

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Robert Piotrowski
(Wydział Humanistyczny)

nr albumu 502766

**„Diabeł tkwi w szczegółach”. Znaki świata nadprzyrodzonego w
życiu codziennym wsi polskiej XIX i początku XX wieku
w świetle przekazów folklorystycznych i etnograficznych**

Rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem
dr hab. Violetty Wróblewskiej, prof. UMK

Toruń 2023

Chciałbym w tym miejscu podziękować pani prof. Violetcie Wróblewskiej za lata cierpliwości, wyrozumiałości, za wiele inspirujących rozmów, za każdą chwilę, a było ich wiele, poświęconą mojej pracy.

Spis treści	
Wstęp	9
Rozdział 1	
<i>Dostrzec niedostrzegalne – podstawowe założenia pracy</i>	13
1.1. Pojęcie kultury ludowej	14
1.2. Schemat wyobrazeniowy, motywy tożsame motywy wyabstrahowane w kontekście badań nad sferą wierzeń ludowych	15
1.3. „Znaki nieuświadomione” i transmisja schematów wyobrazeniowych	21
1.4. Metatekstualny status motywów wyabstrahowanych	23
Rozdział 2	
<i>„Ryż, zyz, kuternoga wszystko kara Boga”. Znaki świata nadprzyrodzonego w przestrzeni społecznej w świetle przekazów folklorystycznych</i>	25
2.1. Bezląd nadprzyrodzony	26
2.2. Odstępstwo od normy zagrożeniem dla panującego ładu	38
2.3. Kalectwo jako emanacja chaosu	48
2.4. Starość zapowiedzią rozkładu	53
2.5. Diabelski kuternoga	60
2.6. Agresja zaświatów	70
2.7. Diabelski akreacjonizm	74
Rozdział 3	
<i>„Bartosek był czarny, kosmaty i siadał w kale...”. Nieczystość i skalanie w kontekście wierzeń o zaświatach</i>	81
3.1. Diabelskie ekskrementy i czapka pełna złota	82
3.2. Pożywienie skalane	96
3.3. Maż i smoła, czyli ślady diabelskich odwiedzin	103
3.4. Błoto, kałuże, bagno. Miejsca nieczyste w kontekście wyobrażeń o zaświatach	109
3.5. Diabelski podpis – znamiona spotkań z demonicznym scrum	121
3.6. Dotyk śmierci	124

Rozdział 4

<i>„Co nagle, to po diable”. Nagłość i dynamika w kontekście wierzeń o świecie nadprzyrodzonym</i>	127
4.1. Niejednoznaczny status wiatru w kulturze ludowej	127
4.2. Diabeł tańczący	130
4.3. Wiatr – choroba – szaleństwo	136
4.4. Wiatr i samobójstwo	143
4.5. Drżąca osika	148
4.6. Szybkość w kontekście demonicznych ekspresji	150
4.7. Motyw „dzikich łowów” jako jedna z form ekspresji świata demonicznego	156
4.8. Poetyka dysonansu, czyli nagłość w kontekście demonicznych ekspresji	159
4.9. Nagłość znaków świata zmarłych	164
4.10. Muzykanci i tancerze. Podejrzana niejednoznaczność	166

Rozdział 5

<i>„Zajdź złemu ode drzwi, to ono kominem”. Motyw diabła zamkniętego i śmierci w dziupli jako metafory zaświatów w kulturze ludowej</i>	179
5.1. „W starym piecu diabeł pali...”	179
5.2. Komin	188
5.3. Mysie dziury i inne małe przejścia	197
5.4. Zamknięcie	207
5.5. Naczynie ludzkiego ciała	221
Zakończenie	229
Bibliografia	237
Nota bibliograficzna	273
Streszczenie	275

Wykaz skrótów

- DWOK – Oskar Kolberg, *Dziela wszystkie*, Wrocław 1961-1967 oraz Poznań 2001-2003 (i inne wydania)
- „Lud” – „Lud. Organ Polskiego Towarzystwa Etnograficznego wydawany przez Polskie Towarzystwo Ludoznawcze we Lwowie”, 1895-1933
- KPAE – „Komentarze do *Polskiego atlasu etnograficznego*”
- MAAE – „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne” 1896-1913
- PiME – „Prace i Materiały Etnograficzne”
- SPBL – „Słownik polskiej bajki ludowej”, t. 1-3, red. V. Wróblewska, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2018; wersja elektroniczna bajka.umk.pl.
- SSiSL – *Słownik Stereotypów i Symboli Ludowych*, t. 1, cz. 1-4.
- „Wisła” – „Wisła. Miesięcznik Poświęcony Krajoznawstwu”, 1887-1916.
- ZWAK – „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, 1878-1894.

WSTĘP

Każdą cywilizację, każdy system społeczny charakteryzuje ich własny, szczególny sposób postrzegania świata¹.

Przedmiotem rozprawy doktorskiej *„Diabeł tkwi w szczegółach”*. *Znaki świata nadprzyrodzonego w życiu codziennym wsi polskiej XIX i początku XX wieku w świetle przekazów folklorystycznych i etnograficznych* są wyobrażenia o zaświatach oraz zjawiskach demonicznych rekonstruowane na podstawie transgresji symbolicznych postaci nadprzyrodzonych do świata ludzi. Ekspresje te, a także ich wartościowanie w kulturze ludowej utrwalone zostały w wielu chłopskich narracjach pochodzących z XIX i początku XX wieku². Wybrane motywy występujące w dawnych bajkach, a przede wszystkim w podaniach wierzeniowych można więc traktować jako źródło umożliwiające odtworzenie wizji zaświatów skorelowanej z lękami codzienności³.

Nieprzypadkowo w tytule niniejszej pracy odwołuję się do przysłowia znanego w języku polskim w formie: „Diabeł tkwi w szczegółach”⁴. W przeciwieństwie do angielskiej wersji (*God is in detail*) wskazuje ono na ukrytą w każdym przedsięwzięciu „diabelską obecność”, która może przejawiać się w drobnych, acz znaczących błędach i niedoskonałościach (również w rozprawie zapewne nie brak „diabelskich szczegółów” będących wynikiem niedoskonałości jej autora)⁵. Przywołane przysłowie w odniesieniu do rozważań na temat wyobrażeń o demonicznym świecie nadprzyrodzonym w polskim folklorze należy jednak odczytywać w sposób dosłowny, gdyż uwaga skupiona zostanie przede wszystkim na drobnych elementach rzeczywistości przedstawionej, jakimi są motywy – nierozkładalne w sensie semantycznym jednostki umożliwiające, według założeń tej pracy, rekonstrukcję i analizę wyobrażeń funkcjonujących w obrębie badanej kultury⁶. „Diabelska obecność” identyfikowana będzie w poszczególnych motywach, które pozwolą spojrzeć na

¹ Aron Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, tłum. J. Dancygier, PIW, Warszawa 1976, s. 19.

² Kwestiami terminologicznymi, szerzej – metodologicznymi zajmę się w pierwszym rozdziale.

³ Józef Burszta, *Kultura – kultura narodowa*, LSW, Warszawa 1974, s. 316.

⁴ Emilia Kozarzewska, *Przysłowia w kontekście*, „Prace Filologiczne” 1974, z. 25, s. 412.

⁵ Sebastian Wasiuta, *Przysłowie „Diabeł tkwi w szczegółach” we współczesnej polszczyźnie. Retoryczność, mistyfikacja, stereotyp*, „Linga Varia” 2016 1(21), s. 210-211.

⁶ Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2007, s. 58-59.

problem demonologii ludowej i wierzeń o zaświatach w sposób odmienny od dotychczas proponowanych, co nie umniejsza wcześniejszych ustaleń, a jedynie umożliwia uchwycenie tej samej problematyki badawczej z innej perspektywy⁷. Dzięki zaproponowanemu podejściu spektrum możliwości interpretacyjnych nie tylko wybranych motywów, ale też wyobrażeń demonologicznych, jak również wyobrażeń o świecie nadprzyrodzonym, ulegnie poszerzeniu i pozwoli dostrzec, poprzez pajęczynę znaczeń i zależności, skomplikowaną naturę człowieka przepełnionego lękiem i fantasmagoriami.

Należy zaznaczyć, iż pojawiający się w tytule diabeł będzie tylko jedną z postaci panteonu ludowych zaświatów analizowanych w tej pracy, a sama rozprawa stanowi raczej próbę odtworzenia specyficznych wyobrażeń o zaświatach skorelowanych z wieloma innymi postaciami, ich formami ekspresji i lękiem odzwierciedlającym czy definiującym wyobrażenia o świecie nadprzyrodzonym niż usystematyzowanym opracowaniem poświęconym demonologii ludowej. Tego typu przedsięwzięcie jest możliwe dzięki zawartym w narracjach motywom, w których odnaleźć można aksjologiczną taksonomię zjawisk, m.in. schorzeń, zarówno fizycznych, jak i psychicznych, zdarzeń i fenomenów o dużej dynamice, takich jak wiatr czy taniec, różnych form skalania dosłownie rozumianego, jak i symbolicznego. Motywy te są niczym szczeliny, przez które przedostają się obrazy szerokiego spektrum wyobrażeń i lęków związanych ze światem nadprzyrodzonym. Z tego właśnie powodu pracę tę należy postrzegać jako mozaikę będącą efektem rekonstrukcji – kontaminacji wyobrażeń i wierzeń związanych z postaciami o demonicznych konotacjach oraz wyobrażeń dotyczących świata nadprzyrodzonego, powstałą z okruców oglądanych w okularze semantycznego kalejdoskopu.

Biorąc pod uwagę powtarzające się w wielu narracjach motywy odnoszące się do specyficznych typów postaci o demonicznych inklinacjach lub o niejednoznacznym statusie, można założyć, iż składają się one na zespół wyobrażeń o zaświatach, które były replikowane w kulturze ludowej, a w niektórych wypadkach, w nowej formie, zachowały się do czasów współczesnych. Prawdopodobnie korzenie ich sięgają daleko w głąb zarówno ludzkiej historii, jak i psychiki, a w opowieściach przekazywanych przez pokolenia uzewnętrzniał się strach przed specyficznymi formami ekspresji na poziomie percepcji zjawisk przyrodniczych oraz społecznych⁸. Przy założeniu jedności psychiki ludzkiej, z uwzględnieniem jednak

⁷ Leonard J. Pełka, *Polska demonologia ludowa*, Iskry, Warszawa 1987; Bohdan Baranowski, *W kręgu upiorów i wilkołaków*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1981; Renata Dźwigoł, *Polskie ludowe słownictwo mitologiczne*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2004.

⁸ Z psychoanalitycznego punktu widzenia można mówić o uzewnętrznianiu poprzez folklorystyczne narracje potrzeb, ale też i lęków człowieka: „This is evident when we consider the material studied in folklore, whether it

ukształtowanych kulturowo specyficznych form wartościowania zjawisk, można mówić o projekcjach lęku typowych dla danej kultury⁹ z uwzględnieniem lęków przed konkretnymi formami ekspresji¹⁰, które korelowały z wyobrażeniami o zaświatach¹¹. Jest to na tyle ciekawy zespół wyobrażeń, iż warto podjąć się próby ich odtworzenia i systematyzacji, przy jednoczesnej świadomości niebezpieczeństwa, jakie niesie w sobie próba wprowadzenia taksonomii oraz wszelkich uogólnień. Podążanie obranymi ścieżkami badawczymi jest możliwe dzięki zastosowaniu założeń antropologii folklorystycznej, tym samym wykorzystaniu zarówno perspektywy filologicznej, jak i antropologicznej¹². Parafrazując Williama R. Bascoma, antropologia bez folkloru jest czymś niepełnym¹³. Słowa te, chociaż odnosiły się do badań terenowych i braku świadomości partycypacji antropologów w performatywnej przestrzeni dziejących się tu i teraz form ekspresji będących częścią folkloru, można bezpośrednio odnieść do badań materiałów źródłowych – narracji nieistniejących już w swej pierwotnej formie kultur, dzięki którym możliwa jest ich interpretacja oraz rekonstrukcja wartości estetycznych, symbolicznych, waloryzacji form ekspresji niewerbalnych. Stanowią one swoiste laboratorium dla analizy antropologicznej i folklorystycznej¹⁴.

Podstawę źródłową niniejszych rozważań stanowią publikowane przekazy chłopskie z XIX i początku XX wieku drukowane zarówno w czasopismach, takich jak „Lud. Organ Polskiego Towarzystwa Etnograficznego wydawany przez Polskie Towarzystwo Ludoznawcze we Lwowie”, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne”, „Wisła. Miesięcznik Poświęcony Krajoznawstwu”, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, oraz w pracach monograficznych poświęconych poszczególnym regionom etnograficznym. Zarówno materiał, jak i przyjęte założenia badawcze szerzej omówione zostaną w pierwszym rozdziale pracy.

be customs, beliefs, or folksongs, for without exception it is the product of dynamic mental processes, the response of the folk soul to either outer or inner needs, the expression of various longings, fears, aversions, or desires”. Ernest Jones, *Psychoanalysis at Folklore*, [In:] *The Study of Folklore*, ed. A. Dundes, University of Kalifornia at Berkeley, New Jersey 1965, p. 90.

⁹ Zob. Henryk Zimoń (SVD), *Wilhelma Schmidta teoria monoteizmu pierwotnego i jej krytyka w wiedeńskiej szkole etnologicznej*, Verbinum, Warszawa 1984, s. 10.

¹⁰ Pisał o tym Jan Mitarski w szkicu *Demonologia lęku. Niektóre formy ekspresji i symboliki lęku w dziejach kultury*, [w:] Antoni Kępiński, *Lęk*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2015, s. 309-343.

¹¹ Zob. Jolanta Tyc, *Motywy strachu w modelowaniu świata. Przekazy ustne z Czechowic-Dziedzic*, „Literatura Ludowa” 1999, z. 6.

¹² Violetta Wróblewska, *Wprowadzenie*, [w:] SPBL, t. 1, s. 6-7. Zob. Piotr Kowalski, *Prośba do Pana Boga rzecz o gestach wotywnych*, Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, Wrocław 1994, s. 22-23.

¹³ William R. Bascom, *Folklore and Anthropology*, „The Journal of American Folklore” 1953, vol. 66, no 262, s. 283-285.

¹⁴ Zob. Jack Goody, *Poskromienie myśli nieoswojonej*, tłum. M. Szuster, PIW, Warszawa 2011, s. 150.

Rozdział 1

Dostrzec niedostrzegalne – pojęcia, definicje, metody

Analiza źródeł folklorystycznych to „spojrzenie z oddali” na świat wyobrażeń i wierzeń funkcjonujących w kulturze ludowej. Pomimo „dystansu czasowego” można założyć, iż badacz, ze względu na swe inklinacje, nadal pozostaje częścią badanej kultury, która pośrednio kształtuje sposób wartościowania zjawisk i ich odczytanie¹. Ścieżka interpretacyjna w pracy zbudowana została z elementów, jakimi są wyabstrahowane, aczkolwiek analizowane w odniesieniu do kontekstu narracyjno-kulturowego, motywy wierzeniowe o relacjach pomiędzy światem człowieka a zaświatami zawarte w przekazach oralnych XIX i początku XX wieku. Olga Freudenberg zwróciła uwagę na znaczenie światopoglądu funkcjonującego w danej społeczności, dzięki któremu dochodzi do „archiwizacji” poszczególnych, zdałoby się mało znaczących elementów rzeczywistości przedstawionej, które „w nieistotnym epizodzie światowego poematu” odsłaniają „zespolenie mnogich fenomenów ideologicznych”². Tego typu motywy po uwzględnieniu kontekstu kulturowego niosą w sobie ogromne możliwości interpretacyjne. Mimo że nie jest to praca rekonstruująca archaiczny świat wyobrażeń, to jednak można ją uznać za pewnego rodzaju wstęp do dalszych, pogłębionych i bazujących na materiale porównawczym (zarówno w kryteriach czasowych jak i przestrzennych) badań, stwarzających szansę na odtworzenie zespołu prymarnych motywów posiadających konotacje mitologiczne³.

¹ Krzysztof Piątkowski, *Badacz wobec tradycji*, [w:] *Pożegnanie paradygmatu. Etnologia wobec współczesności*, red. W. J. Burszta, J. Damrosz, Instytut Kultury, Warszawa 1994, s. 119.

² Olga Freudenberg, *Gra w kości*, tłum. T. Brzostowska-Tarasiewicz, [w:] Olga Freudenberg, *Semantyka kultury*, red. D. Ulicka, Universitas, Kraków 2005, s. 69. Zob. też: Zob. m.in. Eleazar Mielecinski, *Poetyka mitu*, tłum. J. Dancygier, PIW, Warszawa 1981, s. 345-458; Roch Sulima, *Folklor i literatura. Szkice o kulturze i literaturze współczesnej*, LSW, Warszawa 1985, s. 10.

³ „Przez termin mitologem rozumie się elementarną jednostkę mitu zachowaną w świadomości ludowej i przyjmującą w folklorze postać motywów, czyli elementów konstrukcyjnych świata przedstawionego, takich jak zdarzenie, przedmiot, sytuacja, przeżycie, itp.”. Agnieszka Gołębiowska-Suchorska, *„Dziewczę przędzie, Pan Bóg nitki daje”. O spójności ludowej wizji świata*, Wydawnictwo UKW, Bydgoszcz 2011, s. 10.

1.1. Pojęcie kultury ludowej

Operowanie w pracy współcześnie dyskusyjnym pojęciem „kultura ludowa” jest zabiegiem świadomym i odwołuje się do „typu idealnego”⁴. Jest to konstrukt typologiczny nie uwzględniający chociażby zróżnicowania regionalnego. Koncepcja ideacyjna umożliwia jednak ujęcie kultury całościowo⁵. W tego typu podejściu kultura ludowa traktowana jest jako zbiór „(...) znaczeń obecnych w pojęciach, przekonaniach, powszechnych sądach, które tworzą wspólną bazę wiedzy o świecie i stanowią dla ludzi wzorzec zachowań”⁶. Koncepcja idealistyczna pozwala „(...) używać terminu >kultura ludowa< ahistorycznie, traktując je jako zjawisko mentalne (w kategoriach myślenia i działania) o charakterze procesualnym, podlegającym ciągłym zmianom (...)”⁷.

W obrębie kultury ludowej wykształciły się specyficzne sposoby wartościowania rzeczywistości, między innymi przestrzeni i miejsc⁸, relacji międzyludzkich⁹, zjawisk społecznych¹⁰, przyrodniczych¹¹, jak i zaświatów¹². Kultura ludowa w ujęciu samych jej twórców i użytkowników prawdopodobnie charakteryzowała się przekonaniem o substancjalnej naturze rzeczy¹³, była też przesycona sensualnością oraz rytualnością¹⁴. Zbudowana na synkryzmie i sensualności wizja świata nadprzyrodzonego ukształtowała

⁴ Wojciech J. Burszta, *Wymiary antropologicznego poznania kultury*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1992, s. 189.

⁵ Krzysztof Piątkowski, *Badacz wobec tradycji...*, s. 123-126.

⁶ Ewa Masłowska, *Ludowe stereotypy obcowania świata i zaświatów w języku i kulturze polskiej*, Wydawnictwo Agape Bis, Warszawa 2016, s. 14-15.

⁷ Ewa Masłowska, dz. cyt.

⁸ Jan Stanisław Bystron, *Czynniki magiczno-religijne w osadnictwie*, [w:] tenże, *Tematy, które mi odradzano*, red. L. Stomma, PIW, Warszawa 1980, s. 221-248; Stefan Czarnowski, *Podział przestrzeni i jej ograniczenie w religii i magii*, [w:] tenże, *Dzieła*, t. 3, oprac. N. Assorodobraj, S. Ossowski, PWN, Warszawa 1956, s. 221-236.

⁹ M.in. Józef Obrębski, *Dzisiejsza wieś poleska*, [w:] tenże, *Polesie*, red. A. Engelking, Oficyna Naukowa, Warszawa 2007, s. 474-481.

¹⁰ Zob. m.in. Jan Świętek, *Brzozowa i okolice Zakliczyna nad Dunajcem. Obraz etnograficzny – zbiór z lat 1897-1906*, cz. III, PTL, Wrocław 1999, s. 50-215; Stanisław Dworakowski, *Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu i nad Narwią*, Białostockie Towarzystwo Naukowe, Białystok 1964; Czesław Pietkiewicz, *Kultura społeczna Polesia Rzeczyckiego*, red. A. Engelking, Muzeum Etnograficzne w Toruniu, Toruń 2013.

¹¹ Zob. m.in. Kazimierz Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2, cz. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1967, s. 63-75; Александр Викторович Гура, *Символика животных в славянской народной традиции*, Издательство „Индрик”, Москва 1997.

¹² Zob. m.in. Kazimierz Moszyński, *Kultura ludowa...*, s. 233-716; Paweł Zając, *O zaświatach niedalekich i cudach nienadzwyczajnych. „Nadprzyrodzone” w kulturze ludowej na przykładzie Huculszczyzny*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2004; Henryk Biegeleisen, *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego*, Dom książki Polskiej S-ka Akc., Warszawa 1930.

¹³ Zob. Włodzimierz Pawluczuk, *Żywioł i forma. Wstęp do badań empirycznych nad kulturą współczesną*, PIW, Warszawa 1978, s. 55.

¹⁴ Ludwik Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku oraz wybrane eseje*, Wydawca: Piotr Dopierała, Łódź 2002, s. 248-262.

jedyny w swym rodzaju model, w którym to, co nieoswojone, obce ontologicznie, przenika i zaburza porządek rzeczy świata ludzkiego¹⁵. W związku i trafny sposób ujął to Józef Burszta:

We właściwym dla kultury ludowej myśleniu „irracjonalnym” jest swoista racja, tylko innego rzędu. Ona wynika z innego poglądu na świat, wynika z łączności człowieka w harmonii z przyrodą – z KOSMOSEM, z całością ŚWIATA! Jest w tym punkcie widzenia uzależnienie człowieka od czynników pozaziemskich i tych podziemnych, słowem – wynikająca z tysiącletnich doświadczeń konstatacja faktu, iż człowiek stale jest wystawiany na działanie dwu przeciwstawnych sił. Z tego wynika najważniejsze dla kultury ludowej myślenie opozycjami: dobro – zło, jasny – ciemny itp. Takie właśnie modelowo kosmogoniczne rozumienie wszechświata jest w ludowym myśleniu najważniejsze i ono w nim zostaje¹⁶.

W kulturze ludowej granica oddzielająca dwa porządki symboliczne charakteryzowała się nieciągłością, która umożliwiała przenikanie się dwóch odmiennych światów. Stan ten można uznać za permanentną liminalność wprowadzającą niebezpieczeństwo kontaktu z ontologicznie niejednoznaczną formą egzystencji. Powyższ przekonanie łączyło się z możliwością przenikania do świata człowieka pierwiastków nieładu i dezintegracji, tak charakterystycznych dla zaświatów. Można się zgodzić z Pawłem Zającem, iż „Autonomia i transcendencja ludowego, świętego uniwersum są niepełne. Sfera praktyczno-komunikacyjna jest nieustannie penetrowana przez świętych, demony a nawet samego Boga”¹⁷.

1.2. Schemat wyobraźniowy, motywy tożsame i motywy wyabstrahowane w kontekście badań nad sferą wierzeń ludowych

Uchwycenie szczególnego sposobu postrzegania i wartościowania rzeczywistości, w tym systemie hierarchii wartości symbolicznych, odzwierciedlających wyobrażenia o świecie, człowieku i jego relacjach z zaświatami, jest możliwe dzięki materiałom folklorystycznym, w których, pomimo różnorodnych ingerencji zbieraczy oraz wydawców, zachowane zostały istotne informacje dotyczące wartościowania zjawisk, rzeczy, jak również skorelowanych z nimi wyobrażeń na temat świata nadprzyrodzonego¹⁸. Utrwalenie ich w formie zapisu, pomimo „wyrwania” z kontekstu sytuacyjnego, pozwoliło uchwycić i wydobyć to, co z

¹⁵ Zob. Ludwik Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej...*, s. 258-271.

¹⁶ Seweryn A. Wisłocki, *Kultura ludowa – czyli łączność człowieka z... Kosmosem (rozmowa z Profesorem Józefem Bursztą, [w:] Pożegnanie paradygmatu. Etnologia wobec współczesności*, red. W. J. Burszta, J. Damrosz, Instytut Kultury, Warszawa 1994, s. 51.

¹⁷ Paweł Zajac, *O zaświatach niedalekich i cudach nienadzwyczajnych. „Nadprzyrodzone” w kulturze ludowej na przykładzie Huculszczyzny*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 20004, s. 26.

¹⁸ Helena Kapeliś, *O wydawaniu tekstów ludowych w Polsce*, [w:] *Z zagadnień twórczości ludowej. Studia folklorystyczne*, red. R. Górski, J. Krzyżanowski, Ossolineum, Wrocław 1972, s. 332. Zob. też Eric A. Havelock, *Muza uczy się pisać. Rozważania o oralności i piśmienności w kulturze Zachodu*, tłum. P. Majewski, Wydawnictwo UW, Warszawa 2006, s. 63.

punktu widzenia antropologicznej interpretacji jest istotne¹⁹. Można w tym miejscu, parafrazując słowa Jacka Goody'ego, zauważyć, iż istnienie zapisu tekstów folklorystycznych umożliwia wydobycie na jaw tego, co było niejawne, pozostawało ukryte²⁰. Narracje folklorystyczne odzwierciedlają bowiem często relacje pomiędzy człowiekiem a światem nadprzyrodzonym i można je uznać za nośniki „schematów wyobrażeniowych”. Pojęcie „schematu wyobrażeniowego” zostało zaczerpnięte z językoznawstwa kognitywnego i jest nawiązaniem do „przedjęzykowych schematów wyobrażeniowych” związanych przede wszystkim z aspektami ciała, takimi jak orientacja i poruszanie się w przestrzeni²¹. Na potrzeby pracy pojęcie „schematy wyobrażeniowe” będzie używane w odniesieniu do powtarzających się w tekstach folkloru motywów replikujących wyobrażenia o świecie nadprzyrodzonym. Nie zostanie natomiast podjęta próba jednoznacznego przyporządkowania ich do zespołu „przedjęzykowych schematów wyobrażeniowych”.

Zespół narracji, będących punktem odniesienia dla podjętej analizy i interpretacji antropologiczno-folklorystycznej, tworzą podania wierzeniowe²², fabulaty i memoraty²³ oraz w mniejszym stopniu bajki nowelistyczne²⁴ oraz bajki magiczne²⁵. Korpus tekstów stanowią narracje zgromadzone w XIX i w pierwszej połowie XX wieku w granicach dawnej Rzeczypospolitej obejmującej również obszary obecnie znajdujące się poza granicami Polski²⁶. Uwzględnione zostały również wybrane narracje z Pomorza, które pomimo zróżnicowania kulturowego zachowały motywy analogiczne do motywów znanych z folkloru słowiańskiego²⁷. Wykorzystanie do analizy odmiennych gatunków epiki ludowej jest możliwe przy założeniu tożsamości motywów, dających się traktować jako środki wyrazu, czy też

¹⁹ „Komunikacja ustna jest komunikacją >twarzą w twarz<, co oznacza, że każdorazowo jest w niej obecny cały kontekst osobisty, zarówno ten, który odnosi się do samej mowy (dykcji, modulacji, intonacji), jak i ten, który odnosi się do całego ciała (gestyki, rytmiki, zmysłowości). Dlatego komunikację ustną nazywa się *psychodynamiczną* albo *werbomotoryczną* (...)” [w:] Andrzej Mencwel, *Wyobrażenia antropologiczne. Próby i studia*, Wydawnictwo UW, Warszawa 2006, s. 78.

²⁰ Zob. Jack Goody, *Poskromienie myśli nieoswojonej*, tłum. M. Szuster, PIW, Warszawa 2011, s. 150.

²¹ Zob. Krzysztof Kosecki, *O formach ucieleśnienia znaczeń w metaforze i metonimii pojęciowej*, „Linguistics Applied” 2010, vol. 2/3, s. 91; Mark Johnson, *The Body In the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination and Reasons*, University of Chicago Press, Chicago 1987, p. 2.

²² Adrian Mianeki, *Kilka uwag o genealogii podań wierzeniowych*, „Literatura Ludowa” 1999, nr 2, s. 59-73; Timothy R. Tangherlini, „It Happener Not Too Far From Here...”. *A Survey of Legend Theory and Characterization*, „Western Folklore” 1990, vol. 49, p. 380.

²³ Carl Wilhelm von Sydow, *Kategorien der Prosa-Volksdichtung*, [w:] *Volkskundliche Gaben. Festschrift J. Meier zum 70 Geburtstag dargebracht*, (ed.) E. Semann, H. Schewe, W. de Gruyter, Berlin, Leipzig 1934, s. 261 (253-268); Juha Pentikainen, *Belief, Memoriate, and Legend*, translated by J. Lombardo, „Folklore Forum” 1973, vol. 6(4), p. 226.

²⁴ Violetta Wróblewska, *Bajka nowelistyczna*, [hasło w:] SPBL, t. 1, s. 273-280.

²⁵ Władimir Propp, *Bajki magiczne* [w:] tenże *Nie tylko bajka*, tłum. D. Ulicka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 87-141; Marta Wójcicka, *Bajka magiczna*, [hasło w:] SPBL, t. 1, s. 266-273.

²⁶ Violetta Krawczyk-Wasilewska, *O folklorystyce polskiej w stulecie „Ludu”*, „Lud” 1995, t. 78, s. 69-72.

²⁷ Elwira Wilczyńska, *Bajka ludowa na Pomorzu Zachodnim*, [hasło w:] SPBL, t. 1, s. 147-155.

raczej nieświadomą „replikację” przekonań, dopełniających lub definiujących wyobrażenia o zaświatach. Tego typu podejście wpisuje się w propozycję przekraczania granic gatunkowych i wyjścia „(...) poza podziały kanonicznej tabeli gatunkowej (...)”, zgłoszoną niegdyś przez Annę Brzozowską-Krajkę²⁸. Umożliwia to spojrzenie i interpretację „zespołów motywów tożsamyh”, które „wyabstrahowane” z kontekstu gatunkowego gorsetu nadal mogą być rozpatrywane przez pryzmat kontekstu sytuacyjnego występującego w fabule i w odniesieniu do szerszego tła kulturowego²⁹. Tak więc analiza „motywów tożsamyh” uwzględniać będzie symboliczne tło obrzędowości rodzinnej, dorocznej i wierzeń o świecie nadprzyrodzonym³⁰. Zaproponowana perspektywa pozwoli na odnalezienie paralel pomiędzy funkcjonującymi w obrębie kultury ludowej wyobrażeniami i ich „reprezentantami” narracyjnymi oraz ułatwi ich interpretację³¹.

Narracje folklorystyczne można uznać za ważny i znaczący element kultury, w którym odzwierciedlony został system wartości, jak również ład zgodny z ludową koncepcją rzeczywistości³². Dlatego można założyć, iż motywy – będące elementami składowymi różnorodnych gatunków prozy ludowej – podlegały analogicznemu procesowi akceptacji i konceptualizacji kończącej się w strukturze narracji³³. Wskazane zjawisko było możliwe, jeżeli dany motyw spełniał wymogi aksjologiczne danej grupy odbiorców i tym samym wpisywał się w zespół obowiązujących norm³⁴. Tego typu ekskluzywizm kulturowy pozwalał na odrzucenie lub włączenie poszczególnych motywów do „zasobu treści” będących składnikami tradycji w procesie transmisji międzypokoleniowej³⁵. Poprzez treść jak i formę narracji dochodziło do ewokacji sacrum o pozytywnych konotacjach – świętości ze znakiem

²⁸ Anna Brzozowska Krajka, *Tożsamość a interdyscyplinarność – folklorystyka jako struktura otwarta*, [w:] *Folklorystyka: dylematy i perspektywy*, red. D. Simonides, Opole 1995, s. 84.

²⁹ Jerzy S. Wasilewski, *Tabu*, Wydawnictwo UW, Warszawa 2010, s. s. 36

³⁰ Zob. Wojciech J. Burszta, *W obliczu współczesności. Trzy przykłady funkcjonowania wyobrażeń kulturowych*, [w:] *Pożegnanie paradygmatu. Etnologia wobec współczesności*, red. W. J. Burszta, J. Damrosz, Instytut Kultury, Warszawa 1994, s. 103.

³¹ Gdy etnolog pyta: „(...) o jakikolwiek przedmiot (istotę, roślinę, zwierzę, zjawisko), funkcjonujący w ramach kultury magicznej (tzn. jest on przez nią interpretowany), to prowadzona przez niego (Re)konstrukcja znaczeń konsekwentnie musi wykorzystywać dane tej kultury”. [w:] Piotr Kowalski, *Popkultura i humaniści. Daleki od kompletności remanent spraw, poglądów i mistyfikacji*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2004, s. 35.

³² Zob. Jolanta Ługowska, *Ludowa bajka magiczna jako tworzywo literatury*, Ossolineum, Wrocław 1981, s. 21; Dorota Simonides, *Dlaczego drzewa przestały mówić. Ludowa wizja świata*, Wydawnictwo Nowik Sp.j., Opole 2010, s. 7-12.

³³ Zob. Piotr Bogatyriew, Roman Jacobson, *Folklor jako swoista forma twórczości*, [w:] tenże, *Semiotyka kultury ludowej*, tłum. M. R. Mayenowa, PIW, Warszawa 1979, s. 308.

³⁴ W kontekście tym za normę należy uznać każdy dopuszczalny element narracji/motyw, którego semantyka – uzależniona od kontekstu – spełnia oczekiwania odbiorców i jest przez nich akceptowana, jak również dekodowana. Zob. Roch Sulima, *Folklor i literatura. Szkice o kulturze i literaturze współczesnej*, LSW, Warszawa 1983, s. 17. Zob. też Andrzej P. Kowalski, *Świat wartości wspólnot prehistorycznych w „epoce osiowej”*, [w:] tenże, *Antropologia zamierzchłych znaczeń*, Polskie Towarzystwo Historyczne, Toruń 2014, s. 137.

³⁵ Krzysztof Piątkowski, *Badacz wobec tradycji...*, s. 121.

plus³⁶, jak również negatywnych – ze znakiem minus – tego, co święte i tego, co przeklęte³⁷. „Pojęcie sacrum obejmuje zarówno moc boską, jak i demoniczną, a więc zjawiska sprzeczne o wysokim stopniu abstrakcji”³⁸. Zaproponowane podejście jest rozwinięciem Durkheimowskiej klasyfikacji sacrum – profanum³⁹ z uwzględnieniem niejednoznaczności pierwszej z wymienionych kategorii. Obcowanie z obiema formami sacrum niesie ze sobą pewnego rodzaju niebezpieczeństwo wpisane w kontekst obcowania ze świętością, ale to w wyobrażeniach o nadprzyrodzonym świecie „demonicznym” dochodzi do jednoznacznego i niebezpiecznego dla człowieka zaburzenia porządku. Według założeń niniejszej pracy w narracjach ludowych zachowane zostały motywy intuicyjnie skorelowane ze światem nadprzyrodzonym o cechach negatywnych – ze znakiem minus. Kontakt z zaświatami, które można nazwać „demonicznymi”, chociaż jest to raczej sformułowanie nie oddające ich pierwotnej pozycji, pociąga za sobą groźbę entropii, tak charakterystycznej dla kontaktu z „nieoswojonym”, które:

(...) wdziera się do swojskiego świata postaci „lokalnych obcych” (wszelkiego typu „odszczepieńców”, czarowników, szaleńców), jak i poprzez „szczeliny”, których ambiwalencja związana jest z szeroką problematyką nieczystości, sytuacji liminalnych, mediacyjnych, które stanowią obszar kłopotliwy ze względu na swą niejednoznaczność (...) W języku *emic* sfera ta artykułowana jest na różne sposoby: jako szeroko rozumiana moc, jako istoty demoniczne, mityczne postacie symbolicznego uniwersum itp.⁴⁰.

Praca o motywach demonicznych w folklorze polskim jest próbą, którą Agnieszka Gołębiowska-Suchorska trafnie określiła poszukiwaniem detali z uwzględnieniem ich genetycznej jedności⁴¹. Pomimo zastosowania transgatunkowego klucza interpretacyjnego i skupienia uwagi na podstawowej jednostce fabuły, za jaki został uznany motyw, nie jest on interpretowany w oderwaniu od szerszego kontekstu. Zaproponowane podejście wpisuje się w pewien sposób w zasady analizy semantycznej, dlatego motywy pełniące funkcję elementów znaczących należy uznać za efekt „(...) logiki kontekstu kulturowego, zgodnie z regułami

³⁶ Jerzy Bartmiński, *Formy obecności sacrum w folklorze*, [w:] *Folklor – sacrum – religia*, red. J. Bartmiński, M. Jasińska-Wojtkowska, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, Lublin 1995, s. 13-16.

³⁷ Zob. Bożena Józefów-Czerwińska, *Zabobonem nazwano... O wierzeniach, wartościach i dawnych przekonaniach mieszkańców polsko-białoruskiego pogranicza w ich związkach z przeszłością*, Wyd. Trzecia Strona, Warszawa 2017, s. 25.

³⁸ Ewa Masłowska, *Ludowe stereotypy obcowania świata i zaświatów w języku i kulturze polskiej*, Wydawnictwo Agape Bis, Warszawa 2016, s. 16.

³⁹ Émile Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny Australii*, tłum. A. Zadrożyńska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 30.

⁴⁰ Paweł Zając, *O zaświatach niedalekich i cudach nienadzwyczajnych. „Nadprzyrodzone” w kulturze ludowej na przykładzie Huculszczyzny*, Zakład wydawniczy NOMOS, Kraków 2004, s. 36-37.

⁴¹ Agnieszka Gołębiowska-Suchorska, „Dziewczę przędzie, Pan Bóg nitki daje”..., s. 10.

myślenia ludowego. Zderzenie symboli bajkowych z kontekstem (analiza semantyczna) to kolejny zabieg odtwarzający głębszą znaczeniową warstwę bajki⁴². Czesław Robotycki napisał te słowa w odniesieniu do bajki magicznej, jednak przy uwzględnieniu różnic gatunkowych można dostrzec przydatność tego założenia w interpretacji także motywów podaniowych, przecież: „(...) każda kultura posługuje się swoistym kodem, siecią znaczeń, która łączy i >koduje< bogów, ludzi, zwierzęta oraz rzeczy. Najczęściej kod ten bywa ukryty i domyślny, a zadaniem etnologa jest jego złamanie⁴³. Dlatego próba „zdekodowania” znaczeń poszczególnych motywów może pozwolić na lepsze zrozumienie ich sensu i odsłonić głębsze znaczenia, które dookreślą nieuświadomione wyobrażenia o zaświatach funkcjonujące w kulturze ludowej. Jak zauważył Wojciech Łysiak: „Wyobrażenia tego ludu nie wrywała się wszak z ram rzeczywistości – sama była rzeczywistością⁴⁴. Odwołując się do słów Andrzeja Szyjewskiego, można założyć, iż:

(...) folklor, twórczość ludowa różnych ludów słowiańskich, choć w swych poszczególnych konkretnych wytworach może być nieraz bardzo współczesny, to jednak przechowuje pewne archaiczne sposoby wartościowania rzeczywistości i metody jej opisu, tym samym może więc stanowić jedno ze źródeł odczytania algorytmów myślenia⁴⁵.

Powtarzalność pewnych motywów wynikających z „logiki kontekstu kulturowego”, które można uznać za swoistego rodzaju „toposy wyobrazeniowe”, sprawia, iż dają się one rozpatrywać jako znaczące elementy fabuły narracji folklorystycznych, umożliwiające podjęcie interpretacji wyobrażeń o świecie nadprzyrodzonym⁴⁶. Są to pewnego rodzaju znaki, które z racji swej marginalności mogą pozostać niezauważone. Zwrócił już na to uwagę Krzysztof Wrocławski: „(...) kierunek zainteresowania folklorysty jest zwykle odmienny od etnograficznego, w następstwie czego folklorysta, badający szereg tekstów z aspektów właściwych jego nauce, na rzeczy interesujące etnografa natrafia w warstwie dla siebie drugorzędnej lub marginesowej⁴⁷. Motywy te wskazują na kryjącą się za nimi rzeczywistość

⁴² Czesław Robotycki, *Moralny i strukturalny aspekt „Dobra” i „Zła” w bajce magicznej*, [w:] *Pożegnanie paradygmatu. Etnologia wobec współczesności* red. W. J. Burszta, J. Damrosz, Instytut Kultury, Warszawa 1994, s. 171.

⁴³ Pierre Vidal-Naquet, *Zamiast wstępu*, tłum. M. Węcowski, [w:] tenże, *Czarny łowca. Formy myśli i formy życia społecznego w świecie greckim*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003, s. 21.

⁴⁴ Wojciech Łysiak, *Mnisia Góra. Podania i bajki warciańsko-noteckiego międzyrzecza*, Wydawnictwo „Eco”, Międzychód 1992, s. 7.

⁴⁵ Andrzej Szyjewski, *Religia Słowian*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, s. 13.

⁴⁶ Zob. Robert Piotrowski, *Toposy wyobrazeniowe w legendach i podaniach*, [w:] *Podanie – legenda w tradycji ludowej i literackiej*, red. M. Jakitowicz, V. Wróblewska, Wydawnictwo UMK, Toruń 2007, s. 65-74.

⁴⁷ Krzysztof Wrocławski, *Możliwości współpracy folklorystów z etnografami w badaniach nad etnogenезą Słowian*, „Etnografia Polska” 1979, t. 23, s. 201.

nadprzyrodzoną o negatywnych konotacjach⁴⁸. Jednak nie zawsze można odpowiedzieć w jednoznacznie, dokąd nas prowadzą, co przedstawiają, chociaż sama trwałość oraz replikacje w obrębie danej kultury potwierdzają ich znaczenie i wartość⁴⁹. Parafrazując konstatację Tomickich, można założyć, iż uporczywe oraz wielokrotne występowanie konkretnych motywów w kontekście narracji o świecie nadprzyrodzonym można uznać za rodzaj „sygnału” lub kodu, który należy poddać interpretacji antropologicznej pozwalającej uchwycić i odczytać jego znaczenie, a tym samym dokonać „rekonstrukcji podmiotowej” zjawiska⁵⁰.

Narracje folklorystyczne są jedną z form „twórczej” ekspresji zachodzącej w obrębie konkretnej kultury. Zakładając, iż „Świat jest światem znaczeń, którego sens można uchwycić. Uczestnicy kultury konstruują interpretację rzeczywistości, kreują wyobrażenia na temat otaczającego świata i siebie samych, tworzą wzory postępowania i przeżywania”⁵¹, można przyjąć, iż w narracjach dochodzi do artykulacji „schematów wyobrazeniowych” odnoszących się zarówno do świadomego replikowania motywów i wątków, jak również do nieświadomionej „reaktualizacji” wyobrażeń w obrębie poszczególnych motywów oraz wątków.

Zaproponowane podejście do tematu pozwoliło na wyabstrahowanie motywów, co umożliwiło ich analizę ponad podziałami gatunkowymi z uwzględnieniem kontekstu sytuacyjnego występującego w narracjach oraz szerszego kontekstu kulturowego pozwalającego na możliwie najtrafniejszą interpretację badanych elementów.

⁴⁸ Zob. Luis Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, tum. S. Lewandowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1991, s. 121.

⁴⁹ Joanna i Ryszard Tomiccy, *Drzewo życia: Ludowa wizja świata i człowieka*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1975, s. 79-80.

⁵⁰ „Zjawiskiem podmiotowym – za J. Kmitą – nazwiemy każdy obiekt lub stan rzeczy, który wskazujemy poprzez odwołanie się w trybie metajęzykowym do założeń semantyki badanej kultury (do składających się na nią sądów i pojęć) dotyczącej denotującej to zjawisko jednostki komunikatywnej. Innymi słowy: zjawiskiem podmiotowym jest obiekt lub stan rzeczy, który jest odniesieniem przedmiotowym danej jednostki komunikatywnej (obyczajowej, prawno-politycznej, w szczególności językowej). Owo odniesienie przedmiotowe ujmowane jest przy tym jako zjawisko spełniające sądy tworzące założenia semantyki odnośnej jednostki, a werbalizowane w zdaniach – czy szerzej – formułach syntaktycznych języka tej kultury, która podlega rekonstruowaniu. Tak więc założenia semantyki badanej kultury podlegają każdorazowo „ujawnianiu” i wyszczególnianiu przez badającego i ten właśnie moment decyduje o tym, czy mamy do czynienia ze zjawiskiem podmiotowym”, [w:] Wojciech Burszta, *Język a kultura w myśli etnologicznej*, PTL, Wrocław 1986, s. 11.

⁵¹ Krzysztof Piątkowski, *Semiotyczne badania nad kulturą w etnologii*, Toruń 1993, s. 14.

1.3. „Znaki nieświadomione” – transmisja schematów, „kalki”, interpretacje

Można się zgodzić z Aleksandrem Wiesiołowskim, według którego motyw jest elementarną jednostką

(...) opowiadania, odpowiadającą w sposób obrazowy na różne problemy pierwotnej umysłowości, jej życiowe obserwacje i spostrzeżenia. W sytuacji podobieństwa lub tożsamości warunków bytowych i psychologicznych w pierwszych stadiach rozwoju ludzkości motywy takie mogły powstawać samodzielnie i jednocześnie zawierać cechy wspólne⁵².

Narracje folklorystyczne – zapisane w XIX i na początku XX wieku, jak również informacje zawarte w opracowaniach etnograficznych z tego okresu – są „nośnikami” znaczących motywów, które w sposób pośredni lub bezpośredni odnoszą się do ludowej wizji zaświatów. Ze względu na swe rozproszenie można je przyrównać do okruchów rozbitego zwierciadła, w którym powtarzające się i niezmiennie (na przestrzeni wspomnianego okresu) elementy składają się na wyobrażenia „demonologiczne”. Oczywiście jest to charakterystyczne dla dynamiki samych motywów, które są „zjawiskami ruchliwymi”⁵³ i występują w różnych wątkach⁵⁴. Tego typu motywy – zwane wędrownymi lub obiegowymi, można odnaleźć w odmiennych gatunkowo narracjach folklorystycznych⁵⁵. W kontekście tej pracy zostały potraktowane jako nieświadomiona i bezwiedna replikacja motywów, które ze względu na swe symboliczne konotacje w sposób idealny odzwierciedlały, a zarazem definiowały w obrębie kultury ludowej cechy charakteryzujące postaci nadprzyrodzone oraz same zaświaty. Powtarzalność pewnych schematów narracyjnych wpisuje się również w tendencje charakterystyczne dla folkloru tradycyjnego:

Mówiąc nieco metaforycznie teksty te skłonne są tworzyć pewne *continuum* form, okresowe ciągi form, „odszukiwać” teksty „przyległe”, a jednocześnie nosić w sobie „pamięć” poprzednich użyć. Np. w bajce nie istnieje zazwyczaj możliwość wykorzystania jakiegoś konkretnego motywu bez jednoczesnego przywołania motywów „sąsiednich”. W każdej bajce jest coś z innych bajek, w każdej pieśni coś z innych pieśni. W tym aspekcie praktyka wciela

⁵² Aleksandr Wiesiołowski, *Poetyka sjużetu (fragmenty)*, tłum. G. Porębina, „Rusycystyczne Studia Literaturoznawcze” 1982, t. 6, s. 108.

⁵³ Zob. Marta Wójcicka, *Motyw*, [hasło w:] SPBL, t. 2, s. 396.

⁵⁴ Julian Krzyżanowski, *Morfologia bajki*, „Lud” 1947, t. 37, s. 11.

⁵⁵ Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2007, s. 51.

jednostki nie z jakichś systemów poza nią, gdyż sama jest wzorem i miarą systemowości, ale raczej z szeregów, których systemowość jest przez praktykę ograniczana⁵⁶.

Ernst Casirer w odniesieniu do analogii form podstawowych, na kanwie których budowano struktury mitów w różnych rejonach świata, stwierdził, iż: „Antropologowie i etnologowie byli często zdumieni odnajdując te same podstawowe elementy rozsiane po całym świecie, w całkiem odmiennych warunkach społecznych i kulturowych”⁵⁷. Nie mniej fascynująca i zadziwiająca jest powtarzalność pewnych motywów w kontekście narracji o świecie nadprzyrodzonym, ponieważ ich jednorodność – tożsamość i częstotliwość wzbudza zadziwienie, jak też prowokuje do podejmowania prób ich interpretacji.

Liczne motywy zawierające w sobie znaczące informacje odnoszące do prymarnych wyobrażeń na temat świata nadprzyrodzonego, replikowane przez „nosicieli” folkloru w narracjach – można uznać za „nieuświadomione znaki”, które posiadają ogromny potencjał interpretacyjno-poznawczy. „Znakami nieuświadomionymi” można nazywać bezwiednie powtarzane i transmitowane w obrębie danej kultury motywynoszące w sobie znamiona stereotypu⁵⁸, które z perspektywy badawczej posiadają znaczącą wartość poznawczą odnoszącą się do wartościowania szerokiego spektrum zjawisk i w sposób pośredni opisują czy definiują wyobrażenia na temat zaświatów. Jerzy Bartmiński zauważył, iż:

Język folkloru jest kształtowany symbolicznie. Ma silne powiązania z działaniami obrzędowymi i całą ludową kulturą. Konotacja najprostszych słów, takich jak: woda, kamień, góra..., dąb, las, jabłko..., koń, sokół, wąż..., zielony, lewy, trzy... obejmuje obok podstawowych komponentów opisujących („definicyjnych” – w semantyce redukcjonistycznej), także komponenty naddane, mitologiczne i pragmatyczne, oparte na swoistym obrazie świata i swoistej aksjologii⁵⁹.

⁵⁶ Roch Sulima, *Folklor i literatura. Szkice o kulturze i literaturze współczesnej*, LSW, Warszawa 1983, s. 16-17.

⁵⁷ Ernst Casirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Staniewska, Czytelnik, Warszawa 1998, s. 139.

⁵⁸ Jerzy Bartmiński, *Stereotyp jako przedmiot lingwistyki*, [w:] *Z problemów frazeologii polskiej i słowiańskiej*, t. 3, red. M. Basaj, D. Rytel, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Warszawa 1985, s. 25-53; Zbigniew Greń, *Stereotypy jako fenomeny językowe*, [w:] *Stereotypy i uprzedzenia. Uwarunkowania psychologiczne i kulturowe*, red. M. Kofka, A. Jasińska-Kania, Warszawa 2001, s. 67-79; o stereotypowości w odniesieniu do bajki magicznej, również na poziomie prezentowanego modelu świata pisała Jolanta Ługowska. Zob. Jolanta Ługowska, *Ludowa bajka magiczna jako tworzywo literatury*, Ossolineum, Wrocław 1981, s. 16.

⁵⁹ Jerzy Bartmiński, *Słownik ludowych stereotypów językowych. Założenia ogólne*, „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury” 1988, t. 1, s. 12.

Replikację motywów w kontekście szerszego kontekstu fabularnego można porównać do zjawiska „kliszowania” i reprodukcji nie tylko układu logicznego czy kompozycyjnego⁶⁰, ale również przyjętych oraz uznanych w danej kulturze korelatów wyobrażeniowych, łączących np. noc z zaświatami i działalnością demonów⁶¹. Przekazy folklorystyczne kategoryzują i systematyzują świat, w tym relacje z rzeczywistością nadprzyrodzoną⁶². Ze względu na ich powtarzalność i częstotliwość występowania w kontekście narracji o demonicznych epifaniach (np. motyw bagna⁶³) można je uznać za istotne dla badań nad wyobrażeniami o zaświatach⁶⁴.

1.4. Metatekstualny status „motywów wyabstrahowanych”

Motywy uwzględnione w pracy posiadają status metatekstualny. Co to oznacza? Po pierwsze – należą do motywów o statusie granicznym, odnoszą się bowiem do zjawisk o niejednoznacznej proveniencji i niejednoznacznych konotacjach. Pozostają w pewien sposób w stanie zawieszenia pomiędzy pozostałymi elementami narracji – są intertekstualne, a zarazem posiadają ogromny ładunek znaczeń umożliwiający odpowiednią interpretację przedstawionych zdarzeń i kontekstu. Odnoszą się również niejednokrotnie do sytuacji liminalnych – przekraczania granicy pomiędzy światem a zaświatami (motywy demonicznych ekspresji, śmierci, narodzin) lub bycia w zawieszeniu pomiędzy dwoma symbolicznymi przestrzeniami (motyw zamknięcia, motyw śmierci), dlatego można mówić o ich liminalności. Zarazem jednak, z powodu ich wyabstrahowania z narracji, nabierają statusu graniczności zwielokrotnionej, tym samym posiadają wartość zarówno na płaszczyźnie narracyjnej, jak również na poziomie interpretacji danej narracji. Fakt ten oznacza, że posiadają status metatekstu opisującego – definiującego i przybliżającego znaczenie kontekstu oraz znaczenie samego motywu w danym kontekście.

⁶⁰ Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2007, s. 104-105.

⁶¹ Tamże, s. 104-105. Zob. Anna Brzozowska-Krajka, *Symbolika dobowego cyklu powszedniego w polskim folklorze tradycyjnym*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1994, s. 50; Вячеслав Всеволодович, Иванов, Владимир Николаевич, Топоров, *Славянские языковые моделирующие семотические системы (Древний период)*, Москва 1965, s. 118-119.

⁶² Jan Kajfasz, *Folklor jako tekst w obiegu i jego potencjał konstruowania rzeczywistości*, [w:] *Nowe konteksty badań folklorystycznych*, red. J. Hajduk-Nijakowska, T. Smolińska, PTL, Wrocław 2011, s. 75.

⁶³ Stanisława Niebrzegowska, *Bagno*, [hasło w:] SSiSL, t. 1, cz. 2, red. J. Bartmiński, s. 427-436; Robert Piotrowski, *Bagno*, [hasło w:] SPBL (wersja internetowa), red. V. Wróblewska, <https://bajka.umk.pl/sloownik/lista-hasel/haslo/?id=321>. Data dostępu: 09.02.2021.

⁶⁴ Zob. Anna Tyrpa, *Językowy obraz świata w gwarach*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Język a Kultura” 2008, t. 20, s. 302.

Rozdział 2

„Ryż, zyz, kuternoga wszystko kara Boga”. Znaki świata nadprzyrodzonego w przestrzeni społecznej w świetle przekazów folklorystycznych

Percepcja rzeczywistości wśród mieszkańców wsi polskiej w XIX i na początku XX wieku wykazywała inklinacje ku jednoznaczności i przejrzystości. Wszelka dysharmonia oraz ekspresje świata wyobrażeń destabilizujące życie społeczne oceniane były negatywnie, wzbudzały niepokój i były niepożądane¹. Nieporządek społeczny mógł zagrażać łaadowi kosmicznemu, a tym samym destabilizować ukonstytuowaną rzeczywistość². Według Jerzego Bartmińskiego: „Religia i folklor (a mam tu zwłaszcza na myśli najbogatszy i najciekawszy folklor chłopski), łączy koncepcję >ładu świata<, tj. wizji rzeczywistości jako pewnej całości uporządkowanej i harmonijnej, opartej na tradycyjnej, wspólnej wiedzy i wierze (...)”³. W kulturze tradycyjnej każdy element burzący koncepcję ładu świata budził lęk. Florian Znaniecki zauważył, iż:

Ład w tym potocznym znaczeniu jest pojęciem wartościującym pozytywnie. Tworzące ład czynniki uważają go za >dobry< już to ze względu na to, że sam przez się jest dobrem, już to dlatego, że pomaga osiągać jakieś cele. Implicite lub explicite przeciwstawia się go bezładowi. >Bezład< to pojęcie wartościujące negatywnie, które oznacza bądź naruszenie istniejącego ładu, bądź brak ładu tam, gdzie być powinien⁴.

¹ Ewa Masłowska, *Pozytywne schematy destrukcji w relacjach z zaświatami*, [w:] *Wartości językowo-kulturowym obrazie Słowian i ich sąsiadów*, cz. 1, red. M. Abramowicz, J. Bartmiński, I. Bielińska-Gardziel, Wyd. UMCS, Lublin 2012, s. 297

² Mircea Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, *Od epoki kamienia do misteriów eleuzyńskich*, tłum. S. Tokarski, PAX, Warszawa 1997, s. 61.

³ Jerzy Bartmiński, *Formy obecności sacrum w folklorze*, [w:] *Folklor – sacrum – religia*, red. J. Bartmiński, M. Jasińska-Wojtkowska, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, Lublin 1995, s. 11.

⁴ Florian Znaniecki, *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój*, tłum. J. Szacki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1971, s. 26.

Bezląd mógł dotknąć relacji wewnątrzspołecznych, hierarchii wartości, więzi rodzinnych. Pierwiastki bezładu uzewnętrzniały się między innymi poprzez różne formy niejednoznaczności fizycznej i psychicznej członków społeczności wiejskiej, a wszelkie jej przejawy wzbudzały lęk, ponieważ: „Niejednoznaczność, niewyraźność, nieokreśloność jest powodem lęku i przyczyną aury niepokoju otaczającej każdą granicę”⁵. Dlatego istnieje duże prawdopodobieństwo, iż każdą niejednoznaczność, wprowadzającą do przestrzeni społeczno-symbolicznej elementy bezładu w kulturach tradycyjnych, traktowano jako formę przełamania granicy oddzielającej świat człowieka od zaświatów. Obawę wzbudzały zjawiska, poprzez które dochodziło do uzewnętrznienia cech charakteryzujących się nadmiarem lub brakiem⁶. Kategoria „nadmiaru – braku” w kulturze tradycyjnej znamionowała stan anormalny często o konotacjach demonicznych. Tym samym ludzi odznaczających się specyficznymi cechami fizycznymi lub/i psychicznymi postrzegano przez pryzmat wyobrażeń o zaświatach demonicznych, a zarazem wyobrażenia o świecie nadprzyrodzonym odnajdywały uzewnętrznienie poprzez wyobrażenia o ludziach odznaczających się specyficznym wyglądem i zachowaniem. Jest to swoistego rodzaju „symultanism symboliczny” pozwalający definiować jednocześnie proveniencję tych ludzi, jak i wyobrażenia o zaświatach, uzewnętrzniających się poprzez specyficzne cechy fizyczne oraz psychiczne człowieka. Bezląd – dysharmoniczność można rozpatrywać wielopoziomowo, zarówno w odniesieniu do cech fizycznych i psychicznych generujących specyficzny wygląd oraz zachowanie, jak również różnych form niedoskonałości symbolicznej odnoszącej się bezpośrednio do wyobrażeń o świecie nadprzyrodzonym. Do przykładowych istot niepełnych, niekompletnych – w ujęciu narracji ludowych – należą dzieci.

2.1. Bezląd nadprzyrodzony

Status dziecka w kulturze ludowej był niejednoznaczny. Tomasz Kalniuk w książce *Mityczni obcy. Dzieci i starcy w polskiej kulturze ludowej przełomu XIX i XX wieku w*

⁵ Paweł Zając, *O zaświatach niedalekich i cudach nienadzwyczajnych. „Nadprzyrodzone” w kulturze ludowej na przykładzie Huculszczyzny*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2004, s. 85. O liminalności, obrzędach przejścia, itp. zobacz Arnold van Gennep, *Obrzędy przejścia*, tłum. B. Biały, PIW, Warszawa 2006.

⁶ Ewa Nowina-Sroczyńska, *Przezroczyście ramiona ojca. Studium etnologiczne o magicznych dzieciach*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1997, s. 43.

doskonały sposób uchwycił i opisał ambiwalentność dzieci, które zaliczyć można do grupy postaci o dużym ładunku transgresyjności⁷. Również Piotr Kowalski zauważył, iż dziecko

Jest (...) istotą o nieokreślonym charakterze, o niestabilizowanych jeszcze właściwościach. Fakt wciąż nieujawnionej (i społecznie niezaakceptowanej) seksualności rozstrzyga o tym, iż ono samo należy do kategorii istot z definicji mediacyjnych, ulokowanych w pobliżu granicy między światami (...)⁸.

Na liminalny status dziecka, a w szczególności niemowlęcia, wskazują chłopskie zabiegi magiczne, których celem była ochrona dziecka i jego bliskich przed agresją istot ze świata demonicznego⁹.

Po narodzinach dziecka babka zawiązywała święcone ziele do koszuli na piersi i kobieta nosiła je aż do chrzcina, żeby czart i boginka nie miała dostępu do niej i do dziecka. W niektórych miejscowościach święcone ziele wkładano dziecku do kołyski pod poduszkę. Czasami w tym samym celu zaszywano do koszulki na piersi ząbek czosnku lub robiono z niego dziecku korale na szyję¹⁰.

W celach apotropiecznych wykorzystywano również sól, którą umieszczano pod główką noworodka¹¹, lub przedmioty z żelaza¹². Różnego rodzaju zakazy odnosiły się także do samej położnicy:

⁷ Tomasz Kalniuk, *Mityczni obcy. Dzieci i starcy w polskiej kulturze ludowej przełomu XIX i XX wieku*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2014, s. 53-56.

⁸ Piotr Kowalski, *Popkultura i humaniści. Daleki od kompletności remanent spraw, poglądów i mistyfikacji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004, s. 53.

⁹ Wilhelm Gaj-Piotrowski, *Duchy i demony w wierzeniach ludowych z okolic Stalowej Woli – Rozwadowa i Tarnobrzega*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1993, s. 104. Sposoby ochrony dzieci przed podmianą odnajdujemy także w tekstach wcześniejszych. Zob. np. Edward Karwot, *Katalog magii Rudolfa. Źródło etnograficzne XIII wieku*, Ossolineum, Wrocław 1955, s. 23.

¹⁰ Henryk Olszański, *Zamieszkańcy. Studium etnograficzne*, Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku, Sanok 2007, s. 153. Zob. też: Kazimierz Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. II, *Kultura duchowa*, cz. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1967, s. 310.

¹¹ Katarzyna Łeńska-Bąk, *Sól ziemi*, Towarzystwo Przyjaciół Ossolineum, Wrocław 2002, s. 93; „Rzymianie mieli zwyczaj nowo narodzonym dzieciom podawać do ust odrobinę soli, przez co życie młodej istoty miało być zabezpieczone przed groźącymi jej niebezpieczeństwami. W ogóle sądzono w starożytności, że demony bardzo nie lubią soli”. Manfred Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Pallotinum, Poznań 1989, s. 220-221.

¹² Żelazne przedmioty, np. noże, tak jak i sól, były środkami apotropiecznymi. Stosowano je m.in. w obrzędach narodzinowych, aby położyć uchronić przed złem: „(...) ustawia się przy niej różne środki ochronne, jak np. żelazo, siekierkę, nóż, miotłę, grzebień, czosnek, chleb, sól i przedmioty poświęcone”, Adam Fischer, *Lud polski. Podręcznik etnografii Polski*, Lwów-Warszawa-Kraków 1926, s. 113.

Kobieta po porodzeniu nie powinna wyjść nawet za próg swego domu; nie powinna również nigdy sama z dzieckiem w domu pozostać – zawsze powinien ktoś być przy niej, gdyż „strzyga” (czarownica, boginka) mogłaby jej dziecko zabrać lub odmienić. Nieraz można słyszeć: „Przecież ja nie takie dziecko miała, ino mi strzyga odmieniła”. Tak powinno się postępować, dopóki kobieta do kościoła na „wywód” nie idzie. Nie powinna ona również i dlatego wychodzić za próg chaty, bo nie jest oczyszczoną. Zwyczaj ten jest wszędzie pilnie przestrzegany¹³.

Ważnym momentem granicznym był chrzest, który miał chronić dziecko przed ingerencją zaświatów, a także formalnie włączał je do społeczności wiejskiej¹⁴. To właśnie z chrztem związane jest nadanie imienia, dopełnienie sakramentów i określenie statusu nowego członka wiejskiej wspólnoty¹⁵. Jak zauważyła Urszula Lehr w artykule *Wierzenia demonologiczne we wsi Obidza*: „Podobnie traktowane jest nowonarodzone dziecko od momentu swych narodzin do chrztu wprowadzającego go w świat chrześcijański, a tym samym poddającego go ochronie religijnej, znajduje się w okresie przejścia i podlega tym samym mocy >zła<”¹⁶. Dlatego decyzji o chrzcie nie odkładano na później i udzielano tego sakramentu jak najszybciej¹⁷.

Największe niebezpieczeństwo ze strony świata nadprzyrodzonego groziło matce i dziecku w okresie od porodu do wywodu: „Niektóre kobiety spieszą się dlatego do wywodu, ponieważ przed wywodem wielki wolor (moc) mają do dzieci jak i do matki mamuny czyli boginie”¹⁸. Sama kobieta przed wywodem uznawana była za osobę o niejednoznacznym statusie, noszącą w sobie pierwiastek destrukcyjnej mocy zaświatów¹⁹. Jak zauważyła Anna Zadrożyńska: „Po porodzie uważano, że kobieta jest nadal nieczysta i co więcej – był to jakby znacznie silniejszy stopień skalania niż podczas ciąży. Teraz zabraniano jej w ogóle wychodzenia w pole, do warzywnika i sadu. Powiadano, że gdzie stąpnie, wszystko usycha.

¹³ Szymon Gonet, *Kilka szczegółów z wierzeń ludu. (Z okolicy Andrychowa)*, „Lud” 1896, t. 2, s. 225.

¹⁴ Anna Zadrożyńska, *Powtarzać czas początku. Część II. O polskiej tradycji obrzędów ludzkiego życia*, Wydawnictwo Spółdzielcze, Warszawa 1988, s. 70-74

¹⁵ Wszystkie te zabiegi wpisują się w obrzędy przejścia mające na celu włączenie obcego (w tym wypadku dziecka) o bliżej nieokreślonej proveniencji. Por. Arnold van Gennep, *Obrzędy przejścia*, s. 81.

¹⁶ Urszula Lehr, *Wierzenia demonologiczne we wsi Obidza (region sądecki) w świetle badań empirycznych*, „Lud” 1982, t. 66, s. 127-128.

¹⁷ Por. Jan Świętek, *Brzozowa i okolica Zakliczyna nad Dunajcem. Obraz etnograficzny – zbiór z lat 1897-1906 część III*. Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1999, s. 136-137; Michał Rawicz Witanowski, *Lud wsi Stradomia pod Częstochową*, ZWAK 1893, t. 17, s. 24.

¹⁸ Ludwik Trzeciecki, *Zwyczaj i obrzędy*, [w:] *Ziemia biecka. Lud polski w powiatach gorlickim i grybowskiem*, praca zbiorowa pod red. Seweryna Udzieli, red. A. Kroh, Sądecka Oficyna Wydawnicza, Nowy Sącz 1994, s. 134. Por. też Henryka Wesołowska, *Zwyczaj i obrzędy rodzinne* [w:] *Kultura ludowa śląskiej ludności rodzimej*, red. Dorota Simonides, Piotr Kowalski, Volumen, Wrocław-Warszawa 1991, s. 249.

¹⁹ Władysław Siarkowski, *Materyjały do etnografii ludu polskiego z okolic Pinczowa*, ZWAK 1885, t. 9, s. 31.

(...) W niektórych wsiach aż do wyvodu (...) zabraniano młodej matce chodzenia nawet do kościoła²⁰.

Niedopełnienie obrzędów i zabiegów ochronnych, przywołanych powyżej, mogło doprowadzić do podmiany dziecka przez istoty nadprzyrodzone. „Specjalizowały” się w tym demony o cechach żeńskich nazywane w niektórych regionach mamunami lub boginkami²¹, jak też sibelami²². Podmienić lub porwać dziecko mógł również diabeł²³ bądź czarница²⁴, a także kraśniaki²⁵. To właśnie ostatnie z wymienionych postaci demonologii ludowej utrwalone i spopularyzowane zostały w powieści Marii Konopnickiej *O krasnoludkach i o sierotce Marysi* (1896), w której występuje motyw podmiany dziecka²⁶. Wielość i różnorodność „nadprzyrodzonych porywaczy” jest najprawdopodobniej efektem zróżnicowania regionalnego oraz multiplikacji wierzeń demonologicznych. Nie zmienia to w żaden sposób sensu i wartości motywu porwania oraz podmiany dziecka. Niemowlę przyniesione przed demony charakteryzowało się specyficznymi cechami psychicznymi, jak też fizycznymi. Zespół cech wpływających na negatywny odbiór nazwać można dysharmonią psychosomatyczną. W przekazach folklorystycznych odnaleźć można dużą grupę narracji odnoszących się do podmienionych dzieci, np. w jednym z podań z okolic Nowego Sącza:

To też ludzie mówili, że był jeden *chodok* prawdziwie podmieniony, że go *mamuna* podmieniała. On miał bardzo wielką głowę, a tutaj był taki krasnal. Głowę miał taką okropną. No i wszyscy twierdzili, że to dziecko przez *mamunę* podmienione, bo one tam koło Dunajca siedziały, tam miały *cholpę*, i tam chodziły, i mówili, że one to dziecko podmieniły” (Podegrodzie, Bronisława Zimowska, ur. 1922)²⁷.

²⁰ Anna Zadrożyńska, *Powtarzać czas początku*, cz. 2, Wydawnictwo Spółdzielcze, Warszawa 1988, s. 67.

²¹ „Dane istoty demoniczne najczęściej określa się mianem boginek i mamun. Zarejestrowano także szereg nazw regionalnych, jak białostockie mary, lubelskie małpy, nocule, odmienice i sidule oraz rzeszowskie babule, matrony, odludny i ubohenki”. Leonard J. Pełka, *Polska demonologia ludowa*, Iskry, Warszawa 1987, s. 148.

²² Stefanija Ulanowska, *Niektóre materyjały etnograficzne we wsi Łukawcu (mazowieckim)*, ZWAK 1884, t. 8, s. 292.

²³ F. Wereńko, *Przyczynek do lecznictwa ludowego*, MAAE 1896, t. 1, s. 130.

²⁴ Por. Paweł Zajac, *O zaświatach niedalekich...*, s. 63.

²⁵ Zob. *Wielkopolska i Wielkopole pod względem rozmiaru, podziału, zarządu i plodów. Zwyczaje i obyczaje, zabawy, obrzędy, przesady i zabobony, oraz najciekawsze podania, piosnki i zagadki ludu wielkopolskiego*, Nakładem „Wydawnictwa Dzieł Ludowych” K. Miarki w Mikołowie (Nicolai O.-S.), Mikołów 1896. Zob. też. Alexander Petrow, *Lud ziemi dobrzyńskiej jego charakter, mowa, zwyczaje, obrzędy, pieśni, przysłowia, zagadki, i t.p.*, ZWAK 1878, t. 11, s. 141; Oskar Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 39, *Pomorze*, Polskie Towarzystwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Wrocław – Poznań 1965, s. 429, 431, 450.

²⁶ Maria Konopnicka, *O krasnoludkach i o sierotce Marysi*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1960, s. 40-44. Zob. Violetta Wróblewska, *Przemiany gatunkowe polskiej baśni literackiej XIX i XX wieku*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2003, s. 104-106.

²⁷ *Niby to legenda, ale ktosik gadał, że tak prawdziwie było. Ludowe podania sądeckie*, opracowanie tekstów Joanna Hołda, Sylwia Zarotyńska, Muzeum Okręgowe w Nowym Sączu, Nowy Sącz 2014, s. 53.

Najniebezpieczniejszym okresem dla matki, jak i dziecka był czas od porodu do chrztu lub nawet wyvodu, jednak znane są przekazy, według których porywane były również starsze dzieci. Wspomina o tym Bohdana Baranowski w książce pt. *W kręgu upiorów i wilkołaków*:

W 1936 r. opowiadano mi w Gnojnie pod Pułtuskim, że pewna kobieta zabrała w pole doskonale rozwinięte czteroletnie dziecko. Sama zajęta była pracą, a dziecko bawiło się na miedzy. Po powrocie do domu przekonała się jednak, że dziecko zostało zamienione. Przestało mówić, wydawało tylko jakieś dziwne dźwięki, nie chciało podnosić się z pościeli²⁸.

Narracje o podmianie dzieci przez istoty demoniczne występują praktycznie na całej Słowiańszczyźnie, jak również poza jej obszarem²⁹.

Wszelkiego rodzaju symptomy wskazujące na chorobę dziecka wprowadzały element nieładu. Sytuacje wymykające się racjonalnemu osądowi burzyły ukonstytuowany porządek świata, dlatego próbowano je tłumaczyć niedopełnieniem lub przekroczeniem zasad mających na celu ochronę zarówno dziecka, jak i społeczności przed zaświatami. Wspomina o tym między innymi Rafał Lubicz:

W pierwszych chwilach przyjścia na świat niemowlęcia, jeśli niewiasta, odbierająca je, nie użyje środków zaradczych, (mamuna przyp. mój) odmienia niemowlę: bierze zwykle dziecię dobre, nieplączliwe, piękne, tłuste, a podrzuca złe, krzykliwe, chude, blade (...) ³⁰.

Cechy, takie jak krzykliwość, bladeść, chudość, oceniano negatywnie, a w szczególnych sytuacjach przypisywano je działaniu istot demonicznych. W cytowanym fragmencie z opracowania Lubicza dochodzi do konfrontacji dwóch wyobrażeń rzutujących na postrzeganie rzeczywistości. Świat demoniczny reprezentowany jest przez istotę o właściwościach posiadających negatywne inklinacje: chudość, bladeść i krzykliwość. Według wyobrażeń o idealnym wzorcu dziecka powinno ono odznaczać się wyłącznie cechami wywołującymi pozytywne odczucia, jak nieplączliwość, urodziwość, pulchność (synonim zdrowia), dobroć. Pojęcie dobra w tym kontekście jest niesprecyzowane, można się jedynie domyślać, iż chodzi o subiektywną ocenę ogólnego wrażenia, jakie wywołuje potomstwo.

²⁸ Bohdan Baranowski, *W kręgu upiorów i wilkołaków*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1981, s. 139.

²⁹ Kazimierz Moszyński, *Kultura ludowa...*, s. 685; Jo An Conrad, *Changeling*, In: *The Greenwood Encyclopedia of Folktales and Fairy Tales*, vol. 1, ed. D. Haase, London 2008, p. 179-180; Emer Dennehy, "What damned you?" *Changelings, "mylingar" and other dead child traditions*, "Archeology Ireland" 2016, vol. 30, no. 3, p. 22.

³⁰R[afał] Lubicz, *Boginki – mamuny*, „Wisła” 1893, t. 7, s. 160-161.

Tego typu cechy były pożądane, przypisane światu oswojonemu i odpowiadające formie idealnej³¹. Niosą ze sobą poczucie spokoju, bezpieczeństwa oraz pewnej statyczności – braku dynamizmu i zmienności, czyli tego, co wzbudzało negatywne uczucia, jak też lęk. Niejednokrotnie dla uwypuklenia antynomii układu oswojone/znane – obce/nieznane stosowano skrajne formy opisu dzieci i tzw. „podmienków”:

Jedni powiadają, że Kauks, inni, że Łaume zamienia dzieci. Pewna matka jechała do kościoła ochrzcić dziecko. Zdrzemnęła się. Coś jakby prześlizgnęło się koło jej ręki. Otworzyła oczy, patrzy: dziecko, jak leżało, tak leży na jej kolanach. – Po powrocie z kościoła, gdy przyjrzała się uważnie dziecku, spostrzegła, że ono nie podobne do siebie. Domyśliła się prawdy, ale co tu robić? Dziecka nie pozbyć się z domu! Rośnie ono niby, ale bardzo mało; jak kwiliło, tak kwili nieludzkim jakimś, niby końskim głosem. Zrobiło się brzydkie, czarne chude, a wszystkie jej dzieci były tłuste, białe. (...) Już chłopiec miał siedem latek, choć był maleńki, jak trzyletni. Szu! Coś zaszurało. Patrzy – nic nie widać, tylko wiatr w izbie, jakby ptak przeleciał. Patrzy – nie ma dziecka³².

Podmienione dzieci charakteryzowały się nieharmonicznością i deformacjami. Według przekazów posiadały zbyt wielką głowę w stosunku do reszty ciała: „Dziecko odmienione miało głowę wielką. jak banię”³³. Wspomina się również o ich niedołożności i brzydocie³⁴. Według narracji ze zbioru *Z ust górala zakopiańskiego* Maryi Wysłouchowej dziecko nieludzkie pomimo starań naznaczone było chorobą i niemocą. Charakteryzowało się także cechami zwierzęcymi:

Wróciła z tamstela, z tego pola, do domu żonka, uratowana od boginki kulawej. Pielęgnowała dziecko bogincyne, bo myślała, że swoje. Przecie kobieta, jak swoje dziecko opiekuje dobrze, juści ono do roku, abo do półtora juz chodzi na swoik nogak i gwarzy nieftóre dobrze. A to, bogincyne, pielęgnowała siedm lat, abo i ośm, a nic na swoik nogak nie chodziło, ani nie mówiło, a do ludzi niepodobne: niby to cło wiek, ba pozior zwierzency. Zżarło, kielo uwidziało, wozgrzyło sie ślinami, placem darło sie, kwicało po cłowieceńsku i po zwierzeńsku i ciongiemby było żarło³⁵.

³¹ Beata Tworek, *Kultura zdrowotna ludności wiejskiej w Małopolsce od połowy XIX do końca XX wieku (w świetle literatury pięknej i wspomnieniowej)*, Lubelskie Towarzystwo Naukowe, Lublin 2007, s. 98-99.

³² Jan Kibort, *Istoty mityczne na Żmudzi*, „Wisła” 1904, t. 18, s. 329-330.

³³ Seweryn Udziela, *Topograficzno-etnograficzny opis wsi polskich w Galicyi*, MAAE 1903, t. 6, s. 60.

³⁴ Zob. Seweryn Udziela, *Świat nadzmysłowy ludu krakowskiego, mieszkającego po prawym brzegu Wisły*, s. 414.

³⁵ Marya Wysłouchowa, *Z ust górala zakopiańskiego*, „Lud” 1901, t. 7, s. 185.

Odstępstwo od normy, zarówno fizyczne, jak i psychiczne, postrzegano jako znaki przynależności dziecka do świata nadprzyrodzonego³⁶. Wszelkiego rodzaju cechy wykraczające poza zespół przymiotów odbieranych pozytywnie sytuowały te dzieci poza przestrzenią społeczności wiejskiej i wskazywały na ich obcość, wręcz demoniczność. Wpływ na to miała ich niejednoznaczność fizyczna, jak też psychiczna³⁷. Adolf Czerny przytacza szereg cech przypisywanych dzieciom podmienionym przez demony:

Taki przemienek już na pierwszy rzut oka znacznie różnił się od każdego innego dziecka. Według niektórych, jest on bardzo wielki, większy od każdego innego dziecka, a nadto inaczej wygląda, aniżeli zwyczajne dzieci ludzkie. Niektóre rażące osobliwości od razu okazują, że jest >przemienkiem<. Mówią w ogóle, że taki przemienek jest straszny na ciele (Smoler), ma niepomierne wielką głowę (...), bardzo wielkie oczy (...), twarz ohydną, według niektórych całkiem małą (...), według innych starą, tj. nieodpowiednią jego wiekowi (...). Wyżej powiedziano, że przemienek jest bardzo wielki nader rozpowszechnione jest zupełnie przeciwne przekonanie, mianowicie, że przemienek całkiem nie rośnie (...). W Lejnie była podobno taka nieszczęśliwa rodzina, która miała przemienka; u niego >nic nie rośnie oprócz głowy< (...). Przemienek podobno dotknięty bywa stale jakąś chorobą, niemocą, to cielesną, to duchową (...) najczęściej zaś jedną i drugą³⁸.

Rejestr przypadłości, które wskazywały na ingerencję sił nieczystych, to lista różnego rodzaju zaburzeń fizycznych i psychicznych – odstępstw od normy przyjętej/uznanej w danej społeczności³⁹. Cechy wymienione w pracach Lubicza i Czernego tworzą swoistego rodzaju katalog cech o negatywnych konotacjach⁴⁰. Podmienione dzieci miały być wielkie, blade, chude, straszne na ciele, wielkogłowe, ohydne, posiadać stare twarze. Co istotne, nie rosły, były małe, nękanie niemocą cielesną i duchową, a do tego krzykliwe i złe. Część z tych cech odnosi się do aspektów fizycznych podmienionego dziecka, inne do jego stanu psychicznego (krzykliwość, niemoc duchowa, złość/złośliwość). Większość tych przypadłości była zapewne efektem dolegliwości oraz chorób nękających nowonarodzone dzieci⁴¹. O

³⁶ Zob. Ewa Nowina-Sroczyńska, *Przezroczyście ramiona ojca. Studium etnologiczne o magicznych dzieciach*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1997, s. 42.

³⁷ Zob. Zbigniew Benedyktowicz, *Portrety „obcego”. Od stereotypu do symbolu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, s. 130-131.

³⁸ Adolf Czerny, *Istoty mityczne Serbów lużyckich*, „Wisła” 1895, t. 9, s. 684-685.

³⁹ Jacek Olędzki, *Znaki istnienia*, „Polska Sztuka Ludowa” 1985, t. 39, nr 1-2, s. 9-12.

⁴⁰ Zob. Bohdan Baranowski, *W kręgu upiorów i wilkołaków*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1981, s. 142.

⁴¹ Analizy chorób, na podstawie źródeł pisanych, nękających dzieci z okresu wcześniejszego (średniowiecze), dokonała Małgorzata Delimata. Wiele z nich oczywiście jest analogiczna do objawów, z którymi spotykamy się w materiałach etnograficznych. Zob. Małgorzata Delimata, *Dziecko w Polsce średniowiecznej*, Wydawnictwo

schorzeniach jako źródle wyobrażeń o dzieciach naznaczonych piętnem zaświatów pisał m.in. Sean B. Lawing w artykule *The Place of the Evil Infant Abandonment in Old Norse Society*⁴².

Mimo iż najbarwniejsza i prawdopodobnie najliczniejsza grupa przekazów wierzeniowych dotycząca dzieci z symptomami chorobowymi powiązana jest z wiarą w ingerencję wspomnianych istot demonicznych, nie jest to jedyna próba ludowej interpretacji chorób wieku dziecięcego. Obok niej funkcjonowały przekonania, według których dzieci niepełnosprawne mogły być efektem kary bożej lub przekroczenia norm moralnych obowiązujących w danej społeczności wiejskiej (te dwie przyczyny niejednokrotnie były tożsame lub się uzupełniały). Barbara Szychowska-Boebel w książce *Lecznictwo ludowe na Kujawach (Materiały i rozważania)* napisała: „Jako przyczynę rodzenia się dzieci kalekich informatorzy wymieniali karę bożą (...) oraz złe prowadzenie się matki”⁴³. W 48. tomie *Dzieł wszystkich* Oskara Kolberga odnaleźć można zbliżoną interpretację pochodzenia niektórych schorzeń: „Płód nieprawą drogą przybyły na świat, cieleśnie już naznaczony bywa od Boga. Tak np. bękart bywa niemową”⁴⁴. Według ludowej etiologii niestosowne – niezgodne z przyjętymi normami – zachowanie rodziców determinowało stan zdrowia nowonarodzonego dziecka. Przypadłości fizyczne i psychiczne uznawano również za efekt działania złych duchów: „Noworodki potworne, koszlawe, albo w czemkolwiek upośledzone, dzieci nieme, kulawe, w ogóle wyrodki uchodzą u gminu naszego (...) jako dzieło złych duchów (...)”⁴⁵. Niepełnosprawność dziecka była wynikiem następujących zjawisk:

1. Podmiany dziecka przez istotę demoniczną.
2. Przekroczenia norm, w tym norm moralnych funkcjonujących/obowiązujących w danej społeczności.
3. Działania złych duchów.

Narodziny chorego dziecka okazują się specyficzną formą transgresji charakterystycznej dla świata demonicznego. Począwszy od bezpośredniej ingerencji istot „niehumanicznych” (postaci o demonicznych konotacjach) przekraczających granicę dwóch światów w okresie liminalnym w celu porwania lub podmiany dziecka, poprzez grzech

Poznańskie, Poznań 2004, s. 113-121; C. F. Goodey, Tim Stainton, *Intellectual disability and the myth of the changeling myth*, „Journal of the History of the Behavioral Science” 2001, vol. 37(3), p. 223-240.

⁴² Sean B. Lawing, *The Place of the Evil: Infant Abandonment in Old Norse Society*, “Scandinavian Studies” 2013, vol. 85 (2), p. 145-146.

⁴³ Barbara Szychowska-Boebel, *Lecznictwo ludowe na Kujawach (Materiały i rozważania)*, Muzeum Etnograficzne w Toruniu, Toruń 1972, s. 75-76.

⁴⁴ Oskar Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 48, *Tarnowskie – Rzeszowskie*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Warszawa 1967, s. 87.

⁴⁵ Henryk Biegeleisen, *Matka i dziecko w zwyczajach, obrzędach i praktykach ludu polskiego*, Nakładem Towarzystwa Wydawniczego „Ateneum”, Lwów 1927, s. 127.

rozumiany jako złamanie praw moralnych, a tym samym przekroczenie granicy symbolicznej, a skończywszy na wierze w demoniczną ingerencję, której efektem jest choroba dziecka. Olga Zadurska w jednym ze swoich artykułów skonstatowała:

Chłopskie eksplikacje etiologii kalectwa, wyrosłe z potrzeby zrozumienia pozostających poza kontrolą człowieka, a wywierających wpływ na jego życie zdarzeń, dewaluowały obraz niepełnosprawnego dziecka i kazały upatrywać w nim istoty „demonomorficznej” lub demona we własnej osobie⁴⁶.

Dziecko funkcjonujące na pograniczu dwóch przestrzeni – oswojonej ludzkiej ekumeny oraz świata nadprzyrodzonego, naznaczone było niejednoznacznością. W chwili narodzin dziecka niepełnosprawnego dochodziło do spotęgowania jego niesamowitości, co można uznać zaswoisty rodzaj multiplikacji wyobrażeń na temat dzieci, anormalności i zaświatów. W kulturze ludowej każda odbiegająca od przyjętej normy cecha mogła być traktowana jako forma ekspresji świata demonicznego. Dziecko idealne/normalne, jak była o tym mowa, powinno być „dobre, nieplaczliwe, piękne, tłuste”⁴⁷. Jest to raczej lista życzeń, a nie odzwierciedlenie stanu fizycznego i higienicznego dzieci wiejskich przełomu XIX oraz XX wieku. Wystarczy przypomnieć, iż warunki bytowania mieszkańców wsi niektórych regionów były trudne. Jeszcze w latach 20-30. XX wieku nie należały one do najlepszych i rzutowały na kondycję fizyczną, jak również psychiczną dziecka⁴⁸. Niejednokrotnie noworodki były osłabione, a poziom życia, dieta i higiena nie polepszały ich sytuacji⁴⁹. Można więc założyć, iż w wielu wypadkach nie przypominały one w niczym wyidealizowanych, pulchnych, rumianych aniołków. Doskonały opis tego zjawiska odnaleźć można w pracy Stanisławy Dąbrowskiej *Wieś Żabno i jej mieszkańcy (Powiat Krasnostawski, gub. Lubelska)*:

Do dwunastu „niedziel” kąpią dziecko codziennie, a gdy już zacznie siedzieć, nie kąpią wcale. Do siedzenia zmuszają dziecko wcześniej „obstawiając” je kożuchami i „gałganami” rozmaitemi. Ponieważ głowy dziecka nigdy nie myją, narastają więc na niej „ciemieniuchy” grubą powłoką pokrywające główkę. Nie czeszą też nigdy małych dzieci, przynajmniej do

⁴⁶ Olga Zadurska, *Ludowy wizerunek dzieci kalekich i jego społeczne konsekwencje*, „Litteraria Copernicana” 2017, 3(23), s. 64.

⁴⁷ R[afał] Lubicz, *Boginki...*, s. 160-161.

⁴⁸ Zob. Kamila Juchcińska-Giłka, *Dzieciństwo na wsi polskiej w okresie Drugiej Rzeczypospolitej w świetle źródeł pamiętnikarskich*, „Przegląd Pedagogiczny” 2012, nr 1, s. 224-234; Roman Pelczar, *Opieka nad dzieckiem w rodzinach wiejskich na ziemiach polskich w czasach zaborów (ze szczególnym uwzględnieniem Galicji)*, „Karpacki Przegląd Naukowy” 2014, nr 3(11), s. 14.

⁴⁹ Marcin Kacprzak, *Wieś płocka. Warunki bytowania*, Instytut Spraw Społecznych, Warszawa 1937, s. 77-103.

dwóch lat, a z tego powodu zwijają się kołtunki; mówią, że to „goście”. (...) dzieci w ogóle wyglądają nędznie, szczególnie dzieci parobków⁵⁰.

Natomiast wielką rolę „stanu idealnego” poświadczają zabiegi wykonywane tuż po narodzinach, które miały na celu ukształtowanie ciała noworodka w taki sposób, aby odpowiadał on wyobrażeniom o harmonii cielesnej:

Gdy po urodzeniu dziecka zobaczą na nim jakie znamię (znaki rodzime), pocierają je łóżyskiem matki. Narośla, szóste palce itp. zżynają brzytwą natychmiast po urodzeniu, dopóki jeszcze dziecko ciepłe. Po kąpieli operacji tych robić już nie można, bo by dziecku zaszkodziły. Głowę ściskają, aby była okrągła. Krzywe ręce i nogi zaraz prostują, bo później tego robić nie można, bo kosteczki stwardnieją⁵¹.

Można w tym opisie dostrzec lęk przed niedoskonałością stojącą w sprzeczności z normami funkcjonującymi w obrębie danej kultury. Wszelkie znaki na ciele były niepożądane i starano się im przeciwdziałać. Nadliczbowy palec u dłoni miał wskazywać, podobnie jaki inne znamiona, na demoniczne proveniencje noworodka. Należało się więc go pozbyć, aby nie narazić dziecka ani jego rodziców na różnego typu pomówienia i podejrzania. Wszelkie znamiona, nadmierne owłosienie noworodka, czy wreszcie zęby – niewskazane u tak małych dzieci – wpisują się w kategorię znaków piętnujących oraz przyporządkowujących światu demonicznemu. Jest to kolejna odsłona kategorii nadmiaru i braku, pojęć synonimicznych charakteryzujących świat demoniczny. Nawet jeśli różnorodne przypadłości fizyczne nie przyporządkowywały dziecka bezpośrednio do sfery nadprzyrodzonej, to wywoływały wrażenie podejrzanego niejednoznaczności, stanowiły świadectwoachwiania równowagi pomiędzy światem człowieka a zaświatami. Anomalie (mieszczące się w kategorii brak – nadmiar) wpływały na postrzeganie dziecka oraz kształtowały wyobrażenia na temat jego przyszłości. Wystarczy w tym miejscu wspomnieć szeroko rozpowszechnioną wiarę w upiora. Postać znana z demonologii ludowej, bardzo popularna w polskim siedemnasto- i osiemnastowiecznym piśmiennictwie z kręgów bliskich Kościołowi⁵², jest ekspresją ludowego lęku przed nieumarłymi, a pośrednio przed ludźmi naznaczonymi za życia

⁵⁰ Stanisława Dąbrowska, *Wieś Żabno i jej mieszkańcy (Powiat Krasnostawski, gub. Lubelska.)*, „Wisła” 1904, t. 18, s. 344.

⁵¹ Jan Fyda, *Medycyna ludowa*, [w:] *Ziemia biecka. Lud polski w powiatach gorlickim i grybowskiem*, praca zbiorowa pod red. Seweryna Udzieli, red. A. Kroh, Sądecka Oficyna Wydawnicza, Nowy Sącz 1994, s. 360. Zob. Henryk Biegeleisen, *Matka...*, s. 129.

