



w Polsce jest zgodny z rokiem Kościoła Powszechnego, ale rytm jego ulega wzmoczeniu w chwilach ważnych dla rodzimego życia rolniczego.<sup>1</sup>

W chrześcijańskim roku liturgicznym cykl *proprium sanctorum* dzieli się, jak zaznaczono, na święta maryjne i uroczystości świętych. Spośród ceremonii związanych z oddawaniem czci Matce Boskiej swoją obecność w rytach rolnych sygnalizują dni Zwiastowania Najświętszej Marii Panny (25 marca) oraz Narodzenia NMP (tj. Matki Boskiej Siewnej, 8 września). Czas Zwiastowania, poczęcia Syna Bożego przez Ducha Świętego, sprzyjał rozpoczynaniu pierwszej wiosennej orki w Sanockiem, Krośnieńskim<sup>2</sup> i na Pomorzu; gdzie rolnicy podkreślali odrodzieńczą wartość swoich czynności przez wprowadzenie własnych nazw dla tej pory. Według ich przekonań, był to dzień Matki Boskiej Struniennej lub Matki Boskiej Roztwornej.<sup>3</sup>

W wigilię Narodzenia Maryi odbywały się z kolei pierwsze jesienne siewy. Do tego terminu dostosowywali się zwłaszcza chłopi z Mazowsza<sup>4</sup>, Pomorza<sup>5</sup> i Wielkopolski<sup>6</sup>, starając się zasiać wówczas przynajmniej niewielki obszar gruntu, nawet gdyby gleba nie była jeszcze dobrze przygotowana, uprawiona. W odniesieniu do tej daty uformowało się w folklorze polskim przysłowie:

Przed Bogarodzią,  
Siej żyto przed pszenicą,  
A po Bogarodzicy  
Chwyć się do pszenicy.<sup>7</sup>

Dopełnienie owych praktyk stanowiły rytzy odbywane w pewne dni tygodnia, głównie w środę i sobotę. Dni te, poświęcone również kultowi Matki Boskiej, oznaczały czas siewów dla gospodarzy z Ziemi Dobrzyńskiej, Chełmskiego<sup>8</sup>, Mazowsza<sup>9</sup>, Tarnowskiego, Rzeszowskiego<sup>10</sup> i Pomorza.<sup>11</sup>

Symboliczne działania siewne otrzymały ponadto swoiste uprawomocnienia organizacyjne i wierzeniowe. Na przykład, w powiecie gniewskim na

<sup>1</sup> S. Czarnowski: *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego [w:] i d.: Dzieła*, t. 1, Warszawa 1956, s. 102.

<sup>2</sup> O. Kolberg: *Dzieła wszystkie*, t. 49, *Sanockie-Krośnieńskie*, Kraków 1974, s. 256 (w dalszej części artykułu stosuję skrót — DWOK).

<sup>3</sup> B. Stelmachowska: *Rok obrzędowy na Pomorzu*, Toruń 1933, s. 118.

<sup>4</sup> S. Dworakowski: *Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią*, cz. 1, *Zwyczajne doroczne i gospodarcze*, Białystok 1964, s. 132.

<sup>5</sup> Stelmachowska: *op. cit.*, s. 187.

<sup>6</sup> DWOK: t. 9, *Wielkie Księstwo Poznańskie*, Kraków 1963, s. 146.

<sup>7</sup> Z. Głóger: *Rok polski w życiu, tradycji i pieśni*, Warszawa 1900, s. 342.

<sup>8</sup> J. S. Bystron: *Zwyczajne żniwarskie w Polsce*, Kraków 1916, s. 167.

<sup>9</sup> Dworakowski: *op. cit.*, s. 130, 132.

<sup>10</sup> DWOK: t. 48, *Tarnowskie-Rzeszowskie*, Warszawa 1967, s. 51.

<sup>11</sup> Stelmachowska: *op. cit.*, s. 237.

Pomorzu siewy jesienne połączono z tygodniowym odpustem w Piasecznie, trwającym od Matki Boskiej Siewnej.<sup>12</sup> Poważniejsze uzasadnienia organizacyjne dla patronatu maryjnego wynikają jednak z polskich cech kultu Matki Boskiej, którego przejawami są m.in.: wspólnie odmawiany lub śpiewany na wczesnej mszy świętej różaniec, przyjęte po encyklice papieża Leona XIII z roku 1883 październikowe nabożeństwa różańcowe, śpiewane w kościołach i domach Godzinki o Matce Boskiej, od połowy XIX wieku nabożeństwa majowe, od XVI wieku zwyczaj dzwonienia w południe i odmawiania trzech „Zdrowaś Mario”. liczne kościoły pod wezwaniem Najświętszej Marii Panny i obrazy słynące łaskami.<sup>13</sup> Według obliczeń księdza Barącza na obszarze Polski przedrozbiorowej znajdowało się czterysta cudownych obrazów Matki Boskiej, z czego około dwieście mieściło się w granicach Polski etnograficznej.<sup>14</sup>

Dużą wartość dla ugruntowania rodzimego pietyzmu maryjnego miała także działalność poszczególnych zakonów. Franciszkanie popularyzowali liczne koronki maryjne: radości, boleści, czci całego życia Matki Boskiej. Propagowali kult żłóbka, upowszechniali pieśni kolędowe. Dominikanie zasłużyli się w praktykach różańcowych. Karmelitanie szerzyli uwielbienie szkaplerza, które po XVI wieku stało się masowym zwyczajem ludowym. Paulini skupili się na obrazach Matki Boskiej, przyczyniając się głównie do wzbudzenia szacunku dla najśłynniejszego z nich — Częstochowskiego.<sup>15</sup>

W wierzeniach znajduje z kolei wyraz przekonanie o istnieniu więzi solidarnościowej pomiędzy ludźmi a Matką Chrystusa. Prawdopodobnych przyczyn tej spójni można się doszukiwać w kolędach, opartych na motywie ucieczki Matki Boskiej przed prześladowcami. Motyw ten posiada wiele postaci. Jedną z nich, z okolic Łańcuta, jest następująca:

Stała się nam dzisiaj nowina,  
Najświętsza Panna zrodziła syna,  
Położyła go na sianie,  
Sama uklękła na ziemię.  
Hej leluja.

Gdy się król Herod o tem dowiedział,  
Wszystkie dzieciątka poćcinać kazal.

<sup>12</sup> *Ibid.*, s. 237, 238.

<sup>13</sup> Por. W. Schenk: *Z dziejów liturgii w Polsce* [w:] *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, t. 1, Lublin 1969, s. 177.

<sup>14</sup> Informacja według — Czarnowski: *op. cit.*, s. 99.

<sup>15</sup> Por. J. J. Kopeć: *Uwarunkowania historyczno-kulturowe czci Bogarodzicy w polskiej religijności* [w:] *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*, red. W. Piwowarski, Wrocław 1983, s. 49, 50.

Maria się dowiedziała,  
Z panem Jezusem uchadzała,  
Hej leluja.

Idzie Maria bez pola idzie,  
Nadybała chłopka, co pszeniczkę siał,  
A sieje chłopku w imię moje,  
Jutro zbierzesz żniwo swoje,  
Hej leluja.

Nie powiadaj chłopku, że ja tędy szła,  
Małutkie dzieciątko na rękach niesła,  
Nie powiadaj chłopku, nie,  
I nie zdradzaj-że ty mie,  
Hej leluja.

Idą żydowie, bez pola, idą,  
Nadybuj chłopka, co pszeniczkę żon,  
Panie Gabo, chłopku miły  
Nie widziałeś ty Maryi?  
Hej leluja.

