tamtejszych granic lokalnych, godny uwagi był tu

¹ W sprawie trwałości granic-rubieży na ziemiach Korony zob. Manteuffel 1929, s. 221–227; Manteuffel 1932, s. 613–619. O procesie powstawania granic linearnych zob. Kiersnowski 1960, s. 259 n.; Gerek 1997, s. 637 n. oraz (ze szczególnym uwzględnieniem Mazowsza) Myśliwski 1999, s. 40 n.

² Myśliwski 1999, s. 55.

przykład Mazowsza, jak wiadomo, długo nienależącego do Korony.

Silna wśród szlachty potrzeba możliwie dokładnego rozgraniczania zapobiegającego niekorzystnym konsekwencjom jego braku, w naturalny sposób rodziła spory, pretensje i co najmniej różne wątpliwości³. Pociągało to za sobą uregulowania prawne o różnym charakterze i zasięgu. Z czasem pojawiły się pretensje, a w ślad za nimi skargi w sprawie „przejechania” (*perequitatio*) kilku granic czyjejs posiadłości⁴.

Granice lokalne bywały również przedmiotem zainteresowań badaczy wierzeń tradycyjnych, historyków kultury, antropologów i etnologów. Dostrzegano obszary graniczne jako miejsca „puste”, czyli nigdzie nieprzynależne i do nikogo nienależące, położone między dwiema odrębnymi przestrzeniami. Tradycyjna wyobraźnia oddawała je we władanie różnych mocy nadprzyrodzonych, po części o genezie przedchrześcijańskiej. W demonologii słowiańskiej brzegi wód, obszary i obrzeża bagienne, a także miedze wśród pól i rozstaje dróg zamieszkiwały istoty mityczne, na ogół związane ze światem zmarłych. Należały do niego dusze ludzi niepogrzebanych (nie tylko samobójców), dusze „puste”, czyli opuszczone i zapomniane przez żyjących. Niepewną genealogię miała południca – dusicielka czyhająca na żniwiarzy beztrąsko odpoczywających w upalne południe wśród pól na miedzach⁵.

³ Russocki 1961, s. 38 n.

⁴ Rozumiano to jako wtargnięcie do teje posiadłości; zob. Rymaszewski 1978, s. 41–64.

⁵ Geremek 1997, s. 642; Pełka 1987, s. 99 n. O duchach ziemi uprawnej zob. też Gieysztor 2006, s. 275 n.

Do tego niepokojącego i nieprzychylnego człowiekowi świata wkraczał obrzęd graniczny, wszak granice lokalne przebiegały nie tylko drogami, ścieżkami i miedzami, lecz wdzierały się również mocno w głąb środowiska naturalnego, w przestrzeń przez człowieka niezagospodarowaną i nie zawsze mu znaną, docierając także do miejsc, w których rzadko i z trudem stawała ludzka stopa. Spotkanie tradycyjnno-prawnego obrzędu granicznego ze światem przyrody i sił nadprzyrodzonych znakomicie przedstawił Bronisław Geremek w zwięzłym, a zarazem wielce inspirującym fragmencie swego studium o zbiorowym poczuciu przestrzeni w kulturze polskiej XIV–XV wieku⁶. Do jego rozważań, a zwłaszcza do pewnych ich wątków nawiązuję, czasem bardzo wyraźnie, w przedstawionym poniżej szkicu.

Ustanawiając i odnawiając granice, przemierzano drogi łączące osiedla i drogi polne, łąki oraz pustkowia – nieużytki, lasy i zagajniki, bagna i moczary, płaszczyny i wzgórza, doliny, wąwozy, jamy, wreszcie rzeki, rzeczki i strumienie. Osoby sporządzające protokoły obrzędów granicznych starały się szczegółowo udokumentować przebytą drogę, przytaczając *in vulgari* nazwy obiektów spotykanych w terenie, tworzone bowiem urzędową dokumentacją granicy.

Przytoczę w polskim przekładzie kilka opisów, wprowadzie skróconych i wyjętych z kontekstu protokołów, lecz dobrze ilustrujących rzeczywistość topograficzną, z którą stykał się obrzęd:

[...] wówczas usypaliśmy kopce po lewej stronie drogi i udaliśmy się w kierunku rzeki Bystrzycy, niżej pagórka, ku Brodkowi, przejechawszy wpływ [*perequitando*] Bystrzycę wjechaliśmy na wzgórze,

⁶ Geremek 1997, s. 637–668, o granicach lokalnych s. 637–642.

a następnie zjechaliśmy znów ku Bystrzycy i idąc po obu stronach tej rzeki [dotarliśmy] aż do drogi wiodącej przez dolinę [*per fossam*] Jabłonczany Dólf.

[...] i od tego strumienia [terrento predicto alias *oth strumyeny*] udaliśmy się przez bór, dąbrowę i mokradła zwane Olszyny aż do większego potoczku [usque ad magnum *pothoczek*]⁸.

[...] i od tego pierwszego narożnego kopca przebyliśmy zarośla [*rubeta*] i przez mokradła w pobliżu Jurkowego Pola usypując kopce i czyniąc inne znaki graniczne dotarliśmy do wzgórza zwanego Psia Góra [in montem dictum *pszya gora*] i przeprawiwszy się przez mniejszy potoczek doszliśmy przez łąki i pola do drogi prowadzącej z Janiszowa do Głodna⁹.

[...] i poczynając od starego kopca narożnego zwanego Błogie pojedechaliśmy ku bagnu, *vulgariter do smuga* nazwanego Trzyniec, dokonując rozgraniczenia, czyli usypując kopce i dalej tym bagnem aż do drogi wiodącej z Błogiego na Trzebiatów. I dalej tym *smugiem* do lasku zwanego [przez jednych] Czarny Lasek, przez innych Gawroni Lasek, a jeszcze przez innych Olszyny¹⁰.

Powyższe relacje urzędników ziemskich mogą być świadectwem różnorodności środowiska naturalnego występującego na rozgraniczanych włościach, a w szczególności obfitego nawodnienia tych ziem przez liczne rzeki i rzeczki oraz przez bagna i moczary¹¹. Takie warunki stwarzały przed orszakiem osób rozgraniczających niemałe trudności; zdawać się mogło, że sama natura broni się przed ingerencją ludzi chcących ustanowić w niej swój własny porządek. Oczywiście rozgraniczeń dokonywano także na terenach fizjograficznie

⁷ LKP, s. 19.

⁸ LKP, s. 123.

⁹ LKP, s. 121–122.

¹⁰ ZDM, t. 5, nr 1428, s. 381.

¹¹ O stanie nawodnienia ziem polskich w późnym średniowieczu: Tyszkiewicz 2003, s. 130.

odmiennych: suchych i słabiej porośłych, a więc bardziej „przychylnych” tym, których dokonywany obrzęd prowadził przez środowisko naturalne. Niekiedy znaczne odcinki linii granicznych wiodły drogami lub korytami wyschłych rzek, czyli *rzeczyskami*, co tym bardziej ułatwiało działania osób uczestniczących w limitacji. Należy również uwzględnić niejednoznaczność używanych określeń, ten sam wyraz mógł na przykład oznaczać zarówno bagna, jak i tereny zaledwie podmokłe.

Nieporozumienia między uczestnikami procedury graniczenia powstawały czasem przy wytyczaniu granicy środkiem cieku wodnego lub zbiornika wody stojącej: stawu, jeziora. Nie zawsze chciano się nagiąć do tradycyjnie obowiązujących zasad.

W dość złożoną problematykę urzędowego i uroczystego graniczenia ziem szlacheckich może wprowadzić jeden z zapisów lubelskiej księgi podkomorskiej. Tekst ten sformułował podkomorzy generalny ziemi lubelskiej Otton z Pilczy, który działając poprzez wyznaczonego przezeń komornika, ustalił granice wsi należących do wymienionych imiennie właścicieli obu graniczonych dóbr.

Pierwszy więc kopiec narożny, zwany też narożnicą, został usypany między włościami wymienionych wyżej panów, w pobliżu granicy [wsi] Serocko, tenuty królewskiej szlchetnego pana Jana Bielawskiego, koło miejsca nazywanego *Biel*, inaczej *Nad Bielą* albo też *Porosłe* i od tego miejsca udaliśmy się przez tamtejszy las prosto do boru, wznosząc kopce usypane z ziemi i wycinając na drzewach znaki w kształcie krzyża. [Następnie] do drogi prowadzącej ze wsi Skromowice do Rudna Małego i Wielkiego i koło tej drogi po obu jej stronach usypujemy granice [to jest kopce graniczne] [...]. [Dalej] przez bagno aż do jeziora zwanego Wielkie i od tego jeziora udajemy się prosto do rzeki zwanej Wieprz, wycinając na drzewach znaki

graniczne a ostatni kopiec graniczny usypujemy w pobliżu brzegu tejże rzeki Wieprz.

W pobliżu dwóch kopców narożnych, pierwszego i końcowego, woźny sądu ziemskiego Jan Szorc zwrócił się głośno po raz pierwszy, drugi, trzeci i po raz czwarty (już ponad wymóg prawa) zapytując, czy ktoś z obecnych sprzeciwi się usypanym granicom, [a skoro tak] by szybko zgłosił swój sprzeciw, jeśli zaś teraz tego nie uczyni, niech na zawsze zamilknie w tej sprawie. I nikt nie zgłosił sprzeciwu. Tak więc granice między wymienionymi włościami usypane i oznakowane mają stać i zachowywać prawomocność na stałe i na wieki¹².

Tekst dotyczył sytuacji prostej i bezkonfliktowej: wymiennieni w nim właściciele obu dóbr ziemskich zawarli ze sobą ugodę i nie mieli zastrzeżeń do oznakowania linii granicznej, której przebieg został urzędowo potwierdzony. Natomiast przekaz procedury granicznej zawiera stosunkowo niewiele interesujących nas treści, co wynika właśnie z faktu ugody. Poznajemy wprawdzie głównych uczestników obrzędu, którymi – poza właścicielami granicznych posiadłości – byli urzędnicy ziemscy: dostojny podkomorzy lub wyznaczony przez niego znacznie już skromniejszy, choć zawsze szlachcic, komornik i wreszcie woźny sądu ziemskiego¹³, nie zetknęliśmy się natomiast z odgrywającymi istotne role świadkami, zarówno spośród sąsiedniej szlachty, jak i świadkami-przedstawicielami ludności wiejskiej („starcami” znającymi ustalone kiedyś granice). Należałoby jeszcze wspomnieć o zwoływanej przez obie strony (nie we wszystkich sprawach)

¹² LKP, s. 120–121.

¹³ O podkomorzycy zob. Bogucki 1985, zwłaszcza s. 125; o woźnych, których pochodzenie było zróżnicowane (obok przedstawicieli drobnej szlachty zdarzali się i plebeje), zob. Rymaszewski 2008, s. 92 n., 217.

wiejskiej gromadzie zwanej „opolem” lub „parafią”¹⁴. W przytoczonej relacji, zwięzłej i pod pewnymi względami instruktywnej, w ograniczonym tylko zakresie przedstawiono procedurę prawnobrzędową, w niektórych zwłaszcza innych tekstach barwną i urozmaiconą.

Spotykać się będziemy ze stosunkowo bogatą, a zarazem wieloznaczną terminologią związaną z problematyką graniczenia, powodować ona może różne omyłki i nieporozumienia. Już samo słowo *granica* oznaczać mogło zarówno linię graniczną lub szerszy pas graniczny, jak i znaki graniczne; „sypać granice” znaczyło usypywać kopce graniczne. Wspomnę już teraz o wieloznaczności innych słów, czasem bardzo istotnych dla poruszanych tu spraw, wśród nich na uwagę z pewnością zasługuje omówiony dalej pokrótce *ujazd*.

Obrzęd graniczny wkraczał na naturalną scenę wiejskich krajobrazów ze swymi wielowarstwowymi treściami, z procedurą „zakorzoną w zwyczaju prawnym, obrosłą obrzędami i stanowiącą wydarzenie publiczne”¹⁵. Stopniowe wnikanie problematyki granicznej do prawa pisanego, a także stopień jej upowszechniania stanowią odrębne zagadnienie, które tu jedynie sygnalizuję. W dwóch schyłkowych stuleciach średniowiecza miejsce powszechnego prawa pisanego i praw spisanych dla różnych prowincji oraz miejsce różnych tradycji przechowywanych jedynie w ludzkiej pamięci nie było jeszcze w pełni ustalone. U schyłku XIX wieku sytuację powyższą trafnie rozpoznał znawca tej problematyki Stanisław Łąguna, wyróżniając jako podstawy postępowania granicznego

¹⁴ Problemy związane z udziałem świadków, zwłaszcza ludności wiejskiej, w ustalaniu granic przedstawił: Matuszewski 1991, s. 22–54.

¹⁵ Geremek 1997, s. 637.

„dwa żywioły”, to jest „prawo stanowione, mniej więcej powszechne, oraz zwyczaje prowincjonalne, już spisane, już tylko na tradycji oparte. Wzajemny stosunek tych dwojga żywiołów nie był jak się zdaje ściśle oznaczonym, a praktyka bodej nieraz wołała stosować się raczej do zwyczajów, aniżeli do prawa”¹⁶. Może nie tyle „wołała”, ile w miejscowych zwyczajach i tradycji łatwiej znajdowała to, czego trudniej było się doszukać w statutach.

Zarówno w słynnym statucie wiślickim Kazimierza Wielkiego, jak i w późniejszym o kilkadziesiąt lat statucie wareckim Władysława Jagiełły odnajdujemy raczej wybrane, uznane za szczególnie istotne, aspekty prawa granicznego niż jego ogólne zasady. Mówi się w nich o karach za przestępstwa graniczne (niszczenie ustalonych znaków)¹⁷, w statucie wareckim zaś także o wytyczaniu linii granicznych na podstawie rozpoznawania przez jednego z właścicieli dawnych znaków (trzech kolejnych kopców, krzyży wyciętych na leśnych drzewach oraz „ujazdów” na polach¹⁸, czyli miedz lub może wykopanych rowów).

Statuty wydawane na poszczególnych ziemiach, w tym statuty mazowieckie, wykorzystane w badaniach Grzegorza Myśliwskiego¹⁹, świadczą o zaufaniu ich wystawców do miejscowych zwyczajów i o ich akceptacji. Postawę taką odnajdujemy w szesnastowiecznym tzw. zwodzie Goryńskie-go²⁰, zbiorze praw (w tym stosunkowo obszernie uwzględ-

¹⁶ Łaguna 1915, s. 70. O prawie granicznym i o praktyce granicznej zob. też Dąbkowski 1911, s. 145 n.

¹⁷ SPPP, t. 1, s. 165–166, 314–315.

¹⁸ *Ibidem*, s. 315.

¹⁹ Myśliwski 1999, s. 41–67, 163 n.

²⁰ Statuta Ducatus Mazoviae, s. 383–385.

nionych praw granicznych) wcześniej funkcjonujących na Mazowszu.

Zwłaszcza w dokumentach małopolskich oraz w niezwykle cennej dla historyka lubelskiej księdze podkomorskiej z XV wieku (obejmującej lata 1443–1496) rzuca się w oczy częstotliwość występowania zwrotu *iuxta consuetudinem terrestrem*²¹; odzwierciedla się tu świadomość niejednorodności miejscowych zwyczajów i form obrzędu granicznego. *Consuetudo* ujawniało swą wysoką pozycję zarówno gdy rozumiano je jako prawo zwyczajowe, jak i gdy odnosiło się do tradycji zakorzenionej w danej ziemi. Chyba do obu zjawisk kultury szlacheckiej można odnieść zapis potwierdzający rozgraniczenie formułą: *układ ziemskiego obyczaja*²².

Powoływanie się na miejscowy zwyczaj (*consuetudo terrestre, mos terrestre*) odnosiło się raczej do szczegółowych i zewnętrznych form obrzędu granicznego (sposobu wykonywania ustalonych znaków itp.); mówię tu jednak o tendencji, a nie o ściśle przestrzeganej regule. W niektórych przypadkach podkomorzowie starali się dokładniej zaakcentować zgodność przeprowadzonych czynności granicznych z obowiązującymi zasadami, zapisując w swych protokołach: *iuxta iuris formam et terre consuetudinem*²³. Odnosiło się to zwykle do stwierdzenia dokonania całości obrzędu, łącznie z usypaniem ostatniego kopca. Formuła w tej lub podobnej postaci mogła też stanowić *memento* dla właścicieli ziemskich, którzy winni strzec nienaruszalności wytyczonych i zaprzysiężonych granic, i bronić je w razie zagrożenia. Zaskakiwać

²¹ ZDM, t. 3, nr 734, s. 188; LKP, s. 38, 74, 128, *passim*.

²² LKP, s. 31.

²³ ZDM, t. 4, nr 1133, s. 126.

zatem może rzadko zresztą spotykany zwrot *more patriae*, odnoszący się do ustanowienia i wykonania znaków granicznych²⁴, zauważmy jednak, że ta godna formuła odpowiadała dostojności osób zainteresowanych rozgraniczeniem ich dóbr: wojewody sandomierskiego i biskupa krakowskiego.

W trakcie dokonywania obrzędów granicznych prawo i obyczaj przeplatały się ze sobą. Prawo pisane dawało pewne dyrektywy, lecz nie mogło uwzględniać różnych okoliczności, sytuacji itp. Statut wiślicki dotyczył sprawy graniczenia wód, lecz urzędnicy ziemscy, właściciele dóbr i świadkowie nierzadko spotykali różne nieprzewidziane sytuacje. Występowało uzależnienie przebiegu obrzędu granicznego od warunków zewnętrznych, a także od nacisków jednostek pragnących z postępowania prawno-zwyczajowego wyciągnąć dla siebie korzyści.

W obrzędzie wytyczania granic główne role przypadły czterem doniosłym czynnościom jego uczestników: konnemu objazdowi granic (lub – rzadziej – ich pieszemu obejściu), ustanowieniu w jego trakcie znaków granicznych (z kulminacyjnym usypaniem narożnych kopców), złożeniu przysięgi lub przysięg w miejscach najważniejszych lub spornych (w sytuacji konsekwentnej zgody obu stron nie była ona konieczną) i wreszcie spisaniu aktu określającego przebieg granicy.

Przeprowadzenie wszystkich tych czynności wymagało przygotowań, które dziś nazwalibyśmy logistycznymi. Należało więc zapewnić konie dla skromniejszych świadków, a może też dla niższych urzędników (oczywiste było bowiem, że podkomorzowie, podobnie jak właściciele dóbr i szlachta-

²⁴ ZDM, t. 4, nr 1284, s. 180.

-sąsiedzi, pojedą na własnych koniach). Gdy granica miała przebiegać środkiem jeziora lub koryta rzecznego, należało przygotować pale dębowe (mające się stać znakami granicznymi)²⁵ oraz wóz do ich przewiezienia, a w szczególnych sytuacjach łódź dla tego z właścicieli, który ma pokazywać przebieg wodnej granicy lub dla woźnego. Należało odpowiednio przygotować miejsca uroczystego postoju orszaku granicznego, tam, gdzie podkomorzy lub komornik zasiada *iudicialiter*, na przykład „na kłodzie”²⁶. Nie można było zapomnieć o zróżnicowanym sprzęcie do prac technicznych związanych z wykonaniem znaków granicznych. Czeski autor Jakub Menšík z Menštejna w swym dziele o granicach uprzedzał osoby wnioskujące o rozgraniczenie, by zadbały o przygotowanie łopat, motyk, pił, siekier, dłut i innych jeszcze narzędzi, a także dwóch robotników umiętnych w wykonywaniu tych czynności, które będą im nakazane. Wspomniany autor, którego zalecenia możemy w przybliżeniu odnieść do warunków polskich, wcześniejszych o przynajmniej stulecie, nie zapomniał także o zapewnieniu posiłku dla wszystkich uczestników objazdu²⁷. Wszystko to obciążać miało tego z właścicieli dóbr, który wnioskował o dokonanie rozgraniczenia, w sytuacji zaś zgodnych stanowisk obaj ponosili ciężar przygotowań.

Gdy ustalono termin uroczystego objazdu granic i poczyniono odpowiednie przygotowania, mógł się on już rozpocząć. Czas trwania objazdu bywał różny. Zależał od wcześniejszych przygotowań, od specyfiki terenu i od ilości

²⁵ Zob. dalej, s. 66, 73–74.

²⁶ ZDM, t. 3, nr 679, s. 188.

²⁷ Jakub Menšík, *O mezech*, s. 165.

kopców, które trzeba było usypać. Istotną była także pora roku. Przeprowadzone w styczniu 1516 roku rozgraniczenie dóbr Brochów i tenuty kapinoskiej (kampinoskiej), niewątpliwie zresztą pracochłonne (prócz usypania kopców trzeba było wbijać pale w dno bagna), ukończono dopiero na trzeci dzień. W poprzednie dni czynności graniczne przerywał zapadający zmrok²⁸.

U schyłku wieków średnich na ziemiach polskich konny objazd granicy (*equitatio*) mógł się poszczycić dawną, sięgającą do trzech wieków genealogią, potwierdzoną terminem *ujazd*²⁹, który określając czynność urzędowego i uroczystego objazdu granic, oznaczał także obszar ziem o ustalonych („ujechanych”) granicach, a ponadto także samą linię graniczną, sztucznie w tym celu wykonaną. Spadkiem po wcześniejszych wiekach była również nazwa miejscowa Ujazd, obecna na Śląsku, później też na innych ziemiach, liczniej zaś spotykana w Czechach (Újezd)³⁰.

We wczesnych dokumentach, wystawianych głównie na Śląsku, a w głąb XIII wieku także i w Małopolsce, spotykamy łacińskie terminy: *circuitus*, *circuitio* oraz *circumequitatio*, ten ostatni wyraźnie już odnoszący się do konnego objazdu granic. Przypomnijmy: idzie tu o konny objazd dokonywany początkowo osobiście przez księcia wraz z towarzyszącymi mu osobami, później zaś częściej przez jego zastępców bądź pełnomocników³¹. Wrócimy do tego, wzmiankując o wczesnej historii znaków granicznych.

²⁸ Pacuski 2005, s. 187 n.

²⁹ Podwińska, *Ujazd*, s. 251; Podwińska 1971, s. 204 n. Zob. też hasła: *Ujazd*, *Hujazd*, w: *Sł. stpol.*, t. 9, z. 5, s. 239–341.

³⁰ Boháč 1974, s. 3–21; Janiš, Šenkyřová 2004, s. 193 n.

³¹ Podwińska 1971, s. 205 n.

W XIV i XV wieku w konnym objeździe ustalonej granicy uczestniczyły w zasadzie wszystkie osoby czynnie zaangażowane w tym prawnie-zwyczajowym akcie, a więc na pierwszym miejscu podkomorzy lub desygnowany przezeń komornik, woźny sądowy, właściciele rozdzielanych dóbr i zaproszeni przez nich szlachta-sąsiedzi jako świadkowie, zwykle też jechali konno świadkowie-„starcy”, podczas gdy zwoływani przedstawiciele jednej i drugiej wiejskiej gromady („opolnicy”, „parafianie”, „osada”) podążali pieszo. Naturalnie wiele zależało od miejscowych zwyczajów, warunków terenowych i innych czynników. Uwidoczniona w dokumentach powaga *equitatio* jako czynności urzędowej odnosiła się zresztą nie tyle do całego orszaku przemieszczającego się wzdłuż linii granicznej, ile do głównych, najgodniejszych uczestników objazdu.

W słownictwie opisywanych aktów granicznych zwraca uwagę znaczna częstotliwość występowania słów związanych z konnym objazdem: *equitatio*, *equitare*, *perequitatio fluvium*, *equitaverunt in montem*, względnie *in vulgari*: *ujechali*, *dojechali*, *rozjechali*. Znaczenie konnego objazdu wyraża się w utożsamieniu go z ustaleniem granicy: las niepodzielony to las *nierozjechany*³². W dokumencie wsi etnicznie ruskiej, należącej do Królestwa Polskiego: „rozjechali esmo podluh korolewa priwilija”³³.

