

I. ROZPRAWY I ANALIZY

DOI: 10.17951/et.2026.38.293

Mikołaj Jarmakowski

Uniwersytet Gdański, Polska

ORCID: 0000-0001-8652-0848

e-mail: mikolaj.jarmakowski@phdstud.ug.edu.pl

Bóg się szerzy. Fragment polskiej kosmologii ludowej na tle słowiańskim

*Bóg się szerzy. A fragment of Polish folk cosmology against
the Slavic background*

Abstract: The article discusses the formula *Bóg się szerzy* (“God is spreading”), known from four ethnographic records of Polish winter ritual songs (“carols”). It appears as an emphasis of the miracle of cattle multiplication in the manor, which implicitly takes place during the celebration of *kołędowanie* (carolling), as an expression of blessing from the singers to the people hosting them. In pointing to the uniqueness of this formula (and its absence in other, related Slavic oral texts), the article provides a hermeneutic translation of its content. The contexts of the occurrence of the lexemes *szerzyć się* (‘spread’) and *szeroki* (‘wide, spread out’) are analysed in a comparative manner, with reference to the folk traditions of Eastern and Southern Slavs: the goal is arrive at their understanding proper to folk mythopoetics. This leads to a description of this enigmatic Polish formula in terms of Slavic folk cosmology, which functions as a translation of a significant part of its mythological and ritual meaning.

Keywords: Slavic folk beliefs; Slavic mythology; God; winter solstice; folk rituals; ethnolinguistics; anthropology of ritual

Wstęp

Pochylałam się w niniejszym artykule nad grupą polskich kołęd zimowych, które Jerzy Bartmiński w zaproponowanym przez siebie podziale przypisał do

motywów ‘mnożenia się bydła w gospodarskim podwórzu’ (Bartmiński 2002: 239–244) oraz ‘wyorania złotej bryły’ (Bartmiński 2002: 249–254). Skupiam uwagę na pieśniach z wyróżnianą w nich formułą *Bóg się szerzy*, której sam Bartmiński poświęcił osobną rozprawę (Bartmiński 1986). Z obszaru ziem polskich znane są cztery pieśni, w których formuła ta występuje: są to zapisy z Michałówki pod Lubartowem oraz Gietrzwałda na Warmii, opisane jako noworoczne kołędy gospodarskie (Bartmiński 2002: 243; 250; do dwóch odmian wariantu warmińskiego odwołuje się Kapelański 1991: 12); istnieje również wariant z Mazowsza, który śpiewany był w trakcie zapustów (Dworakowski 1964: 64). Czwarty wariant pochodzi z Janowa Lubelskiego i w zakresie formuł dotyczących mnożenia bydła stanowi ścisły odpowiednik pozostałych; wyjątkiem jest zmiana podmiotu działającego, *szerzy się* bowiem w niej Jezus (choć w innych sytuacjach śpiewaczka śpiewała o szerzącym się *Bogu*), co wskazuje na chrystianizację pieśni (Bartmiński 2002: 240–242).

Po zestawieniu łącznym pieśni należy uznać, iż leżący u ich podstaw mitologem¹, pierwotnie wiązany był z pierwszym z wyróżnionych przez Bartmińskiego motywów: rozmnożeniem bydła w gospodarskim obejściu (Bartmiński 1986: 482). Jest on obecny w pieśniach przez wiązkę formuł, w których na zasadzie swoistej dla najstarszych pieśni obrzędowych – przez powtórzenie – Boży cud rozmnażania się bydła przenosi się z jednej gromady zwierząt na drugą. Formuły polskie mają przy tym ścisłe odpowiedniki w innych tradycjach słowiańskich, co wskazuje na ich dobre ugruntowanie w ogólnosłowiańskiej tradycji ustnej: *A wyjdźże, wyjdźże, panie gospodarzu / Bóg się szerzy w twym podwórzu / Krówki ci się pocieliły / Trzysta byczków popłodziły / A te byczki białe nogi / Białe nogi, złote rogi / Kobyłki ci się poźrebiły / Trzysta źreboczków popłodziły / A te źreboczek białe nogi / Białe nogi, złote grzywy / Śwynki ci się poprosiły / Trzysta wieprzoczków popłodziły / A te wieprzoczek białe nogi / Białe nogi, złote ryje* (Bartmiński 2002: 250–251); *Domaćine gospodine, koledo! / Mi dodosmo, glas donesmo, ti se izrojile / Sve rojaci ka' oblaci / Krave ti se istelile / Sve volovi vitorozi / Ovce ti se izjagnjile / Sve ovčice kalušice* (Karadžić 1896: 125); *Pane gospodaru, bog cjabe zave / Bog cjabe zave, dar tabe daje / Parue valy, usë palavija / Usë palavyja, usë varnija* (Grynblat red. 1975: 221); *Oj, vstan', gazdo, pidomjmisja / Do staenki podivijsja / Kobili ti sja vžerebilisja / Sami koniki, zlotokopiti / Korovi ti sja položilisja / Sami bičečki – zlotorižečki*

¹ Pojęcie mitologemu wykorzystujemy w oparciu o rozważania Agnieszki Gołębiewskiej-Suchorskiej, która zaczerpnęła ten termin z modeli teoretycznych Jurija Łotmana (Gołębiewska-Suchorska 2011: 10–11). Na gruncie badań tekstologicznych przyjmujemy, iż podstawowa jednostka tekstu ustnego, formuła, koduje treść mitologemu, który jest odtwarzany (aktualizowany) poprzez jego społeczne użycie, np. obrzędowe.

(Dej red. 1965: 69); *Dobr' ste ti glas' doneli / Ovicitie ti izjagnili / Vse jagnica vakalošatki / Vse ovčici bjelošatki / Vse ownowci witorožki / Kobilki ta izždrebili / Vse končeta zlatorogiwi* (Marinov 1914: 311–313).

Widoczny wyżej ustny wzorzec formuł pozwala odtworzyć prasłowiański pratekst w typie: **Vъstani, vyjъti gospodaru; Patri, gospodaru; Po dvore Bogъ hoditъ – korvy, koňę roditъ; Korvy ti sę potelišę – trisъta bŷkъ porodišę; Vbŷi bŷci zoltorozi; Kobylы ti sę požerbišę – trisъta koňb porodišę; Vbŷi koňi zoltogrŷvy*.

Ludmiła Winogradowa wskazuje, iż motyw powyższy występuje również w wołoszebnych pieśniach białoruskich (Vinogradowa 1982: 92). Teksty opiewające cudowne rozmnożenie bydła funkcjonowały również poza kontekstem kołędowania: w bułgarskim regionie Loweszko, gospodarz darowujący swemu zięciowi jałówkę, mówił: „Weźcie ją! Z jednej sto dostaniecie. Niech podwórze wypełni się bydlęm” (Mleczko 2018: 308). Petru Caraman podaje z kolei przykłady rumuńskie, które łączą się ze słowiańskimi pieśniami w zakresie wspólności kilku motywów, zarazem jednak pozostając różnymi, jeśli chodzi o formuły, które je wyrażają (Caraman 1933: 35–36). Na gruncie słowiańskim widzimy tedy wspomnianą wyżej tożsamość motywiczną i formuliczną pieśni, zarazem zaś jednak – różnicę w wyrażeniu sposobu istnienia i działania podstawowego dlań podmiotu boskiego, a więc Boga, który czyni cud pomnożenia bydła.

