

ZOFIA SOKOLEWICZ

(Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej UW)

MATKA BOSKA W POLSKIEJ KULTURZE LUDOWEJ
XIX I XX W. (WYBRANE KWESTIE ŹRÓDŁOWE
I ZARYSOWYWUJĄCE SIĘ PYTANIA)

Z coraz liczniejszych i bardziej pogłębianych badań nad religijnością, w tym nad religijnością ludową, wyłaniają się fakty związane z kultem maryjnym i ich wielkie znaczenie dla życia społeczności lokalnych, regionalnych, narodowych, dla różnych środowisk zawodowych i twórczych. Badanie tego z istoty swojej religijnego fenomenu nastrocza jednak wiele trudności; przede wszystkim występuje on w bardzo licznych formach, w tym również o charakterze parareligijnym, obyczajowym, magicznym. Jak wynika z dotychczasowych prac, Matka Boska obecna jest w bardzo wielu dziedzinach kultury ludowej, co wykazują wstępne kwerendy porównawcze, podobnie jest w innych krajach słowiańskich, a nawet europejskich. Ogromnie ciekawa praca Marii Frankowskiej zatytułowana *Sanktuaria i pielgrzymki — ich rola w procesie ewangelizacji Indian Meksyku oraz kształtowania się miejscowego synkretyzmu religijnego* (1986), w której wiele miejsca poświęcono kultowi maryjnemu, jest dowodem, że zjawisko to występuje w podobnych kontekstach kulturowych nie tylko poza Polską, ale i poza Europą, w prawie całym chrześcijańskim świecie.

W niniejszym szkicu chciałabym wskazać na niektóre typy źródeł etnograficznych do kultu i, szerzej, osoby Matki Boskiej i na związane z tym kwestie krytyki źródłowej oraz zasygnalizować szereg wyłaniających się z tych poszukiwań źródłowych pytań badawczych.

Maryja, Bogurodzica, Matka Boska, Królowa Niebios, Przenajświętsza Panienka, Przeczysta, Najświętsza... — pod tymi najczęściej imionami występuje w kulturze ludowej. Terminy Maryja i Bogurodzica zdają się obejmować pozostałe. One to zresztą figurują przeważnie jako hasła w encyklopediach i indeksach prac naukowych.

W podstawowym dla etnografów *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* znajdujemy hasło Maria [św.]. Podobnie rzecz się ma z większością encyklopedii i słowników kościelnych, takich jak *Biblejskij Slovar*, a także ważne opracowanie radzieckie *Mify narodov mira*. Natomiast *Srpski mitoloszki*

recznik zawiera, bardzo zresztą krótkie, hasło: Bogurodica. Na ten też termin zdecydowali się autorzy indeksu t. II *Kultury ludowej Słowian* K. Moszyńskiego (1967), poświęconego kulturze duchowej.

We wspomnianych encyklopedycznych ujęciach hasła Maria i Bogurodzica różnią się strukturą treści. Ze względu na nią można je podzielić na dwie grupy. Do pierwszej z nich należy zaliczyć te, dla których punktem wyjścia jest z reguły Maria i ograniczają się do historii życia ewangelicznej Marii z rodu Dawida, matki Jezusa. Uwzględniają one apokryfy, podają historię jej kultu w Kościele, wspomniane są w nich podstawowe motywy ikonograficzne i wymienione największe z poświęconych jej dzieł sztuki. Do drugiej grupy, dla której częściej niż Maria jest punktem wyjścia hasło Bogurodzica, można zaliczyć te, gdzie autorzy nawiązują niemal wyłącznie do kultury ludowej, pomijając niemalże (*Srpski mitoloszki recznik*) informacje historyczne, religijne *etc.* Wyjątkowy charakter na tym tle ma wspomniane hasło Maria w *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, które zawiera obydwa rodzaje informacji, podobnie jak hasło Mary (Virgin) opublikowane w *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (1926).

Wypada nadmienić brak hasła Maria lub Matka Boska w *Słowniku folkloru polskiego*, co chyba można odczytać jako powściągliwość w wypowiedaniu się folklorystów na ten temat, jak i trudność kryjącą się w zamiarze napisania takiego hasła, a to chociażby ze względu na obecność Matki Boskiej w bardzo wielu dziedzinach kultury ludowej. Jednakże w klasyfikacji wątków bajki ludowej (Krzyżanowski 1963, II) natrafiamy w dziale bajek ajtiologicznych na legendy maryjne i o małym Jezusku, oznaczone numerami od T 2441 do T 2445. Zresztą Krzyżanowski przeznaczył w swojej klasyfikacji więcej miejsca tej grupie w porównaniu z klasyfikacją Aarne-Thompsona wyjaśniając jednocześnie, że wątki te są rzadkie w krajach protestanckich i prawosławnych.

Co do pierwszej kwestii, to trudno mi się do niej ustosunkować. Twierdzenie Krzyżanowskiego brzmi logicznie w świetle teologii protestanckiej. Nie znam jednak dostatecznie materiału empirycznego z zakresu kultury ludowej obszaru protestanckiego i innych wyznań reformowanych i mogę tu polegać jedynie na autorytecie Krzyżanowskiego oraz wspomnianych Aarne i Thompsona, ale i w tej kwestii można spodziewać się, że dalsze badania wpłyną na zmodyfikowanie tezy Krzyżanowskiego przynajmniej w odniesieniu do pewnych terytoriów (np. protestanci Mazurzy), co sygnalizują badania prowadzone w ośrodku olsztyńskim (Nowak, 1986).

Jeżeli jednak chodzi o kulturę strefy prawosławia, to kwerendy z tych obszarów zdają się przeczyć sugestii Krzyżanowskiego, o czym świadczy materiał dotyczący terenów Białorusi (Federowski, 1897-1903), Serbii (przekazana mi ustnie opinia P. Vlahovica), Chorwacji (Bielaj), Bułgarii (Georgieva, 1983). Ponadto wiele wątków polskich zostało przez Krzyżanowskiego tak zaszeregowanych, że umykają ich związki z Matką Boską i – co nie jest najmniejszą sprawą – wątki maryjne w bajce uwzględnione przez niego nie

wyczerpują całego materiału występującego w Polsce, nawet gdyby ograniczyć się do obszaru katolickiego.