⁵² Zob. Leonard J. Pełka, *Polska demonologia...*, s. 163.

niejednoznacznością fizyczną. Kimże jest, a raczej – kto, według ludowych wierzeń, zostawał upiorem? Jarosław Kolczyński, w jednym ze swych artykułów, wymieniając listę osób, które były w pewien sposób predestynowane do bycia upiorem, skonstruował:

Sumując te informacje wydaje się, że różne wyobrażenia o powstawaniu upiorów można sprowadzić do dwu przyczyn: 1) zaniechania lub błędów w rytuałach i złamania zakazów rytualnych; 2) innego statusu rytualnego zmarłego człowieka, który już za życia był uważany za istotę demoniczną⁵³.

Do pierwszej grupy zaliczyć można ludzi, którzy nie odeszli z tego świata w sposób jednoznaczny i nie budzący żadnych zastrzeżeń. Jednym słowem, z różnych przyczyn nie zostały dopełnione względem nich rytualne zabiegi mające na celu wyłączenie zmarłego ze świata żywych⁵⁴. Sytuację taką można określić jako niejednoznaczność powiązaną ze stanem liminalnym. Do drugiej grupy Kolczyński zaliczył ludzi wyróżniających się przypadłościami fizycznymi. Piętna generowały wyobrażenia o niejednoznacznej proveniencji takiego człowieka. Były one emblematami wpływającymi na jego status w społeczności wiejskiej i predestynowały go do bycia „niebezpiecznym/podejrzany odmieńcem”. Śmierć „naznaczonych” wywoływała niejednokrotnie lęk wynikający z ambiwalentnej pozycji, będącej efektem fizycznej niejednoznaczności. Tego typu piętna wpisują się w wierzenia o „anomaliach” anatomicznych i psychicznych. Według wielu wierzeń ludowych upiorem lub też strzygoniem stawał się człowiek posiadający dwie dusze: „Strzyga jest to człowiek o dwóch duchach, z których jeden jest od Pana Boga, a ten jest dobry; drugi zaś zły od diabła”⁵⁵. Sądzono też, że upiorem zostanie osoba z dwoma sercami. Wydarzenie związane z tym wierzeniem odnotowane zostało w II połowie XX wieku pod Przedborzem. Otóż matka nowo narodzonego dziecka stwierdziła, iż ma ono serce po prawej stronie – co odebrano jako dowód na posiadanie przez noworodka dwóch serc. Uznano, że w przyszłości – po śmierci – zostanie upiorem i z tego względu spotkał się z ostracyzmem ze stronymieszkańców rodzinnej wsi. „Narażony na niechęć swego środowiska chłopak wyemigrował do

⁵³ Jarosław Kolczyński, *Jeszcze raz o upiorze (wampirze) i strzygoni (strzydze)*, „Etnografia Polska” 2003, t. 47, z. 1-2, s. 213.

⁵⁴ Zob. Henryk Biegeleisen, *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego*, Dom Książki Polskiej S-ka Akc, Warszawa 1930, s. 99-109.

⁵⁵ Eugeniusz Chmielowski, *Czarownice, strzygi, dusze potępione*, [w:] *Ziemia biecka. Lud polski w powiatach gorlickim i grybowskim*, praca zbiorowa pod red. Seweryna Udzieli, red. A. Kroh, Sądecka Oficyna Wydawnicza WOK, Nowy Sącz 1994, s. 415.

Warszawy”⁵⁶. W efekcie diagnozy matki mężczyzna stał się kimś niejednoznacznym, napiętnowanym znakiem przynależności do zaświatów⁵⁷.

Pojawiający się w ludowych fantazjach motyw dwóch dusz, dwóch serc to jakby transpozycja wyobrażeń na temat dwóch istot/osobowości zamkniętych w jednym ciele⁵⁸. Również dziecko, które urodziło się z uzębieniem po śmierci, według wierzeń stawało się upiorem⁵⁹. W wierzeniu tym zachowały się pogłosy lęku przed istotami hybrydycznymi, przecież „(...) to, co hybrydyczne, jest zarazem transgresywne, budzić więc musi niepokój przez czytelne powiązanie z zaświatami”⁶⁰. Z tego względu podejmowano działania mające na celu ochronę dziecka przed złym losem.

W książce Stanisława Dworakowskiego, pt. *Zwyczajne rodzinne w powiecie wysokomazowieckim* można odnaleźć fragment odnoszący się do wiary w nadzwyczajne cechy dziecka, które urodziło się z zębami:

(...) objaw anormalny, jeśli dziecko urodzi się z zębami. Ma ono mieć do wszystkiego szczęście niezwykle (Perki-Franki), ale po śmierci staje się upiorem. Rodzice, którzy dbają o dziecko, winni zanieść je przed chrztem do kościoła, aby ksiądz wybił owe zęby >pateno<, wówczas wyrośnie ono na normalnego człowieka⁶¹.

Noworodek z zębami przełamywał granice przyjętej w społeczności tradycyjnej normy, ponieważ dziecko, które przychodzi na świat, powinno być bezzębne. Uzębienie natomiast przyporządkowywało je do sfery świata nadprzyrodzonego i nadawało noworodkowi nieludzkiej dwuznaczności. Warto w tym miejscu nawiązać do wierzeń dotyczących innej przypadłości – „nadmiarowych żeber”. Wierzono, że większa liczba żeber wzmagała siłę

⁵⁶ Bohdan Baranowski, *W kręgu upiorów...*, s. 55.

⁵⁷ Zwróćmy uwagę, iż obecnie słowa wampir (a więc upiór, strzygoń) używamy również na określenie przestępców seksualnych, których jedną z cech jest niejednoznaczność – posiadanie jakby dwóch osobowości. O ewolucji motywu wampira, zob. Czesław Robotycki, *Wampiry. Od wierzeń ludowych do pogłosek i filmowych fantomów*, [w:] *Nie wszystko jest oczywiste*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1998, s. 84-108.

⁵⁸ Według niektórych wierzeń przyszły upiór po urodzeniu posiadał na plecach znamię w kształcie nożyczek. (Zob. m.in. Urszula Lehr, *Wierzenia w istoty nadmysłowe*, „Etnografia Polska”, t. 28, z. 1, s. 231). Należałoby się zastanowić, czy znamię przypominające przedmiot składający się z dwóch elementów – oddzielonych od siebie ostrzy nie jest metaforą dwóch dusz przebywających w ciele nieszczęśnika. Pamiętajmy, że nożyce używane na wsi jeszcze do połowy lat 50. XX wieku były wykonane z jednego kawałka metalu, a ostrza ich składały się tylko podczas cięcia.

⁵⁹ Por. m.in. Oskar Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 46, *Kaliskie i Sieradzkie*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Wrocław-Poznań 1967, s. 480.

⁶⁰ Piotr Kowalski, *Jednorożec, czyli zatrudnienia historia kultury*, [w:] *O jednorożcu, Wieczerniku i innych motywach mniej lub bardziej ważnych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 61.

⁶¹ Stanisław Dworakowski, *Zwyczajne rodzinne w powiecie wysokomazowieckim*, Nakładem Towarzystwa Naukowego Warszawskiego z częściowym zasiłkiem Wydziału Powiatowego Wysokomazowieckiego, Warszawa 1935, s. 47. Zob. też Henryk Biegeleisen, *Matka...*, s. 125-126.

człowieka⁶². W jednej z wypowiedzi, zanotowanej przez Magdalenę Zowczak podczas terenowych badań etnograficznych, odnaleźć można informacje o ludziach posiadających zrośnięte dwa żebra (wyobrażenie analogiczne do wiary w nadliczbowy stan żeber): „Byli tacy ludzie i są jeszcze (...) co ma dwa zioobra zrośnięte do tego, to on jest mocny. Bo jak człowiek ma rzadkie żebra, to jest słabszy”⁶³. Anomalia ta miała powodować przyrost siły, która w społeczności wiejskiej była oceniana pozytywnie. Człowiek nadnaturalnie silny wzbudzał szacunek i podziw, jednak każda anomalia – nawet wywołująca pozytywne skutki – posiadała konotacje nadprzyrodzone, a tym samym niejednoznaczne. W doskonały sposób opisała ten stan cytowana już Zowczak: „O ile Adam bez żebra jest więc tworem zepsutym, osłabionym przez samego stwórcę, o tyle dziecko rodzące się z dodatkowym żebrzem jest postacią demoniczną, obdarzoną diabelską mocą”⁶⁴. Zarówno zepsucie będące efektem niedoboru/braku jak i nadmiar są napiętnowane pewnego rodzaju niedoskonałością ze znakiem minus lub plus. Jest to kolejny dowód na synonimiczność braku i nadmiaru, które niosą w sobie element niepokoju oraz nieładu.

2.2. Odstępstwo od normy zagrożeniem dla panującego ładu

Fizyczne, jak też psychiczne ułomności burzyły ład codzienności i niejednokrotnie traktowano je jako zapowiedź eskalacji chaosu łączonego z demoniczną anekumeną. Wszelkiego rodzaju odstępstwa od przyjętej normy destabilizowały ukonstytuowaną rzeczywistość. Niepełnosprawne dzieci przynosiły ze sobą zarzewie nieporządku, w pewien sposób narażając na swoiste zakażenie innych członków wspólnoty. Takie negatywne wartościowanie odmienności psychicznej i cielesnej nie jest niczym odosobnionym, bowiem odnaleźć można już w źródłach starożytnych. Dzieci, ale również zwierzęta, których wygląd lub zachowanie odbiegało od normy, traktowane były jako zapowiedź nieszczęść, dlatego je uśmiercano. Niekiedy dodatkowo odprawiano obrzędy ekspiacyjne mające na celu odwrócenie zła. W *Historii Cesarstwa Rzymskiego* Herodian wspomina o zwierzętach posiadających nienaturalny wygląd⁶⁵, natomiast Marcelinus opisuje przypadki narodzin dzieci o cechach fizycznych odbiegających od normy:

⁶² Stanisław Dworakowski, *Zwyczaje rodzinne...*, s. 47.

⁶³ Magdalena Zowczak, *Bohater wsi – mit i stereotyp*, Wydawnictwo Wiedza o Kulturze, Wrocław 1991, s. 95.

⁶⁴ Magdalena Zowczak, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, FUNNA, Wrocław 2000, s. 63.

⁶⁵ Herodian, *Historia Cesarstwa Rzymskiego*, tłum. L. Piotrowicz, Ossolineum, Wrocław 2004 s. 35.

(...) monstrum o strasznym wyglądzie nie do opisania: dziecko z dwiema twarzami, z podwójnym uzębieniem i brodą, z czterema oczami i dwoma bardzo krótkimi uszkami. Ten zniekształcony płód zapowiadał, że państwo ulegnie deformacji. Często bowiem takie potworki rodzą się na znak różnego rodzaju nieszczęść. Ponieważ jednak teraz nie zarządza się – jak to było w zwyczaju u starożytnych – publicznych obrzędów ekspiacyjnych, fakty te przemijają bez echa i pozostają nieznanne⁶⁶.

Jak zauważył rzymski kronikarz, obrzędy ekspiacyjne były już w jego czasach zarzucone, chociaż wspomina o nich Lukana⁶⁷. Również w przekazach pochodzących z późniejszych epok odnaleźć można relacje o dziwnych płodach, noworodkach zniekształconych lub posiadających cechy ludzkie i zwierzęce. Piotr Kowalski wspomina np. o perypetiach szlachcianki Tymowskiej, która – będąc w ciąży – zjadała się jedynie surowymi warzywami i z tego powodu miała urodzić potomka posiadającego ciało pół człowieka, pół zająca. Zaistniała sytuacja wskazuje na naruszenie ładu kosmicznego, którego konsekwencje odczuwają wszyscy⁶⁸. Dziecko to, postrzegane jako efekt wykroczenia przeciwko obowiązującym normom, jest efektem jednorodnej, roślinnej diety. Kobieta, spożywając jedynie surowe warzywa, wywołała „konsekwencje metonimiczne” i wpłynęła na wygląd swojego potomka. Można odnaleźć w tym analogie do wierzeń funkcjonujących w kulturze ludowej, według których dziecko mogło nabrać konkretnych cech lub nabawić się znamion przez nieodpowiednie zachowanie matki – przełknięcie, zapatrzenie, wyśmiewanie czyichś wad lub kontakt z konkretnymi przedmiotami lub zjawiskami⁶⁹. Cechy te miały przechodzić na dziecko:

Napatrzenie się szkodzi bardzo często ciężarnym kobietom. Taka kobieta grabiła raz siano w lesie, a natrafiwszy na węża, przycisnęła go grabiami i zaczęła męża wołać, gdyż jej samej nie godziło się zabijać, będąc w takim stanie; tymczasem zaś wąż syczał i kręcił się. Po tem

⁶⁶ Ammianus Marcellinuss, *Dzieje rzymskie*, t. I, tłum. I. Lewandowski, Prószyński S-ka, Warszawa 2002, s. 298.

⁶⁷ „Ten najpierw kazał potwory, jakie wydała natura / Sama z siebie, i płody dziwaczne z bezowocnego żywota / Porwać i spalić w nieszczęsnych płomieniach” [w:] Marek Anneusz Lukan, *Wojna domowa*, tłum. M. Brożek, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1994, s. 23.

⁶⁸ Piotr Kowalski, *Theatrum świata wszystkiego i poćwiwy gospodarz. O wizji świata pewnego siedemnastowiecznego pisarza ziemiańskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, s. 185.

⁶⁹ F(ranciszek) Werenko, *Przyczynek do lecznictwa ludowego*, MAAE 1896, t. 1, s. 118-120.

zdarzeniu dziecko, które urodziła, nie płakało gdy chciało piersi, lecz syczało i kręciło się jak wąż⁷⁰.

Tym samym uboga dieta szlachcianki wpłynęła na jej symboliczne skażenie i regres ku naturze. Dziecko o hybrydalnych cechach jest konsekwencją „jednostronnego nadmiaru”, czyli braku zrównoważenia. Podążając dalej tym tropem, można je potraktować jako szczelinę, poprzez którą dochodzi do zainfekowania przestrzeni oswojonej (*orbis interior*) „nieporządkiem zaświatów”. Jak zauważył Piotr Kowalski: „(...) spożywanie surowego pokarmu spowodowało, że dziecko pozostało na zawsze w stanie osobliwej >dzikości<, a więc poza kulturą”⁷¹. W efekcie czego nabrało nie tylko cech *stricte* „sylwicznych”, ale też, a może przede wszystkim, niejednoznaczności ontologicznej o inklinacjach demonicznych⁷². Odmienność fizyczna lub psychiczna (trudniejsza do zdiagnozowania w pierwszych dniach życia) była też odbierana jako zapowiedź nieszczęść, takich jak wojna, zaraza, anomalie pogodowe, zarówno na poziomie lokalnym, jak i globalnym⁷³.

Zjawiska wymykające się przyjętej taksonomii niemal zawsze w społecznościach tradycyjnych wywoływały odruch obronny. Najczęściej polegał on na pozbywaniu się niepełnosprawnych dzieci. W kulturze tradycyjnej każdy element burzący koncepcję ładu świata budził lęk. Florian Znaniecki zauważył, iż ład i beład są pojęciami wartościującymi:

Ład w tym potocznym znaczeniu jest pojęciem wartościującym pozytywnie. Tworzące ład czynniki uważają go za >dobry< już to ze względu na to, że sam przez się jest dobrem, już to dlatego, że pomaga osiągać jakieś cele. Implicite lub explicite przeciwstawia się go beładowi. >Beład< to pojęcie wartościujące negatywnie, które oznacza bądź naruszenie istniejącego ładu, bądź brak ładu tam, gdzie być powinien⁷⁴.

⁷⁰ Steafanija Ulanowska, *Łotysze Inflant Polskich, a w szczególności z gminy Wielońskiej powiatu Rzeżyckiego. Obraz etnograficzny*, ZWAK 1891, t. 15, s. 277.

⁷¹ Kowalski, *Theatrum świata wszystkiego...*, dz. cyt.

⁷² Las, odpowiednik puszczy, puszcza odpowiednikiem pustyni w naszej kulturze i podobnie jak pustynia jest przestrzenią dziką i zajęta przez demony. Zob. m.in. Jacques le Goff, *Levi-Strauss w Broceliandzie. Próba analizy romansu rycerskiego*, [w:] *Świat średniowiecznej wyobraźni*, tłum. M. Radożycka-Paoletti, Oficyna Wydawnicza Wolumen, Dom Wydawniczy Bellona, Warszawa 1997, s. 157-158.

⁷³ Zob. Johannes Theobaldus Blasius, *Prawdziwe wyobrażenie trojga dzieci strasznych i dziwnych...*, [w:] *Staropolskie przepowiednie i mirabilia*, oprac. Jerzy Krocak, Oficyna Wydawnicza Atut – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, Wrocław 2007, s. 63-73.

⁷⁴ Florian Znaniecki, *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój*, tłum. J. Szacki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1971, s. 26.

Potomstwo naznaczone chorobą destabilizowało porządek, a wręcz samo było zapowiedzią, a jednocześnie emblematem nieładu. Było niepożądane i należało je usunąć z następujących powodów:

1. Odmienność to hybrydalność, anormalność.
2. Niemożność jednoznacznej taksonomii. Niejednoznaczność klasyfikacyjna wzbudzała nie tylko jednostkowy strach i obrzydzenie, ale wywoływała również społeczny lęk.
3. Podejrzane konotacje nadprzyrodzone.
4. Kwestie ekonomiczne/społeczne.

Wszystkie te elementy wywoływały mniej lub bardziej uświadomioną niechęć do osób ułomnych. Można jednak założyć, iż niechęć ta nie odnosiła się bezpośrednio do dziecka, a jedynie do pewnej formy dysharmoniczności, będącej emblematem świata nadprzyrodzonego o demonicznych konotacjach. Przeświadczenie o tym wymuszało podejmowanie kroków obronnych – zaradczych, których celem była zarówno ochrona przed światem demonicznym, jak również próba przywrócenia ładu kosmicznego, dlatego działania te charakteryzowały się jednoznacznością i brutalnością⁷⁵. Dzieci mogły zostać odrzucone przez najbliższych zarówno z pobudek pragmatycznych, jak również w związku z lękiem przed obcością i przekonaniem o niejednoznacznych konotacjach osób chorych⁷⁶. W materiałach etnograficznych zebranych w przez Ludwika Trzecieckiego na ziemi bieckiej odnaleźć można m.in. informacje o zachowaniu wobec podejrzanego o demoniczność potomstwa:

Mamuny zabierają nowo narodzone dzieci, a natomiast kładą własne chude, bardzo złe, krzykliwe, z wielkimi zębami i głowami. Aby zmusić mamunę do oddania dziecka, wynoszą podłożone dziecko na gnój i tam biją kijem dopóty, dopóki mamuna nie odda zabranego dziecka i nie weźmie własnego⁷⁷.

Podobną relację zanotował Seweryn Goszczyński w swoim *Dzienniku podróży do Tatrów*:

Wszakże można odzyskać porwane dziecko następnym sposobem: skrzywdzona matka wynosi podrzutka na śmietnik, smaga go różgą, napawa ze skorupki jaja i woła >Odbierz swoje, oddaj

⁷⁵ Zob. Olga Zadurska, *Ludowy wizerunek dzieci...*, dz. cyt., s. 63-64.

⁷⁶ Wacław Sieroszewski, przebywając wśród Jakutów, zanotował wierzenie, według którego ułomne i „potworne” dzieci, jak również dorośli po śmierci przemieniali się w upiory. Por. Wacław Sieroszewski, *Dwanaście lat w kraju Jakutów*, cz. II, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 17, Wydawnictwo Literackie Kraków, Kraków 1961, s. 296.

⁷⁷ Ludwik Trzeciecki, *Zwyczajy i obrzędy...*, dz. cyt. s. 135. Zob. Jan Świątek, *Brzozowa i okolice Zakliczyna nad Dunajcem*, cz. II, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1998, s. 155-156.

moje!”. Dziwożona, tknięta w macierzyńskie uczucie płaczem bitego dziecka, odnosi po kryjomu porwane dziecko, a swoje napowrót zabiera”⁷⁸.

W tym wypadku boginka, lękając się o los swego dziecka, odnosi porwanego noworodka. Analogicznie sprawa wygląda w pochodzącej z Galicji zachodniej narracji zanotowanej przez Władysława Kosińskiego:

Porwane dzieci dręczyły bardzo w swych mieszkaniach, a wieczorami podsłuchiwały pod oknami, gdzie były ich własne dzieci, czy się im nie dzieje jaka krzywda. Jeżeli spostrzegły, że im tam jest źle (...) natychmiast odnosiły zamienione dziecko, a zabierały swoje⁷⁹.

Niekiedy dziecko, pomimo powrotu do domu, nie odzyskuje zdrowia i umiera lub naznaczone zostaje chorobą:

Boginki mieszkają w ziemi i to w bagnach, ale teraz nie wychodzą, bo ich księża zakłeni. Dawniej jak chodziły, to wieczorem sły prac, ale nigdy jedna, ani dwie, ale zawdy pięć lebo sześć. Jednej sąsiadzie porwały dziecko, a dały i swoje. Posła ona do księdza na poradę, a on kazał wziąć to dziecko i pręt liscyny święcony W ziele i iść na *krzyzowe drogi* i tam prętem dziecko bić, to hoginka przyleci. Boginka przyleciała, porwała swoje dziecko, a babę skrzycała: „Ty małpo, ty będziesz moje dziecko biła” – i uciekła. Baba zabrała znowu swoje dziecko, ale cóż, kiedy było umęczone bez boginki i niedługo potem umarło. Nasej sąsiadzie też raz boginka dziecko odmieniła i to dziecko żyje do dzisiejsz dnia, ale ma głowę wielgą, ocy brzyćkie i wielgie, nie stanie, nie chodzi, choć ma śtery roki⁸⁰.

Informacje o biciu podmienionych dzieci odnaleźć można w wielu materiałach etnograficznych⁸¹. Schemat całego wydarzenia wygląda za każdym razem podobnie. Nieodpowiednie zachowanie lub wygląd wskazują na podmianę dziecka, więc matka, często za namową doświadczonej sąsiadki – babki, położnej lub księdza, wynosi odmieńca na próg, kupę gnoju, na rozstajne drogi – miejsca graniczne, na których dochodzi do przenikania się dwóch antagonistycznych światów. Zachowanie tego typu potwierdza ontologiczną

⁷⁸ Seweryn Goszczyński, *Dziennik podróży do Tatrów*, Lwów – Nakładem Księgarni H. Altenberga. Warszawa – Wende i Ska (T. Hiż i A. Turkuł). New-York The Polish Book Importing Co., b.r., s. 23.

⁷⁹ Władysław Kosiński, *Materiały etnograficzne zebrane w różnych okolicach Galicji zachodniej*, MAAE 1904, t. 7, s. 7.

⁸⁰ Helena Taroniowa, *Opowiadania z pod Krakowa*, „Lud” 1905, t. 11, s. 313.

⁸¹ Zob. m.in. Seweryn Udziela, *Ocieka*, dz. cyt., s. 10; *Wielkopolska i Wielkopole*..., dz. cyt., s. 55; Seweryn Udziela, *Świat nadzmysłowy...*, narracje nr 80, 93, 94, 95, 96, 117, s. 412-435; Aleksander Saloni, *Lud łańcucki. Materiały etnograficzne*, MAAE 1903, t. 6, s. 249.

niejednoznaczność niemowlęcia w sposób szczególnie napiętnowanego chorobą. Po wyniesieniu z domu dziecko bite było wierzbowymi witkami lub kijem. Niekiedy – w świetle podaniowego materiału – wystarczy wychłostać podmienka w izbie, aby uciekł, a na jego miejscu pojawił się noworodek.

Drastyczne środki podejmowane przez dorosłych wobec niepełnosprawnego potomstwa w związku z ich przyporządkowaniem do świata demonicznego nie wywoływały prawdopodobnie reperkusji społecznych i postrzegane były przez pryzmat działania koniecznego, mającego na celu ochronę ładu społecznego oraz nadprzyrodzonego⁸². O tego typu zachowaniu wspominał też Bohdan Baranowski⁸³, a także Seweryn Udziela, przywołując narrację o dziecku podmienionym, które matka przekazała dziadowi, aby ten utopił je w rzece. Starzec spotyka po drodze nieznajomą, która wrywa mu dziecko z rąk, a oddaje martwe niemowlę Wojciechowej⁸⁴. Jak można zauważyć, dziad w omawianym przekazie pełni funkcję swoistego mediatora i łącznika pomiędzy dwoma światami⁸⁵. Nie bez znaczenia w kontekście tej narracji jest również rzeka uchodząca w odczytaniach antropologicznych jako miejsce graniczne⁸⁶.

W przekazach ludowych zachowały się liczne informacje o jednoznacznym, dość brutalnym traktowaniu dzieci, których wygląd i/lub zachowanie odbiegały od normy. Biorąc ten fakt pod uwagę, należy zadać pytanie, czy okrutne z naszej perspektywy postępowanie wynikało jedynie z pragmatycznych, by nie rzec – racjonalnych pobudek, czy raczej było efektem lęku przed kontaktem ze światem nadprzyrodzonym, którego reprezentantem jest wspomniane chore dziecko. Wszak, jak zauważyli Alfred i Françoise Brauner: „(...) anomalie fizyczne występują razem z anomaliami psychicznymi, a osoby z najbliższego otoczenia są bezlitosne. Oznacza to, że zawsze ludzie mieli obawę przed wszystkim tym, co odbiega od normalności, co nie jest codziennością”⁸⁷. Należy oczywiście pamiętać o ustaleniach Floriana Znanieckiego, iż tego typu brutalne zachowanie wobec jednostek chorych, a tym samym słabych, wpisuje się w zasadę tak zwanej „higieny negatywnej”:

⁸² Zob. Olga Zadurska, *Ludowy wizerunek dzieci kalekich...*, s. 64.

⁸³ Bohdan Baranowski, *Kultura ludowa XVII i XVIII w. na ziemiach Polski Środkowej*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1971, s. 314.

⁸⁴ Seweryn Udziela, *Świat nadzmysłowy...*, s. 435.

⁸⁵ Katia Michajłowa, *Dziad wędrowny w kulturze ludowej Słowian*, tłum. H. Karpińska, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, s. 97.

⁸⁶ Ewa Masłowska, Stanisława Niebrzegowska, *Rzeka*, [haso w:] SSiSL, t. 1, *Kosmos*, red. J. Bartmiński, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999, s. 325

⁸⁷ Alfred i Françoise Brauner, *Dziecko zagubione w rzeczywistości. Historia autyzmu od czasów baśni o wrózkach*, tłum. T. Gałkowski, Wydawnictwo Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1993, s. 57.

Jednak chociaż pierwszym zadaniem higieny magicznej jest wytworzyć typy żywotne, zarówno różnice przyrodzonych właściwości organicznych osobników jak i fakt ulegania wielu z nich chorobom i przedwczesnej śmierci, wskazuje, że higiena pozytywna nie jest zawsze i całkowicie skuteczną. Tłumaczy się to zwykle nie własnymi jej brakami, lecz tym, że istnieją jednostki od urodzenia słabowite, z których typu całkowicie żywotnego urobić nie można. W skrajnych przypadkach, wobec powyżej zaznaczonej solidarnej żywotności grupy całej, a także, rozumie się, kłopotów, jakie inni mają ze słabowitym osobnikiem, grupa skłonna jest pozbyć się takich jednostek, a przynajmniej dopuszczać, aby zawczasu wymierały⁸⁸.

Teza ta jest w pewien sposób zbieżna z wnioskiem Bohdana Baranowskiego⁸⁹ imożna je uznać za „naturalistyczną” interpretację zjawiska ekspulsji dzieci chorych. Jednak niekoniecznie jest to jedyny trop interpretacyjny. Pomocne mogą być tutaj słowa cytowanego już Znanickiego odnoszące się do etiologii chorób w kontekście społeczności tradycyjnych: „(...) na szczeblu magicznym wszelka choroba przedstawia się jako zaraźliwa, gdyż jest objawem obecności złej mocy, która może się innym udzielić (...)”⁹⁰. Być może w materiałach folklorystycznych i etnograficznych z XIX i początku XX wieku można odnaleźć pozostałości magicznego myślenia kształtującego ogląd rzeczywistości⁹¹. Być może źródeł tego rodzaju zachowania należy szukać w głęboko zakorzenionym lęku przed światem demonicznym – pełnym deformacji, braku formy, zmienności, który niesie ze sobą olbrzymi ładunek dysharmonii⁹². Zdeformowane dziecko jest transgresyjne, a także ekspansywne w

⁸⁸ Florian Znanicki, *Socjologia wychowania*, t. 2, *Urabianie osoby wychowanka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 376-377.

⁸⁹ Bohdan Baranowski, *Kultura ludowa XVII...*, s. 314.

⁹⁰ Florian Znanicki, dz. cyt., s. 383.

⁹¹ Znane są przykłady wypędzania ze wsi osób zarażonych kiłą (rzeżączką, syfilisem, czyli tzw., chorobą dworską). Jak wiadomo, jest to choroba przenoszona drogą płciową (co ciekawe starogrecka nazwa *syphlos* oznacza tyle co brudny), a więc o ograniczonych możliwościach zakażenia. Jednak brak reakcji na amoralne zachowanie, którego efektem była wspomniana choroba, mógł przerodzić się w przyszłości doprowadzić do narastania nieładu (zarówno na płaszczyźnie fizycznej, moralnej, ale również symbolicznej) i zagrozić integralności danej grupy. „Osoba zarażona >chorobą dworską czyli Galicką< bezlitośnie wypędzana była ze wsi przez wszystkich jej mieszkańców, którzy nie zważając na łączące ich więzy pokrewieństwa lub przyjaźni brali udział w tej akcji usuwania >parszywej owcy<”, [w:] Bohdan Baranowski, *Ślady współdziałania na wsi z XVII i XVIII wieku*, „Prace i Materiały Etnograficzne” 1950/1951, t. VIII-IX, s. 717.

⁹² Analogie odnaleźć można w materiałach zebranych przez Jerzego S. Wasilewskiego o wyobrażeniach na temat postaci demonicznych zaświatów z terenu Mongolii: „Altajski tekst szamański tak oto opisuje duchy zmarłych z grupy złych duchów dolnego świata, do której poza nimi należą też duchy śmierci, ciężkich chorób i potwory: „bez oczu — ślepe, bez karku — wywichnięte, bez biodra — połamane, kości grzbietowe nadłamane, żebra krzywe, kości w stawach zginają się do wewnątrz”. (...) Także Drzewo Kosmiczne dolnego świata przedstawiane jest przecież na dolnych połowach szamańskich bębnow ze złamanym wierzchołkiem albo odwrócone w dół. Do zmarłych należą też — w myśl dawnych wierzeń mongolskich — wszystkie zwierzęta okulałe z jakichkolwiek powodów”; Jerzy Sławomir Wasilewski, *Po śmierci wędrować: szkic z zakresu etnologii świata znaczeń* (I), „Teksty” 1979, nr 3 (45), s. 103.

swojej odmienności, wzbudza lęk wywołany możliwością zarażenia się pierwiastkiem czegoś, co jest zaprzeczeniem ładu. Przynosi ze sobą powiew zaświatów i chaosu⁹³, rzez analogię odnoszącą się nie tyle do przedmiotu interpretacji, co raczej do dynamiki zjawiska. Potwierdzeniem trafności tego typu domysłów mogą być słowa Luisa Vincenta Thomasa odnoszące się do postrzegania ciała osoby zmarłej: „To co skłania do trwoźnego odsuwania się odsyła do ukrytego wyobrażenia zagrożenia i agresywności. Odrażająca jest nie tyle nieczystość zgnilizny, co raczej brud, jaki reprezentuje, brud śmierci, który kala trupa i naraża na skalenie jego bliskich przez zakażenie”⁹⁴. Podążając tym tropem, można założyć, iż sama deformacja jest odrażająca, ale stokroć bardziej przeraża to, co – według ówczesnych obserwatorów – za nią się kryje, a jest to zmienny i niebezpieczny świat nadprzyrodzonego chaosu. Możliwe że pierwotnie nie postrzegano ułomnych dzieci jedynie przez pryzmat ich „nieprzydatności” społecznej, a odrzucano je raczej z powodu dysharmoniczności będącej odbiciem nie-rzeczywistości⁹⁵, ze względu na ich moc przełamywania uznanej formy i dynamizm uzewnętrzniający się w przecuciu irracjonalnego lęku pociągającego za sobą świadomość zagrożenia. Być może dopiero w świetle tych, jakże trudnych do udowodnienia, doświadczeń i obserwacji przetransponowano obraz dziecka ułomnego na płaszczyznę fizycznego zagrożenia, jakie niosą ze sobą wojny czy epidemie, podczas których przestają obowiązywać jakiegokolwiek zasady, prawa, a chaos moralny oraz fizyczny staje się faktem. Biorąc tę zależność pod uwagę, należy uwzględnić kolejny poziom postrzegania niepełnosprawnych dzieci przez pryzmat kategorii kozła ofiarnego, bowiem kalectwo i choroba w niektórych kulturach predestynowały do eksterminacji. Były wystarczającym powodem eliminowania osób stanowiących potencjalne zagrożenie dla stabilności społecznej. Zwrócił na to uwagę René Girard, pomysłodawca teorii kozła ofiarnego:

⁹³ Wszelkiego rodzaju anomalie – fałszywe dźwięki w symfonii codzienności postrzegane były jako wydarzenia na poły sakralne, wieszczące nieszczęście. Wystarczy wspomnieć o piejących kurach lub kogutach znoszących jaja. Wydarzenia te były wykroczeniem przeciwko ładowi i otwierały świat na działanie chaosu. Dlatego należało podjąć natychmiastowe kroki zaradcze. Zob. m.in. Helena Grochowska, *Podania, wierzenia i zwyczaje we wsi Trościańcu, w pow. śniatyńskim*, „Lud” 1903, t. 9, s. 386.

⁹⁴ Luis-Vincent Thomas, *Trup. Od biologii do antropologii*, tłum. K. Kocjan, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1980, s. 85.

⁹⁵ Alfred i Françoise Brauner cytują słowa Marcina Lutra, który z odrazą podbudowaną metafizycznym lękiem, odnosił się do chorego dziecka: „Byłem wstrząśnięty, gdy przed 8 laty w Dessau oglądałem dziecko opanowane przez Duchy. Miało oczy i kończyny takie jak wszystkie dzieci, lecz przez cały czas tylko jadło, pochłaniając tyle jedzenia co dwóch wieśniaków lub żniwiarzy. Gdy chciano je kłaść spać, zaczynało krzyczeć. Gdy w domu zdarzało się jakieś nieszczęście, wtedy śmiało się i okazywało radość. Natomiast jeśli wszystko szło jak należy, zaczynało płakać i zdawało się być głęboko zasmucone. Powiedziałem wówczas do księcia Anhalta, że jeśli ja byłbym na jego miejscu jako władca naszego kraju, czułbym się uprawniony do zabicia takiej ludzkiej istoty i wrzucenia jej do Mołdawy. Jednocześnie zachęcałem ludzi tego kraju, by prosili Boga gorąco o uwolnienie ich od tego Diabła. I nastąpiło to, ponieważ na drugi rok dziecko zmarło. Moim zdaniem tego rodzaju dzieci stanowią jedynie masę mięsa pozbawioną duszy”. Cyt. za: Alfred i Françoise Brauner, *Dziecko...*, s. 67-68.

Choroba, obłąd, deformacje typu genetycznego, przypadkowe okaleczenia, a nawet wszelkiego rodzaju kalectwa – prowokują postawy prześladowcze. (...) Już samo słowo „anormalny”, podobnie jak w średniowieczu słowo „zaraza”, ma posmak tabu: jest zarówno dostojne jak przeklęte, *sacer* w każdym sensie tego słowa⁹⁶.

Jako potwierdzenie tej tezy mogą posłużyć informacje o domniemanych mordach dokonywanych na osobach niepełnosprawnych w różnych krajach: „W niektórych okolicach Rosji zabijano takie >wrogie< istoty z obawy zarazy (...)”⁹⁷. O zabijaniu dzieci ze względu na ich niepełnosprawność wspomina też Katia Michajłowa:

Według wierzeń ludowych takie dziecko [niepełnosprawne, przyp. mój] (...) jest bardzo złym znakiem nie tylko dla domu, w którym się urodziło, lecz i dla całej wsi. Może przynieść suszę, mór, grad i inne nieszczęścia i dlatego zaraz po narodzeniu musi być uśmiercone⁹⁸.

Interesujących danych na ten temat dostarcza również artykuł Simona Younga⁹⁹. Informacje o morderstwie dziecka niepełnosprawnego odnaleźć można w jednym z przypisów ze zbioru *Podania i opowiadania z Wielkiego Księstwa Poznańskiego* Otto Knoopa. Zabójstwa dokonali rodzice przekonani o demonicznej proveniencji noworodka:

W Ostrzeszowie utrzymują, że noworodka trzeba pokropić wodą święconą. Inaczej djabeł bierze dziecię i kładzie na miejscu jego podrzutka. W jednej wsi w pow. Ostrzeszowskim rodzice zabili raz nowo narodzone dziecię, mając je za podrzutka, i wpadłszy we wściekłość, zabili dwoje innych dzieci¹⁰⁰.

Tym samym ułomność mogła stać się wyrokiem, a naznaczonych nią eliminowano i nie tylko z tego powodu, że na wsi borykającej się z biedą utrzymanie osoby niezdolnej do pracy generowało znaczne koszty. Niewykluczone, że kryje się za tym również nieświadoma reakcja obronna mająca na celu powstrzymanie eskalacji chaosu mogącego zmaterializować

⁹⁶ Rene Girard, *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1991, s. 29.

⁹⁷ Henryk Biegeleisen, *Matka...*, dz. cyt., s. 128. Na temat ofiar z ludzi zob. Tadeusz Seweryn, *Ikonografia etnograficzna*, „Lud” 1952, t. 39, s. 297.

⁹⁸ Katia Michajłowa, *Dziad wędrowny w kulturze ludowej Słowian*, tłum. H. Karpińska, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, s. 110.

⁹⁹ Simon Young, *Some Notes on Irish Fairy Changelings in Nineteenth-Century Newspapers*, „Beasna” 2013, vol. 8, p. 34-47; Simon Young, *Three Notes on West Yorkshire Fairies in the Nineteenth Century*, „Folklore” 2012, vol. 123, no. 2, p. 223-230.

¹⁰⁰ Otto Knoop, *Podania i opowiadania z Wielkiego Księstwa Poznańskiego*, tłum. Z. Antonina Kowerska, „Wisła” 1895, t. 9, s. 508, przypis nr XXIII.

się w formie chociażby zarazy zagrażającej ludziom i zwierzętom. Każda dysproporcja cielesna była nie tylko zagrożeniem dla życia poszczególnych członków społeczności wiejskiej, ale przede wszystkim niebezpieczeństwem dla relacji i zasad panujących wewnątrz całej społeczności. Destrukcyjny wpływ zarazy, zgodnie z przyjętym oglądem świata, mógł doprowadzić do zaburzenia ładu, gdyż stan epidemii zawieszał obowiązujące normy, a jednocześnie wprowadzał moralne rozprężenie¹⁰¹. Jarosław Kolczyński w artykule *Ofiara z człowieka. Wspomnienie trzech wydarzeń z końca XIX i początków XX wieku w podgórskich wsiach w Polsce* dobrze oddał poetykę tego rodzaju lęku przed zarazą:

Wszystkie trzy wypadki ofiary z człowieka były wyrazem rozpaczliwego, nie dającego się już opanować lęku, który urósł do rozmiarów paniki. (...) Zaraza to totalna katastrofa. Nieodmiennie na pierwszy plan wybija się poczucie, że nie ma przed nią ucieczki. W chwili jej wybuchu człowiek dostawał się w pułapkę¹⁰².

Jedną z ofiar panicznego strachu było niemowlę, dwie kolejne – to starcy z racji wieku traktowani jako istoty noszące w sobie pierwiastki rozkładu i dezintegracji.

Dziecko niepełnosprawne w mikroskali, a wydarzenia destabilizujące, takie jak zaraza, pomór, wojna w makroskali, można więc traktować jako ekspresje świata nadprzyrodzonego w przestrzeni ludzkiej codzienności. W związku z tym należy zgodzić się ze stwierdzeniem Olgi Zadurskiej, według której:

W negatywnym stosunku do nich (dzieci kalekich, przyp. mój), wyrażającym się tak w sferze wyobraźniowej, jak poprzez społeczną dyskryminację, nie należy jednak upatrywać wyłącznie przyczyn natury magiczno-demonologicznej, lecz raczej splotu czynników wierzeniowych i pragmatycznych, kształtującego wyobrażenie o kalekich jako o odmiennych zarówno w wymiarze biologicznym, jak i społeczno-kulturowym¹⁰³.

Jednak to właśnie aspekt wierzeniowy – rzutujący na odbiór społeczny kalekich dzieci, może być prymarnym czynnikiem kształtującym ich niejednoznaczną pozycję zarówno na płaszczyźnie społecznej jak i ontologicznej. Formy ekspresji psychosomatycznej przekraczające normy przyjęte w społeczności tradycyjnej odzwierciedlały wyobrażenia na

¹⁰¹ Szymon Wrzeński, *Oddech śmierci. Życie codzienne podczas epidemii*, LIBRON, Kraków 2008, s. 229. Zob. Michel Vovelle, *Śmierć w cywilizacji Zachodu. Od roku 1300 po współczesność*, tłum. T. Swoboda oraz M. Ochab, M. Sawiczewska-Lorkowska, D. Senczyszyn, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004, s. 107.

¹⁰² Jarosław Kolczyński, *Ofiara z człowieka. Wspomnienie trzech wydarzeń z końca XIX i początków XX wieku w podgórskich wsiach w Polsce*, „Etnografia Polska” 2000, t. 44, z. 1-2, s. 174.

¹⁰³ Olga Zadurska, *Ludowy wizerunek dzieci kalekich...*, dz. cyt., s. 64.

temat świata nadprzyrodzonego o demonicznych konotacjach jako mitoprzestrzeni o niezgruntowanej formie, wiecznego ruchu, niestabilizowania i amorficzności, która, wdzierając się w przestrzeń świata człowieka, przyjmowała formy budzące w nim grozę i niezrozumienie.

2.3. Kalectwo jako emanacja chaosu

Tezę, według której dzieci naznaczone chorobą – fizyczną lub psychiczną – reprezentowały porządek nadprzyrodzony, paradoksalnie potwierdzają również wierzenia i wyobrażenia dotyczące dorosłych ludzi naznaczonych piętnem kalectwa. Byli oni, używając zwrotu Olgi Zadurskiej, „manifestacją chaosu”. Jest to istotny i znaczący trop, bowiem stawia on znak równości pomiędzy różnymi – niezależnymi od wieku – formami fizycznego i psychicznego odstępstwa od normy. W kontekście tej pracy bardzo istotne wydaje się właśnie podobieństwo zachodzące na poziomie ekspresji psychosomatycznych będących efektem chorób. Poetyka wyglądu i zachowania generowała wyobrażenia dotyczące inklinacji tych ludzi. Dzięki przekazom, narracjom folklorystycznym odnoszącym się do tego typu zjawisk w sposób pośredni, można podjąć próbę zdefiniowania wyobrażeń o ludowych zaświatach.

W tym miejscu warto wrócić do cytowanego już artykułu Jarosława Kolczyńskiego *Ofiara z człowieka. Wspomnienie trzech wydarzeń z końca XIX i początków XX wieku w podgórskich wsiach w Polsce*¹⁰⁴. Punktem wyjścia dla rozważań autora są narracje lokalne z okolic Nowego Sącza. Dotyczą one trzech „mordów rytualnych” dokonanych w końcu XIX wieku i w okresie I wojny światowej. Powodem zbrodni była próba zażegnania zarazy: „Pierwszą ofiarą był *bajduk* wędrowny i ułomny żebrak, drugą niemowlę, trzecią stara żebraczka”¹⁰⁵. Autor stawia trafną tezę dotyczącą wyboru ofiar: „W języku analiz van Genneppa – Turnera można te postacie krótko określić jako liminalne. Ich symbolika jest bowiem taka sama jak fizycznej granicy w przestrzeni, stoją pomiędzy >tym< i >tamtym< światem”¹⁰⁶. Postaci z pogranicza dwóch rzeczywistości stają się kozłami ofiarnymi mającymi doprowadzić do przewyciężenia chaosu, który ogarnął świat podczas epidemii. *Bajduka* w zapisanych przez Kolczyńskiego relacjach przedstawiano jako osobę chorą – ułomną: „Tam zakopali żywego człowieka, on taki niemowa był, ułomny taki, bajdok”; „Doradzał znachor, może baca to był, żeby ułomnego człowieka pochować żywcem, wtedy

¹⁰⁴ Jarosław Kolczyński, *Ofiara z człowieka...*, s. 173-191.

¹⁰⁵ Jarosław Kolczyński, *Ofiara z człowieka...*, s. 173.

¹⁰⁶ Tamże, s. 181.

zaginie cholera”¹⁰⁷. Analogiczny przykład można odnaleźć w zbiorze *Sagenbuch des Preußischen Staates*, w którym odnaleźć można narrację, według której mieszkańcy Poznania posądzili o rozprzestrzenianie zarazy żebraka, który wędrował z kulawym psem: „W Poznaniu pojawił się niewidomy żebrak w łachmanach z kulawym psem, który miał go prowadzić. Ale pies nie szczekał i z litością wzgardził kawałkiem chleba, który mu rzucono. Wtedy pewien uczoney wpadł na pomysł, że para niosła ze sobą dziewicę zarazy. Wszyscy przed nim uciekli, motłoch obrzucił go z daleka kamieniami i zabił niewidomego oraz jego psa”¹⁰⁸.

Zamordowana kobieta, z artykułu Kolczyńskiego, z kolei określana była zarówno żebraczką jak i dziadówką¹⁰⁹. Można jedynie snuć przypuszczenia na temat jej stanu zdrowia, a biorąc pod uwagę status wędrownej żebraczki nie wolno odrzucać tezy o symulacji choroby¹¹⁰. W wypadku ostatniej ofiary, jaką było dziecko, dochodzi do multiplikacji niejednoznaczności wynikającej zarówno ze jej statusu, jak również styczności ze zmarłą na cholerę matką.

Wszystkich trzech „mordów rytualnych” dokonano w strefie granicznej, mediacyjnej. Można dostrzec w tym pewne analogie do sposobu pozbywania się ze wsi „podmienionych dzieci”. Wynoszono je na granicę, na gnojownik lub na stertę śmieci, a więc w miejsca uchodzące za nieczyste, skażone zaświatowością. Oczywiście zabieg ten jest jak najbardziej uprawomocniony w perspektywie mitycznego postrzegania rzeczywistości i wartościowanie przestrzeni¹¹¹, jednak to właśnie nawarstwienie graniczności wydaje się tu pełnić istotną funkcję. Nie jest ona przypadkowa i posiada ogromne znaczenie. Tym samym kilkupoziomowy wymiar symboliczny dotyczy zarówno stanu zdrowia, wieku ofiar, jak również kontekstu, w jakim dokonano zbrodni.

Wspomnianą zarazę często personifikowano i łączono ze światem nadprzyrodzonym. Mogła być zarówno formą kary – dopustu Bożego, jak również rozbiciem stabilności i ładu w efekcie transgresji świata nadprzyrodzonego reprezentowanego przez postaci o demonicznych

¹⁰⁷ Tamże, s. 177. W średniowieczu niedoskonałość ludzkiego ciała postrzegano jako ekspresję ułomnej duszy. Według zaleceń Grzegorza Wielkiego osoby napiętnowane kalectwem – kulawością, ślepotą, itp. nie mogły uzyskać święceń kapłańskich. Zob. Grzegorz Wielki, *Księga reguły pasterskiej*, t. I, ks. IX, tłum. E. Szwarcenberg-Czerny, Kraków 2003. Por. m.in. Manfred Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Pallotinum, Poznań 1989, s. 105.

¹⁰⁸ Johann Georg Theodor Grässe: *Sagenbuch des Preußischen Staates*, 1–2, Band 2, Carl Flemming, Glogau 1868/71, s. 654-655.

¹⁰⁹ Jarosław Kolczyński, *Ofiara z człowieka...*, s. 177.

¹¹⁰ Zob. Piotr Grochowski, *Dziady. Rzecz o wędrownych żebrakach i ich pieśniach*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2009, s. 122.

¹¹¹ Stefan Czarnowski, *Podział przestrzeni i jej ograniczenie w religii i magii*, [w:] tenże, *Dziela*, t. 3, red. S. Ossowski, PWN, Warszawa 1956, s. 221-236.

konotacjach¹¹². W celu jej powstrzymania śmierć ponoszą osoby naznaczone piętnem choroby i starości. Zamordowanie *bajduka* i żebraczki/dziadówki napiętnowane jest lękiem przed zarazą, która wywołuje poczucie irracjonalności i nieprzewidywalności, ponieważ nie daje się kontrolować i przeraża przypadkowością ofiar. Z perspektywy ludzi „funkcjonujących w obrębie kultury tradycyjnej” epidemia urastała do rangi zjawiska o inklinacjach nadprzyrodzonych, natomiast starcy i kalecy byli zapowiedzią dezintegracji i rozkładu. Symboliczny wymiar kalectwa i starości predestynował ich do bycia ofiarami, a wędrowny tryb życia, starość i choroba przyporządkowały ich sferze społecznej przestrzeni wiecznej wędrówki i chaosu¹¹³. Tułającym się po świecie żebrakiem często zostawał człowiek wykluczony ze społeczności zarówno z powodu niedołęstwa, chociażby choroby umysłowej, niepełnosprawności fizycznej, jak również wieku¹¹⁴. Według Katii Michajłowej: „W większości przypadków osoba utrzymująca się z jałmużny to człowiek dotknięty jakimś upośledzeniem, któremu ślepotą bądź inne kalectwo nie pozwala utrzymywać się z własnej pracy, co sprawia, że nosiciele kultury ludowej mają do niego specyficzny stosunek”¹¹⁵. Wędrowni żebracy to również obcy¹¹⁶, których posądzano o kontakty z zaświatami lub przypisywano im diabelskie inklinacje¹¹⁷. Należy również pamiętać o różnorodności grup żebraczych, a także o niejednoznaczności tego typu postaci. Jak zauważyła wspomniana badaczka, żebrak w odróżnieniu do dziada: „(...) był oberwany i brudny (...)”¹¹⁸. Jednak w realiach dziewiętnastowiecznej polskiej wsi granice pomiędzy dziadem – lirnikiem a „zwyčajnym” żebrakiem ulegały zatarciu, dlatego obie nazwy występują zamiennie w przekazach folklorystycznych.

Brudny żebrak w zniszczonym odzieniu mógł wzbudzać z jednej strony litość i oczekiwać wsparcia od mieszkańców wsi, ale w sytuacjach granicznych, chociażby takich, o których pisał Koleczyński, przekształcał się w wyobraźni „ludu” w postać dwuznaczną ze znakiem minus – stawał się obcym powiązany ze światem demonicznym, a nie boskim – a tym samym istotą podejrzaną i niebezpieczną:

¹¹² Seweryn Udziela, *Z kronik kościelnych. Kronika w Milówce*, „Lud” 1922, t. 21, s. 154-155; tenże, *Cholera w pojęciach ludu ziemi sądeckiej*, MAAE 1896, t. 1, s. 1-4.

¹¹³ Zob. Bronisław Geremek, *Człowiek marginesu*, [w:] *Człowiek średniowiecza*, red. Jacques Le Goff, tłum. M. Radożycka-Paoletti, Świat Książki, Warszawa 2000, s. 439.

¹¹⁴ Kwestię odmienności, wynikającej między innymi z choroby psychicznej, odmienności, której ocena podlegała zmianom, i współczesnych „odmieńców” przybliżył w swej książce Andrzej Perzanowski. Andrzej Perzanowski, *Odmieńcy. Antropologiczne studium dewiacji*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2009.

¹¹⁵ Katia Michajłowa, *Dziad wędrowni...*, s. 109.

¹¹⁶ Zob. Jan Stanisław Bystroń, *Megalomania narodowa*, [w:] *Tematy, które mi odradzano*, wybór i oprac. Ludwik Stomma, PIW, Warszawa 1981, s. 325-326.

¹¹⁷ Zob. Zbigniew Benedyktowicz, *Portrety „Obcego”*. *Od stereotypu do symbolu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, s. 139-148.

¹¹⁸ Katia Michajłowa, *Dziad wędrowni...*, s.122.

Umierający za życia żebrak uzyskiwał w zamian zdolność widzenia „tamtego” świata i manipulowania niezmiernymi mocami. Raz stawał się świętym, którego wielbiono, innym razem groźnym czarownikiem, którego się lękano. Najbardziej trwale okazuje się skojarzenie żebraka ze zmarłymi. (...) Żebracy dotąd grają swą odwieczną rolę w kulcie zmarłych jako łącznicy pomiędzy światem żywych a umarłych¹¹⁹.

Istotną funkcję w definiowaniu tożsamości ontologicznej żebraka odgrywał jego strój charakteryzujący się niedbałością, brudem, destrukcją. Wspomina o tym między innymi Ignacja Piątkowska:

Strój dziada bywa rozmaity, najpospoliej nędzny łachman; dodatkiem bywają zazwyczaj szczudła. Odkryte i poranione nogi, obnażone piersi z zawieszonymi medalikami i szkaplerzami, potargane niedbale włosy, twarz dziko wykrzywiona, a głowa związana chustą dziurawą, w rękę zaś dziada kij, opatrzony, jako ochrona od napaści psów, jeżową skórą¹²⁰.

Dziad był więc swoistego rodzaju antytezą respektowanych i szanowanych w społeczności wiejskiej cech zarówno fizycznych, jak i odnoszących się do ubioru. Doskonale ujął to Piotr Grochowski:

Można powiedzieć, że owe brudne, podarte i połatane płaszcze, dziwaczne czapki, długie potargane włosy i brody oraz powykrzywiane twarze były odwrotnością >normalnego<, tzn. przeciętnego, powszechnie przyjętego, akceptowanego czy pożądanego stroju i wyglądu człowieka. Tak więc i pod tym względem dziadowie w znacznym stopniu wyróżniali się na tle społeczności wiejskiej, będąc swoistymi wizualnymi odmieńcami. Takie elementy ich stroju, jak torba, kij (często owinięty skórą jeża), bicz, czy skorupa żółwia były z kolei znakami uprawianej profesji, umożliwiały natychmiastową identyfikację wędrownych żebraków, w sposób widoczny i jednoznaczny określały ich status społeczny¹²¹.

Wygląd żebraków i ich zachowanie – symulowanie chorób, w tym chorób psychicznych – ułatwiał przyporządkowanie tych ludzi przestrzeni obcej, nieoswojonej, a w konsekwencji nieludzkiej. Każdy z tych elementów składał się na wizerunek osoby przynależącej do innego

¹¹⁹ Jarosław Koleczyński, *Ofiara z człowieka...*, s. 179.

¹²⁰ Ignacja Piątkowska, *Żebracy w ziemi Sieradzkiej*, „Wisła” 1894, t. 8, s. 785.

¹²¹ Piotr Grochowski, *Dziady. Rzecz o wędrownych...*, s. 46.

świata. Jerzy S. Wasilewski przypisuje w sposób jednoznaczny żebraków do świata umarłych:

„Umarłymi” są nie tylko przebywający w odosobnieniu więźniowie i pacjenci sanatorium, lecz również — w tradycyjnych kulturach — wędrowni żebracy, kaleki, dziady i przybłędy. Kalectwo samo w sobie jest już metonimią śmierci. Równie ważny jest też fakt, że przybysze ci byli dla społeczności wiejskich obcymi; nie należąc do swojskiego grona — przychodzili z innego świata. Żebraczy kostur ma swe analogie w szamańskich posochach, w laskach mitologicznych heroldów śmierci i w pastorałach biskupów — pasterzy dusz¹²².

Z jednej strony odbiegające od normy cechy fizyczne, psychiczne i specyficzny strój miały wzbudzić zainteresowanie potencjalnych darczyńców, gdyż: „Mniejsze zainteresowanie ich budzi normalny człowiek. Zauważają raczej to, co odbiega od normy pod jakimś względem, a tym samym przeważnie zasługuje na negatywną ocenę”¹²³. Z drugiej jednak strony wpisywały ich w inny świat – *orbis exterior*. Wygląd i zachowanie mogły być efektem nieświadomionego podporządkowania się poetyce stroju i ekspresji psychosomatycznej obowiązującej w danej społeczności. Ekspresja ta doskonale wpisywała się w wyobrażenia o zaświatach i była uzewnętrznieniem demonicznej natury poprzez czytelne dla odbiorcy znaki. W kulturze ludowej odnaleźć można tendencje do konkretyzacji zjawisk nieuchwytnych, duchowych, co było typowe również dla kultury średniowiecznej Europy. Aaron Guriewicz zauważył, iż: „Nadzwyczaj charakterystyczne jest dążenie do przedstawienia tego, co duchowe, w postaci materialnej, konkretnej”¹²⁴. Potwierdzają takie podejście do rzeczywistości również ustalenia dotyczące dziewiętnastowiecznej kultury ludowej¹²⁵.

Z dużą dozą prawdopodobieństwa można założyć, iż wielu z wędrownych żebraków sprzed stuleci wykorzystywało wyobrażenia krążące na ich temat. Aby wzbudzić strach postronnych obserwatorów, wcielali się w role niejako narzucone im przez resztę społeczności. Skoro widziano w nich niebezpiecznych szaleńców, stawali się szaleńcami, jeśli posądzano ich o zdolności metamorficzne, odgrywali rolę wilkołaków¹²⁶. Przekształcali się w

¹²² Jerzy Sławomir Wasilewski, *Po śmierci wędrować...*, s. 112.

¹²³ Zofia Strawińska, *Wieś palucka Statkowska Struga, Materiały etnograficzne*, cz. III, Muzeum Etnograficzne w Toruniu, Toruń 1981, s. 31.

¹²⁴ Aron Guriewicz, *Kultura i społeczeństwo średniowiecznej Europy*, tłum. Z. Dobrzyński, Warszawa 1997, s. 100.

¹²⁵ Zob. Ludwik Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku oraz wybrane eseje*, Wydawca Piotr Dopierała, Łódź 2002, s. 258-262.

¹²⁶ *Peregrynacja dziadowska zwłaszcza owych jarmarczniczków trzęsigłowów: w który sposób zwykli bywać na miejscach świętych, nie tykając tych, którzy sprawiedliwym karaniem bożym nawiedzeni, przy kościołach abo w*

aktorów, dla których sceną był każdy gościniec, każda wioska i miasteczko. Pogłosy przybierania różnych pól i ról przez wędrownych żebraków odnaleźć można również w przekazach folklorystycznych. Niepozbawione są one aspektów humorystycznych ujawniających ocenę wędrowców w oczach społeczności wiejskiej i świadomość ich oszustw. W zbiorze Doroty Simonides *Kumotry diobła* znajduje się bajka *Dziad bez nogi* (T 2058 „Dziad łysy i ślepy”), w której występuje postać „beznogiego” żebraka zbierającego datki na drodze do Kalwarii, na Górze św. Anny. Jednak pewien mały chłopiec zauważył, że dziad jednak nie jest niepełnosprawny: „Co mi się tak przyglądasz, dziada nie widziałeś? Pierwszy to raz widzisz dziada bez nogi? – Widziałem już dziada, ale takiego, który mówi, że jest bez nogi, a siedzi na tej nodze, to jeszcze dotąd nie widziałem”¹²⁷. Szerokie spektrum możliwości wędrownych żebraków przedstawione zostało w satyrze *Peregrynacja dziadowska zwłaszcza owych jarmarczniaków trzęsigłowów: w który sposób zwykli bywać na miejscach świętych, nie tykając tych, którzy sprawiedliwym karaniem bożym nawiedzeni, przy kościelach abo w szpitalach siedzą*, o której Julian Krzyżanowski napisał: „Relacje o przeszłości i plany na przyszłość tej zacnej kompanijki tworzą ogromną litanie szalbierstw i łotrów wszelakich, sztuczek lekarskich i cyrkowych, wskazujących jak udawać rany i kalectwo, obłąd i opętanie, no i przeróżnych kawałów złodziejskich”¹²⁸. Dzikość niezamierzona i ta będąca efektem przemyślanej strategii pozostawała nadal ekspresją czytelną i być może oczekiwaną przez odbiorców.

2.4. Starość zapowiedzią rozkładu

Na żebraczy szlak wyruszali także starcy. Obciążeni piętnem niejednoznaczności i ułomności będącej efektem wieku, noszący pierwiastek destrukcji i śmierci, jeszcze nie urzeczywistnionej, ale już skradającej się i ukrytej w człowieku stojącym nad przepaścią grobu¹²⁹. Jak zauważyła Urszula Lehr: „Ze starością kojarzy się często niedołęstwo, utratę sił witalnych, a jeśli patrzymy na nią przez pryzmat kanonu estetycznego – stanowi zaprzeczenie piękna i pełnego życia”¹³⁰. Niekiedy nad starcami w sposób bezwiedny zapadała cisza, odsuwano ich w strefę cienia: „Ludzie wiekowi, zazwyczaj pozostawieni własnemu losowi

szpitalach siedzą, [w:] *Literatura mieszczańska w Polsce od końca XVI w. do końca XVII w.*, t. II, opracowali: K. Budzyk, H. Budzikowa, J. Lewański, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1954, s. 258-259.

¹²⁷ Dorota Simonides, *Kumotry diobła. Opowieści ludowe Śląska Opolskiego*, zebrała i opracowała Dorota Simonides, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1977, s. 108.

¹²⁸ *Słownik folkloru polskiego*, red. Julian Krzyżanowski, Wiedza Powszechna, Warszawa 1963, s. 92.

¹²⁹ „Starość w grób zamyka” [w:] Samuel Adalberg, *Księga przysłów, przypowieści i wyrażeń przysłowiowych polskich*, Drukarnia Emila Skińskiego, Warszawa 1889-1894, s. 521.

¹³⁰ Urszula Lehr, *Oblicza starości*, „Etnografia Polska” 2003, t. 47, z. 1-2 s. 71.

włoką nędzne życie, tracąc zupełnie apetyt”¹³¹. Jak zauważył Franciszek Sielicki: „(...) z szanowaniem ludzi starych na wsi nie było najlepiej, wiedzieli o tym dobrze księża-spowiednicy, toteż często nawoływali z ambony o ten szacunek i przytaczali odpowiednie pouczające >obrazki<”¹³². Niejednokrotnie starcy zmuszani byli do opuszczenia domu i wyruszenia na żebry. Działo się tak, kiedy „tracili siły”, nie mogli już pomagać w pracy na roli. „Szczególnie w gospodarstwach biedoty wiejskiej nie było miejsca dla osób niepracujących”¹³³. Jak zauważył Andrzej Woźniak, analizując warunki i możliwości gospodarstw chłopskich w dobie pańszczyzny na Mazowszu: „(...) utrzymywanie starych rodziców było wówczas, biorąc pod uwagę niską wydajność pańszczyźnianego gospodarstwa chłopskiego, nie tylko kwestią dobrej woli dzieci, lecz zależało również od ich aktualnej sytuacji gospodarczej”¹³⁴. Tym samym z praktycznych względów można było usunąć słabsze jednostki poza obręb rodziny, społeczności wiejskiej i skazać na wygnanie¹³⁵. Czy był to jednak jedyny powód ekspulsji starców? Może starość podobnie jak ułomność była traktowana jako stan niebezpieczny i zaraźliwy. Zarazem była zapowiedzią ostatecznego rozpadu i przechodzenia z przestrzeni życia i kultury do świata śmierci oraz pierwotnej amorficzności. Starość wzbudzała lęk przed metonimicznym zarażeniem pierwiastkiem chaosu, który groził dezintegracją na niespotykaną skalę. Ernst Cassirer zauważył: „Dotknięcie bóstwa jest dokładnie tak samo niebezpieczne jak kontakt z rzeczą fizycznie nieczystą; rzeczy święte i rzeczy budzące wstręt znajdują się na tej samej płaszczyźnie”¹³⁶. W kulturach tradycyjnych starcy urastali więc niekiedy do rangi mędrców i postaci ważnych z punktu widzenia zachowania ciągłości tradycji i kultury. W dość lakoniczny aczkolwiek trafny sposób ujął to Jacek Olędzki: „Starzy, jeśli nawet nie przedstawiają >wartości ekonomicznej<, to tworzą coś więcej. Tak było w pewnych społecznościach wiejskich dawniejszej Polski i tak też – mimo oficjalnych podziałów – jest w kraju współcześnie”¹³⁷. Nadawanie starcom cech o znamionach świętości lub boskości nie było obce społecznościom

¹³¹ Zofja Staniszevska, *Wieś Studzianki*, „Wisła” 1902, t. 16, s. 606.

¹³² Franciszek Sielicki, *Legends, przypowieści i opowiadania o zjawach na Wileńszczyźnie w okresie międzywojennym*, „Lud” 1983, t. 67, s. 251.

¹³³ Bohdan Baranowski, *Kultura...*, dz. cyt., s. 337.

¹³⁴ Andrzej Woźniak, *Kultura mazowieckiej wsi pańszczyźnianej XVIII i początku XIX wieku (wybrane zagadnienia)*, Ossolineum, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź 1987, s. 114. O sytuacji ekonomicznej starców zob. też Jan Świętek, *Brzozowa i okolica Zakliczyna nad Dunajcem*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1999, s. 146-150.

¹³⁵ O motywie wypędzaniu starców z domu w literaturze ludowej i o źródłach tego motywu zob. Violetta Wróblewska, *Ludowa bajka nowelistyczna (źródła – wątki – konwencje)*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2007, s. 96-97.

¹³⁶ Ernst Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Staniewska, Czytelnik, Warszawa 1998, s. 134.

¹³⁷ Jacek Olędzki, *Murzynowo. Znaki istnienia i tożsamości kulturalnej mieszkańców wioski nadwiślańskiej XVIII-XX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2016, s. 221.

tradycyjnym. Jednak, jak zauważył Tomasz Kalniuk, należy zjawisko to traktować jako schemat idealny, bez którego:

(...) pojawiało się lekceważenie, a nawet usuwanie bezproduktywnych starców. Daje się też zauważyć łączność tych przeciwstawnych postaw. Jej stwierdzenie w społecznościach o tradycyjnym światopoglądzie próbuje się tłumaczyć rozróżnieniem starości jako wieku z jednej i jako procesu umierania z drugiej strony¹³⁸.

Starcom równie blisko było do boskości jak i demoniczności. Ujmując rzecz inaczej, należy zwrócić uwagę na pierwotny charakter sakralizacji starców. Nabierali oni cech niejednoznacznego sacrum. Niejednoznaczność ich opierała się na powolnym zamieraniu – dezintegracji postaw, umiejętności, znaczenia, pozycji. Wkraczając w strefę graniczną, nabierali ambiwalentnych cech sytuujących ich na wspomnianej przez Cassirera płaszczyźnie symbolicznej, na której to, co sakralne i to co nieczyste, staje się tożsame. Niebezpieczeństwo obcowania z bóstwem jest analogiczne do niebezpieczeństwa pociągającego ze sobą bliskość skażonych śmiercią starców i mocy metonimicznej sacrum tożsamego z nieczystością, co można odnieść do relacji pomiędzy tymi, którzy nadal żyją i są w pełni sił a tymi, co odchodzą. Dlatego tak mocna była obawa przed człowiekiem wykraczającym poza przyjęte normy. Starość i kalectwo mogły być więc traktowane jako emblematy rozkładu, a nawet chaosu. Stany te znamionowały bowiem okres odchodzenia i nieprzynależenia już do przestrzeni ludzkiego świata. Starość stanowi swoiste preludium śmierci, a śmierć

(...) zawsze wywołuje wrażenie zachwiania ładu i rozpadu rzeczywistości. (...) W wielu religiach, zwłaszcza dualistycznych, powodów zaistnienia śmierci na świecie upatruje się w rozpadzie jego pierwotnej doskonałości i harmonii (...) Utrata równowag, do której dochodzi w obliczu śmierci, staje się przede wszystkim zbiorowym odczuciem żałobników najbliższych zmarłemu, zdarza się jednak, że dotyka także osoby spoza tego kręgu. (...) postrzegana jest ona jako nieład i „choroba” (...) Nie jest akceptowana ani traktowana jako zjawisko naturalne¹³⁹.

W narracjach ludowych bez trudu daje się odnaleźć pogłosy niechęci do starców. Człowiek w podeszłym wieku stawał się pewnego rodzaju lustrem, a może raczej krzywym zwierciadłem

¹³⁸ Tomasz Kalniuk, *Mityczni obcy...*, s. 81.

¹³⁹ Alfonso M. di Nola, *Tryumf śmierci. Antropologia żaloby*, tłum. J. Kornecka, Maria W. Olszańska, Roman Sosnowski, Monika Surma-Gawłowska, Monika Woźniak, Universitas, Kraków 2006, s. 186.

odbijającym nieuniknioną przyszłość każdego obserwatora, co mogło przerażać i napełniać wstrętem. Tego typu sytuację przedstawiono między innymi w bajkach realizujących wątek T 943 „Dziadek, zły syn i wnuk”. W jednej z opowieści tego rodzaju, znajdującej się w zbiorze Aleksandra Salonięgo, pt. *Lud rzeszowski. Materiały etnograficzne*, syn próbuje się pozbyć niedołęznego ojca:

W jednej wsi żył jeden ojciec staruszek, który miał syna. A że już był stary, ten syn się nim brzydził i nie chciał z nim jadać ani obiadu, ani kolacji przy stole. I tak poczon rozmyśliwał, żeby ojcu swojemu mógł dawać osobno jeść, jaż nareszcie wymyślił tak ażeby zrobić ojcu korytko i będzie jadał osobno. Więc on wzion się do roboty, poszedł na ispe, przyniósł wodówkę i poczon robić korytko. A mały chłopiec chodził i przypatrywał się, co ojciec robił, jaż nareszcie zapytał:

– Tatuniu co robicie?

A ojciec mu odpowiedział: – Robię korytko dla dziadka, bo dziadek stary, brzydki i brzydko jada. bo się mu z gęby wylewa, a to la tego, bo nie ma zębów. To ja się brzydzę z nim jeść przy stole i dlatego mu robię to korytko¹⁴⁰.

Violetta Wróblewska uznała, iż bajki z wątkiem T 943 najprawdopodobniej odzwierciedlają motywy zaczerpnięte z tekstów moralizatorskich, kościelnych o rodowodzie średniowiecznym¹⁴¹. Na kaznodziejskie źródła tych przekazów wskazują między innymi moralne aspekty odnoszące się do zmiany decyzji niedoszłego oprawcy. Jedną z takich realizacji wątku jest bajka ze zbioru Stefani Ulanowskiej, w której syn dostrzega swój błąd i przygarnia z powrotem ojca, zdając sobie sprawę z nieuchronności także własnego losu:

Był ojciec i syn – i syn miał już dzieci. Przychodzi z karczmy, podchmielony, ten syn i mówi swoim dzieciom: „Weźcie saneczki, wsadźcie dziadka, zaciągnijcie do lasu, wyrzucicie do błota! Niech go tam zjedzą wilki, czy psy!” Oni wsadzili tego dziadka, ciągną do błota, wyrzucili tam, a saneczki przycignęli nazad. Pyta się ojciec: „A czemuście saneczki przyciągnęli do domu, czemuście tam nie zostawili?” – Dzieci mówią: „A w czymże my ciebie powieziemy, jak ty będziesz stary?” Zrozumiał, że źle zrobił. Poszedł sam do lasu, przyciągnął dziadka do domu i pielęgnował do śmierci!¹⁴².

¹⁴⁰ Aleksander Saloni, *Lud rzeszowski. Materiały etnograficzne*, MAAE 1908, t. 10, s. 233.

¹⁴¹ Violetta Wróblewska, *Ludowa bajka nowelistyczna (źródła – wątki – konwencje)*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2007, s. 96-97.

¹⁴² Stefania Ulanowska, *Łotysze Inflant polskich a w szczególności gminy Wielońskiej, powiatu Rzeżyckiego. Obraz etnograficzny. Cz. III*, ZWAK 1895, t. 18, s. 476.

Pomimo niejednoznacznego źródła fabuł o zamiarze pozbywania się osób w podeszłym wieku, które zostały jedynie zaadoptowane przez chłopską społeczność, w poszczególnych narracjach odnaleźć można interesujące tropy oddające koloryt wiejskiego życia. W cytowanej bajce nowelistycznej ze zbioru Saloniego wygląd i zachowanie starca przepelniają jego syna wstrętem. Z tego powodu próbuje go odsunąć od wspólnego stołu, a potrawy podawać mu w drewnianym korytku. W podjętym działaniu dochodzi do zrównania statusu starca ze statusem zwierząt, a dokładnie świni. To przede wszystkim te zwierzęta dostawały pokarm w drewnianych korytkach. W drugiej z cytowanych realizacji starzec zostaje wywieziony do lasu. Co ciekawe, z nakazu ojca wnukowie wrzucają starego dziadka w błoto, które w tym wypadku należy traktować jako synonim bagna¹⁴³. Bagno w kulturze ludowej posiadało niejednoznaczny status¹⁴⁴ miejsca bezużytecznego i martwego¹⁴⁵. To także przestrzeń intersferyczna o negatywnym zabarwieniu¹⁴⁶. Z jednej strony porzucenie starca na bagnach minimalizuje więc jego szanse powrotu – przeżycia, z drugiej jednak można w tym dostrzec ślady noszące znamiona mitycznej logiki wymuszającej taksonomizację rzeczywistości na poziomie układów binarnych. W tym wypadku byłby korelat przydatne – nieprzydatne. Bagno jest przestrzenią niejednoznaczną i z punktu widzenia chłopskiego pragmatyzmu bezproduktywną, tym samym niepotrzebną. Starzec posiada również niejednoznaczny status ontologiczny i jest osobą, która nie przynosi żadnych korzyści w gospodarstwie. Jednocześnie bagno stanowi obszar intersferyczny – miejsce przenikania się świata nadprzyrodzonego i świata człowieka. Z kolei starzec jest postacią funkcjonującą niejako na styku dwóch rzeczywistości – ziemskiej i nadprzyrodzonej. Porzucenie go na obszarze mediacyjnym, dzikim i martwym można więc uznać za próbę uporządkowania zaburzonego ładu.

Z pewnością, o czym wspominał Kalniuk, trudno jednoznacznie orzec, na ile poszczególne motywy zabijania starców są zgodne z rzeczywistością, chociaż w poszczególnych materiałach etnograficznych można odnaleźć pogłosy tego rodzaju praktyk: „Istniał na Białorusi zwyczaj >podłobátina<, według którego miano starców zabijać w lesie; na obrzęd ten schodzić się mieli najszanowniejsi ludzie ze wsi”¹⁴⁷. Fragment ten będący

¹⁴³ Aleksander Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1996, s. 12.

¹⁴⁴ Stanisława Niebrzegowska, *Bagno*, [hasło w:] SSiSL, t. 1, *Kosmos*, red. J. Bartmiński, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999, s. 427

¹⁴⁵ Zowczak 2000, s. 66

¹⁴⁶ Ewa Masłowska, *Ludowe stereotypy obcowania świata i zaświatów w języku i kulturze polskiej*, Wyd. Agape Bis, Warszawa 2016, s. 63; Вячеслав Всеволодович Иванов, Владимир Николаевич Топоров, *Славянские языковые моделирующие семотические системы (Древний период)*, Москва 1965, s. 155-156.

¹⁴⁷ *Ofiary z ludzi*, (Autor przekazu ukrył się za inicjałami: R. L. Prawdopodobnie Rafał Lubicz, niejednokrotnie goszczący na łamach „Wisły”), „Wisła” 1893, t. 7, s. 338.

częścią niewielkiej notatki sygnowanej inicjałami R. L. (Rafał Lubicz) jest reakcją na informacje zawarte w VI tomie „Wisły” dotyczące zabijania niezdolnych do pracy ludzi w kantonie Mûr de Bretagne¹⁴⁸. Trudno jednak o weryfikację przedstawianych opinii.

Urszula Lehr w artykule pt. *Oblicza starości* zauważa, że starość nie jest tylko problemem przeszłości, ale nadal wywołuje niejednoznaczne uczucia i często jednoznaczne reakcje. Wciąż postrzegana jest przez pryzmat estetycznej i ontologicznej niejednoznaczności, która wpływa na decyzje o wyrzuceniu starców poza nawias najbliższego otoczenia:

(...) informacji o ludziach starszych, przetrzymywanych w komórkach, oborach, głodzonych, czy wyrzucanych z domu, zmuszonych do żebrania po przekazaniu gospodarstwa, samotnych i opuszczonych (materiały własne autorki: Podhale, Beskid Śląski) dostarczają czasy współczesne, potwierdzając tym samym permanentny i nierozwiązany do końca problem starości, z jakim wkroczone w trzecie millenium¹⁴⁹.

Warto więc zastanowić się, czy problem starości w przeszłości powiązany był jedynie z kwestiami ekonomicznymi, czy może posiadał inne, głębsze podłoże? Może źródeł niechęci do starców, a raczej – starości, należy szukać w lęku przed jej „zaraźliwością”, jej osłabiającą mocą noszącą cząstki destrukcji i rozkładu, elementy zaświatów, których jest ekspozycją? Parafrazując słowa Geoga Frazera, martwi obrażają żywych tym, że są martwi, a więc można przyjąć, iż starzy obrażają młodych tym, że są starzy¹⁵⁰. Starców ze względu na znamiona śmierci wykluczano ze społeczności – wyrzucano poza jej nawias: „Wyrzucanie starych ludzi z domu to nie tylko treść podać”¹⁵¹ – konstatuje cytowana już Lehr. Gest ten jednak wpisuje się nie tylko w kontekst etnograficzno-historyczny, ale również, a może przede wszystkim, w kontekst mityczny, w którym starość jest zapowiedzią śmierci i przeraża możliwością skalania.

Na żebraczy szlak wyruszali naznaczeni – kalecy, szaleńcy oraz starcy, a jednej z przyczyn takiego stanu rzeczy należy poszukiwać w aspektach ekonomicznych. Nie można zapominać jednak o irracjonalnym pierwiastku takiego postępowania. Starzy ludzie w niektórych sytuacjach mogli przeistoczyć się w emblemat zaprzeczenia, demonstrację nierzeczywistości zagrażającej światu. Wygnanie z domu, ekspulsja ze społeczności wiejskiej

¹⁴⁸ *Bibliografia*, „Wisła” 1892, t. 6, s. 968.

¹⁴⁹ Urszula Lehr, *Oblicza starości...*, s. 98.

¹⁵⁰ George Frazer, *The fear of the dead in primitive religion*, vol. I, MacMillan and Co. Ltd., London 1933, p. 143.

¹⁵¹ Urszula Lehr, *Oblicza starości...*, s. 92.

osoby naznaczonej starością lub kalectwem stanowiły być może próbę pozbycia się nosiciela symptomów rozkładu i nieporządku. Kaleka nie stawał się żebrakiem tylko i wyłącznie ze względu na swą nieprzydatność. Odrzucany był przez społeczność również dlatego, iż nosił w sobie zarzewie chaosu. W tym kontekście „wyjście na drogę” było jedynie uzupełnieniem toposu kaleki – człowieka o sakralnych/demonicznych konotacjach, o topos wędrowca – postaci niejednoznacznej. Jego kalectwo definiuje lęk społeczności przed dysharmonią. Być może to nieświadomione – prymarne wyobrażenie odnoszące się do zespołu lęków będących wynikiem obawy przed skalaniem, a tym samym dezintegracją i chaosem, poprzedza pozostałe względy odrzucenia osób naznaczonych innością i prowokuje jakiegokolwiek formy ekspulsji. Wędrownik i choroba (zarówno upośledzenie fizyczne oraz psychiczne) w tym wypadku funkcjonują względem siebie na prawach równości. Naznaczeni chorobą czy ułomnością wkraczali na drogę, gdzie czekała ich wieczna podróż, a zdrowi, którzy zdecydowali się na nią wstąpić z wyboru, częstokroć naznaczali się piętnem pozorowanej choroby i kalectwa, aby czerpać z rzekomej niedołężności określone profity.

Można pokusić się o tezę, według której kalectwo i starcza odmienność naruszały idealny stan harmonii i w pewien sposób predestynowały tych ludzi do bycia emblematem zaświatów. Z tego powodu osoby takie mogły być postrzegane jako zarzewie zbiorowego chaosu eksplodującego w formie chociażby epidemii. Pozbycie się chorej komórki niosącej w sobie zarynek nieładu – zaprzeczenia równowagi cielesnej, duchowej, wreszcie społecznej, miało uleczyć i zatrzymać eskalację dysharmonii. Po odejściu z domu stawali się obcy. Zmianie ulegał ich status ontologiczny. Jako obcy zawierali w sobie pierwiastek niesamowitości, który uzupełniał ich pozycję związaną z wiekiem i stanem przejściowym. Wygląd i fizyczna niedoskonałość wpisywały się w kategorię nieczystości – zarówno w dosłownym tego słowa znaczeniu, jak również w wymiarze symbolicznym. Ich wygląd, stan fizyczny i psychiczny były uzewnętrznieniem pierwiastka nadprzyrodzoności i nosiły one znamiona nieczystości – zarówno fizycznej, jak i metafizycznej. To natomiast implikowało kolejne poziomy znaczeń, ponieważ, jak zauważyła Mary Douglas: „(...) brud to w istocie zaburzenie porządku. (...) Brud to wykroczenie przeciw porządkowi. Wyeliminowanie go nie stanowi działania negatywnego, lecz pozytywny wysiłek mający na celu organizację otoczenia”¹⁵². Świat demoniczny w wyobrażeniach ludowych jest antytezą, swoistym zaprzeczeniem świata kultury, a różnego formy demonicznych epifanii mogły być interpretowane jako próby wtargnięcia do świata człowieka i rozbicia istniejącego w nim

¹⁵² Ann Mary Douglas, *Czystość i zmaza*, tłum. M. Bucholc, Warszawa 2007, s. 46.

ładu. Tego typu interpretacja pozwala spojrzeć na wierzenia dotyczące niepełnosprawnych dzieci, jak również dorosłych, a wreszcie starców przez pryzmat znaczeń definiujących pierwotny lęk przed dysharmonią odbieraną jako ekspresja demonicznych zaświatów wkraczających do przestrzeni ludzkiej ekumeny.

2.5. Diabelski kuternoga

Formy fizycznego skalania odnaleźć można również w przedstawieniach postaci o demonicznych konotacjach. Jest to swoistego rodzaju dopełnienie wyobrażeń o chorych dzieciach, osobach z niepełnosprawnościami i starcach. W ich odmienności dochodziło do uzewnętrznienia nieoczywistej natury zaświatów. Można więc w tym przypadku mówić o specyficznej analogii pomiędzy wyobrazeniami o kalectwie, starości a wyobrazeniami o postaciach demonicznych charakteryzujących się specyficzną poetyką ciała. Być może źródła tych wyobrażeń są tożsame.

Różnorodność postaci z demonologii ludowej jest znaczna. Jednak ta część pracy nie jest poświęcona analizie typologicznej postaci o nadprzyrodzonej proveniencji, gdyż takich już niejednokrotnie dokonywano, przywołując chociażby ustalenia Jana L. Pełki czy Bogdana Baranowskiego¹⁵³. Jest to raczej próba uchwycenia konsekwentnie powtarzającego się motywu, wspomnianej już specyficznej poetyki ciała, którą można określić zarówno jako hybrydalną lub groteskową:

W cieleniu. uosobieniem złego jest dyabeł; posiada on wygląd satyra z dodatkiem ogona krowiego. Dyabli bywają więksi i mniejsi, pomiędzy nimi dużo jest garbatych, krzywych, kulawych itd.; tę okoliczność lud tłumaczy skutkami przegranej walki z aniołami¹⁵⁴.

Nie jest to przypadkowe, ponieważ „(...) to, co hybrydyczne, jest zarazem transgresyjne, budzić więc musi niepokój przez czytelne powiązanie z zaświatami”¹⁵⁵. Sens tak zdefiniowanego problemu hybrydyczności odnosi się do wszelkich wyobrażeń demonologicznych uzewnętrzniających się w tego typu przedstawieniach.

¹⁵³ Leonard J. Pełka, *Polska demonologia ludowa*, Iskry, Warszawa 1987; Bohdan Baranowski, *W kręgu upiórów i wilkołaków*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1981.

¹⁵⁴ Jan Witort, *Przeżytki starożytnego przesądu u Białorusinów*, „Lud” 1896, t. 2, s. 215.

¹⁵⁵ Piotr Kowalski, *O jednorożcu, Wieczerniku i innych motywach mniej lub bardziej ważnych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 61.

Wiele z wyobrażeń na temat postaci demonicznych w kulturze ludowej ma wspólny mianownik, a jest nim somatyczna odmienność. Wygląd diabelskich istot niesie ze sobą „epistemologiczny” nieporządek determinujący ich taksonomię i wartościowanie. Wspomniane cechy mogą dotyczyć chociażby wzrostu, jak chociażby w wypadku kraśniąt i krasnoludków¹⁵⁶. Violetta Wróblewska zauważyła, iż:

Krasny ludzik wydaje się zminiaturyzowaną wersją człowieka, łączącą obraz i dziecka, i starca. Niewielki wzrost oraz upodobanie do przebywania w kolebce (kołysce) sugerują przynależność do świata dzieci, natomiast pomarszczona twarz, wiek oraz doświadczenie, na które skrzaty się niejednokrotnie powołują, podobnie jak fakt posiadania przez nie rodzin, w tym potomstwa, nasuwają skojarzenia ze światem dorosłych. W ten sposób powstaje mediacyjnie ujmowana jedność starości z dzieciństwem, potwierdzająca przynależność omawianych istot do sfery demonicznej¹⁵⁷.

Kraśniak wydaje się postacią jak najbardziej mediacyjną. Jego wygląd – nieharmonijne relacje pomiędzy wielkością głowy i ciała, wpisuje się w poetykę zaświatów. Ludzi niewielkiego wzrostu postrzegano jako potomków krasnoludków¹⁵⁸, przesuwając zarazem w przestrzeń niejednoznaczności etiologię ich narodzin. Jak trafnie zwróciła uwagę Wróblewska, w pewien sposób „(...) odsuwano na dalszy plan własny, czyli rodzicielski udział w kreacji człowieka ułomnego – >innego<, a więc wzbudzającego lęk”¹⁵⁹. Cieleśna asymetryczność – dysharmoniczność i niedostosowanie do obowiązujących norm, interpretowana jest jako ingerencja, a zarazem manifestacja świata nadprzyrodzonego. W „kontrze” do miniaturowych kraśniąt znajdują się wszelkie wyobrażenia na temat olbrzymów zwanych w niektórych regionach stolemami¹⁶⁰. Narracje o wielkoludach (*Hobry*) odnaleźć można w pracy Adolfa Czernego¹⁶¹, natomiast na Kaszubach funkcjonowały opowieści o stolemach (najczęściej realizacji wątku T 1052 „Olbrzym oszukany”)¹⁶². Niekiedy też inne istoty demoniczne wyobrażano sobie jako wyższe od ludzi lub nieproporcjonalne: „Zmora

¹⁵⁶ Oskar Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 39, *Pomorze*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Wrocław – Poznań 1965, s. 263 i 264.

¹⁵⁷ Violetta Wróblewska, „*Od potworów do znaków pustych*”. *Ludowe demony w polskiej literaturze dla dzieci*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2014, s. 158.

¹⁵⁸ Wilhelm Gaj-Piotrowski, *Duchy i demony w wierzeniach ludowych z okolic Stalowej Woli – Rozwadowa i Tarnobrzega*, PTL, Wrocław 1993, s. 94.

¹⁵⁹ Violetta Wróblewska, „*Od potworów do znaków pustych*” ..., s. 159.

¹⁶⁰ Oskar Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 39, s. 407.

¹⁶¹ Adolf Czerny, *Istoty mityczne*..., s. 263-267.

¹⁶² Zob. Stanisław Czernicki, *Podania kaszubskie*, Nakładem Drukarni ST. Stachowskiego, Kościerzyna 1931, s. 7-15.

>jest to widmo wysokie, chude, ale składne, z nogami dłuższymi, niż u zwyczajnych ludzi. Ciało ma białe, przezroczyste”¹⁶³. W zestawieniu tych dwóch wyobrażeń można mówić o „antynomicznej analogii” polegającej na wystąpieniu dwóch synonimicznych kategorii nadmiaru i braku, które należy traktować jako charakterystyczne dla wyobrażeń o świecie nadprzyrodzonym. Inną grupę podobnych postaci demonicznych, wpisanych w system wyobrażeń Słowian wschodnich, wspomina w swej pracy Michał Żmigrodzki¹⁶⁴. Mowa o leśnych demonach, które charakteryzują się specyficznym wyglądem zbliżonym zarówno do olbrzymów, jak i kraśniaków, co potwierdza powszechność występowania demonów o zakłóconych proporcjach ciała: „Są lisowiki, t.j. ludzie żyjący w lasach, a okryci włosami – są karły i wielkoludy, a między tymi są tacy, którzy mają jedno tylko oko, jedno ramię i jedną nogę”¹⁶⁵.

Do popularnych motywów występujących w narracjach ludowych należy zaliczyć także deformacje sylwetek demonów żeńskich. Szczególnie popularny jest motyw nienaturalnie wielkich piersi, często obwisłych lub po prostu długich, które zarzucane są na plecy, aby nie przeszkadzały w ruchu. W narracjach ludowych realizujących wątek T 5085 „Dziwożona (Kraśnię)” odnaleźć można wyobrażenia m.in. na temat wyglądu mamun, bogin i dziwożon: „Są to kobiety nadprzyrodzone, złośliwe, mają włos bardzo długi, rozpuszczony i prosty; piersi ich są tak wielkie, że je zamiast pralników używają (...)”¹⁶⁶. Ostatnie słowa wskazują na to, że podejrzewano je o pranie ubrań nad rzeką za pomocą własnych piersi, którymi zastępowały kijanki¹⁶⁷. W *Świecie nadzmysłowym ludu krakowskiego* autorstwa Seweryna Udzieli znaleźć można analogiczny opis żeńskich istot nadprzyrodzonych: „Przybliżam się i widzę styry boginki. Miały głowy kudłate, a piersi długie, jak worki”¹⁶⁸. Natomiast w jednym z tomów Oskara Kolberga, poświęconym Rusi Czerwonej, piersi żeńskich demonów są tak długie, że zarzucają je sobie na plecy: „Wohynie, rodzaj niewieściego upioru, są to istoty płci żeńskiej, z włosami długimi, rozpuszczonymi,

¹⁶³ *Poszukiwania*, autor: BWK, „Wisła” 1893, t. 7, s. 182.

¹⁶⁴ Michał Żmigrodzki, *Ukraina*, Lud 1896, t. 2, s. 329.

¹⁶⁵ Tamże.

¹⁶⁶ Lucjan Siemieński, *Podania i legendy polskie, ruskie i litewskie*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1975, s. 188.

¹⁶⁷ Pralnik – kijanka – drewniany drążek/kij służący do „oklepywania” na kamieniu pranej bielizny. Zob. Cezaria Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa, *Wskazówki dla zbierających przedmioty dla Muzeum etnograficznego Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie*, [w:] Cezaria Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa, *Łańcuch tradycji. Teksty wybrane*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2005, s. 58.

¹⁶⁸ Seweryn Udziela, *Świat nadzmysłowy...*, s. 410.

sięgającymi aż do pięt, a piersi mają tak duże, że je na barki zarzucają (...)”¹⁶⁹. Dziewiętnastowieczne narracje bajkowe dostarczają wielu analogicznych opisów dotyczących wyobrażeń o demonach żeńskich, w których również pojawiają się informacje o ich dysharmoniczności. W cytowanej narracji posiadają długie, rozpuszczone włosy (niekiedy potargane) oraz nienaturalnych kształtów i wielkości piersi. Włosy długie, rozpuszczone lub kudłate wskazują na powiązanie tych postaci ze światem nieuporządkowanej dzikości i natury¹⁷⁰. Natomiast piersi o nienaturalnych kształtach i wielkości deharmonizują wygląd ich ciał, nadając im nieludzkie kształty. Można odnaleźć tu wyraźne korelacje z opisem podrzucanych przez boginki dzieci, o których była mowa. Posiadały one zbyt duże głowy, chude ciała, pomarszczone twarze. Pomijając różnorodność/odmienność cech, ich wspólnym mianownikiem jest dysharmoniczność, tym samym reprezentanci obu kategorii postaci wyglądem swym destabilizowały unormowaną codzienność, więc motywy można uznać za analogiczne.

