
ANNALES
UNIVERSITATIS MARIAE CURIE-SKŁODOWSKA
LUBLIN – POLONIA

VOL. XL

SECTIO FF

2-2022

ISSN: 0239-426X • e-ISSN: 2449-853X • Licence: CC-BY 4.0 • DOI: 10.17951/ff.2022.40.2.215-226

Na Jurija, do Llia, po Dmytry. Chrononimy motywowane
nazwami osobowymi w ukraińskim kalendarzu ludowym
(na przykładzie gwar ukraińskich południowego Podlasia)*

Na Jurija, do Llia, po Dmytry. Chrononyms Motivated by Anthroponyms in the
Ukrainian Folk Calendar (on the Example of Ukrainian Dialects of Southern Podlasie)

AGNIESZKA DUDEK-SZUMIGAJ

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Polska

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3011-2284>

e-mail: agnieszka.dudek-szumigaj@mail.umcs.pl

Abstract. The article contains an analysis of chrononyms motivated by the names of three Christian saints (George, Demetrius, and Elijah) in the Ukrainian dialects of southern Podlasie. The mechanism of the formation of this type of chrononyms was described. Practices, beliefs and norms related to these holidays were characterized. The folk calendar is presented from the perspective of the fusion of Christian elements and pre-Christian mythological beliefs (agrarian and breeding practices, beliefs, rituals).

Keywords: chrononym, anthroponym, transonymization, folk calendar, Ukrainian dialects, southern Podlasie, Christianity, pre-Christian beliefs

* Tom sfinansowano ze środków Instytutu Językoznawstwa i Literaturoznawstwa UMCS. Wydawca: Wydawnictwo UMCS. Dane teleadresowe autora: Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, Instytut Językoznawstwa i Literaturoznawstwa, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4A, p. 432, 20-031 Lublin, Polska; tel. +48 (81) 537 26 53.

Abstrakt. W artykule przeanalizowano chrononimy motywowane imionami trzech świętych chrześcijańskich (Jerzego, Dymitra i Eliasza), zarejestrowane w gwarach ukraińskich południowego Podlasia. Opisano mechanizm powstawania tego typu chrononimów, scharakteryzowano praktyki, wierzenia i normy zachowań związane z wymienionymi świętami. Ludowy kalendarz ukazano z perspektywy zespolenia elementów chrześcijańskich i przedchrześcijańskich wierzeń mitologicznych (praktyki agrarno-hodowlane, wierzenia, obrzędy).

Słowa klucze: chrononim, antroponim, transnimizacja, kalendarz ludowy, gwary ukraińskie, południowe Podlasie, chrześcijaństwo, wierzenia przedchrześcijańskie

Przedmiotem artykułu są chrononimy, czyli leksemy służące nazywaniu, indywidualizacji i identyfikacji segmentów temporalnych, funkcjonujące w kalendarzu ludowym. Podstawę materiałową analizy stanowią zapisy własne gwar ukraińskich uzyskane podczas badań terenowych w latach 2001–2005 na południowym Podlasiu, tj. obszarze, którego granicę od strony północnej i wschodniej tworzy rzeka Bug, od strony południowej rzeka Włodawka, od strony zachodniej zaś zamyka schematyczna linia przebiegająca na południe od miejscowości Siemiatycze poprzez Międzyrzec Podlaski, Parczew, Łęczną. Zgodnie z podziałem administracyjnym z 1 stycznia 1999 roku są to powiaty bialski, parczewski i włodawski.

Informatorami były osoby starsze, na stałe zamieszkujące badany teren, dwujęzyczne, tj. poza polszczyzną posługujące się także gwarą ukraińską¹. Byli wśród nich wyznawcy prawosławia (Horbów, Jabłeczna, Kobylany, Matiaszówka, Nosów, Połoski, Suchawa), grekokatolicy z parafii obrządku bizantyjsko-słowiańskiego w Kostomłotach, rzymscy katolicy (Błonie, Czepotka, Dołhobrody, Horodyszcze, Komarno, Lipnica, Lubenka, Ortel Książęcy, Rusiły, Stary Brus, Wyryki, Żuków)².

Termin *chrononim* (z grec. *chrónos* ‘czas’) używany jest w odniesieniu do nazw epok, świąt i uroczystości. W węższym znaczeniu, tj. w przypadku świąt kościelnych, państwowych, uroczystości, zwyczajów stosowany jest termin *heortonim* (z grec. *heorté* ‘święto’); Edward Breza heortonimy obok m.in. innych terminów nazywających wydarzenia w czasie (akcjonimów, aktonimów) włącza do kategorii chrematonimów (Breza, 1998, s. 348). Jak stwierdza Antoni Furdal, o tym, czy chrononim stanowi jedną z kategorii chrematonimów, czy też może z uwagi na lokalizację odnoszących się do niego faktów poza aktualną przestrzenią trójwymiarową należałoby mu przyznać osobną pozycję, jest sprawą do dalszej

¹ Gwary ukraińskie opisywanego obszaru należą do dialektu północnego i w literaturze dialektologicznej są określane jako zachodniopoleskie (Zakrevs’ka, 1988), nadbużańsko-poleskie (Żyłko, 1996, s. 138; 140) lub podlaskie (Kuraszkiewicz 1963, s. 68).