Swoiste dla wariantów polskich odosobnienie formuły *Bóg się szerzy* wymaga więc stosownego wyjaśnienia na szerszym tle historyczno-porównawczym. Jerzy Bartmiński opisał tę formułę następującymi słowami:

Archaiczne, sięgające korzeniami w epokę słowiańskiego pogaństwa i jego znanych powiazań irańskich, jest pojmowanie Boga w członie początkowym utworu. Bóg jest bogactwem i zarazem dawcą bogactwa. Ostatecznie jest tym, który daje sam siebie. To znaczenie zostało utrwalone w kluczowej formule «Bóg się szerzy» przez połączenie nazwy Boga z przestrzennie-ruchowym czasownikiem „szerzyć się”. Bogactwo rozumie się materialnie, w duchu kultury agrarnej, wiąże się je z płodnością bydła i oraniem roli. Jak wiadomo, nazwa Boga w języku polskim (i w językach słowiańskich) pozostaje w związku etymologicznym z wyrazami *bogaty*, *ubogi*, *zboże* i wedle etymologów miała pierwotnie znaczenie ‘bogactwo’, ‘szczęście’, ‘dola’; wtórnie przyjęła znaczenie ‘udzielający bogactwa, szczęścia’. Kołęda zatem w swojej części wstępnej przenosi nas w czasy żywo odczuwanego związku Boga z bogactwem i szczęściem (Bartmiński 1986: 486).

Przyjmując ustalenia Jerzego Bartmińskiego, pochylam się nad tytułową formułą jako punkt odniesienia obierając, po pierwsze, historyczną semantykę pojęć ‘szerzyć się’, ‘szeroki’ (psł. **širiti sę*, **široke*) w językach słowiańskich (rozpatrując je w dwóch aspektach: przestrzeni oraz cielesności), po wtóre zaś – dokonując próby namysłu nad nią na tle ludowej kosmologii słowiańskiej, kierując się ustaleniami poczynionymi na gruncie folklorystyki

oraz antropologii kultury (Tolstaja 1989; Adamowski 1999: 13–29, 183–199; Jovanović 2000: 106–116, Kowalski 2001: 11–59). Cel proponowanych analiz jest więc dwojaki: filologiczny z jednej strony, ujmujący formułę jako zabytek prasłowiańskiej ustnej literatury religijnej, z drugiej zaś antropologiczny, wychylający się ku próbie hermeneutyki jej znaczenia i funkcji wewnątrz ludowego obrazu świata.

Szerokość w ludowej kosmologii Słowian: mitopoetyka zalotów

Szerokość jako kategorię oznaczającą specyficzną właściwość przestrzeni odnajdujemy w wielu pieśniach obrzędowych oraz powszechnych. W pieśniach zalotnych oraz miłosnych kategoria ta spełnia funkcję podstawową dla relacji zachodzącej między chłopakiem oraz dziewczyną. Szerokie pole lub morze są granicą znakującą wyjściowe oddzielenie obojga lub niemożność ich przyszłego, małżeńskiego połączenia. Tak oto szerokie wody, które w ludowej mitologii wiążą się z granicznością i zaświatami oddzielającymi sioło swoje i cudze, uniemożliwiają kochankom spotkanie: *Jak na moru sinjamu / vozera, vozera šyrokae / što ũ pa moru, što i pa moru* (Lis 1998: 45); podobnie w pieśni w serbskiej: *Široko je more i dunaj / po njem se vozi lađanica* (Krstanović 1990: 129). Podobne wyobrażenia odnajdujemy w tradycji polskiej – szerokim jest Dunaj, w którym Jasio topi dziewczeczkę, którą porwał: *Nad Dunaj wysoki / nad Dunaj głęboki / nad Dunaj szeroki* (Kolberg 1961: 31); szerokie jest pole, którym zdąża ku niej: *O, na szérokim bołoniu / jedzie Jasiejko na koniu* (Kolberg 1972: 244); szeroką jest w końcu przegroda w paralelnym dla ciała dziewczyny ogrodzie, której to zbudowanie znakuje jej gniew wobec zalotnika: *U mego ogroda – szeroka przegroda / nie mogę jěj przekroczyć / rozgniewała mi się – nadobna dziewczyna* (Kolberg 1963a: 288).

Przejście chłopca przez szeroką przestrzeń jest warunkiem dostania się do dziewczyny, która w poniższej białoruskiej kolędzie – jako płodna córka króla – mieszka pod samym Drzewem Świata: *Da ũ karalja pasjarod dvara, Boża naš! / Staic' mora šyrokae / Šyrokae, glybokae / na tym mory zjalěn javar* (Bielanović 1911: 229–230). Na podobne przeciwności natrafiają bohaterowie pieśni serbskich, dla których szeroko rosnąca kobieca roślinność bywa przeszkodą w dotarciu do ukochanej: *Ne mogu ti puta naći ni dvoru doći / od visine vite jele / od širine tanke loze / od rumene ružičice* (Karadžić 1898: 28). W serbskiej tradycji odnajdujemy również opozycję ‘sosna szeroka – sosna wysoka’, która znakuje, kolejno, siłę zalotnika oraz dziewczyny; w obu przypadkach mowa jest o pozyskaniu mocy koniecznej

do przekroczenia granic przestrzeni swojskiej i obcej. W sposób znamieny dla poetyki pieśni słowiańskich dziewczyna zostaje usadowiona w środku świata (w dworku, pod drzewem), zaś chłopak zmierzający ku niej ma do przemierzenia szeroką przestrzeń. Chcąc ułatwić sobie zadanie sadzi on sosnę, której szerokość będzie objawiać lub wspomagać jego pomyślną dółę w zdobyciu dziewczyny: *Anto sadi bora zelenoga / ukraj svoga dvorga bijeloga / Anto svome boru govorio / Rasti bolje, moj zeleni bore! / Ne rasti mi k nebu u visine / Već mi rasti k zemlji u širine / De će moji svati ladovati / Ladovati, rujno vino piti* (Rajković 1869: 142). Przeciwnego działania podejmuje się oczekująca nań dziewczyna. Jako przypisana do danego «środku świata», który pozostaje we władzy jej ojca, sadzi ona drzewo, z którego wysokości będzie mogła dojrzeć dwór „szerzącego się” zalotnika: *Djevojka je zelen bor sadila / i zelenu boru govorila / Ne rasti mi širom u širinu / Već mi rasti visom u visinu / Da le popnem tebi u visinu / Da ja vidim svoga dragog dvore / Od mermere što su pozlaćeni / A prozori od čistog biljura* (Krstanović 1990: 145). Do tej samej mitopoetyki nawiązują polskie pieśni oparte na paraleli „dziewczyna – jabłoń”: *Prosto mego okieneczka / wyrosła mi jabłoneczka / szeroko się roztwijała (rozkrzewiła) / czerwone jabka radzała* (Kolberg 1963b: 145); *Posadziła jabłoneńkę w jesieni / już się moja jabłoneńka zieleni / rośnij, rośnij, jabłoneńko, wysoko / rozwijaj się, moje serdeńko, szeroko* (Kolberg 1974: 380).

Cytowane powyżej pieśni, w częstej na Słowiańszczyźnie stylizacji „kodu roślinnego”, opowiadają o zalotach i rozmaitych typach sił, które doprowadzają do zejścia się chłopca i dziewczyny lub też braku relacji między nimi. Odzwierciedlają one powszechny w tradycji Słowian ogląd zalotów (oraz przyszłego małżeństwa lub nieszczęśliwej miłości) jako zjawiska równoległego wobec pierwotniejszych i wzorcowych dla ludzi porządków relacji funkcjonujących w świecie bytów roślinnych (Razauskas-Daukintas 2020). Opiewane w pieśniach sadzenie i dogłądanie rośliny odpowiadają działaniom obrzędowym. Wejście w relacje z siłą rośliny (ukazującą się, na przykład, jako „szerzenie” lub „szerokość”) było bowiem konieczną częścią odtworzenia mitopoetyckiego (w roślinach wszakże „bytującego”) scenariusza danego wycinka relacji międzyludzkich.