Powstaje pytanie, czy odpowiednie zindeksowanie wątków, w których występuje Matka Boska — na przykład o raku pozbawionym jadu przez Matkę Boską i przeznaczeniu go na pokarm dla ludzi, o skazaniu gada na pełzanie jako kary za przestraszenie Matki Boskiej, o pająku, o chciwej babie i zmniejszonych kłosach, o liściach ostu poplamionych pokarmem Matki Boskiej (Krzyżanowski, 1963, II, s. 185, 189) i szeregu jeszcze innych oraz ujęcie ich dzięki temu w jedną grupę — nie dopomogłoby nam w zrozumieniu, dlaczego tylko z nimi, a nie z innymi łączy się w tradycji ludowej imię Matki Boskiej. Sprawa zdaje się być o tyle ważna, że fakt zamienności osoby Matki Boskiej w niektórych z tych wątków z innymi postaciami (Chrystus, Adam, *etc.*) i powiązanie jej z tymi, a nie innymi zwierzętami, roślinami, ludźmi, działaniami może przyczynić się do wyjaśnienia ważnej kwestii wychodzenia Matki Boskiej do kultury ludowej zapewne już od XIV w. i stopniowego wypierania innych postaci. Logika tego procesu musi być dla badaczy bardzo interesująca. Z tego też powodu poświęciłam epokowej pracy J. Krzyżanowskiego (1962, 1963) uwagi krytyczne — zależy mi na innym nieco jej odczytaniu w celu poszukania odpowiedzi na pytanie, którego autor sobie nie stawiał.

Kult maryjny w kulturze ludowej jest przede wszystkim kultem Marii jako Matki Boga, nierzadko traktowanej tak, jakby tylko to się liczyło, i stąd jej losy historyczne, jej życiorys (nawet apokryficzny, a więc bliski kulturze ludowej) usunięte są w cień. Paradoksalnie, ale czasami wydaje się, że wiecie ona w kulturze ludowej żywot niezależny nawet od syna, od Jezusa. Nie jest więc przypadkiem, że we wspomnianym *Srpskim mitoloskim rečniku* spotykamy hasło Bogurodica — i odpowiednio w indeksie do pracy Moszyńskiego (1967) Bogarodzica — oba ujęte wyłącznie ze względu na miejsce Matki Boskiej w wierzeniach ludowych, w kulturze ludowej. Dlatego znajdujemy tam wierzenia tylko jej dotyczące, a sygnalizujące jej obecność od samego początku świata (wierzenia i legendy związane z pochodzeniem grochu, zmniejszeniem kłosów, powstrzymaniem potopu *etc.*) informacje o świętach i obrzędach dorocznych i rodzinnych, folklor w sensie ogólnym (jako wiedza i jako forma artystyczna jako fakt kulturowy).

Należy podkreślić, że w niektórych opracowaniach ogólnych, jak na przykład w *An illustrated encyclopaedia of traditional symbols* J. C. Coopera, informacje o Marii, Matce Jezusa, włączone są do hasła Mother (Great). Sygnalizuję tu ważką teoretycznie kwestię, czy Maria jest jedną z Wielkich Matek wielkich religii świata? Pozytywna odpowiedź byłaby chyba jednak nieporozumieniem. Z *Fenomenologii religii* G. van der Leeuwa można wyprowadzić istotne różnice między Wielkimi Matkami starych religii a Marią. Czy ten punkt widzenia da się utrzymać w świetle danych z kultury ludowej, choćby tych wzmianek o obecności Marii przy potopie, na samym początku świata? Chyba tak, na pewno tak. Kult maryjny w polskiej kulturze

ludowej jest przede wszystkim kultem Matki Boskiej – ta matczyność, a nie praobecność od początku świata, daje jej tytuł do tego kultu. To przecież nie ona była źródłem wszystkiego co żyje, to nie w niej zawierało się wszystko, to nie w niej tkwiła możliwość odradzania się. Była Matką, ale nie Pramatką. Z taką hipotezą rozpoczęłam kwerendę poszukując argumentów za i przeciw tej tezie.

Trzeba jednak podkreślić, że te 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, by na tym na razie poprzestać.

W tym miejscu wypada wymienić wielką, etnologiczną pracę O. W. Schmidta, jednego z twórców „Kreislehre”, poświęconą matriarchatowi (Schmidt, 1955a). Autor rozumie go szeroko, nie tyle jako epokę historyczną, ale jako prawo matki. Autor wskazuje na uniwersalny charakter prawa matki i wyprowadza, lub raczej osadza, kult maryjny w tym właśnie prawie. Kładzie więc nacisk na to, co w różnych kultach (dających się z tego prawa wyprowadzić) jest wspólne, usuwając w cień to, co stanowi o specyfice kultu maryjnego. Poszukiwanie różnic nie było chyba jednak zamierzeniem autora – we wszystkich pracach szukał on korzeni uniwersalnych praw.

Etnograficznych opracowań poświęconych Matce Boskiej jest jednak niewiele i praktycznie wszystkie z nich zostały uwzględnione lub chociażby wymienione w „Polskiej Sztuce Ludowej” (nr 3: 1984). Matce Boskiej poświęcono w tym numerze szereg artykułów z tytułu niezmiernie interesującej wystawy zorganizowanej jesienią 1982 r. przez Muzeum Etnograficzne w Krakowie pt. „Matka Boska Częstochowska w sztuce ludowej i popularnej”.

Z kronikarskiego obowiązku należy tu wspomnieć liczne, nie etnograficzne, ale cenne pozycje, które ukazały się w ostatnich latach w wydawnictwach i czasopismach kościelnych: w „Przeglądzie Powszechnym”, „W drodze”, „Studiach Claramontana” – poświęconych całkowicie Matce Boskiej Częstochowskiej, i wreszcie prace zbiorowe: *Gratia plena* (1965) i *Religijność ludowa* (1983) zawierające bogatą bibliografię. Stan badań nad kultem maryjnym do 1980 r. opracował K. Fiedień, MSF (1982). Wiele nowych informacji wniosły referaty wygłoszone na V Kongresie Mariologicznym w Lublinie w 1986 r. Wśród nich były też tematy etnograficzne opracowane przez ks. Z. Kopiczko, A. Kunczyńską-Iracką, Z. Sokolewicz, H. M. Zowczak.