Objazd określał przebieg granicy: obie strony uczestniczące w rozgraniczeniu znały właściwą stronę poruszania się, ogromnie ważną ze względów proceduralnych: „Jako prawą granicą jadą, na prawej granicy przesięgają, Gonabickie na

³² Sł. hist.-geogr. krak., cz. 3, z. 3, s. 641.

³³ ZDM, t. 4, nr 1264, s. 154.

prawo a Klonowickie na lewo”³⁴. Wtedy gdy druga strona nie zgłaszała sprzeciwu, objazd dokonany przez jednego z właścicieli dóbr, ewentualnie potwierdzony jego własną przysięgą, wyznaczał przebieg granicy. Ci, którzy w obecności podkomorzego sandomierskiego uczestniczyli w wytyczaniu granic swych wsi, zgodni byli co do tego, że tam gdzie szlachetny Piotr, dziedzic wsi Błogie, pojedzie na swym koniu, poczynając od kopca narożnego, będą przebiegały prawdziwe granice³⁵. I w innym tekście: „kady ujedzie dominus Groth [...] iuramentum corporale prestabit, granicies obtinebit”³⁶.

Uroczysty objazd konny uwzględniał konieczność schodzenia z wierzchowców na ziemię³⁷. Decydowały o tym względy praktyczne: rozpoznawanie nisko umieszczonych i źle widocznych znaków czy też szczególne warunki terenowe uniemożliwiające ekwitację. Istotne znaczenie miały względy proceduralne, a więc przede wszystkim składanie przysięg, następnie zaś ważnych oświadczeń urzędnikowi ziemskiemu i wysłuchiwanie jego orzeczeń. Komornik graniczny mógł mieć pretensje do kogoś, kto chciał mu przedstawić swoje pełnomocnictwo „sedens in equo, me eciam sedentem in equo, non autem in iudicio”³⁸, czyli w wyznaczonym miejscu zasiadania sądu ziemskiego w terenie.

W źródłach późnośredniowiecznych spotykamy również świadectwa przetrwania dawnej praktyki obchodzenia

³⁴ Zapiski sandomierskie, nr 368.

³⁵ ZDM, t. 5, nr 1428.

³⁶ LKP, s. 91.

³⁷ AGZ, t. 9, nr 98, s. 132: „descendimus et venimus ad monticulum alias na mogiłą”.

³⁸ LKP, s. 75.

granic pieszo (łac. *ambitus, ambulatio*), w językach zachodniosłowiańskich *ochodza, ochoz, ochoza*³⁹. Pod względem częstotliwości występowania w tekstach źródłowych „procedura piesza” znacznie ustępowała ujazdom konnym. Piesze obchodzenie granic odnosiło się zapewne do małych posiadłości oraz do urzędowego ustalenia tylko jakiegoś niewielkiego odcinka granicy, budzącego wątpliwości, trudnego do rozpoznania itp.

Ślady pieszego okrażania granic odnajdujemy stosunkowo często w źródłach mazowieckich. Zapisywano: „circumiant vulgariter *obeszli (obbeszly)*”⁴⁰. Odpowiedniej zmianie ulegały rotety schematycznych, powszechnie znanych przysięg składanych przez właścicieli lub świadków: „kędym szedł, tędy jest moje na lewo”, „kędym szedł, tędy jest me Cwiklińskie na prawo”, „kędym ja szedł, tędy pana Cirskiego na prawo a Włodkowa oćczyzna na lewo”⁴¹. Już tylko sporadycznie dożywał swych dni rzeczownik *ochodza*, wypierany przez *ujazd*, także wtedy gdy byłby uzasadniony: „oteszli ujazdem albo graniczeniem”⁴².

Przerywając na krótko omawianie czynności wytyczania granic, zatrzymamy się przy pewnej grupie uczestników obrzędu, osób skromnych, lecz odgrywających istotne role. Wytyczenie granicy wymagało ustalenia prawdy niepodważalnej, opartej na ludzkiej wiedzy i pamięci, toteż prócz przedstawicieli okolicznej szlachty („przyjaciół”, jak ich określa

³⁹ Hejnosz, Seweryn, *Granica*, s. 152.

⁴⁰ Ks. z. płońska, nr 1450, s. 100 (1410 r.).

⁴¹ Ks. z. zakroczymska pierwsza, nr 247, s. 22; Zapiski sandomierskie, nr 566, s. 50 (1447 r.).

⁴² Ks. z. zakroczymska pierwsza, nr 1072, s. 90 (1425 r.).

jeden z tekstów)⁴³, obie strony powoływały świadków spośród miejscowej ludności wiejskiej, zwykle kmieci cieszących się we wsiach powagą, dobrze znających okolice, z dawna osiadłych w miejscach swego zamieszkania. Powoływano ludzi zaawansowanych wiekiem – w obrzędzie granicznym nosili oni miano „starców” – uznawanych za wiarygodnych nosicieli wiedzy o przebiegu granic⁴⁴. Słowo *starcy* miało utrwalone miejsce w terminologii „granicznej”, także w tekstach łacińskich: „seniores vlgariter *starcze*”, „antiquos viros videlicet *starcze*”, „antiqui kmethones al. *starczy*”. „Starcy” mogli reprezentować wspólnoty wiejskie z dóbr panów-stron w obrzędzie granicznym, zwłaszcza jeśli prócz nich nie wzywano całej opolnej gromady, określano ich wówczas jako „*communitas vlg. starcze*”⁴⁵.

Włączeni w orszak przemierzający granice „starcy”, podobnie jak urzędnicy ziemscy, świadkowie-szlachta i panowie dóbr „jechali konno („*cum prefatis IIII° senibus seu antiquos debent equitare*”)⁴⁶.

Obecność „starców” w obrzędzie granicznym zwykle uważano za niezbędną i istotnie odgrywali oni rolę znaczącą. Ich autorytet uznawali urzędnicy ziemscy, a z konieczności także szlacheccy właściciele rozgraniczanych dóbr; przejawy lekceważenia lub obrażania sędziwych kmieci-świadków

⁴³ AGZ, t. 11, nr 3508, s. 446 (1455 r.): „quia Margaretha debet duos amicos et duos senes alias *starcze* pro graniciebus”.

⁴⁴ Zob. hasło: *Starzec*, w: *Sł. stpol.*, t. 8, z. 6, s. 248. Starcom jako nosicielom pamięci utożsamianej z wiedzą oraz zmieniającemu się znaczeniu ich udziału w procesach granicznych poświęcił artykuł Myśliwski 2008, s. 113–126.

⁴⁵ *Sł. stpol.*, t. 8, z. 6, s. 408.

⁴⁶ LKP, s. 14.

należały raczej do rzadkości⁴⁷. Wpływ na to miała zapewne godność zawarta w określeniach „starzec”, „starcy”.

Czy istotnie byli to ludzie sędziwi? Potwierdzają to niektóre przytoczone dalej wzmianki, lecz równocześnie określenie *viros maturos alias starcy*⁴⁸ pozwala przyjąć pewną rozpiętość wieku wieśniaków powoływanych na świadków. Zauważmy też, że udział w objęździe granic, niekiedy uciążliwy, wymagał od uczestników dysponowania odpowiednim zasobem siły. Oczekiwano od stron rozgraniczających włości, by „starcami”-świadkami byli ludzie dysponujący dobrą pamięcią, jeszcze niezmaconą przez długie życie i na swój sposób rozumni (*veterani et scioli, idonei* itp.)⁴⁹. Warto tu przytoczyć refleksję czeskiego autora Jakuba Menšíka: „I nie jest dla ustalenia granic w tych miejscach (wątpliwych) nic istotniejszego niż wiedza i świadomość ludzi starych, godnych i wiedzących”⁵⁰.

Mając do czynienia z takimi właśnie rozumnymi i doświadczonymi ludźmi, można było na przykład ustalić na podstawie ich świadectwa umocnionej przysięgą, że pewien staw leżący pod borem od dawna (*ab antiquo*) należy do włości radłowskich⁵¹.

Wiedza „starców” o granicy wynikała z ich własnego doświadczenia i znajomości ziem leżących w ich sąsiedztwie,

⁴⁷ O przypadku przepędzenia „starców” zob. Myśliwski 1999, s. 170.

⁴⁸ Hasło: *Ujazd*, w: *Sł. stpol.*, t. 9, z. 5, s. 449.

⁴⁹ Gdy rozdzielano dobra arcybiskupa lwowskiego Grzegorza z dobrami panów Świstelnickich (1455 r.), arcybiskup przybył osobiście „cum ydoneis senioribus antiquis hominibus”; AGZ, t. 4, nr 91, s. 163.

⁵⁰ Jakub Menšík, *O mezech*, s. 188.

⁵¹ KDM, t. 4, nr 1520, s. 5, 304.

ale także – co akcentowano w protokołach urzędowych – dziedziczyli ją oni po przodkach („qui sciverunt a suis avibus, a suis patribus”)⁵².

Oczywiście autorytetowi „starców” poddawano się łatwiej, gdy sprawa wytyczenia lub odnowienia granic była bezsporna, wówczas z zaufaniem podążano za „starymi” świadkami, którzy pokazywali znane im, a nadwątlone działaniem czasu znaki graniczne. W tekstach dokumentujących wytyczenie granicy czytamy: „ducti sumus per senes” lub bardziej szczegółowo: od kopca narożnego starcy poprowadzili obecnych ku lasowi znajdującemu się po drugiej stronie Turzego Błota⁵³. W Czechach zachował się wielce archaiczny wątek rytualnego rozgraniczania ziem, zgodnie z którym jeden ze starców radłem ciągnionym przez woła wyorywał bruzdę stającą się odtąd linią graniczną⁵⁴.

W obrzędzie granicznym „starcy” odgrywali rolę świadków potwierdzających lub korygujących uznawany stan, a niekiedy ich świadectwa były istotne dla rozstrzygnięcia sporu. Stawały się one bezcennymi wtedy gdy przebieg granic był trudny lub wręcz niemożliwy do ustalenia. Wymowne są wzmianki wzywające do pośpiechu w przeprowadzeniu urzędowego rozgraniczenia. Nie należy z tym zwlekać – mówiono – gdyż włodarz z Garbowa znający przebieg granicy jest na tyle sędziwy (*etulus*), że może umrzeć przed podjęciem odpowiedniej procedury⁵⁵. Albo jeszcze dobitniej: „stare kopce graniczne oddzielające wieś Wolę, począwszy od

⁵² ZDM, t. 4, nr 961, s. 114.

⁵³ AGZ, t. 7, nr 35, s. 69.

⁵⁴ Janiš, Šenkyřová 2004, s. 194.

⁵⁵ Śl. hist.-geogr. pozn., cz. 3, z. 4, s. 669.

Żelaznego Dołu zostały odnalezione i wskazane przez niejakiego Wojciecha Wojczko, człowieka wielce sędziwego [*hominem antiquissimum*], który gdyby umarł choćby o jeden dzień wcześniej, nikt już nie mógłby wskazać tych granic⁵⁶.

Sytuacje, w których można było powołać tylko jednego żyjącego jeszcze świadka, należały chyba do wyjątkowych. Zwykle przy rozdziale dóbr szlacheckich obie strony powoływały po dwóch lub czterech świadków-„starców”. Sześciu „starców” powoływanych przez każdą ze stron można było spotkać przy ustalaniu granic większych obszarów (np. ziemi lubelskiej i ziemi chełmskiej)⁵⁷. Czasem zapisywano ich imiona: Jakub zwany Marzyna, Wacław kmieć z Oleśnik, Zwartoń z Suchodoli zwany Kapusta.

Jak wspomniałem, wiedzę o przebiegu granic zapewniało „starcom” ich życiowe doświadczenie, obcowanie z bliższym i nieco dalszym obszarem ich zamieszkania oraz pouczenia otrzymane od ojców. Ale ci, którzy bezpośrednio zaangażowani byli w obrzędy rozgraniczeń – właściciele dóbr i urzędnicy ziemscy nadzorujący prawa graniczne – starali się zapobiec niepewności ludzkiego losu i zawczasu „przygotować” późniejszych świadków-„starców”. Rytuał bicia wiejskiego chłopca na ostatnim usypanym kopcu po to, by na całe życie zapamiętał miejsca graniczne i przebieg granic jest zaledwie mgliście poświadczony dla ziem polskich⁵⁸, znacznie lepiej

⁵⁶ Wizytacje gnieźn., s. 348.

⁵⁷ ZDM, t. 4, nr 961, s. 113–117 (1359 r.): „eligimus de terris Lublinensis sex antiquos viros starcze”. Sprawę liczby powoływanych starców omawia Myśliwski 2008, s. 121 n., zwracając uwagę na różnice regionalne.

⁵⁸ Wzmiankują o tym: Czarnowski 1956, s. 227; Dąbkowski 1911, s. 146, przyp. 10.

dla ziem czeskich, morawskich i w szczególny sposób dla ziem ruskich.

Według autora *Knihy Tovačovskej* (dzieła czeskiego autora Ctibora z Cimburka i Tovačova) w miejscu ukończonego rozgraniczenia: „Pacholęta młodsze i starsze [*malá i vetší*] winny być przyprowadzone i należy je chłostać, aby zapamiętały miejsca graniczne i przebieg granic”⁵⁹. Podobnej treści świadectwo pozostawił znany już nam Jakub Menšík: „także dla przyszej i doskonalszej pamięci na tych miejscach granicznych chłoszcze się młodzieńców [*lidi mladých*], równocześnie pouczając ich o tym kopcu [*mezniku*]”⁶⁰. Wynikałoby stąd, że każdy kopiec (może tylko narożny) winien mieć swego późniejszego świadka.

Aby właściciele sąsiadujących ze sobą dóbr oraz ich potomni znali i pamiętali przebieg granic swych włości, oznaczano je w sposób dla wszystkich widoczny i zrozumiały, a zarazem zgodnie z prawem i obyczajem. Służyły temu znaki graniczne, które zarazem umożliwiały urzędową dokumentację sporządzaną zaraz po dokonaniu obrzędu.

Autorzy prac poświęconych problematyce graniczenia opisywali i klasyfikowali znaki graniczne, wyodrębniając wśród nich elementy środowiska naturalnego spotykane w czasie interesującego nas obrzędu, a więc drzewa wyróżniające się wielkością i kształtem, głązy, pagórki, naturalne zbiorniki wody, łąki, lasy, zarośla, bagna i ich obrzeża. Od rębnie dostrzegano obiekty tworzone przez człowieka (drogi, ścieżki, rowy odwadniające, mosty, młyny rzeczne czynne lub już porzucone) i wreszcie znaki w ścisłym znaczeniu tego

⁵⁹ *Knihy Tovačovská*, s. 127.

⁶⁰ Jakub Menšík, *O mezzech*, s. 156.

słowa, wykonywane rękami ludzkimi w trakcie urzędowego graniczenia⁶¹.

Do naturalnych znaków granicznych, czyli części krajobrazu naturalnego, powracać będą w dalszej części tego szkicu. Pominę ich charakterystykę, zatrzymując się przy najważniejszych znakach „sztucznych”, stanowiących pochodne obrzędu granicznego.

„Ciosny” (albo rzadziej „naciosy”) – znaki ukośnego krzyża wycinane na drzewach – były, zgodnie z określeniem Ryszarda Kiersnowskiego: „najstarszą i najpospolitszą formą znaku granicznego używanego na ziemiach polskich w XII–XIII w.”⁶², dodajmy: także i w następnych stuleciach. W źródłach wcześniejszych miały one różne nazwy (*metae, granicies*), później już niemal konsekwentnie określano je jako *signa*, najczęściej z dodatkiem *vulgariter ciosny*. Ich wczesną historię śledzić można na Śląsku, gdzie Henryk Brodaty, dokonując osobiście objazdu nadawanych przez siebie włości, własnoręcznie wycinał znak krzyża na pierwszym drzewie granicznym⁶³. Tym symbolicznym gestem nadawał powagę uroczystemu objazdowi granic. Mógł też księżę do dokonania objazdu delegować swych pełnomocników, którzy wraz z księżęcym komornikiem nadzorowali wycinanie ciosen; barwny opis graniczenia włości klasztoru w Henrykowie przekazuje Księga henrykowska⁶⁴.

⁶¹ Zob. zwłaszcza: Kiersnowski 1960, s. 257–287; Tyszka 1995, s. 429–430; Myśliwski 1999, s. 63–67.

⁶² Kiersnowski 1960, s. 276; zob. też T. Dunin-Wąsowicz 2011, s. 234 n. O ryciu inicjałów księcia na kamieniach: KDS, t. 1, cz. 2.

⁶³ KDS, t. 1, cz. 2, nr 103, s. 250.

⁶⁴ Księga henrykowska, s. 298.

Później, wraz z upowszechnieniem procedur graniczenia, ciosy straciły swą pierwotną godność; podkomorzowie nie wycinali już sami pierwszych krzyży na drzewach, pozostawiając tę czynność, podobnie jak wykonywanie następnych znaków, niższym urzędnikom ziemskim lub nawet ludziom prostym, wprawnym w tej czynności.

Materiałem źródłowym najliczniej tu wykorzystywanym są dokumenty pochodzące z XIV i zwłaszcza z XV wieku. W tym czasie „ciosny” pozostawały istotnym znakiem granicznym, zwykle wspomagającym usypywane z ziemi kopce. Więcej, wycinanie ciosen na drzewach było wówczas nieodłącznym składnikiem obrzędu granicznego. Toteż protokolarne zapisy odnoszące się do przebiegu graniczenia: „transivimus granicies sippando et signa in arboribus faciendo”, „scopulos de terra erigendo et signa granicialia in arboribus excidendo ad instar crucis”, „in arboribus ad instar crucis excisis” należą do szablonowych.

Zatrzymajmy się przy określeniu *ad instar crucis* lub często także: *ad modum crucis*. W odniesieniu do ciosen na drzewach oznaczało ono konsekwentnie znak krzyża ukośnego (X) zwanego krzyżem świętego Andrzeja. Przytoczone określenia nawiązywały jednak do krzyża, świętego znaku chrześcijaństwa, może więc istotnie, jak się niekiedy sądzi, krzyż ukośny zastąpił krzyż prosty ze względów praktycznych (łatwość wycięcia siekierką znaku na drzewie). Opinie historyków na ten temat bywały rozbieżne⁶⁵.

Zauważmy, że krzyże ukośne jako znaki graniczne były akceptowane również przez instytucje kościelne. W trzyna-

⁶⁵ Zob. Kiersnowski 1960, s. 278; T. Dunin-Wąsowicz 2011, s. 234; inaczej Geremek 1997, s. 638.

stowiecznych kamiennych słupach granicznych (*lapides terminales*) włości biskupstwa wrocławskiego sąsiadowały one z symbolami i treściami kościelnymi: pastorałami biskupimi i napisami zawierającymi imię świętego Jana Chrzciciela, patrona diecezji wrocławskiej⁶⁶.

Gdy idzie o rodzaje znakowanych drzew, preferencja należała do dębów, drzew wielkich, twardych, długowiecznych, rosnących w dąbrowach, lecz i samotnie. Charakterystyczna cecha pojedynczego drzewa ułatwiała jego rozpoznanie, znajdowało to wyraz w zapisie: „udaliśmy się prosto *ad quercum curvum* alias *przekrzywiony* i na nim czyniliśmy znaki *ad instar crucis*”⁶⁷. Cenione były także długowieczne lipy, w ich braku zaś także buki, jesiony, klony, dzikie grusze.

Znaki na drzewach wycinano na tyle wysoko, by były dobrze widoczne jeźdźnym i pieszym, a zarazem nie nazbyt nisko, by je chronić przed zniszczeniem. Na czele orszaku granicznego przedstawionego w czeskiej ilustracji dzieła Jakuba Menšíka widzimy jakiegoś osobnika (może świadka-„starca”) pokazującego obecnym znak krzyża ukośnego wyciętego wcześniej na drzewie. Znaczyło to zapewne: „Idziemy starą, prawdziwą granicą”. Jak już wspomniałem, ciosny wycinali woźni lub ludzie do tego wyznaczeni, w obecności świadków i zawsze pod nadzorem osoby urzędowej; wiemy bowiem, że musiały być one wykonane *secundum terre consuetudinem*. Dopuszczalne było przynaglanie: „komorniku wraz z woźnym, wykonujcie znaki, czyli ciosny!”⁶⁸

⁶⁶ Z bogatej literatury przedmiotu zob. zwłaszcza T. Dunin-Wąsowicz 2011, s. 223–252 (wcześniej: T. Dunin-Wąsowicz 1970, s. 3–25).

⁶⁷ ZDM, t. 3, nr 831.

⁶⁸ Śl. stpol., t. 1, s. 309.

Ciosny wytyczały linię graniczną między kopcami, miały też niekiedy decydujące znaczenie dla jej przebiegu, bez nich trudno byłoby zatartą granicę odtworzyć. Toteż właściciele dóbr, strzegąc swej własności, dbali o trwałość i bezpieczeństwo ciosen. Nie brakło konfliktów na tym tle, a przed sądami stawali ludzie obwiniani o przestępstwa graniczne: o wyrąbywanie czy też palenie „ciosen”, to jest drzew z ciosnami. Oświadczano wówczas: „jakom ja nie porąbił ciosen samowtór”. „Jako ja nie pożegł [nie spalił] dwie ciosny gwałtem”⁶⁹. Znaki graniczne to świadkowie, których występny człowiek, pożądanego cudzego dobra, rad by unicestwić.

Tak jak drzewa, z których jedno znakowano „ciosnami”, by stały się odtąd drzewami granicznymi, inne zaś jedynie uznawano za punkty orientacyjne przebiegu granicy (odnotowywano „w pobliżu wielkiego dębu”), podobną rolę spełniać mogły wielkie kamienie, przy czym wyłobienie znaku na ich powierzchni było znacznie trudniejsze od sygnowania twardego nawet drzewa. Wiele okolic miało swoje głązy-olbrzymy znane miejscowej ludności, pobudzające jej wyobraźnię, wtedy zwłaszcza gdy miały one szczególne kształty lub odcisnięte na nich niezwykle ślady (tzw. Boże stopki)⁷⁰. Oczywiście kamienie takie leżały w różnych miejscach, nie zawsze pożądanym przez człowieka, ruszenie ich zaś, a zwłaszcza przemieszczenie, bywało bardzo trudne. Toteż dla wytyczających granice pomyślną okolicznością było napotkanie na swej drodze wielkiego kamienia z niegdyś wyłobionym znakiem granicznym.

⁶⁹ Zapiski warszawskie, nr 949, 1183.

⁷⁰ Baruch 1907, *passim*; Banaszkiewicz 1979, s. 989; Kiersnowski 1960, s. 274.

Zeznanie sądowe, wedle którego „Janusz nie wziął kamienia tego krzyżowego [ze swymi] pomocniki”⁷¹ pozwala się domyślać, że idzie tu o kamień leżący u zbiegu linii granicznych (zaopatrzoney w znak krzyża). W każdym razie nie był to wielki głaz, skoro można go było usunąć z granicy. To samo dotyczyło trzech kamieni skądś przytransportowanych na miejsce graniczne i ułożonych w ten sposób, by były dobrze widzialne⁷².

W Polsce kamienie odpowiednio obciosane, wkopane na pewną głębokość w ziemię i zaopatrzone w znak krzyża, stosunkowo późno stały się rozpowszechnionymi znakami granicznymi. Pomijam tu słynne, wspomniane już *lapides terminales* biskupstwa wrocławskiego, mówimy bowiem o znakach granicznych włości szlacheckich. Ten rodzaj znaków, o którym mowa, był bardziej rozpowszechniony w Czechach. Jakub Menšík stosunkowo obszernie instruuje odbiorców swego dzieła o sposobie przygotowywania, obciosywania takiego kamienia oraz o możliwościach rozpoznawania starych kamieni granicznych, zapadłych w ziemię, porośłych mchem itp.⁷³ Ilustracja, na którą nieraz się powołuję, pokazuje wkopane w ziemię niewielkie kamienie, sygnowane znakiem prostego krzyża, odmiennego zatem niż ciosny na drzewach.

Wielkie kamienie, głazy, także wtedy gdy nie zmieniały swego miejsca położenia, stając się kamieniami granicznymi, zmieniały mimo to swą tożsamość. Otrzymywały miejsce we wprowadzanym przez człowieka do środowiska naturalnego

⁷¹ Hasło: *Kamień*, w: Sł. stpol., t. 3, z. 1, s. 231.

