

## WARMIŃSKA POBOŻNOŚĆ LUDOWA WPISANA W DAWNE ZWYCZAJE WIELKOPOSTNE I WIELKANOCNE

**Słowa kluczowe:** religijność ludowa, kultura duchowa, tożsamość lokalna, zwyczaje

**Key words:** religious folk, spiritual culture, local identity, customs

**Schlüsselworte:** volkstümliche Religiosität, geistige Kultur, lokale Identität, Bräuche

### UWAGI WSTĘPNE

Inspiracją do skreślenia poniższych rozważań stała się lektura ostatniej adhortacji apostołskiej Ojca Świętego Franciszka „*Evangeliae Gaudium*”, w której znajdujemy cały rozdział „Ewangelizacyjna siła pobożności ludowej” (p. 122–126). W jednym z tam zawartych punktów znajduje się ciekawa uwaga o pobożności ludowej Ameryki Łacińskiej, którą miejscowi biskupi nazywają nawet „duchowością ludową” lub „mystyką ludową”<sup>1</sup>. W dokumentach Kościoła od soboru II watykańskiego ta problematyka już była wielokrotnie podejmowana, aż została opisana w oddzielnym dokumencie<sup>2</sup>. Myślę, iż w tej perspektywie nabierają znacznie głębszego sensu opisywane przez etnografów i antropologów kultury ludowe zwyczaje, dawne i współczesne. Siłę tej religijności lepiej można dostrzec, gdy zestawimy ją z innymi formami okazywania kultu, które na przestrzeni stuleci wielokrotnie ukierunkowywały wiernych na kontestacyjne formy postrzegania rzeczywistości religijnej i Kościoła, czy wprost prowadziły do odrzucenia Boga.

Dzieje religijności podlegają różnym fazom rozwoju, które w żywym organizmie społeczności ludzkiej składają się z pewnych racjonalnych przejawów, od

---

\* Dr hab. Janusz Hochleitner prof. UWM w Olsztynie i wicedyrektor Muzeum Zamkowego w Malborku, historyk i etnograf badający przede wszystkim dzieje kulturowe Warmii i lokalne kultury świętych; poszukujący także form adaptacji dziedzictwa historycznego do oferty turystycznej regionu.

<sup>1</sup> Zostały te terminy skomentowane w takim sensie, że chodzi o prawdziwą „duchowość wcieloną w kulturę ludzi prostych” – *Adhortacja apostołska ojca świętego Franciszka „Evangeliae Gaudium”*, p. 124.

<sup>2</sup> *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, wyd. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Pallottinum 2003.

których są uzależnione. Badania historyczne koncentrują się przede wszystkim na poznawaniu dziejów postaw religijnych w dłuższych okresach czasu oraz ewolucji tych postaw w czasie i przestrzeni. Badania naukowe nad intensywnością przeżyć religijnych są od stulecia stosunkowo często podejmowane w badaniach humanistycznych. Trudno nie zauważyć, iż racjonalna obserwacja tak trudnej i ukrytej rzeczywistości nastrocza wielu metodologicznych kłopotów. Systemowe badania na gruncie historyczno-socjologicznym zapoczątkowali badacze francuscy (Le Bras<sup>3</sup>). Interesujące wyniki przyniosły poszukiwania specjalistów niemieckich<sup>4</sup>. Na polskim gruncie ta refleksja doczekała się wielu inspirujących przemyśleń E. Ciupaka, ks. W. Piwowskiego i ks. Janusza Mariańskiego.

Sukcesy socjologicznych badań nad postawami religijnymi zainspirowały i w dużym stopniu wytyczyły poszukiwania historyków. Przede wszystkim historycy kultury skutecznie zaczęli stosować metody badań etnograficznych do poznania przeszłości wybranych grup etnograficznych<sup>5</sup>. Dzieje dominium warmińskiego (tj. Warmii, będącej 1/3 terytorium erygowanej w 1243 r. diecezji warmińskiej) wydają się szczególnie interesującym obszarem do tego rodzaju badań, gdyż niemal ze wszystkich stron było ono otoczone przez społeczności innowiercze, co niemal całą granicę historycznej Warmii czyniło pograniczem kulturowym. W okresie nowożytnym także dają się zauważyć silne wpływy polskie, które wyciskały poważne zmiany w sferze kultury materialnej i duchowej, widocznej w zwyczajach religijnych. Na te procesy istotny wpływ miała odnowa Kościoła katolickiego zapoczątkowana w XVI w. w Trydencie<sup>6</sup>. O rozwoju kulturowym tej wspólnoty decydował w dużej mierze fakt, iż graniczyła ona z grupą etniczną o podobnej etnogenezie, lecz od 1525 r. zróżnicowanej religijnie. Efektem takiego złożonego pogranicza było nakładanie się na siebie różnych wpływów<sup>7</sup>.

## ELEMENTY WARMIŃSKIEJ TOŻSAMOŚCI KULTUROWEJ

Warmińska tożsamość kształtowała przez kolejne pokoleniowo utrwalane nawyki, które determinowały określone postawy i sposoby zachowania społeczności

<sup>3</sup> G. L e B r a s, *Etudes de sociologie religieuse*, Paris 1956.

<sup>4</sup> Por. bibliograficzne zestawienie – P. D i n z e l b a c h e r, *Zur Erforschung der Geschichte der Volksreligion. Einführung und Bibliographie*, w: *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter*, Paderborn – München – Wien – Zürich 1990, s. 9–27.

<sup>5</sup> Por. m.in. A. K u t r z e b a-P o j n a r o w a, *Współpraca nauk społecznych w studiach nad przeszłością i teraźniejszością kultury wsi polskiej*, „Etnografia Polska”, t. 11, 1967; W. O d y n i e c, *O potrzebie etnografii historycznej. Uwagi dyskusyjne*, „Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego. Historia”, t. 9, 1979; N. K r a ś k o, *Socjologia i etnografia w Polsce – historia stosunków wzajemnych*, w: *Socjologia a antropologia. Stanowiska i kontrowersje*, red. E. Tarkowska, Wrocław 1992.

<sup>6</sup> J. H o c h l e i t n e r, *Religijność potrydencka na Warmii 1551–1655*, Olsztyn 2000.