Wszyscy autorzy zwracali uwagę na konieczność poszukiwań źródłowych, możliwości tworzenia nowych źródeł (wywołanych) i wielkie trudności związane z ich krytyką. Referat H. M. Zowczak na temat roli Matki Boskiej we współczesnych opowiadaniach o bohaterach i przypisywaniu jej w nich funkcji mediatora jest dobrym przykładem znaczenia, jakie tworzone obecnie źródła mogą mieć dla formułowania nowych lub potwierdzania dawniej zgłoszonych hipotez.

Wszystkie wymienione prace wskazują dobitnie, że mimo pojawienia się

nowych kwestii i nowych ustaleń faktograficznych w zakresie znajomości kultu maryjnego znajdujemy się wciąż jeszcze na początku drogi.

Do tej listy należy dołączyć niedrukowaną pracę doktorską J. Grąbczewskiego (publikowany był tylko mały jej fragment; Grąbczewski, 1984). Autor skupił uwagę na wyrażającym się w dacie, nazwie, symbolice, zakazach lub nakazach czy intencji związku wierzeń i obrzędów z Matką Boską. Materiał ten próbuje uporządkować posługując się pojęciem toposu i odczytując w każdej z informacji jakieś upostaciowienie Matki Boskiej: wspomóżycielki, wstawienniczki, flory i luny. Zestawienie wyników tej pracy z innymi, w tym nieetnograficznymi, świadczy, że w badaniach kultu maryjnego etnografowie są zaledwie na początku drogi. Z różnych działów kultury ludowej związanych z Matką Boską stosunkowo najlepiej opracowana jest, dzięki wysiłkowi Anny Kunczyńskiej-Irackiej i organizatorów wspomnianej wystawy o Matce Boskiej Częstochowskiej, strona plastyczna: wyobrażenia Matki Boskiej w sztuce – malarstwie, grafice i rzeźbie (por. też Dobrzeniecki, 1965; Mroczo, Dąb, 1966).

I. ETNOGRAFICZNA KWERENDA ŹRÓDŁOWA

Poszukiwanie źródeł na temat Matki Boskiej przedstawia więcej trudności w porównaniu z takimi klasycznymi tematami etnograficznymi, jak obrzędy doroczne lub rodzinne, kiedy to można skupić się na dość zwartych zagadnieniach i liczyć na dość obszerne przekazy źródłowe. Natomiast Matka Boska występuje w całym cyklu świąt dorocznych, we wszystkich obrzędach rodzinnych, w wierzeniach, legendach, bajkach, gadkach, apokryfach, przysłowiach, zamówieniach, przedmiotach związanych z wystrojem wnętrz kościelnych i domowych oraz związaną z tym ikonografią. Wreszcie występuje w sferze religijności ludowej w części nie objętej powyższym wyliczeniem, to jest w materiałach na temat świąt kościelnych, dużej i małej architektury sakralnej, wotach, dewocjonaliach *etc.* Oznacza to w konsekwencji konieczność opracowania praktycznie całej symbolicznej sfery kultury ludowej.

Źródła etnograficzne na temat Matki Boskiej są liczne, ale bardzo rozproszone. Wzmianki o jej osobie w konkretnych obrzędach dorocznych lub rodzinnych są najczęściej króciutkie, a ich konteksty ubogie, tak że powstają trudności przy próbach jednoznacznego odczytania informacji. Źródła te zresztą są rzadziej źródłami do historii, struktury i funkcji kultu maryjnego, a częściej informują o wierzeniach ludowych, specyficznej teologii ludowej lub wręcz praktykach magicznych. Są odbiciem synkretyzmu wierzeń ludowych. Nader też często trudno na ich podstawie wnioskować o stopniu związania opisywanych przez nie zachowań kulturowych z osobą Marii lub, ogólniej, z pobożnością maryjną. W wielu sytuacjach podobnych Maria występuje zamiennie z innymi postaciami: Chrystusem, matką rodzoną *etc.* Przykładem tego mogą być wspomniane już bajki ajtiologiczne. Jak z nich

wynika, groch raz powstaje z łez Matki Boskiej, innym razem z łez Adama nad utratą raju (Krzyżanowski, 1963, II, s. 188). W pieśniach, oracjach weselnych i pogrzebowych i innych tekstach kulturowych znajdziemy takich zamienników dużo więcej. Jest to jednak niewątpliwie ważna informacja dla interesujących się sposobem adaptowania Matki Boskiej przez kulturę ludową. Jest to fakt godny zastanowienia tym bardziej, że stwierdzamy go w odniesieniu do dziedziny tak jednorodnej, jaką – zdaniem Krzyżanowskiego – jest bajka ajtiologiczna wywodząca się z apokryfów średniowiecznych (Krzyżanowski, 1962, I, s. 14) i jakby umacniana przez literackie odpowiedniki apokryfów, które z kolei stawały się źródłem kazań i traktatów budujących, zapewne docierających do ludu.

Wśród źródeł etnograficznych można wskazać na te, które mówią o różnych zachowaniach w określonym dniu kalendarzowym poświęconym Marii, zawierają natomiast mało informacji o związku między tym dniem a owymi zachowaniami. Przykładem może być fragment opisu W. Szuchiewicza z Huculszczyzny, który podaje takie oto dane na temat przebiegu dnia 4 grudnia, czyli dnia Ofiarowania NMP:

„W wigilię Huculi obsypują krowy siemieniem i smarują wymiona masłem, ażeby krowy dawały dużo mleka. Po północy nagie kobiety siadają na progu i przędą samosiewne konopie, w dzień zaś rozpoczynają wszelkie roboty, ażeby mieli powodzenie podczas orki [...] koło południa obkurzają krowy dymem z krowiego łajna i świerczyny i mówią «jak nikt nie może tego dymu zebrać w worek, tak aby nie mógł nikt mojej krowie odebrać manny»” (Szuchiewicz, 1904).