⁷² ZDM, t. 1, nr 332.

⁷³ Jakub Menšík, *O mezech*, s. 196–197.

odmiennym porządku kulturowym. Czy znikwały przez to z obszaru kultury tradycyjnej? Moglibyśmy odpowiedzieć na to pytanie, znając przykład kamienia z tzw. Bożą stopką, któremu nadal składano ofiary, choć powołano go do roli kamienia granicznego.

W hierarchii znaków granicznych prymat należał wszakże do kopców usypywanych z ziemi, rzadko z kamieni, w trakcie urzędowego objazdu granic. Wśród wielu nazw odnoszących się do tych sztucznych pagórków wznoszonych przez ludzi w ważnych punktach linii granicznej trwale miejsce miał wyraz *kopce*⁷⁴, czasem występujący w zlatynizowanej formie *kopcones*, obok łacińskich *monticuli*, *cumuli*, *scopuli* oraz *granicies*. Kopce graniczne miały też swoją wewnętrzną hierarchię, w której niepodważalna godność należała do kopców narożnych: *cumuli aciales* lub *cumuli angulares*, *narożniki*, *narożnice*, *wągielniki*, *wągielnice*. Kopce narożne – usypane na rogach posiadłości, u zbiegu granic lub w innych ważnych miejscach – różniły się od pozostałych znacznie większą wielkością („*monticuli magni in vulgari kopce seu wągielnice*”)⁷⁵, a pewnie także starannością ich wykonania. Dotyczyć to mogło zwłaszcza kopca ostatniego, usypanego na końcu objazdu; ów *finalis scopulus* zasługiwał na nazwę *notabilis*⁷⁶. Starano się takie kopce w pewien sposób wyróżnić, na przykład umieszczeniem na jego wierzchołku kamienia młyńskiego⁷⁷, widocznie już zużytego. Pozostałe kopce, zwane „bocznymi” lub „postronnymi”⁷⁸, usypywano

⁷⁴ Sł. stpol., t. 3, z. 5, s. 341–343.

⁷⁵ KDM, t. 4, nr 136.

⁷⁶ KDW, t. 1, nr 206.

⁷⁷ ZDM, t. 3, nr 772.

⁷⁸ KDW s.n., t. 1, nr 312, s. 360.

w innych miejscach uznanych za istotne i tam, gdzie brakowało odpowiedniego obiektu naturalnego wyróżniającego się w terenie: pagórka, dużego kamienia, drzewa, na którym można było wyciąć ciosny.

Usypanie kopca miało doniosłe znaczenie symboliczne: dokumentowało „prawdziwy” przebieg granicy, z powagą prawa potwierdzało czyjąś własność. Wzniesiony kopiec bywał też uświęcony przysięgą złożoną przez uczestników obrzędu granicznego.

Zdarzało się jednak, że po latach zacierała się pamięć o położeniu kopca, świadectwa „starców” były niepewne, on sam zaś upodabiał się do naturalnego pagórka. W czasie późniejszego korygowania granicy strony spierały się o pochodzenie kopca budzącego wątpliwości („si est verus *kopec*”)⁷⁹. Czasem też obecni w poczuciu bezradności przeglądali się kopcowi, rozważając jego autentyczność. Nie wiemy, czy w Polsce starano się ją „zabezpieczyć”, wkładając do wnętrza kopca jakiś umowny przedmiot – znak, tak jak to miało miejsce w Czechach⁸⁰. Nie spotykamy świadectw rozkopywania kopców, niezbędnego dla uzyskania dowodu jego „prawdziwości”.

Spotykamy się natomiast z akcentowaniem legalności usypywanych kopców: „ty kopce są suty podług prawa”, i w tekście przysięgi świadka: „co kopce sypany [...] ty są sypany [...] ze wszystkim prawem”⁸¹.

W terminologii spisywanych dokumentów kopce utożsamiano ze znakami granicznymi, z granicą i graniczeniem:

⁷⁹ Ks. z. pozn., nr 209, s. 47 oraz nr 241, s. 33.

⁸⁰ Janiš, Šenkyřová 2004, s. 196.

⁸¹ Ks. z. pozn., nr 2711, s. 465.

„fecerunt limitaciones, scilicet *kopce*”⁸², „tedy Szczepan granice sypał wziął woźnego i podkomorzego sądu” (w tym ostatnim przypadku szło zapewne o komornika). W dzwacznej, łacińsko-polskiej terminologii granicznej raz po raz spotykamy zwroty: *sippatio alias limitatio, sippare, sippatus: „kopce debent sippari usque ad pirum, alias do gruszki*”. W języku tym usypanie kopców mogło oznaczać dopełnienie obrzędu granicznego: „rozsypali i rozjechali”, „ujechali i odsypali”. A przecież czynności te nie uprawomocniały jeszcze granicy. Znamy przypadek, w którym usypano dwa kopce, lecz z powodu powstałej kontrowersji nie złożono przysięgi, oczywiście nie nastąpiło więc rozgraniczenie posiadłości.

Tożsamość dużych narożnych kopców, podobnie jak i tych, które także należało odróżnić od innych, utwierdzały nadawane im nazwy, zwykle pochodzące od pobliskich osad, ziem, dróg itp.: *acialis scopulus czeczczerskiy, scopulo dicto staroscka*, albo też narożnice: Chroślińska i Mazanowska⁸³. Nadawano też nazwy oryginalniejsze i bardziej godne: dwa największe kopce w pewnych włościach na ziemi lubuskiej nazwano Proboszcz i Marszałek⁸⁴. Nazwa kopca wrastała w lokalną toponimię; wiedziano odtąd, że kopiec Proboszcz znajduje się w pobliżu lasu zwanego Korzeń. Imiona kopców bywały też mniej godne od przytoczonych. W jednym z dokumentów fundacyjnych biskupa wrocławskiego Tomasza (1241 r.) mówi się o kopcu nazywanym Koń⁸⁵ – ślad skojarzeń miejscowej ludności lub jakiejś lokalnej fabuły.

⁸² Zapiski warszawskie, nr 2881.

⁸³ LKP, s. 24, 102.

⁸⁴ KDW, t. 5, nr 214, s. 207–208.

⁸⁵ Dokumenty wielkopolskie, nr 4, s. 252 n.

Kopce, wystawione na wpływy atmosferyczne: topnie- nie śniegów, deszcze i wiatry, z czasem osiadały, rozmywały się i rozsypywały. Wówczas należało dokonać ich renowacji („ponowić i posypać”)⁸⁶ za wiedzą urzędu podkomorskiego, choć już nie uroczyście. Gdy w wyniku zmian własności- wych lub innych przyczyn granice traciły swą aktualność, wtedy po naradzie i w wyniku przynależnej ugody obu są- siadów z polecenia podkomorzego należało kopce graniczne rozsypywać i zrównać z ziemią („ressipare et ad nihilum con- vertere”)⁸⁷ zanim nastąpi wytyczenie nowych granic.

Natomiast samowolne rozsypanie kopca graniczne- go celem własnej korzyści, podobnie jak przesunięcie lub zniszczenie innego znaku wyznaczającego granicę (a więc samowolne naruszenie gwarantowanej prawem i uświęconej rzeczywistości) było poważnym przestępstwem. Za umyślne rozsypanie trzech kopców statut wiślicki przewidywał karę *Siedemdziesiąt*, groził również karą za zniszczenie drzewa z ciosnami. Toteż człowiek obwiniony o dokonanie takiego złego czynu starał się oczyścić z zarzutu, przysięgając w są- dzie: „izem ja starego kopca nie rozsypał a nowego nie usuł”⁸⁸.

„Prawdziwych” kopców i innych znaków strzegło więc prawo. Na straży właściwej, starej granicy stały również wie- rzenia tradycyjne. W pobliżu granic nieprawidłowo, fałszy- wie przeprowadzonych błąkały się w nocy pokutujące duchy granicznych krzywoprzysięzców, „korygując” zniekształconą rzeczywistość i strasząc spóźnionych wędrowców wołaniem: „Tu jest granica! Tu jest granica!”⁸⁹

⁸⁶ AGZ, t. 18, nr 80, s. 78.

⁸⁷ LKP, s. 33.

⁸⁸ Wielkopolskie roty (I), nr 1597, s. 574.

⁸⁹ Sychta, t. 1, s. 355.

Przeprowadzający rozgraniczenia musieli się liczyć, zwłaszcza na niektórych ziemiach, z nieprzychylnością środowiska naturalnego, utrudniającego lub wręcz uniemożliwiającego umieszczenie w nim podstawowych znaków granicznych. Przebicie się przez zarośla, przez gąszcze cierni lub krzaków jeżynowych nie było jeszcze najtrudniejsze. Nie zawsze bowiem można było unikać brnięcia przez tereny błotniste. O takiej właśnie sytuacji mówi jeden z tekstów: „«czyniąc» granice udajemy się [...] środkiem tych błot [*per medium illius luti*] aż do innych błot”⁹⁰. Protokoły wytyczania granic często mówią o zetknięciu się uczestników omawianego obrzędu z mokradłami, bagnami, rozlanymi rzekami oraz ze zbiornikami wód stojących, pomijając raczej sposoby pokonywania takich terenów. Czasami spotykamy informacje o palach „stosowanych na terenach bagiennych, gdzie nie można było sypać kopców [*ubi scopuli propter lutositatem erigi non possent*], lub przy podziałach wód, gdzie bito je w dna jezior czy rzek”⁹¹. Przytoczone stwierdzenie Ryszarda Kiersnowskiego, oparte na materiale pomorskim, można uzupełnić jedynie o mało znaczące szczegóły. Spotykamy *pale* lub *slupy* (w tekście łacińskim zwane też *columnae*) wbijane po obu stronach rzeki w sytuacji gdy granica ją przecinała⁹². Dowiadujemy się też o sposobie podziału jeziora przy pomocy wbijanych w dno pali między dwóch szlachciców w ziemi nakielskiej⁹³.

Rzadkość wzmianek o słupach-znakach granicznych, zauważona przez cytowanego badacza, odpowiadała, jak

⁹⁰ ZDM, t. 3, nr 772, s. 236.

⁹¹ Kiersnowski 1960, s. 282.

⁹² ZDOP, t. 1, s. 132. Zob. Maisel 1982, s. 267.

⁹³ Lauferski 1926, s. 60 n.

sądzę, rzeczywistej praktyce graniczenia. Wbicie słupa przy brzegu rzeki lub na skraju moczarów, jeszcze na gruncie stałym, zapewne nie było zbyt trudne, inaczej sprawa się miała przy konieczności przetransportowania na środek obszaru bagiennego słupów o odpowiedniej masie i długości, a wraz z nimi sprzętu niezbędnego do osadzenia tego znaku w podłożu. Musiano się też liczyć z kłopotami pojawiającymi się po pewnym czasie: wkopane w wilgotny grunt pale gniły i trzeba było je często wymieniać. Tym bardziej gdy był to pał sosnowy, wbity w środku bagna zwanego Śmierzące⁹⁴.

W schyłkowych stuleciach średniowiecza powszechnie praktykowano w miarę dokładne graniczenie lasów, inaczej niż przed wiekami, gdy lasy zwykle traktowano jako zwarty obszar graniczny⁹⁵. W materiale źródłowym często spotykamy obecność osób dokonujących rozgraniczenia we wnętrzu lasu, przemieszczających się *per silvam et borram* zgodnie z wytyczaną granicą, zapewne głównie leśnymi drogami lub przesiekami. Dominującymi znakami pozostawianymi w lesie były, ze względów praktycznych, ciosny wycinane na drzewach, czasem – dla pewniejszego rozpoznania granicy – po obu stronach drzewa⁹⁶. Statut warecki „przydział” je nawet wyraźnie środowisku leśnemu („in silvis vero signa ad instar crusis”⁹⁷). Jednakże wcale nie wyjątkowo dowiadujemy się również o kopcach ziemnych⁹⁸, pewnie usypywanych na leśnych polanach lub w przesiekach, trudno bowiem

⁹⁴ KDW s.n., t. 1, nr 212, s. 360.

⁹⁵ Zob. m.in. Klimek 2009, s. 765.

⁹⁶ KDW, t. 5, nr 214.

⁹⁷ SPPP, t. 1, s. 315.

⁹⁸ LKP, s. 120.

wyobrazić je sobie w gęstwinie leśnej. W Czechach, gdzie począwszy od XII wieku, a już zwłaszcza w czasach Karola IV, wykazywano szczególną troskę o dokładne graniczne lasów, prócz usypywania kopców używano specjalnych oznaczeń. Na ziemiach czeskich zachowały się ślady leśnych granic ciągłych w postaci rowów z wałami⁹⁹.

Zatrzymamy się właśnie przy granicach, których odcinki stanowiły naturalne lub wykonane sztucznie linie ciągłe¹⁰⁰. Wśród obiektów naturalnych funkcję tę najczęściej pełniły rzeki, rzeczki i strumienie¹⁰¹, rzadziej wąwozy. Gdy rzeka wysychała na stałe, stając się „rzeczyskiem”, wówczas jej koryto nie przestawało być granicą. Można więc było zapisać „granicies vadunt antiquo fluiolo alias *rzeczyskiem*”¹⁰². Podnosiło to znaczenie rzeki, jako granicy niezmiennej, stąd też „rzeka Rokitnica oddziela miasteczko Radymno od wsi Ostrów stałym rozgraniczeniem, czyli «wieczną granicą»”¹⁰³. Rzadko pojawiała się potrzeba odnowienia granicy rzecznej i nie nastęczała ona większych trudności. Wraz z naturalnym przemieszczeniem się koryta rzeki przesuwala się również granica¹⁰⁴ i nie mogło to wywoływać niczyich protestów.

Ciągłe odcinki granic wyznaczały również wytwory osadnictwa powstałe dla innych celów bytowych niż grani-

⁹⁹ Klimek 2009, s. 765 n.

¹⁰⁰ Kiersnowski 1960, s. 284 n.

¹⁰¹ ZDM, t. 3, nr 826.

¹⁰² Szlachcic mówił o granicy dóbr swoich i sąsiada: „nos aqua dividit et ibi est divisio nostra, wlgariter postrumen”; Ks. z. zakroczymska pierwsza, nr 1437, s. 122 (1425 r.).

¹⁰³ AGZ, t. 19, nr 116.

¹⁰⁴ Russocki 1961, s. 40.

czenie włości: drogi (otrzymujące wówczas miano „dróg granicznych”), ścieżki, miedze wśród pól, rowy odwadniające. Granice ciągle to też obiekty tworzone przez ludzi z myślą o tym, by rozdzielały ich ziemie. Wiemy o nich stosunkowo najmniej. Na początku XIII wieku Henryk Brodaty, fundator klasztoru mniszek trzebnickich, wyznaczając granice dawanych im ziem, kazał sypać kopce, znakować drzewa, a ponadto całą posiadłość otoczyć rowem, ponoć niezbyt głębokim (*fossatum non magnum*)¹⁰⁵. W późniejszych wiekach stosunkowo rzadko spotykano rowy graniczne oraz wały powstałe z wykopanej ziemi.

Z obecnością rowów granicznych spotykamy się w XV wieku w Małopolsce, we wsiach stanowiących dobra kapituły krakowskiej. Idąc śladem informacji Długosza z jego *Liber beneficiorum* przekonujemy się, że wymieniony rodzaj znaków granicznych był charakterystyczny dla małego obszaru kilku parafii, na ziemiach położonych na północ od Krakowa¹⁰⁶. Wymieniane przez Długosza wsie mają, jako swe granice, wielkie rowy ciągle (*sulci magni continui*). Niektóre z nich okalają wsie, wówczas są one określane jako *magni et rotundi sulci alias ujazdy*. Wsi Grębałów nie rozdzielają z Luboczą, Krzesławicami i innymi wsiami kopce (*monticuli* alias *gorky* seu *kopce*), lecz właśnie wielkie rowy „okrągłe”, czyli otaczające wieś. Wiedział też Długosz o jakichś *rotunditates quaedam continue*, zajmujących, jak się wydaje, tylko część linii granicznej, podczas gdy pozostałą wyznaczały *signa* (a więc pewnie znaki na drzewach). I wreszcie granic wsi Rudawa nie wyznaczają kopce, lecz w pewnych miejscach

¹⁰⁵ Hejnosz, Seweryn, *Granica*, s. 152; Kiersnowski 1960, s. 284.

¹⁰⁶ Długosz LB, t. 1, s. 161, 162, 166.

„ujazdy”, w innych miedze, a w jeszcze innych „dębniki”, czyli brzegi młodego lasu dębowego¹⁰⁷.

Nie trudno zauważyć, że Długosz przejmował miejscową, małopolską terminologię graniczną, w której „ujazdami” nazywano granice ciągłe, a zwłaszcza rowy graniczne. Zdawał sobie sprawę z wyjątkowości zwyczaju oznaczania granic wsi wykopanymi rowami, podkreślając we wszystkich przytoczonych wyżej przypadkach, że granic wsi nie oddzielają kopce, lecz właśnie rowy.

Oznaczanie linii granicznej bruzdą spotykane było raczej w Czechach (o czym już wspomniano) niż w Polsce. Miało ono charakter rytualny, a przy tym doraźny; ślad bruzdy był wszak bardzo nietrwały.

Bronisław Geremek swe rozważania o granicach lokalnych i obrzędach granicznych zatytułował „Własność i świętość”. Zestawienie tych dwóch pojęć oddaje istotę treści i form omawianego obrzędu.

Obrzęd stanowienia lub renowacji granic był strażnikiem i w pewnej mierze gwarantem nienaruszalności własności ziemskiej. Można też sądzić, że obecna w nim warstwa sakralna, mimo że oddana w ręce ludzi świeckich i związana z fundamentami prawa i zwyczajem szlacheckim, stanowiła ogromnie istotny i właściwie jedyny czynnik chrystianizacji tej przestrzeni wiejskiej, która była odległa od świątyń parafialnych i od ludzkich osiedli.

Istotą tego zjawiska tylko w niewielkim stopniu było pozostawianie znaków chrześcijańskich w terenie. Ducho-

¹⁰⁷ *Ibidem*, s. 166: „et pro limitibus inter villas praedictas non sunt monticuli alias kopcze, sed sunt ugyaszdy in aliquibus locis, in aliquis vero myedze, in aliquibus vero quercati alias dambniki”.

wy walor ciosen – krzyży ukośnych trzeba uznać za dyskusyjny, kamienie z wyżłobionymi na nich krzyżami prostymi nie należały zaś do rozpowszechnionych. Przeczyłaby temu wymowa kamiennego słupa przy drodze z Radłowa do Opatowic z widniejącymi na nim płaskorzeźbami przedstawiającymi krucyfiksy i postacie świętych osób¹⁰⁸. Słupów takich jak wspomniany, wystawiony przez Zbigniewa Oleśnickiego (1450 r.) jako znak graniczny dóbr biskupich, z pewnością nie było wiele. Szlachta nie wystawiała kamiennych figur na swych granicach; pomijając sprawę kosztów wykonania takich dzieł, nie należało to do szlacheckich zwyczajów. Gdy w tekstach źródłowych sporadycznie czytamy o krzyżach lub kapliczkach, to chodzi o obiekty przydrożne, a nie wystawione jako znaki graniczne. W chrystianizacji przestrzeni za pośrednictwem obrzędu granicznego wiodącą rolę odgrywały więc znaki niematerialne: słowa i gesty religijne. Nie można im odmówić trwałości, tyle że dotyczyła ona szczególnej sfery: ludzkiej pamięci i uczuć.

Znamię wieczności było wyraźnie obecne w formułach ogłaszanych przez urzędników ziemskich uczestnikom obrzędu i zapisywanych w dokumentach. Operowano określeniami: „granicies debent stare eviterne”, „in aevum perpetualiter et eviterne”, „perpetue et in aevum”¹⁰⁹. Wieczność odciskała się w urzędowych zapisach i zapadała w pamięć tych, którzy brali udział w obrzędzie. Uznając przeprowadzone granice i nie sprzeciwiając się otwarciu temu, co nastąpiło, należało w tej sprawie na zawsze zamilknąć (zachować *perpetuum silencium, silencium*

¹⁰⁸ Grabski 1956, s. 705–706; KDM, t. 5, nr 519, s. 502.

¹⁰⁹ Zob. m.in. KDK Tyn., cz. 2, nr 284, 538; LKP, s. 38.

eviternum)¹¹⁰. Orzekano wieczne unicestwienie (*mortificatio*) jakichkolwiek dokumentów, którymi ktoś w przyszłości chciałby się posłużyć dla podważenia zaprzysiężonej rzeczywistości¹¹¹.

Prawda, że „wieczność” była względna i o tym z pewnością wiedziano. Przewidywało to prawo, zgodnie z którym stare, nieaktualne już granice mają być „unicestwione, rozsypane i w nicość obrócone”¹¹².

Słowa przysięg rozbrzmiewały w przestrzeni naturalnej podczas wytyczania granic. Te najważniejsze miały miejsce w końcowej fazie obrzędu. Składano je na *uroczysku* (wyraz związany etymologicznie z *urzekiem*: umową, uwierzytelnieniem), to jest w dowolnym, lecz w jakiś sposób wyodrębnionym i wcześniej ustalonym miejscu, w pobliżu linii granicznej¹¹³. Uroczysko stawało się odtąd prawnie chronionym punktem granicznym.

Przysięgi składane w czasie obrzędu granicznego były formułami prostymi i w zasadzie mało się od siebie różniły. W przypadku świadków zwykle posługiwano się formułą: „Niech nas wspomaga Bóg, Święty Krzyż i Wszyscy Święci, że wiemy i świadczymy [...]”. W lubelskiej księdze podkomorskiej znajdziemy tekst przysięgi złożonej przez szlachetnego Jana, dziedzica wsi Łysołaje oraz przez świadków. Używając początkowych słów przytoczonej wyżej formuły, przysięgnięto, że tam, gdzie jechał pan Jan w czasie objazdu

¹¹⁰ Zob. m.in. ZDM, t. 1, nr 223, s. 285; LKP, s. 45, 71, 99.

¹¹¹ AGZ, t. 13, nr 1916, s. 137.

¹¹² LKP, s. 33: „et insuper granicies antiquas ex amicorum arbitrio et recognitione utraque parti et de mandato succamerarii, debent annihilare et ressipare et ad nihilum convertere”.

¹¹³ Wielkopolskie roty (I), s. 396. Zob. J. Leśny, *Uroczysko*, s. 271 n.

granic, jechał przez swe dobra dziedziczne, leżące po prawej stronie granicy¹¹⁴.

Zatrzymamy się przy opisie uroczystego stanowienia granicy między ziemiami lubelską i chełmską¹¹⁵. Sprawa ta i związany z nią obrzęd graniczny miał wyższą rangę od tych, którymi się w tym szkicu zajmowałem, lecz pomijając pewne szczególne realia, opis ten dobrze pokazuje rolę przysięgi w całości rytuału granicznego. Przysięga, którą miano złożyć, obejmowała obecnych tam dygnitarzy, przedstawicieli szlachty, rycerstwa, bojarów oraz „starców”-kmieci. Przybywszy na brzeg rzeki Wieprz, wszyscy zatrzymali się, mówiąc: „Tak niech nas Bóg wspomaga i Wszyscy Święci, że tam, gdzie przybyliśmy, tam zaprzysięgliśmy prawdę, że po prawej stronie jest ziemia lubelska a po lewej ziemia chełmska, i że do niej właśnie od zawsze należą Starogony i Barcie”¹¹⁶.

Uczestnicy aktu wytyczania granicy poruszali się dostojnie, z powagą procesji, klękając na ziemi, składali uroczystą przysięgę przywołującą Boga i świętych, przedtem – wedle zapisu dokumentarnego – rozważywszy jej przedmiot w swym sumieniu. Strony i świadkowie znali moc przysięgi i bali się krzywoprzysięstwa. Czasami starano się prawdę przemilczeć i uniknąć przysięgania. Zastłaniano się niewiedzą dotyczącą spornego przebiegu granicy, w co z kolei nie chcieli wierzyć świadkowie strony przeciwnej. Znamy przypadek, gdy przysięgę złożono dopiero po czterokrotnym wezwaniu: „Prosimy was przez Boga! Przybądźcie, którzy lepiej wiecie!”¹¹⁷

¹¹⁴ LKP, s. 35, 98.