<sup>7</sup> Por. Z. S t a s z c z a k, *Pogranicze polsko-niemieckie jako pogranicze etnograficzne*, Poznań 1978; T e j ż e, *Pogranicze etnograficzne a problemy pograniczy etnicznych*, „Problemy Metodologiczne Etnografii”, 1989, s. 27–37; I. B u k o w s k a-F l o r e Ń s k a, *Pogranicze jako kategoria wewnątrzspołeczna i wewnątrzkulturowa*, w: tamże, s. 165–173.

lokalnych<sup>8</sup>. Specyficzna forma zależności ludności warmińskiej od duchownych przełożonych (do 1772 r. biskupów i fromborskiej kapituły) sprawiła, iż opisywana kultura była przesiąknięta zwyczajami opartymi na sakralnej obrzędowości prawdopodobnie silniej, niż w innych społecznościach tradycyjnych. Dostrzegamy je w zajęciach gospodarczych oraz przede wszystkim w sposobach spędzania dni świątecznych<sup>9</sup>.

Posłuszeństwo wiernych instytucji Kościoła ułatwiało ujednoczanie wielu aspektów życia religijnego. Szczególnie mały region, jakim było dominium warmińskie, stanowi czytelne pole badawcze. Na tak wyodrębnionym terytorium można poszukiwać przejawów określonych postaw w jednej wspólnocie ludzkiej, a także rejestrować etapy tworzenia się religijnego dziedzictwa. Środowisko geograficzne warunkuje kulturę, pozostawiając w niej odbicie swojej specyfiki. Pisząc o klimacie kulturowym Warmii dotykamy sfery emotywniej, będącej czymś irracjonalnym i zmiennym. Ta aura nie jest możliwa do dokładnego opisu<sup>10</sup>. Niemniej w badaniach historycznych uprawnione są próby zarysowania tendencji rozwojowych. Ta charakterystyka badań zjawisk kulturowych ogranicza badacza w możliwości korzystania z prostych narzędzi pomiaru. Znacznie szerzej możemy korzystać w tych badaniach z metod etnograficznych. Współczesne społeczności religijne mają swoje korzenie w odległej przeszłości. Poprzez przemiany w liturgii i teologii – wierzenia z dawnych wieków trwają nadal w tradycji ludowego katolicyzmu<sup>11</sup>.

Początki piśmiennictwa chłopskiego na Warmii można datować od poł. XIX w. Pieśni ludowe, legendy, opowiadania, sentencje i przysłowia występowały w formie przekazu ustnego jako literatura przekazywana z pokolenia na pokolenie. Spisywaniem jej wartości zajęli się co prawda już w XVIII i XIX w. badacze starożytności słowiańskiej, literaci i folklorysty<sup>12</sup>. Podobnie w sposób ograniczony można wykorzystać w tego rodzaju badaniach zbiory folklorystyczne zebrane w XX stuleciu<sup>13</sup>.

---

<sup>8</sup> T. P i l c h, *Środowisko lokalne – struktura, funkcje, przemiany*, w: *Pedagogika społeczna*, red. Tegoż, I. Lepalczyk, Warszawa 1993, s. 145–146.

<sup>9</sup> J. H o c h l e i t n e r, *Warmiński kult pracy. Przyczynek do kultury duchowej chłopów w epoce nowożytnej*, w: *Szkice z dziejów Prus Królewskich XVI–XVIII wieku. Gospodarka – Społeczeństwo – Kultura*, red. J. Włodarski, Gdańsk 2008, s. 40–65.

<sup>10</sup> T. B o r a w s k a, K. G ó r s k i, *Umysłowość średniowieczna*, Warszawa 1993, s. 196.

<sup>11</sup> G. L e B r a s, *Socjologia religii wśród nauk o człowieku*, tł. B. Cywiński, w: *Ludzie – Wiara – Kościół. Analizy socjologiczne*, red. B. Cywiński, Warszawa 1966, s. 19.

<sup>12</sup> Do tej grupy można zaliczyć materiały J.K. Pisanskiego drukowane w czasopismach królewieckich w poł. XVIII w. W XIX stuleciu szeroko pojętymi przekazami kultury ludowej zajmowali się W.J.A. Tettau i J.D.H. Temme wydając w 1837 r. zbiór baśni i podań Prus Wschodnich [*Die Volkssagen Ostpreußens, Lithuavens und Westpreußens*, Neues Ausgsabe 1865 – przyp. red.]. Kolejni badacze podejmujący w XIX stuleciu tego rodzaju badania to Ch.G. Hintz, H. Frischbier, O. Knoop.

<sup>13</sup> Baśnie warmińskie zbierali na przełomie XIX i XX w. J. Liszewski, A. Samulowski, F. Kwas, A. Steffen i F. Nowowiejski. Pod kierownictwem W. Gębika w latach 1950–1957 zebrano kilka tysięcy pieśni. Ponadto M. Okęcka-Bromkowa zgromadziła przeszło tysiąc pieśni, gawęd i baśni regionalnych. W 1956 r. opublikowano „Bajki Warmii i Mazur” (red. H. Konecznej i W. Pomianowskiej). Zestaw wątków baśniowych z tych ziem zgromadził i opisał T. Oracki w książce „Bajki Warmii i Mazur”. Por. także W. O g r o d z i ń s k i, *Źródła rękopiśmienne polskiej pieśni ludowej z Warmii i Mazur i ich opracowania po 1945 roku*, *KMW*, 2004, nr 2, s. 215–228.

Podstawowa trudność w badaniu wytworów kultury typu ludowego sprowadza się przede wszystkim do weryfikacji źródeł etnograficznych<sup>14</sup>. Zwyczaje rejestrowane w XIX i XX w. mogą nieraz stanowić bezpośrednią kontynuację tradycji dużo wcześniejszej. Szersza perspektywa historyczna umożliwia właściwą selekcję zwyczajów starszych od późniejszych wpływów.

## WYBRANE PRAKTYKI WIELKOPOSTNE

Wielki Post rozpoczynający się w Środę Popielcową, na Warmii nazywanej Suchą Środą, był dla Warmiaków bardzo ważny. Rozpoczynał okres istotny ze względu na nauczanie Kościoła, a także stanowił czas intensywnego przygotowywania się do prac gospodarskich, które miały zadecydować o plonach na najbliższy rok. Tradycyjnie na okres Wielkiego Postu gromadzono śledzie, które spożywano w każdy piątek oraz duże ilości suszonych owoców<sup>15</sup>.