Szerokość w ludowej kosmologii Słowian: mitopoetyka pola i łąk

W tradycji białoruskiej, w pieśniach żniwnych, znana była formuła ‘szeroka niwka – wielka postać’: *Dobra žac’ – šyrokaja niŭka / vjalikaja*

postac' (Fjadosik red. 1974: 185–186). Odnajdujemy ją również w tradycji rosyjskiej: *W pole na zagone / Na širokom razdol'e / U kotoryh stavuška / U kotoryh stavuška / Postat' širokën'ka / Postat' široken'ka / Snopočki časte'ki* (Fjadosik red. 1974: 429). Wiele pieśni zawiera odniesienie niebiańskie: *Niva dolgowaja / postat' širokaja / Po mesjacu žali / serpy polomali* (Fjadosik red. 1974: 500). Szerokość niwy zestawiona jest z wielką postacią, przodownicą żęcia, postatnicą, objawiającą lokalną boginię pól, opiekunkę rolnych niw (Lozka 1993: 135–143). Odniesienie do podobnej żeńskiej postaci odnajdujemy w żniwnych pieśniach bułgarskich: *Neščo se belee, Nanko / Dolu, na pole široko / A li mi sa beli gaski / Ili mi e belo platno? / Nito bili beli gaski / Naj bila moma hubava / Bela pšenica ž'neše / Opratala raki do dakti / Opratala nogi do kolene* (Mollov red. 1962: 103). Podstawą uświęcenia szerokiego pola jest połączenie rzeczywistości ziemskiej i niebiańskiej, czego ślad odnajdujemy w pieśniowych paralelach: *Naklademo kip, jak na nebi zvizd / Stoit' gospodar meži kopami / Jak jasnij misjac' meži zvizdami* (Sosenko 1928: 148). Formułę, w której podstawą dla utożsamienia szerokiego pola i nieba jest ruch żeńców przekazuje nam tradycja serbska: *Pa mi udu kroz polje široko / Kako zvezda od vedroga neba* (Jastrebov 1886: 206). W kolędach białoruskich odnajdujemy znany również w tradycji ukraińskiej motyw mierzenia pola przez kolędników. Występujący jako pośrednicy wobec bóstw kolędnicy poprzez zmierzenie pola czynią je poszerzonym: *Hadzili-bludzili / Semsot maljcoŭ / Svjaty wečar / Semsot maljcoŭ / Da ji kaljadničkaŭ / Prybludzilisja / K novamu dvaru / K novamu dvaru / K panu Iwanu / Oj, pazwol', pane / Pole zmeraci / Pole zmeraci / Stada zgonjaci / Pole zmeraci / Na šyr šyroki / Stada zgonjaci / Na glyb glyboki* (Grynblat red. 1975: 177–178). Mierzenie pola przez kolędników (a w istocie przez siedmiuset młodzieńców, jak głosi tekst pieśni) jest czynnością *par excellence* obrzędową. Czyni ona pole uporządkowanym w stosunku tożsamym do boskiego wzorca (tj. rozgwieżdżonego nieba). Zmierzone pole jest szerokie i głębokie, bogate, a więc pełne Boga, takie jak Bóg, Boże. Z Bożego, szerokiego pola można pozyskać plon, który w toku kolejnych obrzędów przeznaczony będzie na składane mu dary: *Na širokih lanah jara pšenicja / Na dugih nivah šoŭkovyj lenok / Jara pšenicja – Bogu daricja / Šoŭkovyj lenok – Bogu svitlice* (Grynblat red. 1975: 166). Działając na „szerokim polu” również święci, i to nie tylko jako znani we wszystkich słowiańskich pieśniach boscy siewcy i oracze: *Zaspal, zadremal sveti Nikola / W ravnono pole, pole široko / Koij sa naima da go razbudi? / Naela sa e sveta Nedelja / Otk'rši liste ot zelen javor* (Kaufman, Todorov 1970: 25–26). W kolędach rzeszowskich na *szerokiej niwie* odbywa się założycielska orka złotym plugiem (Kotula 1970: 118). Wydaje się, że cecha ‘szerokości’

jako znak bożego błogosławieństwa jest oznaką obecności cyklicznie wzbu-
dzonej mocy, której trwanie i ożywianie zapewnione jest przez dopełnianie
dorocznych obrzędów (por. Propp 2022: 56–120).

Wieńczący żniwa obrzęd wicia *bożej brody* również odbywał się na niwie
opiewanej jako „szeroka”: *Už my v'em-w'em borodu / U Vasil'sja na pole /*
Zaviwaem borodu / U Ivanoviča našego / Na nive velikoej / Na polose širokoej
(Fjadosik red., 1974: 524). Boża moc objawia się również w zebranych
w trakcie żniw kopach, które są tak szerokie i wysokie, iż złożone razem –
łączą Niebo i Ziemię: *A w čistim poli, blisko dorogi / Opret mi plužok*
čtviričkoju / A vse volove, vse polovi / Na nih rožen'ki vse zoloti / Oj
posiemo jaru pšeniciju / Ta vrodit' že sja ščo steblo srebro / Ščo steblo srebro,
zolitij kolos / Naklademo ž kip, jak na nebi zvizd / Stane gospodar meži
kopami / Jak jasen misjac' meži zvizdami / Zberemo vozi na tri obozi /
Zvezem pšeniciju w gospodars'ke gumno / I sklademo ž tri stirtočki / A w tri
stirtočki, a w tri rjadočki / Oj isklademo, a w spid široko / A w spid široko,
a w verh visoko / Ta zaveršimo siv sokolon'kom / Siv sokil sidit', daleko vidit'
/ Oj vidit že vin čistoe pole / Čistoe pole, sinoe more (Sosenko 1928: 148).

W badanych powyżej pieśniach żniwnych widoczny jest ślad kultu mito-
logicznej postaci pierwszej żniwiarki, której szerokie ciało („szeroka siła”)
jest metonimicznym uosobieniem szerokiego pola. Pole staje się szerokie
poprzez swoje uczestniczenie w sile nieba; na obsiane niwy schodzą święci,
Bóg, niebiańskie bóstwa lub kołędnicy, spajając ze sobą bogactwo gwiazd
oraz zbóż i kop. Uczyniona w obrzędzie ontologiczna tożsamość Nieba
i Ziemi sprawia, iż pole staje się pełne Boga, bogate w zboża – szerokie.

Szerokość w ludowej kosmologii Słowian: mitopoetyka władzy

Zwróćmy uwagę na formułę końcową cytowanej wyżej pieśni. *Siwy*
sokół, który widzi daleko i obejmuje swym wzrokiem zarówno pole, jak
i morze (świat oraz zaświaty), pojawia się często we wschodniosłowiańskich
i południowosłowiańskich pieśniach obrzędowych jako znak obecności boga
nieba (tudzież związanej z nim postaci władcy). Widzenie „szeroko” jest
oznaką władania. Związek ten potwierdza jedna z pieśni bułgarskich: *Marko,*
Marko, krali Marko / Ti si sediš navisoko / Navisoko, naširoko (Kaufman,
Todorov 1970: 682) oraz pieśń serbska, w której na wysokim i szerokim
niebie zasiada sokół – wojewoda: *Šta ga wiše onje mame / Još paviše soko let*
/ U visinu, u širinu / U sokola vojvodina (Jastrebov 1886: 328). W serbskiej
pieśni śpiewanej z okazji obrzędu *Slava* widzenie daleko jest z kolei związane

z 'dzierzeniem szeroko': *Jerebičice, treperičice! / Visoko letaš / Visoko letaš, daleku gledaš / Daleku gledaš, široko držiš / široko držiš, na kući padaš / Na kući padaš, na kući slama / Na kući slama, u kući slava / U kući slava, da je živa* (Jastrebow 1886: 22). Tym, co dzierżone przez ptaka wydaje się w tym przypadku być uświęcona władza lub siła bożej opatrności, na co wskazuje wers znany z kolędy: *Na kući padaš*, w którym „na dom spada” Bóg: *Slava i čas, koledo / Bog na kuću, koledo* (Debeljković 1907: 311).