Panna Maria tędy chadzała,  
Jak sie pszeniczka z my rączki siała,  
O już ci to oni, oni,  
Już Maryi nie dogoni,  
Hej leluja.

Panna Maria w lesie nocowała,  
Pana Jezusa zagrzewała,  
Z lodu ognia wykrzesala,  
Pana Jezusa zagrzewała,  
Hej leluja.

Z lodu świece wyciągnęła  
Na cały świat zaświeciła.  
Hej leluja.<sup>16</sup>

W świadomości ludowej zarysowuje się też obraz Matki Boskiej — Wstawienniczki.<sup>17</sup> Widoczny jest on zwłaszcza w legendach o kłosach zboża. Niektóre z tych legend mówią, że w czasie potopu karzącego ludzi za grzechy

<sup>16</sup> A. Saloni: *Lud łańcucki. Materiały etnograficzne*, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne” (dalej skrót — MAAE) 1903, t. 6, s. 225, 226. Por. również warianty tego motywu — A. Saloni: *Zaściankowa szlachta polska w Delejewie*, MAAE 1914, t. 13, s. 112; DWOK: t. 48, *op. cit.*, s. 309; O. Kolberg: *Tarnów-Rzeszów. Materiały etnograficzne*, oprac. S. Udziela, MAAE 1910, t. 11, s. 264; W. Siarkowski: *Materiały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc, cz. 2, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”* (dalej skrót — ZWAK) 1879, t. 3, s. 23; W. Jarecki: *Podanie o ucieczce Matki Boskiej [w:] Drobiazgi*, „Wisła” 1902, t. 16, s. 127.

<sup>17</sup> Obraz ten, dla potrzeb badawczych nazwany topossem — „[...] by materiał o znacznej rozległości tak formalnej jak i treściowej ująć w jednorodnych kryteriach” (s. 157),

Matka Boska przechowała garstkę zboża dla psa i kota, a po zasianiu ziarno to wydało plon, którym mógł się wyżywić także człowiek.<sup>18</sup> Inne legendy powiadają, że na początku świata ziemia była bardzo urodzajna, z nasion wyrastały same kłosy, bez lodyg. Ludzie posiadali tak dużo ziarna, że nie potrafili go uszanować, za co rozgniewany Bóg zamierzał im w ogóle zabrać zboże. Dzięki prośbie Matki Boskiej zostawił wszakże zmniejszone kłosy dla psa i kota.<sup>19</sup> Bóg chciał również pozbawić ludzi zboża za uchylanie się przez nich od udzielenia jałmużny biedakom, za wyrabianie mioteł ze zboża<sup>20</sup> oraz za znieważanie chleba.<sup>21</sup> Zawsze jednak Matka Boska nie dopuszczała do pełnego wymierzenia kary. Część kłosów zachowywała dla zwierząt i człowieka.

Trzeba poza tym wspomnieć o sprawowaniu przez Matkę Boską ciągłej opieki nad rolą, jej płodami i pracą rolnika. W tym nurcie wyobraźniowym znajduje się między innymi wizerunek Maryi, chodzącej po polach w dniu swojego Narodzenia i błogosławiącej zasiewaną glebę oraz pracujących chłopów. Wierzono, że w wyniku tej sakralizacji ziemia wyda bogate plony.<sup>22</sup>

Przywołane przekazy ludowe wskazują wyraźnie na istnienie maryjnego patronatu nad społecznością wiejską. Człowiek i matka-ziemia zyskują pomoc u Matki Boskiej, co jest znamienym rysem świadomości chłopskiej. Pojęcie płodności zostaje tutaj połączone z wyobrażeniami Rodzicielki Jezusa, utrzymanymi w kategoriach życzliwości dla świata i ludzi. Należy też dopowiedzieć, że ten obraz Maryi współbrzmi z zasadniczą tonacją polskiego

---

analizuje J. Grąbczewski. A ponadto opisuje topos Marii Wspomożycielki oraz związane z Matką Boską toposy flory i księżycy. Por. J. Grąbczewski: *Postać Matki Boskiej w ludowych przekazach językowych*, „Polska Sztuka Ludowa” 1984, nr 3, s. 157–166. Wizerunki ludowe Maryi, pełniące rolę stereotypów myślowych, bada również E. Rosa, wyróżniając obrazy: Matki Bożej i Ludzkiej, Matki Bolesnej, Gospodyni, Opiekunki i Pocieszycielki, Orędowniczki, Litościwej Pani, Cudotwórczyni, Uzdrowicielki, Pięknej Pani, Pani Niebios, Królowej Polski, Marii Dobrej Śmierci. Por. E. Rosa: *Typy Madonny w literaturze ludowej*, „Literatura Ludowa” 1986, nr 3, s. 19–55.

<sup>18</sup> DWOK: t. 51, *Sanockie-Krośnieńskie*, Warszawa 1973, s. 8.

<sup>19</sup> Saloni: *Zaściankowa...*, s. 56.

<sup>20</sup> B. Gustawicz: *Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody*, ZWAK 1882, t. 6, s. 213.

<sup>21</sup> M. Federowski: *Lud białoruski*, t. 1, *Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wolkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki*, Kraków 1897, s. 140.

<sup>22</sup> Stelmachowska: *op. cit.*, s. 188. Patronat Matki Boskiej nad czynnościami agrarnymi występuje również we współczesnej autorskiej literaturze ludowej. Poci wykorzystują w tym przypadku motyw ucłowieczonych Bóstw chrześcijańskich przebywających na ziemi w porze prac rolnych. Świadczy o tym na przykład wiersz A. Magdziak *Ostatnie kłosy*, ukazujący Matkę Boską i Jezusa pomagających ludziom w żniwach. Patrz [w:] *Nad ołtarzem pól. Antologia religijnej poezji ludowej Lubelszczyzny*, wybór i słowo wstępne M. Lesiów, Lublin 1986, s. 79–80.



chrześcijaństwa, nasyconego optymizmem, człowieczeństwem i skłaniającego do współczującej opieki. Z. Kossak pisze, że mozolny trud cichych, co zdobędą ziemię, upodobała sobie Królowa Pokoju, która zastąpiła dawne przedchrześcijańskie bóstwa, przejmując kuratelę nad pracą rolnika. Chłopi oddają się pod jej panowanie, gdyż jest to „przodownica miłosierdzia, odziana w koronę uwitą z kłosów, zroszoną kroplami znojnego ludzkiego potu”.<sup>23</sup>

Metaforyczna wypowiedź Z. Kossak obrazuje między innymi kolejny wymiar maryjnego powiernictwa nad roślinami i bytem ludzkim, widoczny w dążeniu do ulokowania Matki Boskiej w archaicznej linii kultowej, prowadzącej od matki-ziemi i bogini-matki. Postać bogini-matki stanowiła ośrodek rytów antycznych, a wykaz bóstw tego rodzaju jest stosunkowo pokaźny. Mieszczą się w nim: sumeryjska Amaszumgalanna i Belitili, grecka Rea, Demeter i Artemida<sup>24</sup>, frygijska Kybele, egipska Izyda, babilońsko-asyryjska Iszta-Astarta i wiele innych.