² Wierni Kościoła rzymskokatolickiego częściowo znali także nazewnictwo świąt i obrzędów ściśle związanych z Kościołem wschodnim, które nie posiadają odpowiedników w chrześcijaństwie zachodnim.

dyskusji, niemniej termin *chrononim* stanowi kategorię nadrzędną dla wszelkiego rodzaju nominów *propriów* sygnujących wydarzenia w czasie (Furdal, 2002, s. 119).

Chrononimy jako nazwy odcinków czasu odnoszą się nie tylko do jego podziału na odrębne fragmenty, ale także do pewnych wydarzeń właściwych danemu okresowi i wydzielających go w osobną jednostkę. Pod względem znaczenia chrononimy dzielą się na dwa typy: 1) nazwy odnoszące się do wydarzeń czasu linearnego, z których każde odbywa się tylko raz (np. Srebrny Wiek); 2) nazwy czasu cyklicznego, powtarzającego się w układzie periodycznym (np. Nowy Rok) (Karpenko, 2010, s. 116–118); do tych ostatnich zaliczyć należy chrononimy motywowane imionami świętych (głównie świętych Kościoła wschodniego) związane z analizowanym w artykule ludowym kalendarzem.

Jak pisze Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, kalendarz ludowy jako złożony system podziału i reglamentacji czasu rocznego stanowi jedno z ważniejszych ogniw całej tradycyjnej kultury. Organizuje nie tylko praktykę rolniczą i bytową, ale także cykl obrzędowy, system wierzeń, praktyk, nakazów, zakazów i norm funkcjonujących w określonej społeczności. Kalendarz ludowy stanowi splot elementów chrześcijańskich i przedchrześcijańskich i ujawnia zespolenie w ludowej świadomości świąt chrześcijańskich z sezonami rolniczymi i gospodarskimi oraz „podporządkowanie” osób świętych pracy i bytowi gospodarza (Niebrzegowska-Bartmińska, 2018, s. 307–308).

W świadomości ludowej postaciom świętych przypisywano cechy władców żywiołów, a nawet postrzegano ich jako uosobienie pewnych pór roku: Huculi jeszcze na początku XX wieku nazywali wiosnę świętym Jurijem, lato świętym Piotrem, jesień świętym Dymitrem, a zimę św. Mikołajem (Čebanûk, 2008, s. 45). Na niektóre postaci świętych przeniesiono funkcje dawnych bóstw przedchrześcijańskich (np. kult św. Paraskiewy nawiązywał do pogańskiego bóstwa Mocoszy; św. Eliaz otrzymał funkcje gromowładcy Peruna) (tamże; Žajvoronok, 2006, s. 260, 432). Św. Mikołaj, Dymitr, Piotr, Paweł w dorocznym folklorze obrzędowym funkcjonują jako patroni, obrońcy, doradcy i pomocnicy rolnika. Ołena Czebaniuk stwierdza, iż w kalendarzu ludowym zarówno pradawne modele kognitywne, jak i wierzenia chrześcijańskie splotły się w organiczną synkretyczną całość (badaczka określa ją jako „ludowe prawosławie”), w której z łatwością można wyodrębnić przedchrześcijański model kalendarza, *implicite* obecny w kalendarzu ludowym (Čebanûk, 2008, s. 45).

Tradycyjny kalendarz ludowy stanowi złożoną, syntetyczną, heterogeniczną, wielopoziomową strukturę: dzieli czas, reglamentuje i porządkuje jego odmierzenie. Na kalendarz ten składają się pozostające w korelacji jednostki hierarchiczne: rok – miesiąc – tydzień – dzień – godzina – chwila (moment). Paralelnie do podziału według jednostek hierarchicznych funkcjonuje inne grupowanie jednostek czasu, tj. podział według sezonów i cykli (przyrody, księżyca, świąt). Cykliczność kalendarza

ludowego jest uwarunkowana powtarzalnymi zjawiskami przyrody. Podział roku na 365 (366) dni, 4 pory roku (sezony) i 12 miesięcy został wprowadzony do kalendarza ludowego za pośrednictwem swoistej „siatki współrzędnych” i istotnego czynnika sakralizacji cyklu rocznego świąt, wynikającego z menologium (tamże, s. 41), tj. księgi liturgicznej (gr. μηνολόγιον; scs. мѣсяцесловъ, ukr. місяцеслов, *святци*) zawierającej kalendarz świąt cerkiewnych wraz z ich klasyfikacją, a także opisy żywotów świętych w układzie kalendarza cerkiewnego (Purâêva, 2001, s. 76).