Tymi, którzy patrzą z góry i szeroko, władcami środka świata, a więc i całego roztaczającego się wokół niego kosmosu², mogą być również pochodzące z zaświatów żmije. Wskazują na to pieśni bułgarskie: *Zmjejno si hujerka visoko / I gleda zmjejno široko* (Dozon 1875: 13); *Du trista zmeja sa sobrali / Na evirska viša planina / Du kraj široku ezeru* (Dozon 1875: 133).

Szerokość w ludowej kosmologii Słowian: mitopoetyka środka światów

Na szerokiej drodze, którą zmierzają kolędnicy, wyrasta Drzewo Światów; szeroką drogą i zielonym jaworem kolędnicy sprowadzają do ludzkich obejść istoty święte: *Da na vulicy, da na šyroka / Zjalën javar kudravy* (Gilevič 1974: 121). Podobnie w pieśniach ukraińskich: *Pane gospodaru! / Na tvoim dvoru jalinka stoit' / Tonka, vysoka, listom široka* (Sosenko 1928: 50). O rozpoznaniu Drzewa Światów między innymi przez jego cudownie szerokie liście mówią teksty białoruskich zamów: *Pad karanëm karanistym, pad listom šyrakistym* (Fjadosik red. 1992: 97) oraz pieśni serbskie: *Oj goro, goro visoko / U gori drvo visoko / Na drvu lisja široki* (Jastrebow 1886: 117). Także Bułgarzy z Rodopów opiewali Drzewo Światów poprzez cechę szerokości: *V denjzan dorvo da raste / t'onko filizče puskaše / Visoko liste šireše / Vorše mu w nebo vpiraha / Ščbl'bi mu w deniz krileha / Vržut e din'ona obn'dlo / Ot iznik slonce do zanik / Na vorše gnezdo imaše / W gnezdonu drebni pil'kove / I do tri suri g'blaba* (Rajčev 1973: 141). W synkretycznej kolędzie góralskiej szerokim jest z kolei mitologiczny biały kamień: *A na tym Dniestrze kamień szeroki / a na tym kamieniu góra wysoka / a na tej górze drzewo zielone / a z tego drzewa krzyże robione / a na tych krzyżach Boga męczono* (Kolberg 1968: 313).

Formuła znakująca Drzewo Światowe bywa zamieniana przez inną, oznaczającą dwór gospodarza, który, w tym szczególnym momencie kolędniczego

² Jest to jednak – jak się wydaje – władanie tymczasowe, właściwe sytuacji suszy lub innej niepomyślności, które następują wtedy, gdy zaświatowa istota wkracza do swego świata i przechwytyje jego moc.

obchodu, staje się częścią rzeczywistości boskiej: *Dorogaju šyrokaju / Uzyšli ž jany na bagaty dwor / Dwor bagaty, tyn žalezny / A varociki cesavyja* (Grynblat red. 1975: 162). Pełniący w ludowych słowiańskich kosmologiach niezwykle złożone funkcje *dwór*, *dworek* opiewany jest jako szeroki w pieśniach serbskich: *Dvore gradi ago Asnago / U visinu devet tavanovah / U širinu devet pendžerovah* (Gezeman red. 1925: 219). Szerokością cechuje się w końcu góra, na której rozpalany jest święty kupalny ogień: *Kak na goruške, oj, na gory / Na vysokoju na krutoj / Na razdol'icy širokoj / Tam gorit ogon' vysokoj* (Bazanov red. 1970: 462).

Wzorcowy obraz układu światów odnajdujemy zaś w poniższym tekście zamówienia z Białorusi, w którym to z kolei kurhan jest szerokim środkiem świata: *Na mory Bujani tam es' kurhon šyroki, visoki / Na tom kurhoni dub* (Fjadosik red. 1992: 98). Niektóre teksty wskazują, że środek świata, miejsce pośredniczenia między człowiekiem a bóstwem, powinno wręcz odznaczać się szerokością w wymiarze przestrzeni: *Vyhodžu ja na pole, na šyrokae razdolle. U čystym poli, na šyrokam razdoli staic' gara* (Fjadosik red. 1992: 300). Zdążający „szeroką drogą” do środka świata zamawiacz musi bowiem odnaleźć miejsce właściwe, a więc należące do Boga, *Boże*, zarazem zaś łączące w sobie zarówno sine morze, ziemię, jak i niebo: *E ũ našaga Boga šyrokae pole / Na tom pole – sinjae mora / Na sinem mory stajaŭ dub* (Fjadosik red. 1992: 338). Widzimy tedy w powyższych przykładach chęć odnalezienia świętego miejsca centralnego, co trafnie zresztą opisał Mircea Eliade, wskazujący, iż nie jest ono nigdy przedmiotowo dane, a może być wyłącznie objawione jako określony i zamknięty swymi granicami obszar hierofanii; jako miejsce będące – na drodze wędrówki między światami – dogodnym dla danej chwili rytuału (Eliade 1998: 11–61).

Opisywaną powyżej mitopoetykę środka światów wiązać należy z badaną nieco wcześniej formułą „siedzieć wysoko – widzieć szeroko”. Dysponujący środkiem lokalnej rzeczywistości władca, bądź to ludzki, bądź to boski, staje się uosobieniem siły, która z owego środka promieniuje. „Widzenie szeroko” odczytywać należy zatem jako działanie o charakterze pośredniczącym (mediacyjnym), szerzącym szerokość środka światów; wskazuje na to również fakt, iż w wielu indoeuropejskich tradycjach, również w słowiańskiej, widzenie jest siłą mogącą fizycznie przekształcać i formować rzeczywistość (Kowalski 2001: 38–59). Badane na gruncie archeologii wczesnośredniowiecznej „miejsca rodzące władzę” oraz grody pełniące funkcje obrzędowe wydają się być materialnym odzwierciedleniem rekonstruowanych tu sensów i treści mitopoetycznych (Dulinicz 2000).

O zasadniczym wręcz znaczeniu ‘szerokości’ w słowiańskiej mitopoetyce świadczy fragment serbskiej pieśni, w której koń podejmuje z napotkaną na

drodze wilą rozmowę dotyczącą osobliwości poszczególnych części wszechświata: *Konjic vili ti'o progovara: / a ti vilo, po Bogu sestrice! / de su moru najviše dubljine? / de su nebu najviše visine? / de li, vilo, najšire širine? / na kom polju, najviše bojište? / de su, vilo, najbolji junaci? / vila konju ti'o progovara: / konjic ljeljen, moj po Bogu brate! / nasred mora najdublje dubljine / nasred neba najviše visine / nasred polja najšire širine / na Kosovu najviše bojište / Ercegovci najbolji junaci / sarajevke najbolje djevojke* (Orahovac 1968: 746).