Kult ich wykształcił się przypuszczalnie na gruncie indyjskim, w ramach szaktizmu, poświęconego Kali-Durga, małżonce boga życia Szivy. Dopiero w wiekach późniejszych poszczególne cechy hinduistycznych misterii przeniknęły do światopoglądu ludów, zamieszkujących tereny przednioazjatyckie i basenu śródziemnomorskiego. Wśród tych ludów wytworzył się wizerunek bogini-wszechmatki, będącej upostaciowaniem żywiołowych sił przyrody, wzbudzającej płodność roślin, patronującej urodzajom i rolnictwu, symbolizującej stale odradzające się życie. Bóstwa żeńskie zyskały dużą popularność, głównie w rezultacie połączenia ich wartości z ekonomicznymi pragnieniami społeczeństw rolnych. Znakiem kultur agrarnych okazała się Wielka Macierz, skupiająca w sobie wyróżniki matki-ziemi i matki-plemienia.<sup>25</sup>

Postać Matki Boskiej może stanowić w takim ujęciu pewien wariant jej poprzedniczek i to zjawisko znalazło również potwierdzenie w folklorze

<sup>23</sup> Z. Kossak: *Rok polski. Obyczaj i wiara*, Warszawa 1974, s. 128, 129.

<sup>24</sup> M. Eliade podkreśla dziewiczość Artemidy, będącej też boginią pogoju i rządzącej „sakralnością prymitywnego życia, gdzie istnieje płodność i macierzyństwo [...]”. Połączenie dziewictwa i macierzyńskości traktuje jako przejaw współwystępowania wątków sprzecznych, wyrażających paradoksalny charakter bogini. Por. M. Eliade: *Historia wierzeń i idei religijnych*, tłum. S. Tokarski, t. 1, *Od epoki kamiennej do misterii eleuzyńskich*, Warszawa 1988, s. 196.

<sup>25</sup> Por. E. Bulanda: *Powstanie kultu Wielkiej Macierzy w świetle ostatnich badań etnologiczno-indologicznych nad szaktizmem i odkryć prehistorycznych kultury Mohendżo-Daro*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1949, t. 1, s. 211–215 oraz id.: *Kult bogini-matki w kulturach prehistorii i etnologii a cześć Matki Bożej w chrześcijaństwie*, Lublin 1947, s. 16, 17.

słowiańskim, na przykład w rosyjskim, gdzie doszło do utożsamienia ziemi z Maryją. Wierzono, że ziemia podobnie jak Rodzicielka Chrystusa wylewa łzy przed bitwami, oplakuje poległych synów, jest obiektem składania przysięg.<sup>26</sup>

Ciekawie rysują się też wątki myślowe, wskazujące na więź Matki Boskiej z semantyką lunarną. Wielu badaczy (np. B. Malinowski) wśród prymarnych cech kultury agrarnej widziało kult matki-ziemi i symbolikę księżycową wraz z jej znakami — wężem, wołem, bykiem. W tym nurcie mieszczą się także w poważnej mierze spostrzeżenia J. Grąbczewskiego, dodającego konsekwentnie Matkę Boską do relacji: byk — księżyc; niedźwiedź — księżyc; wąż — księżyc; wrzeciono, przędza, tkanie — mistyka lunarna. Znamienna okazuje się zwłaszcza w tym łańcuchu skojarzeń symbolicznych możliwość dotarcia do bogini-matki i kultu płodności. Przywołany przez autora M. Eliade podaje, że „Rogi bydła rogatego są obrazem księżyca w czasie nowiu [...]” i występują zarazem jako emblemat boskich Wielkich Matek. Wtórzuje mu R. Otto pisząc o wrzecionie — atrybucie bogini-matki, między innymi Isztar.<sup>27</sup> W przytoczonym zaś przez Z. Sokolewicz stanowisku V. Belaja do linii Maryja — księżyc — Wielka Matka zostaje dołączona sfera chtoniczna.<sup>28</sup> Sama Z. Sokolewicz uważa, że brane pod uwagę „[...] dwa typy kultów: wielkich matek i maryjny, nie tworzą zbiorów rozłącznych. W obu wystąpią wspólne elementy, wspólne symbole — chociażby symbol lilii na zachodzie i jego odpowiednik na wschodzie — kwiat lotosu, [...]”.<sup>29</sup>

Czy jednak wywodzenie kultu Matki Boskiej z pradawnej linii kulturowej bogiń rolnictwa i wegetacji jest zawsze w pełni prawomocne, czy wywyższanie odniesień płodnościowych nad dogmat świętego dziewictwa może być całkowicie zasadne, czy pomiędzy dawnymi krwawymi i orgiastycznymi boginiami a Maryją zachodzi proste czasowe zastępstwo. Na te pytania trudno udzielić jednoznacznej odpowiedzi. Dokumentacja folklorystyczna dostarcza niekiedy materiału potwierdzającego, natomiast badacze o orientacji katolickiej bronią z reguły czystości doktrynalnej swej religii. Niechętnie dopatrują się jej przedchrześcijańskich korzeni. Nie czynią

<sup>26</sup> Por. F. Nemitz: *Die Kunst Russlands. Baukunst, Malerei, Plastik. Vom 11 bis 19 Jahrhundert*, Berlin 1940, s. 9.

<sup>27</sup> Grąbczewski: *op. cit.*, s. 160–164.

<sup>28</sup> Por. Z. Sokolewicz: *Matka Boska w polskiej kulturze ludowej XIX i XX wieku (Wybrane kwestie źródłowe i zarysowujące się pytania)*, „Etnografia Polska” 1988, z. 1, s. 300. Autorka powołuje się na pracę V. Belaja: *Marija w puckim ejerovanjima Hrvata. Prolegomena jednom istrazivackom zadatku*, Zagreb (w druku).

<sup>29</sup> Sokolewicz: *op. cit.*, s. 292.

wszakże tego z zagorzałym uporem i na przykład E. Bulanda, przedstawiciel Szkoły Wiedeńskiej ojca W. Schmidta, dostrzega sporo prawdy w poglądach głoszących, że powszechne ludzkie podłoże czci Matki Boskiej przejawiało się wcześniej w kultach pogańskich bogiń-matek; rodowodem swoim sięgając ku potrzebie odczuwania pomocy ze strony rodzicielki. Znamienne jest także, iż oficjalne kościelne ogłoszenie macierzyństwa Królowej Niebios odbyło się w 431 roku w Efezie, będącym do III wieku naszej ery siedzibą popularnego kultu bogini-matki Diany. Tę zastanawiającą zbieżność tłumaczy już jednak Bulanda dość powierzchownie, bo jedynie ważnym położeniem geograficznym miasta.<sup>30</sup>

Jeszcze bardziej powściągliwy niż Bulanda jest J. Hebda, który stwierdził wprawdzie, iż: „Na pierwszy rzut oka analogia między postacią Magnae Matris z kultów wschodnich a osobą Matki Chrystusa wydała się [...] historykom religii porównawczej ubiegłego wieku tak uderzająca, że wniosek o zapożyczenie idei Matki Boskiej w chrześcijaństwie z pogańskich bogiń-matek cisnął się im nieodparcie”.<sup>31</sup> Zauważył też, że w porze pojawienia się chrześcijaństwa w kręgu kultury śródziemnomorskiej panowały tam kultury agrarnych bogiń-matek, symbolizujących płodność i sądził, iż chrześcijaństwo zajmując miejsce dawnych religii zastąpiło psychologicznie ich kult centralny (tj. bogini-matki) czcią Matki Boskiej. Niemniej, nie uważał definitywnie, że doszło tu do utożsamienia treści wewnętrznej idei Maryi z Wielką Macierzą.