Wśród zaczerpniętych z ksiąg liturgicznych świąt liczną grupę stanowią dni, którym patronują święci chrześcijańscy wspomniani w danym dniu; imiona tychże świętych stały się podstawą nominacji jednostek kalendarza ludowego. Proces kształtowania się tego typu ludowego nazewnictwa temporalnego opisała Swietłana M. Tolstaja. Badaczka stwierdza, że słowiański kalendarz ludowy, który pod względem struktury i formy (w znacznie mniejszym zaś stopniu pod względem treści) stanowi rezultat adaptacji kanonicznego kalendarza cerkiewnego, przejął stamtąd główną zasadę nominacji jednostek temporalnych, tj. nazywanie tychże jednostek według imion świętych, których pamięć przypada na właściwe daty. Tolstaja podkreśla, że liczebność chrononimów motywowanych wydarzeniami z dziejów chrześcijaństwa (nazwy typu *Boże Narodzenie, Chrzest Pański, Oczyszczenie, Przemienienie Pańskie, Zaśnięcie* itp.) jest znacznie mniejsza niż liczebność nazw świąt motywowanych imionami świętych (Tolstaâ, 2005, s. 377).

W samym kalendarzu cerkiewnym chrononimy w rozumieniu nazw dni i odcinków roku nie występują, a imiona świętych włączone są w pewną „formułę kalendarzową” przypisaną temu lub innemu dniu. *Prawosławny Kalendarz Cerkiewny* notuje m.in. następujące formuły: *8/21 sierpnia. Św. Emeliana wyznawcy, biskupa Kyzikos (813–820); Czcigodnego Grigorija, ikonopisarza pieczerskiego, w Bliskich Pieczarach (XII); Przeniesienie relikwii św. Zosima i Sawwatija Sołowieckich (1566); Św. Mirona cudotwórcy, biskupa Krety (ok. 350); Męczenników Eleuteriusza i Leonida; Czcigodnego Grigorija z Synaju (XIV)*. Jak wynika z przytoczonych zapisów, w formułach tych imiona świętych używane są w dopełniaczu (Emeliana, Grigorija, Mirona, Eleuteriusza, Leonida) z pominięciem słowa *pamięć* (wyrażenie *św. Emeliana wyznawcy* należy odczytywać jako *pamięć świętego Emeliana wyznawcy*; tamże).

Nazewnictwo stosowane w kalendarzu ludowym nie doświadczyło zapewne bezpośredniego wpływu tego typu formuł. Rolę pośrednią mogła tu odegrać realna praktyka religijna, a ściślej mówiąc – powstały w jej ramach codzienny język, w którym musiały istnieć chrononimy odnoszące się przynajmniej do najważniejszych dat. Aby konkretny dzień mógł otrzymać odrębną nazwę, spośród wszystkich związanych z tą datą imion i wydarzeń religijnych należało wybrać jedno najbardziej znaczące; nazwa tego świętego lub wydarzenia religijnego motywowałaby

chrononim. W takich przypadkach zachodzi zmiana funkcji antroponimu (hagio-nimu), tj. transformacja z antroponimu właściwego, oznaczającego konkretną obdarzoną czią osobę, wymienianą w składzie kanonicznej formuły kalendarzowej, w quasi-antroponim (jeżeli nazwa święta była równoznaczna z imieniem świętego (np. Eliasz, Aleksiej, Piotr, Paweł itp.) lub część składową chrononimu (np. dzień św. Mikołaja). S. Tołstaja stwierdza, iż problem wyboru imienia świętego pod kątem nazywania jednostek temporalnych, tj. określenie, jaki konkretny kanon (wzór) leży u podstaw tegoż wyboru w różnych tradycjach i regionach słowiańskich, nie został dostatecznie zbadany. Można jedynie stwierdzić, iż poszczególne tradycje słowiańskie (etniczne, regionalne, lokalne) wyrażone w nazewnictwie temporalnym różnią się znacząco zarówno pod względem wykazu imion świętych, które dały nazwy poszczególnych dni, jak i pod względem ich hierarchii. Wspólny dla tych tradycji okazał się sam mechanizm nominacji jednostek temporalnych, motywowanych antroponimami i ich derywatami wraz z towarzyszącą temu procesowi fonetyczną i gramatyczną modyfikacją imion kanonicznych. Równocześnie zmianie ulega także „semantyka” (korelacja pozajęzykowa) antroponimu i jego status językowy: zachodzi transformacja chrononimu umownego *dzień (pamięci) św. Aleksieja* w realny chrononim *Aleksiej* wraz z osłabieniem związku antroponimu z jego desygnatem i nabycie przez niego semantyki temporalnej (dzień 17 marca według starego stylu) jako konsekwencja zmiany funkcji antroponimu. Równocześnie nazwę *Aleksiej* można rozpatrywać jako nominację metonimiczną lub jako eliptyczną kondensację konstrukcji typu *dzień św. Aleksiego, dzień św. Piotra* (tamże, s. 378–379).