W niektórych wyobrażeniach o boginkach i mamunach pojawia się ponadto motyw kulawości, cechy także charakterystycznej dla postaci o niejednoznacznej proveniencji:

W Sułowie opowiadają, że dawniej wiele dokazywały boginki z położnicami. I tak pewnego razu złapały boginki wieczorem położnicę i prowadziły ją z sobą. Jedna z boginek była kulawą, a ponieważ inne ją odchodziły, zawołała: „Położnionka, trzymaj się dzwonka”. Ponieważ to było wieczorem, a więc ciemno, przeto nie mogąc poznać dzwonka, chwyciła każdą trawę, aż natrafiła na dzwonek. Boginki opuściły ją¹⁷¹.

Warto wspomnieć, że kulawość była niejednokrotnie właściwością diabła, podobnie jak jedno kopyto zamiast stopy, rogi oraz ogon. Cechy i atrybuty podkreślające niejednoznaczność, w tym kulawość¹⁷², przypisywano również wiedźmom: „Czarownica musi być w każdej wsi. Bywa to kobieta stara, wzbudzająca wstręt z powodu ułomności cielesnych lub umysłowych”¹⁷³. Co istotne, wyobrażenia na temat wyglądu postaci o demonicznych konotacjach ocierają się niejednokrotnie o groteskę. Ich absurdalność, swoiste przerysowanie

¹⁶⁹ Oskar Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 57, z. 2, *Ruś Czerwona*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Wrocław-Poznań 1979, s. 1256.

¹⁷⁰ Piotr Kowalski, *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, Wrocław 1998, s. 602.

¹⁷¹ Bronisław Gustawicz, *Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody (część druga)*, ZWAK 1882, t. 6, 265.

¹⁷² Agnieszka Pieńczak, *Sposoby rozpoznawania domniemanych czarownic (w świetle badań Polskiego Atlasu Etnograficznego)*, „Lud” 2008, t. 92, s. 219.

¹⁷³ Aleksander Saloni, *Lud rzeszowski...*, s. 138.

w prezentacji danego wizerunku przełamuje granice i burzy panujący ład, niosąc w sobie pierwiastek diabolicznego demonizmu¹⁷⁴.

Jak była o tym mowa, fizyczne deformacje i odstępstwa od normy znamionują też diabła, jedną z popularniejszych postaci z wierzeń ludowych. Mikołaj Rybowski przytacza wiele charakterystycznych cech przypisywanych czartowi, w tym tak nieoczywiste jak brak dziurek w nosie:

Widywano dyabła najczęściej w postaci czarnego człowieka z rożkami na głowie, z nogami końskimi, to koziemi lub koguciami, z krowim ogonem lub krótkim zajęczym. Okazuje się także w postaci Niemca w trójgraniastym kapeluszu lub trzyrożnej czerwonej czapce, w czarnym lub czerwonym fraku, w pstrych i obcisłych płudrach czyli spodniach, z nosem garbatym zakrzywionym, ale bez dziurek, z jedną nogą zwierzęcą, a drugą ludzką¹⁷⁵.

Warto dodać, że analogiczne wyobrażenie odnaleźć można również w wierzeniach ludów bałtyjskich¹⁷⁶. Kolejną istotną i charakterystyczną przypadłością diabła była wspomniana już kulawość. Kazimierz Moszyński pisał, że była to cecha dość powszechna: „U wszystkich mianowicie Słowian (Bułgarów, Słowian wschodnich, Polaków i Kaszubów, Łużyczan, Czechów, etc.) znajdujemy tradycję o kulawym czarcie. Niekiedy słyszymy, że ta kulawość jest stałą cechą każdego w ogóle diabła”¹⁷⁷. Dlatego nie należy się dziwić, iż w wielu narracjach wierzeniowych pojawiają się diabły kulejące, utykające na jedną nogę, jak chociażby w bajce realizującej wątek T 1164 „Belfagor”:

Siod se odrobine w chaupie , potem wzion uósenke i poleciou w pole. Rusza tam uósenkom w studnie i zuopau cosi. Drze do góry, poziro: a tu djabou kulawy. Ten djabou powiado: >Dobrze żeś mie wydar. Nos byuo tamojki siedmiuch; wszystkich nos baba zbiua. Tamte nie byuy kulawe, to pouciekauy, a ja jezdem kulawy, to ni mógem ucic¹⁷⁸.

Kulawość diabła interpretowana bywa na różne sposoby: „Często wspomniano, że diabeł był kulawy i miał na jednej nodze (rzadziej na dwóch) kopyta. Niekiedy tłumaczy się, że właśnie dlatego kuleje, iż ma kopyto”¹⁷⁹. Maximilian Rudwin, badacz diabelskich motywów w literaturze europejskiej, stwierdził: „Mimo że Diabeł może teraz odrzucić swe zwierzęce

¹⁷⁴ Monika Sznajderman, *Błazen. Narodziny i struktura mitu*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 1998, t. 52, z. 2, s. 48.

¹⁷⁵ Mikołaj Rybowski, *Dyabeł w wierzeniach ludowych*, „Lud” 1906, t. 12, s. 214.

¹⁷⁶ Ewa Stryczyńska-Hodyl, *Diabeł w literaturze litewskiej i lotewskiej od połowy XIX do połowy XX wieku*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2008, s. 42-43.

¹⁷⁷ Kazimierz Moszyński, dz. cyt., s. 619.

¹⁷⁸ Aleksander Saloni, *Lud wiejski z okolic Przeworska (z melodiami)*, „Wisła” 1898, t. 12, s. 722.

¹⁷⁹ Bohdan Baranowski, *W kręgu upiórów...*, dz. cyt., s. 202.

elementy, nie może przestać powłóczyć nogą, co jest rezultatem jej złamania lub rozdwojonego kopyta”¹⁸⁰.

Jak można zauważyć, diabły w ludowej wyobraźni są postaciami niedoskonałymi, naznaczonymi piętnem braku lub specyficznej formy nadmiaru (w wypadku ich hybrydycznych przedstawień), podobnie jak inne istoty demoniczne: „Pol. *czart* kontynuuje psł. **črtъ* – imiesłów przeszły bierny od *čerti* ‘ciąć’. W wierzeniach nie tylko Słowian, ale i innych ludów, obecne są okaleczone istoty mityczne”¹⁸¹. Co ciekawe, wielkoruska gwarowa nazwa diabła to *kosòw*, a w dialektach ruskich (według Zielenina) nazywa się tak każdego, kto ma asymetryczną postać¹⁸².

W klasycznych interpretacjach kulawość przypisywano istotom chtonicznym¹⁸³, ale jak słusznie zauważył Jarosław Kolczyński, nie zawsze należy tę dysfunkcjękojarzyć z aspektem chtoniczności¹⁸⁴. Może warto zastanowić się nad przyjęciem zasady tożsamości i jednorodności pewnych powtarzających się motywów związanych z ułomnością. Manfred Lurker stwierdził, iż różne formy niedoskonałości fizycznej oceniane były negatywnie i wśród wielu społeczności tradycyjnych istniało przekonanie o ich nadprzyrodzonych źródłach¹⁸⁵. Znamiona odmienności fizycznej niosą w sobie bowiem przerażający emblemat bezsensowności – nadprzyrodzonej poetyki przepelnionej bezcelowością, która zarazem definiuje antynomiczność postaci zamieszkujących zaświaty. Przerażają one dosłownością cielesnej potworności, która poprzez swą groteskowość może sprowadzać śmiech, ale też i grozę obcowania z czymś, czego nie można pojąć.

W kontekście kulawości diabła interesująco prezentują się narracje dotyczące wyobrażeń o trójnożnych zwierzętach. „Na cmentarzu w pobliżu Chodzieży, ukazują się o północy zajęce, kozy albo krowy o trzech nogach. Najczęściej zjawia się koń, przerastający drzewa. Ma trzy nogi, jedną przednią i dwie z tyłu i ciągnie wózek malutki”¹⁸⁶. O podobnych epifaniach na terenie Wielkopolski wspomina również Wojciech Łysiak, zaznaczając jednak, iż:

¹⁸⁰ Maximilian Rudwin, *Diabeł w legendzie i literaturze*, tłum. J. Illg, ZNAK, Kraków 1999, s. 60.

¹⁸¹ Renata Dźwigoł, *Polskie ludowe słownictwo mitologiczne*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2004, s. 88

¹⁸² Kazimierz Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2, cz. 1, *Kultura duchowa*, Książka i Wiedza, Warszawa 1967, s. 620.

¹⁸³ Claude Levi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 193-194.

¹⁸⁴ Jarosław Kolczyński, *Trójnożna koza. Uwagi o symbolice trójnożności*, „Etnografia Polska” 1996, t. 40, z. 1-2, s. 88.

¹⁸⁵ Manfred Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Pallotinum, Poznań 1989, s. 105.

¹⁸⁶ Otto Knoop, *Podania i opowiadania z Wielkiego Księstwa Poznańskiego*, „Wisła” 1895, t. 9, s. 30.

Są to szczegóły na ogół bardzo skąpe, jakby wtrącone do relacji, by je ubarwić. Mówiono zatem, iż widziano czarnego psa, czarnego konia lub inne zwierzę o trzech nogach. Z pyska zwierzęcia buchał ogień, miało ogniste oczy, a zamiast ogona płonący snopek. Koza lub pies miały wielkość cielaka, a koń był większy niż rosnące w pobliżu drzewa¹⁸⁷.

Motyw trójnożnych zjaw wydaje się szczególnie interesujący¹⁸⁸. Z jednej strony można go uznać za analogiczny do okaleczonej nogi czartów, jak również czarownic, które zamiast nogi posiadają jej kościaną protezę¹⁸⁹. Motyw trójnożności wpisuje się w kontekst niepełności (nadmiaru i braku). Nieparzystość, w odwrotności do parzystych liczb tworzących zamknięte układy, w pewien sposób niezmiennie i statycznie, implikuje otwartość, niedomknięcie i niesie w sobie pewną dozę dynamiczności, a tym samym zmienności.

Kolejnym istotnym i dość częstym motywem wyobrażeń na temat ekspresji postaci demonicznych jest ich bezgłowość. Powoduje ona zarówno poczucie obcowania z czymś niesamowitym, ale także niedoskonałym oraz niepełnym. W realizacjach wątku T 8086 „Strachy nocne (różne)” odnaleźć można np. motyw bezgłowych zjaw. W jednym z podań z terenów dawnego Księstwa Poznańskiego pojawia się narracja o duchu dziedzica: „(...) nieboszczyk bez głowy jeździł na siwoszu także bez głowy”¹⁹⁰. Z kolei wedle innej relacji w Siemianicach (Wielkopolska) po śmierci kobiety podejrzewanej prawdopodobnie o to, że jest opętana, pojawił się bezgłowy koń: „Gdy umarła w Siemianicach stara waryatka, imieniem Marcysia, >Starką< przezwana, powiadano, że po jej śmierci >koń bez głowy latał.< Mówiono, że >w niej nic dobrego nie było, ona miała coś zadanego<”¹⁹¹. Natomiast u Dolnołużyczan istniało wierzenie o „serpaszy”, demonie pojawiającym się pod postacią wielkiej kobiety, która chodziła bez głowy, ale za to z sierpem pod pachą¹⁹². Postać ta jest analogiczna do wyobrażeń na temat południc, które również, według niektórych narracji, pojawiały się z głową niesioną pod pachą i z sierpem w drugiej ręce.

Bardzo popularnym podobnym motywem wierzeniowym, który znalazł odzwierciedlenie w podaniach opartych na wątku T 4006 „Strzygoń”, jest bezgłowy upiór. Jednym ze sposobów ochrony przed domniemaną zjawą było pozbawianie jej głowy, którą następnie wkładano zmarłemu między kolana. Można ją było również zakopać w innym miejscu, na przykład na rozstajach, czyli krzyżowych drogach: „(...) innego zaś nieboszczyka

¹⁸⁷ Wojciech Łysiak, *W kręgu wielkopolskich demonów i przekonań niedemonicznych*, Wydawnictw „Eco”, Międzychód 1993, s. 126.

¹⁸⁸ Kwestia trójnożności, jej źródeł, symboliki opracowana została w cytowanej już pracy Jarosława Kolczyńskiego. Zob. *Trójnożna koza...*, s. 81-107.

¹⁸⁹ Zob. Jarosław Kolczyński, *Trójnożna koza...*, s. 87.

¹⁹⁰ Otto Knoop, *Podania i opowiadania...*, s. 31.

¹⁹¹ J(adwiga) S. S(zeptycka), *Przyczynek do etnografii Wielkopolski*, MAAE 1905, t. 8, s. 74-75.

¹⁹² Adolf Czerny, *Istoty mityczne...*, s. 293.

wykopali, bo straszyl, pukał on w stół i podłogę i krewnych wyganiał z domu (...). Krewni odzyskali dopiero spokój, gdy po rozkopaniu grobu, nieboszczyka po raz drugi pogrzebali na krzyżowych drogach przy lesie i to w porze nocnej”¹⁹³. W jednej z zachowanych narracji strzygoń odszukuje swój czerep i chodzi, trzymając go pod pachą: „Byli tacy strzygonie bez guowy, co mu uieb ucieni, zanieśli mu pod drugi zwon (?), a on na to nie bodu, polecioiu i wzion se go pot pazucho, i pod pazuchom nius se go (...)”¹⁹⁴. Niekiedy w realizacjach tego wątku dochodzi do sytuacji groteskowych, gdy demon rzuca swoją głową w napotkanych ludzi:

Jeden żołnierz utrzymywał, że się żadnych strachów nie boi. Idzie sobie raz drogą i spotkał się ze Strzygoniem. Jak go tylko Strzygoń. ujrzał, koniecznie chciał mu chuchnąć w usta, ale żołnierz wyciągnął pałasz i uciął mu głowę. Wtedy Strzygoń pochwycił własną głowę i rzucał nią nieustannie na żołnierza, chcąc go nią zabić. Żołnierz uciekał, co tylko miał siły, i nareszcie wpadł do jakiejś chałupy, lecz na trzeci dzień po tej przygodzie umarł¹⁹⁵.

Motyw bezgłowych postaci o demonicznych konotacjach bardzo dobrze wpisuje się w wyobrażenia o zaświatach jako przestrzeni chaosu i inności. Z jednej strony tego rodzaju przedstawienia zwiększały poziom absurdalności, ale też grozy narracji, a z drugiej można je traktować jako emblematy podkreślające odmienność i agresywność form demonicznego świata nadprzyrodzonego. Świadectwem wspomnianej agresywności może być urywanie komuś głowy przez demona. W ten sposób diabeł usmierca kobietę w jednym z podań ze zbioru *Świat nadzmysłowy ludu krakowskiego*: „Ona się ubrała i hulała z djobłem, chtóry i (jej) potem śród tońca łeb urwoł”¹⁹⁶. Również w bajce ze zbioru Szymona Goneta pojawia się motyw dekapitacji dokonanej przez czarta: „Rano jesse spała, uocieć wstał, jeś ugotował, a

¹⁹³ Władysław Łęga, *Ziemia chełmińska. Prace i materiały etnograficzne*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1961, s. 242. Jak ogromną moc posiadały wyobrażenia dotyczące krzyżowych dróg może świadczyć wspomnienie o zdarzeniu z dzieciństwa Olimpii Swianiewiczowej. Zabawne, że zdarzenie to wiąże się z nagłym poniesieniem konia zaprzęgniętego do wozu, którym podróżowała autorka z ojcem: „Skręciliśmy więc na boczną drogę i po pewnym czasie, gdy już było zupełnie ciemno, wjechaliśmy do lasu. Raptem koń, pomimo zmęczenia, zaczął ponosić tak, że ojciec ledwo dał rady strzymać i jednocześnie w czasie tego galopu spadło tylne koło. Zeszliśmy z wozu. Ojciec porucił mi trzymanie konia, sam zaś poszedł szukać koła. Trzymając konia mocno za uzdę naraz stwierdziłam, że wóz stoi tuż przy skrzyżowaniu dróg. Od razu przypomniały mi się wszystkie opowiadania związane z wisielcem i wszystkie opowiedziane przygody, jakie w tym miejscu i tym czasie spotykały podróżnych. Strach ogarnął mnie okropny. Długo nie namysławiając się zaczęłam odmawiać *Wieczny Pokój* za duszę owego wisielca”. Olimpia Swianiewiczowa, *Interpretacja Dziadów mickiewiczowskich na podstawie skarbcza kultury białoruskiej*, red. G. Charytoniuk-Michleja, Muzeum Etnograficzne w Toruniu, Toruń 2018, s. 76.

¹⁹⁴ Edward Klich, *Materiały etnograficzne z południowo-zachodniej części powiatu limanowskiego. Teksty gwarowe*, MAAE 1910, t. 11, s. 9.

¹⁹⁵ Stanisław Ciszewski. *Lud rolniczo-górniczy z okolic. Sławkowa w powiecie Olkuskim*, ZWAK 1887, t. 11, s. 13.

¹⁹⁶ S. Udziela, *Świat nadzmysłowy ludu krakowskiego, mieszkającego po prawym brzegu Wisły*, „Wisła” 1899, t. 13, z. 4 i 5, s. 204.

koło dziesiąty przysed djabeł i pytuł się uojca coby tu zrobić, żebym je wzion. uociet pedział: – Jo już na to nie poradzo. – Diebeł się gniewał, skocuł i urwału ojcu głowo i wzion i uciek do piekła”¹⁹⁷. Z kolei w pochodzącej z Kujaw bajce nowelistycznej, będącej realizacją wątku T 882 „Zakład o wierność żony”, opisana została przygoda nocującego w starym zamku żołnierza, któremu grozi utrata głowy:

(...) zatem mu ten co chwila kazał pić, żeby prędzy wypił, a potem mógł mu zaroz głowę urwać. Z tem pokutnikiem potępionym przyleciało dużo diabłów i go tam okropnie bili (tego potępionego) i na niego wymyślali i gonili. A ón wojskowy nie musiało na to oglądać wcale, ino się modlić za umarłych na książce, bo kdyby (gdyby) się był obejrzał, to byliby mu diabli zaro głowę urwali¹⁹⁸.

Niejednoznaczna postać pokutnika, mimo iż jest dręczona przez diabelskie zastępy, zamierza urwać głowę bohaterowi. Co ciekawe, podobne zapędy wykazują same diabły wobec żołnierza. Wiarę w możliwość utraty głowy przy spotkaniu z diabłem potwierdzają nie tylko bajko nowelowe, ale również podania i narracje wierzeniowe. Wedle jednej z takich relacji człowiek, pragnący na własne oczy zobaczyć diabła, powinien „(...) trzy razy obejść stodołę mówiąc przy każdym węgle: >Wychodź goły ze stodoły<. Gdyby podczas tego zdjęty strachem chciał uciekać, toby mu diabeł głowę urwał”¹⁹⁹. Dekapitacja groziła również czarownicom, które weszły w dobrowolny układ z czartem. „Żadna czarownica, jeśli już roz weszła w konszachty z diabłem, nie może się wyzwolić z pod jego władzy – a gdyby się odważyła zerwać ze złą mocą, czeka ją niechybna śmierć z ręki czarta, który jej >łeb ukręci<”²⁰⁰. W Wielkopolsce znane były również podania wierzeniowe, według których południca „(...) jawiła się jako stara kobieta zwana w okolicach Strzelna, >diabłem południowym<. Nie stąpała po ziemi, lecz unosiła się nad jej powierzchnią. Każdemu i kogo spotkała łamała nogi bądź ukręcała głowę”²⁰¹. Tego typu ludowe wyobrażenia przypisują postaciom nadprzyrodzonym o demonicznych konotacjach agresywność, która szerzej opisana zostanie w kolejnym rozdziale, ale też swoistego rodzaju dysharmoniczność. Za

¹⁹⁷ Szymon Gonet, *Opowiadania ludowe z okolic Andrychowa*, MAAE 1900, t. 4, s. 253.

¹⁹⁸ Oskar Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 3, cz. 1, s. 119.

¹⁹⁹ Władysław Kosiński, *Materiały etnograficzne...*, s. 5.

²⁰⁰ Franciszek Gawętek, *Gawętek Franciszek, Przesady, zabobony, środki lecznicze i wiara ludu w Radłowie w powiecie brzeskim*, MAAE 1910, t. 11, s. 54.

²⁰¹ Wojciech Łysiak, *Świat wierzeń ludu wielkopolskiego przełomu XIX i XX wieku*, „Lud” 1988, t. 72, s. 99.

każdym razem kontakt z istotami zaświatowymi prowadzi do eskalacji w świecie ludzkim nieładem przyjmującego różnorodne formy²⁰².

Należy jednak uwzględnić możliwość odmiennej interpretacji symboliki takich przedstawień. Istnieje prawdopodobieństwo, iż odzwierciedlają one wyobrażenia o przejęciu kontroli nad człowiekiem przez siły nadprzyrodzone. Wśród ludów myśliwskich istniał np. pogląd, iż dusza zwierzęcia mieszka w jego czaszce²⁰³. Również w kulturze ludowej odnaleźć można pogłosy wiary, iż dusza ludzka znajduje się w głowie, której urwanie symbolizuje przejęcie władzy nad duszą: „Według jednej jedynej odpowiedzi, pozyskanej w środkowej Polsce od starca, liczącego sobie 81 lat wieku, siedzibą duszy jest głowa (...); jak wiemy z literatury, także niektórzy Huculi uważają głowę za siedlisko duszy; to samo powtarza się na rzeczyskiem Polesiu oraz poza granicami Słowiańszczyzny (...)”²⁰⁴. Można więc założyć, że praktyka urywania głowy stosowana przez diabła w wierzeniach ludowych to w rzeczywistości symbol zawładnięcia duszą człowieka – przejęcia nad nim kontroli. Bezgłowa postać wprowadza dysonans estetyczny do narracji. Jest to widomy znak niekompletności będący zaprzeczeniem integralności ciała, co wprowadza w rzeczywistość pewien nieład. Wszak zarówno nadmiar, jak i brak są emblematami świata nadprzyrodzonego. Poprzez nie dochodzi do ewokacji specyficznej poetyki zaświatów. Dla potwierdzenia podjętych tropów warto odnieść się do pracy Jerzego S. Wasilewskiego, badacza zajmującego się tematyką ludowej wizji zaświatów:

Wracając zaś do archaicznych wyobrażeń krainy śmierci — jest ona domeną zniszczenia, wyrażanego przez uszkodzenie i niekompletność. Trafia do niej tylko to, co pozbawione życia. Przedmioty wyposażenia grobowego uśmiercano przez złamanie; stąd pocięte miecze, jakie widzimy w gablotach muzeów archeologicznych, naczynia gliniane nadcięte lub nadłuczone, stąd wóz wiozący ciało rozbity — a przynajmniej, jak widzieliśmy, symbolicznie uszkodzony — na grobie²⁰⁵.

W wielu kulturach archaicznych odnaleźć można tropy niszczenia przedmiotów, w które wyposażano zmarłego²⁰⁶. Zaświaty bowiem uchodzi za obszar dezintegracji i inwersji,

²⁰² Nawet Jakub wojujący z Panem naznaczony został piętnem kontaktu z zaświatami – okulał. Trudno nazwać Boga Izraelitów bóstwem chtonicznym, ale z pewnością jest kwintesencją *sacrum*, a każdy kontakt z *sacrum* jest niebezpieczny i może zakończyć się fizycznym lub duchowym skażeniem.

²⁰³ Mircea Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. I, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1997, s. 8.

²⁰⁴ Kazimierz Moszyński, KLS, t. 2, *Kultura duchowa*, Kraków 1934 s. 599.

²⁰⁵ Jerzy S. Wasilewski, *Po śmierci wędrować...*, s. 102.

²⁰⁶ Materiały na ten temat dostarczają nam badania archeologiczne. Zob. m.in. Przemysław Harasim, *Rzadkie metody rytualnego niszczenia militariów kultury oksywskiej*, „In Medio Poloniae Barbaricae Monumenta Archeologica Barbarica. Series Gemina” 2004, t. III, s. 91-98; Michał Dzik, *Przemiany zwyczajów pogrzebowych w międzyrzeczu Bugu i górnej Narwi (XI – XV w.)*, Fundacja Rzeszowskiego Ośrodka Archeologicznego, Instytut Archeologii Uniwersytetu Rzeszowskiego, Państwowe Muzeum Archeologiczne w

dlatego rzeczy niejednokrotnie niszczone, aby w ten sposób „przystosować” je do specyficznego porządku panującego w „innym świecie”²⁰⁷. Być może dlatego postaci nadprzyrodzone pojawiające się w ludowych narracjach naznaczone są odmiennością, która klasyfikuje je w sposób jednoznaczny do świata nadprzyrodzonego – nie-ludzkiej przestrzeni. Przynoszą ze sobą pierwiastki destrukcji i nieładu, które rozbijają, na swój sposób „zakrzywiają” zdawałoby się harmonijną i niezmienną rzeczywistość. Przełamując granice świata ludzi, wprowadzają do jego przestrzeni niepokojącą deformację, to, czego między innymi obawiano się w kontakcie z ułomnymi dziećmi, osobami ułomnymi czy starcami. Ta daleko idąca teza niesie jednak w sobie znaczne prawdopodobieństwo trafności zaproponowanej interpretacji. Kolejne potwierdzające ją dowody dostarczają narracje, w których pojawia się równie zaskakujący, a przystający do omawianej problematyki motyw powrotu zmarłych do świata żywych.

2.6. Agresja zaświatów

Henryk Biegeleisen napisał, że jeżeli upiór nie może już kąsać i rozdzierać ludzi, to: „(...) drze ornaty, przewraca lichtarze i ogryza świece w kościele (...)”²⁰⁸. Motyw obgryzania lub niszczenia świec w świątyni odnaleźć można między innymi w bajkach magicznych realizujących wątek T 307* „Upiór w kościele”:

Był jeden pan bardzo chciwy; nie chcąc nikomu po sobie pieniędzy zostawić, zakopał je do ziemi. We dwa lata potem umarł a że był bogaty, więc nie pochowano go w ziemi, ale w sklepie postawiono. Za pokutę chciwości chodził on co noc liczyć do zakopanego kotła; a przechodząc przez kościół, na wielkim ołtarzu wszystko przewracał, psuł i łamał; nikt nie mógł zrozumieć kto to dokazuje; nawet czterech ludzi, co pilnować się podjęli, zginęło bez śladu²⁰⁹.

Motywy łamania gromnic, jak też niszczenia obrusów są dość popularne w folklorze i wiążą się bezpośrednio z ingerencją zaświatów: „A w tém kościele koło północka przychodził

Warszawie, Muzeum Podlaskie w Białymstoku, Rzeszów 2015, s. 263; Jorgen Ilkjaer, Illerup Adal. *Czarodziejskie zwierciadło archeologii*, tłum. A. Kokowski, Wydawnictwo TRIO, Warszawa 2007, s. 45; Andrzej Kokowski, *Starożytna Polska. Od trzeciego wieku przed Chrystusem do starożytności*, Wydawnictwo TRIO, Warszawa 2006, s. 63-65.

²⁰⁷ Joanna Tokarska, Jerzy S. Wasilewski, Magdalena Zmysłowska, *Śmierć jako organizator kultury*, „Etnografia Polska” 1982, t. 26, s. 79-84.

²⁰⁸ Henryk Biegeleisen, *Śmierć...*, s. 118.

²⁰⁹ Jan Karłowicz, *Podania i bajki ludowe zebrane na Litwie*, ZWAK 1887, t. 11, s. 259.

zawsze ktoś i łamały się świece, i obrusy darli”²¹⁰. W przywołanej bajce „agresorami” są potępieńcy (potępione dusze), wdzierający się do kościoła, bijący się przy ołtarzu i łamiący świece²¹¹. Dopiero odważny młodzieniec poskromił zaświatowe istoty lipową pałką²¹². Według wierzeń znanych chociażby z Kujaw, lipowa pałka, podobnie jak powróż wykonany z lipowego łyka, doskonale sprawdzały się w walce z diabelskimi mocami²¹³.

Także w realizacji przywoływanego już wątku T 4006 „Strzygoń” pojawia się motyw agresji ze strony demonicznego przybysza: „Gdy strzygoń przyjdzie do własnego lub cudzego domu, zrzuca z półek garnki, miski, rozrzuca drwa, przewraca naczynia, w stajni spuszcza krowy, które ryczeć poczynają i t. p.”²¹⁴. Interesujący motyw destrukcji występujący w kontekście spotkania ze strzygoniem odnaleźć można w zapisie dokonany przez Seweryna Udzieli w pracy *Opis wsi polskich w Galicyi zachodniej*:

Dawno juz temu – opowiada *Ulmojska* – był dziad, co przysed, Bóg wie skąd i sam mieskał w chałupce mały. Raz go w zimie nie było widać, więc ludzie pytali sie jedni drugich, dzie on jes. Ale ze im się długu wydawało, ze go nie widać, posli parobcy do jego chałupy, a on leżał umarty. Ha no, kie umar, to go trza pochować. Bierą dziada i pochowali go na cmentarzu, ale nim przyšli z pogrzebu, dziad juz tu był... Chodził zawse ku wiecorowi i sukał cegoś koło swej chałupki. Jeden chłop Klimek (*Klemens Orzechowski*, przyp. aut.), co to był w italskiej wojnie, nic sie nie bał i posed w nocy ku tej chałupie i pyta sie:

– Cyś złe, cyś dobre, cego potrzebujes?

– Sukmany zgubięcia!

Jegu sukmańsko leżału za chałupą w śniegu zupełnie podarte, a w niej były zasyte pieniądze. Klimek porwał te pieniądze i pocon uciekać, ale go dziad dogonił i zbił²¹⁵.

Podarta sukmana – to kolejny drobny, ale znaczący motyw, który nieprzypadkowo pojawia się w kontekście narracji o powracającym zza grobu zmarłym. Trudno orzec, czy odzież została podarta przez strzygonia, jednak obraz zniszczonego przedmiotu w kontekście demonicznej epifanii wydaje się być kolejnym ciekawym tropem dopełniającym obraz zaświatów jako przestrzeni chaosu. Pewne analogie można odnaleźć również w ukraińskim wariacie podania, będącym kontaminacją wątków T 4006 „Strzygoń” i T 4031 „Dzbanuszek

²¹⁰ Oskar Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 42, cz. 7, *Mazowsze*, Wrocław-Poznań 1968, s. 472. Zob. Henryk Biegeleisen, *Śmierć...*, s. 114; Otto Knoop, *Sagen aus Kujawien*. „Zeitschrift für Volkskunde” 1906, 16, s. 96-97.

²¹¹ Tamże, s. 473.

²¹² Gatunek drzewa, z którego wykonano pałkę, nie jest przypadkowy. Lipa w tradycji ludowej była drzewem świętym o właściwościach apotropaicznych. Zob. Bronisław Gustawicz, *Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody*, cz. 2, *Rośliny*, Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1882, s. 99-100.

²¹³ Otto Knoop, *Sagen aus Kujawien*, „Zeitschrift für Volkskunde” 1905, 15, s. 102.

²¹⁴ Władysław Kosiński, *Materyały etnograficzne zebrane w różnych okolicach Galicyi zachodniej*, MAAE 1904, t. 7, s. 10.

²¹⁵ Seweryn Udziela, *Topograficzno-etnograficzny opis wsi polskich w Galicyi*, MAAE 1903, t. 6, s. 63.

łez”. Nierozważna matka, zbyt długo rozpaczająca po stracie syna, z tęsknoty wybiera się o północy na cmentarz, aby w tłumie zmarłych zobaczyć swego potomka dźwigającego wiadro pełne łez. Matka, kiedy postrzega swe dziecko, w panice ucieka, jednak zmarły poczuwszy jej oddech, rusza za nią w pogoń: „(...) a ta uciekając rzucała swą odzież, płachtę, on zaś goniąc chwycił i rozrywał, aż nareszcie wpadła do domu i kogut zapiał. Upiór znikł, lecz matka, na drugi dzień umarła”²¹⁶. W pełnej dynamizmie akcji dostrzec można agresję strzygonia/upióra, który rozrywa płachtę rzuconą przez matkę, co świadczy o tym, że żaden element ze świata żywych w kontakcie ze światem zmarłych nie może zachować dotychczasowej formy i musi ulec zniszczeniu. Przekroczenie granicy pomiędzy dwoma światami pociąga ze sobą konsekwencje naruszające dotychczasowy ład i stabilizację.

Co istotne, w niektórych wierzeniach oraz przekazach folklorystycznych pojawia się również motyw destrukcji przedmiotów codziennego użytku w kontekście miejsc o niejednoznacznym statusie w kulturze ludowej:

W pewnym dużym, gęstym boru rozmaite wypadki przychodziły na ludzi. Jednemu koń okulał, drugiemu wóz się połamał, pieszy coś zgubił. Przez ten las jechał raz chłop, w tym łamie się mu koło. Obejrzał się, skądby taka bieda przyjść mogła: spostrzega chłopczyka w kapelusiku z piórami, uciekającego z drogi w gęstwinę²¹⁷.

W przywołanej narracji pojawia się zarówno motyw okaleczonego lub kulawego konia, jak również destrukcji pojazdu i zguby, która również świadczy o nadprzyrodzonej proveniencji miejsca, a sprawcą jest bliżej nieokreślona siła przybierająca postać małego chłopca – jedna z częstych personifikacji diabła²¹⁸. Opisane wydarzenia zachodzą w lesie, czyli przestrzeni niehumanitarnej – demonicznej, rządzącej się swoimi prawami, gdzie można coś zgubić albo samemu pobić²¹⁹. Zniszczony wóz, okulały koń – jak przywołane powyżej inne elementy świata przedstawionego – reprezentują nieład, zepsucie, okaleczenie, a więc cechy charakterystyczne dla zaświatów. Zarazem poprzez tego typu obrazy stanowią formę ekspresji definiującą postaci i przestrzeń demoniczną. Analogiczne przykłady odnaleźć można także w opowieści zanotowanej przez Józefa Kiborta:

W pewnych miejscowościach stale przeszkadza ludziom djabeł, ukazujący się pod postacią zwierząt w pewnych porach dnia lub nocy. We dworze w Serweczu jest aleja, w której o godzinie dziesiątej wieczorem nikt bez szwanku przejść nie może. Co kto niósł, to upuszcza z

²¹⁶ Edward Rulikowski, *Zapiski etnograficzne z Ukrainy*, ZWAK 1879, t. 3, s. 96.

²¹⁷ Jan Kibort, *Istoty mityczne na Żmudzi*, „Wisła” 1904, t. 18, s. 325-326.

²¹⁸ Iwona Rzepnikowska, *Diabeł*, [hasło w:] SPBL, t. 1, s. 406.

²¹⁹ В. В. Иванов, В. Н. Топоров, *Славянские языковые...*, s. 164-178.

rąk, tłucze, łamie; jadącemu łamie się koło, koń potyka się. Wtedy spostrzegają psa czarnego, uciekającego z alei na pole. Właściciel dworu nie chciał temu wierzyć; łajał sługi, gdy posłane po co, wracały z niczym. Poszedł raz sam, niosąc małą buteleczkę, ale i jemu przeszkodziło! Upuścił buteleczkę i stłukła się²²⁰.

Kontakt z nieczystą siłą zawsze naznaczony jest piętnem zniszczenia, bowiem przełamanie granicy oddzielającej dwa światy doprowadza do destrukcji będącej specyficznym emblematem relacji z zaświatami.

Rysuje się więc interesująca ludowa wizja rzeczywistości i nadrzeczywistości – to, co znajduje się „po tej stronie lustra”, jest całe, niezniszczone, w pewien sposób harmonijne, natomiast wszystkopo drugiej, antynomicznej stronie, jest zdeformowane, chaotyczne, stanowi swoisty kontrapunkt rozbijający ład i porządek. Tym samym elementy wchodzące w kontakt z zaświatami muszą ulec skażeniu, w taki sposób, aby dostosować się do ich poetyki. Za Haliną Brzozą można uznać tę zasadę za swoistego rodzaju estetykę dysonansu, która okazuje się przydatna w interpretacji wierzeń o interakcji między światem demonicznym i ludzkim²²¹. Każda z wymienionych cech w sposób jednoznaczny/czytelny odróżniała postaci diaboliczne od ludzi, przyporządkowywała je światu nieoswojonemu. Oczywiście można się zastanawiać nad genezą poszczególnych istot z panteonu demonologii ludowej, podejmować próby interpretacji źródeł starożytnych, średniowiecznych, doszukiwać się głębszych bądź innych analogii, zakładać ich wtórność i naśladownictwo, jak to czynił chociażby swego czasu Ryszard Berwiński²²², albo wręcz przeciwnie udowodniać samorodność niektórych wyobrażeń. Można jednak założyć, iż wiele z motywów demonologii ludowej doskonale wpisuje się w kategorię nieładu destabilizującego obraz rzeczywistości, który definiuje wyobrażenia na temat demonicznego świata nadprzyrodzonego, a także wskazuje na głęboko zakorzenione lęki przed wszelkiego rodzaju zaburzeniami formy uznanej za obowiązującą w danej kulturze.

²²⁰ Józef Kibort, *Wierzenia ludowe w okolicach Krzywicz, w powiecie Wilejskim*, „Wisła” 1899, t. 13, s. 396.

²²¹ Por. Halina Brzoza, *Dostojewski myśl a forma*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1984, s. 42-66.

²²² Zob. Ryszard Berwiński, *Studia o literaturze ludowej ze stanowiska historycznej i naukowej krytyki*, nakładem autora, Poznań 1854; oraz tegoż, *Studia o guslach, czarach, zabobonach i przesądach ludowych*, t. 1 i 2, Nakładem i czcionkami Ludwika Merzbacha, Poznań 1862. Na temat kształtowania się i ewolucji poglądów Ryszarda Berwińskiego na szeroko pojętą kulturę ludową zob. Maciej Michalski, *Ryszarda Berwińskiego wędrówki po pamięci ludu. Rozważania o osobistym zawodzie w narodowej sprawie*, „Sensus Historiae” 2011, vol. V, s. 83-96.

2.7. Diabelski akreacjonizm

Odzwierciedlenie wyobrażeń o zaświatach demonicznych odnaleźć można również w narracjach folklorystycznych, w których pojawia się motyw akreacjonizmu i destruktywnych zdolności postaci o diabelskich konotacjach. Niemoc kreacjonistyczna czartato nie tylko wyraz przekonania o jego niedoskonałości twórczej i braku boskich kompetencji, ale też uzewnętrznienie wierzeń na temat świata nadprzyrodzonego. Magdalena Zowczak zauważyła, iż: „(...) diabeł wskutek aktu nieposłuszeństwa (pychy) zostaje strącony do innego, gorszego świata, ewentualnie antyświata; nie ma żadnych możliwości kreacyjnych, jest tylko wielkim destruktoorem”²²³. Można więc założyć, iż w folklorze tradycyjnym pod postacią bajkowego diabła, który próbuje swych sił w twórczych ekspresjach, daje się odnaleźć pierwiastki prymarnych schematów wyobrazeniowych odnoszących się do zaświatów demonicznych, charakteryzujących się nieładem i niekompletnością.

Sporo informacji na ten temat dostarczają bajki ajtiologiczne²²⁴, w których pojawiają się motywy stworzenia ziemi oraz poszczególnych zwierząt²²⁵. Twórczą niemoc diabła najlepiej odzwierciedlają m.in. opowieści realizujące wątek T 2450 „Powstanie ziemi”. Diabeł z dna oceanu na rozkaz Boga i w jego imieniu ma przynieść garść ziemi, z której ma powstać ląd. Za każdym razem, gdy samodzielnie próbuje tego dokonać wbrew bożym intencjom, ponosi porażkę:

Na początku, kiedy nie było ani ziemi, ani wody, a tylko wszystko było pomieszane, jak rozczyna chleba, zły duch, strącony z wysokości niebieskiej, nie miał oparcia na tym świecie i prosił Boga, żeby była ziemia, po której mógłby chodzić. Więc Pan Bóg oddzielił ziemię na spód, a wodę na wierzch. I kazał Pan Bóg złemu duchowi pójść w wodę po ziemię, aby wziął w garść ziemi i wyniósł na wierzch wody, to będzie ziemia, „tylko jak będziesz brał, to bierz w imię Boże”. Ale diabeł chciał postawić na swoim i gdy brał ziemię, mówił do siebie: „W imię moje niech będzie ziemia.” Ale, gdy wypłynął, zobaczył, że niema nic. Poszedł drugi raz w wodę po ziemię, powtórzył to samo, jak pierwej i nie wyniósł nic; aż się rozgniewał sam na siebie, że nie może na swoim postawić. Poszedł trzeci raz w wodę po ziemię i już musiał rzec,

²²³ Magdalena Zowczak, *Biblia ludowa...*, s. 65.

²²⁴ Istnieje kilka teorii co do źródeł bajek ajtiologicznych. Problematyka ta nie jest tematem przewodnim tej pracy, dlatego wspomnę jedynie, iż w narracjach tych dostrzec można zarówno motywy dualistyczne występujące w fabułach archaicznych kosmogonii, jak również nie leży wykluczyć znaczącego wpływu treści chrześcijańskich i integralności słowiańskiej pewnych motywów wierzeniowych dotyczących stworzenia świata. Zob. Ewa Serafin, *Ludowe opowiadania ajtiologiczne*, [w:] *Genologia literatury ludowej. Studia folklorystyczne*, red. A. Miancki, V. Wróblewska, Wydawnictwo UMK, Toruń 2002, s. 122; Ryszard Tomicki, *Słowiański mit kosmogoniczny*, „Etnografia Polska” 1976, t. 20, z. 1, s. 47-97.

²²⁵ Zob. Adrian Miancki, *Bajka ajtiologiczna*, [hasło w:] SPBL, t. 1, s. 49.

gdy brał ziemię w pazury. „W imię Boże, niech będzie ziemia.” Gdy wyniósł garść ziemi na wodę, utworzył się zaraz ląd, i odtąd jest ziemia²²⁶.

W procesie stwórczym uczestniczą Bóg i diabeł, którego uznać można za swoistego rodzaju *spiritus movens* całego przedsięwzięcia. Jednak jego moc jest niewystarczająca, aby stworzyć ląd i dopóki jego gesty są wynikiem samowoli, nic się nie udaje. Dopiero Bóg pozwala mu w sposób znaczący partycypować w dziele stworzenia. Tym samym diabeł nie jest w stanie wykonać gestu kreacyjnego bez pomocy Stwórcy, więc przedstawiciel świata demonicznego nosi w sobie pierwiastek akreacyjności. Jest on zdolny jedynie do wywołania poruszenia, sprowokowania pewnych działań, jednak jego gesty nie posiadają mocy twórczej. Można je nazwać gestami pozornymi. Ryszard Tomicki, analizując poczynania czarta, podkreślił, iż

(...) Diabeł reprezentuje w micie moc fizyczną, a pozbawiony jest tej mocy skutecznego tworzenia, którą ma słowo, gest i imię Boga. Dalsze wydarzenia rozszerzają przeciwstawienie obu istot „nadprzyrodzonych” nadając mu postać opozycji konkretnych cech i własności²²⁷.

Reprezentant antyświata niesie w sobie pierwiastki destrukcji i niepełności, które uzewnętrzniają się w jego dziełach. Doskonałym tego przykładem są bajki ajtiologiczne, w których pojawia się motyw tworzenia przez diabła zwierząt. W realizacjach wątku T 2491 „Koza stworzona przez diabła” pojawia się nie tylko motyw diabelskiej akreacyjności, ale również ontologicznego nieładu uzewnętrzniającego się w próbach powoływania do życia istot niekompletnych, nieudanych (nadmiar lub brak) bądź w kulturze ludowej ocenianych negatywnie:

Kozę ulepił dyabeł z gliny; ale gdy przyszło do nadania jej życia, nie mógł dać rady, choć po trzykroć krzychał: „Wstawaj koza bez moją moc!” Za trzecim razem chciał jej nawet udzielić czynnej pomocy; pociągnawszy ją jednak za ogon, wyrwał jej go. Kiedy tedy osobista usługa dyabła na nic się nie przydała, musiał się on wreszcie zwrócić o pomoc do Boga, wołając po raz czwarty: „Wstawaj, koza, bez boską moc!” Koza zerwała się też wtedy natychmiast z ziemi i uciekła, ale nie odzyskała już ogona, który jej dyabeł wyrwał. Dlatego to i lud nazywa kozę dyabłem stworzeniem²²⁸.

Ulepionej z gliny kozy diabeł nie potrafi ożywić. Podobnie jak w narracjach T 2450 „Powstanie ziemi” dopiero po wypowiedzeniu odpowiedniej formuły zwierzę nabiera życia, jednak wyrывая się diabłu, traci ogon. Etiologia krótkiego koziego ogona implikuje tym

²²⁶ Maciąg M., *Podania i legendy*, „Wisła” 1902, t. 16, s. 329-330.

²²⁷ Ryszard Tomicki, dz. cyt., s. 57.

²²⁸ Jan Świętek, *Lud Nadrabski (od Gdowa po Bochnię)*, Nakładem Akademii Umiejętności, Kraków 1893, s. 582.

samym negatywne konotacje o zabarwieniu nadprzyrodzonym, bowiem okaleczenie nosi znamiona ingerencji zaświatów. Co ciekawe, również w bajkach, w których fabuła oparta jest na wątku T 2492 „Stworzenie myszy (Nietoperzy)”, mamy do czynienia z podobną zaświatową ingerencją:

Szatan lubiący ludziom wyrządzać psoty, wpuścił parę myszy do grobu Zbawiciela i kazał im poprzegryzać i popsuć świece na ołtarzu. Świecom dały rady; ale nie tak łatwo przyszło im przegryść poświęcony paschał. Albowiem ten się przewrócił i narobił wielkiego hałasu. Księża czuwający u grobu Chrystusa przybiegli; ale nic szkodnikom zrobić nie mogli, gdyż im szatan do ucieczki swe skrzydła dał. Pan Bóg za karę zostawił tym myszom skrzydła szatańskie i nazwał je gackami (Janów)²²⁹.

Myszy – stworzenia o demonicznych konotacjach, niekiedy jedna z zoomorficznych postaci czarta²³⁰ gryzą kościelne świece, a w chwili zagrożenia diabeł daje im swe skrzydła. W kontekście diabelskiej kreacji ponownie widać motyw nieładu, nieuporządkowania i nadmiaru przejawiającego się w hybrydalności „latającego ssaka”. Sytuacja ta wpłynęła na niejednoznaczny status nietoperza w kulturze ludowej i z tej przyczyny uchodził on za zwierzę o diabelskich konotacjach²³¹.

Odmienny, jednak w pewnym zakresie tożsamy motyw odnaleźć można w bajkach o współpracy pomiędzy diabłem a garncarzem. Czart zostaje czeladnikiem i pomaga mistrzowi w jego warsztacie²³². Okazuje się jednak nieprzydatnym pomocnikiem, który w garncarni czyni więcej szkód niż pożytku. W bajce opartej na kontaminacji kilku wątków (T 651 „Diabeł parobkiem”, T 650 „Młody siłacz” i T 650A „Mocny sługa”) ze zbioru Dioniziusza Czubali i Marianny Czubaliny, pt. *Anegdoty, bajki, opowieści garncarzy*, czart wprowadza dużo zamieszania. Za każdym razem efekty wykonywanych przez niego prac znacznie odbiegają od oczekiwań mistrza:

Przyszedł ten diabeł do warsztatu i garncarz kazał mu robić garnki, bo sam wyjeżdżał na jarmark. Dał mu na wzór stary wyszczerbiony garnek. Diabeł narobił bardzo dużo garnków, ale każdemu ułamał kawałek w tym miejscu, gdzie był wyszczerbiony ten stary. Garncarz przyjechał i zobaczył, że nic z tych garnków.

²²⁹ Bronisław Gustawicz, *Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody*, ZWAK 1881, t. 5, s. 150

²³⁰ Agnieszka Gołębiowska-Suchorska, *Mysz*, [hasło w:] SPBL, t. 2, s. 407.

²³¹ Zob. Zofia Strawińska, *Wieś Pałucka Ostatkowa Struga. Materiały etnograficzne*, cz. III, *Kultura duchowa*, MET, Toruń 1981, s. 12.

²³² Por. Janina Krajewska, *Ceramika kaszubska z końca XIX i początku XX w.*, „Polska Sztuka Ludowa” 1958, t. 3, s. 167.

Wyjeżdżając drugim razem, kazał mu robić co innego. Dał mu zadanie, żeby poukładał garnki w piecu. Diabeł chciał ich zmieścić jak najwięcej i co włożył, to udeptał. Wszystkie się zmieściły, a jeszcze nie było w piecu pełno. Garncarz znowu był niezadowolony, bo mu szkody narobił²³³.

Trzecie zadanie garncarza polegało na wykonaniu jak największych naczyń. Diabeł wykonał je jednak tak wielkie, że nie mieściły się w chałupie pracodawcy, więc Współpraca z piekielnymi siłami garncarzowi nie wyszła na dobre. W innej narracji realizującej te same wątki naczynia wykonane przez diabelskiego współpracownika zostały sprzedane na targu, jednak zakupione gliniaki rozsypały się: „(...) zdobył garncarz spore pieniądze za te garnki, ale te garnki, które kupiły baby, rozleciały im się w koszykach po drodze do domu”²³⁴. Garnki wykonywane przez biesa nie spełniają swej funkcji: są zbyt duże, nie posiadają uchwytów, czyli są niekompletne, lub – jak była o tym mowa – rozsypują się w pył, stając się oznaką rozpadu i chaosu. Nie należy oczywiście pomijać komicznych aspektów tego typu narracji ludowych, jednak biorąc pod uwagę kontekst i pewne analogie pomiędzy przekazami o diabelskim czeladniku garncarskim a diabłem z bajek ajtiologicznych, który nie potrafi niczego stworzyć własną mocą, można dostrzec tożsame źródło ich pochodzenia. Niewykluczone, że we wspomnianych podaniach analogicznie jak w innych omówionych przykładach uzewnętrznione zostały wyobrażenia na temat zaświatów. Z jednej strony bowiem mamy do czynienia ze wspomnianą już akreacyjnością diabła, z drugiej strony cechę tę możemy potraktować jako znak opisujący świat demoniczny – niepełny, charakteryzujący się nieładem, niekiedy wręcz groteskowy. Świat, który jest odwróconym obrazem ludzkiej rzeczywistości, jego zaprzeczeniem (nie-rzeczywistością) świata człowieka²³⁵. Motyw niedoskonałości czy braku odnaleźć można także w bajkach z wątkiem T 1099 „Baba udaje koguta”, w których chłop zakłada się z diabłem, o to, czy wzniesie on w ciągu jednej nocy most, kościół lub inny obiekt. Jeżeli czartowi uda się ten wyczyn, otrzyma duszę chłopca. Żona, a niekiedy sam chłop udaje koguta, tym sposobem zostaje obudzony prawdziwy ptak, który zaczyna piąć, co zmusza biesa do ucieczki²³⁶. Diabeł przekonany o przegranej nie

²³³ Dionizjusz Czubala, Marianna Czubalina, *Anegdoty, bajki, opowieści garncarzy*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1980, s. 65. O relacji „garncarz – diabeł” zob. m.in. Dionizjusz Czubala, *Zwyczaj, obrzędy i wierzenia garncarzy polskich*, „Lud” 1974, t. 58, s. 192.

²³⁴ Dionizjusz Czubala, Marianna Czubalina, *Anegdoty, bajki, opowieści...*, s. 67.

²³⁵ O antynomiczności tych dwóch światów wspomina m.in. Aron Guriewicz. Analizowany przez niego materiał odnosi się do Europy średniowiecznej, jednak z analogicznymi formami wierzeń, interpretacji rzeczywistości spotykamy się również w późniejszej kulturze ludowej. Zob. Aron Guriewicz, *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, tłum. Z. Dobrzyński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987, s. 282.

²³⁶ Zob. Jacek Kowzan, *Kogut, czyli przyczynek do pewnej zwierzęcej ambiwalencji w kulturze*, [w:] *Bestie, żywy inwentarz i bracia i mniejsi. Motywy zwierzęce w mitologiach, sztuce i życiu codziennym*, redakcja naukowa

kończy rozpoczętego przedsięwzięcia. Według innej, podobnej bajki diabeł zobowiązał się usypać groblę do pierwszego piania koguta. Jednak czeladnik obudził ptaka

O wyspie na jeziorze Gardeńskim krąży kilka podań. Raz wybierał się z Wielkiej Gardnej pastor przez jezioro do Rowu (Rowe), by tam odprawić niemieckie nabożeństwo, ale bał się jechać na łódce, chciał więc mieć przez jezioro groblę, aby mógł je przechodzić suchą nogą. Zjawia się djabeł do niego i ofiaruje mu usługi, jeśli mu zapisze swą duszę: grobla będzie gotowa, nim kur zapieje. Pastor zgodził się, i zaraz frunęły djabły przez powietrze, znosić kamienie. Już wysterka ich kupa z jeziora, dzisiejsza wyspa kamienna. Pastorowi zrobił się strach o duszę, skarży się przed żoną, a ona wychodzi do kurnika, klaszcze w dłonie, kur budzi się, pieje, djabły truchleją, opuszczają kamienie i w nogi²³⁷.

Natomiast w kolejnej tego typu opowieści z warciańsko-noteckiego międzyrzecza pustelnik wszedł w spółkę z diabłem i nakazał mu wybudować kościół przed północą: „Diabeł przystał na te warunki i zabrał się do roboty. W określonym czasie nie ukończył jednak dzieła. Gdy właśnie rozpoczął budowę dzwonnicy, zegar wybił godzinę dwunastą i musiał zniknąć”²³⁸. Jak można zauważyć, wszystkie podjęte przez czarta prace pozostają nieukończone, a tym samym niepełne. Diabeł nie potrafi doprowadzić żadnej z podjętych prób kreacyjnych do końca, a jeśli powołuje jakąś istotę do życia, wykazuje ona znaczne braki. Czart tym samym przedstawiony jest jako istota o akreacyjnym charakterze. Wszelkiego rodzaju dzieła wykonane przez tę postać są z pewnych powodów nieużyteczne (podobnie jak wspomniane już garnki), zepsute lub niedokończone. Niedokończenie w tym kontekście daje się rozpatrywać jako synonim zniszczenia, przedmiotu zepsutego, destruktu, co bliskie ludowemu obrazowi zaświatów jak przestrzeni odwróconego porządku. Doskonałym przykładem definiującym niszczycielską naturę demonicznych zaświatów są bajki z wątkiem T 5011 „Diabeł upuszcza niesiony kamień”. Nie zagłębiając się w analizę źródeł tego wątku należy przyjąć, iż w bajkach tych w jednoznaczny sposób postaci nie-ludzkie, takie jak olbrzymy, stolemy, diabły, czy też trolle ze skandynawskich wierzeń, przedstawione są jako siła destrukcyjna²³⁹. Motyw próby niszczenia kościoła, domu, zamku jest przykładem zarówno działań o charakterze agresywnym, jak i stricte destrukcyjnym dopełniającym wyobrażenia o twórczych – kreacyjnych zdolnościach diabła, jak również innych postaci o konotacjach demonicznych. Za przykład posłużyć może podanie z okolic Świecia:

Piotr Kowalski, Katarzyna Łeńska-Bąk, Magdalena Sztandara, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2007, s. 122.

²³⁷ G. Smólski, *O Kaszubach Nadlebiańskich*. „Wisła” 1901, t. 15, s. 336-337.

²³⁸ Wojciech Łysiak, *Mnisia Góra. Podania i bajki warciańsko-noteckiego międzyrzecza*, Wydawnictwo „Eco” brak wydawnictwa, Międzychód 1992, s. 33.

²³⁹ Martin Puhvel, *The Legend of the Church-Building Troll in Northern Europe*, „Folklore” 1961, vol 72, no 4, s. 579-580.

W Leosi jest >wielki< kamień, nazywany przez lud diabelskim. Dostał on się tu za przyczyną diabła, który był zły na mieszkających w okolicy gburów za ich pobożność. Diabeł przeciągnął ów wielki głaz z dalekich stron i zamierzał wrzucić go do rzeki Czarnej Wody, aby ta wylała i spustoszyła gburskie pola. Diabeł znajdował się już w pobliżu rzeki, gdy nagle kur zapiał – było to nad ranem – i diabeł, złorzecząc, rzucił kamień²⁴⁰.

Można więc założyć, iż twórcze próby czarta są kreacjami ze znakiem minus. Podejmowane przez niego działania to ekspresje twórczej niemocy demonicznych zaświatów. W kontekście tym nadmiar i brak, a wreszcie destrukcyjność działań podejmowanych przez biesa dają się traktować jako równoważne i analogiczne względem siebie stany, będące emblematami charakteryzującymi ingerencje postaci o demonicznych konotacjach. Jednym słowem jest to swoistego rodzaju ekspresja dysharmonii, będącej cechą charakterystyczną dla panteonu postaci o konotacjach demonicznych. Podejmowane działania mające na celu zbudowanie jakiegokolwiek obiektu zawsze kończą się niepowodzeniem. Brak finalizacji prac podjętych przez diabła sprawia, iż mamy do czynienia z budynkiem niegotowym, niepełnym, dysharmonicznym. Z kolei wykonane przedmioty nie odpowiadają uznanym wzorom, są nieprzydatne, gdyż nie spełniają standardów użyteczności, lub po prostu się rozsypują. Ten ostatni element można wręcz potraktować jako synonim rozkładu, dezintegracji opisany na innej płaszczyźnie w jednym z poprzednich podrozdziałów. Dlatego też opowieści oraz wierzenia ludowe dotyczące działań podejmowanych przez czarta w celu stworzenia lub jedynie odtworzenia przedmiotów (garnków, budynków, itp.) są świadectwem nie tylko poświadczonej i udowodnionej w literaturze przedmiotu akreacyjności tego rodzaju postaci, ale również ekspresją ich dysharmoniczności. Podejmowane przez czarta twórcze próby są jak bezmyślnie zapisana partytura, nawet jeśli fragment układa się w harmonijną frazę, to za chwilę może nas zaatakować zaskakujący dysonans. To jeszcze nie kakofonia, to jedynie drobny fałsz będący przedsmakiem dysharmonii zaświatów.

²⁴⁰ Władysław Łęga, *Okolice Świecia. Materiały etnograficzne*, Gdańskie Towarzystwo Naukowe, Gdańsk 1960, s. 190.

Rozdział 3

„Bartosek był czarny, kosmaty i siadał w kale...”. Nieczystość i skalanie w kontekście wierzeń o zaświatach

Poczynając od ekskrementów, przez negatywnie wartościowane płyny o gęstej – mazistej konsystencji, najczęściej w kolorze czarnym bądź ciemnym, jak też o nieustalonej proveniencji, takie jak piana, szumowiny, a skończywszy na plamach – znamionach, powstałych w konsekwencji kontaktu z postacią nadprzyrodzoną – wszystkie one dają się powiązać z ekspresjami demonicznymi. Łańcuch skojarzeń metonimiczno-metaforycznych najprawdopodobniej odzwierciedla sposób postrzegania i mityzacji obiektów o niejednoznacznym statusie, do których zaliczyć należy ekskrementy oraz szeroko pojęte nieczystości¹. Motywy nieczystości są kontynuacją, swoistą „replikacją” motywów odnoszących się do – opisaną w poprzednim rozdziale – dysharmonii psychosomatycznej, kalającej wyobrażenia o stanie idealnym. Przerwanie granicy oddzielającej dwa światy destabilizuje porządek i ład. Wiele z ekspresji zaświatów przybiera formę zanieczyszczenia, zabrudzenia, które niosą pierwiastek rozkładu uzewnętrzniającego „nadprzyrodzony nieporządek”². Kontakty z zaświatami w narracjach ludowych odzwierciedlają pewnego rodzaju „permanentny stan liminalny”, podczas którego w sposób jednoznaczny i czytelny dochodzi do uzewnętrznienia „skalania” będącego efektem kontaktu z siłami nadprzyrodzonymi. Multiplikacja dwóch tropów interpretacyjnych – liminalności, będącej stanem zanieczyszczenia, jak też niejednoznaczności i skalania bezpośrednio odzwierciedlającego ekspresje świata nadprzyrodzonego, odnaleźć można w wyobrażeniach

¹ Mary Douglas, *Natural Symbols. Explorations In Cosmology*, Routledge, London, New York, 2002, p. 76; Piotr Kowalski, *O tym, co nieuniknione: ekskrementy i defekacja*, [w:] *Ciało cielesne*, seria: *Colloquia Anthropologica et Communicativa*, t. 4, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2011, s. 19-41.

² Zob. Mary Douglas, *Skalanie*, [w:] *Ukryte znaczenia. Wybrane szkice antropologiczne*, tłum. E. Klekot, Wyd. Dolnośląskie, Kęty 2007, s. 181.

ludowych o zaświatach. Doskonałym tego przykładem są narracje, w których dochodzi do kontaminacji motywu transgresji demonicznej oraz motywu nieczystości fizjologicznych. Jak zauważył Paweł Zajac:

Świat ziemski może też być ujmowany jako „zanieczyszczony” i przybierać status właściwy sytuacjom liminalnym, mediacyjnym, w chwilach gdy pojawia się potrzeba wyjaśnienia niedoskonałości świata, nieszczęścia, kryzysu, choroby, itp. Punktem odniesienia takich wyjaśnień staje się wówczas idealna sytuacja rajska, wobec której rzeczywistość ziemska jawi się jako zanieczyszczona przez pierwiastek entropii. Jednak w momentach bezpieczeństwa, w chwilach „zanurzenia w swojskim”, to ludzki, znajomy świat stanowi w pewnym sensie wzorzec, to „nasz” świat jest światem „czystym”. Wszystko co różni się od „naszego świata”, od „nas” (niezależnie od tego czy przejawia się jako siły boskie czy „diabelskie”, „zgubne” czy „cudowne”) jest źródłem niepokoju, szczeliną w bezpiecznej konstrukcji „swojskiego” i elementem „nieczystości”³.

3.1. Diabelskie ekskrementy i czapka pełna złota

W kulturze ludowej funkcjonowały wyobrażenia łączące ekskrementy oraz inne formy nieczystości ze światem nadprzyrodzonym, a przede wszystkim z diabłem⁴. Pomimo że ekskrementom przypisywano niekiedy właściwości apotropeiczne⁵, co wynikało z ich liminalnego statusu, to motywy z nimi związane wpisują się w ciąg przedstawień kontaminujących zaświaty z szeroko pojętym brudem i nieczystościami. Jak zauważył Jacek Olędzki, w odniesieniu do tekstu jednej z zapisanych przez niego „ballad” z Murzynowa, w której pojawia się motyw odchodów: „Znamy już symbolikę, jaką przedstawiają tu ludzkie ekskrementy. Chodzi o zło w swym najordynarniejszym materialnym wyrazie”⁶. Ambiwalencja wydaliny oraz – szerzej rzecz ujmując – nieczystości, może wynikać z ich powiązania ze strefami „granicznymi” ciała i czynnościami o niejednoznacznym statusie symbolicznym⁷. Jerzy S. Wasilewski, analizując nieczystość w kontekście naruszenia tabu, napisał, iż „Biologia i mitologia, każda w swoim języku, mówią o początkach świata, kiedy wraz z prokreacją pojawia się śmierć, a w tym samym momencie także inne przejawy życia

³ Paweł Zajac, *O zaświatach niedalekich i cudach nienadzwyczajnych. „Nadprzyrodzone” w kulturze ludowej na przykładzie Huculszczyzny*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2004, s. 148-149.

⁴ Zob. Zbigniew Libera, *Rzyć, aby żyć. Rzecz antropologiczna w trzech aktach z prologiem i epilogiem*, Liber Novum, Tarnów 1995, s. 168.

⁵ Zob. Renata Dźwigoł, *Polskie ludowe słownictwo mitologiczne*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2004, s. 130-131; o *purtku* zob. Paweł M. Pogodziński, *Purtk – diabeł kaszubski*, „Zapiski Puckie” 2014, nr 13, s. 211-232.

⁶ Jacek Olędzki, *Murzynowo. Znaki istnienia i tożsamości kulturalnej mieszkańców wioski nadwiślańskiej XVIII-XX wieku*, Wydawnictwo UW, Warszawa 2016, s. 207.

⁷ Mary Douglas, *Czystość i zmaza*, tłum. M. Bucholc, PIW, Warszawa 2007, s. 155-156.

organicznego”⁸. W raju, mitycznym obrazie sytuacji idealnej, nie istniało wydalanie⁹. Wydalanie i ekskrementy, szerzej – nieczystości, niosą w sobie ładunek niejednoznaczności¹⁰, który w kontekście badań folklorystyczno-etnograficznych można interpretować na wielu płaszczyznach. W odniesieniu do teorii psychoanalitycznych¹¹, jak również kategorii liminalności¹², czy wreszcie antynomicznego układu „spójność” – „rozkład”, w którym pierwszy z elementów reprezentuje kategorię nieczystości:

Słowa >spójność< i >rozkład< dość dobrze pozwalają określić jedność owych złożonych całości, do jakich przynależą kategorie czystego i nieczystego. (...) moce związane z tym, co nieczyste, odpowiadają za wrzenie, nieład, gorączkę. Im przypisuje się winę za wszelką nieregularność zachodzącą w normalnym następstwie zjawisk: to za ich sprawą powstają zaćmienia, cudy, potwory, rodzą się bliźniaki, ogólnie rzecz biorąc są przyczyną tych wszystkich zjawisk, stanowiących zły omen (...)¹³.

Nieczystość, o której wspomina Roger Caillois, odnosi się zazwyczaj do skalania symbolicznego. Jednak motyw nieczystości występujący w kontekście narracji ludowych, skonkretyzowany i noszący znamiona „ludowego sensualizmu”, przybiera formy dające się interpretować również jako „metonimie zaświatów”. prowadzące do metaforyzacji wyobrażeń o świecie nadprzyrodzonym. Ekspresje te uzewnętrzniają ocenę zjawisk, które – niosąc w sobie znamiona nieporządku – dookreślają status postaci o inklinacjach demonicznych.

Motyw nieczystości pojawiający się w kontekście wyobrażeń o ingerencjach zaświatów przybiera konkretne, tak typowe dla kultury tradycyjnej, formy przedstawień. Już tzw. ludowa etymologia nazewnictwa związanego ze sferą wyobrażeń o diable w niektórych regionach odwoływała się do *ekskrecji* lub zjawisk gastrycznych¹⁴:

(...) kasz. *purtk* – w *Słowniku* B. Sychty (...) występuje poniższych znaczeniach: 1. ‘mały chłopiec’; 2. ‘niemowlę’; 3. ‘mężczyzna małego wzrostu’; 4. ‘zły duch, diabeł. Etymologia ludowa (...) wywodzi nazwę *purtk* od *verbum purtac* ‘oddawać wiatry’, *Mec purtą* ‘mieć rozwolnienie’. *Purtk* miałyby swój semantyczny odpowiednik w innej kasz. nazwie diabła

⁸ Jerzy S. Wasilewski, *Tabu*, Wydawnictwo UW, Warszawa 2010, s. 275.

⁹ Tamże, s. 273.

¹⁰ Zob. Olga Zadurska, *Ekskrementy*, [hasło w:] SPBL, t. 1, s. 478.

¹¹ Alan Dundes, *The Folklore of Wishing Wells*, [in:] Alan Dundes, *Meaning in Folklore. The Analytical Essays of Alan Dundes*, ed. S. J. Bronner, University Press of Colorado, Utah State University Press, Utah 2007, p. 355-359.

¹² Zob. Edmund Leach, *Kultura i komunikowanie*, [w:] Edmund Leach, Algirdas Julien Greimas, *Rytuał i narracja*, tłum. M. Buchowski, PWN, Warszawa 1989, s. 68.

¹³ Roger Caillois, *Człowiek i sacrum*, tłum. A. Tatariewicz i E. Burska, Oficyna Wydawnicza Wolumen, Warszawa 2009, s. 66-67.

¹⁴ Renata Dźwigoł, *Polskie ludowe...*, s. 18-19.

gnojár, gnojník, koc. srél, sréla, sraka, pozakasz. usraniec (...) srala (poświadczonej z różnych części Polski)¹⁵.

Do popularnych narracji w folklorze tradycyjnym zaliczyć można te, w których nieczystości pojawiają się nie od razu, lecz w efekcie magicznej transformacji przedmiotów, zwykle otrzymanych od postaci o niejednoznacznej proveniencji w formie wynagrodzenia. Mogą być one również odnalezione przez bohatera w miejscu granicznym lub podczas liminalnej pory dnia, takiej jak chociażby wieczór lub noc¹⁶. Pozyskane artefakty przemieniają się w nieczystości albo śmieci, które również można zaliczyć do kategorii rzeczy o liminalnym statusie, nieprzydatnych i nieczystych, naznaczonych piętnem ambiwalentnego rozkładu i łączonych z przestrzenią śmierci¹⁷.

Przykład opisanej metamorfozy znajdziemy m.in. bajce opartej na wątku T 762 „Skarb diabelski”, w której czart trzem szlachcicom: „(...) pokazał w moczarach, co jak raz pośrodku ich ziemi leżały, dół wielgaśny, pełny czegoś, jak śnieg białego, było to czyścusięńkie śrybło (...)”¹⁸. Biedak kradnie worek srebra z tego miejsca, co rozzłościło starego diabła. W gniewie porwał on wielki głaz i przygniótł złodzieja, za co Bóg przegnał czarty do piekła. W efekcie jednak doszło do wspomnianej transformacji srebra:

Z przepadnięciem djabłów i dół ze śrybłem przepadł z kretešem. A kiedy nazajutrz trzej panowie: Waligóra, Śmieszek i Życ – dopadli do dołu, to zamiast białego jak śnieg, czyścusięńkiego śrybła, znaleźli pełno śmierdzącego kału djabelskiego. (...) Waligóra się podniesie i jednym grzmotnięciem pięści łby im porozbija, zepchnął obydwu do dołu z kałem diabelskim, i śmiał się..., aż ze śmiechu wielki brzuch mu pęknął na połowy¹⁹.

Jak można zauważyć, realizacja tego wątku przepełniona jest sowizdrzalskim humorem i niejednoznacznością, w której „symbolika nieczystości” odgrywa niepoślednią rolę. Srebro przemienia się w „diabelski kał”, a Waligóra zabija swych dwóch towarzyszy i topi ich w ekskrementach, aby w finale pęknąć ze śmiechu. W bajce tej motywy demoniczne nakładają się niejako na motywy zawierające pierwiastki karnawałowego szaleństwa i odwróconego porządku panującego na świecie²⁰.

¹⁵ Ewa Masłowska, *Przeobrażenia semantyczne polskich gwarowych nazw diabła*, „Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej” 1987, t. 24, s. 82.

¹⁶ Anna Brzozowska-Krajka, *Symbolika dobowego cyklu powszedniego w polskim folklorze tradycyjnym*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1994, s. 50.

¹⁷ Elwira Wilczyńska, *Śmieci* [hasło w:] SPBL, t. 3, s. 235-236.

¹⁸ Marjan Kucz, *Głaz czartowski. (Podanie ludowe z Wielogóry, w pow. Sandomierskim, gub. Radomskiej)*, „Wisła” 1901, t. 15, z 3, s. 355.

¹⁹ Tamże, s. 356.

²⁰ Zob. Michaił Bachtin, *Twórczość Franciszka Rabelais'go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*, tłum. A. i A. Goreniowie, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1975, s. 188-189; Michaił Bachtin, *Rabelais i Gogol*

W innych przykładach, m.in. podaniach wierzeniowych realizujących wątek T 8012 „Diabelskie złoto”, odnaleźć można motyw przypadkowego wzbogacenia się w efekcie kontaktu z zaświatami. W zapisie Seweryna Udziela, znajdującym się w pracy pt. *Topograficzno-etnograficzny opis wsi polskich w Galicyi*, jeden z bohaterów wrzuca czapkę swojego towarzysza do dziury:

Opowiadają też, że dwóch chłopów szło przez las i zobaczyli tę dziurę prowadzącą do skarbów; ale o skarbach nic nie wiedzieli. Ze żartów rzucił jeden drugiemu czapkę do dziury: a gdy poszkodowany rozżalony biegł szukać zguby, wyrzuciło mu coś tę czapkę pełną pieniędzy. Widząc to drugi, z zazdrości sam rzucił czapkę swoją do wnętrza dziury. spodziewając się także otrzymać ją z powrotem pełną pieniędzy. Jakże się jednak zawiódł. Coś wyrzuciło mu czapkę zaraz, ale pełną łajen²¹.

Otwór reprezentuje w tym kontekście podziemny świat o demonicznych konotacjach²². Istotnym tropem interpretacyjnym jest także motyw nieświadomości. Bohater, szukając swojej czapki, w rzeczywistości nie wie, co go spotka i jaki będzie koniec całej przygody. Chwilowa transgresja opierająca się na obustronnym przekroczeniu granicy z „nieświadomością” w tle w jednoznaczny sposób wskazuje na nadprzyrodzony kontekst sytuacji. Jerzy S. Wasilewski zauważył, że

(...) w polskich podaniach skarb ujawnia się temu kto nie szuka go celowo; na tamtym świecie działanie intencjonalne jest bowiem – przeciwnie aniżeli na ziemi – nieskuteczne. Tak więc chłopcu, któremu przypadkiem wpada czapka do lochu, diabeł wyrzuca ją, pełną pieniędzy, temu zaś, który wrzucił ją tam naumyślnie, zwraca ją z gnojem albo też wprost urywa głowę²³.

Na poziomie symbolicznym dochodzi więc tutaj do ekspresji form charakterystycznych dla świata demonicznego będącego w opozycji do znormalizowanego świata kultury. Znaczącą rolę odgrywa w tego typu narracjach wspomniana nieświadomość. Brak jakichkolwiek oczekiwań skutkuje bowiem zadziwiającą niespodzianką w postaci „skarbu”. Natomiast działania podejmowane w sposób świadomy sprawiają, że oczekiwane dary zaskakują swoją inwersyjnością i stają się kwintesencją nieczystości, stoją w sprzeczności do oczekiwań człowieka. Jak można zauważyć, obcą człowiekowi przestrzeń nie-rzeczywistości

(sztuka słowa i ludowa kultura śmiechu), [w:] tenże *Problemy literatury i estetyki*, tłum. W. Grajewski, Czytelnik, Warszawa 1982, s. 583-584.

²¹ Seweryn Udziela, *Topograficzno-etnograficzny opis wsi polskich w Galicyi*, MAAE 1903, t. 6, s. 98.

²² Jan Adamowski, *Kategorie przestrzeni w folklorze. Studium etnolingwistyczne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999, s. 108.

²³ Jerzy S. Wasilewski, *Podarować – znaleźć – zgubić – zbłądzić. Niektóre kategorie języka symbolicznego związane z opozycją życie – śmierć*, „Etnografia Polska” 1980, t. 24, s. 289-290.

zamieszkuje istoty demoniczne różnej proveniencji, których formy ekspresji różnią się od przyjętych w danej grupie wartości, zarówno moralnych, jak i estetycznych.

Analogiczny motyw przypadkowych, nieoczekiwanych znalezisk o wartości materialnej pochodzi z okolic Biecza. W narracji tej gospodarz śledzi diabła, który znika bądź ukrywa się w pobliżu niewielkiego mostu, a więc w miejscu uchodzącym za graniczne:

W końcu zagląda pod mostek i z przerażeniem widzi dwoje błyszczących oczu jakby u sowy, a pysku jakby żarzący węgiel. Domyśliwszy się kto to jest, wraca śpiesznie do domu. Na drodze spotyka jednak dużo rzeczy, jakby z jakiego kramu zgubionych i pieniądze. Zbiera to i przynosi do domu, kładzie na stole i kładzie się spać. Rano przebudziwszy się ujrzał na stole kupę końskich odchodów²⁴.

Podczas pospiesznego powrotu do domu, wywołanego strachem po przeżyciach w pobliżu mostu, mężczyzna odnajduje przedmioty i pieniądze, a następnie zabiera je ze sobą. Gubienie i odnajdywanie wpisują się w poetykę kontaktu z zaświatami. Podkreślają one niejednoznaczność sytuacji, w jakiej znalazł się bohater. Uciekając z miejsca granicznego, w którym doszło do transgresji świata nadprzyrodzonego, napotyka rzeczy posiadające dla niego znaczną wartość. Jest to symboliczna forma obcowania z zaświatami – odnajdywanie rzeczy niespodziewanych, cennych, nie należących do osoby szukającej²⁵. Co ciekawe, ich zbieranie i zabranie do domu może nasuwać pewne skojarzenia z substytutem kradzieży. Według Anny Zadrożyńskiej:

W ludzkim wymiarze świata kradzież, jako podstępne odebranie własności, wymagała ludzkich sankcji. (...) Skradziony przedmiot zaś, wcześniej, czy później, sprowadzał zemstę niewidzialnych mocy, podstępnie zmuszonych do przebywania gdzie indziej, niżby wymagała tego ich natura. Nie zostawały one bowiem spacyfikowane aktem wzajemności. Rachunek między pozaludzkimi bytami nie był wyrównany. Kradzież więc, poza wkraczaniem w świat niebezpieczny, niewładny, obcy, była drażnieniem nie-ludzkich bytów. Być może dlatego, jako zaprzeczenie norm postępowania ludzi, należała do praktyk obrzędowych, a w opowieściach i mitach wiązała się najczęściej z wyprawami na „tamten świat”. W wymiarze człowieka wymagała natomiast rewanżu w postaci kary²⁶.

Zagarnięcie zgubionych lub porzuconych przedmiotów o nieznanym proveniencji jest tak naprawdę formą transgresji i przeniesienia ich „mocy” do oswojonej przestrzeni domu. Iluzoryczność „zdobyczy” zostaje odkryta o poranku, który w pewien sposób „zamyka” okres

²⁴ Chmielowski, Eugeniusz, *Czarownice, strzygi, dusze potępione*, [w:] *Ziemia biecka. Lud polski w powiatach gorlickim i grybowskim*, praca zbiorowa pod red. Seweryna Udzieli, red. A. Kroh, Sądecka Oficyna Wydawnicza WOK, Nowy Sącz 1994, s. 402.

²⁵ Jerzy S. Wasilewski, *Podarować – znaleźć ...*, s. 291-292.

²⁶ Anna Zadrożyńska, *Homo faber i homo ludens. Etnologiczny szkic o pracy w kulturze tradycyjnej i współczesnej*, PWN, brak wydawnictwa, Warszawa 1983, s. 76.

nieświadomości powiązanej z nocą, ciemnością i tajemnicą. Przedmioty okazują się bowiem końskimi odchodami. Z jednej strony można mówić o pewnego rodzaju iluzoryczności wspomnianych wydarzeń – znalezione przedmioty i pieniądze okazują się w rzeczywistości czymś zgoła odmiennym, ale tego typu interpretacja wydaje się jednak zbyt powierzchowna i banalna. Z drugiej strony można się dopatrywać w tym motywu dezintegracji związanej z przeniesieniem przedmiotów do odmiennego porządku symbolicznego²⁷. Czy jest to jednak jedyny trop interpretacyjny? Zanim zostanie podjęta próba odpowiedzi na to powyższe pytanie, należy wspomnieć o motywie, w którym dochodzi do procesu odwrotnego, czyli przemiany, po przeniesieniu ze świata nadprzyrodzonego do świata człowieka, śmieci/nieczystości w złoto/monety. W przekazach folklorystycznych odnaleźć można informacje o „nadprzyrodzonym wynagrodzeniu” – zapłacie za usługę wykonaną dla postaci o demonicznych konotacjach. Bardzo często bohaterowie za swoją pracę otrzymują bezwartościowe (z punktu widzenia człowieka) przedmioty, a raczej odpadki, które po powrocie do domu, a najczęściej po nocy, przemieniają się w złoto. Motyw ten występuje między innymi w bajkach realizujących wątek T 504 „Dary krasnoludków”. Pewna gospodyni otrzymała od krasnów w darze worek plew:

Gdy pozostała sama i szła do domu, pomyślała sobie, bodaj ja się z plewami obnosiła i wysypała je na ziemia, a gdy przyszła do domu, aż patrzy, gdzie na fartuchu zostały plewy, tam wszędy były dukaty (...) ²⁸.

Według kaszubskich wierzeń krośnięta obdarowywały dobroczyńców pieniędzmi wycofanymi z obiegu lub rzeczami zebranymi na drodze:

Za wyświadczone przysługi okazują wdzięczność, płacąc za uproszone mleko staremi, wycofanymi z obiegu pieniędzmi złotymi lub srebrnymi, lub polecajom zabranie tego, co znajdują na drodze, zazwyczaj jest to mierzwa końska, która następnie zamienia się w złoto²⁹.

Mierzwa to stara zgnieciona słoma, albo – co bardziej prawdopodobne – nawóz, czyli końskie odchody³⁰. „Donatorami nieczystości” są również inne postaci ludowej demonologii. W innej

²⁷ Zob. Joanna Tokarska, Jerzy S. Wasilewski, Magdalena Zmysłowska, *Śmierć jako organizator kultury*, „Etnografia Polska” 1982, t. 26, s. 81.

²⁸ Józef Łęgowski (Dr. Nadmorski), *Kaszuby i Kociewie, Język, zwyczaje, przesady, podania, zagadki i pieśni ludowe*, Poznań 1892, s. 112.

²⁹ Friedrich Lorentz, *Zarys etnografii kaszubskiej* [w:] Friedrich Lorentz, Adam Fischer, Tadeusz Lehr-Splawiński, *Kaszubi kultura ludowa i język*, Wydawnictwo Instytutu Bałtyckiego, Toruń 1934, s. 103.

³⁰ Zob. Aleksander Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1996, s. 334.

narracji darczyńcą jest topielica pod postacią żaby. Za jej radą zaproszona w kumy kobieta domaga się śmieci, a nie chce przyjąć pieniędzy:

„A, powiada kobieta, ja nic nie chcę, tylko te śmieci co tam leżą w kącie”. „Eh, nie macie to dość śmieci w domu, żebyście je jeszcze ztąd nosili? Weźcie sobie lepiej pieniędzy.” Ale kobieta, nauczona przez Utoplecową, nic nie chciała, tylko śmieci. Kazał jej więc Utoplec zgarnąć śmieci w fartuch i rzekł: „wasze szczęście, żeście nie brali pieniędzy, boby zaraz wasza śmierć była.” Następnie pożegnał się z kumosią i wyprowadził ją na ziemię. Kiedy powróciła do domu i wyrzuciła śmieci z fartucha, pokazało się, że były to same pieniądze³¹.

Warto wspomnieć w tym miejscu o podaniach opartych na wątku T 8256 „Śpiący rycerze”. W ich kontekście nieprzydatne i bezwartościowe dary – strużyny kopyt lub gnój, również zamieniają się w srebrne lub złote monety:

Jag ůostatniego ůokuw, tak pŕiřew ten pán ku řemu, a pytáw ře tego kowála, co chce za tó kuće (kući), a ón pŕawiw, ře co mu da, ře to veźne. I ón mu nasuw tego końského gnoja do tego mécha. I chwop pŕawiw: ja gnoja dó dómu ře pońesę, bo ja go mam doma doř, i wysuw gó i pořew. Jak vyřew na vyrch Āantoryje, tak chćaw tén mech jeřče tego gnoja vytřépać. Jak pŕevróciw ten mech na řemby, to bywo same zwótó i kováł ře chyćiw za gwovę, a myřláv se. Āemuzech ja teź tego vřyckého ře vźew³².

Rzeczy nieprzydatne, a więc śmieci lub nieczystości, przemieniają się w złoto i są źródłem dostatku obdarowanych nimi ludzi. Można przekazy te potraktować jako wyobrażenie na temat inwersyjności zaświatów. Świat nie-rzeczywistości rządzi się swoimi prawami i charakteryzuje się specyficzną poetyką, która stoi w sprzeczności z prawami rządzącymi światem człowieka. Potwierdzenie tego typu układu wzajemności odnaleźć można w jednej z realizacji wątku T 4010 „Zmora żoną”:

Pan dał dziadkowi pieniądze i dziadek odszedł. Jak przyszedł wieczór wyszło to i było słyhać, jak dziadek mówił. Ten pan zszedł z kanapy, poszedł i zatkał dziurkę kokoczek. Dopiero zobaczył pannę bardzo ślicznie, a ta go prosi, żeby ją puścił. Ale on jej nie puścił, tylko się z nią ożenił. Ona mu potem rzekła:

– Pojedziemy po mój majątek. „Jagby ci moje siostry i bracia dawały dyjamenty, złoto i srebro, to nie bierz, tylko gnój i łajna, to to bierz. I pojechali po nią majątek. Gdy przyjechali, wyszły siostry i bracia naprzeciw niego; dawały mu dyjamenty, złoto i srebro, ale on nic brał. Jak zaczęły przeklinać na niego. Przeżywały go złodziejem, że jem siostry ukradł i zaczęły mu dawać gnój i łajna. Oni to brali. Gdy odeszła jego żona, siostra jego żony dała mu wielki dyjament. On schował go do kieszeni. Gdy przyjechali do domu, on opatruje czy ma

³¹Stanisław Ciszewski, *Lud rolniczo-górniczy z okolic Sławkowa, w powiecie olkuskim*, ZWAK 1887, t. 11, s. 16.

³²Lucyan Malinowski, *Podania ludu polskiego na Śląsku*, MAAE 1900, t. 4, s. 21.

dyjament, wyciąga łąjno człeczce. Stłuk se rękę, ale sie nie przyznał. A z tamtych łajen i gnoju to sie zrobiło złoto i dyjamenty. Był bardzo bogaty³³.

Wartościowe przedmioty mogą okazać nieczystością, destruktem, śmieciami, natomiast nieczystości w świecie człowieka przemieniają się w drogocenne kruszce lub szlachetne kamienie. Logika zaświatów wystawia na próbę każdego, kto przekracza ich granicę. Zasady panujące w zaświatach są inwersyjne względem praw ludzkiego świata. W intrygujący sposób ten trop interpretacyjny rozwinął Jerzy S. Wasilewski w artykule *Podarować – znaleźć – zgubić – zbłądzić. Niektóre kategorie języka symbolicznego związane z opozycją życie – śmierć*, odwołując się bezpośrednio do strukturalistycznego układu. Natomiast w nowszej pracy jego autorstwa, pt. *Tabu*, która ukazała się drukiem w 2010 roku, autor zwraca uwagę, iż:

Śmieci, jak zresztą inne nieczystości i wydaliny, przyjmują powszechnie w języku symbolicznym kultur tradycyjnych znaczenie złota, bogactwa, pieniądza. Utożsamienie to zna nie tylko kultura ludowa. Psychoanalizy – najpierw Zygmunt Freud, później Theodor Reik – odnajdywali jego psychologiczne podłoże w dziecięcej fazie erotyki analnej i przywiązania do własnych odchodów. To oni wskazali na wyrazy tej tendencji w języku dawnych kultur. Freud przytaczał starobabilońską nazwę złota, *ilu mangan*, – „łajno piekielne”, które z kolei w starożytnym Meksyku nazywało się *teoucitra*, „boskie łajno” (do dziś w azteckim). Diabeł w niemieckich opowieściach to *Dukatenchiesser*, który w służbie bogaczy wypróżnia się dukatami (...) ³⁴.

W dziewiętnastowiecznym folklorze również odnaleźć można przekazy, w których pojawia się motyw analogiczny do motywu „wypróżniania się złotem”, jednak ze względu na błędy językowe popełnione przez człowieka dochodzi do inwersji daru. W zbiorze Adolfa Czernego *Istoty mityczne Serbów Łużyckich* w jednej z opowieści pojawia się motyw kobolda przynoszącego złoto. Niestety w związku z przejęciem gospodarza³⁵, który pragnie pozyskać przychylność istoty, dochodzi do znaczącej zmiany sytuacji. Kobold zamiast złotem obdarza człowieka ekskrementami:

Pewien człowiek poszedł w noc wigilijną na rozstajne drogi, aby tam zamówić sobie kobolda. Czekał długo, ale nic nie przychodziło. Nakoniec usłyszał wielki hałas; przyjechał wóz ognisty z ognistymi końmi, na nim był człowiek, który go zapytał: „Czego chcesz?” Ten odpowie: „Chciałbym mieć kobolda”. – „Jakiego?” – pyta tamten. Ten, nie wiedząc ze

³³ Aleksander Saloni, *Lud łańcucki. Materiały etnograficzne*, MAAE 1903, t. 6, s. 392.

³⁴ Jerzy S. Wasilewski, *Tabu...*, s. 312.

³⁵ Zob. Jerzy S. Wasilewski, *Podarować – znaleźć – zgubić – zbłądzić. Niektóre kategorie języka symbolicznego związane z opozycją życie – śmierć*, „Etnografia Polska” 1980, t. 24, z. 1, s. 291.

strachu, co mówi, odrzekł: „Tego us...nego.“ Skoro przyszedł do domu, znalazł wszystko łajnem powalane, i tak było codzień³⁶.

Analogiczny motyw odnaleźć można w jednej z kolejnych narracji z tego samego zbioru. Tym razem zdenerwowana kobieta po profanacji hostii w złości wypowiada nieodpowiednią formułę:

Była raz kobieta, która chciała mieć kubołcika. Poszła więc do Komunii i nie połknęła opłatka, ale wyplunęła go za ołtarzem i wyszła. Jeszcze nie opuściła kościoła, a już za nią coś wołać poczęło: „Jakiego chcesz? jakiego chcesz?“ Zawołała więc rozgniewana: „Dla mnie s...nego!“ Skoro do domu przyszła, miała wszędzie pełno kupek³⁷.

Również w mazurskich wierzeniach pojawia się postać kłobuka, który swojego darczyńcę obdarza bogactwem: „Kłobuka chowa się zwykle na strychu, ażeby go nikt nie widział. Powinien być dobrze karmiony, np. skwarkami i jajecznicą, i musi mieć miękkie pośłanie. We dnie chowa się pod pierzynę, w nocy zaś oddaje się swojemu rzemiosłu”³⁸. W gestii jego obowiązków leży przede wszystkim zdobywanie pieniędzy i wszelakich kosztowności dla opiekunów. W rejonie Sandomierza funkcjonowało przekonanie o kontraktach między diabłem a niektórymi ludźmi: „Powszechnie bowiem mówiono, że >kto z diabłem trzyma, to mu kasze gotuje< (...). Nigdy też nie czynili żadnej krzywdy, ale też nie pozwalali wyrządzić sobie jakiegokolwiek uszczerbku w gospodarstwie, bo nad całością <czuwał u nich zawsze diabeł> (...)”³⁹. Natomiast w pracy Stefani Ulanowskiej, pt. *Łotysze Inflant Polskich, a w szczególności z gminy Wielońskiej powiatu Rzeżyckiego. Obraz etnograficzny w kontekście próby zdobycia pyucza* – istoty demonicznej o cechach ambiwalentnego ducha opiekuńczego, analogicznego do serbołużyckiego i mazurskiego kobolda, także występuje motyw skatologiczny. Aby zdobyć pyucza, należało wejść w spółkę z diabłem. Pomimo wielkiego ryzyka posiadanie na usługach demona umożliwiało szybkie wzbogacenie⁴⁰. W jednej z narracji gospodarz kupił w zamkniętego w skrzynce pyucza. Niestety ze strachu nie dopełnił wszystkich zaleceń diabła i w formule zamiast słowa *walus* (diabeł), co znaczące, powiedział słowo *syūd's* (łajno):

³⁶ Adolf Czerny, *Istoty mityczne Serbów Łużyckich*, tłum. B. Grabowski, „Wisła” 1894, t. 8, s. 481.