Według Hebdy zachodzi w tym przypadku podobieństwo zewnętrzne, widoczne w adaptowaniu kulturowych miejsc świętych (np. górę Karmel poświęconą czci chananejskiej bogini Astarty połączono z legendami maryjnymi). Znaczenie miały także wymogi praktycznego organizowania religii, gdy w wyniku potrzeby zneutralizowania pogańskich rytów sakralno-rolnych (m.in. zasiewów, pierwszych kłosów i zbiorów) zespolono je ze świętami chrześcijańskimi, w tym maryjnymi. Podstawowa różnica tkwi zaś w obecności bogiń-matek i Maryi w dwu odmiennych sferach myślowych — mitologii i objawienia. Kult Matki Boskiej istnieje oczywiście w ramach planu zbawienia, historycznego działania Boga, gdzie sprawcą jest Duch Święty. Mitologia jest natomiast terenem Wielkiej Macierzy, wyrażającej idee życia kosmicznego, biologicznego. Wielka Macierz i mitologia są przy tym kreacją samego człowieka, sublimacją jego instynktów. Wywodzą się genetycznie z myśli ludzkiej. I to przede wszystkim nie uprawnia do stwierdzenia

<sup>30</sup> Bulanda: *Kult...*, s. 18, 23.

<sup>31</sup> J. Hebda: *Kult Bogini-Matki w religiach pogańskich a cześć Matki Bożej w chrześcijaństwie*, „Collectanea Theologica” 1954, fasc. III, s. 470.



nia historycznej i doktrynalnej zależności kultu Maryi od kultów bogiń-matek.<sup>32</sup>

Dla naszych rozważań ustalenie bezpośredniego związku przyczynowego w tym zakresie nie wydaje się wszakże konieczne ani w pełni możliwe. Ważniejsze jest bowiem naszkicowanie ogólnego tła kulturowego, zawierającego trwałe refleksy myśli ludzkiej oraz idei skupiających się stale wokół współczującego ponadczasowego boskiego patronatu, harmonizującego swoją nadrealną mocą ziemską kruchość biologicznego życia.

Drugim składnikiem liturgicznego cyklu *proprium sanctorum* są uroczystości świętych. W terminach przeznaczonych na ich odprawianie rozpoczynano często prace rolne. Duże znaczenie miał dzień świętego Józefa (19 marca), sprzyjający — głównie na Pomorzu — pierwszym orkom. Praca musiała być wówczas koniecznie wykonana. Jeżeli śnieg przykrywał jeszcze rolę, chłopci starali się przeprowadzić przez pole chociaż symboliczną skibę. Stosownie do tego rytu ukuto przysłowia:

Święty Józef laską w ziemię kole  
wyjeżdżajcie chłopcy orać w pole;

Święty Józef skloni brodą  
Zima idzie na dół z wodą;

Nocka niknie, a dzień długi,  
czy w porządku twoje plugi;

Na św. Józwa, przez pole pierwsza bruzda.<sup>33</sup>

Silą rzeczy wypada postawić pytanie, dlaczego wykonanie orki w tym okresie było tak ważne? Głównie dlatego, że dzień św. Józefa traktowano jako sygnał wiosny i znak odejścia zimy. Pierwsza orka „otwierała” ziemię po zimowym śnie. Nowe życie zwiastowały też przylatujące bociany, znaki szczęścia w kulturze słowiańskiej<sup>34</sup>, ptaki wiosny, uwalniające rośliny z jałowej martwoty, pobudzające vegetację, oczyszczające świat ze wszelkiego zła.<sup>35</sup> Ukazywały to zresztą przysłowia:

Gdy bocian na święty Józef przyleci,

<sup>32</sup> *Ibid.*, s. 485, 500–504.

<sup>33</sup> Stelmachowska: *op. cit.*, s. 233.

<sup>34</sup> Gloger pisze: „Bociana sprowadzić — znaczyło szczęście sprowadzić na swój dom”. *Encyklopedia staropolska*, t. 1, Warszawa 1958, s. 184.

<sup>35</sup> O symbolicznie bociana por. J. J. Ziemcowski: *Poezja křiściánskich prázdnikow*, Leningrad 1970, s. 23 oraz H. Biegeleisen: *U kolebki. Przed ołtarzem. Nad moglią*, Lwów 1929, s. 264–266, 403 i n.

to na skrzydłach resztki śniegu przynosi<sup>36</sup>;

Gdy na świętego Józefa bociek przybędzie —  
Glodu nie będzie.<sup>37</sup>

W sumie, techniczna czynność i symboliczny odbiór przybycia ptaków tkwiły w kręgu życzeniowego myślenia rolników, przedkładających pragnienia nad prawdziwą sytuacją przyrodniczą. Według „zasad” takiego rozumowania określone znaki tworzyły pożądaną rzeczywistość, bez względu na to, czy realnie już zaistniała. Przyłot bocianów zachęcał chłopów do pierwszej orki, co oznaczało nadejście wiosny, a spełnianym rytom nadawało cechy ewokacyjne.

Z innych terminów pracy, zespolonych z postaciami Boskimi, należy przede wszystkim wymienić dzień świętego Marka (25 kwietnia). O tej porze na Mazowszu (we wsiach Drągi-Kosuty, Penzy, Wnory-Wandy, Dwory-Pikaty, Jabłonowo-Kąty, Wilkowo, Daniłowo, Kuczyn, Wojny-Szuby, Zdrody-Nowe) oraz w Sieradzkim wstrzymywano się od orki, wierząc, że „woły by uschli na scape” i uznając ten okres za „wołowe święto”. Wierni, zwłaszcza oracze, udawali się wówczas do kościoła na nabożeństwo. Potem brali udział w procesji, szli na cmentarz, prosząc „zeby Pan Bóg dał dobry urodzaj”.<sup>38</sup> W jesieni znaczący stał się dzień świętego Augustyna (28 sierpnia), gdyż jak wyjaśniało przysłowie: „Na świętego Augustyna orka dobrze się poczyna”.<sup>39</sup>

Obyczaje siewne związane ze Świętymi Pańskimi są bardziej rozbudowane niż symboliczna orka. Owies zasiewali gospodarze w dniu świętego Marka (25 kwietnia) — w Wielkopolsce oraz na świętego Wojciecha (23 kwietnia) — powszechnie w Polsce, co obrazowało przysłowie:

Benedykt w pole z grochem,  
Wojciech z owsem jedzie ...<sup>40</sup>

Pod Warszawą, w okolicach Czerniakowa, żywiono przekonanie, że „Pszenica najlepiej się rodzi, gdy siana jest w sam dzień św. Walentego przed wschodem słońca”.<sup>41</sup> W miejscowościach Bełżec i Lazy pod Jarosławiem

<sup>36</sup> Gloger: *Rok...*, s. 135.

<sup>37</sup> Stelmachowska: *op. cit.*, s. 116.

<sup>38</sup> Dworakowski: *op. cit.*, s. 97; E. Majewski, W. Jarecki: *Bydło w mowie, pojęciach i praktykach ludu polskiego*, „Wisła” 1903, t. 17, s. 156.

<sup>39</sup> E. Frankowski: *Kalendarz obrzędowy ludu polskiego*, Warszawa 1928, s. 59.

<sup>40</sup> Gloger: *op. cit.*, s. 241; DWOK: t. 9, s. 100.