Na synodzie w Benewencie w 1091 r. papież Urban II zobowiązał każdego, kto ukończył 7 rok życia, do jednego posiłku w ciągu dnia w czasie Wielkiego Postu po godzinie 14<sup>16</sup>. Na Warmii ludność wiejska przestrzegała ścisłego postu. W dużym stopniu wynikało to z tradycji, którą na tych ziemiach wprowadzili krzyżacy. W tzw. pokoju dzierzgońskim z 1249 r. m.in. nakazano Prusom: „Dorośli neofici zobowiązali się w Wielkim Poście powstrzymać od spożywania mięsa i napojów mlecznych, zaś we wszystkie piątki roku od mięsa”. Zarządcy warmińskiego dominium od XVI w. zobowiązywali proboszczów do umożliwienia wszystkim parafianom spowiedzi w ich rodzinnym języku. Niemal 100% Warmiaków czasów staropolskich przestrzegało nakazu przystąpienia do sakramentu pokuty w Wielkim Poście. W tradycji warmińskiej przyjmowanie tego sakramentu było połączone z ablucją<sup>17</sup>.

W XVI w. bp Marcin Kromer zobowiązał proboszczów, aby w pierwszą lub drugą niedzielę Wielkiego Postu wygłosili katechezę o pokucie<sup>18</sup>. Nie spożywano w tym okresie mięsa i tłuszczów pochodzenia zwierzęcego (mleko, masło, smalec). Główne pożywienie stanowiła kapusta z olejem, śledzie, kasza i żur. Na Warmii dopuszczano w tym okresie konsumpcję mięsa wydry<sup>19</sup>. Z nagromadzonego mle-

<sup>14</sup> Por. np. B. J e w s i e w i c k i, *Próba zasygnalizowania roli źródła ikonograficznego w badaniach etnograficznych*, „Etnografia Polska”, t. 8, 1964, s. 251.

<sup>15</sup> W. B a r c z e w s k i, *Kiermasz na Warmji*, wyd. 7 wydał J. Chłosta, Olsztyn 2002, s. 127.

<sup>16</sup> J. W i s n i e w s k i, *Sacrum i profanum wpisane w codzienność katolików średniowiecza*, Olsztyn 2002, s. 92.

<sup>17</sup> J. O b ł a k, *Z życia eucharystycznego na Warmii w drugiej połowie XVI wieku*, *SW*, t. 6, 1969, s. 18–21.

<sup>18</sup> W agendzie sakramentalnej tegoż biskupa zostały umieszczone także katechezy, w tym „Catechesis quarta *De Poenitentia*” oraz „Catechesis quinta *De eadem Poenitentia*” – *Catecheses sive institutiones latinae & Polonicae, cuilibet sacramento & actioni accommodatae: per Reverendissimos dominos, D. Stanislaum Carnkowski Episcopum Wladislaviensem, & Martinum Cromerum, Coadiutorem Warmiensem, conscriptae*, w: *Agenda Sacramentalia, ad usum dioecesis Varmiensis acommodata cum adiunctis verbis et admonitionibus polonicis et germanicis. Opus cuiuslibet Diocoesis parochis & sacerdotibus perutile*, Coloniae 1574, s. 106–112.

<sup>19</sup> F. L i e d e r, *Warmia moich młodych lat*, wyd. J. Jasiński, Olsztyn 1986, s. 76.

ka wytwarzano sery, które przechowywano w komórkach przynajmniej do przednówka.

Okres Wielkiego Postu przede wszystkim wiązał się z powinnością każdego wiernego do odbycia spowiedzi świętej i przyjęcia komunii w okresie samych świąt Zmartwychwstania Pańskiego<sup>20</sup>. W nauczaniu Stanisława Hozjusza na temat roku liturgicznego znajdujemy uzasadnienie kościelnego nakazu spowiedzi usznej. Nikt nie może osiągnąć odpuszczenia grzechów, jeżeli w tym okresie nie uzyska za pośrednictwem księdza rozgrzeszenia. Sakrament pokuty dla Hozjusza to nie tylko odpuszczenie grzechów i pojednanie z Bogiem, ale także zadatek do przyjęcia Eucharystii<sup>21</sup>. Hozjusz w trakcie synodu diecezjalnego w 1565 r. nakazywał wiernym dwukrotną spowiedź wielkanocną: pierwszy raz bez komunii świętej przed czwartą niedzielą Wielkiego Postu, drugi raz w pobliżu świąt wielkanocnych z grzechów popełnionych po pierwszej spowiedzi wielkanocnej. Podobne zalecenie znalazło się w postanowieniach synodu warmińskiego z 1575 i 1582 r.<sup>22</sup>. Pod koniec XVI stulecia, wedle przypuszczeń Georga Materna, w większości warmińskich parafii ustalenia synodów były realizowane<sup>23</sup>. Niemniej kolejne synody warmińskie nieustannie zwracały na ten wymóg uwagę<sup>24</sup>.

Bp Kromer zalecał warmińskim proboszczom sporządzenie harmonogramów spowiedzi dla okolicznych wsi należących do parafii, aby w ten sposób metodycznie umożliwić wszystkim parafianom skorzystania z tego sakramentu<sup>25</sup>. Spowiedź odbywała się w XVI w. nie w konfesjonałach, których nie było w warmińskich kościołach do początków XVII w., a przed głównym ołtarzem. Najstarsze zachowane konfesjonały pochodzą z XVII i XVIII stulecia<sup>26</sup>. Obejmowała ona również zna-

<sup>20</sup> Praktyka rocznej spowiedzi została wprowadzona przez IV sobór laterański w 1215 r. Por. P. Z i a j a, *Niedzielny i świąteczny obowiązek przystąpienia do sakramentu pokuty i Eucharystii w polskim prawie synodalnym do I rozbioru Polski (1772)*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego”, 1983, t. 10, s. 149–157; W. N o w a k, *Kult Eucharystii w diecezji warmińskiej 1243–1939*, Olsztyn 2002, s. 165. Por. także: H. D o b i o s z, *Częstotliwość przystępowania do sakramentu pokuty w Polsce do wydania Rytuału Piotrkowskiego (1631)*, „Studia Liturgiczne”, t. 6, 1990, s. 63–177; T. W i ś l i c z, *Spowiedź chłopa w Rzeczypospolitej (druga połowa XVI–XVIII w.)*, „Kwartalnik Historyczny”, 2001, z. 4, s. 63–84.

<sup>21</sup> W. N o w a k, *Rok liturgiczny w nauce Stanisława kardynała Hozjusza, SW*, t. 16, 1979, s. 180.