¹¹⁵ ZDM, t. 4, nr 678, s. 113–116.

¹¹⁶ *Ibidem*, s. 115.

¹¹⁷ Ks. sądowe brzesko-kuj., nr 2408, s. 242.

Akta spisywano bezpośrednio po ukończeniu objazdu, w miejscu umożliwiającym zatrzymanie się całego orszaku celem dokonania przewidzianej procedury, zawsze jednak w pobliżu kopca narożnego. Powtarza się formuła: „in limitacione granicierum inter hereditates...” (dalej następują imiona właścicieli rozgraniczanych włości). Poza dokładną datą sporządzenia akt prawie zawsze określano miejsce dokonania tej czynności. Czasem dość ogólnikowo: „na granicy między Batorzem a Pyskowicami” lub „na wytyczonej granicy między dobrami szlchetnego Pełki, Trawnikami i Czemiernikami a Falisławicami szlchetnych sióstr (imiona)”¹¹⁸. Zwykle dodawano przy tym: na polu, na łące, w dąbrowie, na polu i na łące. Czasami starano się umiejscowić dokonanie urzędowej czynności: „Akta są [spisane] tu na polu, inaczej na łągu (*in lang*) koło łąki i rzeki Kłodnica, między Kłodnicą i Jezerowem” albo: „w borze i w dąbrowie w pobliżu rzeki Chroślanki i w pobliżu kopców granicznych, zwanych Chroślińska i Mazanowska”¹¹⁹. Podobnych zapisów można przytoczyć wiele, wprowadzając nas one w gęszcz lokalnych toponimii, czasem też sygnalizując nieporadność osób z trudem zapisujących nieznaną im dotąd polskie nazwy miejscowe.

W sporządzaniu aktu uczestniczyli wszyscy ważniejsi uczestnicy obrzędu: urzędnicy ziemscy, do których bezpośrednio należało to zadanie, właściciele dóbr, świadkowie-szlachta i świadkowie-„starcy”.

Nie zawsze jednak obrzęd wytyczania granic przebiegał w spokoju i powadze. Czasami spory i ostre słowa wypowiedane przez strony dawały się załagodzić, zwłaszcza gdy

¹¹⁸ LKP, s. 27.

¹¹⁹ LKP, s. 86, 102.

procedurze osobiście przewodniczył podkomorzy. Kiedy indziej dochodziło do tak poważnego zaostrenia sytuacji, że przeprowadzenie (lub dokończenie) rozgraniczenia stawało pod znakiem zapytania. Oczywiście główny front kontrowersji i antagonizmów obejmował przede wszystkim przedstawicieli rozgraniczanych dóbr; gdy zarysowywały się sprzeczności interesów właścicieli lub choćby tylko niezgodność ich opinii, wówczas na pozór drobne sprawy stawały się drażliwymi. Bezpośrednimi ofiarami niezadowolenia posiadaczy ziemskich stawać się mogli niżsi urzędnicy graniczni, do których kierowano pretensje i zarzuty. Padaly wypowiedziane w rozdrażnieniu słowa: „nie jesteś komornikiem ustanowionym przez pana podkomorzego i dlatego my nie zwołamy «parafii»”¹²⁰. W innej sytuacji zdeorientowany komornik, któremu świadkowie obu stron nie potrafili lub nie chcieli wskazać właściwego przebiegu granicy, usłyszał pod swym adresem: „Komorniku, pytam ciebie, dlaczego rozgraniczasz moje włości?” A następnie: „chcę wiedzieć, czy upoważnienie, którym dysponujesz jest prawomocne w tej sprawie”. Pytający, niezadowolony z udzielanych odpowiedzi, drążył dalej: „Utrum ista procuracio habet potestatem *na wieczny ujazd?*”¹²¹

Zdarzyło się również, że przedstawiciele stron nie cofali się przed nadużywaniem przemocy, choć chyba częściej wobec mieszkańców wsi. Gdy w trakcie podziału dóbr dwóch wielkopolskich dziedziczek okazało się, że granica na pewnym odcinku biegnie wzdłuż strugi, woźny zdjęwszy buty wszedł do wody, by zgodnie ze zwyczajem iść środkiem

¹²⁰ LKP, s. 31.

¹²¹ Ks. sądowe brzesko-kuj., nr 2408.

nurtu, póki wytycza on granice. W ślad za woźnym poszło rzeczka „opole” jednej ze stron, podczas gdy „drudzy opolnicy nie chcieli iść strugą, ale podle strugi”. Rozgniewany przedstawiciel przeciwnej strony (tej, która przysłała wieśniaków posłusznych wymogom zwyczaju) począł spychać opornych „opolników” z brzegu do wody. Między panami doszło do scysji i poczęto składać protesty, chyba nie najostrzejsze, gdyż kontynuowano rozgraniczenie, a nawet udało się usypać dwa kopce. Zgoda jednak nie nastąpiła, skoro mimo wspólnego przybycia „na uroczysko ku przysiędze” – nie złożono jej¹²².

Na akty przemocy bywali także narażeni woźni, przy czym Aleksander Brückner chyba dość pochopnie uogólnił sporadyczne jednak przypadki bójek w czasie ujazdów, a już zwłaszcza wychodzenie na nie z bronią, a więc w gotowości do bójki czy nawet krwawej rozprawy¹²³. Zapiska przytoczona przez znawcę staropolszczyzny istotnie dotyczy pewnego, więcej niż burzliwego rozgraniczenia, w trakcie którego „opolnicy” uzbrojeni w łuki i wyposażeni w tarcze (?) „siłą” ciągnęli woźnego w żądanym kierunku, grożąc mu śmiercią w razie sprzeciwu. Doszło też ponoć wówczas do wypuszczenia strzały z łuku, która utknęła w jakiejś tarczy¹²⁴.

Pomijając przejawy awanturnictwa lub tylko kłótności przedstawicieli szlachty, przytoczone wcześniej kontrowersje lub interwencje którejs ze stron można rozpatrywać jako świadectwa określonego poziomu świadomości prawnej tej warstwy społecznej. Z pewnością właściciele dóbr szlacheckich

¹²² Wielkopolskie roty (I), s. 147–148. Zob. Geremek 1997, s. 618.

¹²³ Brückner 1939, t. 1, s. 514 n.

¹²⁴ *Ibidem*.

zaangażowani w ich rozgraniczanie dysponowali rudymen-
tarną znajomością procedury i ważniejszych zasad dotyczą-
cych posiadania ziemi. Uznając autorytet podkomorzycy
jako wyższych urzędników ziemskich i ich wiedzę w zakresie
prawa granicznego, nie poddawali się ich decyzjom w sposób
bierny, z komornikami zaś (też przecież obeznanymi ze spra-
wami, do których byli delegowani) nawiązywali dialog, cza-
sem upierając się przy swych racjach. Właściciele dóbr sprze-
ciwiali się niekiedy zasadności skierowanego przeciw nim
pozwu, twierdząc, że „non debite seu *niesprawnie* sumus ci-
tati”¹²⁵. Byli wyczuleni na legalność pełnomocnictw niższych
urzędników ziemskich, a w przypadku spraw spornych także
i pełnomocnictw wystawionych przez stronę przeciwną. Zna-
li zasady poręczeń. Zнали także rodzaj i wysokość kar przewi-
dzianych przez prawo i zdarzały się przypadki, że domagali się
ich zasądzenia wobec kogoś będącego stroną sporu („*dilecti*
domini, peto ipsum condempnari in pena quindecim”)¹²⁶.

Istotnym źródłem wielce zróżnicowanej wiedzy prawni-
czej średniej szlachty ziemskiej – wszak o niej głównie mó-
wimy – była naturalnie tradycja ustna, ważny przekaznik
prawa zwyczajowego. Znano jednak także – nie wiemy jak
dalece powszechnie – teksty pisane prawa ziemskiego o cha-
akterze powszechnym i regionalnym. Jacek Wiesiołowski,
pisząc o kulturze kręgów szlacheckich w wiekach XIV i XV,
zwrócił uwagę na względną liczebność polskich przekładów
łacińskich tekstów prawniczych¹²⁷ (w większości statutów
prowincjonalnych).

¹²⁵ LKP, s. 8.

¹²⁶ LKP, s. 10.

¹²⁷ Wiesiołowski 1997b, s. 186.

Odeszliśmy dość daleko od wątku spotkań obrzędu granicznego ze środowiskiem naturalnym, od początku przewijającego się w przedstawionych rozważaniach. Tym też wątkiem wypadnie je zakończyć.

Nieodłącznym elementem objazdów granicznych był bliiski kontakt ich uczestników z podstawowymi składnikami natury: ziemią i wodą¹²⁸. Zetknięcie z ziemią wyrażało się w stałym, powtarzanym zespole gestów: stawianiu stóp na gołej ziemi i klękaniu na niej. O bezpośrednim kontakcie z wodą wzmiankowałem już, przytaczając jeden z przykładów zakłócenia ładu granicznego. Niezależnie od zdarzających się konfliktów, starano się pozostawać w zgodzie z przyjętym zwyczajem. Gdy więc miano do czynienia z rzeką głęboką, orzekano, że jeden z właścicieli rozgraniczanych dóbr „w czólnie pojedzie po Nrowye (Narwi) rzece aż do Łązniewskiego granicy”¹²⁹. Jeśli natomiast głębokość rzeki na to pozwalała, uznawano konieczność bezpośredniego z nią kontaktu. Gdy koń woźnego, nie chcąc iść za przykładem konia właściciela wsi, odmówił przejścia przez rzekę, woźny zsiadłszy z niego, nie wzdragał się ruszyć przed siebie wodą sięgającą mu po pas¹³⁰.

W Polsce późnośredniowiecznej wspomniany wcześniej bezpośredni kontakt uczestników obrzędu granicznego z ziemią nie przybierał form rytualnych takich jak te, które funkcjonowały w obrzędowości sąsiednich ziem zachodnio- i południowosłowiańskich. Wydaje się, że rytuał przysięgi „na

¹²⁸ Ten wątek obrzędowości granicznej silnie akcentuje: Geremek 1997, s. 638 n.

¹²⁹ Zapiski warszawskie, nr 1662, s. 166.

¹³⁰ Ks. z. pozn., nr 209, s. 47.

słońce” (według chyba dyskusyjnego określenia Władysława Semkowicza)¹³¹, na ziemiach polskich nie występował w obrzędach granicznych, a przynajmniej nie pozostawił żadnego potwierdzenia źródłowego, również dla czasów wcześniejszych. Wersja czesko-morawska tego rytuału przewidywała złożenie przez świadków limitacji dóbr szlacheckich przysięgi w wykopie wykonanym w ziemi. Świadkowie ci klękali na świeżej ziemi, z rękami położonymi na krucyfiksie, zwracając twarze ku wschodzącemu słońcu. Rytuał obowiązywał w tej formie ludzi prostych (zapewne więc wiejskich „starców”), podczas gdy szlachta i rycerze przysięgali, stojąc powyżej wykopu, w jego pobliżu, z wyciągniętymi prawymi rękoma ku słońcu¹³². Jakub Menšík wspomniany wykop nazywał grobem (*brob*), przypisując temu elementowi rytuału treści eschatologiczne; nie zabraknie ich również w przytoczonych dalej obrzędach ruskich. Niezależnie od innych wątków obrzędu granicznego bezpośredni kontakt świadków ze świeżą, surową ziemią stanowi istotny, wyrazisty jego motyw. Dodajmy, że świadkowie-wieśniacy, o których pisze czeski autor, stawali w wykopie boso, w samych koszulach i bez pasów¹³³, tak jak gdyby chodziło tu o możliwie najbliższe zetknięcie z materią ziemi. Obserwujemy z jednej strony trwanie bardzo archaicznej obrzędowości, z drugiej zaś, zwłaszcza w odniesieniu do ludności wiejskiej, chrystianizację dawnego rytuału, poprzez wypowiedane słowa przysięgi z ręką położoną na krucyfiksie.

¹³¹ Semkowicz 1916, *passim*.

¹³² Jakub Menšík, *O mezech*, s. 176–179. Zob. też Semkowicz 1916, s. 8–18.

¹³³ Jakub Menšík, *O mezech*, s. 178.

Folklor ziem Słowiańszczyzny Wschodniej i Południowej długo przechowywał inne rytuały, nieobojętne dla naszych rozważań, na Rusi mające prastarą genezę, w niektórych przypadkach źródłowo poświadczoną dla średniowiecza¹³⁴. Należało do nich przenoszenie na głowie ziemi, zwykle w postaci kawałka wyciętej z podłoża darni, praktykowane w trakcie wytyczania granicy, a zwłaszcza ustalania jej spornego odcinka. Ziemia miała być świadkiem, poręczycielem, a zarazem i surowym sędzią składanych oświadczeń („*пуст rassudit nas mať syraja ziemia*”)¹³⁵. Była też symbolem kary grożącej przemieszczeniu i krzywoprzysięzcom. Właściciel rozgraniczanej włości, wskazując przebieg granicy, brał w dłonie garść ziemi, mówiąc: „*puščaj eta ziemia zadavit mienija, jesli ja pojdu nieladno*”¹³⁶. Folklor ukraiński przechował rytuał kładzenia darniny z ziemią na głowie i po uczynieniu znaku krzyża wypowiedzenia klątwy odnoszącej się do krzywoprzysięzcy: „*todi sama mati ziemia prikrije joho na viki*”¹³⁷.

Wróćmy na chwilę do wspomnianego wcześniej zwyczaju bicia chłopca w ważnym miejscu granicznym, po to, by aż po schyłek swych dni pamiętał właściwy przebieg granicy. Folklor rosyjski zachował gniewną wymówkę: „*Ty mienija nie uči, ty mnie nie rasskazyvaj, ja na mieževoj jamie siečon*”¹³⁸. *Na mieževoj jamie*: nie na kopcu granicznym lub u jego stóp, lecz w wykopie.

Mať syraja zemlja (wilgotna ziemia matka) – znany badaczom mitologii słowiańskiej przedmiot kultu, „którego

¹³⁴ Tolstoj, *Granica*, s. 537–540.

¹³⁵ Pisarenko 1997, s. 78.

¹³⁶ Tolstoj, *Granica*, s. 538.

¹³⁷ Pisarenko 1997, s. 78.

¹³⁸ Tolstoj, *Granica*, s. 538.

wartości religijne wyrażały się w klątwach i przysięgach na ziemię z jej grudką w ręce, w całowaniu ziemi ornej”¹³⁹. Okruchy tego archaicznego kultu odnajdujemy w obrzędach granicznych. Ujawniały się one zadziwiająco przejrzyście w obrzędowości ruskiej, mniej już dobitnie – choć przecież wyraźnie – w Czechach i na Morawach, i w sposób bardzo już przymglony na ziemiach polskich.

Zeszliśmy do głębokich już pokładów wierzeń artykułowanych i praktykowanych w późnośredniowiecznych i późniejszych obrzędach granicznych. Pokrywała je warstwa chrystianizacji, na ziemiach polskich stosunkowo szczelna, gdzie indziej pozwalająca dostrzec to, co uczeni teologowie nazwaliby relikdami pogaństwa.

Szlacheccy uczestnicy obrzędów granicznych zapewne nie sięgali do ich głębi, uznając je za odpowiednio dawne (a zatem godne) *consuetudines terrae*. Mieszkańcy wsi: wezwani „starcy” i pozostali „opolnicy”, uczestniczyli w nich z obowiązku, a pewnie też z niemałym przejęciem i ciekawością wzbudzoną udziałem w sprawach uroczystych, obcych, a równocześnie ich wywyższających.

¹³⁹ Gieysztor 2006, s. 203.

III. Słowiański most

Mosty, które poniżej spróbuję przedstawić, należą, w odróżnieniu od omawianych wcześniej dróg i granic, do kategorii bytów mitologicznych, zrodzonych w ludzkich wierzeniach i wyobraźni, i w nich zadomowionych. Interesujące nas wierzenia i wyobrażenia odnosiły się jednak również do mostów rzeczywistych, wzniesionych przez ludzi dla ich codziennego użytkowania. Spotykać będziemy także mosty budowane wyłącznie dla celów kultowych i związanych z pewnymi wierzeniami, i wreszcie materialne podobizny mostów – symbole tego, co tkwiło w ludzkiej wyobraźni.

W wierzeniach archaicznych most, obok innych, omawianych dalej funkcji, pojawiał się jako narzędzie pomocy udzielanej zmarłym, którzy nie mogą przekroczyć przegród wodnej, by dostać się do świata im przeznaczanego i ku utrapieniu żyjących tkwią nadal w świecie doczesnym. Odnoszący się do dusz ludzkich motyw nieprzekraczalności przestrzeni wodnej, rzeki lub wody stojącej był bardzo trwałym elementem wierzeń eschatologicznych¹. Musimy być jednak przygotowani na spotkania z wieloma, czasem wyraźnie różniącymi się od siebie, funkcjami mitycznego mostu.

¹ Plotnikova, *Pereprawa*, s. 11; Uspienski 1985, s. 90; Moszyński 1967, t. 2, cz. 1, s. 597 n.; Gieysztor 2006, s. 260.

Most z dawnych mitów i wierzeń, łączący dwie odmienne i obce sobie przestrzenie: zamieszkałą przez ludzi i powołaną do życia w wierzeniach o pośmiertnym bycie ich dusz, ukrywa przed nami miejsce i czas swych narodzin. Najstarsze ślady mitycznego mostu pochodzą z ziem Dalekiego i Bliskiego Wschodu, później motyw ten trafił do wyobraźni większości ludów europejskich. Zauważono natomiast, że mostu – wciąż mówimy o nim w kontekście eschatologicznym – nie znały ani teksty biblijne Starego i Nowego Testamentu, ani odrębne od nich apokalipsy judeo-chrześcijańskie². Ustalenia te, wraz z innymi przesłankami, skłoniły część badaczy do przypisania mu pochodzenia indoeuropejskiego, podczas gdy inni uczeni autorzy zachowywali w sprawie metryki mostu powściągliwe milczenie.

Kontynuując uwagi wstępne, zauważę, że choć głównym przedmiotem dalszych rozważań będą mosty zawieszane nad rzekami i przepaściami, to nader istotną okazywać się będzie również przestrzeń podmostowa, czasem odgrywająca w wierzeniach rolę nawet pierwszoplanową. Jeszcze jedna refleksja: mosty tkwiące w ludzkiej wyobraźni miały różne kształty i cechy, przy czym bardzo często ich wizerunki i pełnione przez nie role przesłaniała mgła wyobrażeń enigmatycznych i nie zawsze przez nas dobrze rozpoznawalnych.

Za jednego z antenatów późniejszych mostów mitycznych uznawany bywa irański most o imieniu Czinwat, wznoszący się nad rzeką rozdzielającą królestwo żywych od królestwa zmarłych³. Był miejscem i instrumentem selekcji

² Zob. Sokolski 1995, s. 104.

³ *Činwat*, w: *Mify narodov mira*, t. 2, s. 629; Culianu 1979, s. 307, 310 n.; Le Goff 1981, s. 33.

dusz ludzi sprawiedliwych od dusz grzeszników. Dusze pierwszych z nich przeprowadzane były do szczęśliwego końca, podczas gdy grzesznicy spadali w przepaść, by tam doznawać mąk. Czinwat był miejscem próby w zmieniających się jej warunkach, dla jednych stawał się wąski „jak ostrze brzytwy”, dla innych szeroki „na dwadzieścia siedem strzał”. Irański most długo pobudzał wyobraźnię ludzi Bliższego Wschodu (jeszcze w XVI wieku doczekał się przedstawienia ikonograficznego)⁴, lecz i w znacznie szerszym zasięgu geograficznym był, jak się uważa, jednym z modeli późniejszych wyobrażeń. Jego cechy i funkcje miały w dużej mierze charakter uniwersalny, stąd łatwo przejmowane były w innych systemach eschatologicznych.

Motyw mostu jako miejsca selekcji ludzi dobrych i złych zawładnął wczesnymi chrześcijańskimi wizjami eschatologicznymi. W VI wieku Grzegorz Wielki, najbardziej wpływowy promotor chrześcijańskiego mostu na Zachodzie, uczynił go instrumentem próby wartości moralnej dusz ludzkich: odsiewu grzeszników, którzy niezdolni do przebycia niesłychanie wąskiego mostu zawieszono nad przepaścią spadają zeń tam, gdzie czekają ich męki, podczas gdy sprawiedliwi, przeszedłszy most, dochodzą do pięknej, kwiecistej łąki i do czekających na nich białych, świetlistych domów. Grzegorz Wielki mówi w swych *Dialogach* wyraźnie: „Haec erat in praedicto ponte probatio”⁵. Podobnie jak miało to miejsce w wizjach wschodnich, most dzielący świat doczesny z przestrzenią zaświatową zawieszony był nad rzeką, do

⁴ Zob. Sokolski 1995, il. 16.

⁵ Grzegorz Wielki, *Dialogi*, ks. 4, 37. Zob. Le Goff 1981, s. 129 n. O motywie mostu we wczesnych wizjach zob. Sokolski 1995, s. 101–106.

której grzesznicy spadali lub byli wciągani przez demony. U Grzegorza Wielkiego i u niektórych jego kontynuatorów była to rzeka ciemna, brudna i cuchnąca⁶. Większym powodzeniem cieszył się na Zachodzie wywodzący się od Grzegorza z Tours motyw płynącego pod mostem ognistego potoku wchłaniającego ciała grzeszników do głębokości zależnej od stopnia ich przewin.

O ile w wizji żołnierza z *Dialogów* Grzegorza Wielkiego most nad przepaścią był prostą, wąską belką, o tyle w późniejszej literaturze wizyjnej most stawał się bardziej lub mniej śliski i zmieniał swą szerokość zależnie od walorów kroczącej po nim duszy (przypomnijmy w tym miejscu irański Czinwat). Pozostając w zasadzie narzędziem próby, most w niektórych średniowiecznych wizjach stawał się także miejscem krótkiej kary przemijającej dla dusz ludzi nie w pełni za życia sprawiedliwych. Dusze te, zanim osiągnęły szczęśliwy kres swej drogi, cierpiały udrękę lęku i niepewności, musiały też odpierać ataki demonów starających się zrzucić je w przepaść.

We wspomnianych tu pokrótce tekstach średniowiecznej literatury wizyjnej stary motyw mostu wykorzystany został w dydaktyce chrześcijańskiej. Stawał się częścią opowieści, których doktrynalna poprawność wzbudzała zresztą później wątpliwości lub nawet sprzeciw niektórych uczonych autorów, zwłaszcza że nie wszystkie z tych fabuł miały wsparcie wielkich, wczesnych Ojców Kościoła.

Literaturę wizyjną, z pojawiającym się w niej od czasu do czasu motywem mostu, czekał jeszcze bujny rozkwit w stule-

⁶ Grzegorz Wielki, *Dialogi*, ks. 4.

ciach pełnego średniowiecza⁷. Sporadycznie będziemy się do tych tekstów odwoływać, mówiąc o słowiańskiej wersji interesującego nas motywu. Określenie to traktuję z rezerwą, gdyż najczęściej będziemy mieli do czynienia jedynie z pewnymi wątkami lub nawet tylko strzępami szerszych wyobrażeń.

„Słowiański most” przedstawiany w tym szkicu będzie w przeważającej części motywem wierzeń i wyobrażeń mieszkańców Słowiańszczyzny Wschodniej: Rusi Kijowskiej i innych ziem ruskich, w odniesieniu zaś do czasów znacznie późniejszych, mieszkańców Rosji, Białorusi i Ukrainy. Wynika to z zasobu wykorzystywanego materiału źródłowego oraz w poważnym stopniu ze stanu badań i bardzo poważnego w nich udziału badaczy rosyjskich (w pierwszym rzędzie językoznawców i etnologów)⁸.