<sup>41</sup> DWOK: t. 42, *Mazowsze*, Kraków 1970, s. 405. Kolberg nie podaje daty dziennej tego rytu. Opracowania hagiograficzne wymieniają dzień 14 lutego jako porę sakralną

żyto rzucano do gleby na świętego Macieja, unikając pory popołudniowej, gdyż wtedy zboże urosłoby liche.<sup>42</sup> Tatarkę zasiewano w Wielkopolsce na świętego Filipa.<sup>43</sup> Jęczmieniowi przydzielano najczęściej terminy — świętego Tymona (19 kwietnia), albowiem „Na świętego Tymona, siej orkisze, jęczmiona”<sup>44</sup> i świętego Urbana (25 maja), gdyż „Kto sieje jęczmień na Urbana, będzie pił piwo ze dzbana”.<sup>45</sup> Wystrzegano się zaś świętego Wita (15 czerwca), co poświadczały słowa:

Na świętego Wita,  
Chłopi, jęczmienia już nie sieją.<sup>46</sup>

Zakaz siewu wiosennego dotyczył także okresu następującego po dniu świętego Wojciecha (23 kwietnia), a sprzeciw ten znalazł odzwierciedlenie w tekście przysłowiowym:

---

św. Walentego z Termi i św. Walentego z Rzymu. (Por. W. Hozakowski: *Zywoty Świętych Pańskich*, Poznań 1908, s. 137, 138). Trudno jednak przyjąć tę datę jako prawdopodobną dla siewu.

<sup>42</sup> J. Kantor: *Zwyczaje świąt Bożego Narodzenia i Wielkiej Nocy z okolicy Jarosławia*, MAAE 1914, t. 13, s. 231. Autor nie wskazuje dnia związanego ze św. Maciejem. Informacje o tym rycie podaje we fragmencie noszącym podtytuł *Wielki Tydzień*. A potem przechodzi do charakterystyki czynności gospodarczych, rozpoczynających się w Wielką Środę i kończących na oblewaniu Poniedziałku. Te dane niewiele mogą wskazać pomoc, Wielkanoc bowiem jest świętem ruchomym, obchodzonym od VII/VIII w. w niedzielę po pierwszej wiosennej pełni księżyca. Dniem początku wiosny jest 21 marca, stąd Wielkanoc mieści się w ramach: 22 marca — 25 kwietnia. (Por. L. Stomma: *Słońce rodzi się 13 grudnia*, Warszawa 1981, s. 107–120). W opracowaniach kościelnych jako dzień św. Macieja apostoła wynienia się 24(25) lutego. Por. K. Radoński: *Święci i błogosławieni Kościoła katolickiego. Encyklopedia hagiograficzna*, Warszawa — Poznań — Lublin 1947, s. 302; Hozakowski: *op. cit.*, s. 169. Czy może być to jednak prawdopodobny termin zabiegów gospodarczych?

<sup>43</sup> DWOK: t. 9, s. 100. U Kolberga, jak i w „Tygodniku Ilustrowanym” 1861, nr 109 (skąd badacz zaczerpnął tę wiadomość) nie ma daty dziennej rytu ani informacji o którego ze świętych Filipów chodzi. Z zapisu wynika, że było to między dniem św. Marka (25 kwietnia) a św. Stanisława (8 maja). Radoński i Hozakowski wymieniają: św. Filipa apostoła (1 maja), św. Filipa diakona (6 czerwca), św. Filipa z Gortyny (11 kwietnia), św. Filipa z Heraklei (22 października), św. Filipa z Zell (3 maja), św. Filipa Benicjusza (23 sierpnia), św. Filipa z Piacenzy (24 maja), św. Filipa Nereusza (26 maja), św. Filipa Howarda (19 października), św. Filipa Powela (30 czerwca), św. Filipa Evansa (22 lipca). Por. Radoński: *op. cit.*, s. 125, 126; Hozakowski: *op. cit.*, s. 370, 449, 756, 968.

<sup>44</sup> Gloger: *op. cit.* Autor nie wskazuje dnia przypisanego świętemu. U Radońskiego (*op. cit.*, s. 474) spotykamy się z zapisem, że św. Tymon — jeden z pierwszych siedmiu diakonów, ukrzyżowany w I wieku w Koryncie za głoszenie Ewangelii — obchodzi święto 19 kwietnia. Hozakowski nie wymienia w ogóle tego świętego.

<sup>45</sup> Frankowski: *op. cit.*, s. 48.

<sup>46</sup> Gloger: *op. cit.*, s. 242.

Kto sieje jarkę, po świętym Wojciechu,  
To lepiej żeby ją zatrzymał w niechu.<sup>47</sup>

W porze prac jesiennych podkreślano znaczenie święta Jana Chrzciciela (29 sierpnia). Zgodnie z tym terminem lub w wigilię ścięcia głowy świętego dokonywano na Mazowszu<sup>48</sup>, Pomorzu<sup>49</sup>, Kujawach<sup>50</sup>, w Sieradzkim<sup>51</sup>, Kaliskiem<sup>52</sup>, Tarnowskim i Rzeszowskim<sup>53</sup> pierwszych zasiewów oziminy. Czynność tę musiał wykonać chociaż jeden rolnik, aby zapewnić w ten sposób urodzaj zbóż dla całej wsi. Reguła reprezentacji, *pars pro toto*, kryje się także w dążeniu do zasiania wówczas nawet niewielkiej ilości ziarna (niekoniecznie całego jego zasobu), co miało chronić plony przed gradobiciem.

Dogodnym okresem do siewów były ponadto dni — Bartłomieja (24 sierpnia), albowiem „Na świętego Bartłomieja otwiera się siew i knieja”<sup>54</sup> oraz Idziego (1 września), ponieważ:

Gdy w święty Idzi pogoda,  
Wielka dla siejby wygoda.<sup>55</sup>

Zakazy łączą się natomiast z terminami — świętego Łukasza (18 października) i świętej Jadwigi (15–24 października), kiedy chłopci nie zasiewali ziarna, gdyż nie sprzyjało to jego potencji rozrodczej. Na straży owego postępowania stały przysłowia, w rodzaju:

Święty Łukasz,  
Czego po polu szukasz?<sup>56</sup>  
Na świętego Łuka — schowaj pług i włóka.<sup>57</sup>

Wymienieni święci występują w roli patronów określonych dni kalendarzowych, ważnych dla pierwszych czynności rolnych. Czuwają nad prawidłowym przebiegiem orki i siewu, realizując swą powinność przez wskazanie dat pracy albo przez sprzeciw wobec podejmowania robót w innych, wyodrębnionych porach. Przy ich pomocy tworzą się ramy czasowe,

<sup>47</sup> *Ibid.*, s. 241.

<sup>48</sup> Dworakowski: *op. cit.*, s. 191.

<sup>49</sup> DWOK: t. 39, *Pomorze*, Kraków 1965, s. 69, 270.

<sup>50</sup> DWOK: t. 3, *Kujawy*, Kraków 1962, s. 93.

<sup>51</sup> I. Piątkowska: *Z życia ludu wiejskiego w Ziemi Sieradzkiej*, „Wisła” 1889, t. 3, s. 501.

<sup>52</sup> DWOK: t. 23, *Kaliskie*, Kraków 1964, s. 104.

<sup>53</sup> DWOK: t. 48, *op. cit.*, s. 85.

<sup>54</sup> Frankowski: *op. cit.*, s. 59.

<sup>55</sup> Głoger: *op. cit.*, s. 314.

<sup>56</sup> DWOK: t. 24, *Mazowsze*, Warszawa 1963, s. 192.