<sup>22</sup> *Synodus Stanislai Cardinalis et Episcopi Warmiensis anno 1565 celebrata*, w: *Constitutiones synodales Warmienses, Sambianses, Pomesanienses, Culmenses necnon provinciales Rigenses*, ed. F. Hipler, Braunsbergae 1899, punkty 40–43 (rozdział XV: De poenitentiae sacramento); *Synodus Martini Cromeri Episcopi Warmiensis, anno 1582 celebrata*, w: tamże, punkt 7. W ostatnim czasie to wydawnictwo źródłowe zostało przetłumaczone na język polski – *Statuty Synodalne Warmińskie, Sambijskie, Pomezzańskie, Chełmińskie oraz Prowincjonalne Ryskie*, z wyd. 1899 roku oraz pierwodruków z 1922 i 1932 roku, przeł. J. Wojtkowski, Olsztyn 2010.

<sup>23</sup> G. M a t e r n, *Geschichte der hl. Kommunion in der Diözese Ermland*, Braunsberg 1911, s. 14.

<sup>24</sup> *Synodus Simonis Episcopi Warmiensis, anno 1610 celebrata*, w: *Constitutiones synodales...*, punkty 100–129; *Synodus Christophori Andreae Episcopi Warmiensis, anno 1726 celebrata*, w: tamże, punkty 36–42 oraz paragraf 5 w dodatku do tegoż synodu.

<sup>25</sup> W. N o w a k, *Kult Eucharystii...*, s. 171.

<sup>26</sup> Z 1. poł. XVIII w. w kościele parafialnym w Bisztyнку, 4 kolejne wykonał dla kościoła parafialnego w Reszlu w 1758 r. Jan Chrystian Schmidt oraz inne, ozdobione w typowy sposób dla

jomość pacierza przez wiernych<sup>27</sup>. W okresie krzyżackim na tych ziemiach często stosowano system represyjny wobec osób nie znajdujących głównych modlitw w postaci odsunięcia od udziału w Komunii świętej, bądź nałożonej kary pieniężnej<sup>28</sup>. Od początku XVII stulecia proboszczowie mieli obowiązek w ciągu dwóch tygodni po Wielkanocy przesłać do biskupa listę osób, które nie dopełniły obowiązku spowiedzi<sup>29</sup>.

Synod warmiński biskupa Szymona Rudnickiego po raz kolejny zobowiązywał proboszczów do podejmowania wszelkich prac w celu nakłonienia parafian do przyjęcia w tym okresie sakramentu pokuty. Nie wypełniających tego zobowiązania należało spisać, a listę przekazać archidiaconom bądź biskupowi. Parafianie nie przestrzegający tego nakazu nie mieli prawa wstępu do kościoła, zmarłym zaś w takim stanie odmawiano pogrzebu kościelnego. Obyczaj ten był podtrzymywany przynajmniej do końca XVIII w. na całej Warmii. Biskup Krzysztof Szembek w 1726 r. ustalił jednakowe dla Warmii taryfy i opłaty kościelne. Za wydanie kartki do spowiedzi wielkanocnej proboszcz pobierał 15 florenów<sup>30</sup>.

## OBRZĘDOWOŚĆ WIELKIEGO TYGODNIA

Niedziela Palmowa, często nazywana *Kwietną* lub *Wierzbną* w tradycji potrydenckiej obrzędowości kościelnej była pozbawiona np. w procesji palmowej z licznych wcześniej praktykowanych elementów teatralizacji. Zwracano wówczas uwagę, aby w trakcie procesji nie dopuszczać do zamieszania poprzez wprowadzanie do procesji zwierząt czy drewnianych wyobrażeń Chrystusa. W zamian postulowano zwiększenie uwagi na repertuar chórów, skrócenie trasy, tak aby odpowiadała porządkowi śpiewów oraz posługiwanie się krucyfiksem jako symbolem Chrystusa<sup>31</sup>.

Na Warmii pod koniec XVII stulecia śpiewano w kościołach, w trakcie liturgii, pieśń zatytułowaną „Procesya na Kwietnią Niedzielę”<sup>32</sup>. W sąsiednich regionach, aż

baroku w Kolnie, w Paluzach, Sząbruku i kościele św. Jana w Tłokowie – [H. M a d e j, J. P i s k o r s k a, J. W o j t k o w s k i], *Przewodnik po zabytkowych kościołach południowej Warmii*, Olsztyn 1973, s. 15, 45, 69, 86, 100, 104.

<sup>27</sup> Powszechnie zalecano w Rzeczypospolitej przeegzaminować w trakcie spowiedzi świętej chłopów z ich wiedzy religijnej: czy potrafią się przeżegnać, co rozumieją pod pojęciem Trójcy Świętej oraz jak sumiennie oddają się swoim obowiązkom – szerzej omawia te kwestie T. W i ś l i c z, *Spowiedź...*, s. 72n.

<sup>28</sup> Por. S. K w i a t k o w s k i, *Klimat religijny w diecezji pomezańskiej u schyłku XIV i w pierwszych dziesięcioleciach XV wieku*, Toruń 1990, s. 31. Na ziemiach polskich praktyka ta była stosowana także w czasach późniejszych – T. W i ś l i c z-1 w ań c z y k, *Zarobić na duszne zbawienie. Religijność chłopów małopolskich od połowy XVI do końca XVIII wieku*, Warszawa 2001, s. 37.

<sup>29</sup> Z. Z a l e w s k i, *Komunia święta wiernych w okresie reformy trydenckiej*, „Studia Liturgiczne”, t. 5, 1988, s. 103–104.

<sup>30</sup> S. A c h r e m c z y k, *Uwagi o mecenacie kulturalnym biskupów warmińskich w XVII i XVIII wieku*, *KMW*, nr 1, 1987, s. 11.

<sup>31</sup> J. S m o s a r s k i, *Oblicza świąt*, Warszawa 1990, s. 72–73.

<sup>32</sup> Por. *Pieśni nabożne według obrządków Kościoła S. Katolickiego samą prostotą przyjemne dla szczerego nabożeństwa powabne na uroczystości całego roku z przydatkiem wielu różnych*

do początku XX stulecia, przetrwała tradycja zatykania gałązki z palmy na polach, co miało sprzyjać lepszym zbiorom oraz chronić plony przed gradobiciem, burzami i piorunami<sup>33</sup>. Ponadto połykano kotki z poświęconej palmy, jako skutecznego środka zapobiegającego bólowi gardła. Na Warmii należało połknąć pięć „kotków”, bo Jezus cierpiał od pięciu ran na krzyżu. Zwyczaj ten przetrwał pomimo oficjalnych wystąpień przedstawicieli Kościoła. Kaznodzieja płocki z pierwszej połowy XV w. – Jakub z Piotrkowa – wprost zakazywał połykania kotków palmowych<sup>34</sup>. Poświęconej palmie przypisywano cudowne właściwości lecznicze oraz magiczne. Wierzono, że palmy dobrze strzegą pola od gradu i od szkodników. Przekonanie ludowe o szczególnej mocy magicznej palmy być może wyływało z przedchrześcijańskich praktyk związanych z dawnym kultem drzew<sup>35</sup>.