Wybrałam powyższy fragment, aby uzmysłowić czytelnikowi, jak długa droga czeka badacza, który by chciał uzasadnić powiązanie tego rodzaju zachowań z dniem NMP. Zapewne każdy z występujących tu znaków: przędzenie, okadzanie, zaczynanie pracy, szczególnie często łączy się z imieniem Matki Boskiej, a inne symbole: nagość, samosiewne konopie, siemię, znajdują uzasadnienie w mitologii. Jednakże ustalenie, dlaczego ten właśnie dzień został wybrany do tego rodzaju praktyk, i odpowiedź na to pytanie kryje się w analizie korelacji między życiem NMP i Chrystusa a całym cyklem do rocznych obrzędów i zwyczajów, polityką Kościoła w tym zakresie i reakcjami na nią ludzi, ich sposobem adaptowania tego, co kiedyś wchodziło do kultury jako nowe. W gruncie rzeczy podobne pytania należy postawić analizując mniej kontrowersyjne teksty dotyczące na przykład zachowań w dniu Matki Boskiej Zielnej. Większość z nich nie da się w całości wytłumaczyć przez odniesienie do pobożności maryjnej. Selekcjonowanie więc źródeł pod tym kątem stanowi istotny problem dla krytyki źródłowej.

Wiele źródeł wskazuje na powiązanie pewnych zachowań z Marią przez odwołanie się lub modlitwę do niej albo włączenie do obrzędu kościelnego. Przykładem tych pierwszych może być westchnienie Pana Twardowskiego do Matki Boskiej w ostatniej życia godzinie lub wezwania jej przez innych bohaterów, również współczesnych (Zowczak, 1986), wobec których NMP występuje jako orędowniczka i wspomożycielka. Przykładem drugiego typu za-

chowań może być święcenie gromnic w dniu Matki Boskiej Gromnicznej lub ziół w dniu Matki Boskiej Zielnej.

Źródła etnograficzne z XIX i XX w. zazwyczaj milczą na temat sposobu przeżywania obrzędów przez ludzi wiejskich, zasadniczo nie cytują ich dosłownych wypowiedzi, wielokrotnie mamy wątpliwości, czy informacja nie jest sprowokowana pytaniem etnografa. Takie same wątpliwości mamy zresztą do dziś wywołując nowe źródła. I wszystko to musi rzutować na trudności oddzielenia w nich informacji o religijności od parareligijności, dowodów myślenia mitycznego od konwencjonalnej wypowiedzi *etc.*, co w badaniach nad miejscem Matki Boskiej w kulturze ludowej ma szczególnie ważne znaczenie.

II. MATKA BOSKA W OBRZĘDACH CYKLU DOROCZNEGO

Do najważniejszych świąt maryjnych o wielkiej randze w kulturze ludowej należą:

- 2 II – Oczyszczenie NMP, czyli Matki Boskiej Gromnicznej
- 25 III – Zwiastowanie NMP, czyli Matki Boskiej Roztwornej
- 2 VII – Nawiedzenie NMP, czyli Matki Boskiej Jagodnej
- 15 VIII – Wniebowzięcie NMP, czyli Matki Boskiej Zielnej
- 8 IX – Narodzenie NMP, czyli Matki Boskiej Siewnej.

Z wielu innych dni poświęconych w kalendarzu liturgicznym Marii należy wymienić jeszcze Matki Boskiej Różańcowej w pierwszą niedzielę października (zwanej też Matką Boską Węgorną i święconą szczególnie na Kaszubach).

Do tej grupy świąt należy jeszcze dodać Boże Narodzenie, Epifanię i Wielkanoc, które nie są co prawda świątami maryjnymi, ale Matka Boska odgrywa w nich szczególną rolę. Gdyby przyjąć hipotezę Ludwika Stommy, że niektóre z obrzędów dorocznych mają charakter obrzędu przejścia, a więc są niezmiernie ważne w cyklu rocznym, gdyż dzięki nim człowiek może uczestniczyć w istotnych jakościowych zmianach wynikających z natury kosmosu i mających wtórnie charakter społeczny (Stomma, 1973), to okazałoby się, że na 17 obrzędów dorocznych mających taki właśnie charakter 3 są związane z osobą Matki Boskiej i jej niejako poświęcone (Matki Boskiej Gromnicznej, Matki Boskiej Roztwornej, tj. Zwiastowanie Najświętszej Marii Panny, i Matki Boskiej Zielnej), a 3 inne są z nią w istotny sposób związane (Boże Narodzenie, Epifania i Wielkanoc).

Prowadzone aktualnie badania J. S. Wasilewskiego nad kategoriami tabu wniosą zapewne dość istotne zmiany w rozumienie obrzędu przejścia, a w tym obrzędu przejścia w cyklu dorocznym (Wasilewski, 1987), ale nie myślę, by mogło to wpłynąć na tezę, że obrzędy związane z dniami Matki Boskiej są silnie związane ze zmianami stanu, charakteru czasu i przestrzeni w cyklu kosmicznym.

Na rytm obrzędów przejścia nakłada się rytm prac rolniczych, hodowla-

nych, rybackich, rzemieślniczych i in. Dla cyklu rolniczego dzień Matki Boskiej Gromnicznej i następnie Roztwornej oznacza zmiany umożliwiające wegetację. Święto Matki Boskiej Jagodnej nosi znamiona dnia oczyszczenia płodów lasu i dokonywanej z nich ofiary. Wyraża się to w zakazach spożywania owego runa do tego dnia właśnie. Treść i symbolika tego dnia znajdują swoje przedłużenie w dniu Matki Boskiej Zielnej, stanowiącym kolejny krok w znoszeniu zakazów nałożonych na człowieka w jego stosunkach z przyrodą. Poczynając od pierwszego wypuszczenia bydła na trawę wiosną, przez zezwolenie położenia się na ziemi, kąpania w rzece, spożywania runa leśnego po poświęcenie pól, owoców i zezwolenie na ich spożywanie dokonuje się stopniowe rozszerzenie praw człowieka do korzystania z płodów przyrody, do w miarę bezpiecznego obracania się w środowisku naturalnym. Tak się dzieje aż do dnia Matki Boskiej Siewnej, gdy ziarno znajdzie się w glebie i nastąpi kolejna seria zakazów ograniczających zachowania ludzkie wobec natury.