Szerokość w ludowej kosmologii Słowian: mitopoetyka drogi i zaświatów

Stanowiąca jeden z najstarszych mitologemów zimowego kołędowania 'długa droga' łącząca świat ziemski i pozaziemski również opiewana jest jako szeroka: *Što j pa vulicy dy i na šyroka j / Na muraucy dy i na zjalëna j / Oj, tam dzevački karavod vodzjac'* (Kabašnikau red. 1980: 321); *Dzen dobry, pane gospodaru! Da ceraz pole da šyrokae / Da ceraz meży zalacen'kija / Išli, cjakli valačobniki* (Lis 1989: 102); *Baj, Avsen', baj Avsen' / My hodili – my bludili / Po svjatym večeram / My iskali, my iskali / My i petrina dvora / My po ržam, po mežam / Po širokam rubežam* (Bazanov red. 1970: 62). W tekstach zamówień „szeroka ulica” jest miejscem wnikięcia do przestrzeni pełnych mocy, które są dla zamawiającego niezbędne, przykładowo, do zdjęcia uroku z chudoby: *Na šyrokuju vulicu, na šaukowuju travicu, u glybokuju krynicu, na svetlu vadzicu, šaukowaj travicy* (Fjadosik red., 1992: 63). W innym zaklęciu (wzywającym na pomoc świętych, którzy mają wyprawić się po żywą wodę i zdjąć urok z zamawianej osoby) „szeroka droga” wiedzie do zaświatowego siniego morza, miejsca, po którym pływają na łodziach przodkowie: *Išli jany darogaju šyrokaju, pryjšli jany k sinjamu moru, sjarod sinjaga mora stali, u sinim mory vadzicu brali* (Fjadosik red., 1992: 86). W białoruskich zamówieniach w szerokiej, leśnej dolinie spotyka się istoty, które przekazują zamawiającemu lub leczonemu dobrą bądź krzywdzącą duchową siłę; w poniższym przypadku „szeroka dolina” jest miejscem spotkania rzucających uroki dwudziestu siedmiu czarowników: *Ustanu ja rana-ranen'ka, umyjusja belym-bjalen'ka, paganju ja svaju skanicu, čorna-beluju šarscinu, na šyrokuju dalinu, na rasu ne zbituju, na travu ne z'etuju. Vyjšla ka mne try dzjavicyzmjai, trydzjavicy-čaradzei* (Fjadosik red. 1992: 57). Na szerokiej polanie można jednak spotkać również Bożą Matkę: *U lese na šyroka j paljane sama Macer Gaspodnjaja cjabe, skulu, zaklikala* (Vjargeenka 2009: 206).

„Szerokość” jako część mitopoetyckiego odczucia przestrzeni zaświatowych ukazuje inny od tych dotychczas widzianych aspekt badanej przeze mnie cechy/siły. W odróżnieniu od niektórych tekstów pieśni kołędniczych, żniwnych lub zalotnych, w których szerokość była na rozmaite sposoby „wzbudzana” w przestrzeni, w przypadku przywołanych wyżej zamówień jest ona siłą zastaną, objawiającą istotną cechę zaświatów – ich niezmierność, wielkość, inność. Wynikać to może z różnicy perspektyw: zamawiający, podobnie jak niekiedy kołédnik, wnika do świata ontologicznie „innego” niż swój własny, a więc (podążając konsekwentnie za powyższymi tropami) podporządkowanego władztwu istoty „innej/cudzej”, również jednak „poszerzającej” świat jej podlegający.

Szerokość w ludowej kosmologii Słowian: wymiar cielesności

W zimowej białoruskiej pieśni o dębie oznaką posiadania przez owo drzewo siły do przetrwania zimy jest szerokość liści: *Oj, sneg idze, zima budze / Razvivajsja, suhi dube / Ja marozu ne bajusja / Gol'e maju, razau-
jusja / Gol'ë maju vysokae / Bodzic' lisce šyrokae* (Grynblat red., 1975: 70). Szerokość liści danej rośliny świadczy o jej mocy oddziaływania, która – poprzez wynikające z kosmologicznego porządku związki tożsamości – przenoszona jest na elementy innych rzeczywistości, ściśle paralelnych względem mikrokosmicznego ciała rośliny. Tak więc dziewczęta sadzące chmiel zaklinają go, by rósł „liściem szerokim”, albowiem dzięki jego mocy będą one mogły skłonić chłopców do ożenku: *Dzeŭki hmel' sadzili / Sadzjačy, gavaryli / Rasci, rasci, hmelju / Rasci pryрастаjsja oranem glybokim / Lispikam šyrokim* (Grynblat red. 1975: 179). Poniekąd o przeciwnej sytuacji – gdzie szerząca się roślina zakłóca sympatię mężczyzny i kobiety – mówią polskie pieśni sobótkowe, o których tak pisał Jan Kanty Gregorewicz: tańczące dziewczęta „przechodziły [z] nią kolejno wszystkie we wsi znajdujące się małżeństwa, odmieniając tylko w każdej strofie tak imiona męża, jak i żony” (Gregorewicz 1851: 242): *Szerzy się bylica po wsi / oj wygnała Szczepanowa samego ze wsi / a gdzieżeś bywał Szczepnuś niebożę? / oj pasłem moja Maryś konie na dworze* (tamże: 242). Bardzo znaną w polskich pieśniach formułą jest ta, w której szeroki liść na drzewie, odpowiednio męskim lub żeńskim, odzwierciedla sprawczość (lub jej brak) chłopca lub dziewczyny: *Szeroki list na kalinie / jeszcze szerszy na jaworze* (Kolberg 1966: 527); *Szeroki liść na kalinie / mój kochanek mnie nie minie / jeszcze szerszy na jaworze / mój kochanek inszą bierze* (Kolberg 1964: 280). Szerokość danego

drzewa lub liścia nabiera znaczenia w relacji między dwojgiem kochanków; to, czyje drzewo ma szersze liście jest znakiem swoistego rodzaju dominacji lub pomyślności w zalotach. Zwróćmy w tym miejscu uwagę na ciekawy wymiar szerokości weselnego wianka. W pieśni zawarty jest przekaz wierzeniowy: im szerszy jest wieniec, tym dłuższe będzie życie żony (którego długość tożsama jest zarazem z tym, jak dużą wyrosła ucieleśniająca panią młodą ruta): *O wińcu, wińcu, na téj chustce szeroki / powiedz mi, powiedz / jaki mój wiek daleki? / tylko od rutki śliczne korzynie* (Kolberg 1963a: 70).

W kilku zapisach etnograficznych i relacjach wierzeniowych odnajdujemy ślady odczuwania istot świętych oraz osobowych upostaciowień danych świąt dorocznych jako „Szerokich”. Jak pisał Jan Karłowicz: „według podań ludowych diabli Matkę Boską nazywają *Szeroka*: *Rokity już nie ma, bo go Szeroka piorunem zatrzaska*” (Karłowicz 1907: 296). Zwróciła na to miano uwagę Helena Kapełuś, przywołując za Benedyktem Chmielowskim relację, iż diabeł – mówiąc ustami opętanych – „Matkę Bożą zowie szeroką od władzy na całym świecie” (Kapełuś 1991: 11). Kolejna przywołana przez nią relacja to zanotowana przez Jerzego Ślizińskiego opowieść podhalańskiego górala, któremu ukazał się diabeł, nazywający z kolei Wszystkich Świętych mianem *Szerokich* (Kapełuś 1991: 11). Problem określania Matki Bożej mianem *Szerokiej* podjęła Wanda Budziszewska (2001). Najstarsze poświadczenie użycia tego słowa, które odnalazła, pochodzi z roku 1560, z religijnego tekstu Marcina Krowickiego z Pińczowa, w którym zaklinany diabeł nazywa Maryję *Szeroką* (Budziszewska 2001: 227–228). Źródła tego określenia upatruje w kalce z łac. *extensus* ‘wyciągnięty, rozpostarty, rozległy, szeroki’, użytego w słynnym *Młocie na czarownice* w odniesieniu do używanych przez diabły określeń Matki Bożej (Budziszewska 2001: 228). Istnieje również zapis wierzeniowy z Morawskiej Walachii, w którym *Široká pani* (jak określił Matkę Bożą *zły duch*) „osłoniła” (*přistřela*) wierne przed diabłami. Źródła tabuistycznego teonimu upatruje autorka w wpływach średniowiecznej literatury niemieckiej, choć pozostaje to hipotezą bez potwierdzenia (Budziszewska 2001: 229). Zarówno Helena Kapełuś, jak i Wanda Budziszewska wskazują na sakralny charakter określenia, znakującego „pojęcie transcendencji, pojęcie nie ograniczonej przestrzeni wszechobecności Boga” (Kapełuś 1991: 11). Do powyższych badań dodać można, iż „szerokość” jako istotna cecha ukazująca siłę istoty świętej uobecniona jest w południowosłowiańskim (szczególnie serbskim) określeniu świętego, tj. *zaščitnik*, który odnosi się z kolei do szeregu niezwykle archaicznych (znanych m.in. z rugiańskiej Arkony) praktyk i wyobrażeń wiążących się z „osłanianiem” tudzież „zasłanianiem” jako istotnymi częściami praktyk obrzędowych (Jarmakowski 2023: 42–43). Niekoniecznie zatem mowa być musi w powyższych przypadkach

o jednoznacznie rozpatrywanej kalce z tekstu łacińskiego – i następnie upowszechnieniu przysposobionego określenia – lecz o wyobrażeniu starszym i być może niegdyś powszechniejszym.