Wielki Tydzień w dużej mierze sprowadzał się do dokonywania porządków w swoich domostwach oraz na czynnym uczestnictwie w liturgii kolejnych dni. Stanisław Hozjusz nauczał, że Wielki Tydzień winien chrześcijanin z większą troską powstrzymać się od spraw ziemskich, bardziej zwrócić uwagę na swoje życie duchowe. Zalecał rezygnację z zajęć świeckich w zamian za kontemplację. Hozjusz przypominał dawne praktyki umartwień, jak spanie na gołej ziemi, spożywanie jedynie suchych pokarmów bez napojów, biczowanie, nocne czuwanie i surowe posty<sup>36</sup>. Pisał: „Czymże zaś innym jest ich obchodzenie [kolejnych dni Wielkiego Tygodnia – J.H.], jak jakimś żywym wyjaśnieniem Ewangelii”<sup>37</sup>.

Wielki Czwartek na Warmii był nazywany „Zielonym”, ponieważ każda Warmianka była zobowiązana coś zasiać w ogródku<sup>38</sup>. W agendzie warmińskiej biskupa Rudnickiego znajdują się informacje o przyjmowaniu w tym dniu przez Kościół publicznie pokutujących za swoje grzechy<sup>39</sup>.

Od wieczornej Mszy św. tego dnia milkły w kościołach dzwony. Używano wtedy przez dwa kolejne dni kołatek. W etnograficznych materiałach zarejestrowano także informacje o podobnych instrumentach – trajkótkach<sup>40</sup>. Popularność tych in-

Świątych Pańskich, Królewiec 1796. Opis warmińskich ceremonii kościelnych por. *Dominica in palmis*, w: *Agenda Caeremonialia, ad usum dioecesis Varmiensis accommodata. Opus aliarum quoque Dioeceseon Parochi & Sacerdotibus purutle*, Coloniae 1573, s. 31–44.

<sup>33</sup> W. K l i n g e r, *Doroczne święta ludowe a tradycje grecko-rzymskie*, Kraków 1931, s. 11.

<sup>34</sup> M. K o w a l c z y k ó w n a, *Tańce i zabawy w świetle rękopisów średniowiecznych Biblioteki Jagiellońskiej*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej”, t. 34–35, 1984–1985, s. 11; B. W o j c i e c h o w s k a, *Od Godów do świętej Lucji. Obrzędy doroczne w Polsce późnego średniowiecza*, Kielce 2000, s. 73.

<sup>35</sup> S. P o n i a t o w s k i, *Etnografia Polski*, w: *Wiedza o Polsce*, t. 3, Warszawa 1932, s. 308.

<sup>36</sup> W. N o w a k, *Rok liturgiczny...*, s. 181.

<sup>37</sup> S. H o z j u s z, *Odparcie przedłożeń Brencjusza*, w: T e n ż e, *Odparcie przedłożeń Brencjusza. O uciśnionym Słowie Bożym*, przełożył J. Wojtkowski, Olsztyn 2001, s. 270.

<sup>38</sup> A. Ś l i w a, *Pamiętniki*, 1948, rękopis w zbiorach Ośrodka Badań Naukowych w Olsztynie, Zbiory Specjalne, R-145, s. 23.

<sup>39</sup> A. P l u t a, *Agenda warmińska biskupa Szymona Rudnickiego z lat 1616–1617*, w: *Agendy i rytuały diecezji warmińskiej (1574–1939)*, red. W. Nowak, Olsztyn 1999, s. 144.

<sup>40</sup> Były one bardzo popularne na Mazowszu – O. K o l b e r g, *Dziela wszystkie*, t. 24, cz. 1, s. 133.

strumentów wynikała zapewne z funkcji magicznej hałasu w kulturze ludowej. Pochody wielkopiątkowe chłopców wywołujące duży hałas miały chronić wsie przed wszelkim złem.

Wielki Piątek w kulturze ludowej zachował pamięć dawnych magicznych zabiegów. Należało między innymi obmyć się w bieżącej wodzie<sup>41</sup>. Czynność ta miała także zabezpieczyć przed chorobami skóry – przede wszystkim wrzodów. Na sąsiednich Mazurach natomiast wprost przeciwnie zakazywano mycia się i czesania. Ze źródeł piętnastowiecznych wiemy o zakazie mycia głowy i kąpania się po wieczery w Wielki Czwartek. Natomiast Mikołaj Rej w „Postylli” wspomina o wstrzymaniu się od mycia twarzy dla upamiętnienia Męki Pańskiej<sup>42</sup>.

Zwyczaje warmińskie wielkopiątkowe nie wydają się szczególnie odróżniać od innych ziem Rzeczypospolitej. W kulturze protestanckiej, bliskiej Warmiakom ze względu na sąsiedztwo, Wielki Piątek był ważniejszym dniem – w sensie religijnym – od Wielkanocy<sup>43</sup>. Z przekazów etnograficznych wynika jednak, że ludność wiejska niewłaściwie rozumiała sens tego dnia w XV–XVI stuleciu. Powszechnie bowiem uważano go za powszedni, często pracując w polu.

Przekazy etnograficzne zachowały informację o typowo warmińskim zwyczaju święcenia w tym dniu wody i ognia. Anna Szyfer natknęła się nawet na ludową tradycję nakazującą w tym dniu spalić najstarszy krzyż wioskowy, gdyż jego popiół miał zapobiegać bólowi gardła przez cały następny rok (Brąswałd)<sup>44</sup>. Na Warmii tego dnia nie spożywano żadnych posiłków. „Agenda” biskupa Kromera z 1578 r. nakazywała zachować post ścisły i zachowanie ciszy z powodu wspomnianej Męki Pańskiej. W Wielki Piątek bezwzględnie nie można było rozpocząć żadnej pracy fizycznej.

W Wielką Sobotę dokonywano poświęcenia pokarmów. W „Rytuale” Karola Hohenzollerna z 1800 r. znajdujemy dokładnie omówiony warmiński obrzęd błogosławieństwa pokarmów. Oprócz błogosławieństwa jaj, które uchodziły za symbol życia, znajdowały się także błogosławieństwa chleba, nabiału i oliwy, a także nowych owoców<sup>45</sup>.