<sup>57</sup> Głoger: *op. cit.*, s. 343.

oznaczające węzłowe daty roku gospodarczego. Cała działalność świętych posiada zatem charakter utylitarny, niejako usługowy w stosunku do praktycznych chłopskich zabiegów. Świecki kalendarz prac rolnych ustępuje w tej sytuacji miejsca kalendarzowi powstającemu w optyce sakralnej. W związku z tym dochodziło nawet do wykształcenia się wierszowanych rozkładów robót. A oto fragment takiego tekstu, pochodzącego z regionu Kutnowskiego:

Od świętego Benedyka  
grochu się już nie tyka.  
Siej owies do Wojciecha,  
będzie z niego pociecha.  
Na święty Marek  
dla lnu przymiarek.  
Od świętego Filipa  
kartofel w ziemię pomyka,  
Na święty Krzyż  
tatarkę siej tyż.<sup>58</sup>

Zjawisko scalenia dni świątecznych z dniami czynności rolnych może mieć różne podłoże. Ważna jest tu z pewnością sakralizacyjna energia postaci świętych, która ogarnia swoim zasięgiem teren praktyk gospodarczych. Nie można też pominąć pewnych prawidłowości przyrodniczych. Bardzo prawdopodobna jest bowiem sytuacja, że doświadczenia wyniesione z wieloletnich zabiegów rolnych uformowały typowo racjonalistyczną znajomość reguł wegetacji i umożliwiły wyznaczenie dat podstawowych chłopskich działań technicznych. Sakralna moc świętych i realna wiedza mogą w takim przypadku jednoczyć się w poszczególnych porach, a przez to sprzyjać orkom i siewom z dwu wymiarów: kultowego i doświadczonego. Trudno natomiast, z powodu niedostatecznej dokumentacji, uzasadnić w konkretnych wypadkach tezę, że chrześcijański kanon świętych zastąpił patronujące urodzajom pogańskie bóstwa lokalne.

Następnym działem chrześcijańskiego roku liturgicznego jest cykl *proprium de tempore*, składający się z trzech okresów świątecznych: Bożego Narodzenia (tajemnicy wcielenia i objawienia), Wielkanocy (tajemnicy odkupienia) oraz niedziel po Zesłaniu Ducha Świętego. W granicach tego cyklu pewne terminy zespolono z zabiegami rolnymi i prawie wszystkie tego typu współbieżności mieszczą się w obrębie Wielkanocy. W Wielkim Tygodniu, będącym ostatnią częścią przygotowania wielkanocnego, wyróżniają

<sup>58</sup> Cyt. wg. B. Baranowski: *Życie codzienne wsi między Wartą a Pilicą w XIX wieku*, Warszawa 1969, s. 90.



się przede wszystkim Wielki Czwartek, Wielki Piątek i Wielka Sobota. Podczas Wielkiego Piątku, w dniu śmierci Jezusa na Górze Kalwarii, rolnicy ze wsi Przędzel, położonej w okolicach Niska, oraz z okolic Lańcuta — zaraz po rannym przebudzeniu sprawdzali, czy na polu jest rosa. Jeżeli ją zauważyli, byli przekonani, że należy siał zboża, zwłaszcza proso, gdyż zapewni to dobre zbiory. Odpowiednio do tego rytu używano przysłów:

W Wielki Piątek rosa,  
Siej chłopie dużo prosa<sup>59</sup>;

W Wielki Piątek, dobry siewu początek.<sup>60</sup>

Jednak gdy w Wielki Piątek pojawił się mróz, wstrzymywano się z zasiewami.

W niektórych okolicach, np. w Radłowie, termin ów, bez względu na znaki atmosferyczne, nie sprzyjał siewom zbożowym, ponieważ zagrażał sprowadzeniem na przyszłe plony nieurodzaju.<sup>61</sup> Dużą ostrożność zauważamy ponadto u rolników z Tarnowskiego i Rzeszowskiego, którzy w trzech dniach, od południa Wielkiego Czwartku do popołudnia Wielkiej Soboty, starali się wykonywać tylko prace niezbędne, a za takie nie musieli uważać siewów.<sup>62</sup> Powściągliwość wykazywali także chłopci ze wsi Ostrów, Lazy, Pawłosiów pod Jarosławiem, spośród których niewielu decydowało się na sianie pszenicy w Wielką Sobotę.<sup>63</sup>

Małą popularnością cieszyły się Dni Krzyżowe, ustanowione dla uczczenia męki Chrystusa i rozważania bolesnych chwil jego cierpienia, a obchodzone w wielkanocnym okresie pościelniczym, po piątej niedzieli od zmartwychwstania Jezusa. Wówczas należało zaniechać siewów zbożowych, gdyż taka czynność wpływała niekorzystnie na przyszłe urodzaje. W licznych wsiach mazowieckich pojawiały się nawet w związku z tą okolicznością stosowne porzekadła:

Dnie krzyżowe — Męka boza,  
Strzymaj się od siewu zboża;  
Strzeż się siał wszelkiego zboża.  
Sadź malony i ogorki, bedzies zbierał pełne worki.<sup>64</sup>

<sup>59</sup> Kantor: *op. cit.*, s. 232; Saloni: *Lud ...*, s. 255.

<sup>60</sup> Gloger: *op. cit.*, s. 158.

<sup>61</sup> F. Gawełek: *Przesądy, zabobony, środki lecznicze i wiara ludu w Radłowie w pow. brzeskim*, MAAE 1910, t. 11, s. 91.

<sup>62</sup> DWOK: t. 48, *op. cit.*, s. 79.

<sup>63</sup> Kantor: *op. cit.*, s. 234.

<sup>64</sup> Dworakowski: *op. cit.*, s. 130.

Z wielkanocnym okresem świątecznym łączą się także „suche dni”, oznaczające w kościele katolickim trzy dni postu w każdym kwartale, w tym przypadku umieszczone w porze wiosennych prac. Sens tego terminu w stosunku do siewów jest zdecydowanie ujemny. Gospodarze z Polanki Wielkiej w powiecie bielskim oraz na Mazowszu nie podejmowali wtedy siewów zbożowych. Obawiali się, że działanie odbyte w „suche dni” spowoduje schnięcie roślin, w czym dostrzegamy pogłosy magii podobieństwa.<sup>65</sup>

W specyficzny sposób, na zasadzie przemieszczenia, z wielkanocnym cyklem liturgicznym zespoliły się daty, których punkt wyjścia stanowią — wigilia Bożego Narodzenia i pierwszy dzień tych świąt. U gospodarzy z Tarnowskiego i Rzeszowskiego wykształciło się przekonanie, że pierwsza orka musi się odbyć w piętnastym tygodniu po Bożym Narodzeniu.<sup>66</sup> Chłopi z Pińczowskiego uważali zaś, że siewu — jak też w ogóle żadnych robót rolnych — nie należy zaczynać w ten dzień tygodnia, na który przypadła uprzednio wigilia Bożego Narodzenia. Wypadalo natomiast zaczynać siew w dniu następnym, na który przypadalo samo Boże Narodzenie.<sup>67</sup>

W liturgii prawosławnej z praktykami rolnymi połączono tzw. Rachmański Welykdeń, odbywany w czwartym tygodniu po Wielkanocy. Na Pokuciu obchodzono ten dzień jako uroczyste święto, z zaleceniem przestrzegania postu i niepodejmowania żadnej pracy. Naruszenie tego zakazu wywoływało srogie kary, o których dowiadujemy się z występującego na tych terenach podania. Otóż, kiedy pewien gospodarz z Harasymowa rozpoczął w tym terminie orkę, zapadł się pod ziemię, razem z plugiem, wołami i poganiaczem. Obecnie, jeżeli o tej porze przyłoży się ucho do ziemi, można usłyszeć jego wołanie o pomoc.<sup>68</sup>

Kategoria grzechu ludowo-religijnego, oznaczająca wykroczenie kultowe, wpływa w tym przypadku na świadomość rolnej społeczności. Zakłócenie solidarności biologicznej z ziemią i wyłamanie się z praw roku liturgicznego powoduje błyskawiczną reakcję. Ziemia, zwykle dobroczynna i łaskawa, macierzyńska, dająca życie, tym razem skalana przekroczeniem zasad kultowych, występuje w roli siły wymierzającej sprawiedliwość. Gorszyciel ponosi karę, ku przestrodze innym, a głównie dla zachowania spistości chłopskiej wspólnoty. Fakt ten wskazuje także na wychowawczy aspekt solidarnościowych związków człowieka z glebą.