³⁷ Tamże, s. 482.

³⁸ Max Toeppen, *Wierzenia mazurskie*, „Wisła”, 1892, t. 6, s. 164; zob. też Aleksander Brückner, *Starożytna Litwa*, Olsztyn 1984, s. 55-56.

³⁹ Wilhelm Gaj-Piotrowski, *Duchy i demony w wierzeniach ludowych z okolic Stalowej Woli – Rozwadowa i Tarnobrzega*, Wrocław 1993, s. 66.

⁴⁰ Stefania Ulanowska, *Łotysze Inflant Polskich, a w szczególności z gminy Wielońskiej powiatu Rzeżyckiego. Obraz etnograficzny*, ZWAK 1891, t. 15, s. 251.

Gospodarz, ów przyjechawszy do domu, wyprzągnął najprzód konie i nie przemówiwszy do nikogo ani słówka, co nadzwyczajnie wszystkich zdziwiło, zaniósł pudełko do śpichlerza. Potem wszedł do izby, stanął w progu, ale że mu straszno było powiedzieć, że ma djabła w sercu, więc natomiast podstawił wyraz syūd's (łajno) i powtórzył trzy razy: Siwa, syūd's muna sirdi i touna sirdi! t.j. „żono, łajno w mojem sercu i w twojem sercu!”. Żona zrobiła wielkie oczy, przestraszyła się, czy mąż czasem nie zwaryjował, że takie głupstwa gada? A chłop był bardzo niespokojny i okropnie się turbował, myśląc, co z tego wyniknie, Tego dnia nic się jednak nie stało, ale nazajutrz rano, skoro tylko wstali, nie mogli zrozumieć czemu ciemno to tak w izbie? patrzą, aż okna zasmarowane i ściany chałupy wylepione z zewnątrz łajnem! Chłop się domyślił, że djabeł mu to zrobił, więc przyznał się żonie do wszystkiego; poszli też do śpichlerza, żeby zobaczyć co tam jest w pudełku, otworzyli i znaleźli wygasłą główienkę, nic więcej, Domyślili się, że pyūcz uciekł; a swoją drogą djabeł jeszcze ze dwa lata smarował im okna i ściany!⁴¹

W bajce opartej na wątku T 327C „Jędza i karzełek”, znajdującej się w zbiorze Aleksandra Pertowa Petrowa, pt. *Lud ziemi dobrzyńskiej, jego charakter, mowa, zwyczaje, obrzędy, pieśni, przysłowia, zagadki, itp.*, czarownica w ramach zapłaty za usługę kowala brudzi swymi odchodami płot okalający jego zagrodę:

Leci czarownica do kowala, żeby rozkuł jej trochę język. Kowal wpakował rozpalony gwóźdź w język, rozkuł młotkiem i żąda zapłaty. „Chodź, to ci razem zapłacę.” Przeleciała przez jeden płot: prrrr. „Masz ci grochu korzec!” Przeleciała przez jeden płot: prrrr „Masz ci kaszy korzec!” Opaskudziła płoty i kowala a sama poleciała prosto nad morze i woła: „Synku, Kochanku, ty dziś umrzesz; daj rybki, daj!”⁴²

Ze względu na pewne analogie dotyczące motywu nieczystości fizycznej czynielesnej w kontekście nadprzyrodzonych ekspresji można w tym miejscu odnieść się do czasowo i kulturowo odległych przykładów analogii, które zdają się nieprzypadkowe i przemawiają za tożsamością źródeł wyobrażeń o „zaświatach demonicznych”. W książce Brojera *Diabeł w wyobraźni średniowiecznej* znajdują się informacje dotyczące nękaney przez diabła mniszki Aleidis. Otóż w historii zapisanej przez Cezarego z Heisterbachu bies męczył mniszkę, obrzucając ją „(...) cuchnącymi i czarnymi jak smoła nieczystościami (...)”⁴³. W przekazie tym skonfrontowane zostały dwa skrajnie pozycjonowane wyobrażenia. Z jednej strony postać pokornej zakonnicy – osoby czystej, oddanej służbie Bogu, a z drugiej diabła, który pragnąc zakłócić kontemplacyjne, usystematyzowane życie mniszki, wdziera się w przestrzeń klasztoru w sposób brutalny. Jego ataki przyjmują formę ekspulsywnych epifanii

⁴¹ Stefania Ulanowska, *Łotysze Inflant...*, s. 252.

⁴² Aleksander Petrow, *Lud ziemi dobrzyńskiej, jego charakter, mowa, zwyczaje, obrzędy, pieśni, przysłowia, zagadki, itp.*, ZWAK 1878, t. 2, s. 151.

⁴³ Władysław Brojer, *Diabeł w wyobraźni średniowiecznej*, Wrocław 2003, s. 155.

uzewnętrzniających się obrzucaniem kobiety ekskrementami – „cuchnącymi i czarnymi”. Oczywiście należy pamiętać o schematyczności i uproszczeniu tego typu przedstawienia, mającego za cel wyeksponowanie świętości oraz czystości mniszki, a jednocześnie agresję i nieczystość postaci diabła. Nie zmienia to jednak faktu, iż historia ta (choć wcześniejsza od przekazów folklorystycznych) doskonale wpisuje się w pewnego rodzaju schemat wyobrazeniowy, według którego nieczystości w zależności od kontekstu kulturowego mogły nieść odmienne wartości symboliczne, jednak same źródła tych wyobrażeń mogą być tożsame. Ta „mikrohistoria” jest odzwierciedleniem konfliktu rozgrywającego się pomiędzy hieratycznym i uporządkowanym światem kultury – przestrzenią człowieka a chaotycznymi demonicznymi zaświatami, które uzewnętrzniają się poprzez specyficzne formy ekspresji.

Połączenie epifanii postaci diabelskich z organicznymi wydalinami pociągało za sobą pewne wyobrażenia dotyczące nieprzyjemnego zapachu towarzyszącego pojawieniu się diabła w przestrzeni ludzkiej. W kulturze ludowej funkcjonowało przekonanie, według którego diabelskim odwiedzinom częstokroć towarzyszył odór. Mógł to być zarówno zapach siarki – prawdopodobnie wierzenie to wyrastało z wyobrażeń na temat piekła i zapachów w nim dominujących, jak również wzbudzająca odrazę woń trupa lub bliżej nieokreślonego „nieczystego zapachu”. „Pomimo ludzkiej postaci, diabła można było rozpoznać po smrodliwym oddechu. Już z daleka czuć było zapach siarki. Ciało diabła wydzielało też obrzydliwą woń (...)”⁴⁴. We wcześniejszych materiałach również odnaleźć można motywy odnoszące się do nieprzyjemnej woni diabelskich kumotrów: „Zatem kiedy odeszła Dorota, powiedziała, że tańcowała z tym Marcinkiem (diabłem, przyp. autora) i piła piwo z nim złe. Całował ją, śmierdziało mu z paszczyki by psie gówno, którą miał jak u psa”⁴⁵. Oskarżona o czary i spółkowanie z diabłem Zofia Baranowska, której proces toczył się w XVII wieku w Lublinie, zeznała: „(...) a ten com znem obcowała iest zimny jak trup i smierdzi”⁴⁶. W kontekście wyobrażeń o diabelskim odorze nie bez znaczenia wydają się wierzenia, według których diabeł pojawia się pod postacią kozła. Można się jedynie domyślać, iż przedstawienie to nie jest przypadkowe. Pomijając antyczne reminiscencje dotyczące helleńskich Satyrów

⁴⁴ Bohdan Baranowski, *Kultura ludowa XVII i XVIII w. na ziemiach Polski Środkowej*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1971, s. 204. Nawet w humorystycznym opowiadaniu, pt. *Zapomniany diabeł*, czeskiego autora Jana Drdy, pojawia się motyw piekielnego fetoru, kiedy to tytułowy bohater, o imieniu Kunyngund próbuje wystraszyć natrętną Plajznerkową: „(...) przemienił się w bezgłowego psa, zasmrodził całą izbę siarką i dymem piekielnym (...)”. [w:] Jan Drda, *Zapomniany diabeł*, [w:] *Bajki czeskie*, tłum. J. Waczków, Katowice 1983, s. 56.

⁴⁵ Bohdan Baranowski, *Nietolerancja i zabobon w Polsce w XVII i XVIII w.*, Książka i Wiedza, Warszawa 1987, s. 150.

⁴⁶ M. Zakrzewska, *Procesy o czary w Lublinie w XVII i XVIII w.*, „Prace i Materiały Etnograficzne” 1947, t. VI, s. 238.

lub rzymskich Faunów – hybrydalnych istot o cechach ludzkich i kozich⁴⁷, należy pamiętać o negatywnej (a co najmniej niejednoznacznej) pozycji tego zwierzęcia w kulturze ludowej⁴⁸. Według bajek ajtiologicznych koza stworzona została przez diabła⁴⁹ i nazywano ją „stworzeniem diabelskim”: „Stąd nawet lud nazywa kozy dla ich zuchwałości i szkodliwości stworzeniami dyjabelskimi”⁵⁰. Kozłom przypisywano dużą aktywność seksualną, ale co najważniejsze – *capy* wydzielają specyficzny, intensywny zapach, odór niekiedy nie do wytrzymania: „Zapach kozła jest bardzo mocny i odrażający”⁵¹. Z pewnością cecha ta nie pozostawała bez wpływu na to, że diabła przedstawiano niekiedy właśnie pod postacią tego zwierzęcia. Odór jest elementem wskazującym na zaświatową demoniczną proveniencję postaci, które go wydzielają⁵². Co ciekawe, także obcym przypisywano specyficzną, nieprzyjemną woń⁵³. Niejednokrotnie posądzano obcych o to, że są czarownikami lub nawet diabłami⁵⁴. Wiązano ich nawet ze sferą *sacrum*. Naznaczeni byli pierwiastkiem niesamowitości, a często, o czym wspomniane zostało w rozdziale drugim, uważano ich za antropomorfizacje postaci nadprzyrodzonych. Tym samym charakterystyczny, odstręczający zapach, towarzyszący diabolicznym epifaniom, pozwala w pojawiających się postaciach rozpoznać istoty spoza świata człowieka. Według wierzeń i materiałów folklorystycznych (przede wszystkim bajek magicznych) woń żywego nieznośna była dla zmarłych. Jest to pewnego rodzaju inwersja wynikająca z logicznego usystematyzowania dwóch przeciwstawnych sobie światów. W przekazach folklorystycznych wędrowcy wyruszający w podróż w zaświaty rozpoznawani są właśnie poprzez wydzielaną woń, a zapach żywego człowieka wkraczającego do świata zmarłych jest dla jego mieszkańców wstrętny⁵⁵. Żywi przekraczający granice zaświatów przynosili ze sobą zapach świata ludzi, wzbudzając odrazę u przedstawicieli krainy zmarłych. Natomiast ci, którzy przekraczali granicę świata żywych, charakteryzować się mogą specyficznym, nieznośnym dla człowieka odorem. Odbiegając trochę od tematu diabelskiego fetoru, warto zwrócić uwagę na wyobrażenia dotyczące woni

⁴⁷ Pierre Grimal, *Faunus*, tłum. A. Nikliborc, [hasło w:], tenże *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków 2008, s. 98-99; Pierre Grimal, *Satyrowie*, tłum. A. Nikliborc [hasło w:], tenże, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków 2008, s. 318.

⁴⁸ Zob. Olga Kielak, *Zwierzęta domowe a postaci demoniczne w języku i kulturze*, „Kultura i Historia” 2017, nr 3, s. 128.

⁴⁹ Władysław Siarkowski, *Podania i legendy o zwierzętach, drzewach i roślinach*, ZWAK 1883, t. 7, s. 109.

⁵⁰ Bronisław Gustawicz, *Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody*, ZWAK 1881, t. 5, s. 139.

⁵¹ *Encyklopedia rolnicza i rolniczo-przemysłowa*, t. II, red. A. Strzelecki, H. Kotlubaj, Warszawa 1888, s. 241.

⁵² Zob. Alfonso M. di Nola, *Diabeł*, tłum. I. Kania, Universitas, Kraków 2004, s. 318.

⁵³ Zob. Jan S. Bystron, *Megalomania narodowa*, [w:] *Tematy, które mi odradzano*, wybór i oprac. L. Stomma, PIW, brak wydawnictwa, Warszawa 1981, s. 325-326.

⁵⁴ Por. Krzysztof Kubiak, *Wyróżniki obcości w bajce białoruskiej. Cechy boskie i diabelskie „swego” i „obcego”*, „Etnografia Polska” 1979, t. 23, z. 2, s. 186-193.

⁵⁵ Por. Władimir Propp, *Historyczne korzenie bajki magicznej*, tłum. J. Chmielewski, Warszawa 2003, s. 63-65.

wydzielanej przez świętych, który również można, a nawet należy przypisać sferze *sacrum*, jednak o pozytywnych konotacjach, umiejscawiających te postaci w opozycji do postaci demonicznych. Święci po swej śmierci wydzielają mają specyficzny aromat. W odróżnieniu do postaci demonicznych jest on miły człowiekowi i stoi w sprzeczności do odstręczającego zapachu osoby zmarłej⁵⁶. Znaną są przypadki świętych (uznanych oficjalnie lub otoczonych kultem w tradycji lokalnej), których ciała nie poddały się procesom gnilnym następującym po zgonie człowieka. Procesy te są pewnego rodzaju emblematem zaświatów – dezintegracji i nieczystości⁵⁷. Święci zaprzeczają logice świata zmarłych. Ciała ich nie ulegają gniciu, wręcz przeciwnie, wydzielają cudowny aromat⁵⁸. Nie przynależąc już do świata żywych, nie noszą w sobie jednak znamion demonicznego rozkładu. Obie formy ekspresji należą do sfery *sacrum*, jednak są antynomiczne względem siebie⁵⁹. Tym samym woń wydzielana przez świętych lokuje się na przeciwległym biegunie względem demonicznych „ekspresji zapachowych”, natomiast pomiędzy dwiema skrajnościami usytuowana jest woń człowieka żywego – znajdująca się w połowie drogi pomiędzy światem demonicznym a światem świętych.

Można założyć, że diabeł w kulturze ludowej utożsamiany jest z szeroko pojętą kategorią nieczystości. To, co duchowe, starano się przedstawiać w sposób dosłowny i jednoznaczny, dlatego w wielu przekazach folklorystycznych, jak również etnograficznych zapisach wierzeń spotkać można się z ekspresjami demonicznych zaświatów przybierającymi kuriozalne formy, zapewne posiadające swe źródła w różnego rodzaju narracjach pochodzących z wcześniejszych epok. Jedną z istotnych cech postaci o diabelskich konotacjach jest wspomniana już skłonność do wydzielania nieprzyjemnych zapachów i pozostawiania śladów obecności w postaci ekskrementów. Oczywiście w tym drugim

⁵⁶ „Maurice Leenhardt podkreślił również u ludów melanezyjskich znaczenie >zapachu życia< i >zapachu śmierci< mitycznych kategorii o wartości pozytywnej lub negatywnej, wedle których zorientowane są tabu i wierzenia. Niedawno zmarły człowiek zachowuje jeszcze resztki zapachu życia, które niepokoją bogów i uniemożliwiają dostęp do nich. (...) Podobnie zrozumiałe jest, że brak gnicia, a tym bardziej >słodki zapach< niektórych trupów obarczone zostały magiczno-religijnym znaczeniem.”; Luis Vincent Thomas, *Trup. Od biologii do antropologii*, tłum. K. Kocjan, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1991, s. 71-72.

⁵⁷ Dlatego w wielu kulturach do balsamowania ciał wykorzystywano różnego rodzaju pachnidła, wonnych olejków. „Natomiast społeczności niepraktykujące balsamowania mają często środki opóźniające gnicie (...) i na wszystkie sposoby używają roślinnych aromatów (woda różana, wyciąg z prawoślazu w rytuale muzułmańskim; mirra w rytuale żydowskim; aromaty lub po prostu wino palmowe w społeczeństwach archaicznych).” Luis V. Thomas, *Trup...*, s. 71.

⁵⁸ W *Żywocie św. Seweryna* można przeczytać o następującym wydarzeniu: „Po odslonięciu grobowca odczuliśmy wszyscy, którzy tam wtedy staliśmy, miłą woń, tak że wskutek wielkiej radości i zdumienia padliśmy na ziemię”. [w:] Eugipiusz, *Żywot św. Seweryna*, tłum. K. Obrycki, Kraków 1997, s. 135.

⁵⁹ W tradycji ludowej odnaleźć można również inne przykłady układów antynomicznych. Wystarczy wspomnieć stosunek do zwierząt. Bóg stworzył te dobre i pożyteczne, natomiast diabeł powołał do życia istoty złe i nieczyste, np. świnie. Zob. Ryszard Tomicki, *Religijność ludowa*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. II, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, brak wydawnictwa, Warszawa 1981, s. 34.

wypadku można się domyślać, iż tego rodzaju ekspresji towarzyszył również nieprzyjemny zapach. Jak słusznie zauważył Jerzy S. Wasilewski, ekskrementy można traktować jako uzewnętrznienie inwersyjności zaświatów – to co tutaj nieczyste, niechciane, po tamtej stronie jest normą i na odwrót. Nie odrzucając trafnej interpretacji Wasilewskiego, można przyjąć, iż te formy w zasadzie autoekspresji demonicznych dają się również interpretować jako element definiujący wyobrażenia na temat zaświatów i ich mieszkańców, postrzeganych przez pryzmat konfliktu i negatywnie odbieranej odmienności, w tym wypadku charakteryzującej się nieczystością. Oczywiście nie są to jedyne formy ekspresji towarzyszące demonicznym epifaniom, można je nawet nazwać marginalnymi. Jednak w kontekście innych – analogicznych lub uzupełniających się wzajemnie form diabelskich ekspresji można przyjąć, iż są one integralną częścią zespołu wyobrażeń wskazujących na skalanie tego typu postaci.

Występowanie motywów szeroko pojętej nieczystości – od nieprzydatnych śmieci do ekskrementów w kontekście narracji o kontaktach człowieka z zaświatami, nie może być przypadkowe i można z dużą dozą prawdopodobieństwa założyć, iż odzwierciedlają one pewne nieświadomione wyobrażenia o świecie nadprzyrodzonym. Niekiedy formy epifanii diabelskich nabierają cech rubasznego humoru, chichotu zaświatów, który wprowadza do przestrzeni kultury pierwiastek nieporządku i burzącego ład brudu⁶⁰. Narracje te zbliżone są do specyficznej poetyki świata na opak, przedstawionej chociażby w powieści *Gargantua i Pantagruel* autorstwa Franciszka Rabelais'a⁶¹, czy w opowieściach o przygodach Eulenspiegel'a i jego środkowoeuropejskich odpowiedników⁶². Ludowy komizm tych przedstawień nie stoi w sprzeczności z poetyką zaświatów, ponieważ częstokroć sam był zaprzeczeniem porządku świata – uderzał w jego podstawy i destabilizował⁶³. Ekskrementy wywracały świat do góry nogami, wprowadzały element chaosu do uporządkowanego świata człowieka⁶⁴. Tak jak obrzędowy nieporządek był formą powrotu do pierwotnego

⁶⁰ Por. Julian Krzyżanowski, *Romans polski wieku XVI*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1962, s. 169.

⁶¹ Zob. François Rabelais, *Gargantua i Pantagruel*, t. I, tłum. T. Żeleński (Boy), Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1973, s. 262-264.

⁶² Stanisław Grzeszczuk, *Blazeńskie zwierciadło, rzecz o humorystyce sowizdrzalskiej XVI i XVII wieku*, Universitas, Kraków 1994, s. 302-327.

⁶³ Zob. m.in. *Sowiżrzał krotocwilny i śmieszny, Krytyczna edycja staropolskiego przekładu Ulenspiegla*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, wydali Radosław Grzeszkowiak, Edmund Kizik, Gdańsk 2005, s. 146-147 (h. 44); s. 165-166 (h. 50). Zob. też Stanisław Grzeszczuk, *Blazeńskie zwierciadło, rzecz o humorystyce sowizdrzalskiej XVI i XVII wieku*, Universitas, Kraków 1994, s. 302-327.

⁶⁴ Por. Jerzy S. Wasilewski, *Tabu...*, s. 313.

„prapoczątku”, do stanu chaosu, jakże istotnego w momentach przejścia⁶⁵, tak motywy nieczystości występujące w folklorze tradycyjnym odsyłają do źródeł wyobrażeń o zaświatach. Otóż ekskrementy i analogiczne względem nich śmieci – można traktować jako ekwiwalenty pierwotnego chaosu, pramaterii, amorfizmu zaświatów, które są płodne i niebezpieczne zarazem – wystarczy przypomnieć porównanie ekskrementów do złota⁶⁶. Michaił Bachtin zwrócił uwagę na ich „uwalniającą” moc: „Nie zapominajmy, że mocz to (podobnie jak kał) wesoła materia, która równocześnie poniża i przynosi ulgę, która strach zamienia w śmiech”⁶⁷, a zarazem „Kał i mocz ucieleśniają materię, świat, żywioły kosmiczne, czynią je czymś intymnie bliskim i cieleśnie rozumiałym”⁶⁸. W kontekście narracji ludowych traktujących o relacjach z zaświatami również wnoszą pierwiastek humoru i błazenady. Jednak w sposób nieuświadomiony replikują wyobrażenia o pierwotnym chaosie skorelowanym z wyobrazeniami o zaświatach. Czarci kał czy wysmarowanie ekskrementami to zarówno forma spostponowania jak i znak odnoszący do amorficznych początków.

Te ślady wyobrażeń zachowane w motywach folklorystycznych i wierzeniowych odznaczają się na pierwszy rzut oka jedynie antynomicznością wartości, niosą w sobie jednak ładunek informacji o prymarnych wyobrazeniach na temat świata nadprzyrodzonego. Kolejnych istotnych i analogicznych tropów na temat wyobrażeń o zaświatach dostarczają narracje folklorystyczne z motywami skalanego lub naznaczonego piętnem nadprzyrodzonej inwersyjności pożywienia.

3.2. Pożywienie skalane

W opowieści podaniowej realizującej wątek T 3045 „Wyprawa na sabat” w 3 tomie *Dzieł wszystkich* Oskara Kolberga, poświęconym Kujawom, stolarz z Radziejowa wysmarował się resztką niezwyklej maści, o której wspomnieliśmy, i wyleciał za czarownicą przez komin. Wylądował dopiero na łące, gdzie odbywał się sabat. Tam uczestniczył w wielkiej uczcie, tyle że potrawy jednak o świcie zamieniły się w nieczystości:

Gdy przybył na miejsce ich zebrania, został jak najlepiej przyjęty; cioty *wenerowały* go i częstowały tym co same jadły. A były to smaczne potrawy, które on jednak (ostrożny) nie jadł,

⁶⁵ Ewa Masłowska, *Pozytywne schematy destrukcji w relacjach z zaświatami*, [w:] *Wartości w językowo-kulturowym obrazie świata Słowian i ich sąsiadów*, cz. 1, red. M. Abramowicz, J. Bartmiński, I. Bielińska-Gardziel, Wyd. UMCS, Lublin 2012, s. 296.

⁶⁶ Jerzy S. Wasilewski, dz. cyt., s. 312.

⁶⁷ Michaił Bachtin, *Twórczość...*, s. 459.

⁶⁸ Tamże, s. 459.

ale do kieszeni chował. I dobrze zrobił, bo przyszedłszy z rana do domu, zamiast owych przysmaków znalazł w kieszeni końskie *zemełki* (odchody czyli bobki)⁶⁹.

Podobną przygodę przeżył parobek gospodyni, która okazała się być czarownicą. Poleciał za swoją panią na górę *Blocksberg*. Tam został zmuszony do przygrywania czarownicom na końskiej kości. Za występ kobiety obdarowały go jabłkami. „Nazajutrz znalazł w kieszeni jabłka końskie, i od tego czasu nie chciał należeć do tańców czarownicy”⁷⁰. W zbiorze *Mnisia góra. Podania i bajki warciańsko-noteckiego międzyrzecza* autorstwa Wojciecha Łysiaka uczestnicy spotkań czarownic częstowani są również końskimi odchodami. W jednym wypadku są to bułki zamieniające się w nieczystości⁷¹, w drugim zaś czarownice są mniej subtelne i jawnie karmią porwanego pastuszka końskimi odchodami: „Jego pożywieniem były końskie odchody. Wskutek czego schudł i wyglądał bardzo źle”⁷². Natomiast w przekazie z rejonu Mazowsza odnaleźć można informację, iż menu sabatowych uczt było obfite, jednak nie zawierało chleba i soli⁷³. Niewykluczone, że w dziewiętnastowiecznych opowieściach o sabatach i serwowanym podczas tych spotkań pożywieniu można odnaleźć pogłos treści dawnych traktatów demonologicznych⁷⁴, zeznań z procesów o czary, a także wyobrażeń kościelnych na temat piekła i mąk zadawanych grzesznikom⁷⁵. Tego typu korelacje mogą również symbolizować nieczystość duchową czarownic⁷⁶. Ciekawie na tym tle prezentuje się podanie wierzeniowe, będące realizacją wątku T 3040 „Czarownice”, w którym masło wykonane przez czarownicę zamienia się w odchody:

⁶⁹ Oskar Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 3, cz. 1, *Kujawy*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Wrocław-Poznań 1978, s. 103.

⁷⁰ Otto Knoop, *Podania i opowiadania z Wielkiego Księstwa Poznańskiego*, tłum. Z. A. Kowerska, „Wisła”, 1894, t. 8, s. 763.

⁷¹ Wojciech Łysiak, *Mnisia góra. Podania i bajki warciańsko-noteckiego międzyrzecza*, Wydawnictwo „Eco”, Międzychód 1992, s. 25.

⁷² Wojciech Łysiak, *Mnisia góra...*, s. 25.

⁷³ Zob. Oskar Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 42, cz. 7, *Mazowsze*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne Wrocław-Poznań 1970, s. 381.

⁷⁴ Już w szesnasto- i siedemnastowiecznych tekstach zachodnioeuropejskich demonologów pojawia się motyw obrzydliwego, nie-ludzkiego pożywienia, które jakoby miało być spożywane przez uczestników sabatów. Na przykład z dzieła autorstwa żyjącego w XVII wieku demonologa Francesco-Marii Guazzo, pt. *Compendium Maleficarum*, dowiedzieć się można o potrawach, których widok, zapach i smak „mógłby przyprawić o torsję nawet największego głodomora. (...) Powiadają też, że wszystkiego jest tam w bród, krom chleba i soli” [w:] F. M. Guazzo, *Compendium Maleficarum*, Londyn 1929, (cyt. za R. H. Robbins, *Encyklopedia czarów i demonologii*, tłum. M. Urbański, Warszawa 1998, s. 268).

⁷⁵ Sabatowe rarytasy przywodzą na myśl przysmaki serwowane w piekle potępieńcom, pokutującym za nieumiarkowanie w jedzeniu i picciu, w życiu doczesnym. „Przebywają oni w dolinie, przez którą przepływa cuchnąca rzeka. Na jej brzegach ustawiono stoły zastawione nieczystościami. Tu właśnie żarłocy obojga płci karmieni są węzami i innymi jadłowitymi stworzeniami, a następnie zmuszani do picia wody z owej rzeki”. Jacek Sokolski, *Staropolskie zaświaty. Obraz piekła, czyśćca i nieba w renesansowej i barokowej literaturze polskiej wobec tradycji średniowiecznej*, brak wydawnictwa Wrocław 1994, s. 168.

⁷⁶ Violetta Wróblewska, *Czarownica*, [hasło w:] SPBL, t. 1, s. 374.

Ale ón mówi: „daj mi chleba!” – Ona mu go położyła – a ón żąda masła. Postawiła mu cały garnek z masłem. On mówi: „mnie tyle nie trzeba”; – i wzion, ukrajał chleba przylipkę, wykrajał ośródkę w ty przylepce i masła włożył, przykrył tą ośródką i położył to za siostrzeń (czyli stragarz, belkę w pułapie na środku izby) – i mówi: „żeby mi tu nie tykaó tego chleba jaż ja przyjdę”. – I posed do dwora. Przychodzi ze dwora i przyprowadził kogoś – i wyjmuje ten chlib z siostrzenia, – a tu nima masła, tylko końskie łajno (z przeproseniem) – i mówi do kobity: „a widzisz, jakem cię poznał coś ty za jedna!”⁷⁷.

Nie bez przyczyny w kontekście sabatowych uczt brakuje wspomnianej wcześniej soli, jak również sztućców oraz chleba⁷⁸. Sól, podobnie jak przedmioty wykonane z żelaza, chociażby noże, traktowano jako środki chroniące przed demonami⁷⁹. W celach ochronnych używano jej już w starożytnym Rzymie⁸⁰. Wiara w jej moc apotropeiczną przetrwała również w wierzeniach ludowych⁸¹. Przyprawa ta przyporządkowana była światu człowieka, a jałowe mięso i niesolone potrawy wpisane zostały w pejzaż świata natury oraz świata istot demonicznych. Sól najprawdopodobniej cieszyła się takim statusem ze względu na swe właściwości konserwujące. Mocno nasolone mięso nie ulegało gniciu, który to proces kojarzono z zaświatami – rozpadem i dezintegracją⁸².

Do analogicznej grupy narracji zaliczyć można te, w których pojawia się motyw pokarmu łamiącego tabu spożywania mięsa surowego lub, co gorsza, mięsa ludzkiego. W tego typu przekazach doszukiwać się można odzwierciedlenia lęku przed przełamaniem zakazu, którego przekroczenie uderzyłoby bezpośrednio w konstrukcję świata i fundamenty pozwalające na jego funkcjonowanie. Dlatego nieprzypadkowo mięso surowe lub ludzkie pojawia się w kontekście demonicznych epifanii. W jednej z narracji przytoczonej przez Leonarda Pełkę bohaterka śledzi ukochanego i – zwiłając przypiętą do jego kapoty nitkę – trafia na cmentarz:

Zrobiło się już bardzo późno, kiedy nie zaprowadziła dziewczynę do bramy cmentarnej. Zajrzała ona na cmentarz i zobaczyła swego kawalera siedzącego na grobie i ogryzającego łeb

⁷⁷ Oskar Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 21, cz. 2, *Radomskie*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław-Poznań 1964, s. 166.

⁷⁸ R. H. Robbins, *Encyklopedia czarów...*, s. 268.

⁷⁹ Żelazne przedmioty, np. noże, tak jak i sól, były środkami apotropeicznymi. Stosowano je m.in. w obrzędach narodzinowych, aby położyć uchronić przed złem: „(...) ustawia się przy niej różne środki ochronne, jak np. żelazo, siekierkę, nóż, miotłę, grzebień, czosnek, chleb, sól i przedmioty poświęcone.”; Adam Fischer, *Lud polski. Podręcznik etnografii Polski*, Wydaw. Zakładu Narodowego im. Ossolińskich brak wydawnictwa, Lwów-Warszawa-Kraków 1926, s. 113.

⁸⁰ „Rzymianie mieli zwyczaj nowo narodzonym dzieciom podawać do ust odrobinę soli, przez co życie młodej istoty miało być zabezpieczone przed groźącymi jej niebezpieczeństwami. W ogóle sądzono w starożytności, że demony bardzo nie lubią soli.”, [w:] Manfred Lurker, *Słownik...*, s. 220.

⁸¹ Irena i Krzysztof Kubiakowie, *Chleb...*, s. 61.

⁸² Edgar Morin, *Antropologia śmierci*, [w:] *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, tłum. S. Cichowicz, J. M. Godzimirski, PWN, Warszawa 1993, s. 82.

koński. Przerazona tym widokiem dziewczyna krzyknęła i zaczęła uciekać w kierunku wsi. (...) Kawaler ten, który był diabłem, więcej już do niej nie przyszedł⁸³.

Interesującą narrację o podobnej tematyce odnaleźć można w zbiorze podań z warciańsko-noteckiego Międzyrzecza autorstwa Wojciecha Łysiaka. Otóż pewnego wieczoru grupka wracających z jarmarku ludzi przechodziła przez most na Noteci. Nagle rozległy się jęki, śmiech i inne niesamowite odgłosy. Na domiar złego, jakaś niewidzialna siła rzucała w wystraszonych podróżnych kawałkami surowego mięsa. „Furman został uderzony taką sztuką mięsa w głowę. Schwycił ją jednak i włożył do swojej kieszeni, a gdy tam później zajrzał, znalazł tylko brud”⁸⁴. Co istotne, w kontekście tej narracji pojawia się nie tylko motyw surowego mięsa, ale również motyw nieczystości, bowiem mięso przemienia się w bliżej nieokreślony brud. Tym samym dochodzi w tym wypadku do kontaminacji motywu pożywienia demonicznego – nieludzkiego oraz nieczystości pojawiających się w kontekście diabelskich epifanii. Analogicznie w narracjach o sabatach występuje motyw surowego ludzkiego mięsa. „Utrzymuje pospólstwo jeszcze, że rodzaj czarownic nadzwyczaj jest licznym. I te mają się zbierać na Łysą Górę co noc, by płasy i skoki razem odprawiały, gdzie mięsem ludzkim karmią się”⁸⁵. Stawa nieczysta – mięso surowe, tym bardziej ludzkie mięso, wpisuje spożywające je czarownice w przestrzeń demonicznych zaświatów, a zarazem kała je fizyczną i duchową nieczystością.

Niekiedy strach lub diabeł częstuje napotkanego wędrowca żabą – zwierzęciem o niejednoznacznym statusie w kulturze ludowej⁸⁶. Motyw ten odnaleźć można między innymi w podaniach wierzeniowych z wątkiem T 6532 „Straszydło”⁸⁷. Niekiedy uczestnik sabatu odnajduje w torbie podróżnej zamiast potraw, które kradł podczas zabawy, gady i inne „paskudztwa”:

Jedzą i piją, a jemu ozmaitych dobrych potrow: pieceni, mięsa, dają po kawole, a on to pcho do ty torby na osła. Po bolu siod znów i jedzie do chałupy. Był już niedaleko, ale mu sie jeś zakciało, kce wyciągnąć co z torby, otwiero ją, poźry tam, a tam pełno cedźniejakich gadów: zaby, jascurki, węze, – brzydactwo strasne⁸⁸.

⁸³ Leonard J. Pełka, *Polska demonologia ludowa*, Warszawa 1987, s. 212-213.

⁸⁴ Wojciech Łysiak, *Mnisia Góra. Podania i bajki warciańsko-noteckiego międzyrzecza*, Międzychód 1992, s. 49.

⁸⁵ Oskar Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 46, *Kaliskie i Sieradzkie*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Wrocław – Poznań 1967, s. 488.

⁸⁶ Marta Wójcicka, *Żaba*, [hasło w:] SPBL, t. 3, s. 427-430

⁸⁷ Zob. Julian Krzyżanowski, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk brak wydawnictwa, Warszawa 1962, t. 2, s. 216.

⁸⁸ Seweryn Udziela, *Świat nadzmysłowy ludu krakowskiego, mieszkającego po prawym brzegu Wisły. Część II*, „Wisła” 1900, t. 14, z. 3, s. 262-263.

W polskiej kulturze ludowej żaby i ropuchy (w sposób szczególny te drugie) były istotami ambiwalentnymi, a niekiedy utożsamiano je z siłami nieczystymi⁸⁹. Stanisław Kobiela stwierdził, iż: „Pozytywna ocena żaby utrzymała się tylko do pierwszych wieków chrześcijaństwa. Ojcowie Kościoła zmienili jej znaczenie na negatywne (...) żaba stała się emblematem nieczystych duchów. (...) W konsekwencji w ikonografii chrześcijańskiej żaba stała się ucieleśnieniem zła i szatana”⁹⁰. Być może przysmaki, które pojawiają się w kontekście opowieści ludowych, zaczerpnięte zostały z wcześniejszych wyobrażeń dotyczących piekła, chociażby ze staropolskich poematów, takich jak utwór Klemensa Bolesławiusza *Przeraźliwe echo trąby ostatecznej*:

A wtym z piekielnej kuchni jeść wydają,
Dla głodnych gości półmiski stawiają,
Z ochotą wielką one prezentują
I kredensują:
Żaby, jaszczurki, parchate bufony,
Żmije rozjadłe i węzów ogony,
Padalce, trzewa z gadziny brzydliwe⁹¹.

Jacek Sokolski w książce poświęconej wyobrażeniom na temat zaświatów w kulturze i literaturze staropolskiej w odniesieniu do piekielnych mąk żarłoków napisał:

Przebywają oni w dolinie, przez którą przepływa cuchnąca rzeka. Na jej brzegach ustawiono stoły zastawione nieczystościami. Tu właśnie żarłocy obojga płci karmieni są węzami i innymi jadowitymi stworzeniami, a następnie zmuszani do picia wody z owej rzeki. Bardzo wyraźnie została tu więc zobrazowana często pojawiająca się w różnych wizjach reguła, iż kary potępieńców bliskie są naturą czynom, popełnionym przez nich w życiu ziemskim⁹².

W literaturze staropolskiej specyficzne i jak najbardziej antynomiczne względem ludzkich upodobań menu jest budowane na zasadzie opozycyjnego układu życie doczesne i życie pośmiertne (będące karą lub nagrodą). Natomiast w wypadku przekazów folklorystycznych etnograficznych antynomia budowana jest raczej w odniesieniu do układu antynomicznego ludzkie – nieludzkie. Nie należy wykluczać zjawiska transmisji pewnego rodzaju motywów, a tym samym wyobrażeń, przecież, jak zaznaczył Georges Minois:

⁸⁹ Por. Agnieszka Lebeda, *Wiedza i wierzenia ludowe*, [w:] *Komentarze do „Polskiego atlasu etnograficznego”*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, brak wydawnictwa, Wrocław-Cieszyn 2002, t. 6, s.277-279.

⁹⁰ Stanisław Kobiela, *Bestiarium chrześcijańskie*, Instytut Wydawniczy PAX, brak wydawnictwa, Warszawa 2002, s. 352.

⁹¹ Klemens Bolesławiusz, *Przeraźliwe echo trąby ostatecznej*, Instytut Badań Literackich PAN, Stowarzyszenie „Pro Kultura Litteraria”, Łódź 2004, s. 89, wer. 169-175.

⁹² Jacek Sokolski, *Staropolskie zaświaty. Obraz piekła, czyśćca i nieba w renesansowej i barokowej literaturze polskiej wobec tradycji średniowiecznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1994, s. 168.

Mentalność zbiorowa korzysta z nieostrej granicy między tym, co naturalne i nadnaturalne, materialne i duchowe, między *profanum* a *sacrum*, wyraźnie – pragnąc straszyc. Folklor wchłania przestarzałe lub tracące na wartości elementy wierzeń religijnych i łączy je w jedno, by stworzyć osobliwe historie przekazywane ustnie⁹³.

Dobrym tego przykładem są przekazy folklorystyczne, w których można odnaleźć wyobrażenia o potrawach podawanych potępieńcom w piekle: „Na tamtym lepszym świecie umarli dostają rozmaite dobre jada, w piekle zaś tylko smołę jako pożywienie”⁹⁴. Prawdopodobnie wyobrażenie tego rodzaju ukształtowane zostało właśnie pod wpływem nauczania kościelnego oraz pobieżnej znajomości (często zapośredniczonej) opisu piekła pojawiającego się w tekstach staropolskich⁹⁵. Pożywienie demoniczne pojawiające się w kontekście przekazów folklorystycznych i etnograficznych z XIX i pierwszej połowy XX wieku w szczególności podkreśla obcość świata nadprzyrodzonego. W pewien sposób jest kwintesencją tego, co nieludzkie i naznaczone demonicznym skalaniem. To swoistego rodzaju ekspresja poetyki zaświatów pozostających w konflikcie ze światem człowieka.

W niektórych przekazach folklorystycznych natknąć się można także na zakaz spożywania oferowanych posiłków podczas wędrówki do innego świata. Motyw ten pojawia się między innymi w narracjach ludowych wątkiem T 504 „Dary krasnoludków”:

Jedna dziewczyna, jak doła krowy zawsze kraśniakowi dawała mleka dla dzieci, za to jednego razu przyszedł ja kraśniak prosić w kumotry, gdy z nim poszła, tedy jeji zawiązał oczy i pouczał ją, żeby, jak jeji dadzą wody do mycia, miała się strzedz, aby tej wody nie wpuściła w oczy, a gdy jeji będą dawali jeść, żeby nie jada⁹⁶.

Również w narracji z okolic Dobrzynia, w kontekście zaproszenia dziewczyny „na kumotry” w zaświaty, pojawia się zakaz spożycia napojów i potraw. Co ciekawe, przestrogi tej udziela ksiądz, a więc osoba przynależna do porządku *sacrum*: „Po pewnym czasie przychodzi owa żaba i prosi sługę w kumotry. Sługa obiecała, ale zanim tam poszła, udała się do spowiedzi i pytała się o radę. Ksiądz pozwolił iść przykazał tylko, by tam nic nie jada ani piła”⁹⁷. Zakaz ten wynika z lęku przed niemożliwością powrotu z zaświatów⁹⁸. Jak zauważył Władimir

⁹³ Georges Minos, *Historia piekła*, tłum. A. Dębska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1996, s. 343.

⁹⁴ Stanisław Cercha, *Przebieczany, wieś w powiecie wielickim*, MAAE 1898, t. 3, s. 134.

⁹⁵ Por. Klemens Bolesławiusz, *Przeraźliwe echo...*, s. 90.

⁹⁶ Józef Łęgowski, *Kaszuby i Kociewie. Język, zwyczaje, przesady, podania, zagadki i pieśni ludowe w północnej części Prus zachodnich*, czcionkami drukarni Dziennika Poznańskiego, brak wydawnictwa, Poznań 1892, s. 112.

⁹⁷ Aleksander Petrow, *Lud ziemi dobrzyńskiej, jego charakter, mowa, zwyczaje, obrzędy, pieśni, przysłowia, zagadki, it.p.*, ZWAK 1878, t. II, s. 140.

⁹⁸ Władimir Propp, *Historyczne korzenie bajki magicznej*, tłum. J. Chmielewski, Wydawnictwo: KR, brak wydawnictwa Warszawa 2003, s. 66.

Propp: „(...) motyw goszczenia bohatera przez Babę Jagę [lub postać będącą jej ekwiwalentem, przyp. autora] na jego drodze do królestwa za siedmioma górami, za siedmioma lasami, zrodził się na gruncie wyobrażenia magicznej stawy spożywanej przez zmarłych na ich drodze do zaświatów”⁹⁹. Żywy musi zjeść pokarm umarłych – nieludzką strawę, aby zostać przez nich zaakceptowany. Jednak pociągało to za sobą ryzyko. Zjedzenie tego typu pokarmu sprawiłoby, że bajkowy wędrowiec sam zostałby skalany pierwiastkiem nie-rzeczywistości i musiałby pozostać na tamtym świecie albo po powrocie nie byłby już tym samym człowiekiem. W tych zakazach odbija się, jak w zwierciadle, pierwotna wiara w niestosowność spożywania przez żywych pokarmu przypisanego zaświatom. Archaiczne i odległe paralele odnaleźć można chociażby w mitologii greckiej. Otóż Kora, córka Persefony, zjadając siedem ziaren granatu, stawy zmarłych, skazała siebie na życie w królestwie Hadesa¹⁰⁰. W odmianie zaproponowanej przez Owidiusza – Jowisz, po namowach Ceres, pozwala na powrót Prozerpiny do nieba, jednak stawia warunek, aby nie spożywała piekielnych potraw¹⁰¹.

Być może niespożywanie przez niektórych bohaterów sabatowych przysmaków, a jedynie chowanie ich do sakwy czy kieszeni jest pogłosem archaicznych wyobrażeń o niebezpieczeństwie, jakie pociąga za sobą nieprzestrzeganie tego zakazu. Biorąc to pod uwagę, można założyć, że przypadkowi goście sabatowych uczt nie jedzą podawanego tam jadła nie tylko ze względów estetycznych, ale również z powodu lęku przed zawieszeniem w nieludzkiej czasoprzestrzeni. Wciągnięci zostaliby w krąg demonicznych zaświatów – zanieczyszczeni i skażeni ich stygmatem.

W narracjach ludowych niejednokrotnie spotykać się można z motywem pożywienia nieludzkiego. Przypisane światu demonicznemu jest zaprzeczeniem kulinarnych gustów człowieka. W pewien sposób staje znakiem rozpoznawczym postaci o konotacjach nadprzyrodzonych, emblematem inwersyjności, a zarazem obcości zaświatów. Dzięki specyficznemu pożywieniu dochodzi do rozpoznania i zdefiniowania, zarówno na płaszczyźnie fabuły, jak również na poziomie wyobrażeń postaci nadprzyrodzonych. Przedstawiciele nie-rzeczywistości łamią nie tylko kulturowo ukształtowane estetyczne standardy dotyczące spożywanych potraw. Można raczej mówić o formie agresji przełamującej wszelkie zakazy, która tym samym wprowadza do przestrzeni kultury chaos i pierwiastki dezintegrujące rzeczywistość.

⁹⁹ Władimir Propp, *Historyczne korzenie ...*, s. 68.

¹⁰⁰ Robert Graves, *Mity greckie*, tłum. H. Rzczkowski, vis-à-vis etiuda, Kraków 2012, s. 76.

¹⁰¹ Owidiusz, *Przemiany*, tłum. B. Kiciński, Unia Wydawnicza „Verum”, Warszawa 1995, s. 118.

3.3. Maż i smoła, czyli ślady diabelskich odwiedzin

W kontekście materiałów folklorystycznych pojawiają się niekiedy motywy przemiany postaci o konotacjach nadprzyrodzonych w maż, smołę, pianę lub bliżej niezidentyfikowany płyn. W jednej z narracji z Olszyna diabeł po uderzeniu go skaplerzem zamienia się w maż: „A chłop jak zdyjmie skaplerz jak szтели niem w diobła tak diobuł się w maż rozloz, a chłop wszystkie bogajstwa z ty fosy zabroł”¹⁰². W innej narracji czart w potwornej postaci – ujrawszy swe odbicie w lustrze „(...) począł wyć straszliwie i kurczyć się, a w końcu rozlał się w smołę”¹⁰³. Również w bajce z okolic Czeszewa diabeł rozlewa się w smołę kiedy nie udaje mu się osiągnąć wyznaczonego celu¹⁰⁴.

Według innego przekazu diabeł kusił gospodarzy wracających do Olszyna z Tarnowa i wodził ich po lesie. Wreszcie jeden z nich dla obrony przed diabelskimi sztuczkami trzykrotnie uderzył obuchem siekiery w koniec dyszła, odstrasżając intruza hałasem:

Na końcu dyszła, w miejscu w które trzykrotnie uderzył obuchem Wojtek, spostrzeżono na drugi dzień dość dużą grudkę smoły. Grudki tej odedrzeć ani odrąbać nie mogli w żaden sposób. Odjęto więc dyszel od wozu i spalono go w polu na stosie suchych gałęzi. Obawiano się bowiem, aby z tej smoły po pewnym czasie znowu nie powstał diabeł¹⁰⁵.

W innej bajce, realizującej wątek T 829 „Diablica i papierz”, także pojawia się motyw czarnej mazi, w którą diablica rozplywa się po uderzeniu w twarz przez księdza. Co ciekawe, kapłan w błyskawiczny sposób przemieszcza się z Polski do Rzymu na drzwiach stodoły niesionych przez diabły:

I ksiądz siednął na te dźwierze a djebał go wżion i poleciał do Rzymu ś nim po powietrzu i byli tak koło północy w Rzymie. Juścić ksiądz ślaz z tyk dźwierzi i posed do tego niby pałacu, kany papierz bywa. I mieli zaśiadać do tej ucty. Ten ksiądz jaci wlaz do tej sale, wyćion tę kobietę w łeb i zaraz się wkołomaż oślala, a to była śiostra tego djebla¹⁰⁶.

Również osoby podejrzewane o konszachty z siłami nieczystymi lub też ożywiane po śmierci mocą diabelskich sztuczek zamieniały się w smołowatą maż:

¹⁰² Eugeniusz Chmielowski, *Czarownice, strzygi, dusze potępione* [w:] *Ziemia biecka. Lud polski w powiatach gorlickim i grybowskiem*, praca zbiorowa pod red. Seweryna Udzieli, red. A. Kroh, Sądecka Oficyna Wydawnicza WOK, Nowy Sącz 1994, s. 398.

¹⁰³ Tamżes. 400.

¹⁰⁴ Kolberg, Oskar, *Dziela wszystkie*, t. 14, cz. 6, *Wielkie Księstwo Poznańskie*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze Wrocław-Poznań, 1962, s. 231.

¹⁰⁵ Tamżes. 404.

¹⁰⁶ Władysław Kosiński, *Materyjały do etnografii Górali Beskidowych*, ZWAK 1881, t. 5, s. 199.

Uciał z przerażenia piekielnego wiwatasa i wzrok swój wlepił w wysokiego pana. Ten namyślając się długo podszedł do dudziarza i wymierzył staremu hultajowi tak silny policzek, jeden i drugi, że ten z jękiem zwałił się na diabelskie swoje skrzypki. W tej chwili, rzecz zrozumiała, zapanowała niebywała konsternacja między uczestnikami wesołej pohulanki. Największa jednak groza ogarnęła wszystkich na widok tego, co z Szumigałą się działo: stary bezbożnik rozpływał się w czarną, gęstą jakąś masę, podobną do smoły, aż w końcu pozostała po nim jedna wielka, ciemna kałuża. „Ot”, mówili wszyscy, ochłonawszy z przerażenia, „ten hultaj bezbożny doprawdy był narzędziem diabła, każdemu przecież wiadomo, że wielkich grzeszników ziemia nie przyjmuje i albo, jak ten tu bezbożnik, rozpływają się, albo błędzą wiecznie po świecie¹⁰⁷”.

Z informacji znajdujących się w opracowaniu *Materyały etnograficzne zebrane w różnych okolicach Galicyi zachodniej* autorstwa Władysława Kosińskiego strzygoń na dźwięk dzwonów kościelnych zmienił się w smołę: „Gdy się obejrzał, zobaczył strzygonia tuż za sobą, który go chciał chwycić za włosy; zadzwonił więc czempredzej, a strzygoń rozlał się w smołę”¹⁰⁸. Natomiast w zbiorze Seweryna Udziela *Świat nadzmysłowy ludu krakowskiego* pojawia się wariant omawianego motywu, a mianowicie po uderzenia w twarz czarownicy rozlewa się ona w pianę:

Walkowo tak zrobiła, a jak zaczęła gotować powązke ze śpilkami, tak przysła po coś ta carownica do ni i tak się kręciła kole blachy, żeby ten wywar z gorzka wywalić... Jak to Walek użroł, poznoł, ze ta baba to carownica, co mu krowy zcarowała, jak ją lunął od lewice w pysk, tak się carownica ozlała na pianę¹⁰⁹.

„Ozlała się na pianę” – trudno stwierdzić, czymże była ta piana, można się jedynie domyślać, iż chodzi o płyn, który nie kojarzył się zbyt dobrze, substancję nieczystą, rodzaj szumowin. Tym samym smoła, piana, maż stanowią odmiany tego samego czarciego odpadu czy wydzielin. O tym, że przynależą one różnym demonicznym istotom, świadczy wierzenie dotyczące zmorey, która przemieniła się w maż: „Wreście jak zbierze wszystkie siły, jak sarpnie sobą, jak trzepnie zmore ręką, tak zmore padła na ziemię. Na drugi dzień została już tylko po zmore smoła na izbie”¹¹⁰. Pozostawiony przez demona ślad – smoła na podłodze, w pewien sposób sugeruje odbiorcy proveniencję tej postaci. Niekiedy również podarki diabelskie „rozlewały się” w płyn nieczysty: „Złoto, srebro a klejnoty tu i ówdzie

¹⁰⁷Józef Miedziński, *Ziemia rawicka w legendzie i baśni*, Drukiem i Nakładem „Towarzystwa Wydawniczego Sp. Z Ogr. Odp. w Rawiczu, Rawicz 1937, s. 110.

¹⁰⁸ Władysław Kosiński, *Materyały etnograficzne zebrane w różnych okolicach Galicyi zachodniej*, MAAE 1904, t. 7, s. 110.

¹⁰⁹ Seweryn Udziela, *Świat nadzmysłowy...*, t. 14, s. 141.

¹¹⁰ Tamże, s. 411.

przypadkowo odkryte są złego ducha mamidłem. Nieraz po przeżegnaniu też skarby takie rozlewają się w smołę lub rozsypują w węgle”¹¹¹.

Warto zwrócić uwagę na istotny szczegół dotyczący wspomnianego policzkowania postaci o demonicznych konotacjach. Otóż, aby uderzenie odniosło skutek, diabła należało bić lewicą, a nie prawicą. „Na drogach rozstajnych zwykle zachodziło coś drogę, przechodzącym w nocy i pod gardło >chytało<, zaraz trzeba było bić od lewicy. Gdy kto od prawicy bił, to mu się w oczy śmiało; w pierwszym zaś razie w smołę się rozlewało”¹¹². Być może jest to pogłos inwersyjności przyporządkowanej światu demonicznemu, a wiara w skuteczność uderzenia lewicą powiązana jest z wyobrażeniami na temat tak zwanego ruchu pod słońce (na opak). Jerzy S. Wasilewski w odniesieniu do omawianej kwestii zauważył:

Kierunek ze „słońcem” uchodzi za pozytywny, zalecany jest na Roztoczu przy wielu pracach gospodarczych, „W lewo się nie mełło dobrze, a jak po słońku, to i mełło się lepiej. I w młynie – też po słońku. Tak było i tak będzie. Nici też skręcać po słońku, czy sieczkę rznąć, czy co to musi iść po słońku, bo jak nie, to nie poradzi – na nic. Wszystko musi iść po słońcu”¹¹³.

Ruch pod słońce, do którego również zaliczyć możemy uderzenie lewą ręką, jest próbą odrzucenia złej mocy do przestrzeni anekumeny. Lewa strona, tym samym lewa ręka, a wreszcie uderzenie lewą dłonią można też odczytywać jako znak wskazujący na proveniencję ofiary. Jak zauważyli Tomiccy:

Strony prawa i lewa odgrywały rzeczywiście dużą rolę w różnego rodzaju praktykach i działaniach ludzi. Były przy tym jednoznacznie wartościowane: prawa – pozytywnie, lewa – negatywnie. (...) Zestawiając wszystkie wspomniane opozycje otrzymujemy ciąg równoważnych przeciwstawień:

Bóg – wschód – strona prawa – męskie – pozytywne
Diabeł – zachód strona lewa – żeńskie – negatywne¹¹⁴.

Dlatego uderzenie lewicą można traktować jako przejaw symbolicznego cofnięcia niebezpiecznej postaci do przestrzeni demonicznej. Jedynie taki gest – uderzenie lewą dłonią „na odlew”, skutkuje jej pokonaniem. Jeden ruch doprowadza do specyficznej formy symbolicznego regresu. Zarazem metamorfoza uzewnętrznia cechy potwierdzające

¹¹¹ Oskar Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 48, Tarnowski-Rzeszowski, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Wrocław – Poznań 1967, s. 266.

¹¹² Cercha, Stanisław, *Przebieczany: wieś w powiecie wielickim pod względem etnograficznym*, Nakładem Akademii Umiejętności, Kraków 1899, s. 54.

¹¹³ Jerzy S. Wasilewski, *Symbolika ruchu obrotowego i rytualnej inwersji*, „Etnografia Polska” 1978, t. 22, z. 1, s. 82.

¹¹⁴ Anna i Ryszard Tomiccy, *Drzewo życia. Ludowa wizja świata*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1975, s. 90-91.

nadprzyrodzone konotacje postaci, a rozlewający się płyn w formie piany lub mazi są jedynie emblematami potwierdzającymi ich proveniencję.

Biorąc pod uwagę motyw „demonicznego regresu”, interesująco na tym tle prezentują się bajki ajtiologiczne o stworzeniu świata (T 2450 „Stworzenie ziemi”), w których diabeł niekiedy „przemieszkuje” w pianie¹¹⁵ lub Bóg wydobywa go ze szlamu¹¹⁶. Substancje te posiadają niejednoznaczny status, więc daje się je odczytywać, analogicznie względem oceanu, jako emblemat pierwotnego chaosu¹¹⁷. Być może narracje bajkowe z motywem przemiany postaci demonicznej w substancję o niejednoznacznym statusie, są skorelowane z motywami występującymi w bajkach ajtiologicznych, w których również – w kontekście postaci nadprzyrodzonych – występuje motyw wspomnianej piany czy szlamu, jak i śliny. Tę ostatnią wydzielić z etnologicznej perspektywy należy zaliczyć również do grupy płynów liminalnych o niejednoznacznej proveniencji¹¹⁸. Ze śliny, a dokładnie z diabelskich płwocin powstały – wedle ludowych opowieści – inne diabły: „Druga zaś legenda powiada, że ów pierwszy dyabeł w sobotę pluł poza siebie i że z tych płwocin zrodzili się dyabli”¹¹⁹. Ślina występuje również w kontekście innych kreacji. To z niej wyrastają chwasty i trujące rośliny: „(...) z ziemi zatrutej diabelską śliną zamiast zbóż i roślin leczniczych rozsianych przez Boga wyrastają chwasty i rośliny trujące (...)”¹²⁰. Co ważne w analogicznej sytuacji, w bajkach z wątkiem T 2636 „Grzyby” ze śliny wyplutej przez św. Piotra powstają grzyby¹²¹, rośliny o niejednoznacznym i niezbyt wysokim statusie w kulturze chłopskiej. Odwołując się do ustaleń zawartych w artykule Zbigniewa Libery i Adama Palucha, można stwierdzić, iż postrzeganie śliny uzależnione jest od kontekstu¹²². Jak zauważył Mirosław Marczyk: „Istotne znaczenie ma zatem osoba plującego”¹²³. Z tezą tą można się zgodzić, pamiętając jednak o niejednoznaczności śliny – płwocin, która sytuuje tę substancję na pograniczu dwóch przestrzeni symbolicznych. Płwociny podobnie jak ekskrementy niosą w sobie nadprzyrodzoną niejednoznaczność i kontakt z nimi plugawi¹²⁴. „>Splugawienie< dotyczy

¹¹⁵ Michał Żmigrodzki, *Ukraina*, „Lud” 1896, t. 2, s. 322.

¹¹⁶ Zob. Ewa Masłowska, *Ludowe stereotypy obcowania świata i zaświatów w języku i kulturze polskiej*, Wydawnictwo Agape Bis, Warszawa 2016, s. 77.

¹¹⁷ Zob. Adrian Mianecki, *Stworzenie świata w folklorze polskim XIX i początku XX wieku*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2010, s. 38-39.

¹¹⁸ Adam Paluch, Zbigniew Libera, *Ślina – „sok” ciała*, „Lud” 1996, t. 80, s. 145.

¹¹⁹ Michał Żmigrodzki, dz. cyt., s. 322.

¹²⁰ Ryszard Tomicki, *Ludowe mity o stworzeniu człowieka. Z badań nad synkretyzmem mitologicznym w Europie Wschodniej i Południowej*, „Etnografia Polska” 1980, t. 24, z. 2, s. 54.

¹²¹ Zob. Mirosław Marczyk, *Grzyby w kulturze ludowej*, Wydawnictwo Atla2, Wrocław 2003, s. 52.

¹²² Zob. Adam Paluch, Zbigniew Libera, dz. cyt., s. 150-151.

¹²³ Mirosław Marczyk, dz. cyt., s. 46.

¹²⁴ Zob. Aleksander Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1996, s. 419.

zarówno oplucia, jak i obrzucenia błotem, oblania moczem, zbrudzenia kałem”¹²⁵. Kontakt z nimi kończy się skażeniem, naznaczeniem piętnem symbolicznym lub fizycznym, które definiuje niekiedy status oplutego człowieka:

W mitach ludowych obok apokryficznej formy ingerencji – mechanicznego uszkodzenia połączonego z umieszczeniem chorób – występuje również oplucie ciała. Oba działania diabła mają jednak identyczny sens, a sądzić tak pozwala semantyka śliny diabelskiej w ludowych mitach kreacyjnych. Z reguły pojawia się ona jako substancja powodująca inwersję pierwotnych własności obiektu, na który działa¹²⁶.

Człowiek poprzez kontakt z sacrum o demonicznych konotacjach traci swą pierwotną doskonałość. Oplucie powoduje powstanie w nim chorób¹²⁷. Jak krew zabitego przez brata Abła zmienia barwę ziemi – kala ją i powoduje, że traci ona swą pierwotną czystość i blask, jak ma w realizacjach wątku T 2454 „Barwa ziemi”¹²⁸, tak oplucie pociąga za sobą skalanie człowieka. W bajce ajtiologicznej z czwartego tomu monografii Włodzimierza Szuchewicza, pt. *Huculszczyzna* Adam staje się nieczysty w momencie oplucia go przez diabła:

Adam buv zrazu czystyj j w seredyni niczoho ne buło. Żyły wony oba z Bohom, doky żyły, chodyły po wśim świtu ta hutoryły sobi. Za tot cziys śipav sy Tryjuda uw-odno na łancy, aż urwav sy, taj wijszov na zemlu. Jyk raz buv tohdy ranok chołodnyj; Adam nadreh y zaczyv sy tristy. Boh nakłav watru, taj każe: Hrij sy! – Śiv Adam koło watry, hrije sy; Tryjuda uzdriv watru, taj biżył tudy; dywył sy, a koło neji hrije sy Adam; a win, szchez-by, obcharkav Adama, jyk to tu watru! Prychode Boh, a tu Adam necharnyj (...) ¹²⁹.

Plwociny diabelskie kalają stworzonego przez Boga pierwszego człowieka. Ich niejednoznaczny status naznaczony jest pierwiastkiem świata nadprzyrodzonego i pierwotnym chaosem. Niosą w sobie zarówno moc twórczą (quasi-kreacyjną), jak również elementy rozkładu i dezintegracji. Dotknięcie nieczystej substancji piętnuje i naznacza. Tego typu motywy odnaleźć można również w wierzeniach dotyczących pochodzenia zmarszczek czarownic. Henryk Biegeleisen zanotował, iż: „Lud na(d)rabski tłumaczy sobie zmarszczki i skazy, na twarzy czarownic, pocałunkiem szatana. pozostawiającym ślady oślinienia”¹³⁰. Ślina diabelska jest nieczysta i naznacza czarownicę zmarszczkami i skazami. Tym bardziej

¹²⁵ Adam Paluch, Zbigniew Libera, dz. cyt., s. 153.

¹²⁶ Ryszard Tomicki, *Ludowe mity...*, s. 54.

¹²⁷ Tamże, s. 55.

¹²⁸ Oskar Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 7, cz. 3, *Mazowsze*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław-Poznań, 1962, s. 8; Antoni Siewiński *Bajki, legendy i opowiadania ludowe zebrane w powiecie sokalskim*, „Lud” 1903, t. 9, s. 68.

¹²⁹ Włodzimierz Szuchewicz, *Huculszczyzna*, t. 4, Muzeum Imienia Dzieduszyckich, Lwów 1908, s. 6-7.

¹³⁰ Henryk Biegeleisen, *U kolebki. Przed oltarzem. Nad mogiłką*, Nakładem Instytutu Stauropigjańskiego, Lwów 1929, s. 234.

ślina postaci nieczystej musi zarażać nieczystością – deformować i zmieniać twarz – kalać ją. Przypomnę, że wszelkiego rodzaju deformacje przypisywane chociażby czarownicom odczytywano jako efekt działalności diabła. To, co przekraczało normy estetyczne przyjęte w danej społeczności, mogło zostać odczytane jako efekt kontaktu z postaciami o konotacjach demonicznych. Analogiczny motyw związany z kalającą mocą śliny czarta występuje w mitycznych opowieściach ludowych dotyczących ingerencji diabła podczas kreacjonistycznych zabiegów Boga. We wspomnianych narracjach diabeł plwocinami zanieczyszcza (w sposób dosłowny i symboliczny) stworzonego człowieka¹³¹:

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden trop – pamiętajac o „wymienności” substancji pojawiających się w kontekście ludowych narracji. Niektóre z nich posiadają specyficzną cechę, jaką jest lepkość. Do takich zaliczyć można z pewnością bliżej nieokreślone mazie, smołę, ale też plwociny. Substancje o lepkiej konsystencji, a więc w stanie pośrednim między płynnością a stałością, mogły wzbudzać wstręt o bliżej nieokreślonym źródle¹³².

Zakładając synonimiczność „płynów” pojawiających się w kontekście narracji, w których występuje motyw kontaktu z postaciami nadprzyrodzonymi, można zaryzykować stwierdzenie o ich jednorodności wynikającej z nieuświadomionych wyobrażeń o zaświatach. Płyny o nieokreślonej konsystencji, w które zamieniają się postaci lub artefakty o niejednoznacznej proveniencji, mogą symbolizować pierwotny chaos. Podobnie jak ekskrementy należą do tej samej grupy reprezentującej nieoswojone przestrzenie zaświatów, obcości i niebezpieczeństwa, a zarazem mocy kreacjonistycznej. Doskonałym przykładem potwierdzającym ten trop interpretacyjny jest łacińskie słowo *stercus*, które stosowano na określenie zarówno ekskrementów¹³³, śliny¹³⁴, ale też gnoju¹³⁵, brudu, flegmy, odpadków, ropy i wreszcie błota¹³⁶.

¹³¹ Zob. Magdalena Zowczak, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Wydawnictwo Funna, Wrocław 2000, s. 68.

¹³² Zob. Sara Ahmed, *Performatywność obrzydzenia*, „Teksty Drugie” 2014, z. 1, s. 178-181.

¹³³ *Słownik Bartłomieja z Bydgoszczy. Wersja polsko-łacińska*, cz. VI, oprac. L. A. Jankowiak, E. Kędelska, A. Łuczak, Instytut Sławiastyki PAN, Warszawa 2019, s. 324; Sebastian Fabian Klonowic, *Roxolania, Roksolania, czyli ziemie Czerwonej Rusi*, wydał i przełożył M. Mejor, IBL, Warszawa 1996, s. 60, w. 643.

¹³⁴ *Słownik Bartłomieja*..., s. 82.

¹³⁵ Ewa Woźniak, *Słownictwo i frazeologia Psalterza Krakowskiego (1532) na tle ówczesnych przekładów biblijnych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2002, s. 109.

¹³⁶ Piotr Kowalski, *O tym co nieuniknione*..., s. 24.

3.4. Błoto, kałuża, bagno. Miejsca nieczyste w kontekście wyobrażeń o zaświatach

Popularnymi lokacjami w narracjach i wierzeniach ludowych, w których dochodzi do epifanii demonicznych, są wszelkiego rodzaju błota i bagna. Ze względu na swą specyficzną poetykę bezruchu i zgnilizny, utożsamianych tak często ze śmiercią i zaświatami, przedstawiano je niekiedy jako miejsca o podejrzanej – niejednoznacznej symbolice. Wyobrażenia te odnalazły odzwierciedlenie w XIX-wiecznych przekazach folklorystycznych, w których bagniska, torfowiska, tereny podmokłe to miejsca o negatywnych konotacjach semantycznych. W pewien sposób dookreślają pojawiające się w nich postaci – istoty skalane i nieczyste. Stanisława Niebrzegowska stwierdziła nawet, że :

Miejsce grząskie, gdzie jest mokra, nasiąknięta wodą ziemia, porośnięta szczególnego rodzaju roślinnością, jest pojmowane jako sfera graniczna – między ziemią i wodą, tym i tamtym światem, światem ludzi i sił pozaziemskich, miejsce niebezpieczne, siedziba i teren działania sił nieczystych i demonów¹³⁷.

Kolejnymi lokacjami o negatywnych konotacjach są wszelkiego rodzaju błota, jak również kałuże, będące w pewien sposób synonimiczne względem bagna. Co istotne, w słowo kałuża powiązane jest prawdopodobnie ze słowem *kał*, o którym w *Słowniku etymologicznym*, autorstwa Aleksandra Brücknera, można przeczytać:

kał (...) *kałuża*; złożone *kałamacić*, bałamucić, ‘wodę czynić kałną’; na Rusi i na Południu *kaługa* i *kaluga*, *kałamutiti*, częste, czes. *kalusa*, ‘kałuż’ *kalous*, ‘sowa ptak nieczysty’. (...) Staroruskie *skalusz*, ‘kałuża’; więc forma pierwotna *skal-* (łac. *squalor*, *squālus*, ‘kalny, brudny’), a odpowiednik z *r* w grec. *skōr* = nasze *skar-*, p. szkaradny¹³⁸.

Pierwotnie więc słowo to najprawdopodobniej oznaczało brudną, mętną wodę. Stosowano je także na określenie rzeczy nieczystych. Autor *Słownika etymologicznego* podaje również słowo z nim pokrewne, jakim jest przymiotnik: *szkaradny*¹³⁹. Nawarstwienie negatywnych korelatów semantycznych doskonale wpisuje się w kontekst wyobrażeń ludowych, według których na bagnach, błotnistych ziemiach pojawiają się istoty nieczyste noszące znamiona

¹³⁷ Stanisława Niebrzegowska, *Bagno*, [hasło w:] *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1, cz. 2, red. J. Bartmiński, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, brak wydawnictwa Lublin 1999, s. 427.

¹³⁸ Aleksander Brückner, dz. cyt., s. 214.

¹³⁹ W *Boskiej komedii*, w tłumaczeniu Anny Świdorskiej, we fragmencie dotyczącym dziewiątego kręgu piekła i przebywającego w nim Lucyfera, czytamy: „Jeśli był równie piękny, jako ninie / szkaradny zda się (...)”. [w:] Dante, *Boska komedia*, tłum. A. Świdorska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 1999, s. 195.

demonicznych inklinacji. W bajce realizującej wątek T 564 „Białki z kobiałki” w bagnie mieszka m.in. czarownica:

Dopiro na trzeci dzień posed już na prawdo. Ale nic se nie wzion, bo baba wszystko przed nim pozamykała i pochowała. Jak już był daleko, sed bez stary most, co był na bagnie, a z pod mostu wylazła carownica i wdała się ś nim do mowy. On ji uōpedział wszystko, ka idzie i po co idzie a óna mu tak pedziała: – To sobie pamiōtaj, obyś nie brął od tygo pana zādnyk piniōdzy, ino niek ci dā młōnek, bo w tom młōnku jes taka moc, co jak jino zamieles, posujom ci się same złociusińskie dukáty! – Carownica wlaźła potem do bagna i tam sie schowała¹⁴⁰.

Bardzo często w narracjach folklorystycznych bagna zamieszkiwane są przez diabła, który wybiera tereny charakteryzujące się specyficznym statusem symbolicznym. Jak zauważył Rybowski w pracy *Dyabeł w wierzeniach ludu polskiego*: „Dyabeł lubi przebywać w domach niepoświęconych, w starych murach, ruinach, pustkach, parowach i zaroślach”¹⁴¹. Miejsca, w których, według ludowych wierzeń, przebywały diabły, są dosłownie, jak i w przenośni nieczyste, a zarazem nieludzkie – puste. Wyobrażenie pustki i martwoty tego typu obszarów jest prawdopodobnie efektem pragmatycznego podejścia XIX-wiecznych gospodarzy, którzy w przestrzeniach niezagospodarowanych dostrzegali jedynie obszar nieoswojony i nieprzydatny, będący antytezą ziemi uprawnej¹⁴². Wyobrażenie to wpisuje się w ciąg łańcuchów zależności. Otóż świat oswojony – *orbis interior* implikuje następujące wartości: piękne – oswojone (użyteczne) – znane. Natomiast *orbis exterior* jest zaprzeczeniem porządku ludzkiego, stąd w łańcuchu zależności pojawiają się następujące wartości: brzydkie – dzikie (nieużyteczne) – nieznanne¹⁴³.

W jednym z tomów *Dzieł wszystkich* Oskara Kolberga odnaleźć można podanie, według którego diabeł pod Chełmem zbudował mur na bagnie: „Lud tameczny mówi, że to diabeł ten mur zbudował i tam mieszka. Pastuszkowie nie zbliżają się do tego słupa, bojąc się szkodzącej władzy diabła”¹⁴⁴. Według innej narracji zapisanej przez Kolberga: „Diabeł zwykle przesiaduje w jarach, bagnach, moczarach, krzakach, borach lub trzęsawiskach”¹⁴⁵.

¹⁴⁰ Szymon Gonet, *Wierzenia ludowe ze Suchej*, „Lud” 1900, t. 16, s. 242-243.

¹⁴¹ Mikołaj Rybowski, *Dyabeł w wierzeniach ludu polskiego (Z okolic Biecza)*, „Lud” 1906, t. 12, s. 217.

¹⁴² Zob. Danuta Niczyporuk, *Czas i przestrzeń w światopoglądzie mieszkańców wsi*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2002, s. 103-104.

¹⁴³ Ludwik Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku oraz wybrane eseje*, Wydawca Piotr Dopierała, Łódź 2002, s. 165.

¹⁴⁴ Oskar Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 33, cz. 1, *Chełmskie*, cz. 1, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Polskie Towarzystwo Muzyczne, Wrocław-Poznań 1964, s. 351. Warto zwrócić uwagę na diaboliczną semantykę „tekstu petersburskiego” – miasta zbudowanego na podmokłych terenach dalekiej północy. Zob. W. Toporow, *Miasto i mit*, tłum. B. Żyłko, słowo/obraz terytoria, brak wydawnictwa Gdańsk 2000.

¹⁴⁵ Oskar Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 48, *Tarnowskie – Rzeszowskie*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Polskie Towarzystwo Muzyczne, Wrocław-Poznań 1967, s. 264.

Podobny zapis dokonał Jan Świątek w okolicy wsi Borowa: „A jest tu w polu bagno, dość niedostępne zwane >Źródłem< i tu z dawien dawna powiadają o złym duchu, albo o dyable albo >Czerwonym<, że chodzi i straszy”¹⁴⁶. W kontekście powyższych przykładów rzecz można, że bagniska, moczary, rozlewiska wód stojących – „Diabeł mieszka w wodzie”¹⁴⁷ – to, jak się okazuje, miejsca zarezerwowane dla diabłów różnej proveniencji. Jak zauważył Wojciech Łysiak, diabeł w tradycji ludowej jawi się jako istota „(...) chtoniczno-akwaticzna”¹⁴⁸ lub, jak zaznaczyli Tomiccy, akwaticzno-chtoniczna¹⁴⁹.

Miejsca diabelskich epifanii to zazwyczaj akwenu wód stojących – martwych. Urszula Majer-Baranowska zaznaczyła: „Domeną diabła są jednak tylko wody ciemne, stojące i podziemne. W kulturze ludowej zwykle to, co jest ciemne, wartościuje się negatywnie, bezruch zaś uważa się za cechę istot nieżywych”¹⁵⁰, dlatego też czarty zamieszkują przestrzenie, według ludowych wyobrażeń, idealnie współgrających z naturą tychże postaci. Wierzenia, według których diabły przebywają na obszarach zabagnionych, przetrwały jeszcze do lat pięćdziesiątych XX wieku, natomiast fakt, iż istoty te rzadziej się ukazywały, miało być efektem przeprowadzonych melioracji¹⁵¹, które doprowadziły do osuszenia terenów podmokłych. Diabeł i pokrewne mu postaci w świetle chłopskich opowieści zamieszkują obszarywpisujące się w wyobrażenia o zaświatach jako przestrzeni antytetycznej względem świata człowieka – pustej, nieplodnej, nieprzydatnej, takie jak chociażby bagna i grzęzawiska, na które czart zwodzi swe ofiary. Zabłąkanemu zwłaszcza nocną porą wędrowcowi groziła na nich śmierć lub co najmniej nieprzyjemne i niebezpieczne przygody¹⁵². W bajkach wiele tego typu znajdziemy przykładów, chociażby w realizacjach wątku T 479 „Dziewczyna wychodzi za diabła” o pannie zwiedzionej przez czarta na bagna. Co ciekawe, bies pojawia się po wypowiedzianych przez dziewczynę słowach: „Ach, bodaj-ci już choć i z tego gó... krowiego wylazł dla mnie kawaler!”¹⁵³ Tak też się stało. Po przetańczonej z kawalerem nocy dziewczyna rusza do jego domu:

¹⁴⁶ Jan Świątek, *Borowa, drobiazgi etnograficzne*, MAAE 1904, t. 7, s. 110.

¹⁴⁷ Aleksander Saloni, *Lud rzeszowski. Materiały etnograficzne*, MAAE 1908, t. 10, s. 126.

¹⁴⁸ Wojciech Łysiak, *W kręgu wielkopolskich demonów i przekonań niedemonicznych*, Wydawnictwo „Eco”, Międzychód 1993, s. 62.

¹⁴⁹ Zob. Ryszard i Joanna Tomiccy, *Drzewo życia...*, s. 35-36.

¹⁵⁰ Zob. Urszula Majer-Baranowska, *Dualizm religijny w ludowych wierzeniach o pochodzeniu wody*, [w:] *Folklor, sacrum, religia*, red. J. Bartmiński, M. Jasińska-Wojtkowska, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, brak wydawnictwa Lublin 1995, s. 119.

¹⁵¹ Zob. Magdalena Zowczak, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Wrocław 2000, s. 68.

¹⁵² Zob. Jerzy S. Wasilewski, *Po śmierci wędrować: szkic z zakresu etnologii świata znaczeń* (II) „Teksty” 1979, nr 4 (46), s. 60.

¹⁵³ Oskar Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 8, cz. 4, *Krakowskie*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław-Poznań 1962, s. 158

Już było nad rankiem, ludzie się z karczmy rozchodzą; nieznajomy parobek powiada dziewczce: „Odprowadź mnie, bo za lasem mieszkam”. Ona też w dyrdy za nim poleciała. Idą, idą, przyszli nad bagno; on wierzchem idzie błota; nic mu (się nie staje), woła na nią by szła za nim. Dziewka się boji i czeka. On się wraca, bierze ją za rękę i ciągnie. Przelazł wierzchem bagna i znikł, bo jużci djabeł był. Dziewka zaś czując że wpada w błoto, krzyczy okropnie. Nie ma z nikąd ratunku, wpadła po kolana, – co gorszój, wpadła po pas, – aż-ci już jój tylko szyję widać. Płacze, woła, wrzeszczy. Na szczęście jechali chłopci do lasu, i ujźrawszy takie nieboże utopione, ratować poczęli. Nie mogli z początku nic poradzić; dopiero jak przywieźli kopne drabiny, osęki, drażgi, – podali jój, i po tych wyszła dziewczka z bagna. Ale odtąd kontenta że uszła cało, – swego kawalera na oczy więcej widzieć nie chciała, i bylejako (nierozsądnie) już żadnego nie wzywała¹⁵⁴

Natomiast w podaniu wierzeniowym z okolic Zakliczyna diabeł pod postacią konia wyprowadza gospodarza na bagniska:

Tę chłop uopowiadał puotem, ze jak sed z karcmy, zdało mu się, ze widzi przy rzece niby swoje źrebie, a sysy, jak jego syn woła teguo źrebięcia. Tak puosed za tēm źrebięciem, ale z niego naraz się zrobił chłop w capce jakisi cerwany, cy jaki inny, ceguo uąn dobrze juz nie zauwazuł, buo go złał wuodam. A puotem, co uąn kce sie wrócić, to djabuł guo puopchnie i tak wciąż guo puopychał i nogi podstawił i na nieguo skakał, za tēn ledwie sie nie utopił i ledwie na brzeg wysed. A tu ni muyg nijak is, buo ino same krzaki buyły i cierzniaki i puo tyk cierzniakak djabuł guo przewracał. A jak guo w bajoro wprowadziuł, ze z nieguo nie muyg wyleż, to djabuł klaskał rapami i śmiał się strasnie¹⁵⁵.

Czart pastwi się nad prawdopodobnie pijanym chłopem (jego wędrówka rozpoczyna się od wyjścia z karczmy), przeszkadza mu, a wreszcie wprowadza w bajoro. Nieprzypadkowo pojawia się słowo „bajoro”, bowiem oznacza ono tyle, co bagnisko/bagno, a także głębia¹⁵⁶. Stan upojenia, w którym zapewne znajdował się bohater ludowej narracji, nie wydaje się bez znaczenia, ponieważ: „Wódka jest przecież trunkiem diabelskim i miano to nosiła chyba nie tylko z racji spustoszeń moralnych, jakie czyni; toć stanowi ona słowiański halucynogen, dający wizyjny kontakt z krainą duchów”¹⁵⁷. Za sprawą alkoholu i diabła zwiedziony i zabłąkany podróżny przemierza pogranicza dwóch antynomicznych przestrzeni – świata

¹⁵⁴ Tamże, s. 159.

¹⁵⁵ Jan Świętek, *Brzozowa i okolice Zakliczyna nad Dunajcem*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1998, s. 146.

¹⁵⁶ Zob. Aleksander Brückner, *Słownik etymologiczny...*, s. 12.

¹⁵⁷ Jerzy S. Wasilewski, *Po śmierci wędrować...*, s. 60-61. O niesamowitym działaniu wódki można przeczytać chociażby w zabawnej rymowanej historii Szymka, którego diabli porwali: „Piłem parę u żyda / I diabli mię porwali” [w:] Józef, Śliwiński, *Przygoda Szymka z diabłem*, „Lud” 1903, t. 9, s. 175. Zob. też Paweł Zajac, *O zaświatach niedalekich i cudach nienadzwyczajnych. „Nadprzyrodzone” w kulturze ludowej na przykładzie Huculszczyzny*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2004, s. 53-55.

człowieka, reprezentowanego przez karcznię, wieś, drogę i zaświaty, symbolizowane przez las i kategorię błędzenia.

Warianty błędu i omamienia można odnaleźć również w wielu innych narracjach, w których pojawia się motyw interakcji z siłą nieczystą – bezpośredniego spotkania. W zbiorze Bronisława Gustawicza, pt. *Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody* znajduje się bajka realizująca wątek T 504 „Dary krasnoludków”. Otóż pewna kobieta przegnała ropuchę z drogi, a kilka dni później została porwana przez młodego panicza, który karetą zawiózł ją do pałacu. Mieszkała w nim owa ropucha, będąca – jak się okazało – żoną diabła. Kobieta zapytana, czego pragnie za swój uczynek, odpowiedziała, że to, co małżonka diabła uzna za stosowne:

Zaprowadzono ją więc do spiżarni, gdzie nabrała sobie złota w podolek, ile unieść mogła. Wtem porwało ją dwu Złych na wozduchy (w powietrze) i pędem wichru zanieśli ją w oczerety na trzęsawicę i wrzucili struchlałą w bagno. Baba ledwie się wygramoliła, wołając pomocy. A było to o północy. Ludzie we wsi obudzili się na to wołanie, przybiegli i babę wyratowali. Baba patrzy w podolek, a zamiast złota były same węgle. (...). Żaba prośna była żoną dyjabelską przy nadziei (Bucyki)¹⁵⁸.

Z kolei według podania z okolic Biecza, pijany skrzypek spotyka w drodze nieznajomych, którzy prowadzą go do pałacu i każą grać. „Gdy skrzypek ów spostrzegł u nich ogony, przeląkł się, wezwał Imię Boskie, i raptem znalazł się w ogromnej kałuży a koło niego pełno było końskich łajen”¹⁵⁹. Kontakt z przedstawicielami świata demonicznego (przede wszystkim z diabłem) niejednokrotnie kończy się więc w miejscu skalanym – nieczystym w dosłownym, jak i w przenośnym tego słowa znaczeniu. Wszelkiego rodzaju miejsca błotniste, zabagnione w kulturze ludowej funkcjonują jako miejsca o niejednoznacznej semantyce. Nieprzypadkowo w bajce z wątkiem T 651 „Diabeł parobkiem” ze zbioru Stanisława Chełchowskiego, pt. *Powieści i opowiadania ludowe z okolic Przasnysza* diabeł zwany Bartoszkim obiecał mu przez gospodarzy, u których służył, córkę porwać i zanosić na „chrapy”, czyli bagnisko. Córka okazuje się formą zapłaty za pomoc w gospodarstwie:

- A cóż ty bedzies chciał za te służbe?
- Ja nic – pejda – nie bede chciał, ale jak sie gospodarzowi urodzi córka, to my jo gospodarz da, ale jak bedzie mniała dziesięć lat.

¹⁵⁸ Bronisław Gustawicz, *Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody*, ZWAK 1881, t. 5, s. 161-162.

¹⁵⁹ Eugeniusz Chmielowski, *Czarownice, strzygi, dusze potępione*, [w:] *Ziemia biecka. Lud polski w powiatach gorlickim i grybowskiem*, praca zbiorowa pod red. Seweryna Udzieli, red. A. Kroh, Sądecka Oficyna Wydawnicza WOK, brak wydawnictwa Nowy Sącz 1994, s. 402.

– Mój Bartosku, kiedyć mnie sie co urodzi, kiedy ja mum tako babe staro, siwo i sum starym.

– To nic, moze sie esce co gospodarzowi urodzi.

Ugodzili sie i un zabrał sie i posed od nigo¹⁶⁰.

Chłop z racji wieku nie spodziewa się już żadnego potomstwa, dlatego pochopnie wyraża zgodę. Jednak krótko po odejściu nadprzyrodzonego parobka leciwemu małżeństwu rodzi się córka:

Jak posed od nigo, tak nazarok urodziła sie unemu gospodarzowi córka, a un myślał, ze mu sie urodzi syn. Jak te córke obacuł, to zara pejdział:

– Niech cie tyła i tyła djabłów weźnie.

I w tych słowach oddał jo djabłu¹⁶¹.

Złorzeczenie wypowiedziane po narodzinach dziewczynki przypieczętowuje w sposób ostateczny umowę. Można uznać, iż niezadowolenie z płci noworodka wymusiło na gospodarzu rzucenie klątwy, niewykluczone jednak, iż gospodarz jest jedynie narzędziem w rękach mocy silniejszych i nieludzkich¹⁶². Kiedy córka osiąga umówiony wiek – 10 lat, diabeł natarczywie domaga się sfinalizowania umowy. Wreszcie przybywa, aby odebrać swoją należność:

Esce una nie dosła dziesięciu lat, a ten ociec jy umer; una pasala gęsi, a ten Bartosek przychodził i powieał jy, ze sie z nio ozeni. Tak ta dziwcyna jednoraz posła do matki i pejda:

– Przychodzi do mnie, mamulku, taki pan i chce sie ze mno zenić

– Moić to ludzie kochani, cy chto z was moigo zięcia widzi, cy ni? Toć przyniós wszystkigo dowolna do jeścia i do picia, a igo samygo nima. Uni tyz pejdajo:

– Nie widać go.

Ale ta dziwucha mówi:

– Ale ja go widze.

Uni usiedli gościć sie; jak zjedli i wypili, una sie usykowała do ślubu jechać. Jak sie usykowała, un jem tem ludziom pokazał coś na dworzu; ludzie polecieli oglądać to, a un jo grab i na dwór oknem. Jak jo grabnoł, poniós jo powietrzem i zaniós jo na takie chrapy, na takie oparcyska; i jak jo tamój tknoł w chrap, to jy tylo troche głowy widać było. A te ludzie przychódzo ze dwora do izby, dziwuchy nima. Dawaj jy sukać; dopirój nazajutrz znaleźli jo, tylo jy łeb troche wystawał w chrapie. Dawaj jo ciągnąć za łeb, wyciągnęli jo. Dawaj jo śwęcić, księza do ni zwozić, bo widzo, ze to niecysta siła. Ksiądz przyjechał; una sie zara odzywa:

– Trudna tu rada; powiedział Bartosek, ze mnie wysłuzuł i matka z ojcem oddali mnie sami, to ja tamój muse u nigo być i mnie nicht nic nie poredzi: ni ksiądz, ni śwecenie, bo mnie

¹⁶⁰ Stanisław Chelchowski, *Opowiadania ludowe z okolic Przasnysza*, t. 2, Druk Emila Skińskiego, Warszawa 1889, s. 123.

¹⁶¹ Tamże, s. 123.

¹⁶² Anna Engelking, *Klątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Oficyna Naukowa, Wrocław 2000, s. 159.

rodny ociec i rodna matka ciortowi oddali. I ten ciort znowu jo porwał i utknął w chrapie i zamęcu¹⁶³.

Dziewczyna ostatecznie ginie zamęczona przez diabła, który zabiera ją na tereny błotniste (chrapy), będące synonimem bagna, a więc miejscoposiadającego inklinacje demoniczne¹⁶⁴. Motyw porzucenia w bagnie wydaje się istotny ze względu na podjętą przeze mnie interpretację. Otóż jeżeli założyć, iż wszelkie moczary są anekumena, miejscami nieużytecznymi i nie podlegającymi akulturacji, w pewien sposób nieplodnymi, nieprzydatnymi, a tym samym skalanymi, posiadającymi wszelkie znamiona mitycznego *orbis exterior* – to zaistniała sytuacja nabiera zupełnie nowych znaczeń¹⁶⁵. Źródeł ich należałoby poszukiwać w archaicznych wyobrażeniach i czynnościach, których pogłosy być może zachowały się w narracjach ludowych w formach zniekształconych bądź przeobrażonych, dostosowanych do zmieniających się w czasie kontekstów społeczno-symbolicznych. Z interpretacyjną ostrożnością można odnieść się w tym miejscu do funkcji bagna w kontekście kultur historycznie wcześniejszych. W pochodzącej z przełomu I/II wieku po Chrystusie *Germanii*, Tacyt zanotował zjawisko topienia w bagnie wszeteczników, gnuśników oraz tchórzy¹⁶⁶. Jednak według Karola Modzelewskiego ani Tacyt, ani też Adam z Bremy, który niezależnie od starożytnych źródeł opisał analogiczne, ale o tysiąc lat późniejsze, zjawisko wśród Germanów, nie rozumieli tak do końca tego, co opisywali¹⁶⁷. Po przeanalizowaniu zwyczajowych praw Fryzów i Burgundów Modzelewski zauważył, że tego typu kary, polegające na topieniu skazańców w bagnie, najprawdopodobniej są powiązane „(...) genetycznie z kultem pogańskim”¹⁶⁸. W dalszej części swej pracy autor zauważa, iż:

Bagna, podmokłe grunty i wody stanowiły w mitologiach ludów indoeuropejskich charakterystyczną domenę bogów świata podziemnego, duchów zmarłych i wegetacji roślinnej. Zgodne świadectwa źródeł charakteryzujących miejsca straceń zbrodniarzy, którzy naruszyli sakralne podstawy bytu wspólnoty (...) pozwalają wnosić, że przestępców takich składano w ofierze bóstwom chtonicznym¹⁶⁹.

¹⁶³ Stanisław Chelchowski, *Opowiadania ludowe...*, s. 123-124.

¹⁶⁴ Stanisława Niebrzegowska, *Błota*, [w:] *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1, *Kosmos*, cz. 2, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1999, s. 457-460.

¹⁶⁵ Ludwik Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku oraz wybrane eseje*, Wydawca: Piotr Dopierała, Łódź 2002, s. 165.

¹⁶⁶ Tacyt, *Germania*, [w:] tegoż, *Dzieła*, tłum. S. Hammer, Warszawa 2004, s. 604.

¹⁶⁷ Karol Modzelewski, *Barbarzyńska Europa*, Iskry, Warszawa 2004, s. 22.

¹⁶⁸ Tamże, s. 23.

¹⁶⁹ Tamże, s. 24.

Andrzej P. Kowalski z kolei zwrócił uwagę, iż Germanie składali w ofierze przez utopienie w bagnie prawnie izolowanych członków plemienia¹⁷⁰. Natomiast według interpretacji Donalda J. Warda ofiary topione, w tym również te wrzucane do bagien, przeznaczone były dla bóstw czy bogów reprezentujących trzecią funkcję w systemie Dumézila¹⁷¹.