W analizowanym materiale własnym³ odnotowano następujące nazwy jednostek temporalnych kalendarza ludowego powstałe w rezultacie transonimizacji antroponimów (w kolejności alfabetycznej): **Andrija, Andryja, Andreja** ‘dzień św. Andrzeja (30 XI/13 XII)’; **Dmytra** ‘święto męczennika Dymitra (26 X/8 XI)’; **IIIi, Lli, Llia** ‘święto proroka Eliasza (20 VII/2 VIII)’; **Iwana** ‘święto Jana Chrzciciela (24 VI/7 VII)’; **Jana** 1) ‘trzeci dzień świąt Bożego Narodzenia’; 2) ‘święto Jana Chrzciciela (24 VI/7 VII)’; **Jurja, Jurija, Jurka** ‘dzień św. Jerzego (23 IV/6 V)’; **Marka** ‘dzień św. Marka (25 IV/8 IV)’; **Mykołaja** ‘dzień św. Mikołaja (6 XII/19 XII)’; **Mykoły, Mikoły** 1) ‘dzień św. Mikołaja (6 XII/19 XII)’; 2) ‘dzień św. Mikołaja (9 V/22 V)’; **Petra; Petr’a i Pawła** ‘święto apostołów Piotra i Pawła (29 VI/12 VII)’; **Szczepana** ‘drugi dzień świąt Bożego Narodzenia’; **Sylwester** ‘ostatni dzień starego roku’; **Wasyła** ‘pierwszy dzień Nowego Roku (14 I⁴)’.

³ Nazwy świąt i konteksty podaje się w transkrypcji półfonetycznej, z uwzględnieniem zanotowanych wariantów fonetycznych i słowotwórczych. Akcent został oznaczony tylko w przypadku, gdy nie jest on paroksytoniczny. Podaje się dwie daty: na pierwszym miejscu według kalendarza gregoriańskiego, następnie według kalendarza juliańskiego.

⁴ Dotyczy wyłącznie Kościoła wschodniego.

Mechanizm powstawania nazw motywowanych imionami świętych od strony formalnej jest podobny: wszystkie chrononimy określające wymienione święta powstały w rezultacie transnominacji antroponimów – imion świętych patronujących konkretnym dniom. Analiza realiów kulturowych, praktyk agrarnych, wierzeń, zwyczajów i obrzędów pokazuje, iż postrzeganie postaci patronów konkretnych świąt stanowi rezultat splotu reinterpretacji przekazów na ich temat (biblijnych, hagiograficznych) z realiami wynikającymi z usytuowania danego święta w czasie z uwzględnieniem lokalnych klimatycznych, agrarnych i zwyczajowych osobliwości. Analizie zostaną poddane trzy święta, których nazwy motywowane są antroponimami: św. Jerzego, św. Eliasza i św. Dymitra; ze względu na odniesienia agrarne i hodowlane święta te zajmują w kalendarzu ludowym istotne miejsce.

1. DZIEŃ ŚW. JERZEGO (23 IV/6 V)

W hagiografii chrześcijańskiej św. Jerzy występuje jako rzymski oficer skazany na tortury i zmarły męczeńską śmiercią w 305 roku za odmówienie złożenia ofiary bóstwom rzymskim. Jego kult rozpowszechniał się od IV wieku, nabierając szczególnego wymiaru w chrześcijaństwie wschodnim: św. Jerzy został głównym patronem Cesarstwa Bizantyjskiego, skąd wyjątkowa cześć dla postaci świętego została przeniesiona na Ruś. Według powszechnie znanej legendy św. Jerzy pokonał smoka w obronie niewinnych ludzi, dlatego w ikonografii chrześcijańskiej występuje jako rycerz na białym koniu. W postaci św. Jerzego zwraca uwagę przeniesienie z tradycji chrześcijańskiej obrazu niezłomnego w obronie wiary żołnierza do wierzeń ludowych, w których występuje on jako patron rolników i hodowców bydła. Pewną wskazówką w tej przemianie ról św. Jerzego może być grecki źródłostów jego imienia, w którym *geos* oznacza ‘ziemię’, a *orge* ‘uprawianie’. Potwierdza to hipotezę wiążącą świętego Jerzego ze słowiańskim Bogiem opiekującym się rolnictwem i szeroko rozumianą vegetacją (Gaweł, 2012, s. 144).

Dzień św. Jerzego przypada na okres bujnego wzrostu traw i zbóż, dlatego wykonywane wtedy czynności mają odniesienia agrarne i hodowlane – św. Jerzy na całej Słowiańszczyźnie uważany był za opiekuna zwierząt hodowlanych. Święto stanowiło cezurę w kalendarzu pasterskim jako pora pierwszego w roku wypędu bydła na pastwisko. Czynności tej towarzyszyły liczne rytualne zabiegi mające na celu uchronienie bydła przed chorobami, nieszczęśliwymi wypadkami, czarami, zapewnienie mu paszy i nadanie pożądanых cech (Klimaszewska, 1981, s. 140). Właściwości uzdrawiające przypisywano porannej rosie w dniu św. Jerzego, dlatego zwierzęta wypędzano na pastwisko wcześniej rano, by mogły zjeść trawę z rosą. Przy wypędzie bydło uderzano palmą wielkanocną lub brzozową gałązką i kropiono

je wodą święconą; miało to zapewnić zdrowie i rozmnażanie się zwierząt (Gaweł, 2012, s. 149–150).