Zwracano uwagę na olbrzymi wpływ eschatologii bizantyńskiej na myśl religijną Rusi Kijowskiej, a także na szczególną chłonność młodego chrześcijaństwa ruskiego w dziedzinie ostatecznych spraw człowieka⁹. Zjawisko to miało się okazać niezwykle trwałym. Nasuwa się kwestia przepływu omawianego motywu między Zachodem a ziemiami wschodniosłowiańskimi; w tym miejscu jedynie ją sygnalizuję. Zjawiskiem bardzo istotnym, a dotyczącym także

⁷ Z bardzo bogatej literatury przedmiotu zob. klasyczną już pracę: Dinzelbacher 1973; zob. też Carozzi 1994 (praca istotna także dla problematyki mostu, zob. m.in. s. 210 n., 288 n.). Z polskiej literatury przedmiotu zob. przede wszystkim Sokolski 1995.

⁸ Część z tych prac cytuję w kolejnych przepisach. Najistotniejsze informacje źródłowe (związane głównie ze świadectwami etnograficznymi) zabrała: Vinogradova, *Most*, s. 303–307. W niniejszym studium obficie czerpię z tej publikacji.

⁹ Mazurkiewicz 1988, s. 55 n.

bezpośrednio problematyki mitycznego mostu była podnoszona przez wielu badaczy trwałość wyobrażeń archaicznych, nieraz o przedchrześcijańskiej genezie, przechowywana w kulturze ludowej niektórych zwłaszcza ziem Słowiańszczyzny Wschodniej.

Mówiąc o mostach osadzonych, mocniej lub słabiej, w mitologii słowiańskiej, należy się liczyć ze skromną ilością wiarygodnych odniesień chronologicznych, zresztą motyw mostu pojawi się tylko w niewielkiej liczbie średniowiecznych źródeł pisanych o mniej więcej znanych nam ich metrykach. Nie tylko to jednak skłania do uwzględnienia świadectw folkloru zapisywanych we względnie nieodległych nam czasach. To prawda, że są to źródła kruche, często o niepewnej proveniencji, skażone różnymi obcymi naleciałościami, lecz również często (o czym już wspomniano) bywają one skansenem wierzeń archaicznych, których pominięcie stanowiłoby szkodę większą niż grożące niekiedy pójście za ich fałszywym tropem. Obserwując dłuższy żywot „słowiańskiego mostu” niż tylko jego średniowieczny wycinek, nie możemy się więc wyrzec uwzględniania tego późnego dziedzictwa. Aleksander Gieysztor przestrzegał przed zniechęceniem w badaniu mitów archaicznych, mówiąc, że należy badać także ich cząsteczki, szczątki oraz odzwierciedlenia odnajdywane np. w opisach obrzędów ludowych¹⁰. Ten sam badacz stwierdzał, że „znamy też uwiąd mitu, jego degradację do poziomu aluzji czytelnej z niemałym trudem w bajce ludowej”¹¹. Refleksje te odnoszą się w pełni do naszego mitu mostowego. Mimo to pozostajemy z wątpliwościami,

¹⁰ Gieysztor 2006, s. 25 n.

¹¹ *Ibidem*, s. 24.

zwłaszcza dotyczącymi zwartości „słowiańskiego mostu” budowanego z części nie zawsze, przynajmniej, do siebie przystających, znane zaś nam spoiwa są nierównej wartości.

Spoiwo najsolidniejsze – pozostawiamy tymczasem na uboczu główny wątek naszych rozważań – zapewniają języki słowiańskie: wyraz *most* jest w nich wspólny lub występuje w brzmieniu zbliżonym (np. ukraiński *mist*). Rzut oka na pochodzenie omawianego wyrazu w tej grupie języków¹² poprzedzę przytoczeniem słów księcia Włodzimierza Wielkiego, który zamierzając wyruszyć zbrojnie na syna Jarosława, nakazał swym ludzikom: „Trebite puť i mastite most”¹³, czyli: „trzebiecie (przebijajcie, wycinajcie) drogę i moście most”.

Etymologowie zwykle przytaczają dwie–trzy hipotezy wyjaśniające pochodzenie słowiańskiego wyrazu *most*, rzadko raczej decydując się na kategoriyczne opowiedzenie się za jedną z nich¹⁴. Poważnych zwolenników ma stara hipoteza wywodząca prasłowiański **mottv*, później **mostv* (oznaczający kładkę przerzuconą przez wąską rzeczkę lub drągi rzucone na bagno, błoto itp.) od czasownika **mesti* – rzucać, przerzucać; *most* oznaczałby więc to, co zostało rzucone (przerzucone) na wodę, bagno itd., by umożliwić ludziom przejście¹⁵. Uważa się jednak także, że *most* oznaczał pierwotnie właśnie „przejście” i wywodził się od prasłowiańskiego **meto*, **mesti* (chodzić)¹⁶. Inna jeszcze hipoteza sięga ku tropom

¹² Stan badań nad wyrazami *most* i *mościć* przedstawił: Wyrwas 2008, s. 241–247. Hipotezy najpełniej zestawil: Trubačev 1974, s. 30–33.

¹³ PVL, t. 1, s. 89.

¹⁴ Zob. Fasmer (Vasmer) 1986, s. 662; Cyganenko 1989, s. 241.

¹⁵ Boryś 2005, s. 237; zob. też Machek 1971, hasło: *Most*.

¹⁶ Handke 2001, s. 14.

indoeuropejskim, wyprowadzając słowiańskie mosty od wyrazów oznaczających zbiór belek, drągów itp.¹⁷ „Moszczenie mostu” w tym znaczeniu, w jakim je rozumiał książę Włodzimierz i jemu współcześni (a także autor przytoczonego fragmentu *Powieści minionych lat*) oznaczało zapewne przygotowywanie przejścia przez rzeczki i mokradła tak, by je mogło przebyć wojsko. Ale „moszczenie” przetrwało znacznie dłużej i oznaczało budowę mostów z kłoców i desek opartych na palach¹⁸. Najdłuższy żywot miało w tekstach będących wytworem kultury popularnej. Znaczący onomastyki Kwiryna Handke zwróciła uwagę na występowanie w staropolszczyźnie trzech wyrazów, wszystkie o prasłowiańskiej genezie, oznaczających przejścia przez wodę: kładka, most i ława¹⁹. Most zajmował pozycję najgodniejszą i odniósł tryumf nad pozostałymi nazwami.

Niektórzy badacze podnosili sprawę związku historii wyrazu most z rozwojem techniki budowania przepraw przez przeszkody wodne²⁰; nie potrafiłbym znaleźć tu miejsca dla mostu osadzonego w wierzeniach i wyobraźni, jak wspominałem, dysponujemy materiałem zbyt kruchym i chaotycznym. Zwrócę natomiast uwagę, w kontekście dalszych rozważań, na istotną część naszego motywu: jest nią odgrywająca ważną rolę przestrzeń podmostowa z wodą w niej płynącą i jej obrzeżami. Tam jednak, gdzie będziemy mieć do czynienia z drobnymi istotami demonicznymi związanymi z mostem, możemy je także

¹⁷ Wyrwas 2008, s. 342.

¹⁸ Zwrot *pomostivše most* należy zapewne odnieść do takiego właśnie obiektu; zob. Sreznevskij, *Materiały*, t. 2, s. 1978.

¹⁹ Handke 2001, s. 15.

²⁰ Trubačev 1974, s. 31.

spotykać na „moszczonych” przeprawach przez wodę, usypanych groblach itp.

Wracając do porzuconego na krótko głównego nurtu naszych rozważań, warto zauważyć, że w świetle wypowiedzi przytaczanych dalej wczesnych autorów ruskich mityczny most nie wspierał wprawdzie wielkich prawd eschatologii chrześcijańskiej, lecz nie tracił przez to udziału w wątku dydaktycznym, będąc składnikiem lub tylko reliktem potępianego pogaństwa słowiańskiego.

Słowiański most nie osiągał wielkości i dostojęstwa mostów z mitów i legend innych ludów. Jeśli w niektórych sporadycznych, i jak się wydaje skądś zapożyczonych wyobrażeniach, wznosił się ku niebu, to służył on wędrowce zmarłych, a nie przeprawie bogów i herosów; po skandynawskim moście o nazwie Bifrost codziennie przejeżdżali oni konno, udając się na swe spotkania. Nie jeździł po nim jedynie Thor, którego ognisty młot zagrażałby pożarem tej wprawdzie niezemskiego pochodzenia, lecz w tym kontekście zniszczalnej budowli²¹. Skandynawski most był włączony w strukturę kosmosu, przy końcu świata miał runąć²², gdyż przestawał już być użytecznym. Ludy słowiańskie nie spotykały mostu w trakcie poszukiwania swej praojczyzny. Unikały przez to niepowodzenia Gotów, którym nie udało się przybyć mostu niedopuszczającego przybyszów do pożądaną przez nich żywej, wspianej krainy²³.

Natomiast w ruskich tekstach kronikarskich spotykamy się z motywem napiętnowania mostu przez imiennie

²¹ Słupecki 2003, s. 47 n.

²² *Ibidem*, s. 63.

²³ Banaszkiwicz 1998, s. 361.

nazwane sacrum pogańskie. Miejszem tego wydarzenia nie był w tym przypadku mityczny most bogów, lecz most wzniesiony przez ludzi w Nowogrodzie Wielkim na rzece Wołchow. Niezwykłe wydarzenie odniesiono do czasu upadku pogaństwa gorliwie niszczonego z woli księcia Włodzimierza, chrześcijańskiego neofity. Znaną są z *Powieści minionych lat* opisy detronizacji potężnego niegdyś Peruna, teraz wypędzanego i poniżanego przez przedstawicieli nowej religii. Według tzw. trzeciego latopisu nowogrodzkiego w 988 r. biskup Jakim, wykonując polecenie księcia, kazał „zniszczyć miejsce święte i posiec Peruna, który w Nowogrodzie wznosił się na Peryni, i związawszy sznurami wleczono go po błocie, bijąc batami i popychając, i wrzucili go do Wołchowa, zakazał też Jakim, by nikt go nie przyjmował”²⁴. Wedle innej, późniejszej wersji latopisu, w Peruna, zanim został wrzucony do rzeki, wstąpił diabeł i kazał mu wznosić żalosne okrzyk, jak gdyby w nadziei otrzymania pomocy od wyznawców. Wrzucony do Wołchowa Perun „przyplął w pobliżu *Wielija Mostu* i rzucił na most swą maczugę”. Zawołał wówczas: „Weselcie się ludzie nowogrodzcy i mnie wspominajcie! I bezrozumni ludzie urządzają tam bijatyki na radość biesom”²⁵ (idzie tu o jakąś wczesną fazę tradycyjnych „kułacznych bojów”).

Wymowną i sugestywnie przekazaną opowieść można przyjąć jako upamiętnienie związku Peruna z mostem. Rzu-

²⁴ PVL, t. 2, s. 344. Zob. Gieysztor 2006, s. 94.

²⁵ PVL, t. 2, s. 344: „On že poplove skvoze Velij Most verže palicju svoju na most”. I dalej, wedle innej wersji latopisu słowa Peruna: „Tešaj-tesja, novgorodskije ljude i mene pominajte, jego že nyne bezumii ubiva-juščesia, utechu tvorjat besom”.

cona nań maczuga jest jak gdyby odcisniętą pieczęcią Peruna, znakiem jego niegdysiejszej zwierzchniej władzy. Motyw ten później jednak zanika i nie odnajdujemy go w jakichkolwiek źródłach mitologicznych. Ale maczuga Peruna, zwycięzcy w walce z potężnym bóstwem nieczystym (w tzw. micie naczelnym) pozostawiła przecież na mostach ślad odbijający się echem w rosyjskich bajkach magicznych²⁶. Mosty są w nich miejscami zwycięskich bojów ruskich bohaterów ze *Žmijami*: smokami, potworami, wężowymi istotami – groźnymi, a nieczystymi.

Z mostem sakralnym, w bliskim znaczeniu tego słowa, spotykamy się daleko od ziem ruskich, a mianowicie wśród Słowian Połabskich. Adam z Bremy, opisując ośrodek kultowy Redarów w Radgoszczy (Rethra) mówi o mieście z pięcioma bramami, a w nim o świątyni wzniesionej ku czci bóstw pogańskich, zwłaszcza najważniejszego wśród nich Radogosta, mającego tam swój złoty posąg. Wśród budowli sakralnych Adam z Bremy widział most drewniany (*pons ligneus*) zbudowany nad jeziorem dla celów kultowych. Służyć on miał tylko kapłanom idącym po nim, by złożyć ofiary oraz ludziom udającym się do wyroczni z prośbą o wróżby²⁷. Domysły Adama z Bremy co do związanych z wodą chtonicznych treści kultu tamtejszych bóstw nie zasługują na lekceważenie, choć zdają się opierać głównie na wzorcu religii greckiego antyku.

Most w Radgoszczy miał służyć kultowi przede wszystkim Radogosta, bóstwa znacznego, zgodnie z sugestią Aleksandra Gieysztorą mogącego być odpowiednikiem (czy

²⁶ Barag 1981, s. 160–186.

²⁷ Adami Bremensis Gesta, s. 252.

też jedną z hipostaz) Swarożyca²⁸. Z mostem zrodzonym z wierzeń, lecz wzniesionym z budulca materialnego (*pons ligneus*) już się nie spotkamy. Brak mostu sprawia nam zawód w przypadku zespołu kultowego innego plemienia Słowian Połabskich: Głomaczów. W każdym razie nie wspomina o nim Thietmar, mówiąc o świętym źródle czczonym przez tamtejszą ludność pogańską²⁹.

W tradycji słowiańskiej związek mostu z duszami ludzi zmarłych był bardzo silny, choć pozostawiał też miejsce dla innych wątków. Idąc po moście, przekraczało się granicę dwóch światów; wierzenie powyższe odbijało się echem także w polskiej obrzędowości pogrzebowej. Gdy cmentarz właściwy dla jakiejś osady położony był za rzeką, kondukt pogrzebowy zatrzymywał się na środku mostu, na którym stawiano na chwilę trumnę³⁰. Zmarły przekraczał właśnie eschatologiczną granicę. Słowiański most łączył świat żywych ze światem zmarłych położonym gdzieś daleko: na krańcach ziemi, w jej głębi, w przestworzach. Niepewność co do lokalizacji świata zmarłych oddaje określenie przechowane w folklorze rosyjskim: *nevedomaja strana*, nieznaną krainą³¹.

Słowiański most eschatologiczny wznosił się nad rozdzielającą dwa światy rzeką, względnie nad szeroko rozlaną wodą³². Niekiedy rzeka mogła ustępować podmostowej

²⁸ Gieysztor 2006, s. 167 n.

²⁹ Thietmari Chronicon, lib. 1, cap. 3. Zob. Łowmiański 1979, s. 168.

³⁰ O motywie przechodzenia zmarłych mostem „na tamten świat” zob. Vinogradova, *Most*, s. 305. O wspomnianym zwyczaju pogrzebowym zob. Fischer 1921, s. 295.

³¹ Veleckaja 1978, s. 20 n.

³² Sobolev 1913, s. 108, 115 n.; Uspienski 1985, s. 91.

przepaści, co wносиło dodatkowe treści do generalnego wyobrażenia. Położenie świata zmarłych za rzeką może się wykazać indoeuropejską genealogią, ma także za sobą liczne przesłanki oparte na różnego typu źródłach. Ich wiarygodność mitologiczna bywa bardzo nierówna. Nazwa *zabyt' reka*, rzeka zapomnienia, znana z etnograficznych źródeł rosyjskich (a pojawiająca się także w innych niż słowiańska mitologiach), jest nie tylko sugestywna, lecz także dość silnie umocowana. Można ją uznać za świadectwo wiary, wedle której zmarli, przekraczając rzekę, w pewnym czasie po śmierci „zapominali” o doczesnym świecie, a więc i przestawali do niego należeć³³. Motyw granicznych rzek tułających się w wierzeniach sprowadzano w praktykach zadusznych do miejscowych warunków topograficznych. Wymownym tego potwierdzeniem były kładki nad strumykami lub rowami z wodą w pobliżu domu zmarłego człowieka, umieszczane przez jego żyjących krewnych³⁴. Jeszcze wypadnie nam o nich wspominać w innym kontekście. Ale mamy też do czynienia z przesłankami o metryce nieporównanie starszej. Idzie tu o znaną kwestię położenia cmentarzysk ciepłopalnych w stosunku do naturalnych zbiorników wodnych. Zwracano mianowicie uwagę na ich częste usytuowanie po przeciwnym brzegu rzeki wobec ludzkich osiedli. Czy jednak decydowały o tym względy eschatologiczne, oto pytanie, na które nie znajdowano przekonującej odpowiedzi. Wyniki badań Heleny Zoll-Adamikowej skłaniają nas do sceptycyzmu³⁵.

³³ Zob. m.in. Bylina 1999, s. 16.

³⁴ Moszyński 1967, t. 2, cz. 1, s. 598; Vinogradova, *Most*, s. 305.

³⁵ Wśród licznych prac tej wielce zasłużonej badaczki, istotnych dla omawianej problematyki, zob. Zoll-Adamikowa 2000, s. 213–214.

Rzeka płynąca pod mostem w znanych nam mitologicznych wyobrażeniach rzadko bywała rzeką ognistą; Borys Uspienski chyba nieco przecenił jej znaczenie³⁶. Rzadko też przypominała gwałtowny, wzbudzony potok i tylko wyjątkowo mogła wzbudzać wstręt swym brudnym wyglądem i dobywającym się zeń fetorem. Można się tu domyślać obcych zapożyczeń. Rzeki płynące pod „słowiańskimi mostami” rzadko też bywały zamieszkałe przez demony werbujące dusze złych ludzi do piekła (choć znamy relację o tym, jak diabła złowiono kiedyś w polskiej rzece)³⁷. Zamiast nich w rzekach pod mostami przebywały raczej różne złośliwe i niebezpieczne dla ludzi drobne istoty mitologiczne oraz pewne kategorie „złych” zmarłych.

W odniesieniu do czasów poprzedzających wygaśnięcie pogańskiej religii Słowian można zadać pytanie o boskiego zwierzchnika, opiekuna lub strażnika mostu. Z mostami wiązaliśmy już imiona Peruna i Radogosta; w obu przypadkach były to związki przypadkowe lub nie do końca pewne. Zakres władzy i kompetencje obu bóstw nie skłania zresztą do powierzenia im dość szczególnej funkcji bóstw mostowych. Nasuwa się natomiast kandydatura Wołosa (Welesa), bóstwa „trzeciofunkcyjnego” (wedle koncepcji Dumézilowskiej), lecz obarczonego także innymi funkcjami, wśród których istotna dla nas jest opieka nad światem zmarłych³⁸. Często cytowane staroczeskie powiedzenie „do Welesa za morze” (w sensie „odesłania” kogoś na tamten świat) jest wprawdzie

³⁶ Uspienski 1985, s. 211–213 i *passim* (wg indeksu).

³⁷ Rocznik Traski (1278 r.), s. 844.

³⁸ Gieysztor 2006, s. 137 n.; Uspienski 1985, s. 30 n. Wołosowi (Welesowi) poświęcił odrębną monografię: Pisarenko 1997.

przesłanką wątlą, ale wspomaga inne argumenty wiążące to słowiańskie bóstwo z wodą i ze zmarłymi. Potwierdzają je istotnie przekonujące analogie bałtyjskie.

Chtoniczny charakter Wołosa-Welesa przy jego równoczesnym związku z wodą mógłby podpowiadać powierzenie mu roli słowiańskiego Charona, zaświatowego przewoźnika dusz przez rzekę graniczną. Dodajmy w tym miejscu, że także w odniesieniu do ziem słowiańskich znane są przypadki wkładania zmarłemu do ręki monety jako opłaty przewoźowej³⁹. Nie zbliżyliśmy się jednak do powierzenia Wołosowi władzy nad mieszkańcami podmostowych wód. W bardzo wczesnym tekście ruskim *Słowo Svjatogo Grigorija*, w którym pojawia się epizodycznie motyw rytualnego mostu, mówi się o bałwochwalczych kultach związanych ze składaniem ofiar trzem bóstwom znanym z kijowskiego panteonu (Perunowi, Chorsowi i Mokoszy) oraz mało nam znanemu Pereplutowi, może demonowi wodnemu. Potępiani przez autora tekstu bałwochwalczy składać mieli również ofiary bliskim środowisku wodnemu biereginiom⁴⁰. W tym całym mitycznym towarzystwie brakuje Wołosa. Nie poprawiają sytuacji inne ewentualne przesłanki, których rozpatrywanie jest raczej bezcelowe. Sugestie wiążące Wołosa z mostem lub z wodną przestrzenią podmostową należałoby zatem odrzucić lub może na razie odłożyć.

Jeśli natomiast obserwację odniesiemy do czasów znacznie późniejszych niż epoka kultów wielkich bóstw, to opiekunów lub strażników mostów spotkamy w postaci niewiel-

³⁹ Zob. m.in. Fischer 1921, s. 173 n.; zob. też Uspienski 1985, s. 278 n.

⁴⁰ Mansikka 1922, s. 162.

kiego formatu istot mitycznych powoływanych doraźnie do tej roli. Miały to być żywe istoty ludzkie lub zwierzęce, wmurowywane w materię mostu w trakcie jego budowy. Ivo Andrić, znakomity pisarz i znawca starych wierzeń bośniackich, przekazał legendarny motyw dwojga bliźniąt zamurowanych w filarze budowanego przez Turków kamiennego mostu na rzece Drinie⁴¹, dzielącej Bośnię i Serbię. Ich piecza chroniła odtąd most od wszelkiego zła. Według innych wierzeń, także południowosłowiańskich, duchem-opiekunem mostu stawał się „zamurowany” w nim cień człowieka⁴².

Jeszcze rzadziej niż o duchach opiekuńczych słyszymy o demonicznych niszczycielach mostów. Znali ich południowi Słowianie; wspomniane przed chwilą bliźnięta zamurowano w moście na żądanie złej wily, domagającej się ofiary w zamian za pozostawienie w spokoju budowli wznoszonej na Drinie. Istoty takie dostrzegamy poprzez ich destrukcyjną działalność, ale można się w nich również dopatrzeć obrońców porządku naturalnego, zakłócanego przez ludzi łączących dwa brzegi rzeki, a więc to, co rozdzieliła natura⁴³.

Wiara w wędrówki dusz ludzi zmarłych między miejscami ich pośmiertnego pobytu a miejscami ich życia doczesnego ma, jak wiadomo, liczne i pewne poświadczenia źródłowe. Odnoszą się one zarówno do okresu wczesnej chrystianizacji, jak i do czasów znacznie już późniejszych, w których historyk dostrzega nie tyle relikty pogaństwa, ile trwałość wierzeń i postaw tradycyjnych. W tekstach z różnych epok traktujących o tym zagadnieniu niekie-

⁴¹ Zob. na ten temat Wrocławski 1988, s. 51.

⁴² Vinogradova, *Most*, s. 304.

⁴³ Zob. Wrocławski 1988, s. 54 n.

dy natrafiamy na interesujący nas motyw mostu łączącego dwa światy.

Kilka tekstów autorstwa średniowiecznych ruskich pisarzy chrześcijańskich (są wśród nich utwory bardzo wczesne) mówi o godnych potępienia pogańskich praktykach i obrzędach mających miejsce w dniu chrześcijańskiego Wielkiego Czwartku. Archaiczne nazwy tego dnia zachowane na wschodzie i południu Słowiańszczyzny – *Velik-den mertvych*, *Navskij velik-den*⁴⁴ – mówią o szczególnym znaczeniu tego czasu dla kontaktów żywych ze zmarłymi czy też, mówiąc inaczej, o otwarciu się wówczas świata zmarłych na świat żywych. Motyw mostu dla dusz występuje w kontekście starań o ułatwienie zmarłym przybycia na ziemię oraz powrotu do właściwych im przestrzeni, a także należytego ich ugoszczenia (wymienia się pokarmy i napoje, które później, przez całe stulecia, będą tradycyjnymi posiłkami dusz odwiedzających swych bliskich i swe dawne otoczenie). W tekście znanym jako *Slovo svjatogo otca našego Joanna Zlotoustago* mówi się o przygotowywaniu dla zmarłych mostów, światel i miejsc czuwania („mosty činiat po mertvych i prosvety i bdelnik”)⁴⁵. Nieco zagadkowe „mosty dla zmarłych” to pewnie jakieś mostki, kładki lub zwykle drągi kładzione na strumykach płynących niedaleko wsi, a w przypadku ich braku – na rowach z wodą. Wspominaliśmy już o takich kładkach-mostkach (funkcjonujących głównie na Białorusi, gdzie też wycinano zarys ludzkiej stopy) w ustalonym czasie po śmierci zmarłego. Można byłoby w nich wiedzieć późną kontynuację tego, o czym mówili średniowieczni autorzy.