---

<sup>65</sup> W. Kosiński: *Materiały etnograficzne zebrane w różnych okolicach Galicji zachodniej*, MAAE 1904, t. 7, s. 48.

<sup>66</sup> DWOK: t. 48, *op. cit.*, s. 51.

<sup>67</sup> W. Siarkowski: *Materiały do etnografii ludu polskiego z okolic Pińczowa*, ZWAK 1885, t. 9, s. 35.

<sup>68</sup> DWOK: t. 29, *Pokucie*, Warszawa 1962, s. 199.

Podobną sytuację możemy również z dużą dozą prawdopodobieństwa odczytać z wierzenia pojawiającego się na terenie Wielkopolski. Opowiadano tam, że chłopak i dziewczyna, orzący jesienią pole, zapadli się pod glebę z pługiem i wołami, a ciała ich wydała ziemia dopiero wiosną, jako znaki wykroczenia, przykłady ostrzegające.<sup>69</sup> Nie posiadamy jednak na ten temat więcej wiadomości, przy pomocy których moglibyśmy dokładniej określić sens tego zdarzenia. Sądzimy wszak, że tak jak na Pokuciu, ziemia ukarała orzących za naruszenie jakiegoś typu reguły kultowej lub moralnej.

W trzecim okresie *proprium de tempore*, a więc w cyklu niedziel po Zesłaniu Ducha Świętego, występuje Boże Ciało. Uroczystość ta, mająca oficjalnie charakter eucharystyczny, sprzyjała w naszym kręgu kulturowym poświęceniu pól i zagród gospodarskich. W dniu tej ważnej ceremonii chłopci polescy podejmowali się siewu prosa.<sup>70</sup> Scalenie Bożego Ciała z rytami rolnymi nie było przy tym przypadkowe ani sporadyczne. Seria tego typu zachowań kultowych wygląda okazale, co nadaje uroczystości chrześcijańskiej wymowę ekonomiczną.

W miejscowości Stary Targ na Mazurach wianki ziołowe usakryfikowane podczas oktawy Bożego Ciała zakopywano w glebie, żeby zboże rodziło i „coby Pan Bóg chronił pole od gradu, burzów, piorunów”.<sup>71</sup> Rolnicy w Lubelskiem i Sieradzkim zawiązywali w wianki poświęcone na Boże Ciało cztery poświęcone Ewangelie, po czym zakopywali ten „Jadunek” sakralny na granicach wsi. Czynili to między innymi w celu ochrony przyszłych zbiorów.<sup>72</sup> Na Podhalu do worków z ziarnem siewnym wkładano zioła pobłogosławione w kościele w dzień Bożego Ciała.<sup>73</sup> Gospodarze z Mazowsza wrzucali pod pierwszą skibę, dla wzmoczenia urodzaju, wianuszki „sporysu” albo rdestu ptasiego, poświęcone w oktawę Bożego Ciała.<sup>74</sup> W Tarnowskiem i Rzeszowskiem na Boże Ciało kapłan święcił w kościele wianki ziołowe, które chłopci podkładali następnie pod pierwsze skiby, aby Stwórca pobłogosławił zasiewom.<sup>75</sup> Na Pomorzu, gdy pierwszą furę ze zbożem przywieziono do stodoły i układano snopy w sąsieku, to nad nimi umieszczano wianek z barwinka lub macierzanki, usakryfikowany w trakcie Bożego Ciała. Ryt ten,

<sup>69</sup> DWOK: t. 15, *Wielkie Księstwo Poznańskie*, Warszawa 1962, s. 6.

<sup>70</sup> Frankowski: *op. cit.*, s. 52.

<sup>71</sup> M. Znamierowska-Prüfferowa: *Kultura ludowa [w:] Warmia i Mazury*, red. S. Zajchowska i M. Kielczewska-Zaleska, cz. 1, Poznań 1953, s. 377.

<sup>72</sup> DWOK: t. 17, *Lubelskie*, Kraków 1962, s. 79; I. Piątkowska: *op. cit.*, s. 501.

<sup>73</sup> DWOK: t. 45, *Góry i Podgórze*, Kraków 1968, s. 524.

<sup>74</sup> Dworakowski: *op. cit.*, s. 128.

<sup>75</sup> DWOK: t. 48, *op. cit.*, s. 81.

według rolników, miał zapewnić bezpieczeństwo plonom żniwnym, chronić je przed pożarem, przed uderzeniami piorunów i gryzoniami.<sup>76</sup>

Dopelnienie okresu *proprium de tempore* tworzy tzw. tydzień chrześcijański. Spośród dni tego tygodnia na plan pierwszy zostają wysunięte w praktykach rolnych — piątek, jako pora przypisana oddawaniu czci Jezusowi oraz niedziela, jako Boska data świąteczna. Gospodarze z Mazowsza i powiatu olkuskiego dostrzegli w piątku najdogodniejszy termin zasiewów zbożowych.<sup>77</sup> Niedzielę i w ogóle święta otoczono z kolei licznymi wierzeniami, zabraniającymi podejmowania w tych terminach jakichkolwiek robót, a więc także orki i siewu, ponieważ — zgodnie z przeświadczeniami chłopów małopolskich — Pan Bóg karał nieurodzajem tego zboża, wokół którego przeprowadzano wówczas prace. Sądono też, że człowiek pracujący podczas zakazanych dni, w niedzielę lub święta, odbywa za swój niegodny postępek pokutę na księżycu. Sankcje tego rodzaju spotyka się między innymi wśród mieszkańców okolic Sieradza, Smardzewa<sup>78</sup>, Jędrzejowa, Mnichowa<sup>79</sup>, Pińczowa.<sup>80</sup>

Rolnicy znad Raby uważali wszelkie zajęcia gospodarskie, spełniane w te dni, za grzeszne. gdyż według ich przeświadczeń każdy zły czyn jest grzechem, podlegającym sankcjom Boskim, aby podobne występki nie szerzyły się w przyszłości. Pracę w porach niedzielnych i świątecznych potępiano także dlatego, że „Pan Bóg pracował sześć dni, a siódmy odpoczywał, to i ludzie tak powinni robić”.<sup>81</sup> Wielkość grzechu mierzono klęskami elementarnymi, które Bóg zsyła na świat doczesny oraz potępieniem po śmierci. Mówiono ponadto, że kto narusza dni zakazane, to mu „robota wyjdzie na marne”, a słońce wypali zboże wtedy zasiane. Sąd Stwórcy wywyższano nad sądy ziemskie, głosząc iż:

„Pan Bóg jes nasprawiedliwsym Sędzią. Przed Panem Bogiem nikię sie clek nie skryje. chociażby tam nie wiedzieć jak kcial, bo Pan Bóg jes wsedy i wsyćko wie i widzi. [...] Pan Bóg wsyćkim grześnikom długo cierpi, ale jak juz ni moze ścierpieć, to abo na ty ziemi skarże cleka jakim niesceściem, i zeby sie upamiętał i poprawił, abo spuści na niego nagłą

<sup>76</sup> Stelmachowska: *op. cit.*, s. 163.