Z dniem św. Jerzego związane są także rytualne obchody pól, na których rosło ozime żyto. Na pola wychodzono całą wsią lub w towarzystwie rodziny i sąsiadów, niekiedy z udziałem duchownego, który święcił zboże i wypędzone wcześniej bydło. Wspólnie spożywano tam rytualny posiłek. Wśród pokarmów zabieranych w pole szczególne znaczenie miało specjalnie do tego celu upieczone ciasto; kładzono je w zbożu i sprawdzano, czy wzrastające żyto zakryje wypiek, co zwiastowało obfite plony. Ciasto przetaczano po zbożu, wymawiając równocześnie magiczne formuły mające zapewnić urodzaj (Agapkina, 1994, s. 325; Adamowski i Tymochowicz, 2001, s. 54; Gaweł, 2012, s. 146–147).

W gwarach południowego Podlasia na określenie tego święta zarejestrowano nazwy *Jurja*, *Jurija*, *Jurka*. Pogodowe i agrarno-hodowlane wierzenia i praktyki związane z dniem św. Jerzego zostały potwierdzone na badanym terenie jako powszechne. Odnotowano także wyrażoną w paremiach korelację tego święta ze świętem Oczyszczenia Najświętszej Marii Panny (w gwarach także *Hrumnyci*, *Str'itennia*; pol. *Matki Boskiej Gromnicznej*; przypadające 2 II/15 II). Deszczową pogodę (*napjeccia piweń wodyci* ‘napije się kogut wody’) w święto Oczyszczenia interpretowano jako oznakę bujnego wzrostu traw (*najjiscia wół trawyci* ‘naje się wół trawy’) na dzień św. Jerzego: *Jak na Hrumnyci napjeccia piweń wodyci / to na Jurja najjiscia wół trawyci* (Lipnica).

Podobne paremie zostały odnotowane w gwarach zachodniopoleskich na terenie Ukrainy: *На Грудніци йакшчó н'івин'напйец'а водіци, то на Йуріи́а би'к пуд кушчém найіс'ц'а травіци; Йак на Громніци немáйе водіци, то в'іл не напасец'а травіци; На Стр'ітен':а – водá, на Йур'іи́а травá* (Arkušin, 2003, s. 13).

Kwitnienie sadów przed dniem św. Jerzego prognozowało wczesne zniwa: *jak do Jurja sad'y zacwi'tut', to budut`wczesno znyw'a* (Kostomłoty).

Pierwszemu wypędowi bydła na pastwisko w dniu św. Jerzego towarzyszyło kropienie zwierząt przy użyciu wiązanki gałązek i wody poświęconej na święto Chrztu Pańskiego: *jak chudobu hnali na pasowysko / to treba bu'lo j'ordańskoju wodoju pokropyty* (Nosów). Wierzono, że dzięki temu zabiegowi zwierzęta będą zdrowe, gładkie i nie będą oddalać się od pastwiska: *korowa ne bude wtikaty w świt* (Jableczna). Po powrocie z pastwiska palmę wbijano w strzechę obory, *szczob ta korowa zawsze prych'odyła do domu* (Suchawa).

Potwierdzono także rytualne obchody pól, połączone ze spożywaniem pokarmów, odbywające się w okresie przedwojennym. Zabierano wówczas w pole specjalnie upieczone ciasto drożdżowe, określane – od nazwy święta – jako *jur'ok*. Placek ten kładzono na ziemi i sprawdzano, *czy żyto joh'o nakryje / czy nie* (Ortel

Książęcy); jeśli młode zboże będzie wyższe niż położone ciasto, plony będą bogate. Prognozowaniu przyszłych zbiorów towarzyszyło wygłaszanie formuł skierowanych do Boga z prośbą o błogosławieństwo i urodzaj: *na Jurja to chodyli i takoho robyli jurk'a / upekli tam tak'e / i zbyr'alisia / i szli na pole s tym jurk'om / a psze-ważnie chodyli na meżu / siadali s tym jurk'om / za toj urodz'aj / żeby porod'yłosia / i jedne druhym howoryli / jak twoj'e żytko / nech Pan Buh błohosław'y* (Wiryki).