⁴⁴ Uspienski 1985, s. 232 n.

⁴⁵ Mansikka 1922, s. 178.

Interesujący jest także dla nas utwór znany jako *Slovo Svjatogo Grigorija*, bardzo wczesny, gdyż pochodzący z XI wieku. Gani się w nim „niewiernych ludzi”, którzy składają ofiary starym bóstwom i drobniejszym istotom mitycznym, i którzy także „v teste mosty delajut i kolodiazę”⁴⁶. Wyrabiają „mosty i studnie”.

Przytoczę jeszcze jeden tekst pośrednio dla nas istotny. Mówi on o poganach składających ofiary jeziorom, studniom i zaroślom („ozeromъ i kolodiazemъ i roščeniemъ”)⁴⁷. Rzuca on w sposób pośredni światło na rolę niewymienionego w nim mostu, który wszak w kontekście innych przytaczanych przez nas tekstów należy do tej samej kategorii bytów co studnie (*kolodiazę*). Zwrócę się przy tym ku wywodom Henryka Łowmiańskiego, który rozważając przytaczane tu i inne świadectwa źródłowe⁴⁸, stwierdzał, że dotyczą one raczej miejsc kultu przebywających w nich istot demonicznych niż przejawów kultu przyrody lub wymienianych tam tworów rąk ludzkich.

Dowiadujemy się o rytualnych wypiekach z ciast i o nadawanych im kształtach mostów i studni. Wypieki dla zmarłych, później silnie utrwalone w ludowej obyczajowości i obrzędowości⁴⁹, raczej nas nie zaskakują, co najwyżej swym wczesnym wejściem do tradycji słowiańskich zaduszek. Nasuwa się natomiast pytanie o kategorię zmarłych, na których przybycie przygotowywano to wszystko,

⁴⁶ *Ibidem*, s. 162.

⁴⁷ PVL, t. 2, s. 211 (z tzw. pierwszego latopisu nowogrodzkiego); I.I. Srezniewskij, *Raščenije*, w: Srezniewskij, *Materialy*, t. 3, s. 179. Zob. też Gieysztor 2006, s. 258.

⁴⁸ Łowmiański 1979, s. 136 n.

⁴⁹ Zob. m.in. Domańska-Kubiak, Kubiak 1981, s. 42 n.

co zostało wymienione. Gdy czytamy: *mosty činiat po mer-
tvych* możemy się domyślać, że idzie tu o wszelkie dusze ludzi
nieżyjących. Tymczasem w przytaczanym tu *Słowie święte-
go Grzegorza* spotykamy odnoszące się do zmarłych słowo
nave, w innym zaś niż przytaczany fragmentcie *Słowa świętego
Jana Złotoustego* występuje się przeciw tym, którzy postępują
jak poganie, skoro przygotowują mosty, *navem mov tvorjat*,
zostawiają specjalne pokarmy i napoje, a ponadto rozsypują
popioł i grzeją łaźnię⁵⁰.

Wyraz *nave* (nawie), w językach słowiańskich odnoszący
się wraz ze swymi pochodnymi do ogółu ludzi zmarłych, nie-
boszczyków, w terminologii źródeł wczesnych mógł oznaczać
także kategorię zmarłych „nieczystych” (zwanych później
založnyje)⁵¹ lub wręcz upiory, takie jak te, które w czasie za-
razy zabijały mieszkańców Połocka („jako *nave* bjut Poloč-
nyj”)⁵². Nawie to więc także duchy (raczej ucieleśnione) ludzi
niepogrzebanych, wrogów, samobójców, zabitych przez siły
przyrody⁵³. Takich zmarłych się bano, ich przybycia oczekiwano z lękiem, a goszcząc ich, starano się zneutralizować
ich złość. W odróżnieniu od podobnych w zasadzie przygo-
towań dla dobrotliwych, oczekiwanych duchów przodków,
dla nawi rozpalano łaźnię noszącą znamiona miejsca rytu-
alnie nieczystego⁵⁴. Z przytoczonych wypowiedzi ruskich
autorów, w niektórych przypadkach dość niejednoznacz-
nych, wynika, że mosty, zarówno te, które układano gdzieś

⁵⁰ Mansikka 1922, s. 174.

⁵¹ Rybakov 1987, s. 514; Levkijevskaja, *Navi*, s. 351–353. O „za-
łożnych” także Łowmiański 1979, s. 151.

⁵² PVL, t. 1, s. 141.

⁵³ Rybakov 1987, s. 463.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 515.

w wioskowym krajobrazie, jak i modele mostów wypiekane z ciast służyć miały obu kategoriom zmarłych: witanym życzliwie „dziadom” i niebezpiecznym nawiom, które należało przekupić. Mosty, z których korzystali ludzie w swych zwykłych, doczesnych sprawach i mosty z ich wyobraźni eschatologicznej służyły wszystkim swym użytkownikom: pierwsze z nich dobrym i złym żyjącym, drugie – dobrym i złym zmarłym. Dla dusz bliskich zmarłych, których pragnęłoby się ujrzeć we śnie, przygotowywano miniatury mostów: łuczywka, wióry lub słomki kładzione na powierzchni wody w stawianym na noc w chacie naczyniu⁵⁵.

Wyobrażenia dotycząca mostów odznaczała się daleko idącą ambiwalencją. Przede wszystkim więc most w wyobraźni tradycyjnej mógł być „czysty” lub „nieczysty”. Nieczystość wynikać mogła z obecności jakiejś potężnej i groźnej dla ludzi istoty mitycznej, wzbraniającej im przejścia na drugą stronę. Wierzenia archaiczne na ten temat przesłaniała niepamięć, przez którą przebijały się wyobrażenia smoków i potworów z bajek magicznych. Żywszą była pamięć o odwiedzających most i przebywających w jego pobliżu drobnych istotach demonicznych. Niektóre z nich bywały aktywne, a przy tym niebezpieczne dla ludzi w pewnych okresach roku. Na Słowiańszczyźnie Wschodniej prym wiodły wśród tych istot rusalki⁵⁶; przyjmuje się, że były one spadkobierczyniami zapomnianych już dawnych mitycznych bytów kobiecych: wił, bieręgin⁵⁷. Genetycznie starsze od rusalek były

⁵⁵ Moszyński 1967, t. 2, cz. 1, s. 371.

⁵⁶ Zob. zwłaszcza: Vinogradova 2000, rozdz. V; Vinogradova, *Rusalka*, s. 495–501.

⁵⁷ Gieysztor 2006, s. 261 n.

też znane południowym Słowianom wiły brodarice, których nazwa łączyła je z brodami, a więc z miejscami przekraczania rzek przez ludzi. Znane z zapisów etnograficznych rusalki, uważane za wcielenia przedwcześnie zmarłych dziewcząt, łączył z ich antenatkami związek z wodą i ze światem zmarłych. Miały one swój ulubiony czas pokazywania się ludziom: tydzień zielonoświątkowy, nazywany w wierzeniach i obrzędowości ludowej *rusalnaja nedelja* (ukraiński *rusaknyj tyżden*)⁵⁸. Wówczas to, w dniach wiosennych słowiańskich zaduszek można było zobaczyć rusalki na mostach, pod mostami lub też w innych miejscach u brzegów wód⁵⁹. Preferencja mostów wynikała zapewne z łatwiejszej niż gdzie indziej możliwości spotkania ludzi, co rusalki bardzo sobie ceniły. Piękne, kuszące mężczyzn rusalki można było podziwiać, lecz bano się ich złośliwości; zrzucały one ludzi z mostów, topiły w wodzie itp. Lęk ten towarzyszył wierze w rusalki na ziemiach Słowiańszczyzny Wschodniej zwłaszcza we wspomnianych wyżej dniach, na Słowiańszczyźnie Południowej zaś bano się chodzenia po mostach każdej nocy, a nawet wcześniej, poczawszy od zachodu słońca⁶⁰.

Nieporównanie bardziej od rusalek – niebezpiecznych, złośliwych, ale też i lękliwych – obawiano się groźnych, ohydnych, czyhających na zgubę ludzi topielców (utopców), ucieleśnionych duchów ludzi utopionych, podstępnie zamordowanych i samobójców. Oni to właśnie byli szczególną kategorią zmarłych nieczystych, tych, których na słowiańskim Wschodzie zwano

⁵⁸ Agapkina, *Rusalnaja nedelja*, s. 501–503.

⁵⁹ Vinogradova 2000, s. 153 n.

⁶⁰ Vinogradova, *Most*, s. 303.

*zależnej*⁶¹. Jednym i drugim zrzucano z mostów ofiary, chcąc odwrócić ich złe zamiary od ludzi. Poświadczają to enigmatyczne wzmianki w źródłach ruskich (o składaniu ofiar wilom), a także dziewiętnastowieczne, barwne opisy wrzucania z mostów do wody zwierząt gospodarskich i ptactwa domowego na ofiarę wodnym demonom⁶².

Nieczystość mostu nie była bezwzględna: bywał on nawiedzany przez złe istoty demoniczne, ale mógł też przybierać godne, dostojne oblicze. Natomiast przestrzeń podmostowa niemal zawsze była nieczysta i napawająca lękiem. Lęk ten ujawniał się w ludowych przekonaniach odnotowywanych przez etnografów: koło mostów i pod mostami coś straszy. O kilka wieków wcześniej podmostowe miejsce mogło być przeznaczone dla zmarłych grzeszników. Dość niespodziewanie spotykamy je w czeskiej, piętnastowiecznej wersji *Rozmowy człowieka ze śmiercią*. W utworze tym ostro antyklerykalna, prohusycko nastawiona Śmierć grozi grzesznym księżom:

Děkan, farář i s probošem
musieť býti pod mým mostem⁶³.

Z mostem i z miejscem pod nim (a ściślej, w przypadkach, o których będziemy mówić, z płynącą pod nim wodą) wiązały się także obrzędy unicestwiania przez miejscową ludność zagrażających jej sił nieczystych, zwykle personifikowanych w człekopodobnych kukłach. Badaczki rosyjskie

⁶¹ O tej kategorii zmarłych zob. Gieysztor 2006, s. 255 n.; z obfitej literatury rosyjskiej zob. Veleckaja 1978, s. 142 n.

⁶² Gieysztor 2006, s. 258.

⁶³ Rozmlouvání člověka se smrtí, s. 61.

Ljudmiła N. Vinogradova i Svetlana M. Tolstaja analizowały podobieństwo strukturalne obrzędów pogrzebowych z czerwcowym obrzędem Kupały (nazwa dotycząca zarówno święta, jak i mitycznej postaci)⁶⁴, odpowiednika zachodniosłowiańskiej Sobótki. Te dwa „obrzędy przejścia” łączył motyw wyprowadzania na tamten świat w pierwszym przypadku zmarłego, w drugim zaś bytów demonicznych oraz bliskich im, choć nieidentycznych z nimi, zmarłych nieczystych. W obrzędach kupalno-sobótkowych charakterystyczny jest motyw wyprowadzania z osiedli, a następnie niszczenia różnie nazywanej kukły, między innymi poprzez jej topienie⁶⁵. Przyniesioną na most kukłę zrzucano do płynącej pod nim wody, by ją uniosła daleko od ludzi. Przypomnijmy także prastary, obecny w wielu kulturach tradycyjnych wiosenny obrzęd topienia Śmierci – Zimy, o różnych imionach, zwykle etymologicznie związanych z morem, śmiercią. Ją także przy śpiewach, okrzykach, oznakach wesołości, wyprowadzano z osiedli i wrzucano z mostów do rzeki⁶⁶.

Zrzucając z mostów do rzek materialne symbole złych sił demonicznych, oddawano je w przejściowe posiadanie „nieczystemu” miejscu podmostowemu, lecz – zauważmy – nie powodowało to skalania wody, która nadal zachowywała swe właściwości oczyszczające (świadczyłyby o tym kupalne i sobótkowe kąpiele w rzekach, które w tym czasie przestawały już być niebezpieczne dla ludzi). Istnieje przesłanka przemawiająca za chronieniem wód płynących przed

⁶⁴ Vinogradova, Tolstaja 1990, s. 99–110. Zob. też istotne rozważania: Gieysztor 2006, s. 243 n.

⁶⁵ Vinogradova, Tolstaja 1990.

⁶⁶ Wojciechowska 2000, s. 66 n.

skalaniem: w bardzo archaicznej ruskiej tradycji złych, nieczystych zmarłych, niegodnych rytualnego pogrzebu, wynoszono gdzieś daleko, by ciała te wrzucić do jarów, parowów lub trzęsawisk, nigdy zaś do płynących wód⁶⁷.

W tym, co ostatnio powiedziano, most występował jak gdyby w roli biernej, był istotnym, lecz nie najważniejszym elementem działań obrzędowych. Jedynie pośredniczył w zbiegach wokół niszczenia symboli sił złych i nieczystych.

Miejsca pod mostami, te, o których dotąd mówiliśmy, były miejscami bądź to zawładniętymi przez złe siły, przed którymi człowiek się chronił lub starał się je łagodzić ofiarami, albo też miejscami skażonymi przez doraźne kontakty ze złymi mocami. Pod mostami coś „straszyło”. Nie dysponując odpowiednimi świadectwami, możemy się jedynie domyślać, że nieczyste, demoniczne istoty upodobały sobie szczególnie „mościska” – mosty na trwałe uszkodzone, już nieprzejezdne albo też obrócone w ruinę niegdysiejsze budowle⁶⁸. Mościska, dość często odnotowywane w źródłach polskich jako miejsca graniczne, położone bywały zwykle na obszarze rzadko odwiedzanym przez człowieka; brak mostu oddalał osiedla od przeprawy już nieuczęszczanej. Jeśli wystrzegano się przejścia po moście nocą, to zapewne tym bardziej nie zbliżano się do poczerniałych, rozsypujących się szczątków dawnego mostu.

W wierzeniach ludowych odnotowanych na ziemiach polskich spotykamy się z wersją w pewien sposób schrystianizowanej przestrzeni podmostowej: stawała się ona jednym

⁶⁷ Veleckaja 1978, s. 141 n.

⁶⁸ Śl. stpol., t. 4, z. 5, s. 331 (nader lakonicznie). Inaczej Gebauer 1970, s. 401 – wyraz *mostišť* objaśnia jako „miejsce, gdzie jest most”.

z miejsc przebywania dusz pokutujących, proszących żywych o ratunek w postaci modlitwy⁶⁹. Mosty jak gdyby chroniły je przed światem zewnętrznym.

Wyobraźnia zbiorowa kreowała również mosty nieskazitelnie czyste, ich zewnętrznym wyrazem często bywała złocistość. Powoływać je mogła do życia wyobraźnia związana w religijnością ludową: wówczas złoty most doznawał zaszczytu obcowania ze świętymi osobami. W XIV wieku Tomasz ze Štítného, czeski autor traktatów religijnych, utyskując na liczne wypaczenia współczesnych mu prostych wiernych w kulcie bożym, przytaczał zabobonne błogosławieństwa starych kobiet: „mamroce baba coś pokrzykując i gadając, że Bóg chodził po złotym moście i spotkał się tam ze Świętym Piotrem, z Najświętszą Panną Marią, albo też z jakąś inną dobrą kompanią”⁷⁰. W wyobrażeniach starej kobieciny „złoty most” łączył chrześcijański raj – niebo z ziemią. Natomiast „złote mosty” spotykane w innych warstwach ludowych wyobrażeń tradycyjnych, poświadczone w czasach już nam bliższych, występują również w kontekstach odległych od treści chrześcijańskich. Idąc śladem fascynujących rozważań Borysa Uspienskiego, należy dostrzec związek królestwa zmarłych ze złotem, złotym kolorem⁷¹, choć nie wszystkie przesłanki przemawiające za tym związkiem można przyjąć z zaufaniem. Motyw bogatych chłopów za ręką, co kopią złoto łopatami⁷², zdaje się być raczej wyrazem odwiecznych tęsknot do nieznannej krainy sytości i dostatku

⁶⁹ Benedyktowicz, Benedyktowicz 1992, s. 117.

⁷⁰ Tomáše ze Štítného, *Knihy šestery*, s. 9. Zob. też Zíbrt 1894, s. 61.

⁷¹ Uspienski 1985, s. 96.

⁷² *Ibidem*, s. 159.

niż odniesieniem do świata zmarłych. Należałoby także uwzględnić występowanie rzeki granicznej w kontekstach innych niż ten, który dotyczy żywych i zmarłych. Vladimir J. Propp, na którego powołuje się Uspienski w rozważaniach o złotej barwie tamtego świata, w swych badaniach uwzględnił horyzont bajki magicznej, w niej zaś „inny świat”, odległy, „za siedmioma górami”⁷³, nie zawsze musi być tożsamy ze światem zmarłych.

Wróćmy jednak do złotego mostu, który zyskując w wyobrażeniach wysoką pozycję, nie zawłaszczył jej sobie bez reszty. Mógł ją dzielić z mostem kamiennym, który także mógł być dostatecznie godny, by mogła po nim stąpać Matka Boża z Dzieciątkiem⁷⁴.

Natomiast mostem „najwłaściwszym” dla przechodzących po nim dusz zmarłych był most drewniany. W słowiańskich wierzeniach tradycyjnych istniał bardzo silny związek drzewa rosnącego ze sferą chthoniczną⁷⁵; właściwości te w jakimś stopniu zachowywało drewno przeznaczone do budowy. Niebłahym elementem była przy tym hierarchia mitologicznej wartości drewnianego budulca, z którego „mości się” most.

Nie próbując odtworzyć czasu narodzin oraz wczesnej kariery „kalinowych mostów” w wyobraźni ludowej, zauważamy ich obecność na różnych, raczej niższych poziomach kultury krajów słowiańskich. Mówiąc o kalinie, drzewie, który upodobali sobie „budowniczo” wyobrażanych mostów, odnotujmy jedynie jej związek z dwoma bogatymi treściowo zjawiskami: obrzędem weselnym i rytuałami

⁷³ Propp 2003, rozdz. VIII.

⁷⁴ Vinogradova, *Most*, s. 306.

⁷⁵ Zob. Agapkina, *Derevo*, s. 62, 64 n.

pogrzebowymi⁷⁶. W pierwszym z wymienionych kontekstów kalinowy most bywał zamknięty dla zwykłych wędrowników, a otwarty jedynie dla wybranych, w tym dla nowożeńców. Motyw ten przechowała rosyjska pieśń weselna:

Przez Dymkę – bystrą rzekę
Moszczone mosty kalinowe
W poprzek nich belki drewniane
Nikt po [takim] moście nie chodzi,
Po kalinowym nie przejdzie⁷⁷.

Nikt poza wymienioną imiennie młodą parą. W wierzeniach ludowych godność pana młodego sięgała wysoko; nie stając się istotą sakralną, zbliżał się do niej, a nawet się z nią spoufalał. W ukraińskiej pieśni obrzędowej jadący na swe wesele pan młody (nazywany tu „kniaziem”) na skrzyżowaniu trzech dróg, a więc w miejscu silnego nagromadzenia magicznej mocy, spotyka samego Daźboga. Wzywa mocarne bóstwo, by ustąpiło mu drogi, on bowiem jest „kniaziem” tylko raz w życiu, podczas gdy Daźbog będzie bogiem zawsze⁷⁸. Toteż i kalinowy most, również będący miejscem magicznym, otwiera się przed młodożeńcem i jego wybraną.

Zwróćmy też uwagę na drugi kontekst, czyli związek kalinowy ze zmarłymi. Przytacza się liczne, przemawiające za nim przesłanki, a wśród nich ukraińskie powiedzenie dotyczące kogoś, przy kim „posadzono już kalinę” (w znaczeniu: umarł i został już pochowany)⁷⁹. „Moszczenie” mostu drzewem

⁷⁶ Usačeva, *Kalina*, s. 466 n.

⁷⁷ Oryginalny tekst rosyjski: Vinogradova, *Most*, s. 304.

⁷⁸ Toporov 1995, t. 1, s. 527.

⁷⁹ Usačeva, *Kalina*, s. 467.

kalinowym zdaje się wzmacniać jego chtoniczny charakter, oczywiście w odniesieniu do wątku, o którym mówimy. Kalinowy most jest jak gdyby najbardziej „naturalną” drogą dla dusz ludzi zmarłych, właściwszą od mostów lipowych lub „moszczonych” innym drewnem.

Natomiast przestrzeń pod kalinowymi mostami jest również niedobra, jak pod każdym innym mostem (pomijając może most złoty). W rosyjskiej bajce źli ludzie wydają dziewczynę za męża za diabła, „pod kalinowy most”⁸⁰. W innym tekście bajkowym nad szeroką rzeką wznosi się most kalinowy, pod nim zaś, przy brzegu, mieszka smok siedmiogłowy⁸¹.

W ruskich bylinach już nie tylko teren pod mostami, lecz i same mosty, kalinowe i nienazwane, mogą służyć złej, nieczystej sile, jaką są najeźdźcy – Tatarzy. Oni też wznoszą mosty po to, by służyły ich niecnym celom, lecz równocześnie mosty – i to tak długie jak tylko można sobie wyobrazić – bez trudu wznoszą także ruscy bohaterowie.

„Kalinowe mosty”, rzadko pojawiając się w śpiewkach towarzyszących zabawom dziecięcym, ustępują miejsca mostom sosnowym, lipowym lub jaworowym („Jawor, jawor, jaworowi ludzie / co wy tam robicie? / Budujemy mosty”). Materiał, z którego wznoszą most mali budowniczości, jest tu zresztą mniej istotny, ważniejsze są same czynności. Za Vjačeslavem V. Ivanovem i Vladimirem N. Toporovem przytoczę tekst dziecinnej śpiewki rosyjskiej:

Po co brać topory?
Rąbcie niemi sosny!
Po co rąbać sosny?

⁸⁰ Vinogradova, *Most*, s. 307.

⁸¹ Propp 2003, s. 24.

By robić z nich deski
Po co robić deski?
Moście niemi mosty!⁸²

Temat budowy mostu, w różnych tekstach bardziej lub mniej rozwijany, prowadzi do zakończenia przedstawianej akcji, to jest do przygotowania mostu dla spodziewanych przybyszów, nadprzyrodzonych lub ziemskich, lecz zawsze ważnych i dostojnych. „Zbudowanie” mostu potwierdza końcowe pytanie: „czy są mosty gotowe?” z odpowiedzią: „Już są mosty gotowe!”⁸³

Zarówno bajki, jak i teksty zabaw dziecięcych zawierają różne treści obce tradycyjnym warstwom wierzeń i wyobrażeń. Pojawiają się na przykład „mosty kryształowe”, „mosty malowane” lub inne jeszcze szczegóły wprowadzone przez nieznaną najczęściej autorów. Teksty te przechowują jednak pewne istotne wątki, które poszczycić się mogą archaicznym pochodzeniem: most wznosi się zwykle nad jakąś wielką rzeką, łączy to, co bliskie, z tym, co dalekie.

Tęcza, przez ludzi podziwiana, daleka i niedostępna, także na ziemiach słowiańskich mogła być wyobrażana jako most łączący ziemię zamieszkałą przez ludzi z odległą krainą zmarłych przodków⁸⁴. Chrystianizacja nadała wyobrażeniom o tęczy szczególne treści, nie odbierając jej jednak funkcji mostu. Głównymi jego użytkownikami stali się aniołowie, którzy odprowadzają tęczowym mostem dusze ludzi sprawiedliwych do raju bądź też schodzą po łuku tę-

⁸² Ivanov, Toporov 1965, s. 167.

⁸³ Zob. *ibidem*, s. 166. O budowie mostu: Vinogradova, *Most*, s. 306.

⁸⁴ Belova, *Raduga*, s. 386–389.

czowym na ziemię, by oznajmić ludziom wolę Boga. Wyobrażenia te oddaliły się znacznie od wizyjnych motywów mostu jako miejsca próby; z tęczy żadna dusza nie spada, gdyż jest ona drogą sprawiedliwych, których czeka wieczna nagroda.