W pieśniach śpiewanych w Rosji na Maslenicę – co znamienne dla wschodniosłowiańskiego folkloru obrzędowego – pojawia się osobowe objawienie święta (choć pieśń może dotyczyć również obnoszonej po wsi słomianej kukły, często nazywanej Maslenicą). Przybywająca do dworku gospodarza i rozpoczynająca świętowanie Maslenica nosi imię *Szeroka*: *Oj da Maslenica na dwor vz'ezżæt / Širokaja na dwor vz'ezżæt! / A my, devuški, ee sostrečæm / A my, krasnye, ee sostrečæm! / Oj da Maslenica, pogostjui nedel'ku / Širokaja, pogostjui druguju!* (Bazanov red. 1970: 239).

W odniesieniu zaś do wspomnianej wcześniej paraleli przestrzennej, w której gwieździste niebo jest szerokim polem pełnych kop, wskazać należy na fragment pieśni, w której tożsamość zachodzi pomiędzy cielesnością opiekującego się niebem bóstwa, a ziemią: *Širok, vysok na nebe mesjac / Šire i vyše na pole kopy / Vsë aržanye, vsë jaworye / Časty i gusty na nebe zvezdy / Čaşčej, guščej na pole babki* (Bazanov red., 1970: 328). Jak wiemy zaś z folklorystycznych opracowań, to właśnie Księżyc (Miesiąc) jest w słowiańskich wierzeniach ludowych 'niebiańskim gospodarzem' czy też 'chłopskim praprzodkiem' (Sosenko 1928: 63–75). Widoczna powyżej analogia znajduje odzwierciedlenie w etnograficznych zapisach wierzeń, według których ciało gospodarza jest ściśle związane z uprawianym przezeń polem. Trapiące gospodarza choroby, nawet śmierć, wynikać mogą z zasiedlenia pola przez niesprzyjające mu byty pozaludzkie, bądź też krzywdząco wpływać mogą na cielesność pola (Tolstaja red., 2012: 247–258).

W zamówieniu związanym ze znanym na wschodniej Słowiańszczyźnie obrzędem przegania z domu 'cudzego domowika' szerokość oraz włochatość są cechami swojskiego, dobrego ducha domu: *Dobry večar tabe, dzjadzišča, šyrokaja baradzišča, kučaravaja galavišča* (Fjadosik red., 1992: 41). W tekstach zamówień związanych ze zdejmowaniem uroków z ciała osoby chorej odnajdujemy zaś cechę szerokości przypisaną konkretnym siedliskom duszy: *Z jasnyh woču, ryżaga mjasa, z šyrokija kosci, z żył, z pażył* (Fjadosik red. 1992: 91); *Z garačaj kryvi, z šyrokaga serca, z bujnaj galawy i żył* (Fjadosik red. 1992: 117). Szerokość serca lub kości jest w tym przypadku znakiem podmiotowości, tożsamym względem wspomnianego w pieśniach i zamówieniach „szerokiego liścia” na drzewie; w obu przypadkach to, co szerokie jest wartościowane jako silne, niewykluczone, że w ramach analogii 'szerokie serce/szeroka kość – szeroki liść'. W aspekcie działania 'szerzenie się' może być jednak dla człowieka niekorzystne, jeśli jest ono przejawem sprawstwa istoty nieczystej. Tak jest w przypadku zaklinania czyraków,

które mają zejść po skórze, nie zaś się po niej szerzyć: *Čyryj-Vasilij, ne hadzity šyrej, a paskarej shadzi, raba božaga (imja) asvabadzi. U hetym dome ne jaŭljajsja, k belu celu neprykasajsja* (Vjargeenka 2009: 28). Do podobnego aspektu „szerzenia się” jako aspektu sprawstwa istoty danej choroby odnosi się opisany poniżej zabieg leczniczy z okolic serbskiego Banatu:

Tak zaś oto w okolicach Banatu leczono u dzieci wzdęcie i ból brzucha: przy tej okazji jaja wiązano nitką konopną, której długość była jednakowa z wysokością dziecka, które leczono i spuszczano je do wody, by je zagotować. Schłodzoną już wodę, w której jajo się gotowało dodawali do ciasta na mały kołacz, a resztę wody nalewali do butelki, zaś wokół gardła dziecka zawiązywali nitkę z jajek. Następnie zamawiaczka kropiła swe palce tą wodą i przeciągała jajka przez dziecka twarz, ręce, nogi i brzuch. Gdy w ten sposób trzy razy «przeszła» rękami przez dziecko, wkładała nitkę do butelki i stawiała ją na płocie obejścia, mówiąc: «Nie szerzę tej nitki, lecz (imię dziecka) cierpienie» (Radenjković 1996: 128).

W zanotowanej w północnej Serbii modlitwie kobiety chcącej urodzić w polu dziecko tą, która dzierży ‘szerokość’ postrzeganą jako sprawczą moc, jest boża siostra, Ziemia; modlitwa ma na celu przenieść tę kosmologiczną cechę na łono kobiety, które w ludowym obrazie świata odpowiada oranej glebie: *O zemljice, po Bogu sestrice / Daj mi tvoje širine / A evo ti moje užine / Dok se ja alasim / Pa ću ti ih odmah vratiti* (Radenjković 1996: 112).

Szerokość i szerzenie się w słowiańskim mitologicznym oglądzie świata i człowieka

Postawione we wstępie artykułu pytanie o znaczenie formuły *Bóg się szerzy* wynika z dwóch uprzednio podniesionych problemów: historycznej semantyki pojęć ‘szerokości’ i ‘szerzenia się’ w ramach języków słowiańskich oraz funkcji i sensu tych pojęć w obrębie ludowej kosmologii i obrzędowości Słowian.

Szerokość jawi się w jej przestrzennym aspekcie jako niezbywalna ontologiczna siła, która jest wywoływana w rzeczywistości na sposób cykliczny, poprzez uczestniczenie w niej – za pośrednictwem obrzędów – istot boskich, w tym samego Boga. Szerokość została przydzielona danym świata częściom niejako od samego jego początku, ale zarazem istnieje w potencjalnej możliwości, a więc ukryta, możliwa do pobudzenia w oparciu o właściwie spełniony warunek obrzędowy. Przeczuiwanie istnienia ożywczej siły nieujawnionej, ukrytej, lecz zarazem możliwej do obrzędowego zamanifestowania w świecie jest tematem wielu indoeuropejskich ontologii mitologicznych (Kowalski 2001: 124–125). Odczytując ‘szerokość’ jako taką właśnie siłę, wydaje się, iż obrzędowy jej status wynikać może z możliwości jej przeniesienia tudzież wywołania w danym miejscu poprzez obrzęd. Jako taka jest warunkiem dla