2. DZIEŃ ŚW. ELIASZA (20 VII/2 VIII)

Wizerunek i funkcje proroka Eliasza w tradycyjnej kulturze ludowej ukazują charakterystyczny dla obrzędów dorocznych synkretyzm elementów przedchrześcijańskich i chrześcijańskich. Prorok Eliasz żył w IX wieku p.n.e., jest ważną postacią Starego Testamentu. Imię Eliasz pochodzi z języka hebrajskiego i oznacza: „moim Bogiem jest Jahwe”. Eliasz występował przeciwko królowi Achabowi i jego żonie Jezabel, szerzącym w Izraelu kult wschodnich bogów Baala i Asztarte. Piętnował upadek obyczajów, utratę wiary, głosił nadejście czasów Mesjasza. Eliasz przepowiedział Achabowi, że za jego nieprawość przez kilka lat na jego ziemi nie spadnie ani kropla deszczu. Po trzech i pół roku suszy, gdy lud cierpiał głód, prorok ponownie przybył do Achaba. Powiedział wówczas władcy, iż klęski spowodowane są tym, że ludzie zapomnieli o prawdziwym Bogu. Wezwał Izraelitów do złożenia ofiary bożkowi Baalowi i Bogu na górze Karmel, by zobaczyć, która ofiara zostanie przyjęta. Wtedy Bóg wysłuchał żarliwych modlitw Eliasza, zesłał deszcz, a ludzie zostali nawróceni (*Cerkiewne święto Proroka Eliasza*).

Ten prorok i cudotwórca, poprzez którego usta przemawiał Bóg, w mitologii słowiańskiej zastąpił gromowładcę Peruna. Eliasz przemierza nieboskłon ognistym rydwanem, jest potężnym władcą sił przyrody, zdolnym rzucać gromy i błyskawice (Żajvoronok, 2006, s. 260), a samo święto proroka Eliasza nazywane jest gromowym i wykazuje ściśle związki z magią agrarną, tj. wiarą w to, iż prorok uderzeniem błyskawicy może ukarać tych, którzy nie szanują jego święta. W obawie przed gniewem proroka w ten dzień nie pracowano, nie udawano się na polowania, nie wypasano zwierząt (Skurativs'kij, 1996, s. 140).

Na południowym Podlasiu dzień św. Eliasza miał nazwy *Ill'i*, *Lli*, *Llia* i był uważany za *protywn'e swiato* 'złe, wstrętne święto': *Lli kazaly / szczo to protywn'e swiato / że ny možna nic robyty* (Jabłeczna). Obowiązywał wówczas surowy zakaz wykonywania prac polowych; w szczególności zabronione było zwożenie zboża z pola, a złamanie tego zakazu groziło spalaniem zbiorów od uderzenia gromu. Naruszenie zakazu pracy w tym dniu prowadziło także do „zepsucia roli”, tj. niskich plonów i nieurodzaju: *na Ill'i oraty ne možna / kosyty ne možna bul'o / bo wże Ill'i*

/ to wże ne psuj rolli / bo wże nyc ne wrodyccia // (Nosów). Dzień ten stanowił cezurę prac polowych, wyznaczając koniec żniw, co utrwalono w przysłowiu: *Do Lli'a wyżnu i ja* (Kobylany), por. *Л': а – вижну i ўа* (Arkušin, 2000, 1, s. 198, 289; Arkušin, 2003, s. 180).

W czasie suszy wierni modlą się do św. Eliasza o deszcz, a o słoneczną pogodę w trakcie długotrwałych opadów (Gaweł, 2012, s. 202). Na południowym Podlasiu znane jest przekonanie o częstych opadach deszczu właśnie w tym dniu: *na Lli'a to zawsze llie doszcz / i zawsze zboże zmokne / tak pochodu worożyli //* (Ortel Książęcy).

3. DZIEŃ ŚW. DYMITRA (26 X/8 XI)

Dzień św. Dymitra (Demetriusza) szczególnie uroczyście obchodzi Cerkiew obrządku wschodniego, upamiętniając żołnierza greckiego z pierwszych wieków chrześcijaństwa, który jeszcze w okresie prześladowań chrześcijan poniósł śmierć męczeńską, bo nie wyrzekł się swej wiary i otwarcie głosił nauki Chrystusa. Dymitr został wtrącony do więzienia, gdzie w 306 roku zmarł wskutek tortur (Bulgakov, 1993, s. 428).

W kulturze ludowej wizerunek św. Dymitra łączony jest z rokiem agrarnym – kończą się wtedy prace rolne, a święty symbolicznie zamyka ziemię i przywołuje zimę; klucze trzyma do momentu nadejścia wiosny, kiedy to przekazuje je św. Jerzemu, który następnie otwiera ziemię na nadejście wiosny (Żajvoronok, 2006, s. 183). Szczególnie trwale (potwierdzone przeze mnie w terenie na początku XXI wieku) okazały się matrymonialne odniesienia patrona tego święta: z nadejściem dnia św. Dymitra upływał okres posyłania swatów i następujących po swataniu wesel; dziewczyna w czasie poprzedzającym dzień św. Dymitra może jeszcze „przebierać w kawalerach”, ale po tym dniu na zamążpójście w dobiegającym końcu roku nie może już liczyć. Przekonanie to utrwalone zostało w paremiach zanotowanych na badanym obszarze: *Do Dmytra diwka chytra, a po Dmytry woźmý jiji i wytry* (Wyryki); *Do Dmytra każda diwka chytra* (Żuków); *Po Dmytry d'iwkoju dupu wytry* (Kobylany). Podobne przysłowia notowane są w opracowaniach współczesnych z obszaru gwar zachodnioukraińskich na Ukrainie (*До Димітра д'ївка хітра; До Дмітра д'ївка х'ітра, а н'с'л'е Дмітра хоч кóмин вітри; До Дмітра д'ївка хітра, а н'ісл'а Дмітра хоч с'раку вітри* itp.) (Arkušin, 2003, s. 23–24) i w Polsce (*До Дмітра дівка хітра, а по Дмітри хот' с'раку вітри*; Tofiłowce, woj. podlaskie) (tamże, s. 23).