<sup>77</sup> Dworakowski: *op. cit.*, s. 132; S. Ciszewski: *Lud rolniczo-górnictwo z okolic Sławkowa w pow. olkuskim*, ZWAK 1887, t. 11, s. 59.

<sup>78</sup> Piątkowska, H. Lopaciński: *Astronomia, kosmogonia i meteorologia ludowa [w:] Poszukiwania*, „Wisła” 1900, t. 14, s. 464.

<sup>79</sup> W. J. Jaskłowski: *Wieś Mnichów w pow. jędrzejowskim*, „Wisła” 1904, t. 18, s. 79.

<sup>80</sup> Siarkowski: *op. cit.*, s. 66.

<sup>81</sup> J. Świętek: *Zwyczaj i pojęcia prawne ludu nadrabskiego*, cz. 2, MAAE 1897, t. 2, s. 342.

śmierć, a jak go wezwie przed siebie po śmierci, to on sie tam juz z nicego nie wymówi, [...]”<sup>82</sup>

Dla ukazanych rytów nad wyraz znamienny okazuje się fakt, że uroczystości religijne są traktowane jako swoisty „układ” komunikacyjny. M. Porębski zwraca uwagę, że znaczenie tego typu porozumienia polega na ciągłym przypominaniu praw kultowych obowiązujących w wiejskiej zbiorowości. Powtarzalny charakter świąt wpływa bowiem stabilizacyjnie na symboliczną pamięć rolników.<sup>83</sup> Ale jeszcze ważniejsze wydaje się porozumienie, zachodzące w tym czasie między postaciami Boskimi a przyrodą i ludźmi.<sup>84</sup> W wyniku tej wymiany informacji *sacrum* zostaje wprowadzone w sposób przyzywający do ekonomicznego bytu. Ziemskie potrzeby rolników zostają ułożone w kręgu oddziaływania świętych postaci, co zapewnia rytom orki i siewu błogosławieństwo nadprzyrodzone, uświęca te szczególnie istotne wydarzenia życia chłopskiego. W tej sytuacji ujawnia się również właściwe świadomości ludowej przekouanie o antropopatycznym charakterze postaci Boskich. To przypisywanie osobom ponadludzkim uczuć ludzkich sprawia, że osoby te myślą i działają według dążeń symptomatycznych dla chłopskiej wspólnoty. Czuwają więc nad narodzinami zboża, a później warunkują swoją mocą prawidłowy przebieg wegetacji.

Dla praktyk kultowo-technicznych znaczenie posiada również fakt wytworzenia poprzez osoby świętych stałych punktów czasowego odniesienia, dzięki którym czas sakralny wyodrębniony z codziennego rytmu życia potęguje w świadomości uczestników rytu skuteczność ich znakowego zachowania. I jest nieistotne w takim ujęciu, czy to zachowanie wydaje się wyłącznie iluzoryczne, nie poddające się racjonalnemu sprawdzeniu gospodarczemu, czy podlega sprawdzianowi doświadczalnemu, gdyż iluzja — twierdzi A. Guriewicz — nie ogranicza skuteczności wyobrażeń, specyficznych dla określonej kultury.<sup>85</sup>

Podane uzasadnienia dotyczą wazakże tylko tych zachowań rytualnych, które realizują się w odpowiednich terminach świątecznych. Zakazy wy-

<sup>82</sup> *Ibid.*, s. 335, 336.

<sup>83</sup> Por. M. Porębski: *Ikonosfera*, Warszawa 1972, s. 121, 122.

<sup>84</sup> O tego typu „drodze” komunikacyjnej por. A. Morawska: *O chrześcijańską wizję świata [w:] Perspektywy. Katolicyzm a współczesność*, Kraków 1963, s. 340.

<sup>85</sup> A. Guriewicz: *Kategorie kultury średniowiecznej*, tłum. J. Dancygier, Warszawa 1976, s. 318. Stanowisko S.A. Tokariewa jest zaś w tej kwestii bardziej wstrzeźliwie. Badacz ten mówi raczej o domniemanym czy wręcz urojonym wpływie ludzkich obrzędów na urodzaj. Por. artykuł Tokariewa o zwyczajach erotycznych w książce *Kalendarzyje obyczaj i obriady w stranach zarubieźnoj Jancopy. Istoriceskije korni i razwitije obyczajew*, otw. red. S. A. Tokariew, Moskwa 1983, s. 104.



konywania prac w poszczególnych porach sakralnych oparte są natomiast na innej regule. Odwołują się do zastępczego próżnowania na rzecz Boga lub świętego, w których imieniu należy wstrzymać się od gospodarczych zajęć, podtrzymujących materialny byt.<sup>86</sup> Sens takiego postępowania polega na wyzyskiwaniu, poprzez ascezę czyunościową, wartości sakralnych. Brak działania staje się źródłem pożądanej mocy, uświęcającej obszar rolnych zabiegów, a w konsekwencji pobudzającej życie biologiczne.

## RÉSUMÉ

La question des fêtes considérées en tant que catégorie sémantique autonome est le sujet de l'article. Les fêtes, tout en s'inscrivant dans les cycles liturgiques chrétiens: *proprium sanctorum* (les fêtes de Marie et des autres saints), *proprium de tempore* (le Noël, les Pâques, les dimanches d'après l'Annonciation du Saint-Esprit), la semaine chrétienne — se lient avec les rites paysans ayant un sens symbolique et agricole. C'est ainsi que le calendrier des travaux agricoles et celui du culte chrétien commencent à exister simultanément en donnant les traits agricoles aux rites de l'Eglise et — inversement — en attribuant les traits sacrés et surnaturels aux travaux des paysans.

Parmi les fêtes de Marie on a souligné surtout le jour de l'Annonciation (le 25 mars) et la fête de la Sainte Vierge des Semailles (le 8 septembre). On a réfléchi aussi sur une possibilité de mettre l'image de la Vierge dans la culture archaïque qui commence par les représentations de la mère-terre, la déesse-mère, la mère du tribu. Parmi plusieurs saints on a pris en considération les jours du Saint-Joseph (le 19 mars), Saint-Marc (le 25 août), Saint-Wojciech (le 23 avril), Saint-Jean-le-Baptiseur (le 29 août). Tous les saints remplissent le rôle des patrons des journées importantes pour les travaux champêtres. Dans la semaine sainte ce sont surtout jeudi saint, vendredi saint et samedi saint qui indiquent les termes des travaux de champs ou défendent leur exécution.

On a aussi aperçu que les Rogations et „les jours secs” qui empêchent les semailles n'étaient pas trop populaires parmi les paysans. Dans le cycle des dimanches d'après l'Annonciation on a distingué la Fête-Dieu, cérémonie eucharistique qui occasionne aussi la consécration des champs.

En résumant notre discussion nous pouvons constater que les jours saints apportaient une bénédiction surnaturelle aux travaux champêtres. L'oisiveté durant certains jours était ordonnée et entièrement justifiée par l'Eglise. La défense du travail a été conditionnée et traduite dans tous ces cas par le péché, compris dans le sens religieux et populaire.

---

<sup>86</sup> Por. T. Veblen: *Teoria klasy próżniaczej*, tłum. J. i K. Zagórscy, Warszawa 1971, s. 274, 275.