W dniu tym przede wszystkim uczestniczono w liturgii, która odbywała się rano. Z nią była związana ważna czynność rozpalania przed kościołem ognisk, z których przenoszono do swoich domostw ogień. Był on często określany mianem „nowego” lub „żywego”. W kulturach ludowych długo trwała tradycja tak rozpalanego ognia

<sup>41</sup> Uwagi Jacka Woźnego dotyczące symboliki wody świadczą jedynie o długiej tradycji (J. Woźny, *Symbolika wody w pradziejach Polski*, Bydgoszcz 1996).

<sup>42</sup> B. Wojciechowska, *Od Godów...*, s. 77.

<sup>43</sup> S.C. Napierkowski, *Męka Pańska w teologii protestanckiej*, w: *Męka Pańska wczoraj i dziś*, red. H.D. Wojtyńska, J.J. Kopeć, Lublin 1981, s. 186–191.

<sup>44</sup> A. Szyfer, *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków*, Olsztyn 1968, s. 56.

<sup>45</sup> P.M. Towarek, *Śłużba Boża w świetle rytuału biskupa Karola Hohenzollerna z 1800 roku*, w: *Agendy i rytuały diecezji warmińskiej...*, s. 283–284. Podobne błogosławieństwa były opisane w „Rytuale” bpa Szembeka – A. Kopiczko, *Rytuał warmiński biskupa Krzysztofa Andrzeja Jana Szembeka z 1733 roku*, w: tamże, s. 189. Por. M. Pisarzak, *Obrzędowość wiosenna w dawnych wiekach w związku z recepcją „święconego” w Polsce*, „Lud”, t. 62, 1978, s. 52–74; Tętniak, *Błogosławieństwo pokarmów i napojów wielkanocnych w Polsce*, Warszawa 1979.



w celach obrzędowych i magicznych. Być może zachowane na kościołach warmińskich otwory w ceglach na zewnątrz świątyń mogą stanowić relikw po zwyczajach sakralizowania ognia<sup>46</sup>. Jeszcze w XIX w. udowodniono, iż te znaki spotykane na obiektach kultu powstały na skutek krzesania ognia dla celów paraliturgicznych<sup>47</sup>. Zwyczaj niecenia „nowego” ognia był kultywowany już od czasów przedchrześcijańskich nie tylko wśród Słowian. Wierzono, że w taki sposób zdobyty ogień jest ogniem żywym i świętym. Silnie zarysowana jest w tych zwyczajach symbolika płodności<sup>48</sup>. Warto zwrócić uwagę, iż echem tych zwyczajów ludowych był nakaz wilkierza gietrzwałdzkiego, aby właśnie w okresie Świąt wielkanocnych sołtysi z radnymi kontrolowali jakość warmińskich kominów i pieców<sup>49</sup>.

Liturgia Wielkiej Soboty dostarczyła sprzyjającej okazji do kultywowania ludowych zwyczajów o archaicznej proveniencji. Z poświęconego przed kościołem ogniska zabierano niedopalone gałązki tarniny i przynoszono je do swoich domostw. Czyniono z nich symboliczne krzyże, które zatykano w narożnikach stodół. W ten sposób miano się zabezpieczyć przed gryzoniami. Dawne zwyczaje warmińskie przesyływały procesję w Wielką Sobotę wokół chrzcielnicy, która najczęściej była ustawiana przed głównym ołtarzem. Warmiacy zabierali do domów wodę poświęconą, którą wieczorem skrapiano wszystkie izby oraz budynki gospodarcze<sup>50</sup>. Podobne zwyczaje znane były w diecezji płockiej, z której przywędrowało wielu kolonizatorów Warmii południowej. W 1502 r. doszło nawet do gorszących zajść w Wielką Sobotę we wsi Sochowo, w tamtejszej diecezji, z powodu olbrzymiego zapotrzebowania mieszkańców wsi na poświęcone wówczas przedmioty<sup>51</sup>.

<sup>46</sup> Szerzej na ten temat: J. H o c h l e i t n e r, *Tajemnicze znaki na ceglach gotyckich kościołów na przykładzie katedry św. Mikołaja w Elblągu*, *RE*, t. 18, 2002, s. 95–102. Cegły z obiektów sakralnych w tradycji ludowej były uważane także jako magiczne (por. W. Ł y s i a k, *Zaklinanie śmierci. Śmierć i pokuta w dawnym Księstwie Pomorskim*, Poznań 2000, s. 89).

<sup>47</sup> H. H o c k e n b e c k, *Die Näpfchensteine an den Pfarrkirchen zu Klecko, Łęknio, Rogasen und Wongrowitz*, „Zeitschrift der Historischen Gesellschaft für die Provinz Posen”, t. 1, 1885, s. 118–133.

<sup>48</sup> W. S z a f r a ń s k i, *Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne w dawnej Europie*, [w:] *Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne*, Warszawa 1974, s. 372–373. Warto zwrócić uwagę, iż zabiegi te zbieżne są z tezą J. Frazera w zakresie prawa styczności, wedle którego rzeczy, które pozostawały ze sobą w styczności, nadal oddziaływały na siebie po ich rozdzieleniu – J. F r a z e r, *Złota gałąź*, Warszawa 1965, s. 37–69.

<sup>49</sup> Por. art. 7 – *Wilkierz kapituły fromborskiej dla wsi Gietrzwałdu z 1 marca 1676 roku*, w: J. H o c h l e i t n e r, *Obrzędy doroczne w kulturze chłopskiej Warmii południowej w XVI–XVIII wieku*, Olsztyn 2006, s. 272.

<sup>50</sup> W Rytuale bpa Radziejowskiego znalazły się zalecenia, aby wierni po niedzielnej Mszy św. zabierali poświęconą wodę do swoich domostw, w celu pokropienia nią chorych, domów i innych przedmiotów. Wskazywano, aby przechowywano ją w sypialniach do codziennego użytku – *Rituale Sacramentorum, ac aliarum Ecclesiae caeremoniarum. Iuxta Ritum Romanum a Paulo V. Pont. Maximo praescriptum pro usu ecclesiarum dioec. Varmien. Auctoritate Ill. Et Rev. Domini D. Michaelis Radziejowski, Episcopi Varmiensis et Sambiensis recens editum*, Brunsbergae 1682, s. 1–4; W. N o w a k, *Życie liturgiczne na Warmii na przełomie XVII i XVIII wieku w świetle Rytuału (1682 r.) kardynała Michała Radziejowskiego*, w: *Agendy i rytuały...*, s. 171.

<sup>51</sup> Analizuje to wydarzenie: S. B y l i n a, *Chryścianizacja wsi polskiej u schyłku średniowiecza*, Warszawa 2002, s. 185.