Postać św. Dymitra ma także odniesienia zaduszne: sobota poprzedzająca święto jest w chrześcijaństwie wschodnim dniem wspomnienia zmarłych przodków

i modlitw za ich dusze, a także rytualnego posiłku (Žajvoronok, 2006, s. 183). Od imienia św. Dymitra utworzony został chrononim *Dmitrowska / Dmytrowska subota: na Dmitrowsku subotu molilisia / za duszy zmarłych dawali* (Nosów).

Jak wynika z powyższej analizy świąt i ich nazw, kalendarz ludowy mieszkańców południowego Podlasia w sensie struktury i interpretacji jest kalendarzem chrześcijańskim – imiona świętych patronujących określonym dniom funkcjonują w nim jako nazwy temporalne. Widoczne jest ściśle zespolenie wierzeń i praktyk chrześcijańskich z elementami o pochodzeniu przedchrześcijańskim (z mitologią słowiańską – św. Eliasza, św. Jerzy). Przypisanie postaci świętego patronatu nad określoną sferą rzeczywistości czy działalności jest rezultatem reinterpretacji (św. Jerzy – patron rolników i hodowców; św. Eliasza – władca gromów i deszczu; św. Dymitr – patron panien). Na poszczególne odcinki i punkty w czasie nałożona jest waloryzacja – określenie czasu sprzyjającego i niesprzyjającego właściwym czynnościom i zachowaniom wynika zarówno ze znajomości przyrody i osobliwości klimatycznych, jak i życia społecznego. Analizowane chrononimy wchodzą w skład wyrażen przyimkowych o funkcji temporalnej, tj. lokalizującej zdarzenie w czasie, odnotowanych zarówno w tekstach jednorazowych, jak i kliszowanych (paremiach). Uprzedniość zdarzenia czy czynności w stosunku do danego święta wyrażają konstrukcje z przyimkiem *do* (*Do Llia wyżnu i ja; Do Dmytra diwka chytra; Do Jurja sadly zacwi'tut*). Konstrukcje zawierające chrononimy wraz z przyimkiem *na* wyrażają jednoczesność zdarzenia i święta (*Na Jurja najiscia wól trawyci; Na Jurja to chodyli i takoho robyli jurk'a; Na Illi ne psuj rolli; na Llia to zawsze llie doszcz; na Illi oraty ne možna*). Następcość zdarzenia wyrażają konstrukcje z przyimkiem *po* (*Po Dmytry woźm'y jiji i wytry; Po Dmytry diwkoju dupu wytry*). Powyższe formuły dowodzą, iż w ludowej świadomości żywotne jest zespolenie świąt chrześcijańskich z sezonowością prac rolniczych (dzień św. Jerzego, dzień św. Eliasza) i obrzędowością doroczną (dzień św. Dymitra).

BIBLIOGRAFIA/REFERENCES

- Adamowski, Jan, Tymochowicz, Mariola. (2001). Obrzędy i zwyczaje doroczne z obszaru województwa lubelskiego (próba słownika). W: Alfred Gauda (red.), *Dziedzictwo kulturowe Lubelszczyzny. Kultura ludowa* (s. 35–62). Lublin: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze Oddział w Lublinie.
- Agapkina, Tat'ana. (1994). Ūr'ev den' v Poles'e: ritual'nye vyhody v pole. V: Pavlo Gricenko (red.), *Problemi sučasnoï arealogii* (s. 324–331). Kiïv: Naukova dumka. [Агапкина, Татьяна. (1994). Юрьев день в Полесье: ритуальные выходы в поле. W: Павло Гриценко (red.), *Проблеми сучасної ареалогії* (s. 324–331). Киïв: Наукова думка].
- Arkušin, Grigorij. (2003). *Skazav, ak dva zv'azav. Narodni vislovi ta zagadki iz Zahidnogo Polissâ i zahidnoï častini Volini*. Lûblin–Luc'k: Un-t Mariï-Kûri-Sklodovs'koï. [Аркушин, Григорий.