Porzucona na bagnach dziewczyna, domniemana ofiara, powraca do przestrzeni pierwotnego chaosu symbolizowanego przez bagna. Potwierdzeniem tego tropu są narracje, w których bagna mają symbolizować piekło. Według narracji ludowych pojawiać się mogły w miejscu, gdzie doszło do pogwałcenia świętości – popełniono grzech¹⁷². Tego typu relacja pojawia się w jednym z podań realizujących wątek T 7071 „Karczma zapadła”, pochodzących z miejscowości Dwory, a zapisanym przez Seweryna Udzielę na początku XX wieku:

Pijani zaś nie tylko że nie wyszli przed karczmę, ale nawet w karczmie nie uklękli. Za ledwie ksiądz oddalił się od karczmy na kilkadziesiąt kroków, gdy ziemia zatrzęsła się straszliwie, pękła w tern miejscu, gdzie karczma stała i wszyscy będący w karczmie, wraz z żydem zapadli się. Na tern miejscu powstało bagnisko, którego dno jest aż w piekło. Na to bagnisko nikt nie wstępuje, bo się boi, żeby się nie zapadł. Szczególniej w nocy każdy omija to miejsce, gdyż z nadejściem dwunastej godziny wszyscy zapadnięci wychudzą na wierzch i każdego, kto się do nich zbliży, chwytają i żądają, aby ich wyratował od mąk piekielnych. Kto zaś nie może tego zrobić, tego zabierają ze sobą do piekła, z którego nie wyjdzie, aż go Pan Bóg będzie sądził¹⁷³.

Istotne, iż analogiczne przykłady, w których pojawia się postać diabła w kontekście nieczystej wody lub bagna, odnaleźć można w starszych materiałach. Z siedemnastowiecznych zeznań domniemanych czarownic z okolic Kalisza dowiadujemy się, że: „Porwał ją ten Kasperek (diabeł, przyp. autora) we czwartek i zaniósł ją na kał i porzucił”¹⁷⁴. W innym siedemnastowiecznym zeznaniu można przeczytać o diable, który: „(...) był czarny, kosmaty i (...) siadał w kale (...)”¹⁷⁵. Kał w kontekście cytowanej relacji odnosi się także do brudnej, zanieczyszczonej wody. Miejsce to można traktować jako synonimiczne względem bagna. Pomiedzy zapisami zeznań domniemanych czarownic, które wchodziły w kontakt z siłą nieczystą, odnaleźć można niktłe analogie do archaicznego prawa

¹⁷⁰ Andrzej P. Kowalski, *Symbole neolitu*, [w:] tegoż *Antropologia zamierzchłych znaczeń*, Polskie Towarzystwo Historyczne, brak wydawnictwa Toruń 2014, s. 199.

¹⁷¹ Donald J. Ward, *The Threefold Heath: An Indo-European Trifunctional Sacrifice?*, [in:] *Myth and Law among the Indo-Europeans. Studies in Indo-European Comparative Mythology*, ed. J. Puhvel, Berkeley 1970, p. 131 and 135.

¹⁷² Violetta Wróblewska, *Zapadłe karczmy/Zatopione dzwony*, [w:] SPBL, t. 3, s. 381-382.

¹⁷³ Seweryn Udziela, *Dwory. Zapiski etnograficzne z 1901 i 1902 roku*, PiME 1925, t. 4, cz. 3, s. 25.

¹⁷⁴ Bohdan Baranowski, *Nietolerancja i zabobon w Polsce w XVII i XVIII w.*, Warszawa 1987, s. 146.

¹⁷⁵ Bohdan Baranowski, *Najdawniejsze procesy o czary w Kaliszu*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Lublin-Łódź 1951, s. 40.

dotyczącego kar za nieczystość cielesną, za cudzołóstwo. Jest to podobieństwo odległe czasowo, jednak można w nim doszukiwać się pewnych zbieżności, wynikających z niezmienności oceny niektórych zjawisk społecznych oraz lokacji przestrzennych. Otóż w *Germanii* Tacyta daje się odnaleźć rozdział dotyczący kar za różne przewinienia, w tym za przestępstwa przeciwko tabu seksualnemu:

Różnica w karach zależy od przestępstwa. Zdrajców i zbiegów wieszają na drzewach, tchórzów, gnuśników i wszeteczników topią w błocie i bagnie, a z wierzchu chrust narzucają. Ta różnica kar wypływa z zapatrywania, że karząc, należy zbrodnie stawiać pod pręgierzem, sromoty ukrywać¹⁷⁶.

W prawie Burgundów nakazywano, aby kobiety odchodzące od swych mężów (w domyśle popełniające nierząd) topić: „Chodziło o tabu seksualne, co w pełni odpowiada informacji Tacyta o topieniu w bagnie ludzi splamionych cielesną nieczystością”¹⁷⁷. Cieleśną nieczystość karano śmiercią w nieczystym miejscu. Tym samym wspomniana kara uśmiercania w bagnach oprócz wymiaru praktycznego nabierała również wymiaru symbolicznego. Co ciekawe, pogłos tego rodzaju przyporządkowania „grzechu nieczystości” karze porzucenia w miejscu bagiennym lub błotnistym odnaleźć można również w jednym z tekstów ze zbioru Maxa Toeppena, pt. *Wierzenia mazurskie*. Narracja przytoczona przez badaczapochodzi z XVI wieku¹⁷⁸. Otóż czworo kochanków oddających się rozpuście w domku ukrytym w lesie zabija diabeł. Po odnalezieniu przez mieszkańców zwłok osób, których związku nie akceptowała miejscowa społeczność, wszyscy doznali poczucia stanu przerażenia: „Ogarnęła ich wielka zgroza, i drżąc ze strachu uciekli. Djabeł rzucił za nimi pudłem, ale w żadnego z nich nie trafił; przeleciało ponad nimi precz za płot. Później zawleczono ciała do bagna i tam pogrzebano”¹⁷⁹. Tym samym rozpustnikom nie zapewniono godnego pochówku, lecz wymierzono pośmiertną karę za nieczystość cielesną. Ciała ich utopiono w bagnisku postrzeganym jako miejsce nieczyste i odpowiednie do wymierzenia pośmiertnej kary dla ludzi, którzy za życia nie przestrzegali zasad moralnych. Poszukiwanie analogii w tak odległych od siebie źródłach być może nie jest bezpodstawne. Jeszcze w dziewiętnastowiecznej kulturze ludowej odnaleźć można tradycje, według których nieczystość cielesna pociągała za sobą surową karę, nie tylko realną, alei symboliczną, mającą na celu oznaczenie grzesznej kobiety nieczystością – w dosłownym tego słowa

¹⁷⁶ Tacyt, dz. cyt., s. 604 (12-13).

¹⁷⁷ Karol Modzelewski, dz. cyt., s. 22-23.

¹⁷⁸ Maks Toeppen, *Wierzenia mazurskie*, „Wisła” 1893, t. 7, s. 3

¹⁷⁹ Tamże, s. 3.

znaczeniu. Opis takiej drastycznej sytuacji znajdziemy w pracy *Borowa. Drobiazgi etnograficzne* Jana Świątka. Wyrok dla obydwójga kochanków brzmiał następująco:

Tobie, parobku, da się porzanych dwadzieścia pięć buków; tobie, dziewko, to samo i przytem uomaziwa ci głowe maziąm!” I tak stało się w rzeczywistości. Kładziono ich na drabinie, po której idzie się na strych, i na tej drabinie dopiero dobrze im skóre łupiono za karę. Potem dziewce oblepiano dziewce głowę grubą warstwą mazi, która to maż przez długi czas nie mogła być wymyta, a przytem śmierdziała ogromnie¹⁸⁰.

Według informacji zawartych we wspomnianej pracy Świątka, kary tego typu obowiązywały i były egzekwowane aż do 1870 roku¹⁸¹. O podobnych karach wobec rozpustnych kobiet wspomina również Aleksander Petrow: „Dawniej miano wszetecznice za karę zakopywać po pas w gnoju zmieszonym z wapnem”¹⁸². Nieczystość cielesną karano zatem piętnem kalającym ciało winnego.

Kontakt z siłą demoniczną w pewien sposób stygmatyzował, podobnie jak przekroczenie zasad moralnych panujących we wspólnocie. Możliwe, iż w przekazach folklorystycznych z motywami bagniska, nieczystości, w których budzi się człowiek wodzony przez siły demoniczne, w pośredni sposób odzwierciedlone zostały wyobrażenia na temat piekła przetransponowane z literatury kościelnej¹⁸³. Jak słusznie zauważył Bohdan Baranowski: „Obraz piekła jest w pewnym stopniu odbiciem dawniejszych poglądów literatury dewocyjnej. (...) Dusze potępione gotowane tam są w smole, trzymane w kadziach napełnionych fekaliami, w gnojówkach itp.”¹⁸⁴. Być może jednak w chłopskich narracjach zachowały się pogłosy pierwotnego wartościowania przestrzeni niczyich – specyficznych nie-miejsc¹⁸⁵, które istnieją, a zarazem istnieniem swym przerażają i drażnią pragmatyzm człowieka. Są one analogiczne względem dzikiego i demonicznego lasu¹⁸⁶, jednak

¹⁸⁰ Jan Świątek, *Borowa...*, s. 92-93. Zob. też W. Badura, *Husów. Wieś powiatu łancuckiego*, „Lud” 1903, t. 9, s. 120.

¹⁸¹ Jan Świątek, *Borowa...*, s. 93

¹⁸² Aleksander Petrow, *Lud ziemi dobrzyńskiej, jego charakter, mowa, zwyczaje, obrzędy, pieśni, przysłowia, zagadki, it.p.*, ZWAK 1878, t. 2, s. 25.

¹⁸³ Por. Klemens Bolesławiusz, *Przeraźliwe echo trąby ostatecznej*, Instytut Badań Literacki, Warszawa 2004, s. 88, w. 40-45.

¹⁸⁴ Bohdan Baranowski, *W kręgu upiórów i wilkolaków*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1981, s. 200.

¹⁸⁵ Pojęcie nie-miejsce należy traktować w tym wypadku metaforycznie i w odmienny sposób niż czyni to Marc Augé, odnosząc je do badań nad „nadnowoczesnością”. Jednak opisywany w tym artykule lokacje są miejscami, znajdującymi się w konkretnej przestrzeni, będąc zarazem nie-miejscem – odseparowanym – unikany, wyodrębnionym z przestrzeni. „Jeśli jakieś miejsce da się określić jako tożsamościowe, znajome i historyczne, to przestrzeń, której nie da się określić ani jako tożsamościowej, ani znajomej, ani historycznej określi nie-miejsce”. Marc Augé, *Nie-Miejsca: wprowadzenie do antropologii nadnowoczesności: fragmenty*, tłum. A. Dziadek, „Teksty Drugie” 2008, nr 4 (112), s. 128.

¹⁸⁶ Вячеслав Всеволодович Иванов, Владимир Николаевич Топоров, *Славянские языковые моделирующие семантические системы (Древний период)*, ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА», Москва 1965, s. 173-174.

charakteryzują się odmienną dynamiką, zaprzeczając porządkowi ekumeny. Bożena Józefów-Czerwińska na skażone przestrzenie używa trafnego określenia „czarne miejsca”:

Semantyka czarnych miejsc wskazuje na ich więzi z >tamtym porządkiem świata<. (...) Tak postrzegano uroczyska, bagna niekiedy jeziora, ale i inne przestrzenie, położone np. w głębi lasów. To miejsca >cudze<, nieoswojone, nienależące do ludzkich sfer, choć położone blisko żyjących¹⁸⁷.

To, co łamało porządek i rozbijało ład, niejako automatycznie przesuвано do przestrzeni niczyjej, wypełnionej fantazmatami. Słowiańskie pustki to obszary, które w oczach pragmatycznych mieszkańców dawnej wsi uchodziły bowiem za nieprzydatne, dzikie, przepelnione były jednak ambiwalentną płodnością – symboliczną synonimicznością z amorficznymi przestrzeniami pierwotnego chaosu. Przepelnione dynamiką inwersji przerażały i wchłaniały – dosłownie oraz w przenośni. Przekształciły się w wyobraźni w emblematy zaświatów, nie-rzeczywistości przełamującej niewidzialne bariery oddzielające dwie przestrzenie. Być może dlatego diabły z ludowych narracji, jak również inne postaci o demonicznych konotacjach, tak często pojawiają się na obszarach bagiennych i nieczystych.

Ciekawy przykład motywu nieczystości i przestrzeni o negatywnych konotacjach odnaleźć można w bajkach nowelistycznych, wariantach wątku T 940A „Diabeł swatem”. W zbiorze Stanisława Cerchy *Baśni ludowe zebrane we wsi Przebieczanach (w powiecie wielickim)* czart dopomaga szewskiemu czeladnikowi i ułatwia mu zdobycie pięknej dziewczyny, z którą czeladnik bierze ślub. Jednak diabelska pomoc, jak to często bywa, nacechowana jest iluzorycznością. Wszystko odbywa się w przestrzeni fantasmagorycznej, swoistej nie-rzeczywistości – wesele, piękna karczma, noc poślubna rozplywają się w promieniach wschodzącego słońca. Wraz z nastaniem świtu wszystko okazuje się jedynie złudzeniem:

Óna sie – ta jego panna napiła duzo, nie widziała juzt wieldze, takze i ten parobek sie napił i óna posła do drugi izby, tamoj było łózko, położyła sie spać, zeby sie troski przedrzymała. Takze i ón tez za nio pobieg, spar sie tez na tym łózku. Usneli obydwuje i spali – a panowie sie porozjezdzałi. Karcma była bardzo pieknie sfondowana; skoro na rano panna sie przebudza i gada do niego, ze snu: „Mój miły, to łózko jes kiepsko wysłane”. A ón ji gada: „Nie przebudzaj mnie, śpij kiej ci dobrze”. A óna była nie naucona lada gdzie lezeć, a ón był naucony bądź gdzie sie porzucić i lezeć, bo pijacy toz robio, gdzie najgorzy, to óni sie tam położyo i spio ochotnie. Wienc tez i óna, przy nim lezała, pokil sie rano nie zrobiło.

¹⁸⁷ Bożena Józefów-Czerwińska, *Zabobnem nazwano... O wierzeniach, wartościach i dawnych przekonaniach mieszkańców polsko-białoruskiego pogranicza w ich związkach z przeszłością*, Wydawnictwo Trzecia Strona, Warszawa 2017, s. 147.

Skoro ja zaceno uciskać, gada mu: „Zlituj sie, mój ty mężu kochany, tak mi źle”. A ón gada: „Lez spokojnie”. Ale óna imu na to nie zwirza, ino gada: „Wstaj, bo tu nie dobrze leżeć”. On sie podniós i na nio zawołał: „Popraw se kiej ci źle”. Pożrał sie na nio, i óna na niego; patrz sie, a tu karczma zwalona, a óni lezo na starych zbutwiałych; to było ukochane z wieczora łózko. Skoro rano, a znaku niema z karcmy, ino lezo oboje pod krzakem, jak cygany. I musieli do wieczora siedzieć, bo te panne wstyd było z tako ściarano suknio lecieć do swojego ojca¹⁸⁸.

Budynek karczmy okazał się ruiną, a łóżka czymś bliżej nieokreślonym, być może zbutwiałymi liśćmi lub spróchniałymi meblami z dawnej karczmy. W tej bajce odnaleźć można analogie z niesamowitą opowieścią autorstwa François de Rosseta – francuskiego pisarza żyjącego i tworzącego na przełomie XVI i XVII wieku. Diabeł w noweli francuskiego pisarza wciela się w truchło zmarłej kobiety i zwodzi sierżanta straży miejskiej w Lyonie. Kiedy dochodzi do zbliżenia między nimi, ożywiona „diabelską mocą” niewiasta prezentuje swą „prawdziwą” naturę: „To mówiąc zrzuciła suknię swą i tunikę i pokazało się najszkaradniejsze, najstraszliwsze, najbardziej cuchnące i przegniłe truchło na świecie. W tej samej chwili grzmot się uczynił, a kompani niczym martwi padli na ziemię”¹⁸⁹. Wszystko okazało się iluzją, a piękny dom przemienia się w ruinę, natomiast bohaterowie noweli, podobnie jako młode małżeństwo zeswatane przez diabła, leżą w błocie: „(...) a w to miejsce powstały ruiny jakiejś starej kamienicy, pełne śmiecia i nieczystości. Więcej niż dwie godziny leżeli tak niczym wieprze w błocie nie odzyskawszy ducha”¹⁹⁰. Chwile uniesienia dla lyońskiego sierżanta i jego kompanów kończą się analogicznie jak dla wspomnianej wcześniej czarownicy którą diabeł Kasperk porzucił w „kale”. Przede wszystkim jednak dostrzec można w tej historii podobieństwo do bajkowych wariantów T 940A. Oczywiście nie pojawia się w tych narracjach motyw „kobiety trupa” uwodzącej młodzieńca. Jednak efektem diabelskiej pomocy jest noc poślubna spędzona w miejscu „nieczystym”, będącym zaprzeczeniem iluzji wytworzonej na potrzebę chwili przez piekielnego donatora. Należałoby zadać pytanie, czy motyw ten jest efektem konwergencji, czy raczej transmisji pewnych motywów i wątków? Mimo iż odbiega to od głównej tematyki tej pracy, warto poświęcić tej kwestii trochę uwagi. Otóż w zbiorze autorstwa Michała Jurkowskiego, pod tytułem *Historyje świeże i niezwyčajne*, określonym przez Mariusza Kazańczuka: „Znaczącym dziełem

¹⁸⁸ Stanisław Cercha, *Baśni ludowe zebrane we wsi Przebieczanach (w powiecie wielickim)*, MAAE 1896, t. 1, s. 68.

¹⁸⁹ François de Rosset, *O demonie, co w kształcie panny ukazał się sierżantowi straży miejskiej w Lyonie, o ich cielesnym obcowaniu i nieszczęśliwym końcu, jaki z tego wyniknął*, [w:] *Krwawy amfiteatr. Antologia francuskich historii tragicznych epoki renesansu i baroku*, tłum. B. Marczuk, Universitas, Kraków 2002, s. 186.

¹⁹⁰ Tamże.

nowelistyki staropolskiej, które powstało w środowisku kościelnym (...)”¹⁹¹, pod numerem 21 znajduje się nowela będąca kopią lub tłumaczeniem utworu autorstwa François de Rosseta:

Tym czasem zrzuci z siebie suknie, a pokaże, że nie żywą, ale trupem przegniłym była, w którym czart się za samą udał i dał. Wielki się grzmot uczynił, jakby kilka piorunów spadło. Jak to się stało, zniknęło wszystko a oni się obaczyli, że w kloace po szyje będąc, tonęli w starych jakiści obalonej kamienicy ruinach¹⁹².

Jest to przykład czerpania wzorów przez staropolskich pisarzy z utworów autorstwa zachodnioeuropejskich pisarzy¹⁹³. Ta sama historia została wykorzystana przez genialnego pisarza, jakim był Jan Potocki w powieści *Rękopis znaleziony w Saragossie*¹⁹⁴. Natomiast poszczególne motywy z twórczości polskiego hrabiego zapożyczali inni pisarze, w tym Charles Nodier¹⁹⁵. Dlatego być może bajki z wątkiem T 940A są historiami nieoryginalnymi, wtórnymi względem swych literackich pierwowzorów¹⁹⁶. Jednak paralelne względem siebie fabuły¹⁹⁷, a także wątki wierzeniowe (toposy) świadczą mogą o dużej sile oddziaływania pewnych wzorów, jak również łatwości ich przyswajania w kręgach kultury ludowej¹⁹⁸.

3.5. Diabelski podpis – znamiona spotkań z demonicznym sacrum

*Kruk dlatego jest czarny, bo go djabeł stworzył*¹⁹⁹.

Na zakończenie tego rozdziału warto zwrócić uwagę na motyw skalania człowieka „diabelskim dotykiem”. Bezpośredni kontakt z przedstawicielem świata nadprzyrodzonego prowadzi do zanieczyszczenia i napiętnowania ludzkiego ciała. Jest to świadectwo długiego trwania wyobrażeń o niebezpiecznym kontakcie z ambiwalentnym sacrum, które nie może pozostać obojętnym dla człowieka. W pewien sposób wpisuje się to w rozpatrywane w poprzednim rozdziale motywy fizycznej oraz psychicznej ułomności, która narzucała

¹⁹¹ Mariusz Kazańczuk, *Wprowadzenie do lektury*, [w:] Michał Jurkowski, *Historie świeże i niezwykłe*, Instytut Badań Literackich PAN, Stowarzyszenie „Pro Kultura Literaria”, Warszawa 2004, s. 7.

¹⁹² Tamże, s. 63.

¹⁹³ Tamże, s. 335.

¹⁹⁴ Jan Potocki, *Rękopis znaleziony w Saragossie*, tłum. E. Chojecki, Czytelnik, Warszawa 1965, s. 161-162.

¹⁹⁵ Roger Caillois, *Dzieje człowieka i książki: hrabia Jan Potocki i Rękopis znaleziony w Saragossie*, tłum. L. Kukulski, [w:] tenże, *Odpowiedzialność i styl. Eseje*, PIW, Warszawa 1967, s. 80-89.

¹⁹⁶ Zob. Violetta Wróblewska, *Ludowa bajka nowelistyczna (źródła – wątki – konwencje)*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2007, s. 322-323.

¹⁹⁷ „O wpływie kościelnych exemplów na ustne historie świadczy ich wierność wobec kaznodziejskiego pierwowzoru – co ciekawe, nawet w stosunku do przekazów XIII-wiecznych, którymi Kościół w niezmięnionej postaci musiał posługiwać się także w wiekach późniejszych (...)”. Violetta Wróblewska, *Ludowe exempla*, „Literatura Ludowa” 2007, nr 2 (51), s. 7.

¹⁹⁸ Tamże, s. 5.

¹⁹⁹ Erazm Majewski, *Rodzina kruków (Corvinae) w mowie, pojęciach i praktykach ludu polskiego*, „Wisła” 1900, t. 14, z. 1, s. 36.

semantyczne inklinacje ze światem nadprzyrodzonym. Narracje, w których występują motywy bezpośredniego kontaktu z przedstawicielami zaświatów, dostarczają informacji na temat niebezpieczeństw z tym związanych. Według wierzeń dotyczących czarownic każde spotkanie z diabłem przysparzało im kolejnych zmarszczek. Pocałunek diabła i kontakt z jego śliną negatywnie wpływały na wygląd kobiet z nim współpracujących:

Na tym balu oczekiwali je już dyabli na czarnych koniach bez grzywy i ogona. Przywitanie czarownic z dyablami odbywało się przez pocałunek. Za każdym takim uściskiem otrzymywała czarownica jedną skazę więcej na czole lub policzku, w skutek pozostałych na nim ślin dyabelskich. Stąd każda główniejsza czarownica jest na gębie chropata i dlatego nie miłe sprawia na ludziach wrażenie²⁰⁰.

Niekiedy człowiek przez swą arogancję i pewność siebie sprowadzał na siebie niebezpieczeństwo bezpośredniego kontaktu z postacią diabła, który na pamiątkę „wypalał” swe piętno na twarzy śmiałka:

W pobliżu Potulic (w pow. Wągrowieckim) jest las, w którym djabeł przebywa. Dwóch robotników nie całkiem trzeźwych przechodziło tamtędy pewnego wieczoru. Jeden z nich naglił towarzysza do pośpiechu, ale drugi odpowiedział: „Ja się nie boję nawet djabeła samego.” W tejże chwili pan pięknie ubrany zjawił się przy nim, pogłaskał śmiałka po twarzy, mówiąc: „Więc się mnie nie boisz?” – i znikł. Na twarzy robotnika został znak czarny, jakby wypalony²⁰¹.

W narracji realizującej wątek T 3045 „Wyprawa na Sabat”, pochodzącej z Mazur, odnaleźć można motyw „naznaczenia” diabelskim znamieniem:

Djabeł napędzał go wciąż, żeby się śpieszył, bo jeszcze tej nocy musi być z listami na miejscu. Ale kował, nawpół żywy ze strachu, nie posuwał się naprzód z robotą, aż wreszcie kur zapiał. Wówczas koń przemienił się napowrót w człowieka. Djabeł uderzył karczmarkę trzy razy w pysk, tak, że ślady jego palców i pazurów „wypalone jakby dziegieć” na jej policzkach były do końca życia, i zniknęły. Karczmarka żyła jeszcze pół roku, ale biegała jak „obłąkana” i nie można jej było ani związać ani uwięzić; straciła też mowę²⁰².

W podaniu wierzeniowym o potępionej księżniczce z zamku gnieźnieńskiego bohater w poszukiwaniu utraconej piłki wchodzi do ruin zamku, w którym pokutował duch panny. Po powrocie z podziemi kieszenie ma pełne złota, a na twarzy znamię w postaci pięciu czarnych plam:

²⁰⁰ Jan Świątek, *Lud Nadrabski (od Gdowa po Bochnię)*, Nakładem Akademii Umiejętności, Kraków 1893, s. 529.

²⁰¹ Otto Knoop, *Podania i opowiadania z W. Ks. Poznańskiego*, tłum. Z. A. Kowerska, „Wisła” 1894, t. 8, s. 796.

²⁰² Max Toeppen, *Wierzenia Mazurskie*, tłum. E. Piltzówna, „Wisła” 1893, t. 7, s. 2.

Jemu to opowiedział, jak owego wieczora w głębi i ciemnicy uderzył nogą o łańcuch i spotkał postać z rogami, kopytami i iskrzącymi oczyma, lecz gdy się przeżegnał, nastąpiła jasność i ujrzał w łódce stojącą panią cudnej piękności w czerwonej sukni, złotym pasie i trzewikach, przegarniającą pieniądze szuflą, która ukazała mu piłkę jego i dała znak by się przybliżył. Ale szatan zaskoczył mu drogę. Wtedy chłopiec znów się przeżegnał» a szatan zamienił się w dużego koguta z podwójnym dziobem i pierzem podobnym do ognistych węgli; gdy się jeszcze raz przeżegnał, czart zamienił się w szczura wielkości psa, nakoniec w ropuchę i zniknął w gruzach. Przy wszystkich tych przemianach chłopiec żegnał się prawą ręką; przy ostatnim uczynił to lewą przez pomyłkę, skutkiem czego dotknął go czart łapą i nacechował mu twarz 5 plamami na całe życie²⁰³.

Podążając za piłką, przekracza granicę świata, który zamieszkują istoty nieludzkie. Jest tam zarówno księżniczka, jak i diabeł, który naznacza chłopca znamionami kontaktu ze światem demonicznym. Co istotne, napiętnowanie następuje w momencie pomyłki. Chłopiec żegna się lewą ręką. Błąd inwersyjny pociąga za sobą negatywne skutki. W narracji tej odnaleźć można pogłosy intuicji, według której kontakt z niejednoznacznymi zaświatami wiąże się z ryzykiem naznaczenia, skalania, napiętnowania dotknięciem nie-rzeczywistości. W książce *Tabu* Jerzy S. Wasilewski zauważył: „Nieczystość ciała wiąże się z dwoma zmysłami, które je tworzą, a zarazem odnotowują: dotyk, który kala, i węch, który rejestruje i odkrywa nieczystość”²⁰⁴. O zapachu (powiązany lub będącym efektem zanieczyszczenia ekskrementami) pisałem we wcześniejszej części niniejszej pracy. Kalający dotyk, według Wasilewskiego, powiązany jest bardzo mocno z tabu. Jednak nie do końca można zgodzić się ze stwierdzeniem, że dotyk „(...) jest wrogiem sacrum nie tylko dlatego, że zanieczyszcza”²⁰⁵. Oczywiście autor odniósł to stwierdzenie do desakralizującego dotyku żywego człowieka, jednak w przekazach folklorystycznych „występuje” dotyk, który „zanieczyszcza”, a zarazem jest ekspresją sakralnego (demonicznego) świata, zaś samo zanieczyszczenie należy rozpatrywać w kategoriach nadprzyrodzonych, mających źródło w demonicznej przestrzeni nie-rzeczywistości. Osoby oznaczone czarnymi plamami, znamionami diabelskiego dotyku, bezpośrednio doświadczyły „bliskości somatycznej” ambiwalentnego sacrum.

²⁰³ Oskar Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 10, cz. 2, *Wielkie Księstwo Poznańskie*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław-Poznań, 1963, s. 222.

²⁰⁴ Jerzy S. Wasilewski, *Tabu...*, s. 266.

²⁰⁵ Tamże, s. 267.

3.6. Dotyk śmierci

(...) a kto był ręką dotknąć zwłok, ten wcale nie sieje w tym sezonie, bo ziarno rzucone taką ręką na rolę nie wschodzi²⁰⁶.

Również śmierć w metaforyczny sposób można uznać za dotyk zaświatów. Zmarły był w pewien sposób czytelnym i widzialnym emblematem świata, który budził lęk wśród żywych. Nie bez powodu po śmierci domy, w których znajdował się zmarły oznaczano opartym o frontową ścianę wiekiem trumny, chorągwiami przyniesionymi z kościoła lub czarnym sukniem²⁰⁷. Jerzy S. Wasilewski zwrócił uwagę na gesty ochronne stosowane podczas kontaktu z nieboszczykiem:

(...) gdzieś w dawnej Rosji, wkładano zmarłego do trumny, biorąc go nie gołymi rękoma, ale w rękawicach (...), to zapewne robiono tak nie tyle i nie tylko z lęku przed trupem, lecz by uniknąć zbrukania nieboszczyka – działało się to przecież już po jego umyciu²⁰⁸.

Interpretacja ta jest trafna, jednak można dopatrzeć się w tym zachowaniu nie tylko lęku przed zbrukaniem nieboszczyka dotykiem żywych (co mogło skutkować pozostawieniem śladu „tego świata” – chociażby zapachu), a to mogłoby pociągnąć za sobą negatywne skutki. Możliwe jednak, że pomimo obmycia nieboszczyka, założenie rękawiczek było jednak zabiegiem chroniącym żywego przed kontaktem ze zmarłym. Odpowiadałoby to spostrzeżeniom cytowanego już autora, który w doskonały sposób ujął ambiwalencję niepewności kontaktu ze zmarłym: „Nietykalność tego, co sakralne, spleta się z niedotykalnością tego, co skalane”²⁰⁹. Idąc krok dalej, tego typu gest można uznać za próbę separacji, swoistego oddzielenia od przestrzeni nadprzyrodzonej, której zmarły był tylko reprezentantem. Według tej tezy zmarły nie był niebezpieczny ze względu na swój stan „obcości/odmienności ontologicznej”. Wyabstrahowany ze świata pełnego zgiełku i gwaru, ruchu i oddechów przekształcał się w emblemat rozkładu oraz zaświatów. Obmycie nieboszczyka, mające na celu ochronę żywych przed kontaktem z „nieczystym”, należy rozpatrywać na płaszczyźnie symbolicznej, które nie chroniło w sposób doskonały przed ewokacją zaświatów poprzez zmarłego. Tak naprawdę można założyć, iż zmarły jako taki jest nieistotny, ważne okazuje się przecucie, które upatruje w zmarłym jedynie emblematu niebezpiecznych zaświatów. Zmarły niesie w sobie załączek rozkładu, będący jedynie częścią i

²⁰⁶ Czesław Pietkiewicz, *Kultura społeczna Polesia Rzeczyckiego*, red. A. Engelking Muzeum Etnograficzne w Toruniu, Toruń 2013, 194.

²⁰⁷ Tamże, s. 43.

²⁰⁸ Tamże, s. 267.

²⁰⁹ Tamże, s. 43.

zapowiedzią powszechnej zaraźliwej destabilizacji czającej się za ciałem nieboszczyka. Jest on chwilowo zatrzymanym w przestrzeni domu i zagrody metafizycznym pomostem łączącym dwa światy. Mediatorem otoczonym tabuizującymi zakazami oraz nakazami. Zarówno czas, jak i nieboszczyk „urzeczywistniają nierealność” zaświatów. Konkretnie, jakim jest ciało, kieruje ku nie-realności, by nie rzecz – ku temu co irracjonalne²¹⁰. Zmarły pełni funkcję analogiczną do gałązek, którymi łączono brzegi strumyków w Niedzielę Przewodnią, aby ułatwić duszom przejście na tamten świat. W tym wypadku jednak to zwłoki pełnią funkcję mostu, a raczej bramy otwierającej rzeczywistość ludzką na działanie zaświatów. Dopóki martwy jest wśród żywych, trwa czas zawieszenia i lęku. Nie bez przyczyny po śmierci domownika zasłaniano lustra, w których dostrzec można było zaświaty, ale też pełniły funkcję osłabionej granicy – były jak tafle jeziora, na dnie którego czaiły się niechciane lęki przed nie-rzeczywistością²¹¹.

Świat nieludzki kala świat człowieka dotykaniem sacrum ambiwalentnego i nieokiełznanego, przerażającego i naznaczającego stygmatem rozkładu lub znamionami diabelskich transgresji. Wydaje się, iż tego rodzaju interpretacja diabelskich znamion pozostających na ciele człowieka po kontakcie z siłą nieczystą jest uzasadniona. Styczność z zaświatami niejednokrotnie niesie ze sobą niebezpieczeństwo skalania, zanieczyszczenia – znamionami, a także opisanymi w poprzednim rozdziale kalectwem i chorobą²¹². Karczmarka z Nakomiady została naznaczona nie tylko diabelskim znakiem na twarzy, ale jej kontakt z zaświatami zakończył się utratą mowy i szaleństwem, a wreszcie śmiercią w niedługim czasie po niesamowitych wydarzeniach. W przekazach folklorystycznych kontakt z sacrum jest ukazany jako sytuacja niebezpieczna. Również motywy, które odnaleźć można w kontekście realizacji różnych wątków bajkowych, być może odzwierciedlają prymarny lęk przed tym, co nieludzkie i niejednoznaczne. Lęk przed zaświatami, które uzewnętrzniają swą pierwotną amorficzną, ale i agresywną naturę poprzez widome znaki obecności – emblematy odzwierciedlające wyobrażenia na ich temat.

²¹⁰ Martin Heidegger, *O źródle dzieła sztuki*, tłum. L. Falkiewicz, „Sztuka i Filozofia” 1992, nr 5, s. 18.

²¹¹ Piotr Kowalski, *Popkultura i humaniści. Daleki od kompletności remanent spraw, poglądów i mistyfikacji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004, s. 50-54.

²¹² Zob. m.in. Wojciech Łysiak, *W kręgu wielkopolskich demonów i wyobrażeń niedemonicznych*, Wydawnictwo „Eco”, Międzychód 1993, s. 64.

Rozdział 4

„Co nagle, to po diable”. Nagłość i dynamika w kontekście wierzeń o świecie nadprzyrodzonym

W kulturze ludowej pewne zjawiska i sposoby zachowania charakteryzujące się ponadprzeciętną dynamiką wzbudzały negatywne emocje. Niejednokrotnie uznawano je za formę uzewnętrznienia demonicznych zaświatów lub ich bezpośredniej ingerencji, co w trafny sposób ujął Aleksander Saloni: „Przedmiotem strachu bywa djabeł albo >cosi takiego<, dalej ogniki, kule ogniste, beczki, lub pniaki toczące się za człowiekiem, nagły wicher, ruszanie się ziemi pod nogami i śmiech diabła”¹.

Funkcjonujące w obrębie kultury ludowej wierzenia na temat zjawisk o dużym ładunku dynamizmu pełnią istotną funkcję w definiowaniu wyobrażeń o świecie nadprzyrodzonym. Wszelkiego rodzaju ekspresje zaburzające czy wykraczające poza przyjęte normy codzienności posiadają, analogiczną do bezładu (dysharmonii), o którym była mowa w jednym z poprzednich rozdziałów, moc dezintegrującą i wpisującą się w kontekst zespołu wierzeń demonologicznych.

4.1. Niejednoznaczny status wiatru w kulturze ludowej

Burza, gradobicia, wichury charakteryzujące się nieprzeciętną dynamiką przekraczały niejednokrotnie akceptowalną skalę ekspresji Jak zauważył Jacek Olędzki: „Wszystkie żywioły mają to do siebie, że kiedy następuje w nich przekroczenie granicy umiaru, stają się dobrodziejstwem nie do zniesienia czy – mówiąc inaczej – dobrem przeklętym”². W tradycji ludowej wiatr był zjawiskiem niejednoznacznym. Wzbudzał sprzeczne uczucia – od zachwytu do grozy. Aleksander Gieysztor, omawiając wierzenia dawnych Słowian, w plastyczny sposób opisał relacje pomiędzy człowiekiem a przyrodą:

¹ Aleksander Saloni, *Lud rzeszowski. Materiały etnograficzne*, MAAE, t. 10, s. 127.

² Jacek Olędzki, *Plagi, żywioły, demony, Opatrzność i Święci Pańscy albo próby poznawania siebie samego*, „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty” 1996, t. 50, z. 1-2, s. 89.

(...) zadziwiały i przerażały człowieka, gdy patrzył na obłoki i chmury, drżał w obliczu wirów i trąb powietrznych. Ludy słowiańskie wciągały je w swoje widzenie świata dwojako: z jednej strony uznawały ich elementarną inność od losu ludzkiego, a więc podobnie jak puszczy, z drugiej zaś – dopatrywały się interwencji duchów i dusz ludzkiego pochodzenia (...)³.

W klasycznej już pracy Leonarda J. Pełki pt. *Polska demonologia ludowa* odnaleźć można informacje o wierzeniach na temat istot zamieszkujących przestrzenie powietrzne i przyczyniających się do powstawania zaburzeń atmosferycznych. Są to zarówno postaci demoniczne, jak i półdemoniczne⁴. To istotna kwestia wskazująca na głęboko zakorzenione przekonanie o niejednoznacznej proveniencji opadów czy wiatru. Interesujące jest powiązanie drugiego wymienionego elementu ze światem zmarłych lub z postaciami o półdemonicznym rodowodzie:

Jest rzeczą uderzającą, że – pomimo jednakowości podstaw wierzeniowych na całej Słowiańszczyźnie – mityczne transpozycje wichury burzowej, a więc przecież zjawiska przejawiającego się wszędzie również mniej więcej jednakowo, różni się bardzo znacznie na tych lub innych obszarach słowiańskich. Tak na rozległych połaciach zamieszkałych przez Słowian wschodnich zupełnie brak jakichkolwiek skomplikowanych interpretacji. Wichurę powodują tam: zły duch, demon leśny lub uosobione wiatry itp. Tu i owdzie (np. na wschodniej Białorusi) słyszymy co prawda o kierowaniu wiatrami przez dusze dzieci zmarłych śmiercią gwałtowną albo znów – jeśli wichura wieje nocą – o jękach dusz, albo wreszcie o tym, że upiory >straszą< ludzi, gdy wieje silny wiatr lub jest burza. Lecz na tym koniec. Dopiero na zachodniej Ukrainie (w pobliżu Małopolski), w Polsce (wyjąwszy północny wschód, północ i północny zachód) i w ogóle w całym regionie karpackim w najszerszym znaczeniu tego słowa (...) obraz dość znacznie się ożywia. W chmurach niesionych przez burze czy wiatry, pojawiają się obok dusz dzieci dusze ludzi zmarłych gwałtowną śmiercią, a także ludzie żywi, tzw. chmurnicy, płanetnicy lub obłocznicy (...)⁵.

Płanetnicy (zamiennie chmurnicy, obłocznicy) to postaci półdemoniczne parające się „magią” powietrzną. Według wierzeń ludowych potrafili przemieszczać chmury na duże odległości. Mogli szkodzić, jak również pomagać mieszkańcom wsi. Byli niejednoznaczni i tym samym niebezpieczni. Jak stwierdza Pełka: „Płanetnik, podobnie jak utopiec, bywa mściwy; zaczepiony przez człowieka wywiera zemstę na winowajcy, albo niszcząc zboże gradem, albo topiąc przeciwnika”⁶. Płanetnicy mogli działać na szkodę, ale również dla dobra lokalnej społeczności. Potrafili mścić się, zsyłając gradobicie na pola upatrzonych gospodarzy, ale też powstrzymywać nadciągające chmury burzowe. Niekiedy, aby tego dokonać, wzbijali się w powietrze, podobnie jak czarownice wykorzystując w tym celu przedmioty codziennego

³ Aleksander Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1982, s. 231.

⁴ Leonard J. Pełka, *Polska demonologia ludowa*, Iskry, Warszawa 1987, s. 45-81.

⁵ Kazimierz Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2, cz. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1967, s. 482.

⁶ Julian Krzyżanowski, *Słownik folkloru polskiego*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1965, s. 318.

użytku stosowane przy wypieku chleba, takie jak kociuba lub łopata⁷. Według innych wierzeń planetnikiem zostawał po śmierci człowiek ukarany przez Boga za przewinienia. Jego pośmiertna egzystencja sprowadzała się do przeciągania/przesuwania chmur: „Przebywa w powietrzu przewalając i przeciągając chmury za sobą”⁸. W wietrze miały również przebywać dusze dzieci zmarłych bez chrztu⁹, które w okolicach Kielc nazywano latawcami: „Są to duchy dzieci, zmarłych bez chrztu. Kiedy chmura nadchodzi lub burza, wówczas latawce w postaci małych, nagich dzieci unoszą się w powietrzu. Pioruny biją za latawcami w te miejsca, gdzie się one kryją”¹⁰. Mogły to być również dusze zmarłych dorosłych:

Silny wiatr związany był także bezpośrednio z tułaniem się ludzkich dusz po ziemi. Twierdzono, że gdy wiatr gwiżdże, to w tym momencie dusza pokutuje. Silny wiatr niesie ze sobą dusze ludzi, którzy z różnych powodów nie mogą zaznać spokoju po śmierci i zmuszeni są do balansowania między światem rzeczywistym a ponadmysłowym. Według wierzeń ludowych istnieje kilka kategorii osób, które szczególnie są związane z wiatrem i z nim przemieszczają się, budzą grozę lub tylko proszą o udzielenie im pomocy przez zwykłych śmiertelników. Można wyodrębnić tutaj dusze ludzkie (wśród nich dzieci), dusze wisielców, potępieńców i ludzi nie ochrzczonych (wśród nich dzieci) (...) ¹¹.

Dźwięk wiejącego wichru wzbudzał niepokój i kojarzył się z jękiem, skowytem lub zawodzeniem. Tego typu „foniczne ekspresje” przywodziły na myśl hałasy wydawane przez potępieńców lub demoniczne istoty¹². Strach wzbudzały także dziwne zawodzenia przypominające płacz dziecka lub krzyk dorosłego. Jednostajny szum, nagły hałas niepokoiły i uruchamiały pokłady wyobraźni. Być może są to niezależne kulturowo, atawistyczne odruchy zakorzenione w psychice człowieka¹³.

Pogłosem wiary w nadprzyrodzoną/niejednoznaczną proveniencję wiatru był zwyczaj kłaniania się przed wiatrem i ściągania czapki: „Ślady tych wierzeń – dotrwały do XIX wieku

⁷ Zob. Oskar Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 51, cz. 3, *Sanockie-Krośnieńskie*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Wrocław-Poznań 1973, s. 50. O planetnikach w tym samym tomie na s. 49-52.

⁸ Eugeniusz Chmielowski, *Czarownice, strzygi, dusze potępione* [w:] *Ziemia biecka. Lud polski w powiatach gorlickim i grybowskiem*, praca zbiorowa pod red. Seweryna Udzieli, red. A. Kroh, Sądecka Oficyna Wydawnicza WOK, Nowy Sącz 1994, s. 416.

⁹ „Dusze dzieci zmarłych bez chrztu fruują w powietrzu, jako ptaki siwe wielkości gołębia młodego. Domagają się wybawienia, wołając błagalnie: *ktuh!* Kto wie, co to znaczy, powinien zrobić krzyż nad ptakiem i nadać mu imię Adam albo Ewa. Wtedy dusza jest wybawiona, i ptak znika. [Prof. dr. Hockenbeck w Wągrowcu.]”, [w:] Otto Knoop, *Podania i opowiadania z Wielkiego Księstwa Poznańskiego*, tłum. Z. Antonina Kowerska, „Wisła” 1895, t. 9, s. 305.

¹⁰ Władysław Siarkowski, *Materyjały do etnografii ludu polskiego z okolic Pińczowa*, ZWAK 1885, t. 9, s. 59.

¹¹ Agnieszka Lebeda, *Wiedza i wierzenia ludowe*, [w:] KPAAE, t. 6., Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Uniwersytet Śląski Filia w Cieszynie, Wrocław-Cieszyn 2002, s. 132-133.

¹² Kazimierz Moszyński, dz. cyt., s. 429.

¹³ Jan Mitarski, *Demonologia lęku. Niektóre formy ekspresji i symboliki lęku w dziejach kultury*, [w:] Antoni Kępiński, *Lęk*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2015, s. 315.

na Mazowszu i Podlasiu, gdzie >sielanie, gdy wiatr gwałtowny zawieje, z niskim pokłonem się żegnają<”¹⁴.

4.2. Diabeł tańczący

Szczególnie negatywnie postrzegano dynamiczniejsze odmiany wiatru, takie jak huragan i trąba powietrzna¹⁵. W materiałach terenowych zebranych podczas badań etnograficznych prowadzonych w połowie XX wieku w wielu regionach Polski odnaleźć można wypowiedzi respondentów o wichurach niszczących budynki i porywających ludzi oraz zwierzęta: „Jak przyszła trąba powietrzna, to chłopca z koniem wzięto do góry kajsik i więcej go nikt nie uwiidził”¹⁶. Tego typu zjawiska niejednokrotnie w wyobraźni ludu nabierały cech nadprzyrodzonych, dostrzegając w nich ekspresje zaświatów. Potwierdzają taką wykładnię narracje, w których wiatr wprost jest utożsamiany z diabłem: „Gdy idzie zawierucha taka, co drzewa obala, mówią, że: >diabły leciały<”¹⁷. Wilhelm Gaj-Piotrowski w II połowie XX wieku w okolicach Rozwadowa zapisał wzmiankę, według której gwałtowna wichura miała być dziełem samego czarta:

Zresztą szatan działa >na przekór człowiekowi, żeby go denerwować i złościć< (J. Partyka). H. Pietruszyński wspomina ze swej młodości, że kiedy za klasztorem na Piaskach w Rozwadowie czynny był wiatrak, a wiaterek tak szalał, iż zachodziło niebezpieczeństwo połamania skrzydeł wiatraka, jego właściciel Kokoszyński hamował wtedy przekładnie transmisyjną tak mocno, że nieraz sypał się z niej ogień, wówczas młynarz twierdził, że tę wichurę robił sam diabeł¹⁸.

Przywołane wyobrażenia wydają się zbieżne są z słowami św. Pawła zawartymi w *Liście do Efezjan*, w którym diabeł określa się mianem władcy mocarstwa powietrza¹⁹. W podobnym

¹⁴ Por. Henryk Biegeleisen, *U kolebki. Przed ołtarzem. Nad mogiłą*, Nakładem Instytutu Stauropegińskiego, Lwów 1929, s. 552.

¹⁵ Kazimierz Moszyński, dz. cyt., s. 477.

¹⁶ Agnieszka Lebeda, dz. cyt. s. 126.

¹⁷ Maryan Wawrzeńcki, *Wieś Mysłaków. Notaty ludoznawcze*, MAAE 1907, t. 9, s. 237.

¹⁸ Wilhelm Gaj-Piotrowski, *Duchy i demony w wierzeniach ludowych z okolic Stalowej Woli – Rozwadowa i Tarnobrzega*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1993, s. 54. Diabeł niejednokrotnie pojawia się w kontekście młynarzy wietrznych, a szerzej młynarstwa. Niekiedy dopomagał *wiatracznikowi* (oczywiście nie bezinteresownie). Zob. *Diabelski wiatr*, [w:] Wiktoryn Grąbczewski, *Diabeł polski w rzeźbie i legendzie*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1990, s. 51. O powiązaniach młynarzy wiatracznych z siłami nieczystymi, w tym różnego rodzaju planetnikami, latawcami, diabłami, zob. Jerzy Adamczewski, *Młynarstwo magiczne*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 2005, s. 134-137.

¹⁹ „I wy byliście umarłymi na skutek waszych występków i grzechów, w których żyliście niegdyś według doczesnego sposobu tego świata, według sposobu Władcy mocarstwa powietrza, to jest ducha, który działa teraz w synach buntu”. Św. Paweł, *List do Efezjan 2, 1-3, Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. W przekładzie z języków oryginalnych, opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów tynieckich, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 1996, s. 1325

duchu ujmują postać biesa przekazy ludowe. W jednym z podań wierzeniowych z Wielkiego Księstwa Poznańskiego można przeczytać, iż: „Djabeł stracił dawną władzę nad ludźmi, mści się tedy pod postacią wichru, zrywając dachy i wyrządzając inne szkody. Można się od niego ochronić, spluwając trzy razy, gdy się zbliża. Djabła tego nazywają: *świńskie g...o*”²⁰. W podobny sposób nazywano wir powietrzny również na Mazurach. Użycie tego zwrotu można odczytywać dwojako – albo jako formę określenia, jak to ujął Olędzki, zła „w swym najordynarniejszym materialnym wyrazie”²¹, albo jako sposób deprecjacji postaci ukrywającej się pod wulgarną nazwą²². W określeniu tym zawarta jest nie tylko negatywna opinia na temat omawianego zjawiska, ale też informacja o wierze w apotropaiczne właściwości ekskrementów²³:

Otóż dawniej rzucano w wir nawozem, który jako środek magiczny miał zapobiegać złym skutkom wiru, później zamiast czynności rzucania stosowano sam okrzyk: *świnie gównu*, który z kolei stał się nazwą zjawiska²⁴.

W okolicach Malborka kręcący się wiatr nazywano świnionką, najlepszą ochroną był znak krzyża lub splunięcie: „Gdy wiatr leci i sze kręci, to mówiono, że szwinyonka, to je to samo co zły duch, tak tancuje. Jak sze to widzi, to trzeba przeżegnać albo pluć i mówić >twuj, twuj wstydz sze<, to przestanie latać. Czasem ta szwinyonka je tak mocna, że obali furę siana”²⁵. Określenie szwinyonka należy zaliczyć do grupy wyrażen apotropaicznych²⁶.

Kolejnych przykładów, w których wiatr utożsamiany jest z diablem lub innymi postaciami nadprzyrodzonymi, dostarczają bajki oparte na wątku T 6520 „Wiatr zraniony”. W narracji zapisanej przez Seweryna Udzięłę, będącej kontaminacją wątków T 6520 „Wiatr zraniony” i T 756B „Madejowe łoże”, wędrujący przez las rzeźnik zмага się z porywistym wiatrem:

Szedł sobie biedny rzeźnik na jarmark, aby coś zarobić, a chociaż nic nie posiadał oprócz noża rzeźniczego za cholewą buta, śpiewał i gwizdał wesoło. Do miasteczka było dosyć daleko, a

²⁰ Otto Knoop, *Podania i opowiadania z Wielkiego Księstwa Poznańskiego*, tłum. Z. A. Kowerska, „Wisła” 1894, t. 8, s. 722.

²¹ Jacek Olędzki, *Murzynowo. Znaki istnienia i tożsamości kulturalnej mieszkańców wioski nadwiślańskiej XVIII-XX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2016, s. 207.

²² Zob. Ewa Masłowska, *Ludowe stereotypy obcowania świata i zaświatów w języku i kulturze*, Wydawnictwo Agade Bis, Warszawa 2016, s. 167-168.

²³ Zob. Kazimierz Moszyński, dz. cyt., s. 316.

²⁴ Anna Szyfer, *Ludowe zwyczaje, obrzędy, wierzenia i wiedza*, [w:] *Kultura ludowa Mazurów i Warmiaków*, red. J. Burszta, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław 1976, s. 438.

²⁵ Władysław Łęga, *Ziemia Malborska. Kultura ludowa. Materiały etnograficzne Powiśla i Żuław*, Gdynia 2018, Wydawnictwo Region, s. 207.

²⁶ Renata Dźwigoł, *Polskie ludowe słownictwo mitologiczne*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2004, s. 130-131.

na drodze był las wielki i rzeka. Uszedł już ze dwie mile drogi, gdy przed wieczorem ruszył się wiatr i wkrótce wzmógł się w taką zawieruchę, że trudno było utrzymać się na nogach. Nim noc zapadnie, chciał rzeźnik przejść przez las, więc mocował się z wiatrem blisko dwie godziny, a pomimo tego nie mógł dojść nawet do lasu. Gniewał się i przeklinał ten wiatr niepotrzebny, a że to nic nie pomagało, wyciągnął w złości nóż z za cholewy i cisnął go w stronę wiatru. Nagle jakoś zaraz uciszyło się, a rzeźnik ucieszony tą zmianą, wszedł szybko w las, aby go jeszcze przebyć przed nocą²⁷.

Bohater bajki traktuje wiatr w sposób osobowy – przeklina go i złorzeczy²⁸. Wreszcie zdenerwowany wyciąga z za cholewy nóż i rzuca w hulający wicher²⁹. Z kolei w zbiorze Otto Knoopa mężczyzna unieruchamia nożem diabła, który ukrywał się w wirze powietrznym:

Pewien chłop rzucił raz nóż poświęcony w środek wiru i ujrzał djabła, przykutego nożem do ziemi. Djabeł pokornie spytał, czego żąda. Chłop wymagał beczułki wódki, kilku pości słoniny i miary talarów. Djabeł przyrzekł, ale chłop nie wierzył mu na słowo. Djabeł oświadczył, że żądane rzeczy są już w chacie, o czym gdy się chłop przekonał, uwolnił djabła. Ale w godzinę śmierci chrzestny ojciec jego widział, że djabeł czyha na jego duszę³⁰.

W obu wypadkach niepoślednią rolę odgrywa nóż. Prawdopodobnie jest to efekt wiary w apotropeiczną moc żelaza, a także samego noża stosowanego w zabiegach chroniących przed demonami³¹. W narracji z Wielkopolski jest to nawet nóż poświęcony, dzięki czemu zyskuje on jeszcze większą moc. Z kolei w bajce ze zbioru Kazimierza W. Wójcickiego³², przedrukowanej również w czterdziestym drugim tomie *Dzieł wszystkich* Oskara Kolberga, odnaleźć można reminiscencję wiary w diabelskie źródła potężnych wichur. Czart daje chłopu worek z ziarnami wiatru, które miały być pomocne w pracach polowych. Diabeł: „(...) rzucił ziarno jedno, a wiatr począł świstać; rzucił potem garść całą, a burza okropna strachem napelniła rolnika. Biły pioruny, błyskawice raziły oczy (...)”³³. Chłop schował podarowany mu przez diabła worek z magicznymi ziarnami z nadzieją wykorzystania ich w czasie suszy. Niestety syn gospodarza zauważywszy tajemnicze zawiniątko wyciągnął z niego jedno ziarno, włożył do ust i rozgryzł: „W tej chwili jakaś go siła obaliła, wiatr wyrwał część dachu,

²⁷ Seweryn Udziela, *Opowiadania ludowe ze Starego Sącza*, „Wisła” 1894, t. 8, s. 439.

²⁸ Anna Engelking, *Klątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Wydawnictwo Funna, Wrocław 2000, s. 131.

²⁹ Wiara w uśmierającą wicher moc noża znana jest również poza granicami Słowiańszczyzny. Zob. Daniel Rigaudon, *Supernatural Whirlwinds in the Folklore of Celtic Countries*, „Béaloideas” 2007, vol. 75, p. 14-15.

³⁰ Otto Knoop, *Podania i opowiadania z W. Ks. Poznańskiego*, „Wisła” 1894, t. 8, s. 723.

³¹ Żelazo miało właściwości apotropeiczne. Nóż, siekierę, lub po prostu kawałek żelaza stosowano m.in. do ochrony położnicy. Por. Adam Fischer, *Lud polski. Podręcznik etnografii Polski*, Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Lwów-Warszawa-Kraków 1926, s. 113.

³² Kazimierz W. Wójcicki, *Klechy. Starożytnie podania i powieści ludowe*, PIW, Warszawa 1981, s. 299-300. Bez numeracji wątku w systematyce Juliana Krzyżanowskiego.

³³ Oskar Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 42, cz. 7, *Mazowsze*, Polskie Towarzystwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Wrocław-Poznań 1970, s. 593-594.

powybił okna, a jemu ciągle w gębie wiał z poświstem. (...) porywa worek cały, wybiega na podwórze i za chatą wysypuje wszystkie ziarna. Cóż się stało? Burza całą wieś zniszczyła”³⁴. Według Ryszarda Wojciechowskiego przywołana narracja poza opracowaniem Wójcickiego i Kolberga nie jest szerzej znana w folklorze polskim³⁵, ale występuje w innych kulturach świata. Analogiczny motyw wiatru uwięzionego w worku odnaleźć można m.in. w mitach Indian Thompsonów i Shuswapów³⁶. Trudno w jednoznaczny sposób interpretować treść bajki, nie zmienia to jednak faktu, iż potężne wichury zakłete w ziarnach i zamknięte w worku zostają przekazane gospodarzowi przez postać o nadprzyrodzonych konotacjach.

Motyw porywistego wiatru odnaleźć można również w kontekście śmierci osób podejrzewanych za życia o związki z siłami nieczystymi: „Gdy umrze grzesznik, złe duchy szarpią jego ciało, a wirując i krążąc, powodują wicher duży”³⁷. Towarzysząca ich agonii wichura niejednokrotnie przybiera formę huraganu niszczącego nie tylko domostwo osoby umierającej, ale również sąsiednie zagrody³⁸. Anomalia wywołana śmiercią osoby „naznaczonej” koreluje z wyobrażeniami dotyczącymi samobójczej śmierci, z którą powiązane są porywiste wichury. Warto zasygnalizować, iż silny, niszczycielski wiatr występujący w wierzeniach dotyczących zgonu osoby o niejasnych (demonicznych) konotacjach lub wielkich grzeszników jest elementem wpisującym się w ciąg wyobrażeń na temat łączności nagłych zjawisk atmosferycznych, wydarzeń o dużym ładunku ekspresji negatywnej i demonicznych zaświatów. W wyobrażeniach ludowych poprzez wszelkie anomalie pogodowe uzewnętrzniona zostaje wiara w dynamiczną, pełną ekspresji i agresji naturę świata demonicznego oraz postaci z nimi powiązanych. Wszelkiego rodzaju negatywne skutki huraganów lub trąb powietrznych niejednokrotnie wiązane były z nienawistną ekspresją zaświatów (diabeł przecież należy do tej sfery). Tego typu sytuacje mogły zakończyć się fatalnie dla mieszkańców wsi – zniszczone domostwa, budynki gospodarcze, wyrwane drzewa.

W przywołanych przykładach dostrzec można tendencję do swoistego rodzaju personifikowania wiatru. Był on odbierany nie tylko jako zjawisko atmosferyczne, ale również ekspresja zaświatów lub też autoekspresja (w tym wypadku) samego diabła. W szczególnie sposób odbierano wiatr przybierający formę wiru, czyli regularnego powietrznego

³⁴ Oskar Kolberg, *Mazowsze...*, s. 594.

³⁵ Ryszard Wojciechowski, *Komentarz*, [w:] Kazimierz W. Wójcicki, *Klechdy. Starożytne podania i powieści ludowe*, PIW, Warszawa 1981, s. 395.

³⁶ Claude Levi-Strauss, *Opowieść o rysiu*, tłum. E. Bekier, Wydawnictwo Opus, Łódź 1994, s. 187-196.

³⁷ Regina Lilientalowa, *Wierzenia, przesady i praktyki ludu żydowskiego*, „Wisła” 1904, t. 18, s. 109.

³⁸ Zob. Zbigniew Libera, *Znachor w tradycjach ludowych i popularnych XIX-XX wieku*, Towarzystwo Przyjaciół Ossolineum, Wrocław 2003, s. 150.

leja bądź słupa przemieszczającego się głównie po otwartych przestrzeniach. Olędzki zaznaczył, iż wiatry wirowe cieszyły się w kulturze chłopskiej Polski „najwyższym zainteresowaniem”³⁹. Autor *Ludzi wygasłego spojrzenia* wymienia kilkadziesiąt nazw gwarowych wiru powietrznego zgromadzonych przez Danutę Martyn⁴⁰. Tak znaczne zainteresowanie zjawiskiem prawdopodobnie wynikało z negatywnej lub co najmniej ambiwalentnej jego pozycji. Nasi przodkowie utożsamiali go nawet z diabelskimi harcami:

Odrębne zagadnienie stanowią wierzenia w magiczną moc i zarazem szkodliwe dla człowieka oddziaływanie tzw. wirów powietrznych czy cugów. Ich występowanie bardzo często przypisywane jest działalności diabelskiej. (...) wir powietrzny określany jest mianem: diabła, diablika, diabełka, szatana, ancykrysta, złego, złego ducha, potępieńca, kusego, mocy piekielnej, diabelskiego ogona, diabelskiego tumanu czy szatańskiego wiatru⁴¹.

Bardzo często gwałtowny wiatr przybierający postać trąby powietrznej określano też „diablim tańcem” lub „diabelskim weselem”: „Powszechnie jest też mniemanie, że wir piasku podnoszący się w upalny dzień letni, jest tańczącym diabłem”⁴²; „Gdy wiatr zakręci piaskiem i wzbije go do góry, mówią, że djabeł tańczy. [Z okolic Mogilna (polskie)]”⁴³. Kazimierz Moszyński, analizując materiały etnograficzne z obszaru Słowiańszczyzny, zauważył, że bardzo często wir powietrzny jest jednoznacznie utożsamiany z diabłem: „Wirowanie wichru, czyli jego >taniec< wywoływało kojarzący się z tym obraz wesela. Polacy i wszyscy Słowianie Wschodni często wyrażają się o wicherze, że to jest >czarcie wesele< albo że to >czart się żeni<”⁴⁴. Jerzy S. Wasilewski z kolei zwrócił uwagę na pozornosc ruchu wirowego, co mogło wpłynąć na powstanie specyficznych wyobrażeń na jego temat:

Problem tkwi zresztą moim zdaniem głębiej niż w symbolice ruchu „pod słońce”; nie wydaje się prawdopodobne, żeby ogólne negatywne traktowanie wirów powietrznych było tylko ekstensją zaobserwowanego lewoskrętnego kierunku obrotu niektórych spośród nich. Proponuję wyjaśnienie zjawiska terminem „ruchu paradoksalnego”, pozornego, pustego. Przytoczmy tu polskie wierzenie nasuwające takie właśnie rozwiązanie: „kto nogami chyboce, ten wozi drewno do piekła”; ruch pozorny, w którym niby poruszają się nogi, ale pozostaje się w tym samym miejscu ma konsekwencje analogiczne do ruchu w tył, cofania się – powoduje

³⁹ Jacek Olędzki, *Ludzie wygasłego spojrzenia (szkice poświęcone wybranym kulturom pierwotnym dawnego i współczesnego świata)*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 1999, s. 224.

⁴⁰ Tamże, s. 225.

⁴¹ Leonard J. Pełka, *Diabeł podlaski*, [w:] *Kultura ludowa Mazowsza i Podlasia. Studia i materiały*, t. III, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Warszawa 1999, s. 156. Zob. też: Anna Szyfer, *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków*, Wydawnictwo Pojezierze, Olsztyn 1968, s. 89.

⁴² Zofia Strawińska, *Wieś pahucka Ostatkowa Struga. Materiały etnograficzne*, cz. III, *Kultura duchowa*, Toruń 1981, s. 13. Zob. też m.in.: Leonard J. Pełka, tamże; Agnieszka Lebeda, dz. cyt., s. 120-125.

⁴³ Otto Knoop, dz. cyt., t. 8, s. 722.

⁴⁴ Kazimierz Moszyński, dz. cyt., s. 476.

zejście do piekła. Trąba powietrzna – zjawisko jakby niematerialne – wykonuje taki sam paradoksalny ruch, w którym nic konkretnego się nie porusza (...)⁴⁵.

Teza Wasilewskiego jest uprawomocniona, jednak wydaje się sprowadzać cały „proces demonizacji” wiatru wirowego do poziomu obserwacji i wnioskowania bazującego na zgromadzonych „danych empirycznych”, chociażby dotyczących kierunku wirowania wiatru. Nie uwzględniony został natomiast przez badacza aspekt mitologiczny samego motywu ruchu obrotowego, a nie tylko jego kierunku, w kulturze tradycyjnej i recepcji w kulturze ludowej w XIX i na początku XX wieku⁴⁶. Intrygująco na tle opisanych wierzeń prezentują się ustalenia Andrzeja Kowalskiego dotyczące językowego obrazu duszy – tchnienia:

Animizm zakłada działanie instancji ożywiającej w każdym elemencie rzeczywistości i nie czyni pod tym względem różnicy między np. ludźmi i zwierzętami [ie. dhewso- ‘żywotne tchnienie’, ‘duch’: bałtosłowiańskie daus-a Í psł. Duchъ ‘duch’, lit. daūsas ‘tchnienie, powietrze’; pgm. deuzā- ‘istota obdarzona duszą’ goc. dius ‘dzikie zwierzę’, szwedz. djur ‘zwierzę’, swn. tiorīn ‘dziki’, ags. dēor ‘odważny’, niem. Tier ‘zwierzę’ – w tym miejscu należy wskazać także pokrewne słowo galij. dusios ‘duch nieczysty’; wszystkie leksemy z tej grupy zawierają morfem ie. dhew-s ‘unosić się kłębami, wydychać, wzniecać tuman kurzu’ (...)] W polu semantycznym wymienionych słów mieszczą się także inne sensory odnoszące się do duchów i dusz, nawiązujące do znaczeń dotyczących unoszenia się zjaw w postaci kłębow dymu lub mgieł⁴⁷.

W przywołanej *Kulturze ludowej Słowian* Moszyńskiego znajdują się również informacje na temat innych wyobrażeń o związkach między diabłem a wiatrem, a dotyczące przestrzeni: „Diabły (...) gromadzą się... w Zaduszki (!) pod cmentarzami, w debrach, uroczyskach, na leśnych polankach i tam wyprawiają harce, które człowiek bierze za wiatr”⁴⁸. Również Oskar Kolberg wspomina o miejscach granicznych – rozstajnych drogach, przy których można dostrzec wirujący wiatr: „Wiadomo, że zły duch przebywa w miejscu, gdzie kilka dróg rozstajnych się krzyżuje. I dlatego stawiają tam figury (Boża-męka). Gdzie zaś krzyża takiego niema zwykł często panować silny, kręcący się w miejscu wiatr”⁴⁹. Niekiedy za sprawcę wirującego wiatru uznawano wietrznicę – demoniczną istotę, zawsze złowrogą i nieprzyjazną ludziom⁵⁰.

⁴⁵ Jerzy S. Wasilewski, *Symbolika ruchu obrotowego i rytualnej inwersji*, „Etnografia Polska” 1978, t. 22, z. 1, s. 91.

⁴⁶ Agnieszka Gołębiowska-Suchorska, „Dziewczę przędzie, Pan Bóg nitki daje”. *O spójności ludowej wizji świata*, Wydawnictwo UKW, Bydgoszcz 2011, s. 39.

⁴⁷ Andrzej P. Kowalski, *Kultura indoeuropejska. Antropologia wspólnot prehistorycznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2017, s. 207-208.

⁴⁸ Kazimierz Moszyński, dz. cyt., s. 483.

⁴⁹ Oskar Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 34, cz. 2, *Chełmskie*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Wrocław-Poznań 1964, s. 136.

⁵⁰ Oskar Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 48, *Tarnowski-Rzeszowski*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Wrocław-Poznań 1967, s. 267.

Obraz wirującego wiatru i diabła posiadał ogromną siłę oddziałującą na wyobraźnię człowieka. Replikację tego motywu odnaleźć można nawet w poezji, chociażby w wierszach Władysława Broniewskiego⁵¹ czy Aleksandra Wata⁵².

Być może dzięki utożsamieniu zjawisk atmosferycznych o większej lub mniejszej skali dynamizmu, takich jak wichura, wir powietrzny z postaciami o konotacjach nadprzyrodzonych, istnieje możliwość zdefiniowania „fragmentu” wyobrażeń o postaciach demonicznych i tym samym zaświatach, które reprezentują.

W kontekście niektórych narracji ludowych diabeł jawi się jako postać dynamiczna będąca w ciągłym ruchu lub wywołująca ruch. Niejednokrotnie jest to ruch pozorny – wiry powietrzne. Można ten motyw traktować jako synonim zmienności i niestałości, ale też pustki – nicości, o czym wspomina Ewa Masłowska⁵³. Cechy charakterystyczne dla istot niedoskonałych. Co ważne w wypadku wyobrażeń o postaciach demonicznych, skorelowane z nimi formy ekspresji przybierają kształt wzbudzających lęk zjawisk będących zagrożeniem dla człowieka. Wystarczy w tym miejscu wspomnieć niszczącą moc wichur, które utożsamiano z diabłem⁵⁴.

4.3. Wiatr – choroba – szaleństwo

Kolejnym poziomem negatywnych interakcji pomiędzy człowiekiem a wiatrem o demonicznych inklinacjach jest poziom psychosomatyczny. Człowiek według ludowych wierzeń mógł przypłacić zdrowiem, a nawet życiem bezpośredni kontakt z tym zjawiskiem atmosferycznym. Według jednego z mazurskich wierzeń czarownice rzucają na człowieka urok, wykorzystując w tym celu wiatr: „Często czarownice, gdy chcą rzucić na kogoś urok jaki, nasyłają go z wiatrem na tę osobę”⁵⁵. Na terenie Polski wierzono, iż wiatry sprowadzają bóle głowy, krosty na ciele, żółtaczkę i wiele innych nieprzyjemnych, a często niebezpiecznych dolegliwości⁵⁶. Ze względu na wierzenia, według których w wietrze przebywają istoty nadprzyrodzone, można go postrzegać jako emanację sił z natury swej szkodliwych. Dlatego zasadna może być teza, według której wiatr jest tylko formą ekspresji postaci

⁵¹ Władysław Broniewski, *Wiersze i poematy*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1980, s. 84.

⁵² Aleksander Wat, *Pisma zebrane*, t. I, Warszawa 1997, s. 311.

⁵³ Ewa Masłowska, *Ludowe stereotypy obcowania świata i zaświatów w języku i kulturze*, Wydawnictwo Agade Bis, Warszawa 2016, s. 188.

⁵⁴ Tamże, s. 182.

⁵⁵ Max Toeppen, *Wierzenia mazurskie*, „Wisła” 1892, t. 6, s. 395.

⁵⁶ Agnieszka Lebeda, *Wiedza i wierzenia...*, s. 126. Analogie możemy odnaleźć w wierzeniach w różnych częściach świata i odległych od siebie epokach: „(...) na terenie Syrii znamy analogie do biblijnego Qeteb w postaci demona zarazy rozumianego jako <zdradziecki, groźny wiatr>”. [w:] Krzysztof Kościelniak, *Zło osobowe w Biblii. Egzegetyczne, historyczne, religioznawcze i kulturowe aspekty demonologii biblijnej*, Wydawnictwo M, Kraków 2002, s. 49.

demonicznych niebezpiecznych dla człowieka. Ewa Masłowska w kontekście mitu stworzenia ziemi zaznacza, iż: „We wszystkich wersjach ujawnia się nienawiść diabła do człowieka oraz destrukcyjny charakter wszystkich jego poczynań. Przekonanie, że choroby i zło na świecie to diabelska sprawa, jest silnie ugruntowane w wierzeniach ludowych (...)”⁵⁷. W tym kontekście nowego znaczenia i wartości poznawczej na temat wyobrażeń o zaświatach nabiera świadomość personifikacji wszelakich chorób:

Choroby w polskich wierzeniach ludowych pojmowane są jako osoby (...) Zresztą we wszystkich językach słowiańskich – jak zauważa W. Budziszewska – w formułach zamawiania chorób zachowały się świadectwa językowe świadczące o tym, że choroby były uważane za złe duchy⁵⁸.

Być może tego typu wierzenia powstały na bazie nauczania Kościoła, według którego choroby mogły być efektem diabelskiej ingerencji⁵⁹. Nie należy jednak odrzucać tezy o multiplikacji form wierzeniowych i wyobrażeń odnoszących się do oceny specyficznych typów ekspresji.

W zespole wierzeń dotyczących negatywnych skutków wynikających z kontaktu z wiatrem najwięcej lęku wzbudzał wspomniany już wcześniej wir powietrzny. Moszyński zauważył, że „Niezwykle często chorobę powoduje wiatr, i to zarówno sam przez się, jak też niosąc czary rzucone przez człowieka. Szczególnie groźny jest wicher w ścisłym znaczeniu słowa, tzn. wir powietrzny⁶⁰. Spotkanie z wirem powietrznym pociągało za sobą negatywne skutki, których krótką listę odnaleźć można w jednym z tomów *Dzieł wszystkich* Oskara Kolberga:

Czasem ni stąd, ni zowąd zahuczy wicher w polu, zawiruje wkoło, porywa istoty, które napotkać mu się wydarzy, unosi je ze sobą i gubi gdzieś wreszcie w wyżynie. Czasem i do człowieka się przypyta, porazi go całego, mowę mu odejmie, łamie albo kulawi mu ręce i nogi. Jest to wietrznica, istota złowroga, nieprzyjazna ludziom⁶¹.

Symptomy owiania w przekazie zapisanym przez Oskara Kolberga odnoszą się zarówno do przypadłości stricte fizycznych: porażenie ciała – prawdopodobnie paraliż, kręcz rąk i nóg

⁵⁷ Ewa Masłowska, dz. cyt., s. 76.

⁵⁸ Renata Dźwigoł, *Polskie ludowe słownictwo mitologiczne*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2004, s. 36.

⁵⁹ Według teologii chrześcijańskiej choroba jest następstwem grzechu pierworodnego. Nie zmienia to jednak faktu, iż za wieloma przypadkami opisanymi, np. w *Nowym Testamencie*, stoją demony. „Kiedy Jezus staje wobec jakiejś choroby, to tym samym staje naprzeciw szatanowi, dokonując zaś uzdrowienia, tym samym odnosi zwycięstwo nad szatanem.” *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 206.

⁶⁰ Kazimierz Moszyński, *Kultura ludowa...*, s. 183. Zob. też. Wiktoryn Grąbczewski, *Diabeł polski w rzeźbie i legendzie*, LSW, Warszawa 1990, s. 73.

⁶¹ Oskar Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 48, s. 267.

spowodowany miejscowym wychłodzeniem, jak również neurologicznych, takich jak problemy z mową. Niemota częstokroć kojarzona była z ingerencją szeroko pojętego bóstwa pozytywnego, jak i negatywnie ocenianego złego ducha – duch niemy odbierający głos człowiekowi. Być może wiara ta wyrasta z archaicznych wierzeń, według których niemotą mógł zostać człowiek wchodzący w kontakt ze światem nadprzyrodzonym⁶². Paraliż punktowy lub całego organizmu można traktować jako efekt uboczny nagłej zmiany temperatury. Rozgrzany/spocony człowiek owiany wiatrem doznaje częściowego „paraliżu”. Zadać sobie należy kolejne pytanie, w jakim stopniu nazwa wichru oraz jego forma mogła wpływać na wyobrażenia dotyczące dolegliwości przez niego wywołane? Otóż słowo „**wicher**, *wichura, wichrowy, wicherzyć, wicherzyciel; wichrowaty* (...) U nas *wichlać i wichlić*, dziś *wiklać, zawiklanie; wichli się*, ‘wieszaj się’”⁶³. Być może wszelkie dolegliwości polegające na miejscowym paraliżu kojarzyły się zarówno z formą wiru wietrznego, który przez podobieństwo mógł „powykręcać” (sparaliżować) członki, jak również z nazwą (adekwatną do formy zjawiska) powiązaną ze słowem *wić* (zapłatać, zwijać). Nie jest to bezpodstawne, gdyż „W związku z wiciem (...) wyraz *vichr*’ (*wicher*), który w sposób bezpośredni kojarzy się ze złym duchem, a przede wszystkim z duchem leśnym (...) jest etymologicznie związany z czasownikiem *vit*’ (*wić*)”⁶⁴. Korelacje mitologiczno-symboliczne tego słowa analizuje Agnieszka Gołębiowska-Suchorska:

Lud uznawał ruch obrotowy za czynność dystynktywną siły nieczystej. Jego mediacyjny charakter przejawiał się w sposobie, w jaki dokonywała się przemiana istot demonicznych w zwierzęta, ludzi lub martwe przedmioty. (...) Wierzono, że wiedźmy i czarownicy kręcili się wokół własnej osi, gdy zostali rozpoznani przez ludzi, a także w czasie agonii i śmierci⁶⁵.

Pogłosy wyobrażeń łączących wiatr z metamorfizmem zachowały się w opowieściach z wątkiem T 719 „Kot strach (diabeł)”⁶⁶. W bajce ze zbioru *Strachy na smugu. Bajki opoczyńskie* w opracowaniu Bolesława Wojewódzkiego znaleźć można narracje, w których motyw wiatru występuje w kontekście domniemanej przemiany:

Chłop chodzi po miedzy i na kłoski patrzy. Nagle słyszy płacz dziecka. Myśli sobie:

⁶² O niemocie pojawiającej się w kontekście kontaktu z sacrum zob. m.in. Violetta Wróblewska, *Magia słowa i magia milczenia w polskiej bajce ludowej*, „Poznańskie Studia Slawistyczne” 2012, nr 3, s. 215–228.

⁶³ Aleksander Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1996, s. 612.

⁶⁴ Borys A. Uspienski, *Kult św. Mikołaja na Rusi*, tłum. E. Janus, M. R. Mayenowa, Z. Kozłowska, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1985, s. 258-259.

⁶⁵ Agnieszka Gołębiowska-Suchorska, „Dziewczę przędzie, Pan Bóg nitki daje”. *O spójności ludowej wizji świata*, Wydawnictwo UKW, Bydgoszcz 2011, s. 64.

⁶⁶ Zob. Katarzyna Smyk, *Wiatr*, [hasło w:] SPBL, t. 3, s. 317.

– Jakaś panna tu je podrzuciła. Zabiorę to dziecko, bo przecie tak załośliwie płacze.

Idzie, idzie. Szuka. Rozgląda się i widzi dużego kocura, za którym się ogon wlecze. Chłop, jako że od przypadku głowa nie boli albo boli, żegna się trzy razy. Wiatr po życie przeszedł, aż się do ziemi przygięło. I znowu żyto sztram stoi. Kocura nie ma i płaczu dziecka nie słyhać. Nastal spokój⁶⁷.

Również w realizacji wątku T 4063 „Tajemniczy towarzysz” ze zbioru Fryderyka Lorentza, pt. *Slovinzische Texte* napotkany przez bohatera nieznajomy pomaga odnaleźć drogę do domu. Żona wypytuje męża o osobę, która została za drzwiami, ale kiedy kobieta je otwiera, nikogo za nimi nie ma, jedynie wirujący wiatr z wielką siłą przewraca ją na ziemię⁶⁸.

Ruch obrotowy generował skojarzenia związane z niestałością, metamorficznością i w wielu motywach wierzeniowych łączony był z postaciami nadprzyrodzonymi. Sprowadzał chorobę, a spersonifikowany wykazywał agresję, tym samym przenosił na człowieka pierwiastek skalania zaświatami. Niemota, powykręcane członki, paraliż – stany te upodabniały dotkniętych nimi ludzi do wzorca dysharmonii i nieładu.

Co ciekawe, wicher stanowił zagrożenie nie tylko dla człowieka, ale również dla roślin i zwierząt:

Tak np. gdy wicher „napadnie” brzozę, zwija w kłęb jej gałązki, które następnie usychają, tworząc tzw. „wichrowe gniazdo” (...); on też skręca wewnętrznie warstwy drzew; gdy zaś przewieje przez owce, dostają kołowaczyny. Człowiekowi grożą: obłąd, zawrót głowy, niemota, różne opuchlizny i wyrzuty skórne etc., bodaj najpospoliciej jednak – paraliż⁶⁹.

Diabelski wiatr deformował rośliny, skręcał i wykrzywiał gałęzie i pnie drzew. W gwarach polskich zachowały się przykłady łączenia tego, co wykrzywione, chaotyczne, skręcone właśnie z wichrem:

Derywaty odrzeczownikowe nazywają cechę określonych obiektów: wichrowaty ‘kędzierzawy’, ‘postrzelony’; wichrowata sosna ‘gdy ma słoń przekrecony’, wichrowata deska ‘gdy się spaczyła’; wichrowata świnia ‘gdy ma szczecinę w różne strony rosnącą’ (...). Na doświadczeniu fizycznym zjawiska oparte jest metaforyczne znaczenie czasownika wichrować – ‘wariować, kotłować się w głowie’ (...)⁷⁰.

⁶⁷ *Strachy na smugu. Bajki opoczyńskie*, zebrał i opracował B. Wojewódzki, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1974, s. 44.

⁶⁸ Friedrich Lorentz, *Slovinzische Texte*, Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, Petersburg 1905, s. 19-20.

⁶⁹ Kazimierz Moszyński, dz. cyt., s. 183.

⁷⁰ Maria Karkoszka, *Językowo-kulturowy obraz wiatru w tradycji ludowej*, „Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis. Studia Linguistica III” 2008, t. 51, s. 105.

Wreszcie wiatr wirowy mógł sprowadzić obłąd zarówno na człowieka, jak i na owce. Ich przypadłość nazywana była nieprzypadkowo kołowacizną:

Choroba ta od skutków nazwana kołowacizną, kręceniem się owiec lub też niewłaściwie, zawrotem głowy, napastuje najczęściej młode jagnięta. (...) Ze wszystkich chorób, którym podlegają jagnięta, kołowacizna, być może, jest najniebezpieczniejszą, zabiera największą liczbę ofiar i przyczynia dotkliwe straty w owczarniach⁷¹.

Owce stawały się „otumanione”, traciły orientację, miały zawroty głowy, biegały po okręgu, zbliżając się do centrum, a więc zachowywały się w sposób „nieuporządkowany”, nienaturalny. Kontakt z wichrem, we wnętrzu którego ukrywa się postać nadprzyrodzona, sprowadza na otoczenie nieszczęścia na zasadzie sympatryczności odzwierciedlające charakter samego zjawiska.

Kontakt z wirem negatywnie oddziaływał również na zdrowie psychiczne człowieka⁷². Marcin Jakubczyk skonstatował, że „Być może wiedza ludowa o szalonym/diabelskim wietrze ma związek z odnoszącym się do człowieka chorego psychicznie słowem *wiać*: *nie słuchaj go, bo mu nawiało*”⁷³. Według informacji zgromadzonych przez Jana Świętka w pracy *Zwyczaje i pojęcia prawne ludu Nadrabskiego* określenie „wiatrem podsypiani” stosowano wobec mężczyzn oskarżonych o zamordowanie żony⁷⁴. Natomiast Artur Kowalik w pracy pt. *Kosmologia dawnych Słowian* nawiązał wymienia wiele przykładów konsekwencji styczności z wichrem, wśród których wskazane zostały przypadłości odnoszące się do stanu psychicznego człowieka:

⁷¹ „Kołowacizna, czyli kołowrot u owiec. Choroba ta od skutków nazwana kołowacizną, kręceniem się owiec lub też niewłaściwie, zawrotem głowy, napastuje najczęściej młode jagnięta. (...) Ze wszystkich chorób, którym podlegają jagnięta, kołowacizna, być może, jest najniebezpieczniejszą, zabiera największą liczbę ofiar i przyczynia dotkliwe straty w owczarniach”. Ta choroba pasożytnicza objawia się ciekawymi (dla naszych rozważań) symptomami. Otóż w początkowej fazie choroby owce: „(...) uderzają się o rozmaite przedmioty na drodze będące, lub kręcą się w kółko. Chód zwykle bywa powolny, ostrożny, nieregularny, głowa zwykle spuszczone lub na bok skrzyta (...) Czasami, mianowicie w czasie letnich upałów, objawy podrażnienia i zapalenia mózgu występują gwałtowniej (...) [owce, uwaga moja] przechodzą w stan rozdrażnienia; wówczas jagnięta uciekają wprost przed siebie, wysoko podejmując nogi, z łbem do góry, albo zakreślają duże koło, zmniejszając je stopniowo”. *Encyklopedia rolnicza i rolniczo-przemysłowa*, red. A[ntoni] Strzelecki i H[enryk] Kołtubaj, t. II, Wydawnictwo „Rolnika i Hodowcy”, Warszawa 1888, s. 130 i 131.

⁷² Kazimierz Moszyński, dz. cyt., s. 183.

⁷³ Marcin Jakubczyk, *Czy polskie gwary mówią o szaleństwie*, „Literatura Ludowa” 2009, nr 3(53), s. 17.

⁷⁴ „Przy spełnieniu nawet zbrodni zabicia żony przez męża – jak to miało miejsce przed trzydziestu laty w Łęzkowicach, gdzie chłop żonę naprzód >sierdzeniem< od wozu zupełnie ogłuszył, a następnie, wskrzesiwszy, powtórnie tym >sierdzeniem< uderzył i położył trupem lub w Łapczycy, gdzie szewc, obrażony przez żonę, >zerwał się od warsztatu<, ugodził ją młotkiem i zabił; zabójcy - mężowie działali pod wpływem silnego rozdrażnienia i pewnego rozstroju umysłowego czyli - jak się lud na te ich czyny zapatruje – >byli wiatrem podsypiani<”. [w:] Jan Świętek, *Zwyczaje i pojęcia prawne ludu Nadrabskiego*, MAAE 1896, t. 1, s. 328.

W ludowej słowiańskiej etiologii chorób owiane wiatrem mogło stać się przyczyną opętania, epilepsji, skręcenia, skrzywienia ust, głowy, palców, łamania niektórych części ciała, czemu towarzyszyły dreszcze, konwulsje, zawroty i ból głowy, utrata rozumu. Splątaniem, skręceniem, zakołowaniem, zmieszaniem, opętaniem, czyli predykatami określającymi ruch wirowy, „krzywy”⁷⁵.

Kręcący się diaboliczny słup wiatru odbierał zmysły i przynosił szaleństwo. Etiologia szaleństwa w kulturze ludowej najczęściej wiązała je z opętaniem:

W opętanie przez złego ducha wierzy lud nasz mocno. Opętanego, nawiedzonego – wedle jego mniemania – (najczęściej obłąkanego, szalonego lub uosobienia melancholijnego człowieka) krewni jego lub sąsiedzi sprowadzają gwałtem do kościoła i upraszają księdza aby egzorcyzm odbył nad nim⁷⁶.

Oczywiście opętanie niesie w sobie jednoznacznie negatywne skojarzenia, jednak można przypuszczać, iż w motywie wirującego wiatru zachowała się pamięć o niebezpieczeństwie styczności z szeroko pojętą mocą – świętością. Wichur jest tylko emanacją nadprzyrodzonego w przestrzeni codzienności, która niesie w sobie ogromny potencjał symboliczny. Szaleństwo jest efektem kontaktu z ambiwalentnym sacrum pozostawiającym po sobie znak – piętno okaleczenia fizycznego lub psychicznego. Pogląd, według którego choroba psychiczna jest efektem kontaktu z silami nieczystymi, pojawia się w wielu narracjach ludowych. „O zboczeniach umysłowych, wariacji, szaleństwie nie mają naturalnie żadnego pojęcia i wszystkie tego rodzaju chorobliwe objawy uważają jako dowód stosunków ze złym duchem, albo też opętanie”⁷⁷.

Wiatr wirowy postrzegano jako emanację zaświatów – ekspresję samego czarta, który kręcił się w szalonym tańcu. Wydaje się to dość istotne chociażby w kontekście nazewnictwa odnoszącego się do diabła. W językach słowiańskich pierwotnie określano postaci demoniczne biesami, a zachowane do dziś określenie „bies” zawiera w sobie duży ładunek znaczeń o negatywnych konotacjach, między innymi odnoszących się do szaleństwa:

(...) wszyscy dzisiejsi Słowianie mają liczne wyrazy, wyglądające na urobione wprost od b ě s ь, a znaczące tyle co wściekły, szalony; wściekać się, szaleć, to najzupełniej nie koliduje z naszymi wywodami. Jak wiemy przecież wściekłość i szaleństwo zupełnie pospolicie bierze

⁷⁵ Artur Kowalik, *Kosmologia dawnych Słowian. Prolegomena do teologii politycznej dawnych Słowian*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2004, s. 250-251.

⁷⁶ Oskar Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 48, s. 265.

⁷⁷ „Teraz tu takię ludzi ni ma, ale drzewi, jak uopuowiadają, przytrafiuło się casami, ze zły duch abuo za grzechy, abuo i tak ni stąd ni zuowąd wlas w jakiego cweka i cudecki wyprawiał z nim: to scekął, to piał, był jak wilk, trząs całęm cwelem, ze jaz strach patrzeć buło”. Paweł Plichta, *Lecznictwo ludowe*, „Wisła” 1895, t. 9, s. 125.

się na ziemi za przejaw wcielenia się w danego człowieka demona (...) Poza tym i dziś jeszcze u Słowian tworzą się zupełnie podobne semantyczne przesunięcia; wszak u Wielkorusów *лѣсъ* i *лѣсъ* j znaczy nie tylko (dosłownie) demon leśny, ale również (w gwarach pół.-zachodnich) obłąkany, wściekły, szalony⁷⁸.

Andrzej Szyjewski zauważył, iż wyraz „Bies (prasl. * bēsъ), używany na Wschodzie, kojarzy się z czymś strasznym, okropnym, zwłaszcza w sferze zachowania, >zbiesić się< oznacza szaleństwo, konwulsje towarzyszące opętaniu”⁷⁹. Nie bez powodu Fiodor Dostojewski zatytułował powieść o rosyjskich nihilistach *Biesy* i prawdopodobnie użył tego słowa ze świadomością jego semantyki⁸⁰. To nie tylko bezpośrednie określenie złych duchów, to także synonim szaleństwa objawiającego się zarówno w formie ekstrawertycznej – w powieści reprezentowanej przez postać Piotra Wierchowieńskiego, jak również introwertycznej, reprezentowanej przez Mikołaja Stawrogina. Nieustający ruch *biesowatych* postaci wprowadza niepokój nie tylko na płaszczyźnie fabularnej powieści, ale również na poziomie poetyki utworu⁸¹.

Można założyć istnienie wspólnego źródła lęku przed wicherami (wiatrami wirowymi), chorobami wywoływanymi kontaktem z wiatrem i postaciami o nadprzyrodzonej proveniencji. Wszystkie te elementy tworzą integralną całość, która ułatwia definiowanie wyobrażeń o zaświatach uzewnętrzniających się poprzez ekspresję negatywną. Wiatr wirowy, choroba fizyczna, szaleństwo i nadekspresywność tworzą zespół wzajemnie się uzupełniających korelatów, definiujących wyobrażenia związane ze światem nadprzyrodzonym. W wierzeniach ludowych zachowały się szczegóły o prawdopodobnie archaicznym pochodzeniu, które za pomocą powtarzanych i replikujących się motywów tworzą swoistego rodzaju „pejzaż semantyczny” odwzorowujący pierwotne wyobrażenia o świecie nadprzyrodzonym i postaciach demonicznych.

⁷⁸ Kazimierz Moszyński, dz. cyt., s. 704.

⁷⁹ Andrzej Szyjewski, *Religia Słowian*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, s. 47. Zob. też Anna Engelking, *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Wydawnictwo Funna, Wrocław 2000, s. 117-118.

⁸⁰ Fiodor Dostojewski, *Biesy. Powieść w trzech częściach*, tłum. T. Zagórski, Z. Podgórzec, Wydawnictwo Puls, Londyn 1992.

⁸¹ Halina Brzoza, *Dostojewski – myśl a forma*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1984, s. 46-47.