## Wielkanocne świętowanie

Święta wielkanocne, przypadające między 22 marca a 24 kwietnia, zaadaptowały wiele miejscowych zwyczajów wywodzących się z czasów przedchrześcijańskich. Rozpoczynająca się wiosna oraz rodząca się przyroda ukształtowały tradycję wielu zabiegów, mających zabezpieczać dobre plony. W tym celu procesje mszy rezurekcyjnej często dochodziły do pól uprawnych. Okoliczne synody w XVI w. zdecydowanie zakazywały tych praktyk „objazdu z krucyfiksem pól i innych miejsc”<sup>52</sup>. Kościół jednak zaakceptował podobny zwyczaj w trakcie procesji w dniu św. Marka (25 kwietnia) i w trakcie majowych dni krzyżowych<sup>53</sup>.

W rezultacie świadomej działalności pierwszych misjonarzy wiele zwyczajów związanych z nadejściem wiosny oraz tradycją wywodzącą się z rzymskich świąt zmarłych połączono z kompleksem religijnych świąt Wielkanocy<sup>54</sup>. Chrześcijańskie święto Zmartwychwstania Pańskiego nabrało cech święta odradzającej się rośliny. Ten proces akulturacji podlegał nieustannie adaptacji obcych treści do własnej kultury, także eliminacji niektórych treści rodzimych i modyfikacji elementów pozostałych, a również tworzeniu treści synkretycznych. To złożone zjawisko przebiegało w wymiarze długiego trwania historii, w atmosferze konfrontacji, spotkania i stałego obcowania, aż zaczynały się rodzić nowe kultury, czy też przekształcały się stare. W efekcie wielowiekowego procesu dochodziło do wzrostu podobieństw i zmniejszania się różnic w kontaktujących się ze sobą systemach kulturowych<sup>55</sup>.

Tradycyjnie msza rezurekcyjna rozpoczynała święta wielkanocne<sup>56</sup>. Ludowym zwyczajem warmińskim było budzenie mieszkańców o świcie, aby nie zaspali na Mszę św. Zwyczajom tym towarzyszyły pieśni religijne, głośna muzyka oraz hałasowanie<sup>57</sup>. Przejścia religijne były wzmacniane wśród miejscowych parafian pieśniami w języku polskim. Warto w tym miejscu dodać, iż w rozporządzeniach synodalnych Hozjusza z 1565 r. uczyniono znaczny wyjątek, dopuszczając możliwość śpiewania – zaakceptowanych przez Kościół – pieśni w językach ludowych. Można je było śpiewać w trakcie najważniejszych świąt: Bożego Narodzenia, Wielkiej Nocy oraz Zesłania Ducha Świętego. We wspomnianym już śpiewniku drukowanym w oficynie Kantera w Królewcu znajdujemy stosunkowo mało pieśni wielkanocnych – 7. Kolejność wykonywanych najczęściej na Warmii pieśni w czasie Mszy

<sup>52</sup> B. Wojciechowska, *Od Godów...*, s. 118, 133–137.

<sup>53</sup> J. Hochleitner, *Kapliczki Warmii południowej. Przynależne obiekty kultury jako element ludowego systemu komunikacji*, Olsztyn 2004, s. 80–81.

<sup>54</sup> W. Klinger, *Doroczne święta ludowe...*, s. 19.

<sup>55</sup> K. Górski, *Z metodyki badań historii kultury duchowej*, „Przegląd Historyczny”, t. 61, z. 3, 1970, s. 389–390; W. Szafraniecki, *Pradzieje religii w Polsce*, Warszawa 1979, passim; J. Kłoczowski, *Europa słowiańska w XIV–XV wieku*, Warszawa 1984, s. 277; A. Posern-Zieliński, *Akulturacyja*, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa 1987, s. 17.

<sup>56</sup> W dawnych przekazach liturgia ta była określana jako nocna – *In nocte dominicae resurrectionis*, w: *Agenda Caeremonialia...*, s. 99–101.

<sup>57</sup> O dawnych instrumentach ludowych traktuje materiał J.R. Bobrowskiej, „*Byłe w karczmie dudy albo grały serby*”. *Ludowe instrumentarium muzyczne XVII-wiecznej Polski w świetle twórczości Wacława Potockiego*, „Literatura Ludowa”, 2002, nr 3, s. 3–14.

rezurekcyjnej odtwarza Władysław Nowak oraz Zenona Rondonańska<sup>58</sup>. Stosunkowo mało religijnych przykładów związanych ze świętowaniem Zmartwychwstania Pańskiego dostarcza warmińska rzeźba ludowa, w dużym stopniu czerpiącą swoją inspirację z podobnych wyobrażeń spotykanych w miejscowych kościołach<sup>59</sup>.

Pierwszy dzień świąt wielkanocnych wiąże się z rytualnym obmyciem się w wodzie. Zwyczaj wywodzi się zapewne z czasów przedchrześcijańskich. Zabieg ten, dokonywany w płynącej wodzie (najlepiej gdy woda płynęła z kierunku wschodniego) miał zapewnić zdrowie oraz urodę w najbliższym roku. Woda czerpana przed wschodem słońca posiadać miała także moc leczenia chorych oczu. Po powrocie do domu należało opryskać wodą śpiących domowników, a następnie krowy i konie. W zwyczaju tym zapewne pobrzmiwa echo dawnej magii wody, będącej gestem oczyszczenia w momencie wchodzenia w nowy cykl wegetacyjny<sup>60</sup>. W wierzeniach ludowych stykamy się także ze zwyczajem nakazującym obserwację słońca w tym dniu. W Butrynach wierzono, że można we wschodzącym słońcu zobaczyć baranka.

Święta te wiążą się także z tradycyjnym barwieniem jajek w liściach cebuli i trawie na brązowo i zielono. Zwyczaj ten zapewne ma bezpośredni związek z dawnymi obrzędami wiosennymi<sup>61</sup>. Pomalowane jaja stanowiły konieczny atrybut w trakcie zwyczajowego „chodzenia po smaganiu” zwanym także „chodzeniem po wykupku”, „po zleniu” bądź „po allelujach”. Zwyczaj ten kultywowano po południu pierwszego dnia świąt, zwłaszcza zaś w dniu następnym. Czynnymi uczestników zwyczaju nazywano „wykupnikami”. Oprócz jajek przygotowywano wówczas gałązki wierzbowe (rzadziej brzożowe), które wcześniej przez kilka dni trzymano w wodzie, aby nimi smagać dziewczęta. Brzoza i wierzba w kulturze ludowej były często wykorzystywane w magii wiosennej. Robiono z nich palmy na „Kwietną Niedzielę”, uderzano także nimi bydło, by przekazać życiową siłę zieleniących witek. Takimi gałązkami często przystrajano domy z okazji świąt<sup>62</sup>. Gdy obrzęd „smagania” był realizowany przez starszych chłopców wtedy najczęściej używano jałowca, noszącego na Warmii jeszcze pruską nazwę kadyka. Smaganie się gałązkami było zwyczajem przedchrześcijańskim mającym obudzić nowe życie<sup>63</sup>. Z relacji najstarszych Warmiaków można przypuszczać, iż używano wcześniej do tego zwyczaju również gałązek poświęconych w Palmową Niedzielę. W tekstach średnio-

<sup>58</sup> W. Nowak, *Kult Eucharystii...*, s. 139–140; Z. Rondonańska, *Polska pieśń religijna na Warmii w latach 1795–1939*, Olsztyn 2002, s. 223–226.