Wyobrażenia ludzka zwracała się więc ku wspaniałym barwnym „mostom” sięgającym nieba, nadając im byt nadnaturalny. Nie omijała również, o czym uprzednio mówiliśmy, zwykłych, szarych mostów i mostków ułatwiających życie mieszkańcom osiedli. Można sądzić, że jeśli przy wielu mostach wieczorami i nocami „straszyło” (*pod każdym mostą colemało straši* – mawiali Kaszubi⁸⁵), to za dnia już o tym nie pamiętano. Odnosiły się do nich zwykłe, ludzkie opinie, utrwalone choćby w ich nazwach. O mostach możliwie szerokich, zadbanych i dobrze przejezdnych mawiano „sute mosty”.

Małe mosty, na ogół będące raczej kładkami (choć mógł być i „kamienny mostek”), nazywano po prostu „mostkami”, niekiedy dodając: „mały mostek”. Inaczej odnoszono się do mostu marnie skleconego, a przy tym zaniedbanego. Takim obiektom nadawano szydercze przezwiska, na przykład „kozi mostek”⁸⁶.

Stosunek ludzi do mostu kształtował jego stan, wygląd, a także znane w przybliżeniu jego dzieje, bywał też zależny od okoliczności i celów, dla jakich go wyrażano. Zdarzało się, że pomniejszano jego znaczenie, mówiąc: „Most nie jest rzecz wieczna, był most, ale nie jest ani będzie”⁸⁷.

⁸⁵ Sychta, t. 3, s. 116.

⁸⁶ Sł. stpol., t. 4, z. 5, s. 330.

⁸⁷ Słownik polszczyzny, t. 15, s. 35. Zob. Handke 2001, s. 15.

Z pewnością też, jakkolwiek by ten obiekt nie był, w niczym nie przypominał obrosłego starymi wierzeniami majestatycznego mostu na Drinie, o którym Ivo Andrić mógł powiedzieć: „Wiek mostu, choć śmiertelny sam w sobie, przypominał wieczność, jako, że kres jego dni był nieodgadniony”⁸⁸.

⁸⁸ I. Andrić, *Most na Drinie*, tłum. z serbo-chorwackiego H. Kalita, Warszawa 1956, s. 82.

Bibliografia

Atlasy, encyklopedie, słowniki

- AHP Krak. *Atlas historyczny Polski. Województwo krakowskie w drugiej połowie XVI w.*, red. H. Rutkowski, cz. 1: *Mapy, plany*, cz. 2: *Komentarz, indeksy*, Warszawa 2008
- AHP Lub. *Atlas historyczny Polski. Województwo lubelskie w drugiej połowie XVI w.*, oprac. S. Wojciechowski, Warszawa 1966
- AHP Maz. *Atlas historyczny Polski. Mazowsze w drugiej połowie XVI w.*, red. W. Pałucki, cz. 1: *Mapa, plany*, cz. 2: *Komentarz, indeksy*, Warszawa 1973
- AHP Sand. *Atlas historyczny Polski. Województwo sandomierskie w drugiej połowie XVI w.*, red. W. Pałucki, cz. 1: *Mapy, plany*, cz. 2: *Komentarz, indeksy*, Warszawa 1993
- AHP Sier. Łęcz. *Atlas historyczny Polski. Województwo siedleckie i województwo łęczyckie w drugiej połowie XVI w.*, red. H. Rutkowski, cz. 1: *Mapy, plany*, cz. 2: *Komentarz, indeksy*, Warszawa 1998
- Boryś 2005 W. Boryś, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 2005
- Cyganenko 1989 G.P. Cyganenko, *Etimologičeskij slovar' ruskogo jazyka*, Kiev 1989
- Fasmer (Vasmer) 1986 M. Fasmer (Vasmer), *Etimologičeskij slovar' ruskogo jazyka*, t. 2, Moskwa 1986

- Gebauer 1970 J. Gebauer, *Slovník staročeský*, t. 2, Praha 1970
- Machek 1971 V. Machek, *Etymologický slovník jazyka českého*, Praha 1971
- Mify narodov mira *Mify narodov mira. Enciklopedija*, red. S.A. Tokarev, t. 1–2, Moskva 1982
- Sł. hist.-geogr. krak. *Słownik historyczno-geograficzny województwa krakowskiego w średniowieczu*, cz. 1–, Wrocław 1980–
- Sł. hist.-geogr. pozń. *Słownik historyczno-geograficzny województwa poznańskiego w średniowieczu*, red. A. Gąsiorowski, cz. 1–, Wrocław 1982–
- Sł. stpol. *Słownik staropolski*, t. 1–5, red. K. Nitsch, t. 6–11, red. S. Urbańczyk, Wrocław 1953/1955–2002
- Słownik polszczyzny *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 6, 15, Wrocław 1972, 1984
- Sreznevskij, *Materialy* I.I. Sreznevskij, *Materialy dlja slovarja drevnerusskogo jazyka po pis'miennym pamjatnikam*, t. 1–3, Graz 1955 (reprint wydania: St. Petersburg 1893–1912)
- Sychta B. Sychta, *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej*, t. 1–7, Wrocław 1967–1976
- Trubačev 1974 *Etimologičeskij slovar' slavjanskich jazykov. Praslavjanskij leksičeskij fond*, t. 1, red. O.N. Trubačev, Moskva 1974

Źródła

- Acta iud. eccl. Gnezn. *Acta iudicii ecclesiastici Gneznensis*, w: *Acta capitulorum nec non iudiciorum ecclesiarum selecta*, wyd. B. Ulanowski, t. 2, Kraków 1902, s. 1–388

- Acta iud. eccl. Ploc. *Acta iudicii ecclesiastici Plocensis*, w: *Acta capitulorum nec non iudiciorum ecclesiasticorum selecta*, wyd. B. Ulanowski, t. 3, cz. 1, Kraków 1908, s. 1–216
- Acta iud. eccl. Wiel. *Acta iudicii ecclesiastici Wielunensis*, w: *Acta capitulorum nec non iudiciorum ecclesiasticorum selecta*, wyd. B. Ulanowski, t. 2, Kraków 1902, s. 389–430, 933–944, t. 3, cz. 1, Kraków 1908, s. 333–356
- Acta off. consist. Leopold. *Acta officii consistorialis Leopoliensis antiquissima*, t. 2: *Continet acta annorum 1490–1498*, wyd. W. Rolny, Leopoli 1930
- Adami Bremensis Gesta *Magistri Adami Bremensis Gesta hamburgensis ecclesie Pontificum*, w: *Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der hamburgische Kirche und des Reiches*, wyd. W. Trillmich, Berlin 1961
- AGZ *Akta grodzkie i ziemskie z czasów Rzeczypospolitej Polskiej z archiwum tak zwanego bernardyńskiego we Lwowie*, t. 4–19, Lwów 1873–1906
- Conc. Pol. *Concilia Poloniae. Źródła i studia krytyczne*, t. 6: *Synody diecezji płockiej i ich statuty*, wyd. i oprac. J. Sawicki, Warszawa 1952
- Długosz LB *Długosi Joannis Liber beneficiorum diocesis Cracoviensis*, wyd. A. Przeddziecki, t. 1–2, w: *idem, Opera omnia*, t. 7–8, Kraków 1883–1884
- Dokumenty wielkopolskie *Dokumenty wielkopolskie. Teksty*, wyd. B. Ulanowski, Archiwum Komisji Historycznej, t. 4, Kraków 1888
- Grzegorz Wielki, *Dialogi* Grzegorz Wielki św., *Dialogi*, tłum. W. Szoldrski, oprac. E. Stanuła, wstęp J.S. Bojarski, Warszawa 1970
- Jakub Menšík, *O mezech* Jakub Menšík z Menštejna, *O mezech, hranicech, saudu...*, w: *Sprawy právnické*

- o právu českém v XVI století, wyd. H. Jireček, Viedeň 1883
- KDKTyn. *Kodeks dyplomatyczny klasztoru tynieckiego*, cz. 2, wyd. W. Kętrzyński, S. Smolka, Lwów 1874
- KDM *Kodeks dyplomatyczny Małopolski*, t. 1–4, wyd. F. Piekosiński, Kraków 1876–1905
- KDŚ *Kodeks dyplomatyczny Śląska*, t. 1–2, wyd. K. Maleczyński, Wrocław 1956–1959
- KDW *Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski*, t. 1, 5, wyd. I. Zakrzewski, F. Piekosiński, Poznań 1877, 1908, t. 6, wyd. A. Gąsiorowski, H. Kowalewicz, Poznań 1982
- KDW s.n. *Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski*, series nova, t. 1, wyd. Z. Perzanowski, Warszawa–Poznań 1978
- Knihá Tovačovská *Knihá Tovačovská aneb Pana Ctibora z Cimburka a z Tovačova Paměť obyčejů, řádů, zvyklostí starodávnych a řízení práva zemského v Mar. Mor.*, wyd. V. Brandl, Brně 1868
- Ks. sądowe brzesko-kuj. *Księgi sądowe brzesko-kujawskie 1418–1424*, oprac. i wyd. J. K. Kochanowski, Warszawa 1905 (Teki Pawińskiego, t. 7)
- Ks. z. płońska *Najdawniejsze księgi sądowe mazowieckie*, t. 1: *Księga ziemská płońska 1400–1417*, wyd. M. Handelsman, Warszawa 1920
- Ks. z. pozn. *Księga ziemská poznańska (1400–1407)*, wyd. K. Kaczmarczyk, K. Rzycki, Poznań 1960
- Ks. z. zakroczymska druga *Najdawniejsze księgi sądowe mazowieckie*, t. 3: *Księga ziemská zakroczymska druga: 1434–1437*, wyd. K. Tymieniecki, Warszawa 1920
- Ks. z. zakroczymska pierwsza *Najdawniejsze księgi sądowe mazowieckie*, t. 2, cz. 1: *Księga ziemská zakroczymska*

	<i>pierwsza: 1423–1427</i> , wyd. A. Rybarski, Warszawa 1920
Księga henrykowska	<i>Księga henrykowska</i> , wyd. R. Grodecki, Poznań–Wrocław 1949
Księga uposażenia	<i>Księga uposażenia diecezji poznańskiej z roku 1510</i> , wyd. J. Nowacki, Poznań 1950
Łaski LB	<i>Jana Łaskiego Liber beneficiorum archidiecezji gnieźnieńskiej</i> , wyd. J. Łukowski, t. 1–2, Gniezno 1880–1881
LKP	<i>Lubelska księga podkomorska XV wieku / Liber succamerarii terrae Lublinensis saeculi XV</i> , wyd. L. Białkowski, Lublin 1934
Lustracje dróg woj. krak.	<i>Lustracje dróg województwa krakowskiego z 1570 r.</i> , wyd. B. Wyrozumska, Wrocław 1971
Mansikka 1922	V.J. Mansikka, <i>Die Religion der Ostslaven</i> , t. 1: <i>Quellen</i> , Helsinki 1922
NKDM	<i>Nowy kodeks dyplomatyczny Mazowsza</i> , t. 2–3, wyd. I. Sułkowska-Kuraś, S. Kuraś, Wrocław 1989
Postilla Jana Rokycany	<i>Postilla Jana Rokycany</i> , t. 2, wyd. F. Šimek, Praha 1929
PVL	<i>Pověst vremennych let</i> , t. 1: <i>Tekst i perevod</i> , t. 2: <i>Priloženija</i> , wyd. D.S. Lichačev, B. A. Romanov, Moskva–Leningrad 1950
Rocznik Traski	<i>Rocznik Traski</i> , w: <i>Monumenta Poloniae historica</i> , t. 2, wyd. A. Bielowski, Warszawa 1981
Rozmlouvání člověka se smrtí	<i>Rozmlouvání člověka se smrtí</i> , w: <i>Veršované skladby doby husitské</i> , wyd. F. Svejkský, Praha 1963
Rozrządzenia y pisma	<i>Rozrządzenia y pisma pasterskie za rządów [...] Michała Jerzego Poniatowskiego biskupa płockiego</i> , Warszawa 1785
SPPP	<i>Starodawne prawa polskiego pomniki</i> , t. 1–2, wyd. A.Z. Helcel, Kraków 1856–1870

Statuta Ducatus Mazoviae	<i>Statuta Ducatus Mazoviae (Statut Piotra Goryńskiego)</i> , w: <i>Jus Polonicum, codicibus veteribus manuscriptis et editionibus quibusque collatis</i> , wyd. J.W. Bandtkie, Varsaviae 1831
Thietmari Chronicon	<i>Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon</i> , wyd. R. Holzmann, w: <i>Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum</i> , n.s., t. 9, Berlin 1938
Tomáše ze Štítného, <i>Knihy šestery</i>	Tomáše ze Štítného, <i>Knihy šestery o obecnych věcech křesťanských</i> , wyd. K. Erben, Praha 1852
VL	<i>Volumina legum</i> , t. 2, wyd. J. Ohryzko, Petersburg 1859
Wielkopolskie roty (I)	<i>Wielkopolskie roty sądowe XIV–XV wieku</i> , t. 1: <i>Roty poznańskie</i> , wyd. H. Kowalewicz, W. Kuraszkiewicz, Wrocław 1959
Wielkopolskie roty (II)	<i>Wielkopolskie roty sądowe XIV–XV wieku</i> , t. 2: <i>Roty pyzdrowskie</i> , wyd. H. Kowalewicz, W. Kuraszkiewicz, Wrocław 1960
Wizytacje gnieźn.	<i>Wizytacje dóbr arcybiskupstwa gnieźnieńskiego i kapituły gnieźnieńskiej z XVI wieku</i> , wyd. B. Ulanowski, Kraków 1920
Wybór zapisek wielkopolskich	<i>Wybór zapisek sądowych grodzkich i ziemskich wielkopolskich z XV wieku</i> , t. 1, z. 1, wyd. F. Piekosiński, Kraków 1902
Zapiski sandomierskie	<i>Zapiski sądowe województwa sandomierskiego 1395–1444</i> , wyd. F. Piekosiński, Archiwum Komisji Prawniczej, t. 8, cz. 1, Kraków 1907
Zapiski warszawskie	<i>Zapiski i roty polskie XV–XVI w. z ksiąg sądowych ziemi warszawskiej</i> , wyd. W. Kuraszkiewicz, A. Wolff, Kraków 1950
ZDM	<i>Zbiór dokumentów małopolskich</i> , t. 1–5, wyd. S. Kuraś, I. Sułkowska-Kurasiowa, Wrocław 1962–1970

ZDOP

Zbiór dokumentów zakonu OO. Paulinów w Polsce, t. 1: 1328–1464, oprac. J. Fijałek, Kraków 1938

Opracowania

- Agapkina, *Derevo* T.A. Agapkina, *Derevo*, w: *Slavjanskie Drevnosti. Etnolingwičeskij slovar*, red. N.I. Tolstoj, t. 2, Moskva 1999, s. 60–66
- Agapkina, *Rusalnaja nedelja* T.A. Agapkina, *Rusalnaja nedelja*, w: *Slavjanskie Drevnosti. Etnolingwičeskij slovar*, red. N.I. Tolstoj, t. 4, Moskva 2009, s. 501–503
- Animarum cultura *Animarum cultura. Studia nad kulturą religijną na ziemiach polskich w średniowieczu*, t. 1: *Struktury kościelno-publiczne*, red. H. Manikowska, W. Brojer, Warszawa 2008
- Anthropologie de la ville médiévale *Anthropologie de la ville médiévale*, red. M. Tymowski, Warszawa 1999
- Banaszkiewicz 1979 J. Banaszkiewicz, *Fabularyzacja przestrzeni. Średniowieczny przykład granic*, „Kwartalnik Historyczny” 86, 1979, nr 4, s. 987–999
- Banaszkiewicz 1998 J. Banaszkiewicz, *Polskie dzieje bajeczne mistrza Wincentego Kadłubka*, Warszawa 1998
- Barag 1981 L.G. Barag, *Sžužet o zmiejeborstve na mostu v skazkach vostočnoslavjanskich i drugih narodov*, w: *Slavjanskij i balkanskij folklor*, red. L.N. Vinogradova, J.I. Smirnov, N.I. Tolstoj, Moskva 1981, s. 160–186
- Baruch 1907 M. Baruch, *Boże stopki. Archeologia i folklor kamieni z wyżłobionymi śladami stóp*, Warszawa 1907

- Belova, *Raduga* O.V. Belova, *Raduga*, w: *Slavjanskije Drevnosti. Etnolingvičeskij slovar*, red. N.I. Tolstoj, t. 4, Moskwa 2009, s. 386–389
- Benedyktowicz, D. Benedyktowicz, Z. Benedyktowicz, *Dom w tradycji ludowej*, Wrocław 1992
- Benedyktowicz 1992 A. Bogucki, *Komornik i podkomorzy w Polsce piastowskiej*, w: *Spoleczeństwo Polski średniowiecznej. Zbiór studiów*, t. 3, red. S.K. Kuczyński, Warszawa 1985, s. 75–133
- Bogucki 1985
- Boháč 1974 Z. Boháč, *Újezdy a Lhoty. Příspěvek k dějinám osídlení středověkých Čech*, „Historická geografie” 12, 1974, s. 3–21
- Brückner 1902 A. Brückner, *Literatura religijna w Polsce średniowiecznej*, t. 1: *Kazania i pieśni. Szkice literackie i obyczajowe*, Warszawa 1902
- Brückner 1939 A. Brückner, *Dzieje kultury polskiej*, t. 1: *Od czasów przedhistorycznych do r. 1506*, Warszawa 1939
- Brückner 1985 A. Brückner, *Mitologia słowiańska i polska*, wstęp i oprac. S. Urbańczyk, Warszawa 1985
- Bujak 2001 F. Bujak, *Studia nad osadnictwem Małopolski*, oprac. i posłowie A. Janeczek, Poznań 2001
- Bylina 1992 S. Bylina, *Człowiek i zaświaty. Wizja kar pośmiertnych w Polsce średniowiecznej*, Warszawa 1992
- Bylina 1999 S. Bylina, *Kultura ludowa Polski i Słowiańszczyzny średniowiecznej*, Łowicz–Warszawa 1999
- Bylina 2000 S. Bylina, *Bezdrożem, drożyskiem, meszną drogą, meszną ścieżką*, w: *Aetas media, aetas moderna. Studia ofiarowane profesorowi Henrykowi Samsonowiczowi*

- w siedemdziesiątą rocznicę urodzin, Warszawa 2000, s. 335–343
- Bylina 2002 S. Bylina, *Chryścianizacja wsi polskiej u schyłku średniowiecza*, Warszawa 2002
- Bylina 2008 S. Bylina, *Przestrzenie sakralne mieszkańców wsi u schyłku średniowiecza*, w: *Animarum cultura. Studia nad kulturą religijną na ziemiach polskich w średniowieczu*, t. 1: *Struktury kościelno-publiczne*, red. H. Manikowska, W. Brojer, Warszawa 2008, s. 149–190
- Bylina 2009 S. Bylina, *Religijność późnego średniowiecza. Chrześcijaństwo a kultura tradycyjna w Europie Środkowo-Wschodniej w XIV–XV w.*, Warszawa 2009
- Carozzi 1994 C. Carozzi, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (V^e–XIII^e siècle)*, Rome–Paris 1994
- Culianu 1979 L.P. Culianu, „*Pons subtilis*”. *Storia e significato di un simbolo*, „Aevum. Rassegna di scienze storiche, linguistiche e filologiche” 53, 1979, s. 301–312
- Czarnowski 1956 S. Czarnowski, *Dziela*, t. 3: *Studia z dziejów kultury celtyckiej. Studia z dziejów religii*, oprac. N. Assorodobraj, S. Ossowski, Warszawa 1956
- Dąbkowski 1911 P. Dąbkowski, *Prawo prywatne polskie*, t. 2, Lwów 1911
- Dinzlbacher 1973 P. Dinzlbacher, *Die Jenseitsbrücke im Mittelalter*, Wien 1973
- Domańska-Kubiak, Kubiak 1981 I. Domańska-Kubiak, K. Kubiak, *Chleb w tradycji ludowej*, Warszawa 1981
- Dunin-Wąsowicz 1970 T. Dunin-Wąsowicz, *Lapides terminales na Śląsku w XIII w.*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 18, 1970, nr 1, s. 3–25 (przedruk w: *eadem*, *Drogami*

- średniowiecznej Polski. Studia z dziejów osadnictwa i kultury*, wybór i oprac. A. Janeczek, posłowie M. Młynarska-Kaletynowa, Warszawa 2011)
- Dunin-Wąsowicz 2011 T. Dunin-Wąsowicz, *Drogami średniowiecznej Polski. Studia z dziejów osadnictwa i kultury*, wybór i oprac. A. Janeczek, posłowie M. Młynarska-Kaletynowa, Warszawa 2011 (cz. 1: Drogi i krajobraz osadniczy)
- Ecclesia et civitas *Ecclesia et civitas. Kościół i życie religijne w mieście średniowiecznym*, red. H. Manikowska, H. Zaremska, Warszawa 2002
- Fischer 1921 A. Fischer, *Zwyczajne pogrzebowe ludu polskiego*, Lwów 1921
- Gal'kovskij 1913 N.M. Gal'kovskij, *Borba christianstva s ostatkami jazyčestva v drevnej Rusi*, t. 1, Charkov 1916, t. 2, Moskva 1913
- Geremek 1997 B. Geremek, *Poczucie przestrzeni i świadomość geograficzna*, w *Kultura Polski średniowiecznej XIV–XV w.*, red. B. Geremek, Warszawa 1997, s. 366–386
- Gieysztor 2006 A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, wstęp K. Modzelewski, posłowie L.P. Słupecki, oprac. A. Pieniędzy, wyd. 3 zm., rozsz., Warszawa 2006
- Grabski 1956 W. Grabski, *Słup graniczny z XV wieku w Biskupicach Radłowskich*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 4, 1956, nr 4, s. 705–708
- Handke 2001 K. Handke, *Polskie nazwy przepraw przez rzekę*, w: *Mosty: dzieła sztuki i inżynierii, zabytki. Materiały sesji naukowej, Warszawa, 25–26 maja 2000 roku*, red. B. Wierzbicka, Warszawa 2001, s. 13–22

- Hejnosz, Seweryn, *Granica* W. Hejnosz, T. Seweryn, *Granica*, w: *Słownik starożytności słowiańskich. Encyklopedyczny zarys kultury Słowian od czasów najdawniejszych do schyłku wieku XII*, t. 2, cz. 1, red. W. Kowalenko, G. Labuda, T. Lehr-Spławiński, Wrocław 1964, s. 152
- Hładyłowicz 1932 K. Hładyłowicz, *Zmiany krajobrazu a rozwój osadnictwa w Wielkopolsce od XIV do XIX wieku*, Lwów 1932
- Ivanov, Toporov 1965 V.V. Ivanov, V.N. Toporov, *Slavjanskie jazykovyje modelirujuščije sistemy (Drevnij period)*, Moskwa 1965
- Ivanov, Toporov, *Slavjanskaja mifologija* V.V. Ivanov, V.N. Toporov, *Slavjanskaja mifologija*, w: *Mify narodov mira. Encyklopedija*, red. S.A. Tokarev, t. 2, Moskwa 1982, s. 450–456
- Janiš, Šenkyřová 2004 D. Janiš, J. Šenkyřová, *Hranice státekú a pozemkú – jejich zachycení v písemných (právních) pramenech*, „Archeologia historica” 29, 2004, s. 193–202
- Jaritz 2005 Gerhard Jaritz, *Droga do kościoła w późnym średniowieczu: splendor i kurz*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 53, 2005, nr 2, s. 131–136
- Kiersnowski 1960 R. Kiersnowski, *Znaki graniczne w Polsce średniowiecznej*, „Archeologia Polski” 5, 1960, z. 2, s. 257–287
- Klimek 2009 T. Klimek, *K dobovým náhledům na les českého středověku*, „Český časopis historický” 107, 2009, z. 4, s. 735–768
- Kłoczowski 1987–1991 J. Kłoczowski, *Dzieje chrześcijaństwa polskiego*, t. 1–2, Paryż 1987–1991
- Kłoczowski 1998 J. Kłoczowski, *Młodsza Europa. Europa Środkowo-Wschodnia w kręgu cywilizacji chrześcijańskiej średniowiecza*, Warszawa 1998