4.4. Wiatr i samobójstwo

Powiesić się można nawet i na nitce, jeżeli sobie tylko człowiek powie „muszę się powiesić”, bo zły duch dopomoże⁸²

W sposób najbardziej radykalny demoniczność wiatru odzwierciedlają wierzenia, według których jest on znakiem samobójczej śmierci przez powieszenie: „W całej niemal Europie i po za jej granicami rozpowszechnioną jest wiara, iż >nagłemu zgonowi towarzyszy silny wiatr<. W razie zerwania się burzy, albo >gwałtownego wiatru< powiadają, iż >ktoś się powiesił<”⁸³. Wierzenie to jest nadal szeroko rozpowszechnione i funkcjonuje w przestrzeni społecznej⁸⁴:

Diabeł wprowadzony przez chrześcijaństwo do świata wierzeń ludowych, przejmując niektóre cechy wyobrażeń pogańskich, zaadaptowany tu został jako zła, nieprzewyciężona na ogół siła i niebezpieczna potęga. (...) Jego imię wciąż jeszcze nieodmiennie przywoływane jest podczas wichury. Mówią wówczas niektórzy: „ktoś się powiesił”, a diabeł posyła ten wiatr, by nieszczęśnik nie mógł się już uwolnić. Gdy dokona żywota, a diabeł porwie duszę, wiatr ustanie⁸⁵.

W tradycji ludowej samobójstwo łączono z siłami demonicznymi⁸⁶ i Uważano, że to diabeł namawia człowieka do podjęcia takiego kroku⁸⁷. W grupie narracji ludowych realizujących wątek T 819A „Samobójstwo na próbę” czart okazuje się postacią aktywną, która pojawia się przy człowieku próbującym się powiesić i ma bezpośredni wpływ na jego czyn:

Najpewniejszą zdobyczą piekła są dusze samobójców. To też czarci podszeptują nieraz człowiekowi zamiar powieszenia się, a gdy tylko człowiek się zadzierzgnie, choćby na nitce, choćby na słonce nawet, natychmiast spieszy czart z rozpalonym żelazem, które chce przytknąć do ust. Aby się uchronić na poparzenia, odsuwa wieszający gwałtownie głowę w tył i w ten sposób zaciąga silnie sznurek na szyi i dusi się. Wtedy czarci wyrrywają z ciała duszę, cieszą się nią niezmiernie i niosą ją do piekła. Przy tym powstaje szalony wichur, który trwa

⁸² Gawełek Franciszek, *Przesady, zabobony, środki lecznicze i wiara ludu w Radłowie w powiecie brzeskim*, MAAE 1910, t. 11, s. 103.

⁸³ Henryk Biegeleisen, *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego*, Dom Książki Polskiej S-ka Akc., Warszawa 1930, s. 104.

⁸⁴ Olga Zadurska, *Wisielec*, [hasło w:] SPBL t. 3, s. 339.

⁸⁵ Wojciech Łysiak, *Mnisia Góra. Podania i bajki warciańsko-noteckiego międzyrzecza*, Wydawnictwo „Eco”, Międzychód 1992, s. 15.

⁸⁶ Olga Zadurska, *Samobójstwo* [hasło w:] SPBL, t. 3, s. 122

⁸⁷ Oskar Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 48, s. 267.

czasem trzy dni. Zawsze w czasie bardzo dużych wichrów ludzie powiadają, że musiał się ktoś powiesić⁸⁸.

Mimo że wiatr mógł towarzyszyć każdej formie śmierci⁸⁹, to jednak w sposób szczególny przypisany był samobójstwu. To właśnie w kontekście śmierci samobójczej, według przekazów wierzeniowych, powstawały największe wichury. „Opowiadano, że jak ktoś się powiesił, to taki wiatr wieje. Za karę za tę zbrodnię, co się powiesił, ten wiatr ma go wyhuścić. Musi mocno dyndać”⁹⁰. W Krasnymbrodzie, według materiałów zgromadzonych przez Oskara Kolberga, po samobójstwie bogatej gospodyni zerwał się wichur i miało miejsce oberwanie chmury⁹¹. Anomalie pogodowe w kontekście samobójstwa osiągają maksimum i niejednokrotnie trwają kilka dni, np. od śmierci do dnia pochówku: „Po obwieszeniu się człowieka wichry panują do dnia trzeciego na znak, iż radują się diabły z nowego przybysza, który się dostał im w szpony”⁹². Również wśród ludności pochodzenia żydowskiego funkcjonowały analogiczne wierzenia: „Szczególnie wielki wichur towarzyszy samobójczej śmierci wisielca”⁹³. Wyobrażenia łączące wiatr z samobójstwem można rozpatrywać jako emblemat destrukcyjnego i groźnego/demonicznego dynamizmu. W pewnym stopniu jest to skrajna forma ekspresji negatywnej. W wyobrażeniach tych dochodzi do kontaminacji wierzeń dotyczących samobójstwa i postaci diabła ukrywającego się w wietrze. Dynamika tego zjawiska uzewnętrznia agresywność natury postaci demonicznych oraz zaświatów. W doskonały sposób wyobrażenia te przedstawione zostały w jednej z narracji z dawnego powiatu brzeskiego. Dochodzi w niej do nałożenia motywów wiatru, diabła, samobójców oraz tańca, temat którego poruszony zostanie w kolejnej części rozdziału: „W południe urządzają sobie >wisielcuchy< razem z djabłami tańce na rozstajnych drogach. Nic jednak nie można zobaczyć prócz chmury pyłu unoszącego się w powietrzu. Gdyby zaś kto z ciekawości podszedł pod to miejsce, tego zabiorą ze sobą do piekła”⁹⁴.

Samobójstwo, zarówno przez Kościół⁹⁵, jak i w kontekście zasad moralnych funkcjonujących w kulturze ludowej, oceniane było bardzo negatywnie. Prowadziło ono nie

⁸⁸ Seweryn Udziela, *Świat nadzmysłowy ludu krakowskiego, mieszkającego po prawym brzegu Wisły*, „Wisła” 1899, t. 13, s. 204-205.

⁸⁹ Ewa Masłowska, *Ludowe stereotypy obcowania świata...*, s. 158.

⁹⁰ Leonard J. Pełka, *Polska demonologia...*, s. 53.

⁹¹ Oskar Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 51, cz. 3, s. 37-38.

⁹² Oskar Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 48, s. 267.

⁹³ Regina Lilientalowa, *Wierzenia, przesady i praktyki ludu żydowskiego*, „Wisła” 1904, t. 18, s. 109.

⁹⁴ Franciszek Gawełek, *Przesady, zabobony, środki lecznicze i wiara ludu w Radłowie w powiecie brzeskim*, MAAE 1910, t. 11, s. 103.

⁹⁵ Według nauczania Kościoła katolickiego, samobójstwo jest „(...) zniewagą miłości bliźniego. (...) samobójstwo sprzeciwia się miłości Boga żywego”. Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 1994, s. 518.

tylko do potępienia duszy samobójcy, ale narażało na negatywne skutki całą społeczność powiązaną z samobójcą. Czyn ten rozbijał ład społeczny i uderzał w obowiązujące zasady. Wprowadzał element niepokoju i dysonansu. W pewien sposób zaprzeczał harmonii codzienności. W kontekście samobójstwa można mówić o jego olbrzymim potencjale negatywnym. Zarówno na poziomie dysonansu społecznego – niszczącego przyjęte zasady, hierarchię i porządek, jak również w aspekcie jego dynamizmu, który przerażał nagłością oraz bezsensownością zdarzenia.

Wszelkiego rodzaju zaburzenia uzewnętrzniające się przez anomalie pogodowe niejako „przerzucano” na samobójcę. Człowiek odbierający sobie życie, łamiąc zasady, pozbawiany był wszelkich względów związanych z unormowanymi przez tradycję formami pochówku. Ciało samobójcy – skażone pierwiastkiem nieładu grożącego zarażeniem reszty społeczności, nie mogło spocząć w obrębie przestrzeni sakralnej, jaką jest cmentarz. Według ludowej aksjologii taki czyn naruszałby harmonię istniejącego porządku i skutkowałby „rozlanem się” pierwiastka demonicznego bezładu, uzewnętrzniającego się w różnych formach ekspresji negatywnej. Można w tym dostrzec lęk przed zaburzeniem stanu idealnej harmonii tak typowej dla zjawisk oraz miejsc sakralnych⁹⁶. Ze względu na kontaminację metonimicznych zależności pomiędzy samobójcą, wiatrem i szkodami przez niego wyrządzonymi i ich metaforyczną siłą warto zwrócić uwagę na narrację z regionu świętokrzyskiego, według której ciała osób odbierających sobie życie chowano pod drzewami wyróconymi przez wiatr:

W górach świętokrzyskich wisielców, w ogóle samobójców >chowają pod karpami drzew wyróconych od wichru<. Lud z okolic Pińczowa podaje przyczynę, dlaczego >wisielca nie powinno się chować w pobliżu wsi, tylko w lesie albo w nieużytkach< bo on >grad sprowadza<”⁹⁷.

Czyn destabilizujący, jakim jest samobójstwo – wprowadzający dysharmonię do przestrzeni społeczno-symbolicznej, któremu towarzyszy ogromna dynamika, zarówno na poziomie indywidualnym, jak również w makroskali, powoduje reakcję obronną polegającą na przyporządkowaniu samobójcy do przestrzeni nieludzkiej. Co istotne, przestrzeń ta zawiera w sobie zarówno elementy nawiązujące do bezładu – połamane/wyrócone drzewo, jak również do zjawiska o dużej dynamice, jakim jest wiatr. Zwłoki samobójców porzucano w leśnych ostępach lub pozostawiano w miejscach popełnienia samobójstwa: „Na piersy linii to się

⁹⁶ Zob. Jerzy S. Wasilewski, *Tabu*, Wydawnictwo UW, Warszawa 2010, s. 154.

⁹⁷ Henryk Biegeleisen, *Śmierć...*, s. 100.

powiesił wisielak na ty Sośni i pochowali go zaraz w rowie. Długo straszło, ale potem poświęcili to miejsce i powiesili kaplice”⁹⁸. Wybór miejsca odosobnionego był uzasadniony, ponieważ samobójcy nie należeli do żadnego ze światów⁹⁹. Z tego powodu obawiano się, że po swej nagłej śmierci mogą szkodzić reszcie społeczności: „Samobójcy, a osobliwie temu, który się sam powiesi, należy przed pogrzebaniem wbić w gardło kołek osikowy, żeby dusza jego nie chodziła w ciele upiorem po świecie”¹⁰⁰.

Samobójstwo traktowano jako naruszenie ładu, dysonans wywołujący zachwianie równowagi społecznej i naturalnej. Z tego względu częstokroć samobójców w sposób symboliczny pozbawiano prawa do pośmiertnego spokoju. Stosowano również następujące zabiegi: „(...) do niedawna, tajemnie wprawdzie, w ukryciu przed władzą, ale za wiedzą starszych gazdów odkopywano ciała samobójców i wywożono je w połoniny, gdzie je palono na stosie, a popioły rozsypywano na cztery wiatry, na lasy i przepaście, wśród przekleństw i obrzędów tajemniczych”¹⁰¹.

W kontekście dotychczasowych przykładów interesująco prezentuje się motyw Judasza: „Jak diabeł opanuje człowieka, to taki człowiek może stać się diabłem, to taki człowiek bez duszy (...) robi się zwierzęciem; jak jaki człowiek źle zrobi, życie skończy samobójstwem, to mówią, że Judasz go do złego namówił”¹⁰². Według *Dziejów apostoelskich* Judasz Iskariota po zakupie pola, za „pieniądze, niegodziwie zdobyte”, upadł i pękł na pół, a wnętrzości wypłynęły na zewnątrz¹⁰³. W kolei w *Ewangeliu św. Mateusza* odnaleźć można informację, iż Judasz się powiesił¹⁰⁴. Ta wersja żywota wiarołomnego apostoła przyjęła się w

⁹⁸ Aleksander Saloni, *Lud rzeszowski...*, s. 127.

⁹⁹ Por. m.in. Adam Fischer, *Polacy*, [w:] *Etnografia słowiańska*, z. 3, Książnica Lwów-Warszawa 1934, s. 188. „Osoby, wobec których nie odprawiono stosownych obrzędów pogrzebowych, podobnie jak nieochrzczone dzieci oraz dzieci, którym nie nadano imienia, lub które nie przeszły inicjacji, są skazane na los godny pożałowania. (...) Poza już wymienionymi obejmuje ona również ludzi pozbawionych rodziny, samobójców, zmarłych w podróży, od pioruna (...)”. Arnold van Gennep, *Obrzędy przejścia*, tłum. B. Biały, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2006, s. 163.

¹⁰⁰ Oskar Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 34, cz. 2, s. 141.

¹⁰¹ Oskar Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 51, cz. 3, s. 38 i s. 40.

¹⁰² Magdalena Zowczak, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2000, s. 350. W jednej z wizji Anny Katarzyny Emmerich diabeł nie opuszczał zrozpaczonego Judasza, nie odstępował go na krok. Szeptał mu do ucha przekleństwa Proroków, aby w ten sposób przywieść go do ostatecznej rozpaczki, której efektem była samobójcza śmierć. Opisana sytuacja niewiele różni się od wierzeń ludowych dotyczących postaci samobójców nękanych przez diabła lub samego Judasza. Zob. Anna Katarzyna Emmerich, *Żywoć i bolesna męka Pana naszego Jezusa Chrystusa i najświętszej matki Jego Maryi wraz z tajemnicami Starego Przymierza według widzeń świątobliwej Anny Katarzyny Emmerich w zapiskach Klemensa Brentano*, (b. t.), Częstochowskie Wydawnictwo Diecezjalne Regina Poloniae, Częstochowa 1991, s. 206-207.

¹⁰³ *Dzieje Apostolskie* 1, 18-20. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. W przekładzie z języków oryginalnych, opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów tynieckich, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 1996, s. 1243.

¹⁰⁴ *Ewangelia św. Mateusza* 27, 5 *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. W przekładzie z języków oryginalnych, opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów tynieckich, Wydawnictwo

tradycji ludowej, według której nękany wyrzutami sumienia zdrajca wiesza się na osice. Jak zauważył Julian Krzyżanowski:

Co gorsza, na osice, jako drzewie jeśli nie przeklętym, to napiętnowanym, powiesił się zradziecki apostoł, Judasz. Tam zresztą, gdzie podanie o leszczynie i osice nie jest znane, drzenie osiki przypisuje się zgrozie, która nią owładnęła po samobójstwie zdrajcy¹⁰⁵.

Judasz jest postacią tragiczną, bowiem dopuszcza się zdrady i w rozpaczy popełnia samobójstwo. Być może ze względu na swój czyn postać wiarołomnego apostoła pojawia się kontekście namawiania ludzi do podjęcia desperackiej decyzji? A może to brzmieniowe podobieństwo imienia Judasz do słowa judzić wpłynęło na utożsamienie tej postaci z nakłanianiem do samobójstwa? W *Słowniku etymologicznym* Aleksandra Brücknera można odnaleźć następującą etymologię przywołanego słowa: „(...) judzić, *podjudzać*, wyłącznie polskie; prasłowo jednak; lit. *jauda*, ‘pokusa’, *judu*, ‘kłótniwy’, *judeti* i *justi*, ‘ruchać się’, *judra*, ‘wicher’”¹⁰⁶. Występuje również brzmieniowe podobieństwo pomiędzy imieniem Judasz a nazwami istot demonicznych występujących w wierzeniach ludów południowoeuropejskich, jak bułgarska *júda*:

(...) ‘zła mityczna istota żeńskiego rodzaju, która żyje w górach, jeziorach i unosi się w wicherze w powietrzu’, mac. *juda* – ‘mityczna istota, personifikująca wicher, huragan’, ukr. *júda* – rodzaj ‘złego ducha, nieczystej siły’. (...) lit. *jáudytis* ‘swawolić, szaleć’¹⁰⁷.

Zasadność tego tropu potwierdza Manfred Lurker, który zauważył, iż: „Judi, w albańskich wierzeniach ludowych zły duch, budzący trwogę, a także forma imienia zdrajcy Judasza z Nowego Testamentu”¹⁰⁸. Czyżby w wyobrażeniach dotyczących Judasza zaczerpniętych z *Nowego Testamentu* doszło do nałożenia wierzeń związanych zarówno z samobójstwem i wiatrem? Czy imię Judasza korespondujące ze słowem „judzić” pozwoliło utożsamić tę postać z podszeptami nakłaniającymi do samobójstwa? Trudno odpowiedzieć na te pytania w sposób jednoznaczny. Nie zmienia to jednak faktu, iż Judasz w tradycji ludowej pojawia się w kontekście samobójstwa, a w sposób pośredni także wiatru.

Pallotinum, Poznań 1996, s. 1155. Zob. też: Bogusław Bednarek, *Okruchy judaszologii (Jakub de Voragine – Borges – kardynał Etchegaray)*, „Literatura Ludowa” 1988, z. 3, s. 13-25.

¹⁰⁵ Julian Krzyżanowski, *Mądrej głowie dość dwie słowie*, t. 2, Warszawa 1994, s. 38. Zob. też: Magdalena Zowczak, dz. cyt., s. 418-420.

¹⁰⁶ Aleksander Brückner, *Słownik...*, s. 208.

¹⁰⁷ Artur Kowalik, *Kosmologia dawnych Słowian*, Kraków 2004, s. 371. Zob. też Aleksander Brückner, tamże, s. 208; Renata Dźwigoł, *Polskie słownictwo...*, s. 126.

¹⁰⁸ Manfred Lurker, *Leksykon bóstw i demonów*, tłum. J. Prokopiuk, R. Stiller, Dom Wydawniczy Bellona, Warszawa 1999, s. 133.

4.5. Drżąca osika

W kontekście powyższych rozważań warto wspomnieć jeszcze o osice, która podobnie jak wierzba należy do grupy drzew negatywnie wartościowanych w kulturze ludowej. Można ją zaliczyć do drzew przeklętych¹⁰⁹. W opracowaniu Karola Mátyása, pt. *Nasze sioło. Studjum etnograficzne*, zawierającym materiały zebrane przez ks. Walentego Szczepaniaka, z okolic wsi: Zawada, Sosnowice, Pobiedr, Zabrzeż, znajduje się interesujące podanie, będące realizacją wątku T 2651 „Osika i leszczyna”: „Osika się wsze trzęsie, bo się na niej Judás owiesiuł. Jak Pana Jezusa przedał za trzydzieści srybników, a usłyszał, że Pana Jezusa ukrzyżowali, ze Pániezus (Pan Jezus) bardzo ciérpi, to rzucił temi piniądzmi o ziemię i posed i owiesiuł sie na osice”¹¹⁰. Cecha charakterystyczna dla osiki to jej drżące liście, które poddają się najdelikatniejszemu, wręcz nieuchwytnemu powiewowi wiatru:

Tym, co stanowi wyjątkową cechę osiki i co sprawiło, że uchodzi ona za drzewo niesamowite, jest jej wieczne dygotanie. (...) jej bezustanne dygotanie, spowodowane, jak dzisiaj wiemy, osadzeniem drobnych prawie okrągłych liści na długich, spłaszczonych, wiotkich ogonkach, tudzież jej poszum przy pozornie bezwietrznej pogodzie – były dla ludzi przed wiekami czymś wielce osobliwym (...) ¹¹¹.

W polskiej kulturze ludowej istnieją dwie interpretacje dotyczące źródeł tego zjawiska. Jak zauważył Krzyżanowski, osika związana jest z dwoma wydarzeniami z życia Chrystusa i w obu odgrywa negatywną rolę¹¹². Pierwsze z nich związane jest z ucieczką świętej rodziny do Egiptu. Osika nie udzieliła schronienia Maryi i Jezusowi, tłumacząc się lękiem przed tetrarchom Judei¹¹³. Drugi typ narracji wiąże drżenie liści osiki z samobójczą śmiercią Judasza: „W Jurkowie mówią, że Judasz powiesił się na osice i dlatego trzęsą się jej liście za najłżejszym powiewem wiatru”¹¹⁴. Charakterystyczna cecha osiki – drżenie liści, sprawiła, że należy ona do grupy roślin o podejrzanym statusie. O jej niejednoznaczności świadczy fakt

¹⁰⁹ Marzena Marczevska, *Aspekty wierzeniowe w rekonstrukcji językowego obrazu drzew*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Język a Kultura” 2001, t. 16, s. 85.

¹¹⁰ Karol Mátyás, *Nasze sioło. Studjum etnograficzne*, „Wisła”, 1893, t. 7, s. 108.

¹¹¹ Maria Ziółkowska, *Gawędy o drzewach*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1988, s. 213 i 214.

¹¹² Zob. Julian Krzyżanowski, *Mądrej głowie dość dwie słowie. Pięć centurij przysłów polskich i diabelski tuzin z hakiem*, t. II, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1994, s. 37.

¹¹³ Ks. Władysław Siarkowski, *Podania i legendy o zwierzętach, drzewach i roślinach*, ZWAK 1883, t. 7, s. 117.

¹¹⁴ Władysław Kosiński, *Materyały etnograficzne zebrane w różnych okolicach Galicyi zachodniej*, MAAE 1904, t. 7, s. 47.

wykonywania osinowych kołków służących do unieszkodliwiania upiorów¹¹⁵. Jak zauważyła Magdalena Zowczak:

Osika wszędzie wartościowana jest ujemnie jako drzewo przeklęte; występuje tu zgodność z cyklem pasywnym, bo jest ona również powszechnie uważana za judaszowca. W obu wypadkach więc symbolizuje zdradę, a także – strach. Jej wiecznie drżące liście kojarzono z febrą (podobnie drżenie ludzkich członków często bywa uznawane za wynik klątwy). Jednak i jej gałęzie mają własności ochronne: zatykane na polach i u wejścia do budynków gospodarczych w wigilie św. Jana strzegą przed czarownicami, a kołek osinowy jest znanym środkiem przeciw demonom¹¹⁶.

Drżenie miało być właśnie efektem odmowy pomocy Matce Boskiej lub zgrozą wywołaną śmiercią Judasza. Można jednak zastanowić się, czy narracje ajtiologiczne nie są wtórne wobec pierwotnych, hipotetycznych wyobrażeń na temat tego drzewa. Na wartościowanie rośliny niebagatelny zapewne wpływ miała wspomniana już jej specyficzna cecha – drżenie liści. Zowczak zwróciła uwagę na tożsamość symboliczną drżących liści z febrą, z drżeniem ludzkich członków. W gwarowych nazwach osiki pojawiają się zastępcze określenia wyraźnie eksponujące tę nietypową właściwość rośliny: *trzepiecina*, *trzęsk*, *trzęsąca*, *trzęsidupa*¹¹⁷. Być może niezwykła cecha osiki w kulturze tradycyjnej wywoływała skojarzenia z emanacją mocy nadprzyrodzonych. Z jednej strony mogła wzbudzać zaciekawienie i fascynację, a z drugiej strony wywoływać skojarzenia z epifanicznymi ekspresjami zaświatów¹¹⁸. Odnaleźć w tym można analogie do zjawiska sakralizacji epilepsji, którą daje się potraktować jako zwielokrotnioną formę drżenia powiązanego z ingerencją niejednoznacznego bóstwa. Jeżeli ten tok rozumowania okazałby się słuszny, można by uznać wierzenia ludowe dotyczące osiki za przejaw (specyficznego) lęku przed dynamizmem, w tym wypadku objawiającym się

¹¹⁵ Zob. Jarosław Kolczyński, *Jeszcze raz o upiorze (wampirze) i strzygoni (strzydze)*, „Etnografia Polska” 2003, t. 47, z. 1-2, s. 219; Janusz Bohdanowicz, *Demonologia ludowa. Relikty wierzeń w strzygonie i zmory*, „Literatura Ludowa” 1994, nr 2, s. 50.

¹¹⁶ Magdalena Zowczak, *Biblia ludowa...*, s. 266-267.

¹¹⁷ Ludwika Wajda-Adamczykowa, *Polskie nazwy drzew*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1989, s. 57.

¹¹⁸ Niektóre z ustaleń Wasilewskiego odnoszących się do tradycji kultury pozaeuropejskiej, mogą ułatwić zrozumienie fenomenu opisanego w pracy: „Zauważmy, że zarówno w występach mediów, jak też w seansach szamańskich – by przypomnieć tylko ceremonię w >Dygoczącym Tipi< czy występ kafińskiego dehara – wystąpienie drgawek zostaje uznane za znak nawiedzenia, obecności ducha. Szaman nie panuje już nad sobą – a więc widocznie władze nad nim objęły istoty nadnaturalne. Idea, wedle której wszelkie automatyczne ruchy ciała pozostające poza kontrolą człowieka są powodowane przez duchy albo bóstwa, leży u podstaw najróżniejszych praktyk wróżebnych. Takie właśnie znaczenie przypisuje się mimowolnym odruchom organizmu, czkawce, kichaniu, ziewaniu, z których odczytuje się wróżby. Wstrząsające ciałem dreszcze są oznaką owdładnięcia nie tylko w odniesieniu do ludzi, lecz też do zwierząt ofiarnych. Kiedy Kafrowie wybierają przed seansem kozła, kropią mu w oczy wodą – jeśli zwierze otrząśnie się, świadczy to o boskiej akceptacji (...)”. Jerzy S. Wasilewski, *Podróże do piekieł. Rzecz o szamańskich misteriach*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1985, s. 162-163.

nieustannym ruchem liści nawet podczas bezwietrznej pogody¹¹⁹. Być może odbierano to zjawisko jako ekspresję zaświatów, uzewnętrzniających się w ciągłym drzeniu ambiwalentnego drzewa¹²⁰.

4.6. Szybkość w kontekście demonicznych ekspresji

Utożsamianie postaci o nadprzyrodzonych konotacjach ze zjawiskami o dużej sile dynamizmu, takimi jak wiatr, wiąże się pośrednio z wyobrażeniami, w których pojawia się motyw szybkiego, dynamicznego ruchu. Postaci demoniczne, zwłaszcza diabły i wiedźmy, bardzo często potrafią przemieszczać się w sposób błyskawiczny z jednego miejsca na drugie. W podaniu z okolic Czarnkowa odnaleźć można np. motyw szybkiej i hałaśliwej jazdy diabelskich postaci:

O północy zbudził go trask z bicza, zerwał się tedy i z przestachu wytrzeźwiał. Choć było ciemno, dojrzał jednak kilku diabłów, a kilka kroków od siebie ciemną postać z biczem w rękę. Jeźdźcy pędzili w około jeden za drugim, z początku wolno, ale z każdą chwilą przyspieszali tempa, tak, że wreszcie nie było ich widać, zmienili się bowiem w ciemną smugę. Równocześnie rozległ się świst i szum przecinanego powietrza¹²¹.

W innej narracji, zapisanej przez Wilhelma Gaj-Piotrowskiego, mowa o propozycji przejażdżki, jaką ma składać napotkanym osobom przemieszczający się powozem czart:

(...) oczekuje wieczorną porą samotnych przechodniów, siedząc w >karecie zaprzężonej w dwa czarne konie<. Wtedy też zaprasza przechodzącego człowieka, >żeby wsiadł do powozu, to go podwiezie< (Obojna). Jeśli śmiałek przystał na jego propozycję, wtenczas >woził go po manowcach z wielką prędkością aż do czasu, gdy się człowiek zorientował i zaczął się modlić, wtedy wszystko nagle zniknęło<¹²².

¹¹⁹ Zwróćmy uwagę, iż z podobnym lękiem przed nieustannym i dziwnym, niespowodowanym (na pierwszy rzut oka) żadnymi prądami powietrznymi ruchem spotykamy się w niejednoznacznej (pod każdym względem) powieści Witolda Gombrowicza *Opętani*. W zasadzie Witold Gombrowicz mógł zastosować jakikolwiek inny element mający wzbudzać strach bohaterów, jednak zdecydował się na „drżący ręcznik”. „Wszystko trwało w spokoju i ciszy – nic się nie zmieniło – tylko ręcznik pracował w kącie, kurcząc się, drżąc, natężony. Obecnie ruch jego był już zupełnie jawny i absolutnie nie mógł być wytłumaczony żadną normalną przyczyną. (...) I tu dopiero napadło go przerażenie, tak ostateczne, że zmartwiało. Poczul, że już zanadto się boi, aby uciekać”. Witold Gombrowicz, *Opętani*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2014, s. 111 i 112.

¹²⁰ Rudolf Otto zwrócił uwagę na nadprzyrodzoność drżenia nawet tak subtelnego jak „gęsia skórka”: „Widać to np. w sile i podnieciu, jaką także na wysokich szczeblach ogólnego wykształcenia jaźni wciąż jeszcze wywołują opowiadania z dreszczykiem o zjawach i upiorach. Godne uwagi jest to, że ten szczególny lęk >przed tym co budzi grozę<, wywołuje także reakcję na ciełe, która nigdy nie występuje w takim stopniu przy naturalnym lęku i strachu: >lodowate zimno ogarnęło jego członki<, >gęsia skórka wystąpiła mi na plecach<. >Gęsia skórka< jest czymś >nadprzyrodzonym<”. Rudolf Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Thesaurus Press, Wrocław 1993, s. 42.

¹²¹ Wojciech Łysiak, *Mnisia Góra...*, s. 26.

¹²² Wilhelm Gaj-Piotrowski, *Duchy i demony...*, s. 48.

Z kolei czarownice potrafiły bardzo szybko się przemieszczać dzięki specjalnym maściom i diabelskim konszachtom . Najczęściej tę umiejętność wykorzystywały w celu dotarcia na miejsce spotkania z diabłem. W motyw podniebnej podróży obfitują przede wszystkim podania realizujące wątek T 3040 „Wyprawa na sabat”, jak na przykład pochodzące ze zbioru Władysława Kosińskiego:

Pewiń pacholek służył u jedne stare baby, a nie wiedział, że una była carownicą. Wyjeżdżała una, na kwartał raz kaśik, a zawse w nocy. Unąmu było bardzo dziwno, gdzie una to jezdzą, więc postanowił się o tam dowiedzieć. Raz przised cas odjazdu jego pani. Tąn udał ze śpi, a patrzół co una będzie robić. Una myślała, że śpi, wysła ze świetnice do chałpcątka. Pacholekowi było w głowie, co una, tam będzie robić; zeskoczył z wyrka, wysed na izbą i dąmnikiem patrzół, co una, robi. Una wzięna najpierwi z pod pieca maź, posmarowała ciasek, siadła na niego i prosto dąmnikiem wyleciała w pole¹²³.

Co warto dodać, magiczna maść pozwala na przemieszczanie się także zwykłych ludzi, jeśli potrafią jej właściwie użyć:

Pewien kmieć z Biskupic w pow. Ostrzeszowskim miał narzeczoną, której matka była czarownicą. Baz w nieobecności matki i córki znalazł w ich mieszkaniu garnek z maścią czarną. Posmarował nią cielę, stojące za piecem, i wyleciało zaraz kominem. Posmarował potem siebie i wyleciał kominem na Łysą górę piaszczystą¹²⁴.

Do innych środków lokomocji należą miotła, łopata, a nawet człowiek zamieniony w zwierzę. W miejscowości Zdziar niedaleko Płocka (obecnie Zdziar Wielki) żyła kobieta, która podejrzewano o to, że jest czarownicą. Według informacji nadesłanych w 1902 roku do redakcji „Wisły” przez I. Sadkowskiego, miała jeździć na drapce – miotle. Aby wzbić się w niebo, szeptała tajemnicze zaklęcia, a wtedy „(...) naduch musiała siadać, bo cosi ją gnało”¹²⁵. Z kolei narracji z Kujaw czarownica udaje się na sabat na zaklętym w konia mężczyźnie: „A jeśli daleką ma podróż do miejsca zebrania, to napotkawszy w drodze chłopa, przemienia go w konia za posmarowaniem ową maścią, wsiada na niego i jedzie dalej, aż na samo miejsce”¹²⁶. W niektórych realizacjach zczarowany w zwierzę człowiek zostaje uśmiercony:

¹²³ Władysław Kosiński, *Materyjały do etnografii Górali Beskidowych*, ZWAK 1881, t. 5, s. 206.

¹²⁴ Otto Knoop, *Podania i opowiadania z W. Ks. Poznańskiego*, „Wisła” 1894, t. 8, s. 763.

¹²⁵ Zob. I. Sadkowski, *Jak sobie lud wyobraża istoty świata nadprzyrodzonego*, „Wisła” 1902, t. 16, s. 659.

¹²⁶ Oskar Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 3, cz. 1, *Kujawy*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1978, s. 102.

Po wszystkich jej zabawie rozjeżdżają się pokaliczone cioty do domu i parobek też pojechał do swojego; konia miał starego, niezdarnego, zły że późno za stodołę wrócił, rąbnął konia kosą w łeb i uciął mu go. Ciota się się pyta: „a keń żeś konia podział?” Parobek jej odpowie: „rąbnąłem kosą w łeb, i uciosem mu go ta za stodaliskiem”. A ciota wykrzyknie: „a cóżeś ty najlepszego zrobił! boć to nie był koń, tylko człowiek.” Boć to czarownica z człowieka zrobiła Onego konia¹²⁷.

W zacytowanym fragmencie pojawia się interesujący trop interpretacyjny, w bezpośredni sposób odnoszący się do problematyki omawianej w drugim rozdziale tej pracy. „Cioty” po spotkaniu z parobkiem wracają do swych domów pokaleczone, natomiast koń, którego parobek otrzymał od czarownicy, okazuje się stary i niezdarny. Można się domyślać, iż ta przypadłość była skutkiem fizycznej ułomności. Magiczne maści, zaklęcia, oddawały przedmiot, zwierzę lub samego człowieka we władanie diabła – demona ruchu, który dopomagał czarownicom przemieszczać się z miejsca na miejsce, ale też zapewne przyczyniał się do ich okaleczenia, wykręcenia, zgodnie z zasadą działania wiatru-biesa, o której była już mowa¹²⁸.

Być może występujący w kontekście przytoczonych narracji motyw przemienionego w konia człowieka również nie jest przypadkowy¹²⁹, bowiem w podaniach pojawia się w korelacji z wyobrażeniami demonologicznymi, jak w jednej realizacji wątku T 1100 „Diabeł nawrócony”:

Nie wiem już, czy mój dziadek, czy to mój tatuś śli Roz ze Skawiny i ulegli pod osikami. Kej wysad, to wysad koń i ku nim się nachylił. Oni mieli posek świętego Fanciska, powoli zdojoni go, a kiedy się kón nachylił, zarzucili na niego i chycili. Potem siedli, zajechali do domu, uwiązali w stajni i pošli do księdza, a babie nic nie powiedzieli. Koń się w stajni przewrócił i zacon się dusić i przewracać. Baba, kiej obaczyła, wzięna siekiere i przecięna ten posek, bo się boła, żeby się kón nie udusił. A kón zaraz zniknął, bo to był djeboł¹³⁰

Natomiast wariacie wątku T 4060 „Topielec” wodny demon przybiera postać konia i porywa wracającego do domu mężczyznę:

Bardzo już dawno temu jakiś krawiec czeladzi (z Czeladzi) szedł drogą ku Będzinowi; ubrany był w długą kapotę prawie aż do ziemi. Kiedy już był na granicy, to znaczy kiedy mijał

¹²⁷ Tamże, s. 103.

¹²⁸ Bonawentura, a za nim Mikołaj z Jawora, żyjący na przełomie XIV i XV wieku teolog, przyznał: „(...) demonom zdolność ruchu. Choć nie mogą one przeobrażać jakiegokolwiek rzeczy względem ich formy naturalnej, są jednak w stanie przemieszczać ziemskie przedmioty z miejsca na miejsce”. Krzysztof Bracha, *Teolog, diabeł i zabobony*, Wydawnictwo Neriton, Warszawa 1999, s. 93.

¹²⁹ Zob. Violetta Wróblewska, *Koń*, [hasło w:] SPBL, t. 2, s. 175-179.

¹³⁰ Seweryn Udziela, *Świat nadzmysłowy ludu krakowskiego, mieszkającego po prawym brzegu Wisły*, „Wisła” 1899, t. 13, s. 219.

poła czeladzkie, a wchodził na będzińskie, ujrzał na tej granicznej linii pięknego konia, osiodłanego i nakrytego zielonym suknom. Wielce uradowany zawołał: „Ach mój koniczku, toż sobie też teraz na ciebie wsięde, a ty mnie zawieziesz tam, gdzie zechce”. To mówiąc obciął koniowi połowę pięknego sukna, bo mu się bardzo spodobało. Następnie wsiadł na konia i popędził, lecz nie tam, gdzie chciał, ale gdzie go koń niósł w szalonym pędzie, t. j. wprost w przeciwną stronę. Po jakimś czasie wpadł koń na trzęsawiska i tam z siebie zrzucił krawca do błota. Przytem zaczął rzeć i grzebać nogami jakby z radości; następnie uciekł galopem. Krawiec, leżąc w błocie, słyszał jeszcze gdzieś w dali jakby śmiech i klaskanie. Do rana biedny krawczyzna przeleżał na owych moczarach, aż dopiero ludzie idący do pracy cudem prawie wydobyli go z niebezpiecznego miejsca ledwie żywego. Gdy przyszedł do domu zauważył, że kapotę miał dokoła obciętą i domyślił się, że koniem tym musiał być topielec, a on sam zamiast zielonego sukna obciął sobie własną kapotę¹³¹.

W jednej chwili, kiedy bohater dosiada konia, traci nad nim, a tym samym nad sobą kontrolę. Zwierzę unosi go w powietrze i kieruje się w przeciwną od zamierzonej stronę, pędząc na trzęsawiska. Jazda konna odbywa się z dużą prędkością, w „szalonym pędzie”, a całe spotkanie wyróżnia się ponadprzeciętną dynamiką, o czym świadczą porzucenie jeźdźca na trzęsawisku, śmiech, klaskanie, w końcu ucieczka konia. Warto wspomnieć, że na Wołyniu według rozpowszechnione było wierzenie, iż pod postacią konia błąkają się po śmierci samobójcy, co dodatkowo podkreśla łączliwość wymienionych elementów: „Wisielec przybiera po śmierci postać konia, wałęsającego się ze sznurkiem na szyi. Kto go złapie i zaprowadzi na to miejsce, gdzie się obwiesił, ten karze jego koniec uczyni, lecz sam, nieszczęsny, dostaje się w moc siły nieczystej”¹³². O sile i powszechności wyobrażenia może świadczyć fakt, że jeszcze na początku XX wieku na terenach Mazowsza Płockiego zdarzały się wypadki, że zapustnicy przebrani za konie wzbudzali popłoch wśród mieszkańców wiosek¹³³. Motyw ten związany jest również z innymi interesującymi, a bliskimi semantycznie wyobrażeniami dotyczącymi dzikiego łowcy/dzikiego wojska, o czym będzie mowa w kolejnym podrozdziale pracy. Maximilian Rudwin, badacz motywów demoniczno-diabolicznych w literaturze i kulturze różnych narodów, zwrócił uwagę na wiele tożsamy

¹³¹ Nimfa Madłówna, *Topielec w Czeladzi w powiecie będzińskim*, „Lud” 1905, t. 11, s. 312

¹³² Izydor Kopernicki, *Przyczynek do etnografii ludu ruskiego na Wołyniu z materiałów zebranych przez p. Zofiję Rokossowską we wsi Jurkowszczyźnie w pow. Zwiąhelskim*, ZWAK 1887, t. 11, s. 196.

¹³³ Tadeusz Baraniuk, *Prześmiewanie świata. O przebierańcach zapustnych na północno-zachodnim Mazowszu*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze Oddział w Warszawie, Ludowe Towarzystwo Naukowo-Kulturalne, Mazowieckie Towarzystwo Kultury, Warszawa 1999, s. 121. W dawnych wierzeniach celtyckich żeńskie bóstwo – Epona pojawia się pod postacią klaczy. W sztuce przedstawiano ją „(...) na koniu lub z koniem czy z końmi. Kulturowane w średniowiecznej Irlandii i Walii obrzędy ludowe związane z białą klaczą, pradawne wyobrażenia białego konia, zachowane do dziś m.in. w Kornwalii, świadczą o przetrwaniu niektórych obyczajów. Związek Epony z ogierem czy klaczą i rozpowszechnienie jej kultu w świecie celtyckim wydają się wskazywać, że nastąpiło tu wczesne skojarzenie bóstwa żeńskiego chthonicznego z końskim totemem.” Jerzy Gąssowski, *Mitologia Celtów*, Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1987, s. 63.

motywów związanych z czarownicami, które charakteryzują się dość dużym stopniem dynamizmu:

Kult czarownic łączono także z tajemniczym przesądem dzikiego polowania, rozgromienia niesfornych, błakających się demonów, który rozpowszechnił się we wszystkich krajach europejskich. Czarownice przybywały na sabat na miotłach lub na kozłach, tak samo jak dziewice zemsty z Woden unosiły się nocą w powietrzu na zaczarowanych rumakach albo w postaci łabędzi¹³⁴.

Analogiczny przykład motywu przemieszczania się ze znaczną prędkością, który pojawia się w kontekście diabelskich ekspresji, odnaleźć można w jednym z polskich podań pochodzących z okolic Jasła, a będącym realizacją wątku T 829 „Diablica i papież”:

Pewien proboszcz rezydujący koło Jasła (w Warzycach, przyp. mój) podsłuchiwał rozmowę diabłów, którzy mówili o Lucyferze mającym kusić Papieża pod postacią nadobnej kobiety. Proboszcz zaklął diabły i kazał się nieść do Rzymu na drzwiach kościelnych. Za godzinę już tam był. Zameldował się u Papieża. Owa dama już z Ojcem św. rozmawiała. Proboszcz się zbliżył i gościa trzask w pysk, aż ten się mazią rozlał¹³⁵.

Motyw szybkiego/dynamicznego ruchu charakterystycznego dla postaci demonicznych niejednokrotnie wykorzystywany był w literaturze. Swoistego przetransponowania tych wierzeń/wyobrażeń dokonał Stefan Grabiński w noweli *Demon ruchu*¹³⁶. Jednak nie jest to jedyny pisarz, który sięgnął do wyobrażeń o diable jako postaci uwielbiającej prędkość i możliwość nieograniczonego przemieszczania się. W doskonały sposób motyw ten wykorzystał Mikołaj Gogol w powieści *Martwe dusze*:

Cziczikow tylko się uśmiechał, z lekka podskakując na swej skórzanej poduszce, bo lubił szybką jazdę. (...) Jakże jej nie lubić, kiedy w niej jest coś wspaniałego i cudownego? Zdaje się, jakby jakaś nieznana siła wzięła cię na skrzydła, i sam lecisz, i wszystko leci: lecą wiorsty, lecą naprzeciw kupcy na kozłach swych kibitek, leci po obu stronach las z ciemnymi szeregami jodeł i sosen (...), i coś strasznego jest w tym szybkim ukazywaniu się w przelocie, kiedy znikający przedmiot nie ma czasu się zaznaczyć, tylko niebo nad głową i lekkie chmury, i wyłaniający się miesiąc wydają się nieruchome¹³⁷.

¹³⁴ Maximilian Rudwin, *Diabeł w legendzie i literaturze*, tłum. J. Illg, Znak, Kraków 1999, s. 175.

¹³⁵ Witold Fusek, *Biecz i dawna ziemia biecka na tle swych legend, bajek, przesądów i zwyczajów*, Nakładem Witolda Fuska w Bieczu, Drukiem Stanisława Koniarskiego w Jaśle, Biecz 1939, s. 84.

¹³⁶ Stanisław Grabiński, *Demon ruchu*, [w:] *Utwory wybrane*, t. I, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1980, s.119-132. Co ciekawe główny bohater noweli – o nazwisku Szygoń, podczas jednej ze swych eskapad czytał książkę pod tytułem *Wichrowate linie*. Jest to tytuł nie wydanej nigdy zbioru nowel Stanisława Grabińskiego. Informacja za przypisem Artura Hutnikiewicza, [w:] Stefan Grabiński, *Utwory wybrane...*, s. 120.

¹³⁷ Mikołaj Gogol, *Martwe dusze*, tłum. W. Broniewski, Czytelnik, Warszawa 1987, s. 265.

Ten fragment, jak również jego dalszą część, można interpretować jako metaforę Rosji, co nabiera nowego znaczenia w obecnej sytuacji geopolitycznej. Za takim odczytaniem tekstu skłania nas nawet sam autor, wspominając: „Który Rosjanin nie lubi szybkiej jazdy?”¹³⁸ oraz „Rosjo, dokądże pędzisz, daj odpowiedź!”¹³⁹. Jednak każdy utwór literacki niesie w sobie możliwość wielu interpretacji. Ostatnie akapity nabierają dodatkowego znaczenia po uwzględnieniu interpretacji postaci Cziczikowa dokonanej przez Paula Evdokimova:

Gogol ofiaruje nam wcielenie najbardziej perwersyjnego diabła, gdyż najbardziej dyskretnego. Cziczikow jest Antychrystem (...) Wyszedł z więzienia i wygląda >kropka w kropkę jak stary<, całkowicie gotowy do korzystania z doświadczenia i do rzucenia się w czyn o skali światowej¹⁴⁰.

Być może ostatnie strony *Martwych dusz* to nie tylko metafora Rosji, ale również przecucie genialnego pisarza – metafizyka, który doskonale uchwycił konotacje występujące pomiędzy motywem szybkiego ruchu a wyobrażeniami o świecie nadprzyrodzonym¹⁴¹. Wielu innych pisarzy czerpało z wierzeń ludowych i intuicyjnie wplatało je do swych utworów. Jak słusznie zauważył Roch Sulima:

W historycznym rozwoju kultury możemy dostrzec obszary podporządkowane procesowi transmisji mitów społecznych i narodowych, tradycji klasowych, reguł moralnych, wierzeń religijnych itp. Na tych właśnie obszarach łatwo zauważyć niezwykle intensywne relacje pomiędzy systemami folkloru i literatury¹⁴².

¹³⁸ Tamże, s. 265.

¹³⁹ Tamże, s. 266.

¹⁴⁰ Paul Evdokimov, *Gogol i Dostojewski czyli zstąpienie do otchłani*, tłum. A. Kunka, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 2002, s. 175.

¹⁴¹ Z motywem podniebnej eskapady spotykamy się również w szesnastowiecznej opowieści o Doktorze Faustusie. Pewnej bezsennej nocy: „Latające smoki niosły mnie w górę, a pojazd miał cztery koła, które wydawały odgłos jakbyśmy jechali po ziemi. Jednak koła obracając się wciąż tryskały strugami ognia, a im wyżej się unosiłem, tym mroczniejszy stawał się świat. Podczas tej jazdy nadleciał z poszumem Duch mój i sługa i siadł koło mnie na wozie”. *Historia o Doktorze Faustusie (1587)*, tłum. W. Kunicki, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002, s. 151. O motywie latającego Fausta zob. Joanna Rapacka, *O człowieku latającym. Przyczynek do dziejów doktora Fausta na Słowiańszczyźnie*, [w:] *Studia o literaturze i folklorze Słowian*, red. T. Dąbek-Wirgowa, J. Rapacka, J. Wierzbicki, K. Wrocławski, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1991, s. 23-36. Również w innych utworach pojawia się motyw szybkiej podniebnej podróży zainicjowanej diabelską ingerencją. Zob. Tadeusz Miciński, *Lucifer*, [w:] *Wybór poezji*, Universitas, Kraków 1999, s. 94; Johannes Kepler, *Sen*, tłum. D. Sutkowska, J. Włodarczyk, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2004, s. 56. Należy też pamiętać o fantastycznej opowieści dla młodzieży Otfrieda Preusslera, *Krabat*, w której pojawia się motyw podniebnej, szalonej jazdy powozem diabolicznego młynarza, zob. Otfried Preussler, *Krabat*, tłum. K. Radziwiłł i J. Zeltzer, Wydawnictwo Bona, Kraków (b.r.), s. 100-101.

¹⁴² Roch Sulima, *Folklor i literatura. Szkice o kulturze i literaturze współczesnej*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1985, s. 10.

Motyw szybkiego ruchu można więc traktować jako swoistego rodzaju emblemat określający demoniczną naturę i w sposób idealny uzupełniający wszelkie wyobrażenia zestawiające ze sobą wichury oraz postaci diaboliczne.

4.7. Motyw „dzikich łowów” jako jedna z form ekspresji świata demonicznego

W kontekst motywów związanych z dynamicznym ruchem postaci nadprzyrodzonych wpisują się również wierzenia dotyczące tzw. „dzikiego wojska”. Jest to zespół wyobrażeń charakterystyczny zwłaszcza dla zachodnich i północnych ziem Polski. Jak zauważył Wojciech Łysiak:

Podania o dzikim polowaniu, wyrastające prawdopodobnie z pnia mitologii germańskiej, przetrwały okres wielkich wpływów oficjalnej doktryny Kościoła na całokształt demonologii ludowej w minionym okresie ulegając w mniejszym czy większym stopniu rozwojowi, w procesie bezpośrednich i emocjonalnych doświadczeń człowieka w otaczającym go świecie zjawisk natury, gdzie owa cała obiektywna rzeczywistość uzyskiwała zawsze znaczenie kulturowo zdeterminowane¹⁴³.

Ciekawy trop odnoszący się do gradacji zjawisk związanych z wiatrem znajduje się w opracowaniu Maxa Toeppena, pt. *Wierzenia mazurskie*:

Gdy powstaje wichur, winne są temu siły demoniczne. Wtedy słyszy się pospolicie na Mazurach wyrażenie: „Djabeł jedzie na wesele.” Gdy wichur jest tak silny, że porywa i unosi piasek, wtedy się mówi: „Koł się leci przez chmury.” Wyrażenia te żywo przypominają dzikie łowy Wodana. Zresztą wichur zrywa się także, gdy się ktoś powiesi¹⁴⁴.

Co istotne, z perspektywy niniejszych dociekań, demonicznym ekspresjom pojawiającym się w kontekście podań realizujących wątek T 5060 „Widmowe polowanie” towarzyszyły niesamowite efekty dźwiękowe oraz wietrzna pogoda, a więc elementy typowe dla wielu form ekspresji negatywnych:

W dawnych czasach w lasach czarnkowskich przebywały duchy myśliwych. Te straszne i dziwne zjawiska nazywali ludzie >nocnymi myśliwymi<. Widziano ich w kapeluszach ozdobionych wielkimi pióropuszcami, a zawsze towarzyszyły im zdziczałe psy, którym z pysków buchał ogień. Po ich odjechaniu poruszały się nawet czubki drzew¹⁴⁵.

¹⁴³ Wojciech Łysiak, *Temat „dzikiego polowania” w folklorze wielko wielkopolski*, „Lud” 1983, t. 67, s. 201.

¹⁴⁴ Max Toeppen, *Wierzenia mazurskie*, tłum. E. Piltzówna, „Wisła” 1892, t. 6, s. 183.

¹⁴⁵ Wojciech Łysiak, dz. cyt., s. 53-54.

Niekiedy epifania demonicznych postaci ogranicza się początkowo do efektów dźwiękowych, które wzbudzają strach, aby wreszcie przybrać kształt pędzących jeźdźców przemieszczających się z wielką prędkością przed oczami obserwatorów:

Nagle obok siebie usłyszał pryhanie koni, ale mimo gorączkowego rozglądania się nie zauważył ni wozu ni jeźdźca czy też konia. Wkrótce wystraszyły się konie i ruszyły w wielkim galopie. Chłop teraz po obu stronach zobaczył goniącą go grupę jeźdźców. Czarnym koniom brak było głów (...) Konie skrzyły w bok i porwały wóz z taką siłą, że chłop wypadł z niego i poturlał się do rowu¹⁴⁶.

Uchwycona za pomocą odpowiednich środków stylistycznych dynamika opisanego zajścia, jak można zauważyć, jest charakterystyczna dla sytuacji, w których dochodzi do spotkania człowieka z demonicznymi przedstawicielami zaświatów.

W zbiorze pt. *Podania i opowiadania z Wielkiego Księstwa Poznańskiego* Otto Knoopa znajduje się cały rozdział poświęcony opowieściom z wątkiem T 5060 „Widmowe polowanie”. Wśród zaprezentowanych narracji występują podania z motywem demonicznych jeźdźców, jak również niesamowitych powozów zaprzężonych w czarne rumaki:

W lesie pod Laskowem w pow. obornickim jeździł co noc powóz czterokonny, koło którego biegły psy ziejące ogniem Dziewczyna, pasąca konie, zrobiła raz koło i krzyż na drodze, którą powóz jeździł. Konie zaprzężone, zbliżywszy się, poczęły parskać straszliwie, czym przestraszone konie z Laskowa, porozbiegały się na wszystkie strony. Dziewczyna podążyła za nimi i nie widziała co się stało z powozem, Od tego czasu nikt go już nie widział¹⁴⁷.

Bardzo często pojawiające się w kontekście tego typu wyobrażeń zwierzęta noszą ślady okaleczenia – brakuje im głów lub posiadają cechy wskazujące na ich demoniczne konotacje, np. zioną ogniem bądź z oczu ich sypią się skry. Emblematy te ułatwiają identyfikację ich proveniencji¹⁴⁸. Niekiedy w jednoznaczny sposób określa się tożsamość postaci powożącej:

Na >szwedzkim szańcu< w Roszkach widywano niegdyś co noc karetę zaprzęzoną w cztery konie. Na jej koźle siedział diabeł. Miał trójgraniasty kapelusz na głowie, z gęby sypały mu się iskry. Konie ziały również ogniem. Ich pan napędzał je skwapliwie, krzyczał nieustannie: hau! hau! a powóz pędził tak szybko, że drzewa gięły się pod pędem wiatru¹⁴⁹.

¹⁴⁶ Wojciech Łysiak, *Mnisia Góra. Podania i bajki warciańsko-noteckiego międzyrzecza*, Wydawnictw „Eco”, Międzychód 1992, s. 54-55.

¹⁴⁷ Otto Knoop, *Podania i opowiadania z W. Ks. Poznańskiego*, „Wisła” 1895, t. 9, s. 31.

¹⁴⁸ Tamże, s. 30-33.

¹⁴⁹ Władysław Bugiel, *Podania ludowe z poznańskiego*, „Wisła” 1903, t. 17, s. 564. Zob. też: Józef Ondrusz, *Cudowny chleb podania, baśnie i opowieści cieszyńskie*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1984, s. 289-290.

Przeprowadzone w latach 70. XX wieku przez Sylwię Aziz badania terenowe w rejonie Bytowa poświadczyły szeroko rozpowszechnioną wśród miejscowych Kaszubów wiarę w tzw. „dziką jachtę”, zjawisko podobne do „dzikiego wojska”, ale z nim nie tożsame. Mają być to dusze zmarłych urzędników leśnych, którym przypisywano możliwość wkręcenia w człowieka wiru powietrznego, zwanego kryzolem. Jednak „Dla niektórych mieszkańców wsi jest ona niczym innym jak polowaniem, którego się nie widzi, a jedynie słyszy. Z tego też względu, według nich, niesłusznie wszystkie te hałasy przypisuje się duchom”¹⁵⁰.

W grupie prezentowanych powyżej narracji odnaleźć można analogie do wierzeń na temat dzikich łowów, dzikich jeźdźców, które na przestrzeni wieków występowały w różnych krajach w Europie i poza jej granicami¹⁵¹. Wystarczy w tym miejscu wspomnieć wierzenia dawnych Skandynawów¹⁵². Według nich najdzielniejsi z wojów po śmierci trafiali do Walhalii, gdzie Odyn gromadził wybranych bohaterów, z którymi nocą toczył podniebne bitwy. W *Pieśni o Helgim zabójcy Hundinga* nieznanemu autorowi wspomina o wyprawie martwych wojowników na nocne ćwiczenia. Świadkiem tego niesamowitego pochodu miała być kobieta, która zdała sobie sprawę, iż ma do czynienia ze zjawiskiem przemarszu przerażającego wojska¹⁵³.

Popularny w Europie Północnej i Zachodniej motyw, według niektórych badaczy, może być wypadkową przedchrześcijańskich wyobrażeń o zmarłych i średniowiecznych implementacji motywów dotyczących wiedźm, czarownic¹⁵⁴. Obraz niesamowitych jeźdźców o demonicznych konotacjach charakteryzujących się dużym ładunkiem dynamizmu wykorzystywany był niejednokrotnie w utworach literackich, najczęściej bezpośrednio nawiązujących do narracji ludowych¹⁵⁵.

Trudno jednoznacznie określić źródła tego typu wyobrażeń. Jednak nie będzie przesadą stwierdzenie, iż są one odzwierciedleniem poglądów na temat świata demonicznego i zawierają w sobie pierwiastek pierwotnego „drzenia”¹⁵⁶. Strachu przed nieokielznanymi

¹⁵⁰ Sylwia Aziz, *Wierzenia demonologiczne ludności kaszubskiej okolic Bytowa*, „Łódzkie Studia Etnograficzne” 1983, t. 25, s. 20.

¹⁵¹ Zob. Kazimierz Moszyński, dz. cyt., s. 482; Lotte Motz, *The Winter Goddess: Percht, Holda, and Related Figures*, „Folklore” 1984, vol. 95 (2), p. 151-166; Susan Hilary Houston, *Ghost Riders in the Sky*, „Western Folklore” 1964, vol. 23 (3), p. 153-162.

¹⁵² Stephen Mitchel, *Odin, Magic, and a Swedish Trial from 1484*, „Scandinavian Studies” 2009, vol. 81, p. 263-286.

¹⁵³ *Edda poetycka*, tłum. A. Załuska-Strömberg, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1986, s. 235.

¹⁵⁴ Ronald Hutton, *The Wild Hunt and the Witches' Sabbath*, „Folklore” 2014, vol. 125 (2), p. 175.

¹⁵⁵ Zob. m.in. Zygmunt Kaczkowski, *Murdelio*, t. II, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1959, s. 306; Adam Mickiewicz, *Ucieczka*, [w:] *Wiersze*, Czytelnik, Warszawa 1973, s. 338-339.

¹⁵⁶ „Elementy *tremendum* i majestat zawierają w sobie jeszcze trzeci element, który chciałbym nazwać mocą *numinosum*. Jest on szczególnie żywo wyczuwalny w gniewie (orge) i wyraża się w ideogramach żywotności, namiętności, zapalczącej istoty, woli, siły, ruchu, podniecenia, aktywności, popędu. Te jego cechy przechodzą

zjawiskami przyrody, przybierającymi kształt lęku przed nie-rzeczywistością otaczającą świat człowieka. Demony są wiatrem, a wiatr definiuje swoją dynamiką i formami ekspresji naturę istot niebezpiecznych, ale też obcych człowiekowi. Ten irracjonalny element otaczającego nas świata, co jakiś czas przybiera konkretne formy i ujawnia się w szaleństwie wichru bądź demonicznych jeźdźców. I jak zauważył van der Leeuw:

Wiara w demony nie oznacza przekonania, że przypadek rządzi światem, lecz przeżycie lęku przed mocą, która nie troszczy się ani o mój rozum, ani o moje obyczaje (...). Nie jest to strach przed jakimś konkretnym strasznym przedmiotem, lecz nieokreślony lęk przed czymś groźnym, niepojętym¹⁵⁷.

Początków wierzeń o dzikich rejteradach niesamowitych postaci, znanych pod różnymi nazwami, najprawdopodobniej należałoby szukać w mrokach ludzkiej psychiki niż w źródłach historycznych. Funkcjonowały one w kulturze ludowej na obszarach znajdujących się pod wpływem oddziaływania kultur germańskich, w formie wielowariantowych przekazów ustnych. W pewien sposób transmitowały wyobrażenia na temat lęków przed „niesamowitymi zmarłymi”, jak również przed nagłymi i nadekspresywnymi zjawiskami atmosferycznymi kontaminującymi się z obrazami wyobrażeń na temat zaświatów. Wpisują się one w grupę narracji dotyczących postaci „demonów powietrznych”, o których była już mowa. Należy jednak zwrócić uwagę, że w wypadku tego typu wyobrażeń zjawiska atmosferyczne są raczej elementem uzupełniającym, zabiegiem podkreślającym istotę postaci demonicznych

4.8. Poetyka dysonansu, czyli nagłość w kontekście demonicznych ekspresji

Nagłość, o czym była mowa, to specyficzna forma ekspresji postaci o diabolicznych konotacjach. W wypadku rozpatrywanej problematyki określenie to odnieść można do wszelkiego rodzaju zakłóceń będących wynikiem ekspresji świata nadprzyrodzonego w

znów z istoty swej od stopni elementu demonicznego do wyobrażenia >Boga żywego<”. Rudolf Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Thesaurus Press, tłum. B. Kupis, Warszawa 1993, s. 48.

¹⁵⁷ Gerardus van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1997, s. 122.

Są jak huragan, który się przewala,
Nie mają kobiety, nie mogą spłodzić syna,
Nie znają ani współczucia, ani zmiłowania,
Nie słyszą ani próśb, ani błagania,
Są jak konie, wyhodowane na wzgórzach.

przestrzeni ludzkiej. Zdarzenia i nagłe zjawiska wprowadzają pierwiastek niepokoju zarówno na płaszczyźnie poetyki danej narracji, jak i w sferze wierzeniowej. Można je zaliczyć, parafrazując sformułowanie Haliny Brzozy, do „poetyki dysonansu”¹⁵⁸. Odnosi się ona do wszelkiego rodzaju zakłóceń wprowadzanych pojawieniem się postaci nie-ludzkich w świecie człowieka.

Niektóre z diabelskich ekspresji przyjmują ekstremalne formy, będące kontaminacją nagłości oraz agresji, a poprzez to potęgujące poczucie niesamowitości i grozy. Chodzi o wszelkiego rodzaju narracje, w których zobrazowane zostały sytuacje agresji czarta względem człowieka. W bajce magicznej, będącej wariantem wątku T 651 „Diabeł parobkiem”, czart po zakończeniu służby zrealizował zapowiedzianą przez siebie zbrodnię: „Jak przy odchodnem uderzył gospodarza ręką w nos, tak mu głowę odtrącił”¹⁵⁹. Natomiast w podaniu ze zbioru Otto Knoopa bies atakuje przechodzących przez most ludzi: „Na drodze między Brzezinami a Długą Gośliną (w pow. Obornickim) znajduje się most, zwany Djabelskim, pod którym djabeł niekiedy przebywa. Każdego, kto o tej porze jest na moście, spycha w bagnisko i kark mu skręca”¹⁶⁰. Nagłość i agresywność są w pewien sposób pojęciami synonimicznymi. Poetyka ekspresji o konotacjach demonicznych jest naznaczona agresywnością, a agresywność niektórych postaci, w szczególności diabła, jest niejednokrotnie przepelniona skrajną formą dynamizmu. Doskonałym przykładem tego typu zależności są warianty wątku T 480C „Dwie siostry i diabeł”, w których pojawia się motyw dekapitacji dziewczyny tańczącej z diabłem. Tragiczny finał jest efektem nieroztropności jednej z sióstr, a zachowanie diabelskiego partnera uznać można za kwintesencję agresji: „Tańcował, tańcował, aż mu się już uprzykrzyło, bo już było czas do piekła. Tak wzięł i łeb i (jej) ukręcił, wsadził w szybę, a kadłub w piec”¹⁶¹. Taniec kończy się fałszywym dźwiękiem, w którym groza miesza się ze specyficznym humorem¹⁶². W materiałach zgromadzonych przez Jana Świątkę z okolic Borowej odnaleźć można informacje na temat diabła przybierającego postać silnego chłopca, lubiącego prowokować bójki:

(...) przyszedł raz w postaci silnego chłopca do chłopów, pasących konie w pobliżu i po krótkiej z nimi rozmowie wezwał ich do mocowania się z nim, który którego pierwszej położy na ziemię. Odważył się na to jeden z chłopów, ale zły tak ogromnie go potłukł, że inni musieli

¹⁵⁸ Halina Brzoza, *Dostojewski – myśl a forma*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1984, s. 42-68.

¹⁵⁹ Eugeniusz Chmielowski, *Czarownice, strzygi, dusze potępione*, [w:] *Ziemia biecka. Lud polski w powiatach gorlickim i grybowskiem*, praca zbiorowa pod red. Seweryna Udzieli, red. A. Kroh, Sądecka Oficyna Wydawnicza WOK, Nowy Sącz 1994, s. 322.

¹⁶⁰ Otto, Knoop, *Podania i opowiadania...*, t. 9, 2, s. 341.

¹⁶¹ Witowt, *Baśni z powiatu radzyńskiego*, „Wisła” 1903, t. 17, s. 722.

¹⁶² Iwona Rzepnikowska, *Rosyjska i polska bajka magiczna (AT480) w kontekście kultury ludowej*, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń 2005, s. 164.

go bronić, boby go był zabił. Ale zły pobił wszystkich, a potem zaśmiawszy się dziko, plusnął (wskoczył) w owe bagnisko¹⁶³.

Jak łatwo zauważyć, ta diaboliczna ekspresja naznaczona jest wysokim poziomem agresji i nagłości. Pobicie jednego z chłopów, następnie pobicie tych, którzy próbowali ratować kolegę, a wreszcie dziki śmiech i ucieczka w bagno rozbijają jednostajny rytm pracy osób pasących konie. Pojawienie się postaci diabła można potraktować jako fałszywy ton, dysonans nieprzystający do świata człowieka. Przykłady agresji zaświatów odnaleźć można także w innych przekazach. Według informacji zawartych w pracy Franciszka Magiery czart miał rzucać opętaną kobietą o ściany, a pewnego dnia, kiedy szła na pole z obiadem, zaatakował ją, porwał jej dwojaki, rozlał jedzenie, zaś naczynia potłukł i porozbijał¹⁶⁴. Przedstawione wydarzenia charakteryzują się eksplozywnością rozbijającą stan normalności, ukonstytuowanej codziennymi, rutynowymi zajęciami, ocierając się o niezdiagnozowane szaleństwo. Poprzez tego typu ekspresje wkrada się w przestrzeń codzienności pierwiastek nieprzewidywalności i chaosu. Opętanie, do którego, według relacji Magiery, przyznawała się sama poszkodowana, uzewnętrzniało się poprzez zachowanie przepełnione „poetyką dysonansu” i wykraczało poza uznane formy dynamiki niewerbalnej.

Niekiedy demoniczne ekspresje połączone są również z efektamifonicznymi. W podaniu realizującym wątek T 3015 „Diabeł i karciarze” diabelskiej epifanii towarzyszą zjawiska o dużym ładunku dynamizmu:

Położył karty na stół i bez słowa wstał, zrobił krzyż święty, wyjmnał z kabzy od sutanny świecono kreda i opisoł kołem tego diabła. Jak ten wrzasnął, to ponoć pół Buczyny miało słyszeć. Trzasnął ręką tak o tyn stół, że sie na pół rozleciał, a potym ucek i żodyn go więcej nie widział¹⁶⁵.

Zachowanie diabła wprowadza element nagłości. Nocny spokój przerywa wrzaskiem, który słyszało „pół Buczyny”. Następnie diabeł niszczy stół karciany. Jego zachowanie staje się eksplozją dzikości, formą nadekspresywności, poprzez którą wyraża swą nieokiełznaną i niehumaniczną naturę.

Tego typu ekspresje wpisują się w wyobrażenia o ludziach wymykających się jednoznacznej klasyfikacji postrzeganych niekiedy w perspektywie demonicznych inklinacji. W doskonały sposób obrazuje tę prawidłowość legenda przynależna do grupy realizacji T 759 „Dziwne sądy Boże”: „Właśnie muzyka grała w karczmie, a człowiek jakiś co na kozie

¹⁶³ Jan Świętek, *Borowa, drobiazgi etnograficzne*, MAAE 1904, t. 7, s. 109.

¹⁶⁴ Franciszek Magiera, *Wierzenia ludowe z okolicy Sulkowic (Powiat myślenicki)*, „Wisła” 1900, t. 14, s. 60.

¹⁶⁵ Dorota Simonides, *Kumotry diabła. Opowieści ludowe Śląska Opolskiego*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa, s. 122.

basował pijany, skakał z ławy na ławę i w końcu straszne wyprawiał sprośności (...) >Oto morderca i obdzierca ludzi, a w końcu zabójca własnej żony i dzieci< (...) Człowiek z którym szli, z początku zdawał się być szalonym, obłąkanym (...)”¹⁶⁶. Przedstawiona sytuacja jest odmienna od cytowanych wcześniej, jednak potwierdza wartościowanie i interpretację form ekspresji werbalno-somatycznych, które naruszają akceptowalne zachowanie. Ów nieszczęśnik nie był opętany, jednak jego zachowanie będące efektem czynów sprzed lat przyporządkowywało go do sfery aspołecznego szaleństwa, stojącego w sprzeczności z obowiązującymi wartościami¹⁶⁷.

Przykłady narracji, w których pojawiają się motywy naznaczone dynamizmem, gwałtownością, destrukcją, odnaleźć można również w pracy *Ziemia biecka. Lud polski w powiatach gorlickim i grybowskim*. W jednej ze znajdujących się tambajek przybyciu diabła towarzyszy głośny dźwięk zapowiadający nieszczęście: „Na drugi dzień w południe, gdy chłop siedział w chałupie, usłyszał przeraźliwy gwizd. Zerwał się na równe nogi i wyskoczył przed dom, przed którym stał już ten czarny pan i kazał chłopu iść za sobą”¹⁶⁸. Gospodarz, co zrozumiałe, jest zaskoczony, a raczej wystraszony niespodziewanym zjawiskiem fonicznym, zaś diabeł zjawia się jeszcze dwukrotnie zapowiadany przez podobny hałas. Za trzecim razem jest jednak tak potężny, że „(...) liście z drzew posypały się i wiatr zawył gwałtowny”¹⁶⁹. Ostatniej epifanii towarzyszy również „wyjący” wiatr. W innym przykładzie pochodzącym z tego samego zbioru diabelska obecność zostaje zaznaczona w równie dynamiczny sposób:

Zaraz słyszy okrutny gwizd, przestraszył się i nie czekając dalej zaczepki, zacina biczem konie i pędzi wąską drożyną leśną. Podczas tego słyszy śmiech w krzakach i klaskanie w dłonie. Domyśla się, że to diabeł, pędzi więc co koń skoczy. Gdy już był na krańcu lasu, przypada do niego dwóch diabłów, jeden chwyta za konie, drugi chłopą zwała z wozu i zanurza w bagnie¹⁷⁰.

Prawdopodobnie poetyka tego rodzaju przedstawień nie jest dziełem przypadku. Są to elementy o dużym stopniu dynamizmu i agresywności, które przejawiają się w nagłości zdarzeń. Potwierdza tę tezę przytoczona przez Dorotę Simonides legenda będąca wersją wątku T 821A „Diabeł obrońcą niewinnego”, w której czart wezwany nieopatrznie przez oszusta na świadka wpada do sali sądowej przez okno: „(...) to naraz się okna otwarły, wpadł

¹⁶⁶ Oskar Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 8, cz. 4, *Krakowskie*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Wrocław-Poznań: 1962, s. 98-99.

¹⁶⁷ Borys Uspienski, *Historia i semiotyka*, tłum. B. Żyłko, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1998, s. 92-93.

¹⁶⁸ Eugeniusz Chmielowski, *Czarownice, strzygi...*, s. 287.

¹⁶⁹ Tamże..., s. 288.

¹⁷⁰ Tamże, s. 399.

myśliwiec Morawski – bo to był sam diabeł (...)”¹⁷¹. Podobne w wymowie przekazy wierzeniowe zarejestrował również Tadeusz Baraniuk podczas badań terenowych, prowadzonych w II połowie XX wieku na Mazowszu Płockim. W pracy o zapustnych zespołach z rejonu Mazowsza północno-zachodniego zamieścił dwie relacje o dziwnych wydarzeniach charakteryzujących się nagłością. Zwłaszcza jedna z nich wydaje się w kontekście rozważań interesująca:

W tym samym okresie (pocz. XX wieku, przyp. autora) w Boguszewcu na zabawie weselnej w zapusty niespodzianie pojawił się >jeździec na koniu<, co tak przeraziło weselników, że uciekając powalili piec. Dowodem niezwykłości tego zdarzenia było to, że znaleziono ślady podków odcisnięte w polepie¹⁷².

Jeździec z Boguszewca jest zjawiskiem bliżej nieokreślonym, aczkolwiek wykazującym demoniczne konotacje. Pojawia się niespodziewanie, wywołuje przerażenie i pozostawia po sobie odciski końskich kopyt. Tajemniczy przybysz zakłóca rytm spotkania, czego nikt się nie spodziewał. Tym samym nagłość zdarzenia wprowadza pierwiastek strachu i dysonansu. Pogłosy lęku nie tylko przed nieprzemyślanymi decyzjami, ale w sposób pośredni przed zdarzeniami o dużej skali dynamiki i nagłości odnaleźć można również w powiedzeniu: „Co nagle to po diable”.

Warto podkreślić, że podobne obserwacje do sposobów pojawiania się i działania diabła poczyniła Krystyna Piątkowska. W artykule *Cechy zewnętrzne postaci diabła w wierzeniach i epice ludowej – próba określenia kanonu* badaczka prezentuje charakterystyczne elementy wyglądu oraz specyficzne zachowanie i ekspresje. W części poświęconej epifaniom diabelskim, zatytułowanej „Sposób pojawiania się”, 67 przeanalizowanych przez autorkę tekstów w 39 (stanowią one 58,2% całości) pojawia się motyw nagłości i raptowności¹⁷³. Obok tego typu sytuacji (dotyczących przybycia lub odejścia) należy jeszcze pamiętać o interakcji pomiędzy demonem a człowiekiem, które niejednokrotnie są równie nagłe, zaś nierzadko przepełnione dzikością i agresją. W kontekście powyższych rozważań większego znaczenia nabiera lokalna nazwa diabła funkcjonująca na Kujawach w XIX stuleciu, która brzmiała *szlak* lub *ślak*: „(...) *szlak*, *ślak*,

¹⁷¹ Dorota Simonides, *Kumotry diabła...*, s. 72.

¹⁷² Tadeusz Baraniuk, *Prześmiewanie świata...*, s. 121.

¹⁷³ Krystyna Piątkowska, *Cechy zewnętrzne postaci diabła w wierzeniach i epice ludowej – próba określenia kanonu*, „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi, Seria Etnograficzna” 1982, z. 23, s. 20-35.

diabeł, kat; np. *idź do ślaka*; idź sobie do diabła (może z niemieck. Schlag, jako cios, uderzenie, raz, paraliż) (...)”¹⁷⁴.

4.9. Nagłość znaków świata zmarłych

Nagle i niespodziewane dźwięki lub zdarzenia w kulturze ludowej symbolizowały przełamanie granicy pomiędzy światem człowieka a światem zmarłych. Niejednokrotnie przypisywano im właściwości profetyczne zapowiadające śmierć kogoś z domowników lub inne nieszczęście. Znaki te musiały charakteryzować się szczególną formą, aby zostały zakwalifikowane do znaczących, budzących grozę symptomów przełamania granicy oddzielającej świat żywych od świata nadprzyrodzonego. Do tej grupy zaliczają się przede wszystkim wszelkiego rodzaju znaki foniczne (choćby odgłosy skrzypnięcia w drewnianej konstrukcji domu) lub nagle niewyjaśnione destrukcje przedmiotów – pęknięcie szyby, lustro, upadek obrazu. Wszystkie z wymienionych charakteryzują się nagłością zarówno audialną, jak i fizyczną, czego dowodzą zauważalne odkształcenia, rozbicie czy pęknięcie przedmiotu. Obie kategorie pełnią w tych wypadkach równorzędną funkcję. Nagły i niespodziewany hałas przerażał swą formą i destabilizował rutynową codzienność. Niektórzy badacze hałas stawiali na pierwszym miejscu jako źródło strachu:

Więc naprzód co do hałasów (także W. James oraz inni psychologowie zaliczają je, myśląc w ogóle o człowieku, do głównych bodźców strachu), to oczywiście, o ile mamy na uwadze dorosłych ludzi spośród chłopów, trzeba uznać, iż przede wszystkim działają one wtedy, gdy są skrzyżowane z niezwykłością. (...) można bez wahania podkreślić, iż niektóre hałasy i dźwięki posiadają, jako silne bodźce strachu, ogromne znaczenie dla wierzeń¹⁷⁵.

Atawistyczna interpretacja odruchów na nagłe, niespodziewane hałasy jest jak najbardziej uprawomocniona. Obcy dźwięk wzbudza reakcję obronną i wzmożenie czujności. Wystarczy wyobrazić sobie nocną ciszę zakłóconą jakimś podejrzanym szmerem, chrobotem. Obcy dźwięk nawet o niewielkim natężeniu niesie ze sobą ogromny ładunek ekspresji przełamującej beczynność i letarg nocny, wywołując poczucie lęku¹⁷⁶ i zaburzając pożądaną, a zarazem bezpieczną jednostajność. Dlatego też wszelkie znaki foniczne – niespodziewane i nagłe – w tradycji ludowej odbierane były jako bezpośrednie sygnały z zaświatów. Co istotne, często powiązane one były z destrukcją jakiegoś konkretnego przedmiotu. Do tej grupy zaliczyć

¹⁷⁴ Oskar Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 4, cz. 2, *Kujawy*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Wrocław-Poznań 1962, s. 272.

¹⁷⁵ Kazimierz Moszyński, dz. cyt., s. 428.

¹⁷⁶ Zob. Antoni Kępiński, *Lęk*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2015, s. 127.

należy również „zjawisko” pęknięcia „statków”, czyli naczyń. Według ludowej interpretacji pęknięcie naczyń znajdujących się w domu to oznaka przebywania w nim diabła, niejako zgodnie z powiedzeniem „Dzie je złe w chałupie, to statki strzylają”¹⁷⁷. Zjawiska nagłe o dużej skali dynamizmu, wywołane bez ludzkiej ingerencji, uznawane były za foniczne ekspresje zaświatów¹⁷⁸. Zdarzenia takie jak trzaski w drewnianych elementach domu, rozsypujące się nagle naczynia lub pękające lustra odbierano również jako zapowiedź śmierci:

Nawet martwe przedmioty przeczuwają nieszczęście lub śmierć człowieka. Do wróżb tej kategorii należy pęknięcie obrączki ślubnej lub szyby, stłuczenie naczynia, wypadnięcie z ręki łyżki, (Kraków – Nowy Sącz). Powszechnie straszą się, gdy stół lub skrzynia ssychając się pęknie i wnoszą z tego niespodzianego trzasku, że >ktoś z krewnych umarł lub umrze<, (Lubelskie). Do tych prastarych wróżb, snutych na kanwie analogii (nagły, niespodziewany wypadek) należy przesąd ludowy związany z powalą, pod której główną belką, zwaną tragarzem albo siestrzanem, było miejsce czczone na równi z ogniskiem domowym (...) >Gdy środkowy tragarz strzela (pęka) to umrze gospodarz lub gospodyni, gdy boczny tragarza, to któryś z młodszych domowników<¹⁷⁹.

W okolicach Nowego Sącza: „Zwyczajnie uważają domowi, że śmierć poprzedzają jakieś zjawiska lub strachy (...) powała >trzaská<, albo też stół pęknie, to się nieraz >wyiści godnie, co chory umre<”¹⁸⁰. W materiałach etnograficznych dotyczących wsi Rudawa Krystyna Kwaśniewicz wymienia następujące nagłe zdarzenia i wypadki zapowiadające śmierć. Należą do nich między innymi: „spadnięcie ze ściany obrazu lub lustra, pęknięcie lustra lub szyby w obrazie (...) >strzelanie< /trzeszczenie/ w stragarzu itp”¹⁸¹. W okolicach Płońska funkcjonowało z kolei wierzenie, według którego „Dusze często dają znać blizkim końcu

¹⁷⁷ Stanisława Dąbrowska, *Wieś Żabno i jej mieszkańcy. (Powiat Krasnostawski, gub. Lubelska)* „Wisła” 1904, t. 18, s. 102.

¹⁷⁸ Krystyna Kwaśniewicz, *Zwyczaje i obrzędy rodzinne*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. II, red. M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław, Warszawa, Kraków 1981, s. 109-110.

¹⁷⁹ Henryk Biegeleisen, *Śmierć...*, s. 19.

¹⁸⁰ Stanisław Cercha, *Poszukiwania*, „Wisła” 1894, t. 8, s. 363.

¹⁸¹ Krystyna Kwaśniewicz, *Zwyczaje rodzinne*, [w:] *Wieś Rudawa i jej okolice*, red. A. Zambrzycka-Kunachowicz, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, „Prace Etnograficzne”, Kraków 1980, s. 194-195. „Jako prognozę zbliżającej się śmierci bierze się tu pod uwagę nagłe zatrzymanie się zegara, pęknięcie garnka lub spadanie obrazu ze ściany bez widocznej przyczyny”. Jadwiga Pawłowska, *Niektóre zwyczaje górali podhalańskich we wsi Krajanów (powiat Nowa Ruda)*, [w:] *Prace i Materiały Etnograficzne*, t. 23, Śląsk, redaktor tomu: S. Bąk, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze Instytut Śląski w Opolu, Wrocław 1963, s. 325. Wierzenia dotyczące zapowiedzi śmierci, uzewnętrzniającej się poprzez nagłe, niespodziewane hałasy funkcjonują do dziś. Zob. Zdzisław Kupisiński SVD, *Śmierć jako wydarzenie eschatyczne. Zwyczaje, obrzędy i wierzenia pogrzebowe oraz zaduszkowe mieszkańców regionu opoczyńskiego i radomskiego*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007, s. 124.

swym krewnym, pukając tak mocno w szyby, stół, itp., że te pękają, trzaskają”¹⁸². Tym samym śmierć jako kres ludzkiego życia narusza ład i harmonię codzienności, staje się bramą dla zaświatów, a objawia się to przez nagłe, dynamiczne i niespodziewane znaki. Niewykluczone, że niepokojące sygnały dźwiękowe stanowią formę zapowiedzi walki o duszę zmarłego. Zdają się tę tezę potwierdzać narracje o straszących zmarłych, którzy nie zaznali wiecznego spoczynku¹⁸³.

Wdarcie się poetyki nie-rzeczywistości do ludzkiej przestrzeni – wspomniana dynamika transgresji demonicznych, postrzegana była przez pryzmat zjawisk o dużym ładunku dynamiki. Jest to istotna wskazówka ułatwiająca rozpoznanie zarówno lęków, które w pośredni sposób definiują wyobrażenia o zaświatach.

4.10. Muzykanci i tancerze. Podejrzana niejednoznaczność...

*Och, żebra złożyły mi się w kratkę i łamią się! W gardle mam dudy z Lankashire, och, jak to łaskocze, hej dana, dana, dana! Chodźcie, sierżancie, choć diable! – ręce, ręce! Dajcie ręce i zatańczmy, dookoła, dookoła!*¹⁸⁴.

Niektóre formy muzyki i tańca przyporządkowane były światu demonicznemu, a muzykanci i osoby uczestniczące w tanecznych zabawach uchodzili za grzeszników lub nawet opętanych. Urodzony w 470 roku św. Cezary z Arles w *Kazaniach* upominał wiernych przed muzyką i tańcami nieprzystojnymi, które odbywały się również w pobliżu chrześcijańskich świątyń. Święty nazywał owe praktyki pogańskimi i surowo ich zakazywał¹⁸⁵. Przed nieobyczajnym zachowaniem i tanecznymi korowodami przestrzegał też Jakub z Vitry. Według niego w tanecznym kole wszyscy poruszają się w lewo, a w jego centrum znajduje się bies, który kieruje tańczących ku wiecznemu zatraceniu. Kogo dotknie diabelskim ogonem, w tym budzą się zmysły i „wybucha ogień piekielny”¹⁸⁶. Należy zwrócić uwagę na wspomniany kierunek obracania się osób tańczących w diabelskim kole. Otóż

¹⁸² A. Lp., *Poszukiwania*, „Wisła” 1894, t. 8, s. 150.

¹⁸³ Zob. Józef Sulisz, *Zapiski etnograficzne z Ropczyc*, „Lud” 1906, t. 12, s. 78.

¹⁸⁴ Thomas Dekker, *Czarownica z Edmonton*, tłum. L. Kydryński, Kraków 1980, s. 83.

¹⁸⁵ „Ci bowiem nieszczęśnicy i biedacy, którzy nie boją się i nie wstydzą nawet przed samymi bazylikami świętych uprawiać tańce i pogańskie podskoki, wchodzą do kościoła chrześcijanami, a wychodzą z niego poganami, ponieważ ten zwyczaj tańczenia zachował się z pogaństwa. (...) Rozważcie jednak, bracia, czy jest sprawiedliwe, aby z ust chrześcijańskich, do których Chrystus wstępuje, wydobywała się nieskromna piosenka, jakby diabelska trucizna”. św. Cezary z Arles, *Kazania*, tłum. S. Ryznar (CSsR), Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1989, s. 76.

¹⁸⁶ Zob. Aron Guriewicz, *Kultura i społeczeństwo średniowiecznej Europy. Exempla XIII wieku*, tłum. Z. Dobrzyński, Oficyna Wydawnicza Volumen, Wydawnictwo Bellona, Warszawa 1997, s. 206.

tancerze ci poruszają się w lewo, a kierunek ten w wielu kulturach oceniany był negatywnie¹⁸⁷. „W językach słowiańskich pojęcie >lewy< ma znaczenie wartościowane ujemnie: *lěvь oznacza ‘sinister, nieprawy, niesprawiedliwy, zły’. Cecha opaczności warunkuje więc lewej strony z zaświatami, gdzie panuje porządek inwertyczny (...)”¹⁸⁸. Interesujące jest także powiązanie strony lewej z wiatrem, wirowaniem oraz z kulawością¹⁸⁹. Zjawiska te, jak i wymieniona cecha fizyczna – kulawość, nieodłącznie powiązane są ze światem demonicznym. Dla przypomnienia warto dodać, że wirujący wiatr w wierzeniach z terenów Słowiańszczyzny często nazywano „czarcim weselem”¹⁹⁰ lub „tańczącym diabłem”¹⁹¹. Kierunek lewostronny odnosi się również do prymarnych wyobrażeń o wartościowaniu kierunku ruchu, w których kierunek „w lewo” odsyłał do przeszłości i był uznawany za ruch pozorny¹⁹². Muzyka i taniec należą do przestrzeni kultury, jednak ich symboliczny wymiar w dużej mierze uzależniony był od kontekstu. Ekspresja muzyczna i taneczna w tradycji ludowej niejednokrotnie przeplatały się z wyobrazeniami o świecie nadprzyrodzonym.

W wielu narracjach folklorystycznych występuje motyw niejednoznacznego statusu wiejskiego muzykanta¹⁹³. Potrzebny i oczekiwany podczas potańcówek wzbudzał dwuznaczne emocje w związku ze swymi umiejętnościami. Według wierzeń, gdyby grajek „niemiał swego diabła za uchem, to grać by dzielnie i ochoczo (zwłaszcza do tańca) nie mógł”¹⁹⁴. Wojciech Łysiak w pracy *Świat wierzeń ludu wielkopolskiego przełomu XIX i XX wieku* zauważył, że:

Na Kujawach za półdemonów uważano niektórych muzykantów, którzy swym kunsztem wzbudzali powszechny zachwyty. To między innymi sprawiło, iż podejrzewano ich o magiczne zdolności. W zbiorowej pamięci ludu kujawskiego zapisali się przede wszystkim „z piekła Bartek”, muzyk z Gocanowa, Bosiu i Berent. Najważniejszą cechą owych wiejskich muzykantów była cudowna moc ich instrumentów, które wszystkich bez wyjątku zmuszały do

¹⁸⁷ Zob. Jerzy S. Wasilewski, *Symbolika ruchu obrotowego i rytualnej inwersji*, „Etnografia Polska” 1978, t. 22, z. 1, s. 81-108; Вячеслав, Всеволодович, Иванов; Владимир, Николаевич, Топоров, *Славянские языковые моделирующие семантические системы (Древний период)*, Москва 1965, s. 91-97.

¹⁸⁸ Artur Kowalik, *Kosmologia dawnych Słowian. Prolegomena do teologii politycznej dawnych Słowian*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2004, s. 114.

¹⁸⁹ „Wiążące się z pojęciem ruchu wirowego znaczenie ‘krzywy, skrzywiony’ należy do potencjału semantycznego leksemu *lěvь (por. łac. *laevus* ‘sinister’, w gwarach także ‘krzywy, skrzywiony’), por. synonimiczne pojęcie *krivь ‘skrzywiony, krzywy, kulawy (chromy), niesłuszny, niesprawiedliwy’, ‘winien’, ‘zły’, ‘lewy’”. Tamże, s. 114.

¹⁹⁰ Kazimierz Moszyński, dz. cyt., s. 476.

¹⁹¹ Zofia Strawińska, *Wieś palucka...*, s. 13. Zob. też m.in.: Leonard J. Pełka, *Polska demonologia...*; Agnieszka Lebeda, dz. cyt., s. 120-125.

¹⁹² Jerzy S. Wasilewski, *Symbolika ruchu obrotowego...*, s. 105-106.

¹⁹³ Olga Zadurska, *Muzykant*, [hasło w:] SPBL, t. 2, s. 400.

¹⁹⁴ Oskar Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 34, cz. 2, s. 133.

tańca. Potrafili też zmusić swój instrument do gry podczas ich nieobecności. Umieeli nawzajem odbierać niezwykle właściwości instrumentów. Mówiono, iż cudowni muzykanci mogli występować jednocześnie w wielu miejscach (...) ¹⁹⁵.

Z przytoczonego fragmentu wynika, iż muzykantom przypisywano zdolności magiczne lub uważano ich wręcz za postaci półdemoniczne. Podejrzewano, że zapredali dusze diabłu, aby opanować tajniki gry na instrumencie, a przede wszystkim posiadać sztukę czarowania. Odzwierciedlenie tych wyobrażeń odnaleźć można w bajkach realizujących wątek T 779 „Diabeł i skrzypce”:

Przy pomocy złego ducha można nabyć zdolności do muzyki. Opowiadają, że przed kilkudziesięciu żył w Zalasowej skrzypek, któremu diabeł dał do muzyki tak wielki talent, że gdy grał, leżąc na łożku, buty, nad nim na kołku wiszące, poruszały się i obcas trzaskał o obcas (...) ¹⁹⁶.

Wiejskich wirtuozów otaczał nimb niesamowitości. Wywoływali podziw, a zarazem zazdrość innych muzykantów, jednocześnie jednak wzbudzali strach ¹⁹⁷. Takich ludzi określano mianami czarowników, guślarzy, zaboboniarzy. Według przekazów wierzeniowych potrafili oni wpływać na zachowanie słuchaczy: „Jan Piotr Dekowski podaje, że skrzypek Antoni Szczur z Sadykierza (1829-1924) jak chciał mógł pokazać las, mur, wodę, wiatr, mógł zaczarować wesele tak, że nie tylko tańczyli w izbie, ale i na strychu, mógł niepokoić i uspakajać owce, mógł również znikać z przed oczu ludziom” ¹⁹⁸. Co ciekawe, wiara w demoniczne konszachty muzykantów była żywa nie tylko w XIX, ale też w XX wieku ¹⁹⁹. Wierzenia te odzwierciedlają narracje folklorystyczne, w których występuje motyw muzykanta lub nadzwyczajnego instrumentu – przede wszystkim fujarki lub skrzypiec ²⁰⁰. W bajkach magicznych realizujących wątek T 592 „Magiczne skrzypce” instrument przekazywany jest bohaterowi zarówno przez Jezusa ²⁰¹, jak i postaci o demonicznych

¹⁹⁵ Wojciech Łysiak, *Świat wierzeń ludu wielkopolskiego przełomu XIX i XX wieku*, „Lud” 1988, t. 72, s. 93-94.

¹⁹⁶ Błażej Pawłowicz, *Kilka rysów z życia ludu w Zalasowej*, MAAE, 1896, t. 1, s. 243.

¹⁹⁷ Pewien skrzypek z okolic Gielniowa: „W miarę jak się starzał, młodzi skrzypkowie coraz bardziej go unikali. Skrzypek – guślarz powinien bowiem przed śmiercią przekazać swoją wiedzę tajemną następcy, tym samym pozbyć się złych mocy”. Andrzej Bieńkowski, *Muzykanci*, Warszawa 2002, s. 34.