W ten doroczny cykl wpisane są także obrzędy i zwyczaje rybackie. Pozostawiając chwilowo na boku inne grupy zawodowe przypomnę, że rybacy wyjeżdżający na pierwszy połów w danym roku na łososie kładą na dnie łodzi ziola święcone w dniu Matki Boskiej Zielnej i okadzając sieci, z dniem Matki Boskiej Jagodnej wiążą przepowiednie pogody, w dniu Matki Boskiej Zielnej święcą kwiaty i plony pola (podobnie jak rolnicy) i wreszcie w szczególny sposób czczą Matkę Boską Węgorną (Różańcową), (Stelmachowska, 1933, s. 99, 178, 183). Tak więc Matka Boska obecna jest w ich życiu w ciągu całego roku, a dzięki niej pierwsze i ostatnie prace (pierwszy połów – święcenie płodów) tworzą zamknięty cykl.

O mocnej pozycji świąt maryjnych w kulturze ludowej świadczyć może dodatkowo fakt, że obok nazw kościelnych świętom tym przysługują nazwy ludowe: Gromnicznej, Roztwornej, Strumiennej, Jagodnej, Zielnej, Siewnej, Węgornej *etc.* Występują one zresztą w różnych odmianach świadczących o zadowoleniu się Matki Boskiej w polskiej kulturze ludowej.

Do wspomnianego, dorocznego cyklu świąt katolickich należy dopisać jeszcze przynajmniej te, które zapisały się w prawosławiu: Dzień Matki Boskiej Miłosierdzia (Pokrowy) w dniu 1 października (tzw. Pokrowice), Pojas Bogurodice (Serbia, Bułgaria) obchodzony 31 sierpnia głównie przez ciężarne kobiety, a także 4 grudnia (Ofiarowanie NMP) obchodzone przez katolików 21 listopada, wspomniane już przy okazji cytowania opisu tego święta u greko-katolickich Hucułów i wiązane przez nich z mlecznością krów, początkiem wszelkich robót rolniczych i domowych, magicznymi zachowaniami mającymi spowodować płodność ziemi. Te właśnie elementy obecne są również i w dwóch poprzednich świętach, a sama nazwa pasa tęczy, wiążącego niebo i ziemię i przez to zapewniającego płodność, jest bardzo znamienna.

Do obrzędów dorocznych pominiętych w dotychczasowych rozważaniach, mających charakter zabawy i, zda się, dalekich od zachowań sakralnych należą: kolędowanie, herody, dyngus i gaik. Występują one w bardzo róż-

nych formach i w różny sposób związane są z bliskim im Bożym Narodzeniem lub Wielkanocą. Nas one interesują ze względu na pieśni, w których występują wezwania do Matki Boskiej. I tak kołędnicy składając życzenia dostatku i zdrowia gospodarzom wymieniają Najświętszą Panienkę, która oraczom chodzącym za złotym płużkiem nosiła śniadanko i miała pijać ze złotego, wyoranego w ziemi kielicha (Kolberg, *Krakowskie*, t. 5, cz. 1, s. 236). Matka Boska występuje tu w kołodzie obok Pana Boga i Jezusa jakby dla uwiarogodnienia życzeń. Jeszcze bardziej interesujące materiały zebrano w Lubelskiem (Bartmiński, 1986), z których – zgodnie z przekazaną mi ustnie supozycją tegoż autora – wynika, że w czasie tzw. obkolędowywania dziewczyny Matka Boska wymieniana jest w pieśniach zamiast niej. Podobną sytuację można zanotować w pieśniach śpiewanych przy okazji gaika. Gdyby te przypuszczenia potwierdziły dalsze analizy materiału dotyczącego kołodowania i gaika to mielibyśmy do czynienia z traktowaniem Matki Boskiej nie tylko jako Matki, ale i jako dziewczyny, właśnie Przenajświętszej Panny. Niewykluczone, że te ślady mogłyby nas zaprowadzić w znacznie dalszą przeszłość i umożliwić określenie istoty, na której miejsce w polskiej kulturze ludowej wchodzi Matka Boska (Deva, Dziwa). Jakiegokolwiek jednak dalsze przypuszczenia muszą być poprzedzone bardzo staranną analizą wspomnianych zachowań obrzędowych i mogą nawet podać w wątpliwość propozycje Kolewej (1973) ujmowania bułgarskich Lazarek i odpowiadających im obrzędów u zachodnich i wschodnich Słowian jako obrzędów inicjacji dziewcząt (a w każdym razie należałoby tę propozycję mocno zmodyfikować).

Do tej grupy zachowań obrzędowych należy też dyngus, w czasie którego śpiewane pieśni również zawierają odwołania do Maryi, podobnie jak było to w przypadku kołodowania oraz w oracji weselnej (o czym jeszcze będzie mowa).

Istotną, choć nie rozważaną do tej pory kwestią pozostaje stosunek cyklu świąt i obrzędów związanych z postaciami świętych do Matki Boskiej. Wydaje się, że zwłaszcza w kulturze prawosławnej św. Jerzy, św. Jan, św. Ilja (Eliasz), św. Dymitr odgrywają w niektórych sytuacjach rolę ważniejszą od Matki Boskiej. Odpowiedź na to pytanie, uwzględniająca materiał z obszaru południowych i wschodnich Słowian, może wiele wnieść do prób ustalenia miejsca Matki Boskiej w polskiej kulturze ludowej.

III. MATKA BOSKA W OBRZĘDACH RODZINNYCH

W obrzędach rodzinnych Matka Boska obecna jest przede wszystkim przy narodzinach, weselu i pogrzebie, każdym z nich w bardzo znamienity sposób. Pojawia się najpierw przy położnicy, jest opiekunką rodzących. Z materiału porównawczego wynika, że u Estów pojawia się zamiennie z kobiecym duchem rodu. Moszyński tak o tym wspomina: „U Finów zachodnich, mianowicie u Estów, jako opiekunka porodu i niemowlęcia występuje bądź istota mityczna zwana *róugutaja*, bądź też Matka Boska” (1967 s. 693).