istnienia danych części rzeczywistości w porządku, który wynika z boskiego ładu stworzenia. Jest ona właściwością objawiającą się w świecie w ramach konkretnych zjawisk, przynależnych doń na mocy metonimicznej łączności. Przejawia się więc szerokość w sile ludzi oraz nie-ludzi – uwarunkowanej jednak paralelizmem łączącym, przykładowo, człowieka i drzewo. Sprawstwo poszerzania przestrzeni jest mocą, która umożliwia podmiotowi dzierżenie władzy, co wyrażane jest przez zasiadanie wysoko (na szczycie Drzewa Światów) i „widzenie szeroko”, zarówno na obszar ziemi, jak i zaświatów; formułę wiążącą „szerokość” z władzą odnajdujemy w formie schrystianizowanej w tekstach odnoszących się do Matki Bożej. Szerokie są zarazem te miejsca, które oddzielają obszary rzeczywistości u zarania stworzone jako odrębne (mowa więc o podziałach poziomych: ‘ziemia/pole – sine morze’, pionowych: ‘Niebo – Ziemia’, jak również o granicznych miejscach w postaci choćby rzeki – mitologicznego Dunaju). Szerokie są żyzne pola, bądź to za sprawą „wymierzenia” ich jako szerokich przez istoty boskie bądź też uczynienia ich takimi przez ustanowienie ich tożsamości z Niebem, czyli Bogiem. Szerokość emanuje przede wszystkim w środku świata: szerokolistne jest Drzewo Kosmiczne, szeroka jest Wyspa Bujan, a zatem również i inne przestrzenie, które cechę tę posiadają, muszą «partycypować» w nich na zasadzie *pars pro toto*. Tę obrzędowo-magiczną zasadę odnajdujemy we wspomnianym wyżej „poszerzaniu” przestrzeni przez czynienie jej tożsamą wobec świętego miejsca «środka».

Dużo rzadziej spotyka się w przekazach folkloru opisywanie zaświatów jako szerokich, choć i takie przykłady wskazałem powyżej. Wydaje się, że jedną z przyczyn braku tej cechy może być oddalenie rzeczywistości pozaziemskiej w sytuacji, gdy mówi lub śpiewa o niej człowiek – zawsze usadowiony «tu», a więc w szerokim świecie, domyślnie zaś – w jego środku (wnętrzu). Szerokość pośredniczy raczej w łączności człowieka i zaświatów, zaś one same pozostają bardziej związane z wodą lub podziemiem.

Nie należy rozpatrywać cielesnych wymiarów ‘szerokości’ jako posiadających cechy ontologicznie odrębne od tych, które rozpoznaliśmy w ludowym odczuwaniu przestrzeni. Sugerowałoby to bowiem, że dzierżawcy tradycyjnej kosmologii opierali się w ramach właściwego sobie odczuwania Bytu na nieprzekraczalnym dualizmie, rozdzielającym – przykładowo – ludzkie ciało i przestrzeń, w której ciało to trwa. Skądinąd wiadomo zaś, że tak nie było; ciągi kolejnych to «partycypacji»³, analogii, paralel czy też metonimii magicznych łączyły dane części ludzkiego ciała oraz przynależne jej części świata (Jovanović 2000: 106–116). Szerokość cielesną lub też szerzenie się

³ O pojęciu «partycypacji mistycznej» zob. Kowalski 2001: 11–23.

czegoś albo kogoś po ciele należy tedy widzieć w pryzmacie tożsamości z analogicznym odzwierciedleniem tych zjawisk w okalającej i tworzącej ciało przestrzeni. Tak oto szerokim mogą być bóstwa lub uosobione postaci obchodzonego święta. Wkraczając w obszar ludzkiego zasiedlenia (lub wchodząc w dany typ tożsamościowej relacji z ludzkim ciałem lub przynależnym doń aspektem przestrzeni), ową cechę szerokości (tudzież inną) mogą one wówczas ‘szerzyć’. Jak wskazują teksty ludowych zamówień znachorskich, pojawienie się na ludzkim ciele objawów choroby jest w istocie swej „szerzeniem się” po nim danego podmiotu, który chorobę tę uosabia, który jest nią i ją szerzy.

Odnosząc się w sposób bardziej ogólny do słowiańskiej kosmologii ludowej, nie można wykluczyć, iż w źródła powyższych odczuć i wyobrażeń leżą dane wątki kosmogoniczne, w szczególności ‘poszerzanie’ ziemi przez jednego z jej stwórcy w badanym przez Joannę i Ryszarda Tomickich micie wyłowienia (w którym pęczniewą, mnożą się również wydobyte spod wody ziarna piasku, które – rzucone przez Stwórcę na wodę – szerzą się jako rosnące na zaczynie ciasto), bądź to – w micie, na który, jako na być może starszy, zwraca uwagę Michał Łuczyński – przez założycielski związek Nieba i Ziemi, w którym to Bóg – Niebo udziela swej mocy Ziemi i czyni ją dzięki temu płodną i szeroką (Tomiccy 1975; Łuczyński 2022: 122–133).

Literatura

- Adamowski Jan, 1999, *Kategoria przestrzeni w folklorze. Studium etnolingwistyczne*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Bartmiński Jerzy, 1986, „Bóg się szerzy”. *Przykład chrystianizacji noworocznej kolędy ludowej*, [w:] *Biblia a literatura*, red. Stefan Sawicki, Jan Gotfryd, Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, s. 479–497.
- Budziszewska Wanda, 2001, Z „diabelskiego” słownictwa, „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury” 13, s. 227–230.
- Caraman Petru, 1933, *Obrzęd kolędowania u Słowian i Rumunów. Studium porównawcze*, Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- Descola Phillipe, 2013, *Beyond nature and culture*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Dulinicz Marek, 2000, *Miejsca, które rodzą władzę (najstarsze grody słowiańskie na wschód od Wisły)*, [w:] *Człowiek, sacrum, środowisko. Miejsca kultu we wczesnym średniowieczu*, red. Sławomir Moździoch, Wrocław: WERK, s. 85–98.
- Dworakowski Stanisław, 1964, *Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią. Część 1: Zwyczaje doroczne i gospodarskie*, Białystok: Białostockie Towarzystwo Naukowe.
- Eliade Mircea, 1998, *Mit wiecznego powrotu*, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Gołębiewska-Suchorska Agnieszka, 2011, „Dziewczę przędzie, Pan Bóg nitki daje”. *O spójności ludowej wizji świata*, Bydgoszcz: Wydawnictwo UKW.

- Jarmakowski Mikołaj, 2023, *Arkońska wróżba z kołaczem. Gest zastąpienia w kulturze duchowej Słowian w świetle analizy antropologicznej*, „Argumenta Historica” 10, s. 39–48.
- Jovanović Bojan, 2000, *Duh paganskog nasleđa u srpskoj tradicionalnoj kulturi*, Novi Sad: Svetovi.
- Kabašnikau Kanstancin P. (red.), 1980, *Belaruskaja narodnaja tvorčasc'. Valočybnyja pesni*. Minsk: Navuka i Tehnika.
- Kapełuś Helena, 1991, *O turze złotorogim. Szkice kołędowe*, Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Kowalski Andrzej P., 2001, *Myślenie przedfilozoficzne. Studia z filozofii kultury i historii idei*, Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Lis Arsen' S., 1989, *Valočybnyja pesni*, Minsk: Navuka i tehnika.
- Lis Arsen' S., 1998, *Kaljandarna-abradnawaja tvorčasc' Belarusau. Sistema žanrau. Estetyčny aspekt*, Minsk: Belaruskaja Navuka.
- Lozka Ales', 1993, *Belaruskij narodny kaljandar*, Minsk: Polymja.
- Łuczynski Michał, 2022, *Mity Słowian. Śladami świętych opowieści przodków*, Szczecin: Wydawnictwo „Triglav”.
- Mleczo Joanna, 2018, *Tradycyjny bułgarski obrzęd weselny. Studium etnolingwistyczne*, Katowice: Wydawnictwo UŚ.
- Propp Vladimir, 2022, *Russkie agrarnye prazdniki*, Sankt Petersburg: Azbuka.
- Radenković Ljubinko, 1996, *Simbolika sveta u narodnoj magiji Južnih Slovena*, Niš: Balkanološki Institut SANU.
- Sosenko Ksenofont, 1928, *Kulturno-istorična postat' staroukraińskih svjat Rizdva i Ščedrogo Večera*, L'viv: Nakładem autora.
- Tolstaja Svetlana M. (red.), 2012, *Slavjanskije drevnosti: Ètnolingvističeskij slovar'*, t. V, Moskva: Meždunarodnye otnošenija.
- Tolstaja Svetlana M., 1989, *Terminologija agrarnyh obrjadov i verovanij ukraińcev Podol'ja kak istočnik rekonstrukci drevnej duhovnoj kultury slavjan*, [w:] *Slavjanskij i balkanskij fol'klor: rekonstrukcija drevnej slavjanskoj duhovnoj kultury – istočniki i metody*, red. Nikita I. Tolstoj, Moskva: Nauka, s. 215–230.
- Tomiccy Joanna i Ryszard, 1975, *Drzewo Życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Vinogradova Ludmila N., 1982, *Zimnjaja kalendarnaja poezija zapadnyh i vostočnyh slavjan. Genezis i tipologija koljadovanija*, Moskva: Nauka.