- (2003). *Сказав, як два зв'язав. Народні вислови та загадки із Західного Полісся і західної частини Волині*. Люблін–Луцьк: Ун-т Марії-Кюрі-Склодовської].
- Arkušin, Grigorij. (2001). *Slovník zahidnopolis'kih govirok. T. 1–2*. Luc'k: Vidavnicтво deržavnogo universitetu im. Lesi Ukraïni. [Аркушин, Григорій. (2001). *Словник західнополіських говірок. Т. 1–2*. Луцьк: Видавництво державного університету ім. Лесі Українки].
- Breza, Edward. (1998). Nazwy obiektów i instytucji związanych z nowoczesną cywilizacją (chrematonimy). W: Ewa Rzetelska-Feleszko (red.), *Polskie nazwy własne. Encyklopedia* (s. 343–361). Warszawa–Kraków: Wydawnictwo Instytutu Języka Polskiego PAN.
- Bulgakov, Sergej Vasil'evič. (1993). *Nastol'naâ kniga dlâ svâšenno-cerkovno-služitelej*. Moskva: Izdatel'skij otdel Moskovskogo Patriarhata. [Булгаков, Сергей Васильевич. (1993). *Настольная книга для священно-церковно-служителей*. Москва: Издательский отдел Московского Патриархата].
- Čebanúk, Olena. (2008). Narodnij kalendar u tradicijnij kartini svitu Ukraïnciv. *Narodna tvorčist' ta etnografâ*, 6, s. 41–45. [Чебанюк, Олена. (2008). Народний календар у традиційній картині світу українців. *Народна творчість та етнографія*, 6, с. 41–45].
- Cerkiewne święto Proroka Eliasza – wierni modlą się o szczęśliwe zbiory*. Pobrano z: <https://dzieje.pl/dziedzictwo-kulturowe/cerkiewne-swieto-proroka-eliasza-wierni-modla-sie-o-szczesliwe-zbiory> (dostęp: 07.04.2022).
- Furdal, Antoni. (2002) Chrononimy słowiańskie. W: Jerzy Rusek, Wiesław Boryś, Leszek Bednarczuk (red.), *Dzieje Słowian w świetle leksyki* (s. 117–120). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Gaweł, Artur. (2012). *Rok obrzędowy na Podlasiu*. Białystok: Muzeum Podlaskie w Białymstoku.
- Karpenko, Olena Ūriïvna. (2010). Hrononimična tranonimizaciâ toponimiv. *Zapiski z romanogermans'koï filologii*, 25, s. 116–121. [Карпенко, Олена Юріївна. (2010). Хрононімічна трансонімізація топонімів. *Записки з романо-германської філології*, 25, с. 116–121].
- Klimaszewska, Janina. (1981). Doroczne obrzędy ludowe. W: Maria Biernacka (red.), *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej, t. 2* (s. 127–153). Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź: Ossolineum.
- Kuraszkiewicz, Władysław. (1963). *Zarys dialektologii wschodniosłowiańskiej z wyborem tekstów*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Niebrzegowska-Bartmińska, Stanisława. (2018). Rosyjski kalendarz ludowy w ujęciu etnolingwistycznym (rec.: Atrošenko, O.V., Krivošapova, Ū.A., Osipova, K.V., Russkij narodnyj kalendar. Ètnolingvističeskij slovar', Moskva 2015). *Etnolingwistyka*, 30, s. 307–311. DOI: 10.17951/et.2018.30.307.
- Purâêva, Nataliâ. (2001). *Slovník cerkovno-obrâdovoï terminologii*. L'viv: Vidavnicтво «Svičado». [Пуряева, Наталья. (2001). *Словник церковно-обрядової термінології*. Львів: Видавництво «Свічадо»].
- Skurativs'kij, Vasil'. (1996). *Ukraïns'kij rik. Rozpovidi*. Kiïv: Veselka. [Скуратівський, Василь. (1996). *Український рік. Розповіді*. Київ: Веселка].
- Tolstaâ, Svetlana Mihajlovna. (2005). Antroponimy v narodnoj kalendarnoj terminologii. V: Svetlana Mihajlovna Tolstaâcadem, *Poleskij narodnyj kalendar'* (s. 377–384). Moskva: Izdatel'stvo «Indrik». [Толстая, Светлана Михайловна. (2005). Антропонимы в народной календарной терминологии. В: Светлана Михайловна Толстаяcadem, *Полесский народный календарь* (с. 377–384). Москва: Издательство «Индрик»].
- Zakrevs'ka, Âroslava Vasilivna (red.). (1988). *Atlas Ukraïns'koï movi, t. 2, Volin', Naddnistrânšina, Zakarpattâ i sumižni zemli*. Kiïv: Naukova dumka. [Закревська, Ярослава Василівна (ред.). (1988). *Атлас української мови, т. 2, Волинь, Наддністрянщина, Закарпаття і суміжні землі*. Київ: Наукова думка].

Žajvoronok, Vitalij. (2006). *Znaki ukraïns'koï etnokul'turi. Slovník-dovidnik*. Kiïv: Vidavniçtvo «Dovira». [Жайворонок, Віталій. (2006). *Знаки української етнокультури. Словник-довідник*. Київ: Видавництво «Довіра»].

Data zgłoszenia artykułu: 14.09.2022

Data zakwalifikowania do druku: 23.10.2022