Natomiast „babka pęporzędna z Besarabii zwraca się do Matki Bożej, okadzając przeznaczony dla niej kołacz posmarowany miodem, z prośbą, by przybywała na pomoc, gdy ją zawoła: Svita Boguròdica da i na pòmoč, dètu ja puvikam, da idi” (1967, s. 255). W innych zaś częściach Bułgarii przygotowują specjalny chleb (przaśny) w podziękę Matce Boskiej za pomoc przy porodzie. Pospiesznie dzielą go mówiąc przy spożywaniu, że spieszy się już ona do innej kobiety (Georgieva, 1983). Tak więc kobiety, które przy porodzie doświadczyły pomocy Matki Boskiej, udają się następnie do wyvodu, by tak jak i ona uzyskać oczyszczenie. Z dotychczasowej kwerendy, a przede wszystkim zbioru materiałów kolbergowskich wynika, że Matka Boska interesuje się i wpływa zwłaszcza na los położnicy. Tym, jeżeli kolejne poszukiwania nie przyniosą nowych informacji, różni się ona od rozmaitych duchów rodu, wrózek, *etc.*, które pojawiały się przy narodzinach i obdarowywały dziecko, określały jego los itp. (Moszyński, 1967, s. 693).

W obrzędowości weselnej Matka Boska pojawia się w trzech sytuacjach: przy zapraszaniu gości przez młodą (lub oboje młodych), przy oracji starosty w czasie wyjazdu z domu do kościoła oraz przy zdejmowaniu wianka lub przenosinach młodej do domu młodego. W tym pierwszym wypadku młoda wygłasza czasem dość długi tekst zaproszenia, nawiązując nieraz do wesela w Kanie Galilejskiej, wspominając, że „będzie Jezus i Maryja, cała kompanija” (Kolberg, *Poznańskie*, t. 11, cz. 3, s. 67 n.). Zdarzają się także teksty, w których młodzi poza wymienieniem Jezusa i Maryi wspominają Adama i Ewę. W drugim wypadku starosta wygłasza zazwyczaj dłuższą nieraz bardzo kunsztowną orację w momencie żegnania rodziców przez młodą przed wyjazdem do kościoła. I tu także spotykamy się z odwołaniem do wesela w Kanie Galilejskiej, Maryi i Jezusa, nieraz św. Józefa, a także czasami Adama i Ewy. Odwołania te wyraźnie wskazują na symboliczny powrót do początku świata w momencie kreowania nowego związku. Istotna jest tendencja do zamiany Ewy przez Matkę Boską. Odnotowuje się też wplecenie tu wątku o odkwitającej gałęzi. I wreszcie po raz ostatni w czasie obrzędowości weselnej imienia Maryi wzywa się w pieśniach przy zdejmowaniu wianka. Przykładowo w pieśni „Matus moja, mąż mnie bije” Matus może być zamieniona na Matkę Boską (Kolberg, *Kieleckie*, cz. 1, s. 76) i tak jest w wielu pieśniach, a zamiana nie wydaje się zmieniać znaczenia pieśni.

W uroczystościach pogrzebowych wezwanie Matki Boskiej następuje zazwyczaj w momencie przekroczenia granicy umownej, jaką stanowi krzyż lub figura na granicy wsi. Wtedy to zebrani śpiewają *Salve Regina*, aby u Królowej Miłosierdzia ubłagać dla duszy zmarłego łaskę przekroczenia bramy niebieskiej. Do grupy pieśni pogrzebowych zaliczane są pieśni o św. Piotrze – kluczniku i wstawiającej się do niego za zbłąkaną duszą Matce Boskiej (Kolberg, *Kaliskie*, t. 23, s. 125).

Wykaz sytuacji, w których ludzie odwołują się do Matki Boskiej, może nie jest zbyt liczny. W sumie jednak znajdujemy je w bardzo wielu opisach

i zbiorach. Przegląd ich nasuwa przypuszczenie, że nie są one przypadkowo usytuowane. Z reguły występują na początku obrzędu i przy jego zakończeniu. Matka Boska pojawia się przy urodzeniu dziecka, a potem przy wywoździe położnicy, przy zapraszaniu gości na wesele i pożegnaniu się panny młodej z rodzicami, z wiankiem i przejściem pod władzę męża. I wreszcie przy pożegnaniu zmarłego, który w domu otrzymał najpierw gromnicę do ręki, a którego cała społeczność polecała opiece Matki Bożej przy przejściu na spoczynek wieczny. Analiza następstwa zdarzeń przekonuje nas, że występowanie Matki Boskiej w obrzędzie zgodne jest z jego znaczeniową strukturą, a Matka Boska pojawia się w nim na początku i na końcu i – co jest ważne – nie tylko na końcu lub tylko na początku.

IV. POCZĄTEK I KONIEC

Matka Boska obecna jest nie tylko na początku wspomnianych obrzędów i przy ich zakończeniu. W materiałach etnograficznych stosunkowo dużo miejsca zajmują wzmianki o wyborze szczęśliwego dnia do rozpoczęcia ważniejszych prac, zwłaszcza orki, siewu, żniw, budowy domu *etc.* Dni Matki Boskiej uważane są za szczęśliwe dla rozpoczynania wszelakich prac, a niekiedy za takie uważa się wigilie tych dni. Potwierdza to zresztą przytoczony na początku materiał dotyczący Hucułów, a zawierający dane na temat obrzędowych zachowań w wigilię 24 grudnia. Rozpoczęcie czynności, a więc odwrócenie pierwszej skiby (zwłaszcza nowiny, ziemi nieuprawianej), ścięcie pierwszych kłosów *etc.* powinno odbyć się w dniu Matki Boskiej. To samo dotyczy ostatnich kłosów i składania wienca. Wieniec zresztą ofiarowywuje się (jeżeli ma to miejsce w kościele) i wianki święci Matce Boskiej, a nie Bogu, Jezusowi lub świętym.