Źródła

- Bartmiński Jerzy, 2002, *Polskie kołędy ludowe. Antologia*, Kraków: Universitas.
- Bazanov Vasilij G. (red.), 1970, *Poezija krest'janskich prazdnikov*, Leningrad: Sovetskij Pisatel'.
- Bielanovič Ivan, 1911, *Pjesni zapisanyja v' Vilejskom' ujezdze učiteljem' prihodskago Rudašovičskago učilišča*, „Minskaja starina” 2, s. 218–238.
- Debeljković Dena, 1907, *Običaji srpskog naroda na Kosovu Polju*, Beograd: SANU.
- Dej Oleksij (red.), 1965, *Koljadki ta ščedrivki. Zimova obrjadova poezija trudovogo roku*, Kyiv: Naukova Dumka.
- Dozon Auguste, 1875, *B'lgarski narodni pjesni*, Paris: Maisonneuve et Libraires Éditeurs.
- Fjadosik Anatolij S. (red.), 1974, *Belaruskaja narodnaja tvorčasc'. Žniŭnyja pesni*, Minsk: Navuka i Tehnika.

- Fjadosik Anatolij S. (red.), 1992, *Belaruskaja narodnaja tvorčasc' Zamovy*, Minsk: Navuka i Tehnika.
- Gezeman Gerhard (red.), 1925, *Erlengeski rukopis starih srpskohrvatskih narodnih pesama*, Sremski Karlovci: Srpska Manastirska Štamparija.
- Gilevič Igor J., 1974, *Pesni narodnih svjat i abrađaŭ. Belaruskij fal'klor u sučasnyh zapisah*, Minsk: BDU.
- Gregorewicz Jan Kanty, 1851, *Obrázky wiejskie*, „Biblioteka Warszawska. Pismo poświęcone naukom, sztukom i przemysłowi” XLI/1, s. 216–268.
- Grynblat Maŭseŭ J. (red.), 1975, *Belaruskaja narodnaja tvorčasc'. Zimovyja pesni. Kaljadki i ščadroŭki*, Minsk: Navuka i Tehnika.
- Jastrebov Ivan S., 1886, *Običai i pjesni tureckih Serbov' (v' Prizrjenje, Ipekje, Morvaje i Dibrje)*, Sankt Petersburg: Tipografija V.S. Balaševa.
- Karadžić Vuk S., 1896, *Srpske narodne pjesme*, knj. V, Beograd: Štamparija Kraljevine Srbije.
- Karadžić Vuk S., 1898, *Srpski rječnik istolkovan njemačkim i latinskim riječima*, Beograd: Štamparija Kraljevine Srbije.
- Karłowicz Jan, 1907, *Słownik gwar polskich*, t. 5, Kraków: Akademia Umiejętności.
- Kaufman Nikolaj, Todorov Todor, 1970, *Narodni pesni ot Rodopskija kraj*, Sofija: Izdatelstvo na BAN.
- Kolberg Oskar, 1961, *Dziela wszystkie*, t. 1: *Pieśni ludu polskiego*, Wrocław–Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kolberg Oskar, 1963a, *Dziela wszystkie*, t. 10: *Wielkie Księstwo Poznańskie*, cz. II, Wrocław–Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kolberg Oskar, 1963b, *Dziela wszystkie*, t. 12: *Wielkie Księstwo Poznańskie*, cz. IV, Wrocław–Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kolberg Oskar, 1964, *Dziela wszystkie*, t. 27: *Mazowsze*, cz. IV, Wrocław–Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kolberg Oskar, 1966, *Dziela wszystkie*, t. 40: *Mazury Pruskie*, Wrocław–Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kolberg Oskar, 1972, *Dziela wszystkie*, t. 50: *Sanockie-Krośnieńskie*, cz. II, Wrocław–Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kolberg Oskar, 1974, *Dziela wszystkie*, t. 49: *Sanockie-Krośnieńskie*, cz. I, Wrocław–Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kotula Franciszek, 1970, *Hej, leluja, czyli o wygasających starodawnych pieśniach kołędniczych w Rzeszowskiem*, Warszawa: Ludowa Współdzielnia Wydawnicza.
- Krstanović Zdravko, 1990, *Zlatna pjena od mora. Narodne pjesme Srba u Hrvatskoj*, Beograd: Rad.
- Marinov Dimitr', 1914, *Narodna vjara i religiozni narodni običai*, Sofija: B'lgarska Akademia na Naukite.
- Mollov Todor (red.), 1962, *B'lgarsko narodno tvorčestvo*, t. 8: *Trudovo-pomin'čni pesni*, Sofija: B'lgarski pisatel.
- Orahovac Sait, 1968, *Sevdalinke, balade i romanse Bosne i Hercegovine*, Sarajevo: Svjetlost.
- Rajčev Atanas, 1973, *Narodni pesni ot Srednite Rodopi*, Sofija: B'lgarska Akademia na Naukite.
- Rajković Đorđe, 1869, *Srpske narodne pesme (ženske)*, Novi Sad: Matica Srpska.
- Vjargeenka Svjatlana, 2009, „Na mory-akijane, na vostrave Bujane...” (*lekavyja zamovy Gomel'sčyny*). *Falk'lorna-etnagrafičny zbornik*, Homel': GDU.

Streszczenie: Tematem artykułu jest znana z czterech etnograficznych zapisów polskich kolęd zimowych formuła *Bóg się szerzy*. Występuje ona jako podkreślenie opiewanego w pieśniach cudu rozmnożenia się w gospodarstwie bydła, które domyślnie ma miejsce w trakcie kolędniczego obchodu, stanowiąc wyraz błogosławieństwa płynącego poprzez kolędników do goszczących ich ludzi. Wskazując na wyjątkowość tej formuły (a więc jej brak w innych, pokrewnych słowiańskich tekstach ustnych), w artykule podjęto próbę hermeneutycznego przełożenia zawartej w niej treści. Przeanalizowano więc na tle porównawczym – korzystając z zasobów tradycji ludowych wschodnich i południowych Słowian – konteksty występowania leksemów *szeroki* i *szerzyć się*, chcąc określić właściwe dla ludowej mitopoetyki ich rozumienie. Pozwoliło to opisać zagadkową polską formułę w kategoriach ludowej kosmologii słowiańskiej, przekładając tym samym istotną część jej mitologicznego i obrzędowego sensu.

Słowa kluczowe: wierzenia Słowian; mitologia słowiańska; Bóg; kolędowanie; obrzędy ludowe; etnolingwistyka; antropologia rytuału