- Kościół w Polsce *Kościół w Polsce. Studia nad historią Kościoła katolickiego w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. 1–3, Kraków 1966–1970
- Lalik 1985 T. Lalik, *Poczucie piękna*, w: *Kultura Polski średniowiecznej: X–XIII w.*, red. J. Dowiat, Warszawa 1985, s. 375–432
- Lalik 2006 T. Lalik, *Organizacje sąsiedzkie w średniowiecznej wsi polskiej – wieś, opole, parafia*, w: *idem, Studia średniowieczne*, wybór i posłowie S. Trawkowski, Warszawa 2006, s. 21–40
- Lauferski 1926 A. Lauferski, *Ziemia nakielska w XV wieku*, „Roczniki Historyczne” 2, 1926, z. 1, s. 37–91
- Le Goff 1981 J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris 1981
- Leśny, Uroczysko J. Leśny, *Uroczysko*, w: *Słownik starożytności słowiańskich. Encyklopedyczny zarys kultury Słowian od czasów najdawniejszych do schyłku wieku XII*, t. 6, cz. 1, red. W. Kowalenko, G. Labuda, T. Lehr-Spławiński, Wrocław 1977, s. 271–272
- Levkijevskaja, *Navi* E.E. Levkijevskaja, *Navi*, w: *Slavjanskie Drevnosti. Etnolingwičeskij slovar*, red. N.I. Tolstoj, t. 3, Moskwa 2004, s. 351–353
- Litak 1964 S. Litak, *Formowanie sieci parafialnej w Łukowskiem do końca XVI w. Studium geograficzno-historyczne*, „Roczniki Humanistyczne KUL” 12, 1964, z. 2, s. 5–140.
- Litak 1969 S. Litak, *Struktura i funkcje parafii w Polsce*, w: *Kościół w Polsce. Studia nad historią Kościoła katolickiego w Polsce*, t. 2, red. J. Kłoczowski, Kraków 1970, s. 259–481
- Łaguna 1915 S. Łaguna, *O prawie granicznym polskim*, w: *Pisma Stanisława Łaguny*, wyd. J. Bieliński, Warszawa 1915

- Łowmiański 1979 H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek (w. VI–XII)*, Warszawa 1979
- Maisel 1982 W. Maisel, *Archeologia prawna Polski*, Warszawa–Poznań 1982
- Manteuffel 1929 T. Manteuffel, *Metoda oznaczania granic w geografii historycznej*, w: *Księga pamiątkowa ku uczczeniu dwudziestopięcioletniej działalności naukowej prof. Marcellego Handelsmana*, Warszawa 1929, s. 291–297
- Manteuffel 1932 T. Manteuffel, *Odpowiedź panu K.J. Hładyłowiczowi*, „Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych” 2, 1932, s. 613–619
- Matuszewski 1991 J.S. Matuszewski, *Vicinia id est... Poszukiwania alternatywnej koncepcji staropolskiego opola*, Łódź 1991
- Mazurkiewicz 1988 K. Mazurkiewicz, *Eschatologia Rusi Kijowskiej*, w: *Dzieło chrystianizacji Rusi Kijowskiej i jego konsekwencje w kulturze Europy*, red. R. Łużny, Lublin 1988, s. 51–93
- Moszyński 1967 K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2, cz. 1–2, Warszawa 1967
- Myśliwski 1999 G. Myśliwski, *Człowiek średniowiecza wobec czasu i przestrzeni (Mazowsze od XII do poł. XVI w.)*, Warszawa 1999
- Myśliwski 2000 G. Myśliwski, *Rola dźwięku w społecznościach tradycyjnych*, w: *Aetas media, aetas moderna. Studia ofiarowane profesorowi Henrykowi Samsonowiczowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Warszawa 2000, s. 682–698
- Myśliwski 2008 G. Myśliwski, *Pamiętnicy. Ludzie sędziwi jako źródła wiedzy o przeszłości na ziemiach polskich (do końca XVI w.)*, w: *Europa barbarica, Europa christiana. Studia mediaevalia Carolo Modzelewski dedicata*, Warszawa 2008, s. 113–126

- Pacuski 2005 K. Pacuski, *Puszcza Kampinoska w średniowieczu i na początku czasów nowożytnych (do 1526 r.)*, w: *Kampinoski Park Narodowy*, t. 3: *Dzieje Puszczy Kampinoskiej i okolic*, cz. 1, red. P. Matusak, Izabelin 2005, s. 172–223
- Pełka 1987 L.J. Pełka, *Polska demonologia ludowa*, Warszawa 1987
- Piber-Zbieranowska, *Granice* M. Piber-Zbieranowska, *Granice jednostek administracji kościelnej*, w: *Atlas historyczny Polski. Województwo krakowskie w drugiej połowie XVI w.*, red. H. Rutkowski, cz. 2: *Komentarz, indeksy*, Warszawa 2008, s. 36–51
- Pisarenko 1997 J.G. Pisarenko, *Veles-Volos v jazičnickom svitogliadi davnoj Rusi*, Kiiw 1997
- Plotnikova, *Pereprava* A.A. Plotnikova, *Pereprava čerez vodu*, w: *Slavjanskie Drevnosti. Etnolingvičeskij slovar*, red. N.I. Tolstoj, t. 4, Moskva 2009, s. 11–15
- Podwińska 1971 Z. Podwińska, *Zmiany form osadnictwa wiejskiego na ziemiach polskich we wcześniejszym średniowieczu. Żreb, wieś, opole*, Wrocław 1971
- Podwińska, *Ujazd* Z. Podwińska, *Ujazd*, w: *Słownik starożytności słowiańskich. Encyklopedyczny zarys kultury Słowian od czasów najdawniejszych do schyłku wieku XII*, t. 6, cz. 1, red. W. Kowalenko, G. Labuda, T. Lehr-Splawiński, Wrocław 1977, s. 251
- Propp 2003 V.A. Propp, *Historyczne korzenie bajki magicznej*, tłum. J. Chmielewski, Warszawa 2003
- Russocki 1961 S. Russocki, *Formy władania ziemią w prawie ziemskim Mazowsza: koniec XIV – połowa XVI wieku*, Warszawa 1961

- Rutkowska-Płachocińska 1978 A. Rutkowska-Płachocińska, *Gospodarka rolno-hodowlana*, w: *Historia kultury materialnej Polski w zarysie*, t. 2, red. W. Hensel, J. Pazdur, Wrocław 1978
- Rutkowski, *Drogi* (1) H. Rutkowski, *Drogi*, w: *Atlas historyczny Polski. Mazowsze w drugiej połowie XVI w.*, red. W. Pałucki, cz. 2: *Komentarz, indeksy*, Warszawa 1973, cz. 2, s. 112
- Rutkowski, *Drogi* (2) H. Rutkowski, *Drogi*, w: *Atlas historyczny Polski. Województwo sandomierskie w drugiej połowie XVI w.*, red. W. Pałucki, cz. 2: *Komentarz, indeksy*, Warszawa 1993, s. 126
- Rutkowski, *Granice* H. Rutkowski, *Granice administracji kościelnej*, w: *Atlas historyczny Polski. Województwo sieradzkie i województwo łęczyckie w drugiej połowie XVI w.*, red. H. Rutkowski, cz. 2: *Komentarz, indeksy*, Warszawa 1998, s. 33
- Rybakov 1987 B. Rybakov, *Jazyčestvo drevnej Rusi*, Moskva 1987
- Rymaszewski 1978 Z. Rymaszewski, *Granicierum perequatio w polskim prawie ziemskim*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 30, 1978, z. 1, s. 41–64
- Rymaszewski 2008 Z. Rymaszewski, *Woźny sądowy. Z badań nad organizacją sądów prawa polskiego w średniowieczu*, Warszawa 2008
- Samsonowicz 1973 H. Samsonowicz, *Przemiany osi drożnych w Polsce późnego średniowiecza*, „Przegląd Historyczny” 64, 1973, z. 4, s. 697–712
- Semkowicz 1916 W. Semkowicz, *Przysięga na Słońce. Studium porównawcze prawno-etnologiczne*, Kraków 1916
- Skierska 2003 I. Skierska, *Obowiązek mszalny w średniowiecznej Polsce*, Warszawa 2003

- Slivka 2004 M. Slivka, *Hranice v mentálnom chápaní stredovekeho človeka*, „Archeologia historica” 29, 2004, s. 9–35
- Słupecki 1994 L.P. Słupecki, *Slavonic Pagan Sanctuaries*, Warsaw 1994
- Słupecki 2003 L.P. Słupecki, *Mitologia skandynawska w epoce Wikinǫw*, Kraków 2003
- Sobolev 1913 A.N. Sobolev, *Zagrobnyj mir po drevnerusskim predstavlenijam*, Sergiev Posad 1913
- Sokolski 1995 J. Sokolski, *Pielgrzymi do piekła i raju. Świat średniowiecznych łacińskich wizji eschatologicznych*, t. 1, Wrocław 1995
- Tolstoj, *Granica* N.I. Tolstoj, *Granica*, w: *Slavjanskije Drevnosti. Etnolingvičeskij slovar*, red. N.I. Tolstoj, t. 1, Moskva 1995, s. 537–540
- Toporov 1995 V.N. Toporov, *Svjatost i svjatyje v russoj duchovoj kulture*, t. 1: *Pervyj vek christianstva na Rusi*, Moskva 1995
- Toporov, *Most* V.N. Toporov, *Most*, w: *Mify narodov mira. Enciklopedija*, red. S.A. Tokarev, t. 2, Moskva 1982, s. 176–177
- Tymieniecki 1966 K. Tymieniecki, *Historia chłopów polskich*, t. 2: *Schylek Średniowiecza*, Warszawa 1966
- Tyszka 1995 P. Tyszka, *O metodzie badań nad średniowiecznymi granicami lokalnymi*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 43, nr 4, 1995, s. 423–431
- Tyszkiewicz 1983 J. Tyszkiewicz, *Ludzie i przyroda w Polsce średniowiecznej*, Warszawa 1983
- Tyszkiewicz 2003 J. Tyszkiewicz, *Geografia historyczna Polski w średniowieczu. Zbiór studiów*, Warszawa 2003
- Usačeva, *Kalina* V.V. Usačeva, *Kalina*, w: *Slavjanskije Drevnosti. Etnolingvičeskij slovar*, red. N.I. Tolstoj, t. 2, Moskva 1999, s. 446–448

- Uspienski 1985 B.A. Uspienski, *Kult św. Mikołaja na Rusi*, tłum. E. Janus, M.R. Mayenowa, Z. Kozłowska, Lublin 1985
- Veleckaja 1978 N.N. Veleckaja, *Jazyčeskaja simbolika slavjanskich archaičeskich ritualov*, Moskva 1978
- Vinogradova 2000 L.N. Vinogradova, *Narodnaja demonologija i miforitualnaja tradicija Slavjan*, Moskva 2000
- Vinogradova, *Most* L.N. Vinogradova, *Most*, w: *Slavjanskie Drevnosti. Etnolingvičeskij slovar*, red. N.I. Tolstoj, t. 3, Moskva 2004, s. 303–307
- Vinogradova, *Rusalka* L.N. Vinogradova, *Rusalka*, w: *Slavjanskie Drevnosti. Etnolingvičeskij slovar*, red. N.I. Tolstoj, t. 4, Moskva 2009
- Vinogradova, Tolstaja 1990 L.N. Vinogradova, S.M. Tolstaja, *Motiv uničtoženija – provodov nečistoj sily v vostočnoslavjanskom kupalskom obrjade*, w: *Issledovanija v oblasti balto-slavjanskoj duchovoj kultury. Pogrebalnyj obrjad*, red. V.V. Ivanov, I.G. Nevskaja, Moskva 1990
- Wawrzenuk 2007 J. Wawrzenuk, *Słowiańskie „mosty” w zaświaty*, w: *Środowisko pośmiertne człowieka*, red. W. Dzieduszycki, J. Wrześniński, Poznań 2007 (Funeralia lednickie – Spotkanie 9), s. 45–58
- Wiesiołowski 1997a J. Wiesiołowski, *Kultura i obyczaje kregu wiejskiego*, w: *Kultura Polski średniowiecznej XIV–XV w.*, red. B. Geremek, Warszawa 1997, s. 130–169
- Wiesiołowski 1997b J. Wiesiołowski, *Kultura szlachecka*, w: *Kultura Polski średniowiecznej XIV–XV w.*, red. B. Geremek, Warszawa 1997, s. 170–188
- Wiesiołowski 1997c J. Wiesiołowski, *Środowisko społeczne wsi*, w: *Kultura Polski średniowiecznej XIV–*

- XV w., red. B. Geremek, Warszawa 1997, s. 117–129
- Wilka, *Drogi* M. Wilka, *Drogi*, w: *Atlas historyczny Polski. Województwo sieradzkie i województwo łęczyckie w drugiej połowie XVI w.*, red. H. Rutkowski, cz. 2: *Komentarz, indeksy*, Warszawa 1998, s. 74–78
- Wiślicz 2001 T. Wiślicz, *Zarobić na duszne zbawienie. Religijność chłopów małopolskich od połowy XVI do końca XVIII w.*, Warszawa 2001
- Wiśniowski 1965 E. Wiśniowski, *Rozwój sieci parafialnej w prepozyturze wiślickiej w średniowieczu. Studium geograficzno-historyczne*, Warszawa 1965
- Wiśniowski 1966 E. Wiśniowski, *Rozwój organizacji parafialnej w Polsce do czasów reformacji*, w: *Kościół w Polsce. Studia nad historią Kościoła katolickiego w Polsce*, t. 1, red. J. Kłoczowski, Kraków 1966, s. 237–372
- Wiśniowski 1969 E. Wiśniowski, *Kościół parafialny i jego funkcje społeczne*, „*Studia Theologica Varsoviensia*” 7, 1969, nr 2, s. 187–265
- Wiśniowski 2004 E. Wiśniowski, *Parafie w średniowiecznej Polsce. Struktura i funkcje społeczne*, Lublin 2004
- Wojciechowska 2000 B. Wojciechowska, *Od Godów do świętej Łucji. Obrzędy doroczne w Polsce późnego średniowiecza*, Kielce 2000
- Wojciechowska 2001 B. Wojciechowska, *Na granicy dwóch światów. Rozdroże i sakralizacja przestrzeni w przekazach średniowiecznych*, w: *Ludzie, Kościół, wierzenia. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa Europy Środkowej (średniowiecze – wczesna epoka nowożytna)*, red. W. Iwańczak, S.K. Kuczyński, Warszawa 2001, s. 509–518

- Wrocławski 1988 K. Wrocławski, *Funkcja tradycji ustnej w „Moście na Drinie”*, w: Ivo Andrić. *W dziesiątą rocznicę śmierci (1975–1985)*, Warszawa 1988, s. 49–67
- Wyrozumska 1977 B. Wyrozumska, *Drogi w Ziemi Krakowskiej do końca XVI wieku*, Wrocław 1977
- Wyrwas 2008 K. Wyrwas, *Kilka uwag o etymologii i zmianach znaczeniowych wyrazów „most” i „mościć”*, „Język Polski” 88, 2008, z. 4–5, s. 341–347
- Zahajkiewicz 1973 M.T. Zahajkiewicz, *Teologia mszy świętej i udział wiernych w nauce polskiej okresu przedtrydenckiego*, w: *Acta mediaevalia*, t. 1, red. M. Rechowicz, S. Świeżawski, Lublin 1973, s. 65–201
- Zíbrt 1894 Č. Zíbrt, *Seznám pověr a zvyklostí pohan-ských z VIII. věku*, Praha 1894
- Zoll-Adamikowa 2000 H. Zoll-Adamikowa, *Usytuowanie cmentarzy Słowian w środowisku (doba pogańska i pierwsze wieki po przyjęciu chrześcijaństwa)*, w: *Człowiek, sacrum, środowisko. Miejsca kultu we wczesnym średniowieczu*, red. S. Moździoch, Wrocław 2000 (Spotkania bytomskie, 4), s. 207–218

Roads – Boundaries – Bridge

Studies on Public and Sacral Space in the Middle Ages

The studies comprising this small publication pertain, especially in the case of the first two texts, to material objects created due to human efforts: roads leading to rural parish churches and boundaries delineated in the course of dividing the landed estates of the nobility. Attention is focused predominantly on the people who built and used the objects in question, their attitudes, beliefs, visions and knowledge passed on from generation to generation. The third study concerns partly a mythological motif and partly beliefs and imagery relating to actual bridges.

The analyses and reflections contained in the first two studies are derived, with certain exceptions, from Polish late mediaeval sources and the outcome of cartographic studies. The text on the “Slavonic bridge” used mainly material of East Slavonic origin. The author based himself to a wide extent on the results of older and more recent Russian ethnological, linguistic and historical works. He also took into account a much more extensive chronological range, including material collected and studied by ethnologists.

Sunday rural roads

This study to a great degree refers to earlier publications on the participation of villagers in the religious cult in parish churches across Polish lands. An essential phenomenon consists of the numerical predominance of multi-village parishes over those encompassing only a single village. Attention has been paid to the network of roads, including distances separating the villagers from their parish churches and the state of the roads. Much place has been devoted to so-called Mass roads, i.e. roads (or paths) leading to “Holy Mass” (the parish church). As a rule,

they were delineated by the owners of the landed estates, who also supervised them. An essential problem involved the use of such roads by the rural population, since they became the object of assorted conflicts.

On the delineation of local boundaries

A large part of the study focuses on the rites and rituals associated with the delineation or correction of boundaries between landed estates belonging to the gentry or those that were property of the nobility and the Church. Attention has been drawn to the differentiation of the natural environment, which, sometimes while encountering a number of obstacles, was traversed by a group of persons participating in the act of establishing boundaries. This public-legal ritual had sacral contents (gestures, words and formulae of oaths) and encompassed four most important activities performed by its participants or in their presence: a tour of the boundaries on horseback (*equitatio*) or, rarer, on foot, the establishment and creation of boundary signs (whose culmination was the making of mounds at road crossings), the swearing of an oath at the most important or controversial spots, and, finally, the writing down of an act describing the line of the boundaries. While discussing the participants of the rites (important roles were assigned to land officials and estate owners) attention has been drawn to the traditional place of the “elders” – witnesses summoned by both sides for the duration of the ritual and selected from among the oldest villagers. Their knowledge and recollections of boundary lines and in particular the earlier size of the boundary sign, in time increasingly undecipherable, were taken into account.

The author carried out a characteristic of boundaries – partly natural (hillocks, water – still and flowing, large boulders) and partly created by people (signs of the cross cut on trees, smaller and larger earth mounds, wooden posts, etc.). The durability of the signs was protected by the law and fear of penalties – temporal and eternal – foreseen for forgers. The closing part of the study (based on sources from neighbouring countries) draws attention to certain archaic border rituals.

The Slavonic bridge

The third study concerns the mythical bridge, created and functioning in human beliefs and imagination, as well as traditional beliefs concerning real bridges built by people. In assorted mythological systems bridges linked two separate spaces: familiar, i.e. inhabited by people, and an unknown, alien space attributed to the deceased as their place of residence. Such bridges were suspended over deep and dangerous waters, a flowing river or a ravine. They were also the site of testing human spirits on their way to the netherworld, a tool for the selection of the just and the sinners.

Indirectly, *via* mentions in Ruthenian religious literature dealing with All Saints/Forefathers' Eve rituals, we come across the motif of the bridge as an instrument of contact between the living and the dead. This applied also for certain days in the ritual year when the dead became visible on Earth and expected assistance from the living. The "bridge of the dead", with its archaic origin, came alive in the praxis of placing planks over streams or ditches near the house of the recently deceased.

Relatively copious ethnographic material also concerns beliefs in demonic creatures living under bridges and appearing on the bridges. This is the reason why in folk beliefs bridges and, to an even greater extent, spaces underneath bridges were regarded as "impure". The hostile bridge can be found in assorted texts, e.g. magic tales in which a bridge its guarded by dragons and other monsters (with which the chief protagonists battle and which they vanquish). "Evil" bridges coexisted with admirable "golden" bridges on which the saints, the objects of a cult, appeared.

Translated by Aleksandra Rodzińska-Chojnowska

Indeks nazw geograficznych

- Barcie 80
Batorz 81
Bejsce 32
Białoleka 18
Białoruś 93, 105
Bliski Wschód 90, 91
Błogie 57
Błonie 15
Bośnia 104
Brochów 55
Brodek rz. 46
Brzeziny 18
Bystrzyca rz. 20, 46, 47
- chełmska ziemia 62, 80
Ciechanów 22
Cierno 32
Czarny Lasek (Gawroni Lasek, Olszyny) 47
Czechy 41, 55, 61, 68, 75, 77, 88
Czemierniki 20, 81
Częstocice 32
- Daleki Wschód 90
Daleszyce 22
Darniewice 33
Dąbrówki Grzybowski 18
Drina rz. 104, 119
- Falisławice 81
- Garbowo 61
Gawroni Lasek zob. Czarny Lasek (Gawroni Lasek, Olszyny)
Głodno 47
Gołszyce 28
Grabina 18
Grębałów 76
- Jabłonczany Dół 47
Janiszów 47
Jezerowo 81
jędrzejowski dekanat 32
- kaliski archidiakoniat 34
Kielce 22
kielecka prepozytura 15, 22, 32
Kłodnica m. 81
Kłodnica rz. 81
Koniemłoty 27
Kostrzyn 31
krakowska diecezja 21
krakowskie województwo 14, 33
Kraków 76
Kretkowo 34
Królestwo Polskie 36, 44, 45, 56
Krzczonowice 27

Krzesławice 76
Krzeszowice 31
kurzelowski archidiakoniat 33

Lelów 33
lubelska ziemia 21, 48, 62, 80
Lubocza 76
lubuska ziemia 71

Łagów 15
łukowska parafia 15, 21, 36
Łuków 15

Małopolska 21, 26, 36, 55, 76
Marcinkowice 28, 32
Mazowsze 14, 21, 22, 26, 44, 45, 52
Modliborzyce 28, 31
Morawy 88

nakielska ziemia 73
Narew rz. 85
Niepołomice 20
Nowogród Wielki 98

Olszyny, mokradła 47
Olszyny zob. Czarny Lasek (Gawroni Lasek, Olszyny)
Opatowice 78
Opatówek 40
Ostrów 75
oświęcimski dekanat 21

Paczkowo 31
Perynia 98
Piotrków 15
płocka diecezja 31

Płudy 18
Podlasie 15, 20, 21
Połock 107
Poznań 15
Prosna rz. 20, 34
Psia Góra 47
Pyskowice 81

Radgoszcz 99
Radłów 40, 60, 78
Radymno 75
Radzyń 20
Rewa rz. (ob. nieistniejąca) 18
Rokitnica rz. 75
Rosja 93
Ruda 34
Rudawa 76
Rudno Małe 48
Rudno Wielkie 48
Ruś Kijowska 8, 87, 93

sandomierski archidiakoniat 27, 31
Serbia 104
Serocko 48
Siekierki Wielkie 31
Skromowice 48
Skurcza struga 18
Słowiańszczyzna Południowa 87, 105, 109
Słowiańszczyzna Wschodnia 87, 93, 94, 105, 108, 109
Sochaczew 15
Sońsk 22
Starogony 80
Szadek 15
Szewna 32

Szymanowice 34

Śląsk 55, 64

Świdry 18

Świętokrzyskie Góry 22

Tarchomin 17–19

Trawniki 81

Trzebiatów 47

Trzyniec 47

Turze Błoto 61

Tyśmienica rz. 20

Ukraina 93

uniejewski archidiakonat 34

Uniejów 28, 32

Warszawa 15, 18

Wążlin 32

Wielkopolska 21, 29, 36

Wieluń 34

wieluński archidiakonat 21, 23

Wieprz rz. 48, 49, 80

Wieruszów 20

Więclawice 30, 32

Wiśla rz. 20

Wojnowice 31

Wola 61

Wołchow rz. 98

Wroniska 29, 31

Wzdół 15

zatorski dekanat 21

Żbik 31

Żelazny Dół 62



<http://rcin.org.pl>