¹⁹⁸ Zob. Jan Łuczowski, *Opoczyńscy muzykanci ludowi i ich instrumenty w świetle tradycji folklorystycznych*, „Literatura Ludowa” 1996, nr 2, s. 43.

¹⁹⁹ Zob. m.in. Andrzej Bieńkowski, dz. cyt.; Tomasz Jastrun, *Nie istniejącymi drogami do wsi, których już nie ma (Wywiad z Andrzejem Bieńkowskim)*, „Nowa Res Publica” 1996, nr 9, s. 35-40.

²⁰⁰ Olga Zadurska, *Skrzypce*, [hasło w:] SPBL, t. 3, s. 174-175.

²⁰¹ Edward Klich, *Materiały etnograficzne z południowo-zachodniej części powiatu limanowskiego. Teksty gwarowe*, MAAE 1910, t. 11, s. 39-40; Max Toeppen, *Wierzenia mazurskie*, „Wisła” 1893, t. 7, s. 31.

konotacjach, np. diabła, duchy starca lub dziada²⁰². Biorąc pod uwagę specyfikę gatunkową bajki magicznej, należy pamiętać o rotacji postaci donatorów uzależnionej od kontekstu kulturowego. Tym samym prawom mogą podlegać przedmioty – dary ofiarowane bohaterowi. Jednak sam motyw instrumentów i muzykantów odzwierciedla wyobrażenia na ich temat funkcjonujące w XIX i w I połowie XX wieku w kulturze ludowej. Instrument posiada magiczną moc, która wymusza na słuchaczu taniec wbrew woli, w czym można dopatrywać się pewnej formy ubezwłasnowolnienia. W bajce z pracy Seweryna Udzieli, pt. *Lud polski w powiecie Ropczyckim w Galicyi. Cz. III* diabły wręczają bohaterowi magiczne przedmioty, w tym również skrzypce:

Idzie sobie z tern wszyćkiem, a jakiś pan jedzie w powozie bardzok pięknymi końmi. W powietrzu leciau bardzok ślicny ptak, a ten pan widziau, ze ten podróżny miau szelbe, to go prosiuł, coby mu tego ptaka zastrzeluł, to mu da za to konie z powozem. Podróżny przystau na to, ale kazau mu, zeby sam poszed po tego ptaka, jak wpadnie w tarnie. Wpad ptak w tarnie a pan poszed po niego i musiau wleż w sam środek tarni, Podróżny zacon grać na skrzypkach, a pan w tarniach pocon tajcować i caukiem sie pokalicuł²⁰³.

W narracji zanotowanej przez Otto Knoopa instrumentem jest flet. Natomiast efekt jego dźwięków wywołuje analogiczne zachowanie wśród słuchających, z tą różnicą, iż jedna z postaci „zatańcowuje się na śmierć”: „Był Owczarczyk z Mogilna, który miał flet zaczarowany. Kto jego głos usłyszał, musiał tańcować. Ksiądz nie wierzył pogłosce, poszedł do Owczarczyka i kazał sobie zagrać. Chłopiec zagrał, a ksiądz musiał się na śmierć zatańcować”²⁰⁴. Jest to zarazem wizja groteskowa, jak i przerażająca. Niekiedy muzykantami okazują się same czarty²⁰⁵.

Biorąc pod uwagę kontekst i formy ekspresji towarzyszące grze na niesamowitych instrumentach, a także wyobrażenia na ich temat, można z pewną dozą ostrożności uznać je za specyficzne motywy odzwierciedlające wyobrażenia o przenikaniu pierwiastka nadprzyrodzoności do świata człowieka. Przejęcie panowania nad ludzkim ciałem i przymus tańca – niekiedy kończącego się śmiercią, zbliża te formy ekspresji do wyobrażeń o ubezwłasnowolnieniu demonicznym. W łacinie na opętanego stosowano słowo *energumenus*. Mianem tym określano osoby będące pod wpływem działania demona. Zauważyć można, iż

²⁰² Zob. m.in.: Izydor Kopernicki, *Gadki ludowe górali beskidowych z okolic Rabki*, ZWAK 1891, t. 15, s. 19-21; Witowt, *Wdzięczni zmarli*, „Wisła” 1905, t. 19, s. 294.

²⁰³ Seweryn Udziela, *Lud polski w powiecie Ropczyckim w Galicyi. Cz. III*, ZWAK 1892, t. 16, s. 36.

²⁰⁴ Otto Knoop, *Podania i opowiadania...*, t. 9, s. 754.

²⁰⁵ Józef Ondrusz, *Cudowny chleb...*, s.280-281.

słowo to wywodzi się od greckiego słowa *energein* oznaczającego działanie²⁰⁶. Tym samym opętany działa pod wpływem sił demonicznych, jak również poprzez niego dochodzi do uzewnętrznienia demonicznej energii. Odwołując się do klasycznej definicji opanowania ciała przez demona, stworzonej przez Gerarda van der Leauwa: „Demon opanowuje człowieka bez reszty, tak dalece, że przemawia przezeń i działa. Mimo to człowiek zachowuje świadomość rozdzielenia swej osobowości, opętania, a nawet faktu pogwałcenia swego człowieczeństwa”²⁰⁷. Postaci demoniczne charakteryzują się olbrzymim ładunkiem dynamizmu i w wierzeniach ludowych, w tym również w narracjach prezentowane ich kreacje odzwierciedlają te wyobrażenia. Tym samym specyficzny taniec do wtóru muzyki płynącej z niesamowitych/niejednoznacznych instrumentów można uznać za kolejną próbę nieświadomionej transmisji prymarnych wyobrażeń o świecie nadprzyrodzonym²⁰⁸. Co istotne, ekspresja taneczna wywołana dźwiękiem skrzypiec przybiera formy kojarzące się z opisami opętania, przejawiającego się między innymi bezwolnością ciała, dysharmonicznością i brakiem koordynacji ruchów. Przypomnę, iż to właśnie z powodu specyficznej „poetyki ciała”, tzw. *jurodiwi*, szaleńcy charakterystyczni dla rosyjskiej kultury ludowej, niejednokrotnie uznawani byli za opętanych²⁰⁹. Według wierzeń ludowych diabły miały także uczestniczyć w wiejskich zabawach i kusić do złego²¹⁰. Zamiłowanie czartów do szalonego tańca potwierdzają różne przekazy folklorystyczne, w których biorą udział w zabawach ostatekowych: „(...) w czasie zapust, kiedy zajrzysz przez drzwi do karczmy, ale

²⁰⁶ Zob. Władysław Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1985, s. 121.

²⁰⁷ Gerardus van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1997, s. 216.

²⁰⁸ Dowodem na to może być sytuacja opisana w żywocie Izaaka Zatwornika, jednego z rosyjskich *jurodiw*: „Biesy wykrzyknęły: Jużeś nasz Izaak! Wypełniły sobą nie tylko celę, ale i uliczkę wykutą w pieczarze. Jeden z biesów, Chrystus fałszywy, rzekł: Bierzcie piszczały, tympany, gęśle i grajcie, niechaj Izaak płąsa z nami. I zaczęły grać... Umęczyły biesy Izaaka tak dalece, że był ledwie żyw, napastwiły się nad nim i pierzchły.” Cezary Wodziński, *Święty Idiota*, Gdańsk 2000, s. 77. O sakralności *jurodiw* zob. Светлана М. Толстая, *Сакральное и магическое в народном культе святых*, [w:] *Folklor – Sacrum – Religia*, t. 2, red. J. Bartmiński, M. Jasińska-Wojtkowska, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, Lublin 1995, s. 32-37.

²⁰⁹ Zob. Cezary Wodziński, *Święty Idiota*, Słowo Obraz Terytoria, Gdańsk 2000, s. 85.

²¹⁰ Oczywiście wiara ta powiązana była, a być może wynikała bezpośrednio z nauczania Kościoła (patrz wyżej cytata Cezarego z Arles), który przestrzegał przed różnego rodzaju nieobyczajnością, w tym również tańcem, częstokroć odbieranym jako substytut zbliżenia seksualnego (przypomnijmy sobie o dwuznaczności tanga argentyńskiego). „Szczegółowy opis Sobótek obchodzonych na św. Jana w 1505 roku w Pskowie wskazuje na długą kontynuację tradycji: >W tę świętą noc o mało nie całe miasto wpada w zamęt, i po wsiach zaczynają szaleć na bębnach, piszczałkach i na strunowych instrumentach, we wszelkich nieprzystojnych igrzyskach szatańskich, w klaskaniu i płasaniu; kobiety i dziewczęta potrząsają głowami, z ust ich wydobywa się obmierzły krzyk, wszelkie wstrętne diabelskie pieśni, wierczą zadem, nogi skaczą i przytupują; tu jest wielki upadek męczyzn i chłopców, tu jest ich rozpustne przyglądanie się, jak się miotają kobiety i dziewczęta, tu także dla zameżnych kobiet pohańbienie, a dla dziewcząt utrata dziewictwa<”. Andrzej Szyjewski, *Religia Słowian*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, s. 146-147. O symbolice tańca obrotowego w obrzędach sobótkowych zob. Danuta Kalinowska-Kłósiewicz, *Obrzęd sobótkowy. Taniec w aspekcie symboliki ruchu obrotowego*, „Polska Sztuka Ludowa” 1985, t. 39, nr 1-2, s. 67-75.

dziurą taką, gdzie sęk wypadł, zobaczysz diabłów wśród tańczących, jako razem z nimi hasają”²¹¹. Motyw diabelskich tancerzy pojawia się m.in. w zapisanej przez Tadeusza Baraniuka notatce z rejonu Mazowsza Płockiego. „Na zabawę zapustną mieli przybyć przystojni goście, którzy prosili do tańca miejscowe panny. Ponieważ potańcówka była przednia, nie zauważono, że dawno minęła północ i należało już ją przerwać, ponieważ nastał wielki post. Dopiero, gdy muzycanci spostrzegli, że przybysze mają końskie kopyta, zagrali wspak melodię *Serdeczna Matko...*, a wówczas „(...) powstała wichura i piekielni tancerze zniknęli”²¹². Dzięki spostrzegawczości muzykantów cała sytuacja zakończyła się szczęśliwie, jednak w świetle wielu innych ludowych fabuł niejednokrotnie taniec z czartem pociągał za sobą fatalne konsekwencje. Najlepszym tego dowodem są bajki z wątkiem T480 C „Dwie siostry i diabeł”²¹³. W narracjach realizujących ten schemat fabularny do dziewcząt przybywa diabeł i prosi je do tańca. Młodsza dziewczyna, aby zyskać na czasie, nakazuje diabłu wykonać zadania, np. każe mu przynieść części garderoby, korale, nosić wodę w przetaku, dzięki czemu nadchodzi świt, pieje kur, a czart musi uciekać do piekła. Druga siostra wykazuje się mniejszą ostrożnością, ulega namowom piekielnego adoratora i rusza z nim do tańca. Finał nierozważnego kroku jest tragiczny: „Tańcował, tańcował, aż mu się już uprzykrzyło, bo już było czas do piekła. Tak wzięł i łeb i (jej) ukręcił, wsadził w szybę, a kadłub w piec”²¹⁴. Co ciekawe, wątek ten uznany został przez Juliana Krzyżanowskiego jako jeden z nielicznych, w których diabeł objawia swą prawdziwą niebezpieczną i zgubną naturę²¹⁵.

Również w kontekście opowieści o słowiańskich rusałkach, występujących głównie w folklorze Słowian wschodnich, rzadko w Polsce centralnej, odnaleźć można motyw melodii bądź muzyki, która opanowuje słuchacza i wprowadza go w trans – zostaje on ubezwłasnowolniony. Postaci rusałek cechowała nieodmiennie miłość do tańca: „(...) namiętnie lubią śpiew, który działa na słuchaczy czarująco, oraz tańce, w których uczestniczą

²¹¹ Oskar Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 42, cz. 7, *Mazowsze*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Wrocław-Poznań 1970, s. 367.

²¹² Tadeusz Baraniuk, *Prześmiewanie świata...*, s. 22.

²¹³ Wątek ten szczegółowo opracowany został przez Iwonę Rzepnikowską. Zob. Iwona Rzepnikowska, *Rosyjska i polska bajka magiczna (AT480) w kontekście kultury ludowej*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2005.

²¹⁴ Witowt, *Baśni z powiatu radzyńskiego*, „Wisła” 1903, t. 17, s. 722.

²¹⁵ „W rezultacie opowiadań o diable groźnym, gubiącym człowieka, spotyka się w folklorze polskim dosyć mało. Należy do nich bajka o pysznej dziewczynie, która z diabłem się zaręcza (T480) (...)”. Julian Krzyżanowski, *Słownik folkloru polskiego*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1965, s. 82. Por. Iwona Rzepnikowska, *Bóg i diabeł w świecie wartości ludowej bajki ludowej*, [w:] *W kręgu folkloru, literatury i języka. Prace ofiarowane prof. Janowi Mirosławowi Kasjanowi w 70. rocznicę urodzin*, red. M. Jakitowicz, V. Wróblewska, Wydawnictwo UMK, Toruń 2003, s. 120-121.

również demony i diabły (...)”²¹⁶. Witold Klinger poszukiwał źródeł słowiańskich wil w świecie antycznym. Demoniczne uwodzicielki, podobnie jak ich starożytne protoplastki, sprowadzały na upatrzone ofiary szaleństwo i śmierć: „(...) jak tamte (nimfy), tak i te mogą, zamiast życia pozbawiać, odbierać swym ofiarom rozum i opamiętanie (...)”²¹⁷. W *Słowniku etymologicznym* Aleksander Brückner napisał: „(...) wiłować – błaznować, szaleć; nawilał >oszałał<”²¹⁸. Powiązanie wyobrażeń rusałek i negatywnej siły tańca unaoczniają bajki ludowe. We wspomnianym już zbiorze Lucjana Siemieńskiego znajduje się m.in. opowieść o przygodzie młodego pasterza, który pewnego dnia, grając na skrzypcach, został wciągnięty do tańca, „zwiodły korowód i nie chciały go więcej ze swego koła wypuścić”²¹⁹. Gdyby nie ingerencja brata, skrzypek grałby rusałkom do końca swych dni. Analogiczny motyw znajduje się w narracji ze zbioru Aleksandra Salonięgo, tyle że w zastępstwie rusałek pojawiają się boginki:

Jeden parobek był struny wyśmiewowaniec. Powiadałm ze mu te boginki nic nie zrobio. Były u tego gospodaza chściny, on się spiuł, wysył na dwór. I przysła do niego dziewczyna i dał mu pierścionek i mówiła mu: – Chodź ze mno kawalecek. On gnojnik przelaz i było ich trzy. Wyprowadziły go na łąkę, jak wzieny z niem tańczyć i hulać po łące, tak na trzeci dzień umar²²⁰.

Warto zwrócić uwagę, że parobek, opuszczając dom i pozwalając się nieznanym prowadzić na obszar dziki reprezentowany przez łąkę, przechodzi przez obszar graniczny – gnojownik, miejsce, na które wyrzucano nieczystości z obory. Interakcja pomiędzy człowiekiem i przedstawicielami zaświatów ogranicza się do tańca, pozornie zwykłej formy rozrywki, ale jednak sprowadza na młodzieńca chorobę, a w finale śmierć. Jednak nie tylko rusałki i boginki potrafiły wciągnąć do tańca człowieka. W podaniu z sanockiego tańczą ze sobą upiory i diabły:

Co miesiąc na nowiu (księżycu) upiory zbierają się na łysej górze, albo na rozstajnych drogach. Tam radzą ze starszyzną lub hulają, bo diabły często wyprawiają wesela, na które zawsze upiorów zapraszają. Nieraz zdarzy się, że jakiś zbłąkany człowiek zajdzie na wertepy; usłyszysz tam muzykę, śmiechy, krzyki. To diabły z upiorami tak hulają. Gdy człowiek ma tyle

²¹⁶ Witold Klinger, *Wschodnio-europejskie rusalki i pokrewne postaci demonologii ludowej a tradycja grecko-rzymska*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Lublin-Kraków 1949, s. 21; Людмила Николаевна, Виноградова, *Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян*, Российская Академия Наук, Москва 2000, s. 161.

²¹⁷ Witold Klinger, tamże, s. 30.

²¹⁸ Aleksander Brückner, *Słownik etymologiczny...*, s. 622.

²¹⁹ Lucjan Siemieński, *Podania i legendy polskie, ruskie i litewskie*, PIW, Warszawa 1975, s. 192.

²²⁰ Aleksander Saloni, *Lud rzeszowski...*, s. 130.

przytomności, że się przeżegna, to może ujść cało, inaczej zginie i złe duchy zagubią go z duszą i (z) ciałem²²¹.

Wszystkie przywołane przykłady można uznać za tożsame i posiadające wspólny mianownik – ubezwłasnowolnienie człowieka, pociągające za sobą niekiedy utratę rozumu lub nawet śmierć. Motyw szaleństwa jest więc w jakiś przedziwny sposób wpisany w przestrzeń tańca i muzyki instrumentalnej, na co pośrednio zwrócił już uwagę Władimir Propp:

W jednej z wiackich bajek motyw szaleństwa przedstawiony został bardziej szczegółowo. Mówi się tutaj: >A jeśli zdołasz ich wysłuchać trzy godziny nie straciwszy rozumu – otrzymasz gęśle samograje za darmo, oszalejesz – głowa poleci...< Żołnierz nie wytrzymał nawet kwadransa i stracił rozum: to znaczy oszalał²²².

O dziwnym, ekstatycznym zachowaniu słuchaczy, niekiedy również muzyków, możemy przeczytać również w przeprowadzonym przez Aleksandra Jackowskiego wywiadzie z Andrzejem Bieńkowskim, znanym etnomuzykologiem. Według pozyskanych przez niego od wiejskich muzykantów relacji niejednokrotnie reakcją na ich grę były płacz i krzyki ludzi²²³. W wypadku opowieści zaczerpniętej z pracy Proppa możemy opisaną sytuację postrzegać przez pryzmat inicjacji, a historie opowiedziane przez Bieńkowskiego mogą nam się jawić jako przykłady pewnego rodzaju *katharsis* członków społeczności wiejskiej podczas występów lokalnych wirtuozów. Nie zmienia to jednak faktu, że wywołane muzyką formy ekspresji, takie jak szaleństwo, płacz, krzyk, gestykulacja o dużym ładunku dynamiki, budziły mieszane uczucia i rzucały cień podejrzania na temat źródeł tego rodzaju zachowań. Łączono ten stan z opętaniem, o którym Jan Świątek pisał:

Teraz tu takięk ludzi ni ma, ale drzewi, jak uopuowiadają, przytrafiuło się casami, że zły duch abuo za grzechy, abuo i tak ni stąd ni zuowąd wlaż w jakiego cueka i cudecki wyprawiał z nim: to sckał, to piał, wył jak wilk, trząs całęm cuekiem, że jaz strach patrzeć buło²²⁴.

Potwierdzeniem tego założenia może być podanie z Bodzanowa, znajdujące się w tomie *Dzieł wszystkich* Oskara Kolberga poświęconym Kujawom:

²²¹ Oskar Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 51, s. 33.

²²² Władimir, Propp, *Historyczne korzenie bajki magicznej*, tłum. J. Chmielewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003, s. 92.

²²³ Zob. Aleksander Jackowski, *Muzykanci (wywiad z Andrzejem Bieńkowskim)*, „Polska Sztuka Ludowa” 1993, t. 47, z. 2, s. 57.

²²⁴ Jan Świątek, *Brzozowa i okolice Zakliczyna nad Dunajcem*, cz. 2, *Wierzenia*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1998, s. 125.

Biedna jedna kobieta obłąkana czy utrapiona, biega po wsi, i mimowolnie tańczy po kilka razy na dzień. Zadała jej te czary ciota jakaś z innej wsi, tak, że rok jeszcze cały przetańcować w ten sposób jest obowiązana. Ciota takich jej przywiązała czartów do serca, że tańcować ona zmuszona choćby na śród boru; nie raz też tańcować musi i w zimie i na wietrze i mrozie, ale jej wówczas ciepło w nogi, chociażby je nawet miała bosa²²⁵.

Motyw tańca występuje również w narracjach z wątkiem T 3045 „Wyprawa na sabat”. Według ludowych wyobrażeń czarownice tańczyły zarówno na górach, na łąkach, jak i w koronach drzew, które uważano za ich siedlisko:

We Lwówku pod Pniewami jest wysoka góra, zwana „winną” albo „górami czarownic,” na której czarownice wyprawiały harce. Widywano tam też o północy światła, przy których czarownice tańczyły. Według innych, były to błędne ognie, co jest bardzo możliwe ze względu na bliskość bagnisk i łąk wilgotnych²²⁶.

Analogie pomiędzy stanem psychosomatycznym odbieranym jako opętanie a zachowaniem się tancerzy i muzykantów – pełnym ekspresji, częstokroć niekontrolowanych odruchów, nie pozostawały bez wpływu na ocenę tego typu zjawisk. Dochodziło do kontaminacji wyobrażeń na temat konkretnych form ekspresji i sytuacji znanych z życia społecznego jak zabawy czy potańcówki. Odniesienie do zachowania akceptowanego, uznawanego za normalne rzutowało na powstanie grupy wierzeń łączących świat muzykantów z czartem, a dynamizm tańczących z opętaniem. Dlaczego? Ponieważ pewne formy zachowania, swoista poetyka somatyczna, wykraczająca poza normy i standardy życia codziennego, wzbudzały podejrzliwość. Wprowadzały w przestrzeń oswojoną element negatywnie nacechowanej kategorii dynamiczności, kontaminującej się niejednokrotnie z kategorią dysharmoniczności, niosącej w sobie duży ładunek tej pierwszej²²⁷. Wystarczy w tym miejscu przypomnieć stosunek do tak zwanej „wielkiej choroby”, czyli epilepsji, określanej niekiedy tańcem św. Wita lub chorobą św. Walentego²²⁸. Lud uważał ją za efekt opanowania „ciała przez złego ducha”²²⁹. Reminiscencje tego poglądu odnaleźć można

²²⁵ Oskar Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 3, cz. 1, s. 101.

²²⁶ Otto Knoop, *Podania i opowiadania...*, s. 761.

²²⁷ Każdy brak lub nadmiar, każde wykroczenie poza przyjęte normy fizyczności jest z zasady przepojone dynamicznością. „Norma nie posiada oznak. Jest to pozbawiony przestrzeni punkt między wariatem i głupcem. Eksplozja również nie posiada oznak, a ściślej, jest wyposażona w cały zespół możliwych oznak. Jako zachowanie indywidualne wypada ona z normy i w danym przypadku jest określana jako szaleństwo (...)”. Jurij Łotman, *Kultura i eksplozja*, tłum. B. Żyłko, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1999, s. 83.

²²⁸ Aleksander Saloni, *Lud rzeszowski...*, s. 141.

²²⁹ Oskar Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 46, *Kaliskie i Sieradzkie*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Wrocław-Poznań 1967, s. 466.

również w III części *Dziadów*²³⁰. Epilepsja choroba *par excellence* mistyczna²³¹ przerażała swą nagłością, dynamicznością wprowadzającymi do codzienności pierwiastek dysharmonii. Łączono ją z działaniem diabła:

Ciężka forma padaczki, „kadukiem” zwana, pochodzi z opętania (kaduk = dyabeł) i leczy się nader trudno wyłącznie tylko egzorcyzmami, przez osoby duchowne lub znachorów („czernakniżniki”) czytany, albo też tajemniczymi sposobami, tylko czarownikom znanymi. Podczas czytania zaklęć 15łyszeć można, jak dyabeł, opuszczając człowieka, zgrzyta zębami, warczy, stęka etc.²³²

Jak można zauważyć, niektóre formy tańca sytuowane były na tej samej płaszczyźnie, co szaleństwo i opętanie, z kolei instrumentom przypisywano magiczne właściwości lub dopatrywano się u muzykantów cech demonicznych. Wspominałem już o negatywnym stosunku teologów i myślicieli chrześcijańskich do tańca uznanego za dzieło szatana. Przypomnieć można, że Tertulian nawoływał Chrześcijan do umiaru w ruchach i gestykulacji, gdyż zbyt ekspresywne zachowanie kojarzono z ingerencją diabła²³³. Odzwierciedleniem tego poglądu były konsekwencje, które dotknęły tzw. *konwulsjonistów* związanych z kultem zmarłego w 1726 roku i pochowanego na cmentarzu św. Medarda diakona Franciszka de Paris²³⁴. Janseniści rozpuścili wieści o rzekomych cudach dziejących się przy grobie kapłana, skutkiem czego paryski cmentarz zapełnił się wiernymi. W trakcie tych zebrań dochodziło do ekstatycznych uniesień objawiających się między innymi strasznymi konwulsjami i wykręcaniem członków ciała. Kult zmarłego diakona przybrał masową formę, a osoby uczestniczące w spotkaniach nazwano *konwulsjonistami*. Kilkaset lat wcześniej podobne sytuacje jak na paryskim cmentarzu rozgrywały się w Kölbligk, w dzisiejszych Niemczech: „(...) haniebny korowód (tancerzy z Kölbligk, przyp. autora), w którym >trzymali się za ręce, jakby byli związani<, krążył po pewnym cmentarzu bez przerwy przez rok, aż do czasu, gdy biskupowi Kolonii udało się ich uwolnić za pomocą uroczystych egzorcyzmów”²³⁵. O

²³⁰ Julian Krzyżanowski, *Ludowość w „Dziadów” części III*, [w:] tenże, *Paralele. Studia porównawcze z pogranicza literatury i folkloru*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1961, s. 355.

²³¹ Por. Tomasz Mann, *Dostojewski – z umiarem*, tłum. J. Błoński [w:] *Dostojewski – z umiarem i inne eseje*, wybór D. Żmij-Zielińska, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa 2000, s. 224.

²³² F(ranciszek) Werekno, *Przyczynek do lecznictwa ludowego*, MAAE 1896, t. 1, s. 140.

²³³ „Dla Ojców Kościoła, a w ślad za nimi dla wszystkich pisarzy chrześcijańskich, >ruchy ciała< są wyrazem >ruchów duszy<”. Jean-Claude Schmidt, *Gest w średniowiecznej Europie*, tłum. H. Zaremska, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 67.

²³⁴ O częstotliwości występowania zjawiska nazywanego „taneczną plagą” w XVIII w. zob. Val Scullion and Marion Treby, *Devilish Dynamics: Fairy Tale, Dream, Art, and Dance in E. T. A. Hoffmann's “New Year's Eve Adventure”*, *Marvels & Tales* 2014, vol. 28(2), p. 281-282.

²³⁵ Jean-Claude Schmidt, dz. cyt., s. 95.

karnawałowych (a więc usankcjonowanych tradycją) tańcach również wypowiedano się z dezaprobatą:

Tego rodzaju tańce >raz dokoła, raz dokoła<, aż do utraty tchu – były bardzo rozpowszechnione w średniowieczu, a przez kaznodziejów zwalczane jako >grzeszne< (...). Jeden z ówczesnych moralistów zaliczał taniec – obok trądu i dżumy – do trzech największych chorób ludu: >Po prawdzie można go nazwać psychiczną epidemią. Jak tylko zbierze się trochę ludzi, tworzą krąg i ruszają w tan aż do całkowitego upojenia< (...) ²³⁶.

O negatywnym stosunku do hucznych zabaw w Polsce, przede wszystkim z punktu widzenia władz kościelnych, można się dowiedzieć z dawnych kodeksów i kronik klasztornych ²³⁷. Choć materiały te częstokroć dotyczą wcześniejszego okresu, to jednak ocenę tanecznych spotkań można uznać za analogiczną względem wyobrażeń na temat muzykantów i tańca funkcjonujących w XIX wieku.

Dwuznaczne odczucia wśród postronnych obserwatorów budziły też korowody biczowników lub ekstatyków przemierzających w średniowieczu ulice miast. W XIII wieku na masową skalę pojawiło się zjawisko grup pokutnych, które „(...) wśród śmiechu, śpiewów i nerwowych tańców, dziwacznych ruchów, przemierzały kraje europejskie. Ich taniec nazywano tańcem św. Jana. Przypisywano go diabelskiemu opętaniu” ²³⁸. Dynamika i ekspresywność ciała, uzewnętrzniająca się chociażby w tańcu, przez stulecia znajdowała się na indeksie, ponieważ postrzegano ją jako przejaw działalności sił nieczystych ²³⁹, a pogłosy tych poglądów zachowały się między innymi w ludowych opowieściach i wierzeniach. Jak można zauważyć, formy zachowania wykraczające poza przyjęte normy oceniane były negatywnie i odbierano je jako uzewnętrznienie natury postaci o konotacjach demonicznych albo jako rodzaj ekspresji psychosomatycznej zarezerwowanej dla demonicznych i diabolicznych istot.

Dynamiczną, ekstatyczną muzykę i tańce łączono z działalnością piekielnych mocy. Najprawdopodobniej jednym z powodów takiego stanu rzeczy była wspomniana już negatywnie nacechowana dynamika. Narracje ludowe, w których pojawiają się motywy demonicznych muzykantów, instrumentów i tańca, prezentują pierwotny lęk przed nadmierną ekspresywnością burzącą w pewien sposób ład oraz hierarchiczność świata. Można założyć, iż motywy swoistego rodzaju opętania – objęcia władzy nad ciałem i umysłem odbiorców

²³⁶ Wojciech Dudzik, *Karnawały w kulturze*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2005, s. 73.

²³⁷ Karol Potkański, *Wiadomości Długosza o polskiej mitologii*, [w:] tenże, *Pisma pośmiertne*, oprac. i wstęp F. Bujak, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań 2004, s. 324.

²³⁸ Michał Rożek, *Diabeł w kulturze polskiej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 78.

²³⁹ Por. m.in. Jacques le Goff, Nicolas Truong, *Historia ciała w średniowieczu*, tłum. I. Kania, Warszawa 2006, s. 57.

muzyki, jak również zawładnięcia przez diabelskich tancerzy swoimi partnerami przybliżają wyobrażenia dotyczące sfery demonicznej.

Kiedy na problematykę demonologii ludowej spojrzymy przez pryzmat etnograficzno-folklorystycznych motywów dotyczących tancerzy, tańca i muzyki, w szczególności skrzypcowej, można dostrzec zespół wyobrażeń, w których ekspresywne zachowania i zjawiska o dużej skali dynamizmu traktowane były jako demonstracje świata demonicznego. Być może należy zgodzić się z opinią Rene Girarda: „Stwierdzając tożsamość demonicznego charakteru transu, rytualnego opętania, ataków hysterii oraz hipnozy, tradycja ludowa potwierdza tożsamość tych wszystkich fenomenów; tożsamość ta rzeczywiście istnieje i należy znaleźć dla niej wspólny mianownik”²⁴⁰.

²⁴⁰ Rene Girard, *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1991, s. 285.

*„Zajdź złemu ode drzwi, to ono kominem”.
Motyw diabła zamkniętego i śmierci w dziupli jako metafory zaświatów
w kulturze ludowej*

Bardzo ważnym i dość popularnym wyobrażeniem związanym z demonicznymi ekspresjami w narracjach folklorystycznych i etnograficznych jest motyw ciasnoty. Pojawia się on zarówno w kontekście wierzeń odnoszących się do przejścia z zaświatów do świata ludzkiego, jak również w tych, które dotyczą zamknięcia postaci o konotacjach demonicznych w niewielkim pomieszczeniu lub pojemniku, np. w kotlinie pieca, dziurze po sęku, naczyniu, worku. Motyw zamknięcia w piecu posłużył za punkt wyjścia dla interpretacji podjętych w tym rozdziale.

5.1. W starym piecu diabeł pali...

Piec pełnił niebagatelną rolę w kulturach tradycyjnych. Będąc bezpośrednim „przedłużeniem” ogniska domowego, skupiał wokół siebie rodzinę, ogrzewał i w pewien sposób rozświeślał mrok dawnych izb. Piec nabierał cech świętości poprzez kontakt z ogniem, i jak zauważył Biegeleisen: „W Polsce, na Rusi i w innych krajach słowiańskich zachował się starożytny zwyczaj wrózenia z płomieni, dymu, iskier w piecu, jako przeżytek kultu tego żywiołu”¹. Stanisław Ciszewski wspomina natomiast panującą na Litwie tradycję całowania pieca, symbolu ogniska domowego, podczas odwiedzin obcej rodziny². Naprzeciw pieca po przekątnej lokowano tzw. święty kąt lub pokucie: „W chacie, jak to mówiliśmy już w rozdziale traktującym o kutii, dwoma domowymi ołtarzami, że tak powiem, są piec i, naprzeciw leżący mu kąt domu (...)”³. Domowy, rodzinny ołtarzyk – miejsce kultu,

¹ Henryk Biegeleisen, *Matka i dziecko w zwyczajach, obrzędach i praktykach ludu polskiego*, Ateneum, Lwów 1927, s. 354.

² Stanisław Ciszewski, *Ognisko. Studium etnologiczne*, Akademia Umiejętności, Kraków 1903, s. 13-14.

³ Antoni Nowosielski, *Lud ukraiński*, t. I, Nakład i druk Teofila Glucksberga, Wilno 1857, 165-166.

sytuowano jeszcze w XIX i na początku XX wieku w rogu izby przeciwległym względem pieca⁴:

Natomiast bez względu na okolicę, jak i bez względu na wyznanie, >kut< wraz z zawieszonymi koło niego, lub w nim, obrazami, stanowi miejsce, ku któremu skierowuje się modlitwa, na którym skupiają się myśli religijne całego domu. Z nim żegnają się nowożeńcy, opuszczając gniazdo rodzinne, w nim zawieszają panna młoda obraz ze swego domu zabrany, po przybyciu na nową siedzibę. To też stawia się nim nie tylko >dziada<, opiekuna zbiorów, częstuje się w nim jadłem obrzędowym zmarłych, lecz umieszcza się w nim różne talizmany, broniące przed złem i nieszczęściem⁵.

Te dwa punkty – piec i święty kąt, tworzyły układ dychotomiczny o dużym ładunku symbolicznym. Adam Fischer zauważył:

W samej izbie takim ważnym miejscem jest kąt za stołem, t. zw. pokucie. Bardzo możliwe, że niegdyś u Słowian w tym miejscu miało swoją siedzibę któreś z domowych bóstw; najczęściej jednak gnieździły się te bóstwa koło ogniska, tego ważnego punktu (...) Dlatego koło tego ognia umieścił lud nasz różne duchy domowe lub też opowiada, że djabeł siedzi w kominie⁶.

Pomimo nabożnej czci wynikającej z sakralizacji ognia, takie miejsca jak piec, piec chlebowy, palenisko uznawane były za miejsca o niejednoznacznym statusie i dlatego postaci diabła lub inne postaci nadprzyrodzone w narracjach ludowych często pojawiają się w ich pobliżu. W dwudziestym drugim tomie *Dzieł wszystkich* Oskara Kolberga, poświęconym ziemi łęczyckiej, znajduje się informacja, według której diabeł: „Lubił wylegiwać się w starym piecu (...)”⁷. W podaniu wierzeniowym z Wielkopolski diabeł przedostaje się do domu, wychodząc z pieca:

W Młynkowie jakaś panna, bezbożna chciała utopić w studni swą matkę. Kiedy jednak matka umarła naturalną śmiercią, wchodził do niej diabeł piecem i bił ją ogonem. Gdy raz jedna z jej

⁴ Ryszard Tomicki, *Religijność ludowa*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. II, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Warszawa 1981, s. 39. O podziale na przestrzeń sakralną i świecką, a także o powtarzającym się na obszarze w zasadzie całej Polski rozplanowaniu „wyposażenia” wnętrza zob. m.in. Jakub Bułat, *Przestrzeń sakralna domu wiejskiego albo okno i stół*, „Polska Sztuka Ludowa - Konteksty” 1990, t. 44, nr 4, s. 28.

⁵ Cezaria Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz, *Kilka uwag i wiadomości o etnografii województwa wileńskiego* [w:] *teżże, Łańcuch tradycji. Teksty wybrane*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2005, s. 234.

⁶ Adam Fischer, *Lud polski. Podręcznik etnografii Polski*, Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Lwów-Warszawa-Kraków 1926, s. 132-133.

⁷ Oskar Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 22, *Łęczyckie*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, :udowa Spółdzielnia Wydawnicza, Wrocław-Poznań 1964, s. 262.

koleżanek przyniosła pożywienie, usłyszała trzask, a nawiedzona przez diabła mówiła: „już idzie do mnie”. Ponieważ prześladował ja w domu, spała w lesie i na łąkach⁸.

Analogiczny motyw odnaleźć można w narracji wierzeniowej ze wsi Obidza zanotowanej przez Urszulę Lehr:

Otóż rozgniewany na swą żonę chłop, któremu owa kobieta odmówiła wypełnienia obowiązków małżeńskich „jak się zabierał na wojnę”, wypowiedział życzenie, by wobec takiej jej postawy przez cały czas jego nieobecności przychodził do niej diabeł w jego zastępstwie „to nich cie diabeł gniecie” (1512/76). Tak też się stało. Nieszczęsna kobieta prosiła sąsiadów o radę i pomoc. Ci przychodzili, czuwali po nocach, ale diabeł chował się wtedy do pieca. Nie widząc innego wyjścia z sytuacji, włali do pieca naftę i podpalili⁹.

W przywołanym przekazie można odnaleźć motywy wierzeniowe nawiązujące do średniowiecznych wierzeń o *sukubach* i *inkubach* oddających się uciechom cielesnym z mężczyznami lub kobietami¹⁰. „Diabeł z Obidzy” ucieka przed próbującymi go schwytać ludźmi do czeluści pieca kuchennego. Mieszkańcy wsi wpadają na pomysł, aby wysadzić piec wraz z jego lokatorem. Natomiast w przekazie z XIX wieku znaleźć można informację, iż nawet podczas rozbiórki domu piec pozostawiano nienaruszony:

Starego piecyka po rozwalonej chałupie nie odważa się kmiotek psuć i dotykać. Przedtem diabeł po całej gnieździł się chacie; po wywróceniu jej, upodobanego nie chcąc odstąpić miejsca, do piecyka całkowicie się przenosi i jak w starych zamkach niegdyś, tak tu przemieszkiwa¹¹.

Diabeł stopniowo wycofuje się w głąb domu, aby wreszcie schronić się w ostatnim „bastionie”, jakim jest piec. W tym wypadku można mówić o pewnego rodzaju – oczywiście specyficznie pojętej – implozyjności. Powolnym „zapadaniu” się diabła, ograniczaniu przestrzeni jego działania. Proces kończy się na pewnego rodzaju samoograniczeniu – zamknięciu w niewielkiej czeluści pieca. W tym wypadku proces „samoograniczenia przestrzennego” jest spowodowany kontekstem powolnej degradacji obiektu i decyzji diabła. Zdarza się jednak, iż piec jest miejscem przymusowego uwięzienia czarta. Jest to jednak odosobnienie chwilowe, a ucieczka nie sprawia diabłu kłopotów. W jednej z bajek zapisanych

⁸ Wojciech Łysiak, *Podania i bajki warciańsko-noteckiego międzyrzecza*, Wydawnictwo „Eco”, Międzychód 1992, s. 28.

⁹ Zob. m.in. Urszula Lehr, *Wierzenia demonologiczne we wsi Obidza (region sądecki) w świetle badań empirycznych*, „Lud” 1982, t. 66, s. 119.

¹⁰ Aron Guriewicz, *Kultura i społeczeństwo średniowiecznej Europy*, tłum. Z. Dobrzyński, Oficyna Wydawnicza Wolumen, Wydawnictwo Bellona, Warszawa 1997, s. 227-228.

¹¹ Łukasz Gołębiowski, *Lud Polski jego zwyczaje, zabobony*, Drukarnia A. Gałęzowskiego i Spółki, Warszawa 1830, s. 141.

na Pałukach w latach 60. XX wieku przez Zofię Strawińską diabeł pomaga w gospodarstwie pewnej kobiecie. Ostatnim jego zadaniem jest „mieszanie ognia”. Za namową, a raczej z rozkazu gospodyni czart wchodzi do pieca:

Diabeł rad nie rad wlaź do pieca. Widzi baba, że to nieczysta sprawa. Zamknęła drzwiczki pieca i poleciała po święconą kredę. Pokreśliła drzwiczki pieca tą kredą i bardzo śmiała się z diabła, którego tak wystrychnęła na dudka. Jednak długo się nie cieszyła, bo diabeł wylazł jakoś kominem i w nocy, gdy baba spała, udusił ją i zabrał do piekła¹².

Zamknięty w czeluści kotliny znajduje inną drogę ucieczki – komin. Ten element konstrukcji domu pełni funkcje łącznika pomiędzy dwoma światami. Jego specyficzny status w kulturze ludowej w kontekście wierzeń demonologicznych szczegółowo opisany zostanie w dalszej części pracy.

Kolejny ważny aspekt potwierdzający korelacje pomiędzy piecem a postacią diabła wyrażony został w przysłowiu „W starym piecu diabeł pali” lub w wersji zapisanej przez Seweryna Udzielę „W starym piecu jesce djobli dobrze połą”¹³. Już Oskar Kolberg podjął się jego interpretacji, tyle że przez pryzmat metaforyki erotycznej: „Nie pogardza i piecem, a w starym, gdy zmarznie, lubi rozpalać ogień. Lud nasz to dostrzegł, a zachowując w przysłowiu: >W starym piecu diabeł pali< zastosował zręcznie do tych, co brzemię dźwigając wieku, o nierządnych pamiętają chuciach”¹⁴. W pracy Renaty Dźwigoł, pt. *O człowieku w aspekcie fizycznym – na podstawie jednostek frazeologicznych z komponentem diabeł* akcent również położony został na analizę przysłowia pod kątem potrzeb seksualnych osób w podeszłym wieku¹⁵. Jednak samo porównanie macicy do pieca nie jest przypadkowe. Wpisuje się ono w nurt „erotycznych metafor” odnoszących się do narządów płciowych występujących w kulturze ludowej, o których Jerzy Bartmiński napisał:

Najważniejszą częścią ciała kochanków są oczywiście narządy płciowe. Z nimi wiąże się szczyt doznań erotycznych (...) Analiza nazewnictwa intymnego wykrywa dwa stylistyczne nurty. Pierwszy, mniej ciekawy, odbija w całej rozciągłości potoczny zwyczaj nazywania dosłownego, nie krępowanego żadnymi zakazami, choć bazującymi na ich istnieniu. Korzysta

¹² Zofia Strawińska, *Wieś pałucka Ostatkowa Struga. Materiały etnograficzne*, t. 3, *Kultura duchowa*, Muzeum Etnograficzne w Toruniu, Toruń 1981, s. 70.

¹³ Seweryn Udziela, *Świat nadzmysłowy ludu krakowskiego ludu krakowskiego mieszkającego po prawym brzegu Wisły*, „Wisła” 1899, t. 13, s. 15.

¹⁴ Oskar Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 42, cz. 7, *Mazowsze*, cz. 7, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Wrocław-Poznań 1970, s. 369.

¹⁵ Renata Dźwigoł, *O człowieku w aspekcie fizycznym – na podstawie jednostek frazeologicznych z komponentem diabeł*, „Problemy Frazeologii Europejskiej” 2015, t. 10, s. 122-123.

z nazw obscenicznych i prostych, całkowicie jednoznacznych metafor typu: dyszel, wrzeciono, gałązka choiny, ogon, puszczalka, pałka, paluszek; chudzineczka, dziurka, itp.¹⁶.

Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska zauważyła z kolei, że: „Cechą szeregu żeńskiego jest pasywność (...) statyczność (...), zdolność inkluzji (zwierania, włączania) (...)”¹⁷. Symbolika seksualna do szeregu żeńskiego włącza wszelkie przedmioty: płaskie, posiadające wgłębienia i otwory (głównie naczynia)¹⁸. Do tej grupy kwalifikuje się również piec. Piec jako metafora kobiecych narządów płciowych w kontekście diabelskich epifanii nabiera dodatkowych znaczeń i wpisuje się w schematy symboliczne funkcjonujące w kulturze ludowej, w których to, co żeńskie, utożsamiane było z lewą stroną, ciemnością oraz diabłem¹⁹. Natomiast według Olgi Freudenberg: „Kobieta przez analogię do ziemi wiąże się ze śmiercią i z umarłymi; jest trumną, w której umiera i odradza się człowiek”²⁰. Podążając dalej tym tropem, warto zacytować słowa Anny Zadrożyńskiej:

Co więcej, można przypuszczać, że skoro po zbliżeniu z kobietą wskazane były ablucje, było ono kalające, podobne zmazie śmierci czy nieczystości wynikającej z kontaktu z mieszkańcami „tamtego” świata. Seksualny stosunek wskazuje więc raczej cechy symbolicznego wędrowania w zaświaty niż realnego aktu prokreacji. Za pośrednictwem kobiety dopełniały się podróż na „tamten” świat, otwierałyby się wrota w zaświaty²¹.

W kontekście tych wyobrażeń i asocjacji piec niesie w sobie olbrzymi ładunek symbolicznej niejednoznaczności. Może być odbierany jako ludowa metafora otchłani o żeńskich inklinacjach, która staje się bezpiecznym schronieniem dla postaci nadprzyrodzonej, jaką jest diabeł. Mircea Eliade o piecach stosowanych do przetapiania rudy żelaza napisał, iż reprezentowały one kobiece narządy rozrodcze:

W każdym razie istnieje tajemna symetria między metalurgią i położnictwem: ofiara, jaką niekiedy składano przy piecach, w których wytapiano rudę, przypomina ofiary położnicze; piec utożsamiano z macicą; tam właśnie >embriony-rudy< miały ostatecznie dorosnąć (...)”²².

¹⁶ Jerzy Bartmiński, „*Jaś koniki poił*”: uwagi o stylu erotyki ludowej), „Teksty” 1974, nr 2(14) s. 18.

¹⁷ Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska, *Miłość ludowa. Wzory miłości wieśniaczej w polskiej pieśni ludowej XVIII – XX wieku*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1991, s. 161.

¹⁸ Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska, *Miłość ludowa...*, s. 162.

¹⁹ Joanna i Ryszard Tomicy, *Drzewo Życia – ludowa wizja świata i człowieka*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1975, s. 90-91. Zob. Ludwik Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku oraz wybrane eseje*, Wydawca Piotr Dopierała, Łódź 2002, s. 203.

²⁰ Olga Ferudenberg, *Światopogląd pierwotny: metafory jedzenia, metafory narodzin, metafory śmierci*, tłum. A. Pomorski, [w:] też, *Semantyka kultury*, red. D. Ulicka, Universitas, Kraków 2005, s. 142.

²¹ Anna Zadrożyńska, *Powtarzać czas początku. O polskiej tradycji obrzędów ludzkiego życia, cz. 2*, Wydawnictwo Spółdzielcze, Warszawa 1988, s. 47.

²² Mircea Eliade, *Mity, sny i misteria*, tłum P. Kocjan, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 208.

Rudy żelaza rosły we wnętrzu pieca, dlatego piec mógł być utożsamiany z łonem, w którym rozwija się dziecko. Piec pełnił również niebagatelną rolę w procesie inicjacji, o czym wspomina – bazując na materiale folklorystycznym – Władimir Propp²³. Finalnym efektem procesu inicjacyjnego są narodziny do nowego życia, czyli zmiana statusu. Wspomina o tym Iwona Rzepnikowska w kontekście analizy bajek z wątkiem T 480:

Nie bez znaczenia są również miejsca ukrycia się pasierbicy w chatce, które także wskazują na jej niejednoznaczny status, na znalezienie się w stanie symbolicznej śmierci. W kulturze magicznej do miejsc szczególnie związanych z rozpadem form i przekształcaniem ich w zupełnie nową jakość należy piec. (...) Poza tym istotny jest fakt, że piec wiąże się z żeńską zasadą bytu, a także z seksem, płodnością, rodzeniem²⁴.

Należy jednak zadać pytanie, czy ta daleko idąca analogia jest uprawomocniona w kontekście pieców znajdujących się w dziewiętnastowiecznych chatkach chłopskich? Prawdopodobnie tak. Być może wierzenie łączące ze sobą piec i macicę wywodzą się z wierzeń dotyczących najprawdopodobniej pieca chlebowego, w którym następuje przemiana surowego ciasta w wypiek. We wnętrzu pieca dochodzi do przemiany, którą kojarzono z tajemniczymi procesami zachodzącymi w kobiecym łonie w okresie ciąży. Ta interpretacja dotycząca wzajemnych relacji metaforycznych pomiędzy kobiecym łonem a piecem posiada pewnego rodzaju potwierdzenie w zabiegach magicznych stosowanych podczas porodu, o których wspominał z kolei Eliade:

Dla ulżenia porodu położnica na Ukrainie uderza w piec. U Rumunów w Siedmiogrodzie mąż zapala świecę przed otworem pieca. U Węgrów zabrania się w czasie porodu palić, a nawet opierać się o piec. Seklerzy wbijają gwóźdź w piecu, gdy się zbliża poród, u ludu niemieckiego odbywa się poród koło pieca²⁵.

Najprawdopodobniej zabiegi te „wykonywano” w pobliżu pieca chlebowego. Przed jego czeluścią zapalano świeczkę po to, aby ułatwić oczekiwanemu dziecku przybycie z innego świata. Tym sposobem otwór pieca stawał się łącznikiem dwóch przestrzeni lub nawet symbolizował anekumenę. Na taką możliwość interpretacyjną wskazują etnograficzne

²³ Władimir Propp, *Historyczne korzenie bajki magicznej*, tłum. J. Chmielewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003, s. 101-106.

²⁴ Iwona Rzepnikowska, *Rosyjska i polska bajka magiczna (AT 480) w kontekście kultury ludowej*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2005, s. 89.

²⁵ Henryk Biegeleisen, *Matka i dziecko w obrzędach, wierzeniach i zwyczajach ludu polskiego*, Nakładem Towarzystwa Wydawniczego >Ateneum<, Lwów 1927, s. 57.

informację zgromadzone przez Stanisława Dworakowskiego o „stawianiu położnicy” w pobliżu pieca podczas porodu²⁶. Natomiast Czesław Pietkiewicz wspomina o zakopywaniu łożyska pod piecem, który pełnił funkcję *limesu* podobnie jak próg domu²⁷. Należy w tym miejscu wspomnieć również o wierzeniach związanych z łączeniem trzonu kuchennego, jak również pieca chlebowego z miejscem przebywania dusz. Wierzenia te korzeniami sięgają prawdopodobnie archaicznego kultu przodków²⁸. Propp w artykule *Motyw cudownych narodzin* piec połączył zarówno z kultem zmarłych, jak również z narodzinami dziecka, które mogło być traktowane jako inkarnacja jednego z nieżyjących członków rodziny:

Możemy przyjąć, że w jednolitym strukturalnie systemie wierzeń przedchrześcijańskich Europy ludzie zaraz po urodzeniu lub przed śmiercią bliscy byli tej czasoprzestrzeni, jaka otwiera się poza życiem ludzkim. Zatem umarli odchodzili do tej krainy, z której potem przybywały do nas nowo narodzone istoty²⁹.

Piec tym samym stawał się zarówno grobem, jak i miejscem narodzin. W polskiej obrzędowości dorocznej odnaleźć można pogłosy wiary w przebywanie (tymczasowe) dusz zmarłych w piecu, np. w dni zaduszne gaszono ogień, aby zmarli bezpiecznie przedostali się do wnętrza domu³⁰:

Lud okolic Lublina wierzy, że „w nocy tej dusze zmarłych przybywają do chat swoich” widziano, jak „zasiadały za stołem, grzały się przy kominie i obchodziły wszystkie kąty”. Dlatego w dzień zaduszny nie pieką chleba, bo „można by w piecu niechcący umęczyć jaką nieszczęsną duszyczkę”. Kto by w ten dzień chleb piekł, temu by owe duchy za karę „całą chałupę spaliły”, a gdyby komu w zaduszki „wypadła z pieca głownia, będzie ona syczeć, kwiczeć, niby dręczona duszyczka, dlatego należy ją natychmiast zgasić, pokropiwszy święconą wodą”³¹.

²⁶ Zob. Stanisław Dworakowski, *Zwyczaje rodzinne w powiecie wysoko-mazowiekim*, Nakładem Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Warszawa 1935, s. 23.

²⁷ Czesław Pietkiewicz, *Kultura społeczna Polesia rzeczycykiego*, red. A. Engelking, Muzeum Etnograficzne w Toruniu, Toruń 2013, s. 140. Zob. też Jan Stanisław Bystron, *Słowiańskie obrzędy rodzinne*, Akademia Umiejętności, Kraków 1916, s. 59.

²⁸ Stanisław Ciszewski, *Ognisko. Studium...*, s. 161. Zob. też Barbara Jankowska, *Zwyczaje i wierzenia związane z Dniem Zaduszny*, [w:] *Komentarze do „Polskiego atlasu etnograficznego”*, t. 5. *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia pogrzebowe*, PTL, Wrocław 1999, s. 156.

²⁹ Irena i Krzysztof Kubiakowie, *Chleb w tradycji ludowej*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1981, s. 108.

³⁰ Bożena Józefów-Czerwińska, *Zabobonem nazwano... O wierzeniach, wartościach i dawnych przekonaniach mieszkańców polsko-białoruskiego pogranicza w ich związkach z przeszłością*, Wydawnictwo Trzecia Strona, Warszawa 2017, s. 132.

³¹ Henryk Biegeleisen, *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego*, Dom Książki Polskiej Ska Akcyjna, Warszawa 1927, s. 293.

Być może z wiarą w graniczny status paleniska, jak i pieca oraz przebywania dusz zmarłych przodków w jego pobliżu związana była tradycja układania nowo narodzonego dziecka przy piecu. Dzięki temu zabiegowi miało być ono pokorne, spokojne, lub „(...) aby dziecko było zapieckowe, aby nigdzie nie latało(...)”³². Ta interpretacja jest prawdopodobnie wtórna względem pierwotnego sensu tego zabiegu, który miał na celu „przedstawienie” przodkom nowego członka rodziny i oddanie go pod ich opiekę. Oczywiście tradycje te wyrastają z kultu, wspomnianego już ogniska domowego i tym samym kultu przodków³³. Nie zmienia to jednak faktu, iż piec w kontekście zespołu wspomnianych wierzeń nabiera niejednoznaczności – w jego wnętrzu ukrywa się czart, w pobliżu przebywają bardzo często postaci o demonicznych inklinacjach³⁴, jak również dusze pokutujące³⁵. Tym samym palenisko, tworząc „(...) swoistą >granicę< światów było miejscem prowadzącym w zaświaty”³⁶, kontakt z którymi zawsze niesie dla człowieka ryzyko. Postać diabła natomiast, nawiązując do sformułowania Wasilewskiego, „(...) będzie zawsze krewnym śmierci, historyczną modyfikacją duchów zmarłych, przodków (...)”³⁷. Jak zauważył Louis-Vincent Thomas: „Utożsamianie śmierci z narodzinami to archetyp spotykany w większości mitologii tradycyjnych”³⁸.

Co istotne, piec chlebowy wzniesiony wewnątrz domu zintegrowany był z trzonem kuchennym i systemem grzewczym budynku, dlatego wspomniane opieranie się o piec, wbijanie w niego gwoździ podczas porodu mogło w ogólności dotyczyć pieca, a nie konkretnie pieca chlebowego. Być może dlatego pewne skojarzenia o naturze erotycznej mogły zostać przetransponowane z pieca chlebowego na trzon kuchenny z paleniskiem zamkniętym. Palenisko tego typu, tzw. kuchnia angielska³⁹, spopularyzowane zostało na polskiej wsi w II połowie XIX stulecia. Istotnym jej elementem jest czeluść, w której rozpalano ogień. Możliwe, iż jej niewielkie rozmiary w połączeniu z ogniem oraz dawnymi wierzeniami dotyczącymi pieca chlebowego wpłynęły na powstanie skojarzeń o erotycznym zabarwieniu. Postać diabła zostaje przesunięta w przestrzeń ograniczoną i zamkniętą, w

³² Stanisław Dworakowski, *Zwyczaje rodzinne...*, s. 25.

³³ Por. Dorota Żołądź-Strzelczyk, *Dziecko w dawnej Polsce*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006, s. 72.

³⁴ Por. Aleksander Petrow, *Lud ziemi dobrzyńskiej, jego charakter, mowa, zwyczaje, obrzędy, pieśni, przysłowia, zagadki i t. p.*, ZWAK 1878, t. 2, s. 142.

³⁵ Zob. Stanisław Dworakowski, dz. cyt., s. 166.

³⁶ Zdzisław Kupisiński SVD, *Śmierć jako wydarzenie eschatyczne. Zwyczaje, obrzędy i wierzenia pogrzebowe oraz zaduszkowe mieszkańców regionu opoczyńskiego i radomskiego*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007, s. 259.

³⁷ Jerzy S. Wasilewski, *Po śmierci wędrować: szkic z zakresu etnologii świata znaczeń (II)*, „Teksty” 1979, nr 4 (46) s. 62.

³⁸ Louis-Vincent Thomas, *Trup. Od biologii do antropologii*, tłum. K. Kocjan, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1991, s. 61.

³⁹ Tomasz Czerwiński, *Pożywienie ludności wiejskiej na północnym Mazowszu u schyłku XIX i w XX wieku*, Towarzystwo Miłośników Ziemi Ciechanowskiej, Ciechanów 2008, s. 26.

dotadku kojarzoną z macicą – miejscem, w którym dokonuje się zadziwiająca, tajemnicza przemiana związana z rozwojem oraz narodzinami dziecka – przybysza ze świata nieuporządkowanego prapoczątku⁴⁰. Diabeł zamknięty w piecu-macicy zostaje „zepchnięty” w narracjach ludowych do przestrzeni (a raczej miejsca, które nie jest miejscem) pierwotnego chaosu, będącego zaprzeczeniem zhierarchizowanego świata kultury, w którym egzystuje człowiek. Motywy diabła, czy to przysłowiowego – palącego w „starym piecu”, jak również diabła chroniącego się lub zamykanego w czeluści trzonu kuchennego, nie wydają się przypadkowe. Wyobrażenia pojawiające się w kulturze tradycyjnej odzwierciedlają pewnego rodzaju schemat wyobrazeniowy, łącząc wierzenia o miejscach szczególnych w przestrzeni domu – piec, oraz wiarę w antynomiczność zaświatów względem świata człowieka. Nie występuje tu już jedynie inwersja polegająca na układzie równoważących się czy znoszących dychotomii. Jest to raczej przecucie diametralnej różnicy pomiędzy istnieniem tego, co związane jest ze światem żywych, a nieistnieniem świata demonicznego, który zostaje sprowadzony do pierwotnej pustki. Biorąc pod uwagę powyższe rozważania, można założyć, iż diabeł we wnętrzu pieca jest tak naprawdę metaforą, zanurzonym w pamięci społecznej obrazem mitycznego prapoczątku. Tej nieogarnionej, chaotycznej sfery, anekumeny, analogicznej do zamkniętej przestrzeni kobiecego łona.

Motyw diabła wybierającego ciasne, ograniczone przestrzenie można traktować również jako pewną formę samozaprzeczenia. Wszak jest to istota klaustrofobiczna, jak zauważył Cezary Wodziński. Jednak w tym wypadku zdaje się być to też pewnego rodzaju wskazówka dotycząca inwersyjności natury postaci o konotacjach demonicznych, a w szczególności wyobrażeń na temat diabła. Można założyć, iż diabły w ludowej wyobraźni znajdują się w stanie permanentnej autoinwersji. Z jednej strony dynamiczne, ekspulsywne i przestrzennie nieograniczone, o czym traktował poprzedni rozdział pracy. Z drugiej strony są to postaci implozyjne – zamykane/zamknięte w niewielkiej przestrzeni, wchodzące do przedmiotów o małej kubaturze. Warto w tym miejscu, na zasadzie analogii, odnieść się do spostrzeżeń Eliadego dotyczących procesu inicjacji, w którym również pojawia się motyw zamknięcia w brzuchu potwora. Autor przyrównuje ten stan do regresu – cofnięcia się do nocy kosmicznej, szaleństwa i stanu embrionalnego⁴¹.

Tym samym ten na pierwszy rzut oka wykluczający się zestaw wyobrażeń realizuje zasadę analogiczności kategorii barku i nadmiaru, w tym wypadku dotyczących

⁴⁰ Zob. Ewa Nowina-Sroczyńska, *Przezroczyście ramiona ojca. Studium etnologiczne o magicznych dzieciach*, Wydawnictwo UŁ, Łódź 1997, s. 63.

⁴¹ Mircea Eliade, *Mity, sny i misteria*, tłum. K. Kocjan, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 276.

eksplozyjności i implozyjności postaci o nadprzyrodzonych konotacjach. Pamiętając o wspomnianych zabiegach związanych z porodem, w których niebagatelną rolę odgrywał piec, warto teraz zwrócić uwagę na wierzenia związane z narodzinami dziecka – istoty ambiwalentnej i naznaczonej piętnem zaświatów, w których odnaleźć można kolejne analogie ułatwiające interpretację motywu ciasnoty, pojawiającego się w kontekście demonicznych epifanii. Rzecz będzie dotyczyła kominia, który pełni niepoślednią rolę w narracjach dotyczących wyobrażeń o świecie demonicznym.

5.2. Komin

*Zajdź złemu ode drzwi, to ono kominem*⁴².

Kominy, jak również instalacje pełniące funkcje analogiczne, np. dymniki, w tradycyjnej kulturze odgrywały ważną funkcję mediacyjną. Łącząc zaświaty z światem człowieka, można je określić „najbardziej granicznymi miejscami”⁴³. Istotnym aspektem przemawiającym za tego typu tezą jest zespół wyobrażeń wierzeniowych, według których kominem przedostawały się zarówno istoty demoniczne, jak również ambiwalentne, za jakie uchodziły w kulturze tradycyjnej nowo narodzone dzieci. Wierzenia te uwzględnione zostały już w kontekście rozważań na temat pieców. W tej części pracy posłużą one za punkt wyjścia do przedstawienia motywu wtargnięcia do wnętrza domu postaci o konotacjach nadprzyrodzonych lub ich ucieczki.

Komin, jak również wszelkiego rodzaju dymniki w doskonały sposób wpisywały się w wyobrażenia o „trudnym przejściu” łączącym dwa odmienne światy. To właśnie kominem, dymnikowym otworem miały być przynoszone na świat dzieci:

Opowiada lud o bocianie, w formie anegdotycznej, że jest on nosicielem dzieci. Jeśli przyjdzie na świat noworodek, starsi mówią małym dzieciom, że braciszka lub siostrzyczkę przyniósł bocian i wrzucił kominem, że >babka< odebrała go bocianowi i przyniosła mamie, aby one miały kogo kołysać, bawić (pow.). Czasem babka niby-to znajduje dziecko gdzieś nad strugą >z wodo przyplęnęło< – mówią⁴⁴.

Szerzej o tym wierzeniu można przeczytać u Biegeleisena:

⁴² Za: Henryk Biegeleisen, Henryk Biegeleisen, *U kolebki. Przed ołtarzem. Nad mogiłą*, Nakładem Instytutu Stauropigjańskiego, Lwów 1929, s. 48.

⁴³ Bożena Józefów-Czerwińska, dz. cyt., s. 162.

⁴⁴ Stanisław Dworakowski, *Zwyczajne rodzinne...*, s. 43.

Na pytanie, skąd pochodzą dzieci, dają i mity ludów z dziwną zgodnością odpowiedź: Z wody. W podobny sposób tłumaczą u nas dziecku narodziny jego siostrzyczki lub braciszka: przyniósł je bocian. Ptak ten, szukający pożywienia na wodach i moczarach, bywa najodpowiedniejszym pośrednikiem macierzyństwa, (...) Dzieciom powiada lud na Pomorzu, że bocian przynosi siostrzyczkę lub braciszka z wody, a rzuca kominem, na Rugji przynosi noworodka łabędź z pod skały, albo stawu, z wody, itp. (...) Wierzenie ludu, że dzieci przynosi bocian, albo baba (akuszerka) z wody, rozpowszechnione jest w całej Europie, nie tylko w nizinach społecznych, ale nawet wśród inteligencji. I na Rusi opowiadają dzieciom, że je wyciągnięto z wody wraz z rybami, lub znalezione w krzakach, najczęściej, że je przyniósł bocian⁴⁵.

Dzieci miały być przynoszone z obszarów granicznych, takich jak skały, krzaki czy wreszcie woda. Symboliczny wymiar tych miejsc jednoznacznie określał status noworodka jako istoty o ambiwalentnej proveniencji. Tak więc dziecko, podobnie jak postaci demoniczne – przyporządkowane przestrzeni dzikiej, noszącej w sobie pierwiastki chaosu (woda, skały), dostaje się do wnętrza domu przez niewielki otwór w dachu. Tego typu przejścia zaliczył Bajburin do niereglementowanych związków domu ze światem zewnętrznym⁴⁶. Tym samym podkreślona zostaje antynomiczność tych dwóch przestrzeni. Ciasnota łączącego je otworu – komina, dymnika, naprowadza na trop interpretacyjny odnoszący się do wyobrażeń o anekumencie. Funkcję mediatorów w przekazach o narodzinach dzieci pełnią najczęściej ptaki wodne. W polskiej tradycji są to przede wszystkim bociany. Prawdopodobnie ich rola w wierzeniach dotyczących narodzin nie jest przypadkowa. Można wręcz założyć, iż wyobrażenia te wysmienicie korespondują z symboliką opisywanego wcześniej pieca. Również prawdopodobna wydaje się interpretacja, według której wyobrażenia związane z ptakami wodnymi przynoszącymi dzieci nawiązują do narracji mitologicznych dotyczących początkowego stanu chaosu i amorfizmu. Stan ten opisany w bajkach ajtiologicznych realizujących wątek T 2450 „Stworzenie ziemi” porównywany jest do amorficznego zaczynu, w którym nic jeszcze nie zostało rozdzielone i ukonstytuowane: „Na początku, kiedy nie było ani ziemi, ani wody, a tylko wszystko było pomieszane, jak rozczyń chleba, zły duch, strącony z wysokości niebieskiej, nie miał oparcia na tym świecie i prosił Boga, żeby była ziemia, po której mógłby chodzić”⁴⁷, lub praoceanu⁴⁸, z którego Bóg we współpracy z

⁴⁵ Henryk Biegeleisen, *Matka i dziecko w zwyczajach...*, s. 13-14.

⁴⁶ Albert K. Bajburin, *W sprawie opisu struktury słowiańskiego rytuału budowniczego*, „Polska Sztuka Ludowa” 1990, t. 44, z. 3, s. 64.

⁴⁷ Maciej Maciąg, *Podania i legendy*, „Wisła” 1902, t. 16, s. 329.

⁴⁸ Michał Żmigrodzki, *Ukraina*, „Lud” 1896, t. 2, s. 322.

czartem tworzy świat⁴⁹. Wreszcie może się ono wiązać z wyobrażeniami na temat terenów podmokłych, czyli przestrzeni granicznych, ambiwalentnych, powiązanych również z demonicznymi zaświatami, wszak:

(...) mityczny związek z siłami nieczystymi nadaje wodzie zgoła odmienny charakter – przywołując konteksty związane z ukrytymi mocami, unicestwieniem, światem obcym i niebezpiecznym. (...) W wielu mitach początku diabeł i jego pomocnicy kojarzeni są z wodą – diabeł wynurza się przed Stwórcą z wody w postaci piany lub bańki⁵⁰.

Poprzez analogię wody płodowej, w której egzystuje nienarodzone dziecko, mogą być metaforą wód praoceanu – stanu pierwotnej pustki i chaosu:

Amorficzność wody odpowiada stanowi chaosu, braku różnicowań, wszelkich uporządkowań wedle dualnego paradygmatu charakteryzującego wszystko, co należy do porządku świata człowieka. Prakosmiczny ocean poprzedzał, co ludzkie, uporządkowane, czasowe. Bezmiar wód, bez początku i końca, strony prawej i lewej, tego, co przed, tego co za (...) ⁵¹.

Wody w szerszej perspektywie symbolicznej reprezentują pierwotny stan chaosu. Doskonale ujął to Eliade: „Chaos wód poprzedzający Stworzenie symbolizuje zarazem regresję do tego, co amorficzne – regresję poprzez śmierć, powrót do istnienia larwalnego”⁵². Tym samym bociany, będące łącznikami między tym, co oswojone i ludzkie, a tym, co nieludzkie – oddalone i niebezpieczne, przynosząc dzieci, przekraczają granicę dwóch światów, pozostając przy tym „mediatorem” o niejednoznacznej proveniencji:

(...) popularne opowiadania o bocianie wrzucającym dzieci do kominów zyskują na znaczeniu, gdy się uwzględni mitologiczne relacje tego ptaka. Miał on powstać z człowieka, Wojciecha, który przez ciekawość „wszelkie paskudne robactwo wypuścił z worka na boży świat”, a teraz „zbiera je”. Kontakt z „paskudnym robactwem”, mediacja w obrębie opozycji czyste – nieczyste szczególnie predystynują bociana do roli łącznika między „tym” a „tamnym światem”⁵³.

⁴⁹ Zob. Adrian Mianeki, *Stworzenie świata w folklorze polskim XIX i początku XX wieku*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2010, s. 39; Eleazar Mielewski, *Poetyka mitu*, tłum. J. Dancygier, PIW, Warszawa 1981, s. 257.

⁵⁰ Ewa Masłowska, *Ludowe stereotypy obcowania świata i zaświatów w języku i kulturze polskiej*, Wydawnictwo Agape Bis, Warszawa 2016, s. 77.

⁵¹ Piotr Kowalski, *Woda żywa opowieść o wodzie, zdrowiu, higienie i dietetyce*, Towarzystwo Przyjaciół Ossolineum, Wrocław 2002, s. 39-40.

⁵² Mircea Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 33.

⁵³ Joanna Tokarska, Jerzy S. Wasilewski, Magdalena Zmysłowska, *Śmierć jako organizator kultury*, „Etnografia Polska” 1982, t. 26, z. 1, s. 108.

O przemianie nieposłusznego mężczyzny w ptaka opowiadają bajki ajtiologiczne z wątkiem T 2521 „Bocian”⁵⁴, których różne warianty były szeroko rozpowszechnione nie tylko w Polsce⁵⁵, ale całej Europie Wschodniej⁵⁶. W bajkach tych Pan Bóg, stworzywszy gady, żaby i węże (zwierzęta posiadające niejednoznaczny status w kulturze ludowej⁵⁷), zamknął je w worku i nakazał odnieść daleko poza ludzkie siedziby. Wyznaczony do tego zadania człowiek z ciekawości zagląda do środka i zwierzęta się rozpierzchają: „Tach zahladaje wiön po maleńku, ałe yno szczo zahlynuw, tach wseńkyji tyji hady hyc! Iż torby, y rozlykły sia po zemly, po bołote, y nema”⁵⁸. Można więc je postrzegać jako emblematy wszelkiego zła – nieczystości, które wydobywa się z ograniczonej, zamkniętej przestrzeni worka⁵⁹. Tym samym po otwarciu worka rozprzestrzenia się po całej ziemi zło. Nasuwają się tutaj oczywiste analogie do działań pierwszej kobiety – Pandory, którą olimpijscy bogowie obdarowali urną z zamkniętymi wewnątrz nieszczęściami oraz plagami i zesłali jako dar dla Epimeteusza (brata Prometeusza, ale nie tak rozsądnego ani przebiegłego)⁶⁰. Ona po zdjęciu pokrywy na świat wypuściła znajdujące się we wnętrzu puszek choroby i nieszczęścia na zgubę człowieka⁶¹. Przypomina to również historię izraelskiego króla Salomona, który w butelce z czarnego szkła zamknął trzy miliony duchów piekielnych. Butelkę wrzucił do głębokiej studni, ale Babilończycy rozbili ją, uwalniając demony, które rozpierzchły się po całym świecie⁶².

W przywołanym przykładzie przemieniony w bociana Wojciech skazany jest na egzystencję na pograniczu dwóch światów: ekumeny – reprezentowanej przez dom, zagrodę,

⁵⁴ Julian Krzyżanowski, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. II, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1963, s. 181-182.

⁵⁵ Julian Krzyżanowski, *Słownik folkloru polskiego*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1965, s. 44-45.

⁵⁶ Jacek Ołędzki, *Ludzie wygasłego wejrzenia*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 1999, s. 192.

⁵⁷ O pozycji tych zwierząt w kulturze ludowej zob. Zygmunt Gloger, *Zabobony i mniemania ludu nadnarwiańskiego tyczące ptaków, płazów i owadów*, ZWAK 1877, t. 1, s. 103-104. Zob. też Zygmunt Wasilewski, *Przyczynek do etnografii Krakowiaków*, „Wisła” 1892, t. 6, s. 202.

⁵⁸ Oskar Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 34, *Chełmskie*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław-Poznań 1964, s. 176.

⁵⁹ Żaby niekiedy utożsamiano z istotami demonicznymi lub półdemonicznymi, np. czarownicami. Zob. Henryk Biegeleisen, *U kolebki. Przed ołtarzem...*, s.408 i 417.

⁶⁰ „Należy do pokolenia tytanów, podobnie jak jego bracia: Atlas, Menoitios, Prometeusz, z którym tworzy parę, będąc jego przeciwstawieniem”. Pierre Grimal, *Epimeteusz*, tłum. A. Nikliborc [hasło w:] *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków 2008, s. 87.

⁶¹ Lecz kiedy nagły ten podstęp, nie do zwalczenia wykonał, /posłał do Epimeteusza Ojciec Zabójcę Argosa /z darem bogów, szybkiego posłańca, Epimeteusz,/nie zważając na to, co rzekł Prometeusz: by nigdy /daru nie przyjął od Zeusa z Olimpu, ale odesłał /mu na powrót, by jakieś nieszczęście na ludzi nie spadło, /on jednak przyjął, a kiedy w nieszczęście popadł, zrozumiał. /Pierwej bowiem na ziemi żyły plemiona człowiecze /Wolne od wszelkich nieszczęść i od wszelkiego wysiłku /Oraz chorób bolesnych zsyłanych na ludzi przez Kery. /Szybko bowiem w nieszczęściach starzeją się śmiertelnicy. /Lecz kobieta, rękoma uniósłszy beczki pokrywe, /Zło wypuściła – i ludziom sprawiła żałosne kłopoty”. Hezjod, *Prace i dni*, [w:] Hezjod, *Narodziny bogów (Teogonia), Prace i dni, Tarcza*, tłum. J. Łanowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999, s. 63.

⁶² Rudwin, Maximilian, *Diabeł w legendzie i literaturze*, tłum. J. Illg, ZNAK, Kraków 1999, s. 160.

gniazdo bocianie i demonicznego *orbis exterior*, obszarów bagiennych i wilgotnych⁶³, zamieszkanymi przez istoty nieczyste, będące forpoczta zaświatów. Dlatego nieprzypadkowo przebywający na podmokłych terenach ptak posądzany był o podrzucanie dzieci – wszak one pochodzą ze świata nieustabilizowanego chaosu. Noworodek w kulturze ludowej to przecież postać niejednoznaczna i tajemnicza. Przybysz z zaświatów, który z chaosu symbolizowanego przez wodę przeniesiony zostaje do świata człowieka. Przejście o niewielkich rozmiarach wyznacza granicę i podkreśla kontrapunktowość dwóch przestrzeni. Należy zwrócić w tym miejscu uwagę na analogiczność wyobrażeń o piecu i kominie. W piecu mógł przemieszkwać diabeł, piec również był metaforą kobiecych narządów płciowych. Z jego wnętrza przywoływano oczekiwane dzieci, a do jego wnętrza chował się czart. Ciasnota, jak również procesy zachodzące w piecu (chlebowym) stawały się atrybutami przyporządkowanymi go sferze żeńskiej. Inkluzyjność zobrazowana została poprzez wyobrażenia dotyczące czarta ukrywającego się w nim bądź wchodzącego do jego czeluści. Komin – dymnik powiązany był z kolei wyobrażeniami dotyczącymi narodzin. Jak była o tym mowa, to przez otwór komina przedostawały się przyniesione przez bociany noworodki. Komin to swoistego rodzaju *axis mundi* łączący dwie przestrzenie symboliczne, jednak pomimo układu góra – dół, przy założeniu pozytywnych cech w pierwszego z elementów, dochodzi tutaj do pewnego zachwiania tej dychotomii. Komin prowadzi raczej do symbolicznej przestrzeni anekumeny o niejednoznacznym statusie. Nie należy rozpatrywać go przez pryzmat pozytywnie odbieranej góry i negatywnego dołu. Można założyć, iż pozytywny status „góry” stracił na znaczeniu w konfrontacji z negatywnie wartościowaną „przestrzenią poza”, swoistym *orbis exterior*, tajemniczą i niebezpieczną, której „przedstawiciele” mogli wdrzeć się przez otwór do wnętrza domu. W układzie tym dostrzec można pewne analogie do wartościowania przestrzeni strychu, również znajdującym się ponad pomieszczeniem mieszkalnym. Tak naprawdę był i jest miejscem granicznym o niejednoznacznym statusie, często naznaczonym demonicznym piętnem⁶⁴. Komin pełni bowiem funkcję łącznika pomiędzy dwoma układami symbolicznymi. Z jednej strony znajduje się uporządkowana (w znaczeniu dosłownym, jak i przenośnym) przestrzeń wnętrza domu, z drugiej strony chaotyczna anekumena. Dowodem są na to przekazy folklorystyczne, w których pojawia się motyw wtargnięcia do domowych przestrzeni sił demonicznych właśnie przez otwór komina: „W pokoju położnicy nie należy komina zostawiać otworem, bo

⁶³ Zob. Stanisława Niebrzegowska, *Bagno* [hasło w:] SSIŚL, t. 1, cz. 2, *Kosmos*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999, s. 430.

⁶⁴ Zob. Marta Raczyńska, *Czas uwarstwiony na gąsawskim poddaszu. Antropologiczny szkic o przestrzeni, przedmiotach i obcowaniu z przeszłością*, Wydawnictwo Libron, Kraków 2016, s. 78-79.

tędy nieczyste duchy się dobywają”⁶⁵. Dla przykładu podaniu z wątkiem T 4060 „Topielec”, zanotowanym przez Rulikowskiego, topielec przychodził do swej żony, która w lęku przed niechcianym, demonicznym gościem zakrywa między innymi komin: „Wdowa żeby go odpędzić, kaśle (komin) garnkiem zakryła a na progu położyła kosę, również i na oknach”⁶⁶.

W perspektywie symbolicznej komin pełnił funkcję łącznika pomiędzy tym, co wewnętrzne i tym, co na zewnątrz, a jego otwór stawał się wrotami pomiędzy dwoma światami. Być może z tego powodu, jak zauważył Franciszek Kotula: „Budziły też kominy strach. W wielu bajkach występowały diabły, duchy, strachy. Wchodziły do domów przeważnie przez komin”⁶⁷. Dla przykładu w jednej z narracji, z okolic Rozwadowa i Stalowej Woli, zdesperowana kobieta chciała sprzedać duszę męża-pijaka czartowi. W celu sfinalizowania transakcji czart miał przyjść: „(...) na drugi dzień dobrym wieczorem i w dodatku przez komin, żeby sąsiedzi nie spostrzegli”⁶⁸. Bies w finale zostaje okpiony, a małżeństwo zdobywa wielki skarb. Dla ochrony przed niechcianym gościem z piekieł gospodarz pokropił wodą święconą żonę, pieniądze, wszystkie kąty oraz komin⁶⁹. Również w zbiorze Seweryna Udzieli, pt. *Świat nadzmysłowy ludu krakowskiego, mieszkającego po prawym brzegu Wisły* komin wymieniony zostaje jako miejsce, w pobliżu którego przebywa nieczysta siła: „W jednej chałupie w Targowiskach przemieszkiwał djabeł. Widywano go często we dnie w postaci czarnego człowieka, małego jak lalka, siedzącego na strychu na brzegu górnej czeluści komina. Nie robił ludziom nic złego”⁷⁰. Natomiast w zbiorze pt. *Wierzenia ludowe w okolicach Krzywicz w pow. Wilejskim* autorstwa Józefa Kiborta przez komin, co interesujące, dostaje się do wnętrza chaty żmija, również odznaczająca się negatywnymi, demonicznymi konotacjami. Męczy ona umierającego grzesznika, aby ten tuż przed śmiercią nie zdążył się wyświadczyć. Atakuje go, a wreszcie wyciąga kominem na zewnątrz domu:

A chory nie może spowiadać się, tylko głową o ścianę bije, zęby zaciął, odwrócił się od księdza. A z czego to? Żmija tak biła go o ścianę, aby umarł bez rozgrzeszenia. Wyjechał ksiądz, wyświadałszy starą babę. Nazajutrz rano patrzą: niema chorego, a drzwi, jak były na noc zamknięte z wewnątrz na zasuwę, tak i są. Idą na dziedziniec: leży na śniegu cały w sadzy, cały siny, zbity, nieżywy. Widać, żmija przez komin wywlokła go i zrobiła mu koniec,

⁶⁵ B[enjamin] W[olf] Segel, *Materyały do etnografii Żydów wschodnio-galicyskich*, ZWAK 1893, t. 17, s. 319.

⁶⁶ Edward Rulikowski, *Zapiski etnograficzne z Ukrainy*, ZWAK 1879, t. 3, s. 93.

⁶⁷ Franciszek Kotula, *Piece*, „Polska Sztuka Ludowa” 1979, nr 3, s. 158.

⁶⁸ Wilhelm Gaj-Piotrowski, *Duchy i demony w wierzeniach ludowych z okolic Stalowej Woli-Rozwadowa i Tarnobrzega*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1993, s. 180.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Seweryn Udziela, *Świat nadzmysłowy ludu krakowskiego, mieszkającego po prawym brzegu Wisły*, „Wisła” 1899, t. 13, s. 18.

żeby ksiądz już do niego nie przyjeżdżał. Baby nawet myć nie mogły, taki był straszny; mężczyźni umyli, ubrali. Kiedy grzebli go, zrobiła się straszna burza, błyskawice, grzmoty. Choć jeszcze śnieg był, widzieli, słyszeli na kilka mil naokoło⁷¹.

Z kolei w podaniu wierzeniowym z Wielkopolski diabeł „ratuje” swojego podopiecznego – pastora, który podpisał z diabłem cyrograf, wynosząc go kominem z domu:

W Wieleniu żył przed wielu laty pewien pastor, który miał spółkę z diabłem. Pastor udzielał ślubu wszystkim parom, ale życzył sobie robić to w lesie, gdyż kościół nie był dla niego najlepszym do tego miejscem. Pewnego razu zakończył ślub takimi słowami: „Ofiara została spełniona!” Gdy później mieszczanie z Wielenia zbliżyli się do jego domu i zaczęli go oblegać, wówczas pastor wezwał na pomoc diabła. Ten zjawił się natychmiast, porwał go i odleciał z pastorem przez komin⁷².

Analogiczną sytuację odnaleźć można w podaniu z wątkiem T 8251 „Mistrz Twardowski”. W jednym z wariantów czarnoksiężnik wyniesiony zostaje przez diabła kominem: „Twardowski widząc, że nie może złamać szlacheckiego słowa, złożył w kołysce dziecko, a wraz ze swym towarzyszem wylecieli wprost kominem”⁷³.

W narracjach folklorystycznych, w których występuje motyw komina, pojawiają się również inne postaci o konotacjach demonicznych, jak chociażby chobołdy, choboldy, zwane również koboldami lub kłobukami. O postaciach tych Kazimierz Moszyński napisał: „Co do chobołda i kłobuka to te imiona wraz z górno-łużyckiem kubołtk (‘demon domowy w rodzaju skrzata’) wywodzą się z niemieckiej starej nazwy dla ‘domowego i t.p. ducha’: kobold”⁷⁴. Toeppen przedstawia następujące podanie, w którym pojawia się i motyw demona, i motyw komina: „Również nieboszczyk E. w Olsztynku miał chobołda, i gdy taki chobołd albo elf leciał, zawsze ciągnęła się za nim smuga ognista. Często widywano u R. chobołda wlatującego do komina”⁷⁵. Niekiedy demon ten przybierał postać ptaka, na przykład sowy, która także przedostawała się do domu przez komin. Warto wspomnieć, iż ptak ten wielokrotnie w kulturze ludowej odbierany był jako wcielenie diabła⁷⁶. „Jedna żona kupca w Niborku miała ptaka w rodzaju sowy, który jej dostarczał bogactw; nie skąpiła też ona sobie

⁷¹ Józef Kibort, *Wierzenia ludowe w okolicach Krzywicz w pow. Wilejskim*, „Wisła” 1899, t. 13, s. 400.

⁷² Wojciech Łysiak, *Podania i bajki warciańsko-noteckiego międzyrzecza*, Wydawnictwo „Eco”, Międzyzichód 1992, s. 29.

⁷³ Lucjan Siemieński, *Podania i legendy polskie, ruskie i litewskie*, PIW, Warszawa 1975, s. 226.

⁷⁴ Kazimierz Moszyński, *Kultura ludowa Słowian, część II, Kultura duchowa*, Książka i Wiedza, Warszawa 1967, s. 670.

⁷⁵ Max Toeppen, *Wierzenia mazurskie*, „Wisła” 1892, t. 6, s. 164.

⁷⁶ Erazm Majewski, *Sowa w pojęciach i mowie ludu naszego*, „Wisła” 1899, t. 13, s. 612.

wydatków. Po śmierci jej sowa miała wylecieć kominem i udać się do jednego z krewnych”⁷⁷. Natomiast u Serbów łużyckich, podobnie jak na obszarach Rzeszowszczyzny⁷⁸, pojawia się postać żmija: „Do domów ludzkich wlatuje przez komin i tą samą drogą z domu wylatuje. W to wierzą powszechnie u Wielkorusów (Afan. II, 540), Czechów i Niemców (Jahn, str. 128). Ten, co ma żmija, chowa go po większej części na strychu w beczce. Okrom tego jego miejsce bywa za piecem”⁷⁹. Przywołana postać pełni funkcje podobne do funkcji duchów domowych – opiekuje się rodziną, przysparza bogactwa, ukrywa się w ciągu dnia przed wzrokiem ludzi. Według relacji wierzeniowych komin wykorzystują również zmy. Zmora zwana morą, a niekiedy gneciuchem, gniotkiem⁸⁰, to według wierzeń pochodzących z XIX i początku XX wieku: „(...) przeważnie dusza wychodząca z człowieka podczas snu, o czym on sam nie mógł wiedzieć”⁸¹. Według niektórych przekazów zmora uciekała z domu właśnie przez komin: „Wylatuje ona z izby kominem, i gdy piszczy drzewo mokre paląc się na kominie, mówią, że to zmora skwierczy, przeciskając się w kómin”⁸². Również w kontekście działań podejmowanych przez czarownice pojawia się motyw komina lub wykorzystywanego w chałupach wiejskich dymnika. Obraz czarownicy „ulatującej kominem” niejednokrotnie występuje w podaniach z wątkiem T 3045 „Wyprawa na sabat”: „wyjeżdżają w nocy na łopacie kuminem”⁸³. To ciasne przejście podkreśla czasową zmianę statusu, jak również przestrzeni – nie tylko w wymiarze fizycznym, ale przede wszystkim symbolicznym:

Wiedźma, to żona i sługa szatanów. Ona im jeść gotuje, słuchać ich musi, od nich dowiaduje się tajemnic. Ona wszystko na ziemi wypatrzy i djabłom o tym rozpowie, a oni już wiedzą, co z tym robić. Wylatuje ona z chaty przez otwór, służący do wypuszczania dymu („stoup“), i lata w powietrzu, jak ptak⁸⁴.

Niekiedy tę samą drogę pokonują ciekawscy świadkowie niesamowitego zdarzenia. W jednej z kujawskich bajek stolarz Lejzerowicz wysmarował ciało maścią czarownicy i wyleciał, podobnie jak wiedźma, na zewnątrz właśnie przez komin:

(...) Lejzerowicz wszedłszy przypadkiem do jednej chałupy, ujrzał jak baba po pozostawieniu w łóżku miotły, wysmarowała się maścią ze słoika i smyrnęła kominem w górę. Stolarz

⁷⁷ Max Toeppen, tamże, s. 165.

⁷⁸ Leonard J. Pełka, *Polska demonologia ludowa*, Iskry, Warszawa 1987, s. 131.

⁷⁹ Czerny Adolf, *Istoty mityczne...*, „Wisła” 1894, t. 8, s. 651.

⁸⁰ Bohdan Baranowski, *W kręgu upiorów i wilkołaków*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1981, s. 65-66.

⁸¹ Tamże, s. 67.

⁸² Oskar Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 3, cz. 1, Kujawy, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 1978, s. 103.

⁸³ Jan Świętek, *Brzozowa i okolice Zakliczyna nad Dunajcem*, t. II, Wrocław 1998, s. 104.

⁸⁴ Józef Kibort, *Wierzenia ludowe w okolicach Krzywicz, w powiecie wilejskim*, „Wisła” 1899, t. 13, s. 393.

dostrzegłszy, że maści nieco jeszcze w słoiku pozostało, z ciekawości i on się także nią posmarował, i natychmiast wyleciał za babą przez komin⁸⁵.

Podobna sytuacja przedstawiona została w opowieści z Wielkopolski:

Pewien kmieć z Biskupic w pow. Ostrzeszowskim miał narzeczoną, której matka była czarownicą. Raz w nieobecności matki i córki znalazł w ich mieszkaniu garnek z maścią czarną. Posmarował nią cielę, stojące za piecem, i wyleciało zaraz kominem. Posmarował potem siebie i wyleciał kominem na Łysą górę piaszczystą. Zobaczył tam wiele par tańczących, a także narzeczoną z matką i cielę. W pół godziny potem przybiegł kozieł czarny. Kmieć przeżegnał się ze strachu, wołając: „Jezus Marja!” – i wszystko znikło. [Naucz. Śroka w Biskupicach.]⁸⁶.

Powracające z sabatowych orgii czarownice również wybierały komin: „(...) a skoro kur pierwszy zapieje, wracają do domów i kominem wsuwają się do izby (...)”⁸⁷. Co ciekawe, również w rosyjskim folklorze występuje motyw połączenia postaci o konotacjach demonicznych z kominem. Wspomina o tym w swej pracy *Mitologia Słowian* Aleksander Gieysztor, przywołując postać wieszczyc⁸⁸. Nazwa ta wśród chłopów rosyjskich oznaczała „wiedźmę ulatującą ptakiem z komina”⁸⁹. Komin więc okazuje się tym przejściem spoza porządku ludzkiego, mediacyjną przestrzenią, która wzmacnia symboliczne poczucie obcości postaci pojawiających się w narracjach wierzeniowych. Ważną kwestią jest ciasnota połączenia pomiędzy światem człowieka a zaświatami. Elewator komina czy też otwór dymnika podkreśla odmiennosc dwóch przestrzeni tworzących dychotomiczny układ świata oswojonego i dzikiego, a przez to demonicznego. Jak już zostało wspomniane, istotny i znaczący w kontekście tych rozważań wydaje się rozmiar przejścia. Niewielka średnica komina łączącego dwa światy wpisuje się w kontekst wielu narracji folklorystycznych z motywami demonologicznymi, w których pojawia się motyw ciasnoty. Do ciasnych przejść należą także wszelkiego rodzaju szczeliny, mysie nory, jak również dziurki od klucza, w tradycji ludowej również waloryzowane negatywnie

⁸⁵ Oskar Kolberg, dz. cyt., s. 102-103. Pogłosy wiary w wylatywanie czarownic kominem zachowały się do lat 80-tych XX wieku, zob. Agnieszka Pieńczyk, *Sposoby rozpoznawania domniemanych czarownic (w świetle badań „Polskiego atlasu etnograficznego”)*, „Lud” 2008, t. 92, s. 219-220.

⁸⁶ Otto Knoop, *Podania i opowiadania z Wielkiego Księstwa Poznańskiego*, tłum. Z. A. Kowerska, „Wisła” 1894, t. 8, s. 763

⁸⁷ Paweł Plichta, *Lecznictwo ludowe*, „Wisła” 1895, t. 9, s. 123.