V. PRÓBY KONKLUZJI

S. Czarnowski określa Matkę Boską jako najgorliwiej czczoną postać świętą w religijności ludowej (Czarnowski 1956). Trzeba to stwierdzenie uzupełnić. Jak wynika ze wstępnego tylko przeglądu typów informacji o występowaniu Matki Boskiej w kulturze ludowej, jest to postać tam niezbędna. Występuje wszakże w obrzędach przejścia typu dorocznego zapewniając dzięki swej mediacji ich prawidłowe przeprowadzenie, to samo może odnieść się do nawiązywania i rozwiązywania więzi i konstituowania się nowego stanu (nie tylko w sensie społecznym) w życiu człowieka, przy małżeństwie i pogrzebie, przy narodzinach. Jej święta wyznaczają rok rolniczy i do jej pośrednictwa ludzie odwołują się przy rozpoczynaniu i kończeniu ważnych prac skierowanych na powstanie czegoś nowego. W tych sytuacjach Matka Boska występuje niejednokrotnie zamiast krzyża lub imienia Jezus. W sytuacjach ekstremalnych ludzie zwracają się do niej wspierając słowo święconym zieleń w jej dniu lub gromnicą (śmierć, pożar).

Odnajdujemy Matkę Boską w różnych miejscach w kulturze ludowej. Wy-

stępuje, co jest niezmiernie ciekawą kwestią do dalszych badań, zamiennie ze znakiem krzyża i imieniem Jezus, Ewą i matką rodzoną, kobiecym duchem rodu. Występuje więc zamiennie, ale nie są to zamiany przypadkowe. Pomijam w tej chwili rozważania na temat występowania jej i zastępowania innych osób w wątkach folklorystycznych, gdyż to wymaga zgromadzenia znacznie szerszego materiału.

Jej obecność przydaje siły pewnym działaniom lub przedmiotom (np. równianki w dniu 15 sierpnia, ostatnie kłosy, słowa kolędowania).

Kult Matki Boskiej w polskiej kulturze ludowej ma charakter matczynej i w pewnym sensie płodnościowy. Płodność nie zależy od niej bezpośrednio, ale ona zapewnia prawidłowy przebieg obrzędów, które tę płodność zapewniają. Cechy jej dziewictwa usunięte są nieco w cień. Dlatego też niezmiernie ciekawe rezultaty mogą dać poszukiwania w kierunku wskazanym przez J. Bartmińskiego (1986), czyli jej związków z obrzędami lub ich fragmentami skupionymi wokół grupy dziewcząt.

Etnografowie podkreślając, że Maryja jest królową niebios związaną z księżycem, a nie słońcem, widzą w tym element lunarny, chtoniczny i skłonni są upatrywać w tym jej związków z Wielkimi Matkami (Bielaj, s. 8). Swoją pogląd na tę sprawę już wyraziłam. Nie jest ona jeszcze zamknięta, jak wynika z literatury.

Interesujące jest stwierdzenie braku informacji na temat dokonywania na Maryi praktyk demonicznych. Nie wydaje się także, by występowała w jakichkolwiek wątkach czy sytuacjach zamiennie z diabłem, aczkolwiek zanotowano 1 przypadek określenia tego, co zwyczajowo nazywało się bożymi stópkami, „stópkami diabelskimi” (Podlasie, inf. A. Kunczyńskiej-Irackiej).

Nie ulega wątpliwości, że dla uzyskania odpowiedzi na wspomniane pytania (i postawienia jeszcze wielu innych, może bardziej istotnych) niezbędne są badania w całym obszarze kultury ludowej, nie tylko w Polsce. Wydaje się, że kult maryjny i polska religijność ludowa mają wiele cech wspólnych z kulturami ludowymi innych ludów słowiańskich. Nie można na pewno powiedzieć, że specyfikę naszej religijności stanowi właśnie maryjność. Maryjność – ale jaka?

Odpowiedzi na to pytanie można szukać w słowach Jana Pawła II: „Matka Boska zawsze jest podobna do ludzi ze swojego domu. Kiedy teraz patrzyłem w Meksyku na Matkę Boską z Guadalupe, Matkę Boską Indian, przychodziła mi na myśl najbardziej Matka Boska Ludźmierska, bo to taka prawdziwa gaździna podhalańska” (z homilii z dn. 8 czerwca 1979 w Nowym Targu).

LITERATURA

Bartmiński J.

1986 *Kolęda i jej odmiany gatunkowe*, [w:] *Kolędowanie na Lubelszczyźnie*, Wrocław, s. 78-134.

Biblijjskij slovar...

1980 *Biblijjskij slovar*, Toronto, red. E. Nuftrem.