<sup>59</sup> Np. rzeźby Chrystusa Zmartwychwstałego z XVIII w. w kościele w Dywitach, Sątopach oraz kaplicy w Łężanach – por. J. Bosko, J.M. Wojtkowski, *Dziedzictwo historyczno-artystyczne archidiecezji warmińskiej. Zabytki ruchome*, Olsztyn 2011.

<sup>60</sup> E. Ferenc-Szydełkowska, *Rok kościelny a polskie tradycje*, Poznań 1988, s. 153; P. Kowalski, *Granica. Próba uporządkowania kategorii antropologicznych*, w: *Pogranicze jako problem kultury*, red. T. Smolińska, Opole 1994, s. 143.

<sup>61</sup> J. Bukowska, *Pisanki polskie z X–XIII wieku*, „Polska Sztuka Ludowa”, 12, 1958, nr 1, s. 45–49; B. Wojciechowska, *Od Godów...*, s. 81; B. Grąziewicz-Chłudzicka, *Na styku kultur. Pisankarstwo północno-wschodniego pogranicza Polski*, „Studia Angerburgica”, t. 9, 2004, s. 14–30.

<sup>62</sup> T.M. Ciołek, J. Olędzki, A. Zadrożyńska, *Wyrzeczysko. O świętowaniu w Polsce*, Białystok 1976, s. 105; A. Szlagowska, *Elementy kultu i symbole ziemi w polskiej obrzędowości ludowej*, „Literatura Ludowa”, 2001, nr 4–5, s. 25.

<sup>63</sup> J.S. Bystron, *Etnografia Polski*, Warszawa 1947, s. 151.

wiecznych kaznodziejów rejestrowano uwagi o grzesznych zwyczajach wielkanocnych, polegających na wykupywaniu jaj i polewaniu się wodą<sup>64</sup>.

### Próba podsumowania

Człowiek doświadcza *sacrum* tylko w dziejach, dlatego historyk religii korzysta ze wszystkich dostępnych mu źródeł. Trudno jednak jest zakładać, iż stosowanie coraz to nowszych sposobów badania tej rzeczywistości sprzyja właściwemu zrozumieniu życia religijnego. Dzieje określonego fenomenu religijnego nie ujawniają przecież wszystkiego, co ma on do pokazania. Życie religijne jest dziedziną na tyle niemożliwą do objęcia przez instrumenty badawcze, jak i przez racjonalne próby opisu. Ograniczyć się więc możemy tylko do badania zewnętrznych przejawów religijności.

Powyżej zaprezentowane przejawy ludowej religijności z jednej strony ukazują szeroki wachlarz ludowej interpretacji religijnej, która w efekcie misyjnej działalności Kościoła na wiele stuleci została zaadaptowana przez mieszkańców Warmii. We wspomnianej na początku adhortacji papież Franciszek podkreśla – „W ludowej pobożności można dostrzec sposób, w jaki otrzymana wiara wcieliła się w jakiejś kulturze i dalej jest przekazywana”<sup>65</sup>. Liczne przejawy tej religijności nadal funkcjonują, choć często nie są już właściwie kojarzone. O sile tej tradycji zaświadcza ją liczne praktyki, które – pomimo totalnej zmiany ludności na tych ziemiach po II wojnie światowej – w pewnym stopniu potrafiły uchować się. Z drugiej strony obserwujemy różne inne formy religijności, które zostały tu spopularyzowane przez nowych mieszkańców tej ziemi. Te tendencje mogą stanowić podstawę do kształtowania lepszych stosunków społecznych – „Ewangelizowana ludowa kultura zawiera wartości wiary i solidarności, które mogą spowodować rozwój bardziej sprawiedliwego i wierzącego społeczeństwa, oraz posiada szczególną mądrość, którą należy uznać spojrzeniem pełnym wdzięczności”<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup> Por. S. B y l i n a, *Kościół a kultura ludowa w Polsce późnego średniowiecza*, w: *Literatura i kultura późnego średniowiecza w Polsce*, red. T. Michałowska, Warszawa 1993, s. 205.

<sup>65</sup> *EG*, p. 124.

<sup>66</sup> Tamże, p. 68.

---

**INCORPORATION OF FOLK SPIRITUALITY  
IN WARMIA INTO EARLIER  
LENTEN AND EASTERN TRADITION**

SUMMARY

Evangelistic dimension of folk religion for centuries astonishing efficiency. Entered through the centuries to the rites of the Church folk customs became a part of the identity of individual societies. The long duration of the process of the power of the bishop of Warmia (1243–1772) meant that the local folk rituals could at a later stage for a long time preserve many customs. For researchers, this issue is collected to the mid-twentieth century, their manifestations are an interesting basis for describing and analyzing the strength of popular religiosity.

**ERMLÄNDISCH VOLKSTÜMLICHE FRÖMMIGKEIT  
IN ALTEN FASTEN- UND OSTERBRÄUCHEN**

ZUSAMMENFASSUNG

Das Evangelisationsausmaß der volkstümlichen Religiosität verwundert seit Jahrhunderten durch seine Wirksamkeit. Durch Jahrhunderte ins Kirchenzeremoniell eingetragene volkstümliche Bräuche wurden ebenfalls zu Identitätselementen einzelner Gesellschaften. Der lange Prozess des Bestehens der Bischofsmacht im Ermland (1243–1772) bewirkte, dass das örtlich volkstümliche Zeremoniell in späteren Zeiten über einen langen Zeitraum hinweg zahlreiche Bräuche erhalten konnte. Für Forscher dieses Problems bilden bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts gesammelte Anzeichen eine interessante Basis zur Beschreibung sowie Analyse der Kraft volkstümlicher Religiosität.