- Belaj V.
[w druku] *Marija w puckim vjerovanjima Hrvata. Prolegomena jednom istrazivackom zadatku*, Zagreb.
- Cooper J. C.
1978 *An illustrated encyclopaedia of traditional symbols*, London.
- Czarnowski S.
1956 *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, [w:] *Kultura, Dzieła*, t. I, Warszawa, s. 88-108.
- Dobrzyniecki T.
1965 *Legenda średniowieczna w piśmiennictwie i sztuce. Chrystofania Marii*, [w:] *Średniowiecze. Studia o kulturze*, t. 2, Wrocław, s. 7-120.
- Encyclopaedia...
1908- *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, t. VIII-474b-480a, hasło „Mary” („Virgin”).
1926 Edinburgh – New York, red. J. Hastings.
- Federowski M.
1897 *Lud białoruski na Rusi litewskiej*, Kraków, t. I.
1902 *Lud białoruski na Rusi litewskiej*, Kraków, t. II.
1903 *Lud białoruski na Rusi litewskiej*, Kraków, t. III.
- Fiedeń MSF K.
1982 *Stan badań nad maryjną pobożnością ludową w Polsce (1957-1980)*, Lublin, archiwum KUL.
- Frankowska M.
1986 *Sanktuaria i pielgrzymki – ich rola w procesie ewangelizacji Indian Meksyku oraz kształtowania się miejscowego synkretyzmu religijnego*, „Etnografia Polska”, t. 30, z. 2, s. 95-126.
- Georgieva I.
1983 *Byłgarska narodna mitologija*, Sofia.
- Gratia plena...
1965 *Gratia plena. Studia teologiczne o Bogurodzicy*, Poznań, red. B. Przybylski.
- Grąbczewski J.
1982 *Wizerunek Matki Boskiej w polskiej kulturze ludowej*, praca doktorska, maszynopis, archiwum Uniwersytetu Łódzkiego.
1984 *Postać Matki Boskiej w ludowych przekazach językowych*, „Polska Sztuka Ludowa”, R. 38, nr 3, s. 157-167.
- Handwörterbuch...
1933 *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, wyd. E. Hoffmann-Krayer, cz. V, z. 12 (Mantel – März), hasło Maria (hl.), s. 1638-1706, Berlin – Leipzig.
- Kolberg O.
1961-
1975 *Dzieła wszystkie Oskara Kolberga*, Wrocław, t. 1-68.
- Koleva T.
1973 *Institut des initiations en Bulgarie*, „Ethnologia Slavica”, t. V, s. 163-185.
- Kopeć CP J. J.
1983 *Uwarunkowania historyczno-kulturowe czci Bogurodzicy w polskiej religijności*, [w:] *Religijność ludowa, ciągłość i zmiana*, red. ks. W. Piwowarski, Wrocław.
- Kopiczko ks. Z.
[w druku] *Ludowa pobożność maryjna w świetle dzieł Oskara Kolberga*, Lublin, 1986, referat na V Kongresie Mariologicznym.
- Krzyżanowski J.
1962- *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. I-II, Wrocław – Warszawa –
1963 Kraków.
- Kunczyńska-Iracka A.
1978 *Malarstwo ludowe kręgu częstochowskiego*, Wrocław.

- 1986 *Odbicie ludowego kultu Matki Bożej w sztuce chłopskiej XIX w.*, referat na V Kongresie Mariologicznym, Lublin, 1986.
- Leeuw G. van der
1978 *Fenomenologia religii*, Warszawa.
- Mify narodov mira...
1980-
1982 *Mify narodov mira*, t. I i II, Moskva, red. S. A. Tokarev.
- Moszyński K.
1967 *Kultura ludowa Słowian*, t. 2, cz. 1, *Kultura duchowa*, Warszawa.
- Mroczo T., Dąb B.
1966 *Gotyckie hodegetria polskie*, [w:] *Średniowiecze. Studia o kulturze*, t. 3, Wrocław, s. 18-70.
- Nowak ks. W.
1986 *Duchowość maryjna polskich ewangelików na Pomorzu Wschodnim*, referat na V Kongresie Mariologicznym, Lublin, 1986.
- Religijność ludowa...*
1983 *Religijność ludowa, ciągłość i zmiana*, Wrocław, red. ks. W. Piwowarski.
- Schmidt P. W.
1955a *Das Mutterrecht*, Wien—Mödling.
1955b *Gebräuche des Ehemannes bei Schangerschaft und Geburt*, Wien—München.
- Sokolewicz Z.
[w druku] *Miejsce Matki Boskiej w polskiej kulturze ludowej*, referat na V Kongresie Mariologicznym, Lublin, 1986.
- Stelmachowska B.
1933 *Rok obrzędowy na Pomorzu*, Toruń.
- Stomma L.
1973 *Struktura czasowa słowiańskich obrzędów przejścia cyklu dorocznego*, maszynopis pracy doktorskiej, archiwum Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej UW.
- Srpski mitoloszki recznik*
1970 *Srpski mitoloszki recznik*, red. S. Kuliszcz, P. Ž. Petrovicz, N. Pantelicz, Beograd.
- Szuchiewicz W.
1904 *Huculsczyzna*, Lwów.
- Wasilewski J. S.
1988 *Tabu, zakaz, nieczystość a paradygmat etnologii symbolicznej*, Warszawa.
- Zowczak H. M.
1986 *Bohater współczesnej wsi*, maszynopis pracy doktorskiej, archiwum Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej UW.

Zofia Sokolewicz

MADONNA IN POLISH FOLK CULTURE OF THE 19 AND 20 CENTURIES SELECTED PROBLEMS OF SOURCES AND ARISING QUESTIONS

Summary

The person of God's Mother is present in many different domains of Polish folk culture as well as in that of other Slavonic and generally European nations. She appears in the rites and ceremonies of the annual cycle and in those of the life cycle, as well as in beliefs, legends, tales, short stories, apocrypha, magical formulas, proverbs, in the objects belonging to the arrangement and decoration of churches and houses and in the iconography

associated with all those elements. Madonna is always present in all Catholic ceremonies and church feasts, in the sacral architecture of large and small scale, in the ex-vota and various devotional articles. That means that in our studies we should embrace all the symbolic sphere of folk culture. According to Stefan Czarnowski Madonna is the most worshipped holy person in the folk religious life. She appears in the ceremonies of the annual cycle which are kind of transition rites (rites de passage) securing, owing to Her mediatory function, their correct performance. The same concerns the rites initiating and dissolving social relations and constituting one's new status (not only in social sense) at wedding ceremonies, funerals and rites of birth. The holy days dedicated to God's Mother mark out the annual cycle in agricultural activities and people appeal to Her mediation beginning and completing the most important tasks. In the rites as well as in beliefs Madonna appears interchangeably with the sign of the cross, the name Jesus, with Eve, human mother and the female spirit of the clan. The study on this matter can throw some light on the process of entering of the figure of God's Mother into folk culture and the ways of its adaptation.

Many ethnographers regard God's Mother not only as Mother but as a Great Mother. The cult of St. Mary and of Great Mothers are not two separate systems. But the phenomenological study of the subject allows us to ascertain that although the cult of Madonna in Polish folk culture has a character of a maternal cult still God's Mother is by no means a foremother. She had not been present since the creation of the Universe nor had She included all what was later called into existence. However it is easier to find the common traits of the Madonna's cult in various cultures than to define its Polish specific.

Translated by Anna Kuczyńska-Skrzypek