⁸⁸ Wieszczek, wieszczka, wieszczycza oznaczały również upiora, upiorzycę. Por. Aleksander Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1996, s. 619. Zob. też Kamil Stachowski, *Wampir na rozdrożach. Etymologia wyrazu upiór – wampir w językach słowiańskich*, „Rocznik Slawistyczny” 2005, t. 55, s. 73-92.

⁸⁹ Aleksander Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1982, s. 222.

5.3. Mysie dziury i inne małe przejścia

Obok motywu przejścia przez komin w przekazach folklorystycznych i etnograficznych odnaleźć można narracje, w których pojawiają się inne, charakteryzujące się ciasnotą i niewielkim rozmiarem otwory wykorzystywane przez postaci demoniczne jako kanały łączące dwa odmienne światy. Można je traktować jako dowód potwierdzający „symboliczną nieszczelność” granic domu reprezentującego świat⁹⁰. Wznosząc dom, dbano o jego zabezpieczenie przed nieszczęśliwymi wypadkami oraz siłami demonicznymi⁹¹. Jak zauważyła Barbara Kunicka:

Ciąg zabiegów magicznych towarzyszących budowie domu miał na celu wyodrębnienie go z przestrzeni jako jednostki o innej jakości sakralnej. Przez fakt magicznego konstruowania przestrzeni stał się on obszarem nadającym się do zamieszkania, o wyraźnej wartości pozytywnej w odróżnieniu od przestrzeni zewnętrznej, która posiadała wartość negatywną⁹².

Oswojony i z założenia bezpieczny *orbis interior* graniczył z niebezpiecznym *orbis exterior*. Granicami były ściany, okna i drzwi, natomiast ich osłabione miejsca, takie jak szczeliny, dziurki od klucza – to łączniki, przejścia dosłownie i w przenośni nie-ludzkie. Jan Stanisław Bystróż w pracy *Słowiańskie obrzędy rodzinne* wspominał o zakrywaniu dziurki od klucza w celu zabezpieczenia położnicy przed działaniem złych istot, które tą drogą mogły wtargnąć do domu⁹³. Jednak pomimo różnego rodzaju zabiegów religijno-magicznych⁹⁴, mających na celu zabezpieczenie domowników przed działalnością sił nadprzyrodzonych, do domowych przestrzeni i tak za sprawą szczelin przedostawały się istoty demoniczne lub półdemoniczne⁹⁵:

Społeczności archaiczne i tradycyjne otaczający je świat postrzegają jako mikrokosmos. Poza granicami ich świata wyznaczającymi jego odrębność rozciągają się obszary tego, co nieznanie

⁹⁰ Por. Mircea Eliade, *Od Zalmoksisia do Czyngis-chana*, tłum. K. Kocjan, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 175.

⁹¹ Na zasadzie analogii można odwołać się do teorii magii i działań technicznych w kulturach magicznych: „Tak jak akty mówienia, również czynności techniczne były jednocześnie działaniami o charakterze, według nas, światopoglądowym i komunikacyjnym. Odwołując się do przytoczonego wyżej przykładu wytwarzania naczynia, należy podkreślić, że w kulturze magicznej byłby to zawsze efekt czegoś więcej niż tylko fizycznego wykonania przedmiotu”. Andrzej P. Kowalski, *Symbol w kulturze archaicznej*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 1999, s. 15.

⁹² Barbara Kunicka, *Organizacja przestrzeni domowej według tradycyjnych wyobrażeń ludowych*, „Etnografia Polska” 1979, t. 23, z. 1, s. 191.

⁹³ Jan Stanisław Bystróż, *Słowiańskie obrzędy rodzinne*, Akademia Umiejętności, Kraków 1916, s. 27.

⁹⁴ Zob. m.in. Leonard J. Pełka, *Polska demonologia ludowa*, Iskry, Warszawa 1987, s. 160; Zob. *Мифы народов мира*, под редакцией С. А. Токарева, Советская Энциклопедия, Москва 1987, s. 226-227.

⁹⁵ Kazimierz Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2, cz. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1967, s. 645-705.

i pozbawione formy. Po jednej stronie istnieje przestrzeń kosmiczna – zamieszкана i zorganizowana, po drugiej zaś, za granicami tej oswojonej przestrzeni, rozciąga się nieznana i przerażająca kraina demonów, upiorów, umarłych, obcych; jednym słowem chaos, śmierć, noc. Ten obraz zamieszkanego mikrokosmosu, otoczonego pustkowiem utożsamianym z chaosem bądź z krainą umarłych, przetrwał nawet w wysoko rozwiniętych cywilizacjach (...)⁹⁶.

Ten specyficzny status niebezpiecznych „nieciągłości”, które Piotr Kowalski nazwał „słabymi punktami domostwa”⁹⁷, w konstrukcji budynku jest analogiczny do wierzeń związanych chociażby z okresem od zgonu do pogrzebu. W okresie tym dochodzi do przerwania granicy oddzielającej dwa światy, a istoty nadprzyrodzone swobodnie przedostają się do przestrzeni ludzkiej. Nieprzypadkowo nieboszczyka wynoszono przez specjalnie przygotowany otwór w ścianie, pod progiem lub przez okno⁹⁸. Dzięki temu omijano przypisane żywym „ciągi komunikacyjne”, takie jak drzwi i próg. Ciało zmarłego, naznaczone pierwiastkiem rozkładu i chaosu, wynoszono „tranzytami” nieludzkimi. Tego typu otwory przyporządkowane były sferze działań postaci o proveniencji demonicznej i mogły one symbolizować „trudne” przejścia pomiędzy tym a tamtym światem, wpisując się tym samym w zespół szczelin, pęknięć umożliwiających ewokację nadprzyrodzonego w świecie człowieka. Z takich trudnych „połączeń” korzystały między innymi wspomniane już wcześniej zmyry, jak można przeczytać u Otto Knoopa: „Mora jest żebrakiem, odprawionym bez wsparcia, który w nocy wchodzi dziurką od klucza i jako zmora dusi nielitościwego”⁹⁹. W podaniach z wątkiem T 4010 „Zmora żona” odnaleźć można sporą grupę narracji z motywem „niewielkiego przejścia”, którym istota demoniczna dostaje się do wnętrza domu:

Pewnego młodzieńca (tak opowiadają w Zatorze) dusiła zmora co noc tak bardzo, że już na nim prawie tylko skóra pozostała. Po kilku miesiącach doradził mu ktoś, aby wystawił domek drewniany: ale tak szczelnie zbudowany, aby nigdzie nie było żadne o otworu; tylko we drzwiach należało zostawić dziurę umyślnie wywierconą. Ten otwór polecono mu natychmiast zatkać kołkiem, jak się tylko zmora pojawi. Młodzieniec zastosował się do tej rady i zaraz na drugi dzień zobaczył piękną pannę, siedzącą na stołku. Po wzajemnym powitaniu zapytał się jej, skąd się tu wzięła; ona odrzekła: „Przyszłam pana odwiedzić”. Wkrótce potem ożenił się z nią, lecz o tej dziurce we drzwiach nigdy żonie nie wspomniał, wiedział bowiem, że zmora tylko tą samą drogą może dom opuścić, którą do niego weszła. Jednak pewnego razu

⁹⁶ Mircea Eliade, *Obrazy i symbole. Szkice o symbolice magiczno-religijnej*, tłum. M. i P. Radakowie, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009, s. 45.

⁹⁷ Piotr Kowalski, *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, PWN, Warszawa 1998, s. 87.

⁹⁸ Adam Fischer, *Zwyczajne pogrzebowe ludu polskiego*, Nakładem Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Lwów 1921, 259-270.

⁹⁹ Otto Knoop, *Podania i opowiadania z Wielkiego Księstwa Poznańskiego*, tłum. Z. A. Kowerska, „Wisła” 1895, t. 9 s. 15; Oskar Kolberg *Dzieła wszystkie*, t. 46, *Kaliskie i Sieradzkie*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Wrocław-Poznań 1967, s. 478.

podpiwszy sobie, zapytał się jej, którędy weszła do jego mieszkania; wtedy ona zaczęła go prosić, aby jej to powiedział. On poszedł ku drzwiom i wybił kołek, którym była dziura zatkana, ale zaledwie to uczynił, żona jego przemieniła się w parę i uciekła przez tę dziurkę, a wszelkie poszukiwania jej okazały się bezskutecznymi¹⁰⁰.

Aleksander Saloni w *Ludzie rzeszowskim* zanotował wierzenia związane z postacią Gmocka, który jest niczym innym jak jedną z realizacji wyobrażeń o postaciach duszących człowieka podczas snu. Istota ta również wchodziła do domostwa niewielkimi otworami – dziurką od klucza lub szczeliną. „Gdyby kto zdołał zatkać otwór przed jej wyjściem z izby, musiałaby się stać widzialną”¹⁰¹. Aby się uchronić przed wizytami niechcianych istot, należało między innymi zatkać wszelkie szczeliny: „Dziurkę od drzwi lub inne szpary i otwory powinno się zatkać, gdyż zmora przechodzi przez nie w postaci myszy, ćmy czy słomki”¹⁰². Niewielki – „nieczłowiecki” otwór jest jedną z dróg umożliwiającą wejście do domu, jak również ucieczkę z niego. Co ciekawe, w podaniu Kosińskiego zmora zamienia się w parę, tym samym staje się amorficzna, dzięki czemu ucieka z zamkniętego pomieszczenia. Dziurka od klucza, niewielki otwór, czy wreszcie szczelina w oknie¹⁰³, to miejsca, poprzez które dokonuje się przejście postaci demonicznych do przestrzeni ludzkiej¹⁰⁴. Jak wykazały badania prowadzone podczas gromadzenia materiałów do *Polskiego atlasu etnograficznego*, jeszcze w połowie XX wieku w wyobrażeniach o postaciach demonicznych uwzględniano ich amorficzność i możliwość przedostawania się przez niewielkie otwory do wnętrza domu¹⁰⁵. Biorąc pod uwagę niejednoznaczny status ontologiczny zmory¹⁰⁶, balansującej pomiędzy postacią półdemoniczną a demonem, której korzeni należałoby szukać w dawnych wierzeniach związanych ze światem zmarłych¹⁰⁷, można dopatrywać się pewnych analogii pomiędzy zmorami i duszami zmarłych ludzi, które również wybierały „trudne przejścia” pomiędzy światami. Biegeleisen zanotował „Lud polski na Rusi czerwonej wyobraża sobie, że dusze

¹⁰⁰ Władysław Kosiński, *Materiały etnograficzne zebrane w różnych okolicach Galicyi zachodniej*, MAAE 1904, t. 7, s. 14. Zob. też, m.in. Kazimira Skrzyńska, *Wieś Krynice w Tomaszowskim*, „Wisła” 1890, t. 4., 109.

¹⁰¹ Aleksander Saloni, *Lud rzeszowski. Materiały etnograficzne*, MAAE 1910, t. 10, s. 131.

¹⁰² Dorora Simonides, *Śląski horror. O diablach, skarbnikach i utopcach*, Wydawnictwo Nowik, Opole 2013, s. 83.

¹⁰³ Oskar Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 17, cz. 2, *Lubelskie*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Wrocław-Poznań 1962, s. 100.

¹⁰⁴ Eric Dodds w odniesieniu do wyobrażeń starożytnych Greków wspomina o możliwości wejścia boga lub bóstwa do wnętrza domu niewielkim otworem (w tłumaczeniu – dziurką od klucza). Eric R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, tłum. J. Partyka, Wydawnictwo Homini, Kraków 2014, s. 88-89.

¹⁰⁵ Zob. Janusz Bohdanowicz, *Demonologia ludowa. Relikty wierzeń w strzygonie i zmory*, „Literatura Ludowa” 1994, z. 2, s. 56.

¹⁰⁶ Zob. Piotr Grochowski, Pamela Staroń, *O heterogeniczności ludowych wierzeń demonicznych*, [w:] *Potworna wiedza. Horror w badaniach kulturowych*, red. D. Brzostek, A. Kobus, M. Markocki, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2016, s. 28.

¹⁰⁷ W. Drozdowska, *Istoty demoniczne w Nałęczu Wielkim, pow. Wieluń*, „Łódzkie Studia Etnograficzne” 1962, t. 4, s. 125.

umarłych wciskają się do chaty, przez szczeliny w ścianach lub przez sęki”¹⁰⁸. Przestrzeń domu nie była w pełni zamknięta i szczelna. Istoty demoniczne znane ze swej amorficzności mogły przedostawać się do wnętrza przez otwory i szczeliny, chociażby w drzwiach¹⁰⁹. Tę drogę wybierały między innymi strzygi: „Strzyga nieboszczyk wchodzi do izb szczelinami koło drzwi, mociuje się z ludźmi, a niekiedy dusi”¹¹⁰. Natomiast diabeł potrafił wejść do domu upatrzonej ofiary dziurką od klucza. W zanotowanej przez Dorotę Simonides bajce z wątkiem T 330 „Kowal i diabli (Śmierć na gruszy)” czart nie zostaje przyjęty na nocleg przez kowala. Odpędzony od drzwi wybiera przejście przez dziurkę od klucza: „Potem diabeł poszedł do miasta i prosił kowala o nocleg. Była późna noc i kowal mu odmówił. Diabeł postanowił wejść dziurką od klucza”¹¹¹. Warto dodać, że trawestacji tego motywu dokonał Adam Mickiewicz w słynnej balladzie, pt. *Pani Twardowska*¹¹².

Wymienione przykłady są pewnego rodzaju potwierdzeniem tezy, według której przejście z jednego świata do drugiego musi być w szczególny sposób podkreślone – zaznaczone. Wąski, mały otwór, przez który przeciskają się zmory, czarty, strzygi, czarownice, łączy przestrzeń ekumeny z przestrzenią świata demonicznego. Podobne wyobrażenia spotykać można również w misteriach szamańskich. W tym wypadku interesujący jest sam motyw, a nie kontekst kulturowy. Andrzej Wierciński zauważył, iż: „W każdym przypadku, to trudne przejście do >innego świata< musi być jakoś oznaczone. Jeśli wchodzi w rachubę potwór, to jego straszliwe szczęki odpowiadają temu przejściu. Może to być także szczelina między skałami lub poruszające się dwie góry, itp.”¹¹³. Niewielkie otwory, przez które muszą przedostać się postaci reprezentujące świat nadprzyrodzony, podkreślają niezwykłość całej sytuacji, a także integralność każdej z przestrzeni. Jej naruszenie wiąże się z przekroczeniem granicy, w której odnaleźć można „mikropęknięcia” – szczeliny ułatwiające transgresję.

¹⁰⁸ Henryk Biegeleisen, *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego*, Dom Książki Polskiej Ska Akcyjna, Warszawa 1927 s. 293-294.

¹⁰⁹ „Do wnętrza domu, w którym śpi człowiek, zhora może wejść przez najmniejszą nawet szczelinę we drzwiach, oknie, ścianie lub powale”. Bohdan Baranowski, *W kręgu upiórów i wilkołaków*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1981, s. 70.

¹¹⁰ Eugeniusz Chmielowski, *Czarownice, strzygi, dusze potępione*, [w:] *Ziemia biecka. Lud polski w powiatach gorlickim i grybowskiem*, praca zbiorowa pod red. Seweryna Udzieli, red. A. Kroh, Sądecka Oficyna Wydawnicza WOK, Nowy Sącz 1994, s. 415

¹¹¹ *Kumotry diabła. Opowieści ludowe Śląska Opolskiego*, zebrała, opracowała wstępem opatrzyła Dorota Simonides, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1977, s. 47.

¹¹² Gdy mu Twardowski dokucza, /Od drzwi, od okien odpycha, /Czmychnąwszy dziurką od klucza, /Dotąd jak czmycha, tak czmycha. Adam Mickiewicz, *Wiersze*, Czytelnik, Warszawa 1973, s. 146.

¹¹³ Andrzej Wierciński, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2004, s. 142.

W wierzeniach ludowych postaci o demonicznych konotacjach, przechodząc przez niewielkie otwory, podkreślają swoją proveniencję. Motywy te uzewnętrzniają wyobrażenia funkcjonujące w kulturze ludowej na temat antyprzestrzeni, antyświata, z którego przechodzą do ludzkiej ekumeny. Pojęcie zaświatów i dzielącej od nich odległości było bardzo względne. Zaświaty mogły znajdować się bardzo daleko od punktu centralnego – domu, ale mogły być też umiejscowione tuż za progiem lub wręcz pod progiem. Wyobrażenia o zaświatach ich względności, jeżeli chodzi o lokację, zakrzywienia przestrzenne pojawiające się w wierzeniach ludowych, świadczą tak naprawdę o doskonałym wyczuciu problemu niereczywistości. Intuicji pozwalającej dostrzec ją w obrębie własnej zagrody, domu. Takie przecucie, podobnie jak bezproblemowość multiplikacji centrów świata w kulturach tradycyjnych, bliskości zaświatów jest świadectwem wielkiej wrażliwości na niejednoznaczność – mglistość otaczającej człowieka rzeczywistości. Warto w tym miejscu przypomnieć słowa Stanisława Byliny:

„Dalekość” świata zagrobnego jest wszakże względna: może oznaczać jakąś przestrzeń położoną za wielką wodą, gdzieś „za lasami, za górami”, za horyzontem, tam dokąd sięga tęcza, ale też może wykraczać zaledwie poza obszar człowiekowi znany, przez niego zagospodarowany i „oswojony”. Tamten świat był >daleki< jako przeciwstawienie tego, co ludziom zdawało się „bliskie”¹¹⁴.

Nie-rzeczywistość wdzieriała się mikroskopijnymi otworami do świata zhierarchizowanego i oswojonego. Te niewielkie szczeliny wydają się doskonałą metaforą wspomnianego już trudnego przejścia z obcej człowiekowi przestrzeni nadprzyrodzonej. Przestrzeń ta, podobnie jak postaci o nadprzyrodzonych konotacjach, jest implozyjna – zapada się sama w sobie. Bliskość zaświatów i ich antynomiczność względem świata człowieka w ciekawy sposób zobrazowana została w narracjach, w których pojawiają się motywy obcowania ze światem demonicznym funkcjonującym na zasadzie rzeczywistości równoległej tuż obok, w niewielkim oddaleniu – obcej bliskości. W wierzeniach tych znów niebagatelną rolę odgrywają niewielkie otwory łączące i prowadzące do zaświatów znajdujących się „tuż obok”, do implozyjnej nie-rzeczywistości, do której droga zaczyna się w chłopskiej izbie.

Bramami prowadzącymi do zaświatów mogą być niepozorne mysie dziury, których w drewnianych chatkach mogło być bez liku. W wielu narracjach folklorystycznych korzystały z nich na pierwszy rzut oka niewinne, swojskie kraśnięta. Można je zaliczyć do grupy

¹¹⁴ Stanisław Bylina, *Problemy słowiańskiego świata zmarłych. Kategorie przestrzeni i czasu*, „Światowit” 1995, nr 40, s. 12.

demonów, których źródeł należałoby szukać wśród dawnych demonów domowych – powiązanych również z duszami przodków. Renata Dźwigoł zwróciła uwagę na kaszubską nazwę krasnali/kraśniąt – *undereczki*. Jak zauważyła autorka: „Wiąże się ona (...) z średnio-dolno-niemieckim przymiotnikiem *undererdisch* [*unterirdisch* ‘podziemny’]”¹¹⁵. Natomiast według etymologii ludowej nazwę tę tłumaczono jako „pod ogniskiem mający miejsce”¹¹⁶. Jak zauważyła Violetta Wróblewska: „(...) w zachowanych podaniach występuje wyraziste wyobrażenie kraśniaka jako postaci demonicznej, częściej szkodzącej niż pomagającej gospodarzom w ich codziennej egzystencji, co zdaje się przeczyć obiegowym, a nawet słownikowym opiniom”¹¹⁷. Według Moszyńskiego, nazwa ich wzięła się od koloru odzieży: „Bez wątpienia jednak najbardziej zajmującą i charakterystyczną dla demonów jest odzież czerwona (...) W czerwien przyodziane bywają kraśniaki (stąd ich nazwa)”¹¹⁸. Warto przypomnieć, iż w czerwieni paradowały także inne postaci demoniczne, jak chociażby diabły¹¹⁹ czy utopce¹²⁰. Kraśniaki to postaci zawierające w sobie pierwiastek inwersji, wskazujący na ich amorficzność, a tym samym zmienność, tak charakterystyczną dla postaci o konotacjach demonicznych. Według niektórych przekazów ludowych te niewielkie istoty potrafiły w razie zagrożenia zmieniać rozmiary. W materiałach zgromadzonych przez Oskara Kolberga w tomie dotyczącym Kujaw odnaleźć można następującą informację:

W szparach i mysich dziurach (myszorach) po chałupach i domach ukrywają się Krosnalki, czyli ludzie mali, nie więksi od owadu, którzy mianowicie w noc księżycową wyłażą z ukrycia swego, i biegają bawiąc się po izbie. Ludziom nie szkodzą, ale zagrożeni lub przestraszeni, nagle rosną i w silnych wielkoludów (olbrzymów) przemienić się mogą¹²¹.

Wyobrażenia o zmienności kraśniaków posiadają dość dawną proveniencję. Analogiczną relację do tej zanotowanej przez Kolberga odnaleźć można w *Pamiętnikach* Jana Chryzostoma Paska. Opisane wydarzenie dotyczy jednego ze stangretów Reja, który

¹¹⁵ Renata Dźwigoł, *Polskie ludowe słownictwo mitologiczne*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2004, s. 11.

¹¹⁶ Tamże, s. 11.

¹¹⁷ Violetta Wróblewska, „*Od potworów do znaków pustych*”. *Ludowe demony w polskiej literaturze dla dzieci*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2014, s. 152.

¹¹⁸ Kazimierz Moszyński, *Kultura ludowa...*, s. 629.

¹¹⁹ Renata Dźwigoł, dz. cyt., s. 101.

¹²⁰ „Najbardziej charakterystyczną cechą jego odzieży jest występowanie jakiegoś elementu w kolorze czerwonym. O ile tylko całe jego ubranie nie jest tej barwy, to najczęściej takim elementem bywa czapka, niekiedy spodnie lub chustka na głowie”. Adrian Miancki, *Postać demona wodnego w ludowych przekazach wierzeniowych*, „Literatura Ludowa” 2002, nr 2, s. 7.

¹²¹ Oskar Kolberg, *Fizelaw wszystkie*, t. 3, cz. 1, *Kujawy*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 1978, s. 104.

zachorowawszy pozostał na czas kuracji w kwaterze i był tam świadkiem niesamowitych wydarzeń:

Aż z myszej jamy wyskoczy jeden chłopek maleńki, po niemiecku, za nim drugi i trzeci, [a]że potem i damy; muzykę też coraz to lepiej słycać, poczną tańcować po izbie. Ów woźnica w okrutnym strachu. Potem wezmą wychodzić parami i wychodzić do drzwi, [a] że wyszła i muzyka, wyprowadzono i pannę, zwyczajnie tak jak do szlugu ubraną; wyszli tedy drzwiami z izby, jemu żadnej nie czyniąc *wiolencyjey*. Ów ledwie od strachu nie umiera. A potem powrócili jednego malca, który mu mówi: >Nie turbuj się tym, co widzisz, bo tu tobie i włos z głowy nie spadnie; my jesteśmy tu domowi duchowie (...)>. Ów nie życząc sobie patrzeć na owo *spectaculum* wstał i założył drzwi na haczek, żeby tamtędy nazad nie powracali (...) Włazł jeden malusieńki szparą pode drzwi i uczyniwszy się w oczach jego dużym mężczyzną pogroził mu tylko palcem i złożywszy haczek, otworzył drzwi i tak[im] się znowu co i pierwszej traktem prowadzili, i potem w ową myszą jamę po[w]chodzili¹²².

Małe ludki wychodzą z mysiej dziury z bliżej nieokreślonej przestrzeni zaświatów, ponieważ mysia dziura jest jedynie emblematem przejścia – łącznikiem pomiędzy tym a tamtym światem, „trudnym przejściem” podkreślającym niesamowitość sytuacji. Po przekroczeniu granicy zachowują się w sposób analogiczny do ludzi – świętują, bawią, zajadają smakołykami. Jednak w sytuacji zagrożenia, czy raczej pewnej niedogodności – utrudnienia, jeden z nich przeciska się przez szparę pod drzwiami i przybiera postać dorosłego mężczyzny. Podobnie jak w podaniu z Kujaw postaci z relacji Paska jawią się jako istoty o specyficznej cesze umożliwiającej im zmianę wielkości. Umiejętność ta podkreśla ich niesamowitość i wprowadza pierwiastek niebezpiecznej niejednoznaczności. W jednej chwili postaci o niewielkich rozmiarach, które wzbudzają zadziwienie, ale nie strach, powiększają się, zyskując rzeczywistą przewagę nad człowiekiem.

Również w bajce z wątkiem T 504 „Dary krasnoludków” zanotowanej przez Stanisława Chelchowskiego pojawia się motyw „wychodzenia z nory”. Tym razem to żaba okazuje się przedstawicielem zaświatów. Do świata człowieka przedostaje się, analogicznie jak we wcześniejszych przykładach, przez niewielki otwór:

Jedna pokojówka chodziła po pokojach i wysła do ni z nory taka ziaba parsywa; una pokojówka przeskokła przez nio i pejdziała:

– Uś, ziabko, bede ci w kumy.

Ziaba sie zara skryła, ale za pare dni, cy tam tygodni przychodzi do pokojówki i mówi:

– Bedzies mi tera w kumy.

¹²² Jan Ch. Pasek, *Pamiętniki*, PIW, Warszawa 1955, s. 105-106.

Una pokojówka nie chce kumować; ale nie wi sama co robić: przyobiecała, a tera nie chce; wziena i posła poredzić sie do księdza¹²³.

Podobnie jak w wypadku kraśnięt żaba – zwierzę, o czym już była mowa, niejednoznacznie wychodzi z nory przykrytej w dodatku stertą śmieci, które podkreślają mediacyjność miejsca¹²⁴. Mały otwór jest przejściem do innego świata, a śmieci gromadzone w tym miejscu przez pokojówkę jedynie wzmacniają przekaz związany z przekraczaniem symbolicznej granicy. Śmieci, odpadki, tak mocno związane z inwersyjnością zaświatów i wszelkiego rodzaju zabiegów magicznych, podkreślają niejednoznaczność zaistniałej sytuacji. Można rzec, iż ubożęta z Kujaw, jak i „duchy domowe” z relacji Paska charakteryzują się amorficznością, która powoduje, że można je postrzegać jako postaci inwersyjne – nie tylko z powodu cech sytuujących je poza ekumeną, ale również względem siebie. Oczywiście można w tym dostrzec reminiscencje poglądów na temat właściwości postaci demonicznych, które sięgają co najmniej średniowiecza¹²⁵. Jest to integralny element fabuły narracji folklorystycznych, który w pewien sposób definiuje wyobrażenia zarówno o postaciach, jak i miejscu, z którego one przybywają. W kontekst tego rodzaju przedstawień wpisuje się motyw wspomnianej zmiany wielkości – rozmiarów postaci demonicznej, bardzo popularny i często występujący zarówno w bajkach magicznych, jak również w podaniach wierzeniowych. W podaniu z wątkiem T 8075 „Diabeł pod mostem” mężczyzna spotyka tajemniczą i przerażającą postać, która zmienia swoje rozmiary:

Pewnego wieczoru przez ten sam most przechodził pewien rzemieślnik. Wtedy zbliżył się do niego mężczyzna, który pytał o jego drogę i rzemiosło. Gdy rzemieślnik spojrzął na mężczyznę ponownie, zauważył, że ten stał się wyższy o głowę. To mu się wydało bardzo dziwne, ale nic nie powiedział. Po jakimś czasie znów spojrzął w górę i wtedy zobaczył, że jest jakby karłem stojącym przy potężnym olbrzymie. Wystraszony zaczął uciekać¹²⁶.

Zmiana rozmiarów – powiększanie się napotkanej postaci, burzy poukładaną rzeczywistość. Wprowadza element niesamowitości, ale też absurdu. W zderzeniu z taką sytuacją dekonstrukcji ulegają wszelkie możliwości racjonalnego opisu rzeczywistości. Rozbicie realności świata następuje w momencie kontaktu z przedstawicielami nie-rzeczywistości. Poetyka postaci demonicznych staje się kontrapunktem dla szeroko pojętej normy, wymyka

¹²³ Stanisław Chełchowski, *Powieści i opowiadania ludowe z okolic Przasnysza*, t. 2, Druk Emila Skińskiego, Warszawa 1889, s. 21.

¹²⁴ Elwira Wilczyńska, *Śmieci*, [hasło w:] SPBL, t. 3, s. 235.

¹²⁵ Jerzy Burchardt, *Ludowa wiara w demony w liście Witelona*, „Lud” 1984, t. 67, s. 236.

¹²⁶ Wojciech Łysiak, *Mnisia Góra. Podania i bajki warciańsko-noteckiego międzyrzecza*, Wydawnictwo „Eco”, Międzychód 1992, s. 49.

się klasyfikacjom. Tego typu podania wierzeniowe emanują fantastycznością. Niesamowitość wkracza w sposób nagły i zaskakujący w ustabilizowaną codzienność, przynosząc ze sobą strach¹²⁷. Jest to specyficznego rodzaju forma demonicznej autoinwersji – permanentna transgresja wywołująca poczucie zanurzenia w nie-rzeczywistości. W cesze tej jest coś przerażającego ze względu na moc przełamywania uznanych i oswojonych form rzeczywistości, jakiś element dekonstruujący realność. Oczywiście narracje wierzeniowe, jak również bajkowe podporządkowane są specyficznej formie wynikającej z poetyki gatunku, sposobu transmisji, oczekiwaniami odbiorców. Jednak zastanawiająca jest powtarzalność pewnych schematów wyobrazeniowych – toposów, ciągłej reaktualizacji motywów, które w sposób pośredni definiują zespół wyobrażeń funkcjonujących w kulturze ludowej na temat zaświatów.

Wymienione miejsca, takie jak szczeliny w drzwiach, oknach, mysie dziury, można traktować jako przestrzenie przejściowe, a zarazem kanały łączące dwie sfery – ludzką i demoniczną, świat wewnętrzny i zewnętrzny, będące względem siebie w opozycji. Jak można zauważyć, częstokroć postaci spoza świata człowieka wybierały przejścia „niehumanitarne”, aby dostać się do wnętrza domu. Najczęściej były to powstałe w sposób naturalny różnego typu nieszczelności w zrębie budynku – szczeliny między belkami, szczeliny przy oknach, otwory powstałe po wypadnięciu sęku. Nieszczelności w konstrukcji domu, które otwierały go na świat zewnętrzny, także ten nadnaturalny, to najczęściej „bramy” o niewielkich rozmiarach, niekiedy wręcz niedostrzegalne. Wąskie przejścia łączące dwa odmienne światy, miejsca przenikania i przełamywania granic rzeczywistości oraz demonicznych zaświatów. Sposób wniknięcia do wnętrza domu w pewien sposób definiuje więc wyobrażenia na temat postaci o konotacjach demonicznych. Są one amorficzne – potrafią nie tylko zmieniać kształt (choćby wspomniane zmory przemieniające się w komara czy źdźbło słomy), ale również rozmiar (pomniejszać się i powiększać). Jest to swoistego rodzaju inwersja poświadczająca płynność i zmienność samych zaświatów (kwestia tej specyficznej cechy poruszona zostanie w jednej z kolejnych części rozdziału). Wszelkie wymienione otwory, przez które do świata ludzkiego przenika żywioł demoniczny, charakteryzują się nieznacznym rozmiarem, nierzadko są niezauważalne ludzkim okiem. Mikrootwory można łączyć ze wspomnianą na początku tego rozdziału ciasnotą. W cytowanych powyżej fragmentach staje się ona synonimem „trudnej drogi” łączącej dwa światy. Można tego typu przestrzenie łączyć ze swoistymi pęknięciami, z obszarami zakrzywionymi, o których pisał Wasilewski:

¹²⁷ Roger Caillois, *Od baśni do „science-fiction”*, tłum. J. Lisowski, [w:] tenże, *Odpowiedzialność i styl*, PIW, Warszawa 1967, s. 35-36.

Wracając zaś do struktury przestrzeni w zaświatach, powtórzyć trzeba, że charakteryzują ją takie >zakrzywienia<, które uniemożliwiają czy utrudniają wyjście z krainy śmierci. Panują one nie tylko w prawdziwych zaświatach, ale też pojawiają się wszędzie tam, gdzie na ziemi dokonują się przebicia z tamtego świata, gdzie wizytują moce demoniczne i zwoździ siła nieczysta¹²⁸.

„Trudne przejście” staje się emblematem podpowiadającym, że pomimo przenikania się tych dwóch płaszczyzn w wyobrazeniach funkcjonujących w obrębie kultury ludowej – pewnego rodzaju „zintegrowania” świata nadprzyrodzonego i świata człowieka, to jednak w wyobraźni ludowej istniało przecucie granicy, którą należało przekroczyć. Wszystkie szczeliny i niezabezpieczone otwory domu można w pewien sposób traktować jako symbol tych niewielkich „kanalików” łączących dwie odmienne rzeczywistości, a raczej rzeczywistość bezpieczną i odseparowaną tworzoną, ale też symbolizowaną przez dom – *imago mundi*, kosmos cały zamknięty w czterech ścianach (reprezentujących cztery strony świata) oraz nierzeczywistość – dynamiczną, amorficzną i agresywną, będącą kwintesencją pierwotnego chaosu, który na wszelkie możliwe sposoby próbuje wedrzeć się do ekumeny człowieka. Co istotne, z punktu widzenia podjętych rozważań przejścia te charakteryzują się niewielkimi rozmiarami – najczęściej ciasnotą. Jest to istotny emblemat pojawiający się w kontekście demonicznych epifanii, który definiuje wyobrażenia o zaświatach – nieuświadomione jednak transmitowane i „kopiowane” w przestrzeni kultury ludowej. Postaci demoniczne, przechodząc do świata człowieka, muszą przedostać się do niego przez niewielki otwór, przez wąski kanał. Jest to pewnego rodzaju topos wyobrazeniowy związany z wierzeniami o przedstawicielach demonicznej nekumeny. Co ważne, uzupełnieniem dla nich, jak również dodefiniowaniem są wszelkiego rodzaju narracje, w których pojawia się motyw zamknięcia w niewielkim naczyniu – przedmiocie postaci o konotacjach demonicznych. Jest to motyw dający się rozpatrywać jako synonimiczny względem omówionych w tym rozdziale motywów niewielkich przejść łączących dwa światy. Wyobrażenia o zamknięciu demonów uzupełniają wyobrażenia funkcjonujące w kulturze ludowej na temat przejść charakteryzujących się niewielkimi rozmiarami kanałów łączących dwie antynomiczne „przestrzenie”.

¹²⁸ Jerzy S. Wasilewski, *Po śmierci wędrować: szkic z zakresu etnologii świata znaczeń* (II) „Teksty”1979, nr 4 (46), s. 60.

5.4. Zamknięcie

W polskim, jak również europejskim folklorze znane są również narracje, w których diabeł, niekiedy inna demoniczna istota, zostaje schwytyany do płóciennego lub skórzanego pojemnika, worka, torby (bajki z wątkiem T 330A „Kowal i diabli (śmierć na gruszy)”, T 330 B „Stary żołnierz i diabli”). W cytowanej już bajce ze Śląska Opolskiego, diabeł, wchodzący dziurką od klucza do wnętrza kowalskiego domu, wpada do worka podstawionego przez przebiegłego mężczyznę:

Potem diabeł poszedł do miasta i prosił kowala o nocleg. Była późna noc i kowal mu odmówił. Diabeł postanowił wejść dziurką od klucza. Ale kowal był mądrzejszy. Podstawił worek pod drzwi i gdy diabeł tylko wskoczył, związał go, rzucił na kowadło i kazał czeladnikom bić. Diabeł prosił i błagał żałośnie, ale oni coraz mocniej i prędzej bili. Dotąd dopóki ich ręce nie zabołały od młotów i kowal im nie kazał przestać¹²⁹.

Natomiast w narracji zapisanej przez Seweryna Udzielę kowal jest właścicielem magicznej torby, z której nie można wyjść bez jego pozwolenia:

Na trzeci dzień przysed som Lucyper. Kowol miał poświęcony młotek i tak mocno uderzył nim djebla w łeb, jaz się przewrócił, ale go nie kcioł opuścić. Ale kowol bił go dotąd, jaz djeboł skrył sie do jego torby. W ty torbie siedział tak długo, dopóki' nie zwrócił kowolowi zapisu dusy i dopóki nie przyrzék, ze sie u niego więcej nie pokoze¹³⁰.

Sytuacja analogiczna przedstawiona została w bajce zanotowanej w Ostatkowej Strudze przez Zofię Strawińską. Otóż diabeł kilkakrotnie przychodzi do kowala po obiecaną duszę, za każdym razem jednak kowal okpiwa czarta. W trakcie ostatnich odwiedzin zamyka go w miechu: „Potem poprosił diabła aby mu pottrzymał miech. Diabeł zgodził się z wielką chęcią. I ledwo się złabał miecha, zaraz wpadł do niego. Kowal zawiązał miech na górze i zaczął ciągnąć diabła do kuźni. Położył go na kowadle i dalej walić go młotem”¹³¹. W bajce będącej realizacją wątku T 330B „Stary żołnierz i diabli” ze zbioru Seweryna Udzieli bohater w podzięce za poczęstowanie kromką chleba otrzymuje od starca, pełniącego funkcję

¹²⁹ Dorota Simonides, *Kumotry diobła. Opowieści ludowe Śląska Opolskiego*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1977, s. 47.

¹³⁰ Seweryn Udziela, *Świat nadzmysłowy ludu krakowskiego, żyjącego po prawym brzegu Wisły*, „Wisła” 1899, t. 13, s. 209.

¹³¹ Zofia Strawińska, *Wieś pałucka...*, s. 67.

donatora¹³², woreczek o specjalnych właściwościach, do którego można chwycić tych, co nie mają racji. Worek przydaje się żołnierzowi podczas spotkania z diabłami. Biesy na rozkaz wojaka (a raczej ze względu na magiczne właściwości woreczka) wskakują do środka. Bohater zawiązuje worek i wiesza na ścianie. Rano żołnierz każe przynieść sobie kowadło i młoty. Podobnie jak we wcześniejszych przykładach zamknięte w workach biesy zostają mocno poturbowane¹³³. Niekiedy zamiast kowala pojawia się żołnierz, który również chwycił diabły lub inne postaci nadprzyrodzone, np. śmierć, do torby:

Ano przyšli, tańcowali i grali ci panowie. I jeden byŭ, co ciągle nogą zamiatali tego zoŭnierza. I ón peda tak: „A do torby! Cóz ja ci krzyw, co mi tak zamiatas?” I ten, co go zamiatali, wlaz do ty torby. Ci drudzy, wzieni sie, wyniešli do drugiego pokoju. Ten zoŭnierz wzion i posed do tego pokoju. Juz mu sie uprzykrzyŭo, co tak dŭugo tańcowali i kazali jem weść do torby. Ano, przysed ten pan, co byli jego ten pałac i chcieli zabić tego zoŭnierza. A ón peda tak: „Wŭaż i ty do torby! O co ty mie bedzies zabijaŭ?” I wzion późni tego pana wypuścili s ty torby. Pan mu dali duzo zŭota, ze go wypuścili s tego worka i ón wzion, posed do kowala, zeby mu ty torby pociognuŭ, bo byŭa krótka. I ón peda, ten kowal, tak: „J ak zacną celadniki bić mŭotami, to sie ta torba rozleci”. A ón peda: „Nie rozleci się”. Jak jem dali po talarku, jak zaceni bić w te torbe, to tak w ty torbie djabli kwiceli!... I óni jak wyšli s ty torby, to kaj byŭ d, to brzeg, a kaj brzeg to doŭ, co tak rwali i lecieli, te diabŭy, do piekŭa. I ón przysed do ty swoi wsi i przysŭa po niego śmierć, chciała go wziąć. A ón ji sie tak prosieli, ty śmierci, a óna nic, jeno go chciała wziąć. I ón peda tak: „Właż do torby! Cóz mi to nie błogie: zebym pozyli z rok?”¹³⁴

Należy zwrócić uwagę, iż w narracjach z wątkiem T 330 A i B obok różnego rodzaju magicznych przedmiotów, takich jak ławka, kowadło, umożliwiających pokonanie diabła lub śmierć, bohaterowie wykorzystują do pochycenia i uwięzienia czarta worki, miechy kowalskie, torby¹³⁵. Nieprzypadkowa jest również postać kowala pojawiającego się w kontekście wspomnianych powyżej opowieści. W kulturze ludowej, a szerzej w kulturach tradycyjnych, kowal uchodził za postać niejednoznaczną, analogicznie jak w wypadku innych profesji o dużym poziomie specjalizacji, posądzano ich o współpracę z siłami o demonicznej proveniencji¹³⁶.

¹³² O funkcji i donatora i podarkach zob. Władimir Propp, *Nie tylko bajka*, tłum. D. Ulicka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 104-105.

¹³³ Seweryn Udziela, *Świat nadmysłowy ludu krakowskiego, mieszkającego po prawym brzegu Wisły*, „Wisła” 1899, t. 13, s. 221-222.

¹³⁴ Stanisław Ciszewski, *Krakowiacy. Monografia etnograficzna*, t. 1, nakł. autora ; dr. W. L. Anczyca i Spółki, Kraków 1894, s. 166

¹³⁵ Izidor Gulowski, *O nieznanym ludzie w Niemczech. Przyczynek do ludoznawstwa i krajoznawstwa Kaszub*, Instytut Kaszubski w Gdańsku, Gdańsk 2012, s. 198.

¹³⁶ „Dla zabobonnych chłopów różne skomplikowane czynności wykonywane w kuźni wyglądały niezwykle tajemniczo. Nic więc dziwnego, że kowali posądzano powszechnie o specjalną wiedzę tajemną lub nawet o spółkę ze złymi duchami. (...) A wreszcie wspomnieć trzeba o specjalnej magii kowalskiej, przekazywanej w

W wielu narracjach ludowych pojawia się także motyw zamknięcia diabła lub innej postaci o demonicznych cechach w małym naczyniu. Do najpopularniejszych z pewnością należą bajki z wątkiem T 331 „Duch w butelce”. Wątek ten zapożyczony został z bliskowschodnich baśni. Według Maximiliana Rudwina opowieści te przywędrowały do Hiszpanii wraz z Maurami¹³⁷, natomiast z Półwyspu Iberyjskiego przedostały się w głąb Starego Kontynentu¹³⁸, gdzie zaadaptowane i dostosowane zostały do realiów wierzeniowo-społecznych charakterystycznych dla narodów europejskich. Wystarczy wspomnieć bajkę ze zbioru braci Grimm, w której pojawia się motyw zamkniętego demona, po wypuszczeniu z butelki uzewnętrzniający swą prawdziwą naturę: groźną i pełną dynamizmu. „W tej chwili z butelki wyskoczył duch, który począł rosnać i rosnać tak szybko, że wkrótce był już wyższy od najwyższego dębu”¹³⁹. Wyzwolony duch chciał skrócić wybawcy kark, jednak temu udało się go znowu zamknąć. Co wydaje się interesujące, w bajce uwolniona postać przybiera gargantuiczne rozmiary, więc dochodzi do swoistego rodzaju uzewnętrznienia amorficzności, a także zmienności tego typu istot. „Przejsście” z niewielkiego naczynia do przestrzeni ludzkiej wiąże się tym samym ze zmianą wielkości demona. Wydostając się z ograniczonego przestrzennie miejsca, powiększa się i atakuje wybawcę. Do analogicznej sytuacji dochodzi w polskiej realizacji tego wątku znajdującej się w zbiorze ks. Sadoka Barącza, pt. *Bajki, fraszki, podania, przysłowia i pieśni na Rusi*. Pewien rybak wie o skrzynce, w której zamknięto bliżej nieokreślonego „ducha”. Na pytanie, co otrzyma w zamian za oswobodzenie go z zamknięcia, usłyszał zaskakującą odpowiedź:

Duch powiada: że go za to zabije. Nic ty mi bratku nie zrobisz, bo ja mam miecz siedm razy poświęcany. Otwiera skrzynkę, a skrzynka próżna; nic tam nie było prócz lekkiej pary. Ale para zaczęła rosnać i ukształtowała się w człowieka i dalejże do rybaka, mieczem odpierającego jego napady. Myśli on: raz, drugi raz odeprę go, ale ciągle walczyć z nim nie podobna; powiada on do niego : ty taki wielki człowiek, jak mogłeś się pomieścić w tak małej skrzynce? Oto tak, dowodzi duch: maleje, nareszcie jako para włazi sam do skrzynki. Rybak zamknąwszy za nim wieko, rzucił go do jeziora: siedź że sobie kochanku aż do dnia sądnego. Duch począł płakać, lamentować, prosi i powiada: że mu coś bardzo pięknego pokaże, byleby go uwolnił z tego więzienia¹⁴⁰.

wielkiej tajemnicy przez ojca synowi lub przez mistrza uczniowi. Ludzie tamtych czasów przekonani byli bowiem, że pewne skomplikowane i dla nich niezrozumiałe procesy chemiczne lub fizyczne wiążą się z działaniem dobrych czy też złych mocy, które pozyskać należy odpowiednimi zabiegami magicznymi”. Bohdan Baranowski, *Kultura ludowa XVII i XVIII w. na ziemiach Polski Środkowej*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1971, 111-112.

¹³⁷ Maximilian Rudwin, *Diabeł w legendzie...*, s. 161.

¹³⁸ Tamże,

¹³⁹ *Duch w butelce*, tłum. M. Tarnowski, [w:] *Baśnie braci Grimm*, red. H. Kapeluś, Warszawa 1989, s. 50

¹⁴⁰ Ks. Sadok Barącz, *Bajki, fraszki, podania, przysłowia i pieśni na Rusi*, Druk. Anny Wajdowiczowej, Lwów 1886, s. 178.

Także w tej realizacji duch po wypuszczeniu z zamknięcia zmienia wielkość, przybiera ludzkie kształty, a jego zachowanie odznacza się znaczną agresywnością. Pomiedzy antagonistami wywiązuje się walka. Dopiero podstęp rybaka pozwala okiełznać niebezpiecznego adwersarza. Z kolei w bajce z Kujaw, znajdującej się w trzecim tomie *Dzieł wszystkich* Oskara Kolberga, zamiast ducha pojawia się sam diabeł, który uwięziony został przez pustelnika pod dzwonkiem¹⁴¹. „A onemu pustelnikowi sprzeciwił się zły duch w ty (tej) jego celi, a ón go zaklon (zaklął) tego złego, i pod dzwonek go wsadził, z pod którego ten zły duch ni mógł się wcale wydostać”¹⁴². Zamkniętego pod dzwonkiem diabła uwalnia Żyd:

Tak ten zły duch powtórnie na niego woła tak samo, jak wprzódy. A żyd nie widząc nikogo, pyta się: „Ny, a gdzie waćpan jeźdesz?” – A tu głos znówu-k się odzywa: „Chodź no tu, podnieś dzwoneczek, a zobaczysz me.” – Żyd tyż co tchu przyskoczył do dzwoneczka i podniós, a tu: hyc! – i stanął przed nim szatan, tak duży jak człowiek¹⁴³.

Tym razem czart zmniejszony do rozmiarów dzwonka przybiera w okamgnieniu postać dorosłego człowieka. Zamknięty pod dzwonkiem dostosowuje się do wielkości przedmiotu, aby po uwolnieniu ponownie powiększyć się. Na marginesie warto zwrócić uwagę, iż w przywołanej bajce odnaleźć można analogie do wierzeń, według których dzięki wstrzemięźliwości, postom, modlitwie, praktykowanym m.in. przez pustelników, udaje się pokonać, okiełznać, ubezwłasnowolnić i uwięzić złego ducha¹⁴⁴. Również rosyjscy *jurodiwi*, odznaczający się często specyficzną formą świętości, mistycyzmu połączonego niejednokrotnie ze wstrzemięźliwością¹⁴⁵, zamykali biesy w naczyniach. Doskonale ujął to Cezary Wodziński, zwracając równocześnie uwagę na klaustrofobiczną naturę biesów:

W różnych żywotach pojawiają się sceny, w których jurodiwi zatraskiwali biesy w naczyniach, czego diabły najwyraźniej szczególnie nie lubiły. Sceny te kończą się zwykle wymuszeniem na biesie jakiegoś >okupu< – w zamian za darowanie mu jego upragnionej >naturalnej< wolności. Jurodiwi zdawali sobie doskonale sprawę, że miłujące niczym nieograniczoną swobodę biesy są istotami klaustrofobicznymi¹⁴⁶.

¹⁴¹ Być może nie jest to przypadek, ponieważ dźwięk dzwonów i dzwonek odstraszał złe moce. Zob. Małgorzata Dziura, *Rola i znaczenie dźwięku dzwonów w kształtowaniu poczucia zadomowienia*, „Journal of Urban Ethnology” 2019, vol. 17, s. 275.

¹⁴² Oskar Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 3, cz. 1, s. 188.

¹⁴³ Tamże, s. 188.

¹⁴⁴ Maximilian Ludwin, *Diabeł w legendzie...* s. 160.

¹⁴⁵ Georgij Fiedotow, *Święci Rusi*, tłum. H. Paprocki, Wydawnictwo Domini, Bydgoszcz 2002, s. 191.

¹⁴⁶ Cezary Wodziński, *Św. Idiota, słowo obraz/ terytoria*, Gdańsk 2000, s. 95.

W polskich źródłach folklorystycznych odnaleźć można motyw ubezwłasnowolnienia diabła, poprzez zamknięcie go w butelce, który służy właścicielowi naczynia. Jednak miejsce *jurodiwych* zajmują postacie ludzi zaprzędających dusze diabłu. Na przykład w zapisaney przez Dorotę Simonides w 1964 roku realizacji wątku T 331 mężczyzna po podpisaniu cyrografu zgromadził wielkie bogactwa, a samego diabła, który mu służył, trzymał zamkniętego w zalakowanej, czarnej butelce. Jednak po ślubie skończyła się jego dobra passa, ponieważ małżonka odnalazła tajemny schowek i wypuściła demona:

Jak każda kobieta była bardzo ciekawa i tak długo przy tej butli majstrowała, aż ją otworzyła. Naraz wyskoczył z butli mały diablak i fuk... już go nie było. (...) Chłop był coraz słabszy, aż się musiał do łóżka położyć. Raz, jak leżał w łóżku, a kobieta siedziała przy nim, przyszedł jeden elegancki pan. Kobieta patrzy, a tu widzi, że zamiast nogi ma on kopyto. Zaraz wymędrkowała, co to za jaki i nie chciała go wpuścić do izby, w której leżał mąż. Naraz usłyszała krzyk, poleciała, a tu już jej mąż nieżywy leży. I tak diabeł, z którym on trzymał pakt, porwał go¹⁴⁷.

Jak łatwo zauważyć, uwolniony diabeł nęka swego niedawnego „właściciela”, aby w finale gwałtownie zakończyć jego życie. Podobne szczegóły odnaleźć można w bajce zanotowanej przez Otto Knoopa. Otóż w Czarnkowie żył pewien aptekarz, którego posądzano o to, że należy do masonerii. Mieszkańcy Czarnkowa uważali, że posiada dar bilokacji, a na jego usługach jest sam diabeł. Pewnego razu aptekarz musiał wyjechać, zaś zatrudnionym pracownikom zabronił wchodzić do jednego z pomieszczeń w piwnicy. One jednak kierowane ciekawością złamały zakaz pracodawcy:

W otwartej szafie ciemnego pomieszczenia zobaczyły szereg dużych butelek z różnymi chrabąszczami i bąkami. Wydało im się to bardzo dziwne. Czarne zwierzaczki mogły być tylko diabłami, które tutaj tylko jakiś >dobry< czyn odpokutowały. Mimo to wzięły jedną z butelek i ostrożnie otworzyły korek. Wtedy z głośnym bzykiem wyleciał jeden bąk. Równocześnie jednak usłyszały głos aptekarza, który przyleciał przez powietrze, bowiem tak szybko nie mógł przecież wrócić z podróży. Przeklinając wypędził je z piwnicy i zamknął bąka w butelce. Usłyszały jeszcze przez okno piwniczne jak wołał go po imieniu¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Dorota Simonides, *Kumotry diobła...*, s. 47.

¹⁴⁸ Wojciech Łysiak, *Mnisia Góra. Podania i bajki warciańsko-noteckiego międzyrzecza*, Wydawnictwo „Eco” Międzychód 1992, s. 36.

Koniec czarnkowskiego aptekarza był równie tragiczny jak śmierć mężczyzny z cytowanej wcześniej bajki z Opolszczyzny. Aptekarz zaniemógł, a nocą usłyszano w jego izbie ogromny hałas i rwetes. Na drugi dzień odnaleziono go martwego¹⁴⁹.

W obu przykładach ostatnie chwile osób, które posiadały zamknięte w butelkach czarty, charakteryzują się dużym ładunkiem dynamizmu. W narracjach tych uzewnętrznione zostały wyobrażenia dotyczące współpracy z diabłem i finału tego typu układów. Uwięziony i przez lata usługujący człowiekowi diabeł wyrwawszy się (dosłownie i w przenośni) z klatki ograniczeń daje upust pulsującej w nim furii. Odbiera życie oraz porywa duszę w sposób gwałtowny i nagły. Dla porównania warto zacytować fragment, pochodzącej z XVII wieku, tragedii pt. *Historia o Doktorze Faustusie*:

I zdarzyło się takż między dwunastą a pierwszą godziną w nocy, że na dom uderzył wielki, niepowstrzymany wiatr, obejmując dom ze wszystkich krańców, jakoby wszystko chciał zmieść i dom powalić na ziemię (...) Słyszeli wstrętne świsty i syki jakby dom pełen był węzów, żmij i innej szkodliwej gadziny. Poczym D. Faustus podszedł do drzwi, wołać począł o ratunek, ale półgłosem, wkrótce już go nie słyszano. (...) Nie zobaczyli już jednak Faustum jak tylko izbę pełną krwi, mózg rozpryskany na ścianie, jako że szatan ciskał nim od ściany do ściany. Leżały tam jego oczy i kilka zębów, straszliwy i ohydny spektakl¹⁵⁰.

W odległych kulturowo i chronologicznie przykładach pojawiają się zbieżne i analogiczne motywy – wieloletnia współpraca z siłą nieczystą niemal zawsze zakończona zostaje w sposób raptowny i dynamiczny. Ekspresja ostatnich chwil życia ludzi, którzy okiełznali na pewien czas siły nadprzyrodzone, jest przepełniona nagłością. Staje się ona swoistym kontrapunktem wobec „bezruchu” zamkniętych w butelce czartów lub diabła „spętanego” podpisaną umową. W wypadku zamknięcia w butelce było to ograniczenie *stricte* fizyczne, w sytuacji diabła służącego na mocy podpisanego cyrografu można mówić o zniewoleniu wynikającym z umowy. Jednak w obu wypadkach nieokiełznanie diabła uzewnętrznia się w nagłości wydarzeń wienczących „współpracę” pomiędzy człowiekiem a demonicznymi zaświatami.

W cytowanych narracjach odnaleźć można analogie do znanych bajek o dzinnie zamkniętym w lampie, których realizacje, wyrastające bezpośrednio z bliskowschodnich tradycji, znajdują się również w polskim folklorze – są to bajki T 561 „Lampa Alladyna”¹⁵¹. Jednak, co istotne, bajki T 331 „Duch w butelce” prawdopodobnie w pełniejszy sposób

¹⁴⁹ Tamże, s. 36.

¹⁵⁰ *Historia o Doktorze Faustusie*, tłum. W. Kunicki, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002, s. 207.

¹⁵¹ Zob. Oskar Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 3, cz. 1, s. 133-136.

wpisują się w wyobrażenia o zamkniętych w naczyniach džinnach – istotach ambiwalentnych i niebezpiecznych, ponieważ demony „(...) jawią się w Koranie (podobnie jak w staroarabskich wierzeniach) jako ambiwalentne byty duchowe. Występują one w roli dobrych lub złych duchów, przy czym w Koranie zazwyczaj w negatywnych konotacjach w związku z ich powiązaniem z szatanami”¹⁵².

Ciekawymi wariantami wątku T 331 uwzględnionymi w *Polskiej bajce ludowej w układzie systematycznym* Juliana Krzyżanowskiego są bajki z wątkiem T 331A „Bieda” oraz T 331B „Śmierć w dziupli”. W bajkach tych zamiast bliżej nieokreślonego ducha lub diabła pojawiają się postaci biedy i śmierci. Ludowe personifikacje lub animizacje nieszczęścia, któremu przypisywano intencjonalność oraz ludzkie zachowania¹⁵³, jak też zjawiska biologicznego, które w kulturze chłopskiej również miało przybierać konkretne kształty¹⁵⁴. Wariantywność postaci pojawiających się w narracjach ludowych (szczególnie w bajkach magicznych) nie jest często spotykanym zjawiskiem, o którym pisał Władimir Propp:

Zmiany te mają swoje, nieraz bardzo złożone przyczyny. Realne życie wytwarza nowe, wyraziste postaci, które zastępują danych bajkowych bohaterów, na bajkę oddziałuje też bieżąca rzeczywistość historyczna, eposy sąsiednich narodów, literatura oraz religia, zarówno chrześcijaństwo, jak i lokalne wierzenia¹⁵⁵.

W realizacji wątku znajdującej się w zbiorze Szymona Goneta, pt. *Opowiadania ludowe z okolic Andrychowa* bieda została zamknięta w jodle. Warto również w cytowanym fragmencie zwrócić uwagę na motyw biedy siedzącej pod postacią sowy na piecu:

Było róz dwok somsiadów: jedon piśał sie Kukiąła, a drugi Kukiąłeczka. Kukiąła był bardzo bogaty, a Kukiąłeczka bardzo bidny. Siadowała u nigo bida na piecu, podobná do sowy. Co Kukiąłeczka miał, to mu bida zjadła. i tomu bogácowi zanieśła. Pewnygo razu zgniwał sie Kukiąłeczka, bo ni miał co jeś i wzion swojō zonō, cieślico i desko i pośli do lasa siedzieć.

Bida sie ik spytała, ka idom? uOni pedzieli, ze idom do lasa. Bida sie uośmiała i powiedziała, ze pirwy bydzie w lesie. Jak zaśli ku wodzie, położyli na wodzie deskō i prześli bez wodō i deskō wzionō i śli. uObeżreli sie i użreli, ze bida leci i niesie młōnek na plecak; jak przysła ku wodzie, rzuciła młōnek do wody i przeleciała po tōm młonku, a jak była na brzegu, nie brała młonka i poleciała za nimi do lasa. Jak tam bida zaleciała, Kukiąłeczka ciesał klinki. Bida sie go zapytała, na co te klinki ciese?

¹⁵² Krzysztof Kościelniak, *Złe duchy w Biblii i Koranie. Wpływ demonologii biblijnej na koraniczne koncepcje szatana w kontekście oddziaływań religii starożytnych*, Wydawnictwo M, Kraków 1999, s. 213.

¹⁵³ Ewa Młynarczyk, *Polski obraz biedy utrwalony w języku i kulturze*, „Etnolingwistyka” 2015, nr 27, s. 156.

¹⁵⁴ Henryk Biegeleisen, *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego*, Dom Książki Polskiej Sp. Akc., Warszawa 1930, s. 1-2.

¹⁵⁵ Władimir Propp, *Morfologia bajki magicznej*, tłum. P. Rojek, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2011, s. 85.

Kukiałecka ji pedział, ze wlezie do dłuławej jódki i zabije sie temi klinkami. Bida powiedziała:

– Ha, ha, ha, já pirwi wlazō do ty jódki, niz wy! Tak bida skocyła do ty jódki a chłop cōmprōdzy wzion deskō i zatkāl bidō w jódce i zabiul kwest klinkami. Potem wrócili z zonom do dymu a bidō ostawili w jódce¹⁵⁶.

Złośliwa bieda, która zagnieżdżyła się w domu wiejskiej rodziny, pozwala się oszukać i zamknąć w otworze wyciosanym w jodle. Zabezpieczony deską otwór przekształcony zostaje w więzienie, z którego bieda wydostaje się dopiero za sprawą ciekawskiego i zazdrosnego sąsiada głównego bohatera. Po otwarciu „skrytki” bieda zamieszkuje w domu wścibskiego gospodarza. W realizacji wątku znajdującej się w zbiorze pt. *Gadki z Inwaldu, w okolicy Andrychowa*, również autorstwa Szymona Goneta, bieda pojawia się pod postacią dziecka i pozwala zamknąć się w beczce: „Chłop woła na co mu tak robi, a dziecko mówi: – Przenieście sie do leśny karcmy, bo tam wase szcoście, a mnio skowajcie do becki i puście do stawku brata”¹⁵⁷. Natomiast w *Powieściach ludu...* Karola Balińskiego bieda wciska się do kości, w której zamyka ją zmyślny gospodarz¹⁵⁸. W bajkach z wątkiem T 331B „Śmierć w dziupli”, jak sam tytuł wskazuje, przeciwniczka człowieka uwięziona zostaje w otworze znajdującym się w drzewie:

Jeden chłop żył pięćdziesiąt lat. Przychodzi śmierć do niego i chce go brać. Ale on powiada tak: „Chodź ty zemną do lasu, jest tam buk wypruchniały, to ja w tym buku będę umierał.” „Ano dobrze, powiada śmierć.” Nim jednak poszli do lasu, wystrugał sobie chłop kołek tak, aby akurat zatykał otwór w buku. Kiedy już przyśli na miejsce, powiada śmierć: „No teraz włącz.” „Ech, powiada chłop, włącz ty pierwej.” Śmierć usłuchała i weszła. Ledwie się schowała w buku, chłop zatkął otwór i już wyjść nie mogła¹⁵⁹.

Podobnie jak bieda śmierć przechytrzona przez człowieka trafia do niewielkiego otworu i zostaje odcięta od świata. W motywach zamknięcia kostuchy w drzewie można doszukiwać się reminiscencji wierzeń, według których w obrębie korony drzew mogą przebywać dusze pod postaciami ptaków, demony lub bóstwa¹⁶⁰. Być może nie bez wpływu były również praktyki grzebania zmarłych pod drzewami symbolizującymi drogę prowadzącą w zaświaty¹⁶¹. Możliwe, iż motywy te zachowały pogłosy archaicznych tradycji zamykania ciała

¹⁵⁶ Szymon Gonet, *Opowiadania ludowe z okolic Andrychowa*, MAAE 1900, t. 4, s. 265.

¹⁵⁷ Szymon Gonet, *Gadki z Inwaldu, w okolicy Andrychowa*, „Lud” 1914-1918, t. 20, s. 257.

¹⁵⁸ Karol Baliński, *Powieści ludu spisane z podań*, Wydawca: J. Dietrich, Warszawa 1842, s. 17-18.

¹⁵⁹ Stanisław Ciszewski, *Lud rolniczo-górnicy z okolic Sławkowa w powiecie Olkuskim*, ZWAK 1887, t. 11, s. 6.

¹⁶⁰ Kazimierz Moszyński, *Kultura ludowa Słowian...*, s. 556.

¹⁶¹ Marzena Marczevska, *Dąb – drzewo zmarłych (z rozważań nad językowo-kulturowym obrazem dębu)*, „Etnolingwistyka” 1997/1998, t. 9/10, s. 132.

zmarłego w wydrążonym pniu drzewa i przykrywania go deską¹⁶². Zamknięcie w ograniczonej przestrzeni drewnianej kłody jest symbolem regresu do stanu pierwotnego zamknięcia. Samo drzewo można traktować z jednej strony jako „kanał” łączący z zaświatami, z drugiej natomiast jako wyobrażenie łodzi, którą dusza przedostaje się na drugą stronę rzeki oddzielającej świat żywych od świata zmarłych¹⁶³.

W pewien sposób motyw zamknięcia w drzewie przypomina wierzenia dotyczące drzew jako miejsca przebywania niektórych czartów. Nie zostają w nich podstępnie zamknięte, lecz same wybierają tego typu lokacje. Przykładem mogą być również wierzenia łączące postaci diabłów z dziuplami. W polskim folklorze istnieją przekazy, według których postaci demoniczne na swoje schronienie dobrowolnie obierają miejsca ciasne, przestrzennie ograniczone. Do popularnych należy zaliczyć wierzenia, według których czart zamieszkuje wszelkiego rodzaju dziuple, najczęściej w spróchniałych wierzbach: „Zgodnie z powszechnym przekonaniem ludowym diabeł pod postacią sowy kryje się w dziuplach spróchniałych drzew, zwłaszcza wierzb”¹⁶⁴. W dwudziestym drugim tomie *Dzieł wszystkich* Oskara Kolberga, poświęconym ziemi łęczyckiej, można przeczytać, że diabeł: „(...) przesiadywał ochotnie w wypróchniałej wierzbie”¹⁶⁵. Drzewo to niejednokrotnie pojawia się w wierzeniach jako miejsce szczególnie ulubione przez czarty¹⁶⁶: „rokicina, rodzaj wierzby rokitowy (i o diable *Rokicie*, co w starych wierzbach wysiaduje)”¹⁶⁷. Sympatię diabła do tego drzewa zaświadcza również polskie przysłowia: „Roześmiał się jak diabeł w rokicinie”; „Siedzi jak diabeł w rokicinie”; „Zakochał się jak diabeł w suchej wierzbie”¹⁶⁸. Jednak to proste zestawienie imienia diabła z nazwą drzewa jest wtórne. Ponieważ „Nazwa demona

¹⁶² „W północnej Europie przykłady analogiczne znamy bardzo dawne, na ziemiach słowiańskich dowody podobnych zwyczajów spotyka się w Czechach, oraz na Rusi w Czernichowskim, Żytomińskim w kurhanach znaleziono liczne resztki kłód lipowych i dębowych służących za trumny. Szczególnie charakterystyczne są westfalskie trumny korytowe, które nastąpiły w Europie po trumnach kamiennych; sporządzano je z jednego pnia, najczęściej dębowego przez rozszczepienie i wyżłobienie środka z obu stron na kształt koryta; po włożeniu ciała obie połowy składały się i ścisnęły żelaznemu łańcuchami. Karłowicz zwracał uwagę, że czółna w wielu okolicach kraju naszego robią się tak jak owe koryta i trumny, oraz, że w mitologii słowiańskiej dusze zmarłych ulatały w czółnach (...)”. Adam Fischer, *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*, Nakładem Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Lwów 1921, s. 155.

¹⁶³ O archaicznych korzeniach motywu łodzi w kontekście obrzędów pogrzebowych, zob. Andrzej P. Kowalski, *Królestwo Tanatosa. Z genealogii wyobrażeń związanych z miejscami chowania zmarłych*, [w:] tenże, *Antropologia zamierzchłych znaczeń*, Polskie Towarzystwo Historyczne, Toruń 2014, s. 245.

¹⁶⁴ Renata Dźwigoł, *Polskie ludowe...*, s. 107.

¹⁶⁵ Oskar Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 22, *Łęczyckie*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Wrocław-Poznań 1964, s. 262.

¹⁶⁶ Por. m.in. Seweryn Udziela, *Świat nadmysłowy ludu krakowskiego...*, s. 78-79. „Drzewem, które często wiązano z diabłem, była również wierzba”. Teresa Dunin-Karwicka, *Zakazy związane z drzewami i motywujące je wierzenia*, [w:] też, *Drzewo na miedzy*, red. V. Wróblewska, W. Olszewski, Wydawnictwo UMK, Toruń 2012, s. 46.

¹⁶⁷ Aleksander Brückner, *Słownik etymologiczny...*, s. 461.

¹⁶⁸ Julian Krzyżanowski, *Mądrej głowie dość dwie słowie*, t. I, PIW, Warszawa 1994, s. 159-160. Por. Łukasz Gołębiowski, *Polski jego zwyczaje, zabobony*, Drukarnia A. Gałęzowskiego i Spółki, Warszawa 1830 s. 165.

miała pierwotnie postać *rokota i jako deverbativum od onomatopiecznego *rokotati oznaczała ‘tego, kto huczy, hałasuje, wywołuje hałas, szum, zamęt’ (...)’¹⁶⁹. Dlaczego doszło do tego rodzaju kontaminacji? Nie bez znaczenia jest specyfika wierzby, na co prawdopodobnie jako pierwszy zwrócił uwagę Julian Krzyżanowski: „Oto wierzba jest drzewem nietrwałym, łatwo próchnieje i starzeje się (...)”¹⁷⁰. Polski znawca folkloru się nie mylił. Wierzby rosnące na terenach podmokłych mają bardzo duże przyrosty roczne. To powoduje ich pęknięcie, a następnie próchnienie. Dlatego specyficzny wygląd w połączeniu ze szczelinami, szerniałymi dziuplami, tworzył fantastyczny krajobraz ułatwiający konstruowanie irracjonalnych interpretacji, dzięki którym w ludowych wierzeniach tak często „Siedliskiem jego są wierzby wypróchniałe (...)”¹⁷¹. Nie bez znaczenia są również miejsca, w których występują wierzby. Częstokroć są to tereny trudno dostępne i negatywnie oceniane w kulturze ludowej, jak choćby wspomniane już bagna oraz tereny podmokłe¹⁷². Dlatego drzewa te – poskręcane, spękane, pochylające się nad ziemią, z długimi łozinami poruszonymi wiatrem, doskonale wpisywały się w kontekst wyobrażeń demonologicznych. W procesie „ludowej” adaptacji znaczeń prymarnych, dostosowującym brzmienie słowa do „potocznego słownika etymologiczno-semantycznego”, diabły i wierzby stworzyły nieodłączną parę¹⁷³. Co ciekawe, ten zdałoby się przypadkowy wierzeniowo-etymologiczny *bricolage* wprowadził mityczną postać w ograniczoną przestrzeń wierzbowej dziupli, z której skrojony na ludową miarę Rokita wyskakiwał z nagłą, aby straszyć, kusić, siać zamęt i wszczynać diabelski rwetes.

Ale nie tylko drzewa, a zwłaszcza dziuple nadawały się na miejsca zamieszkania czy zamykania diabła, biedy czy śmierci. Zdarza się, iż bohater bajki chwytając kostuchę do butelki, np. w bajce z wątkiem T 330A „Kowal i diabli (Śmierć na gruszy)” znajdującej się w monografii Stanisława Ciszewskiego *Krakowiacy*: „Jak sie zestarżau przykrzyu mu sie. Posua śmierć po nięgo. A on powiadá: >Jezeliś śmierć i wleżies do ty flasecki, to já póde s tobò<. Wuazi ta do ty flasecki, ten já zatkau w ty flasce. Siedem lat tam siedziała”¹⁷⁴. Odmienne niż w bajkach z wątkiem T 331 bieda i śmierć wchodzi przede wszystkim w negatywne relacje z człowiekiem (nieszczęście, bieda, zgon), a zamknięcie ich jest spowodowane nie chęcią zysku, lecz obroną przed szeroko pojętym nieszczęściem – biedą lub

¹⁶⁹ Renata Dźwigoł, dz. cyt., s. 107.

¹⁷⁰ Julian Krzyżanowski, *Mądrej głowie...*, s. 160. Ta uwaga Juliana Krzyżanowskiego potwierdza tezy zawarte w II rozdziale niniejszej pracy dotyczącym dysharmoniczności, w którym starałem się wykazać między innymi to, że to, co jest niepełne, zniszczone, przypisywano często demonicznymi zaświatom.

¹⁷¹ Oskar Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 46, s. 475.

¹⁷² Stanisława Niebrzegowska, *Bagno...*, s. 427-436.

¹⁷³ Izydor Gulgowski, *O nieznanym ludzie...*, s. 178-79.

¹⁷⁴ Stanisław Ciszewski, *Krakowiacy. Monografia etnograficzna*, t. 1, Nakładem Autora, Kraków 1894, s. 160.

śmiercią. Wspólną cechą i pewnego rodzaju łącznikiem tych wszystkich narracji jest motyw zamknięcia postaci o demonicznych konotacjach w niewielkim naczyniu albo otworze (dziura w pniu).

Postać nie z tego świata zostaje odseparowana od przestrzeni człowieka, zamknięta i zmuszona do posłuszeństwa. W wypadku bajek będących realizacjami wątku T 331 istoty nadprzyrodzone spełniają żądania, wykonują polecenia właścicieli naczyń. Po odzyskaniu wolności, jak chociażby w cytowanych wcześniej opowieściach ze Śląska Opolskiego i Wielkopolski, działają w sposób agresywny i nagły. Natomiast w bajkach z wariantami A i B wątku T 331 motyw przewodni skupiony zostaje na zamknięciu przeciwnika – biedy, śmierci, i tym samym ograniczeniu pola ich działania. Motyw zamknięcia w butelce pojawia się również w cytowanych już wcześniej podaniach z wątkiem T 4010 „Zmora żona”. W zbiorze autorstwa Kazimierza W. Wójcickiego *Klechdy. Starożytne podania i powieści ludowe* odnaleźć można następującą historię, w której zmora zostaje zamknięta w butelce:

Widmo bowiem zajęte dręczeniem śpiącego nic nie słyszy i nie widzi, uderzone dłonią kurczy się i więzi, wpada w środek butelki, a wówczas przybiera postać słomki albo drobnego robaczka. Taką butelkę trzeba utopić lub rzucić w ognisko. W wodzie będzie słycać długo kwilenie jakby dziecka małego, w ogniu, gdy szkło pęknie, trzask straszny wstrząsa ścianami i pisk niesłychany z oparzonej zmory, która w dymie jako czarna, długa pręga uchodzi kominem¹⁷⁵.

Należy oczywiście wziąć pod uwagę wszelkie mankamenty związane z recepcją chłopskich narracji dokonaną przez Wójcickiego¹⁷⁶, jednak motywy nawet w wersji opracowanej literacko mogą być traktowane jako źródło do interpretacji wyobrażeń funkcjonujących w kulturze ludowej w XIX wieku, zwłaszcza jeśli są powtarzalne w innych przekazach.

Interesująco na tym tle prezentują się podania, w których pojawia się motyw utopca zamkniętego w garnku. W licznych realizacjach wątku T 4060 „Utopiec” odnaleźć można kilka wariantów motywu zamknięcia w naczyniu postaci o konotacjach demonicznych. W jednej z nich, zapisanej przez Seweryna Udzielę, utopcem zostaje pasierbica zamordowana przez córkę macochy:

Wtedy córka macochy namówiła ją, aby się poszła z nią kąpać, i podstępem utopiła ją w stawie. (...) Ponieważ była bardzo podobna do utopionej, pojechała z królewiczem do zamku, jako jego żona. W nocy przyszła utopiona dać ssać dziecięciu swemu, zapukała do kucharza, a

¹⁷⁵ Kazimierz W. Wójcicki, *Klechdy. Starożytne podania i powieści ludowe*, PIW, Warszawa 1981, s. 284.

¹⁷⁶ Violetta Wróblewska, *Przemiany gatunkowe polskiej baśni literackiej XIX i XX wieku*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2003, s. 44-45.

gdy otworzył okno, weszła do pokoju i nakarmiła dziecko. (...) Gdy przyszła znowu „on ja puścił i nastroił gorzek z pokrywą. Jak nazad wychodziła, kucharz ją złopół za warkocz i włączył ją do tego goraka i przykrył ją pokrywą. (...) (Widocznie była to dusza utopionej, bo takie dusze trzyma topielec u siebie w garnkach nakrytych)¹⁷⁷.

W zacytowanym fragmencie pojawiają się dwa istotne tropy – motyw podstępnie zamordowanej utopionej matki, powracającej do swego dziecka, złapanej i zamkniętej w garnku, zaś w komentarzu zamieszczonym w nawiasie informacja o trzymaniu przez topielca dusz osób zmarłych w garnkach¹⁷⁸. Podobne ujęcie znaleźć można w pracy Jana Świątka, pt. *Lud nadrabski (od Gdowa po Bochnię). Obraz etnograficzny*:

Parobek trzymając więc na uzdzie topielca i puszczając go przed sobą jak konia, wszedł za nim, po rozstąpieniu się wody, do ślicznego wodnego pałacu, a potem do pokoju >potopionych dusz.< Wokoło tego pokoju na półkach stała rzędem znaczna ilość garnków, w których były zamknięte dusze potopionych¹⁷⁹.

Bogatszą w szczegóły historię o duszach topielców w garnkach zamieszczono w siedemnastym tomie *Dzieł wszystkich* Oskara Kolberga:

(...) zarzuciwszy sieci, wyciągnęli dwóch topczyków. Jeden był trochę garbatym, a drugi sierścią bydłą obrosnięty, bo już złe ma do niego moc, że nie jest ochrzczony. Kiedy tych topczyków zaprowadzili do dworu, to się one kryły po kątach, a dopiero kiedy księdza sprowadzili, a ten ich ochrzcił, przemówiły, – i dowiedziano się, że matka ich była niemą, i „tak” sobie ich dostała od kogoś i potopiła; i że ów garbaty, to w garnek był włożony, ale po siedmiu latach garnek pękł, a on wyszedł ze skorup i rósł we wodzie. Topczyki te, kiedy wkrótce potem pomarły, zostały pochowane na cmentarzu, – tak zapewniał opowiadający¹⁸⁰.

Trudno odpowiedzieć jednoznacznie, czy pojawia się tutaj informacja o sposobie zamordowania dziecka – noworodek wciśnięty do garnka i utopiony przez matkę¹⁸¹, czy raczej chodzi o motyw zamknięcia w garnku utopionego chłopca przez wodnego demona, tak jak w wyżej cytowanych przykładach. Istotnych informacji, w pewien sposób uzupełniających dane folklorystyczne, dostarczają wyniki badań archeologicznych, według

¹⁷⁷ Seweryn Udziela, *Świat nadzmysłowy ludu krakowskiego po prawym brzegu Wisły*, „Wisła” 1898, t. 12, s. 187.

¹⁷⁸ Robert Piotrowski, *Garnek*, [hasło w:] SPBL, t. 2, s. 32-35.

¹⁷⁹ Jan Świątek, *Lud nadrabski (od Gdowa po Bochnię). Obraz etnograficzny*, Nakładem Akademii Umiejętności, Kraków 1893, s. 467.

¹⁸⁰ Oskar Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 17, cz. 2, *Lubelskie*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Poznań-Wrocław 1962, s. 94.

¹⁸¹ Elżbieta Kowalczyk, *Chrześcijańskie miłosierdzie. Rzecz o pochówkach dzieci nie ochrzczonych (na przykładzie północnego Mazowsza)*, [w:] *Dusza maluczka a strata ogromna*, red. W. Dzieduszycki, J. Wrześniński, „Funeralia Lednickie 6”, Poznań 2004, s. 108-109.

których pochówki dzieci (noworodków) w glinianych naczyniach występowały jeszcze zarówno w średniowieczu, jak i w okresie nowożytnym¹⁸². Warto zwrócić uwagę jednak na powtarzające się w kontekście śmierci motywy ciasnoty i zamknięcia. Co istotne, „topczyk” u Kolberga przechodzi swoistego rodzaju metamorfozę. Po siedmiu latach (co jest zgodne z wierzeniami ludowymi¹⁸³) przeistacza się w utopca, a znakiem tej przemiany jest pękający garnek, który dotychczas ograniczał jego swobodę. O niejednoznaczności postaci świadczą również znamiona fizyczne – garb, sierść, jak również niemota. Dlaczego te przykłady są tak istotne w kontekście podjętych rozważań? Otóż śmierć i przejście w zaświaty zobrazowane zostały poprzez metaforę zamknięcia w niewielkim naczyniu. To bardzo istotne, biorąc pod uwagę, iż w polskim folklorze wiele postaci o demonicznych konotacjach pojawia się w kontekście zamknięcia – ograniczenia przestrzennego, ciasnoty. Nawet kostucha, postać często występująca w narracjach folklorystycznych, zostaje zamknięta w niewielkim otworze lub butelce. Można uznać, iż motyw zamknięcia jest substytutem samej śmierci, z kolei ciasnota wydaje się pewnego rodzaju metaforą odzwierciedlającą pustkę zaświatów. Oczywiście może to być również efekt doświadczeń i transmisji wzorów związanych z tradycjami pogrzebowymi – ciasnotą grobu, trumny, a jeszcze wcześniej urny, jednak te paralele wyobrażeniowe nie podważają podjętej interpretacji, a wręcz ją uwiarygodniają. Doświadczenie wynikające z partycypacji, bazujące na obserwacji i analizie zjawisk społecznych, takich jak pochówek w małej przestrzeni lub pochówek embrionalny, który w symboliczny sposób umożliwiał powrót zmarłego i stwarzał szansę na dalsze życie, generowało wyobrażenia o innym świecie, o nie-rzeczywistości. Warto zwrócić uwagę, iż w rosyjskich materiałach folklorystycznych dotyczących innej postaci – Baby Jagi, niejednoznacznej, a zarazem przesiąkniętej pierwiastkiem demonizmu bohaterki bajek magicznych, pojawia się motyw chatki na kurzej nóżce¹⁸⁴. Pozornie wydaje się nie mieć związku z omawianą tematyką, ale we wschodnich opowieściach dom lub izba są tak małe, że Baba Jaga wypełnia całą przestrzeń, co nasuwa skojarzenia z zamknięciem i pochówkiem:

(...) chatkę uznawano za symbol grobu, jej gospodynię zaś za bóstwo graniczne między światem żywych a umarłych. Powyższą interpretację uzasadniać ma niewielki rozmiar izby,

¹⁸² Paweł Duma, *Śmierć nieczysta na Śląsku, Studia nad obrzędkiem pogrzebowym społeczeństwa przedindustrialnego*, Uniwersytet Wrocławski, Instytut Archeologii, Wrocław 2015, s. 101-108.

¹⁸³ Zob. Leonard J. Pełka, *Polska demonologia ludowa*, Iskry, Warszawa 1987, s. 91.

¹⁸⁴ Zob. Władimir Propp, *Historyczne korzenie bajki magicznej*, tłum. J. Chmielewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003, s. 56.

którą wypełnia sobą jędrza, a ponadto fakt, że w tradycyjnych przekazach Baba Jaga przyjmuje w niej postawę leżącą, porównywalną z pozycją obowiązującą w grobie¹⁸⁵.

Dom, jako że trafiający tam bohater poddawany jest różnym próbom, niekiedy przeżywa symboliczną śmierć, może być traktowany jako grób, a zarazem metafora zaświatów, do których droga wiodła przez drzwi domu na kurzej nóżce. Manfred Lurker, zainspirowany interpretacjami Neumanna, skonstatował: „Naczynie, dom i grób należą do macierzyńskiej symboliki pustych przestrzeni”¹⁸⁶, a więc obszaru antynomicznego względem świata człowieka. Kolejny raz przestrzenne ograniczenie wskazuje na wielopłaszczyznową symbolikę zamknięcia – naczynie, piec, dom mogą okazać się grobem – dosłownie i w przenośni. Pomocne w rozstrzygnięciu dylematów interpretacyjnych, jakie mogą się w tym wypadku pojawić, są wyniki badań archeologicznych dotyczące pochówków stosowanych na terenie Europy Środkowo-Wschodniej. Otóż bardzo popularny był pochówek w tzw. grobach komorowych (IX-XI w.): „(...) grobem komorowym nazwać można grób szkieletowy w nieprzenośnej drewnianej konstrukcji, w kształcie niewielkiego budynku/komory, wzniesionej nad ciałem zmarłego na miejscu jego pogrzebu”¹⁸⁷. W powyższym kontekście należy też wspomnieć o popularnych urnach w kształcie domu. Silne relacje symboliczne pomiędzy wyobrażeniami na temat zamkniętej przestrzeni nie pozostały bez wpływu na wyobrażenia na temat zaświatów. „Miejsca ograniczone” pojawiające się w kontekście narracji folklorystycznych mogą być interpretowane przez pryzmat miejsc przemiany powiązanej z wyobrażeniami o kobiecych narządach płciowych, wreszcie rozpatrywane jako metafora zaświatów. Tej antynomicznej nie-rzeczywistości, nie-przestrzeni, która rozbudza wyobraźnię i wzbudza nieuświadomiony lęk. Implozyjność nie-rzeczywistości jest w pewien sposób analogiczna do zjawiska fizycznego polegającego na zapadaniu się w sobie materii. W zjawisku przeciskania, zamknięcia w niewielkiej przestrzeni dostrzec więc można pewnego rodzaju metaforę anihilacji.

Tym samym występujące w bajkach postaci, takie jak diabeł, śmierć, utopiec, bieda czy wreszcie bliżej nieokreślone duchy, rozpatrywane w kontekście unieruchomienia czy ciasnoty, okazują się jedynie figurami reprezentującymi zaświaty. Intrygujący wydaje się sam motyw zamknięcia tego rodzaju istot. Można rozpatrywać go wielopłaszczyznowo, jednak

¹⁸⁵ Violetta Wróblewska, *„Od potworów do znaków pustych”*. Ludowe demony w polskiej literaturze dla dzieci, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2014, s. 64.

¹⁸⁶ Manfred Lurker, *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, tłum. R. Wojnakowski, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2011, s. 304.

¹⁸⁷ Andrzej Janowski, *Groby komorowe w Europie środkowo-wschodniej. Problemy wybrane*, Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Ośrodek Archeologii Średniowiecznej Krajów Nadbałtyckich w Szczecinie, Szczecin 2015, s. 25.

warto zwrócić uwagę na jeden element, który powtarza się w wielu realizacjach. Wskazuje on być może na irracjonalne, nie do końca uświadomione i niewytłumaczalne wyobrażenie o zaświatach jako przestrzeni antytetycznej względem świata człowieka. Tego rodzaju przeciwstawienie uzewnętrznione zostaje w narracjach, w których pojawia się motyw zamknięcia w niewielkim naczyniu, otworze, przedmiocie. Znacznie ograniczona przestrzeń staje się zaprzeczeniem przestrzeni, w której egzystuje człowiek, jest pewnego rodzaju antyprzestrzenią albo wręcz znakiem braku przestrzeni w pojęciu ludzkim. Tym samym nabiera ona istotnego znaczenia, oddając chłopskie wyobrażenia na temat świata demonicznego i jego reprezentantów. Być może samo zamknięcie jest nie tyle podejmowaną przez bohatera próbą odseparowania postaci demonicznej od ludzkiej ekumeny, ale również metaforycznym przeniesieniem jej w przestrzeń chaotycznego niebytu symbolizowanego przez wszelkiego rodzaju niewielkie „przestrzenie”. Przecież uwolnione demony uprzestrzenniają się w naszym świecie i stanowią zagrożenie, aczkolwiek potrafią, jak to byty ambiwalentne, w pewnym zakresie i stopniu pomagać człowiekowi. Możliwe, iż jest to słuszne założenie, ponieważ w wielu narracjach ludowych pojawia się również motyw samoograniczenia postaci demonicznych, które znajdują, a raczej poszukują schronienia w niewielkich wnętrzach – chociażby we wspomnianym wcześniej piecu czy dziupli. Jednak najciekawszym naczyniem, do wnętrza którego przedostają się postaci o negatywnej proveniencji – najczęściej diabły, ale nie tylko – jest sam człowiek.

5.5. Naczynie ludzkiego ciała

Jedynym w swoim rodzaju naczyniem jest również ludzkie ciało. W *Żywocie świętego opata Eugendusa*, jednego z Jurajskich Ojców, żyjącego w V i na początku VI wieku, można przeczytać:

Jeśli ci się podoba – odrzekł diabeł – zapisz sobie modlitwami i nałóż na mnie choćby i cały ładunek papirusów, jakie mieści się na statku płynącym z Aleksandrii. Nigdy ci się nie uda przegnać mnie z tej dziewczyny, w której przebywam jak w naczyniu, chyba że pokażesz mi rozkaz Eugendusa, mnicha z Jury, jedyne, który mógłby to uczynić¹⁸⁸.

¹⁸⁸ *Żywoty Jurajskich Ojców*, przekład zespół Konwersatorium Patrystycznego Instytutu Filologii Klasycznej Uniwersytetu Warszawskiego, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, Kraków 1993, s. 94.

Diabeł sam porównuje swoją sytuację do przebywania we wnętrzu naczynia. Metafora ta była dość popularna w starożytności i średniowieczu¹⁸⁹ i prezentuje się interesująco w kontekście podjętych interpretacji oraz przytoczonych wcześniej przykładów pochodzących z chłopskiej kultury. W wierzeniach ludowych odnaleźć można narracje, według których do wnętrza człowieka dostawały się nie tylko diabły, ale również inne istoty demoniczne, jak choboldy czy krasnoludki:

Złe duchy przedostają się nawet do ciała człowieka, by go dręczyć. Podziomki albo krasnoludki drażnią i dokuczają ludziom podobnie jak choboldy, nie tylko z zewnątrz, lecz częstokroć grają właściwą sobie rolę w brzuchu ludzkim, co się daje ztąd zauważyć, że człowiek czuwa mniejszą lub większą ociężałość, a także słyszy wewnątrz jakby żabie rzechotanie i glegotanie, i należy to jak najprędzej zamówić, gdyż może być bardzo źle. (Lubajny koło Ostróda).¹⁹⁰

Oczywiście w wierzeniach ludowych dochodzi do pewnego rodzaju „przemieszania” motywów demonologicznych, multiplikacji wątków, podmiany nazw lub funkcji poszczególnych postaci. Jest to uwarunkowane między innymi specyfiką konkretnego regionu, ale też łączeniem różnych wyobrażeń i przenoszeniem wierzeń, chociażby o diable, na inne postaci. Wystarczy w tym miejscu przytoczyć przykład opowieści wierzeniowej, w której pojawia się obraz przebywającego w człowieku diabła posiadającego jednak pewne cechy „wampiryczne”:

Czasem bywa, że człowiek tak cały jest zdrow, jakby jemu nic, tylko we środku coś go drapie, kąsa, aż sam słyszy, jak mu w piersiach coś jakby krew pije, tak głośno, że i inni czasem słyszą. To nic innego, tylko djabeł siedzi we środku i pije krew, rozdrapuje wnętrze. Wiedźma wtedy wyleczy, ale wiadomo: z jednego wypędzi diabła, do drugiego wpędzi. Ona da dużo maku, dużo każe jeść, a człowiek i sam nie poczuje, kiedy djabeł wyjdzie¹⁹¹.

Najpopularniejsze jednak wyobrażenia o diabelskim opętaniu przypominają klasyczne opisy tego rodzaju zjawisk psychofizycznych. Według ludowych przekazów diabeł po wejściu w człowieka wprowadza go w stan „demonicznego” uniesienia, objawiającego się nadpobudliwością werbalno-somatyczną:

W pewnej wsi R. w powiecie chojnickim była kobieta opętana przez diabła. Zły krzyczał, wył, szczekał w kobiecie, łamał jej członki i zadawał jej ból w najstraszliwszy sposób. Ludzie

¹⁸⁹ Manfred Lurker, *Przesłanie symboli...*, s. 304

¹⁹⁰ Max Toeppen, *Wierzenia mazurskie*, „Wisła” 1892, t. 6, s. 170.

¹⁹¹ Józef Kibort, *Wierzenia ludowe w okolicach Krzywicz, w powiecie wilejskim*, „Wisła” 1899, t. 13, s. 393.

załadowali tę kobietę na wóz i zawieźli ja wiele mil do starego księdza na emeryturze, który posiadał moc wypędzania diabła. I kiedy tylko duchowny zaczął się modlić nad chorą, uspokoiła się w drodze powrotnej była jak odmieniona i całkowicie zdrowa. Niestety zaklęcie ducha okazało się nietrwałe, albowiem kiedy wrócili do domu, szatan ponownie zaczął siać zamęt. (...) Wyjaśnienia lekarza, że kobieta ta jest histeryczką i cierpi napady epilepsji, lud odrzucił¹⁹².

Wniknięcie postaci demonicznej do wnętrza człowieka przypomina w pewien sposób diabła chroniącego się we wnętrzu pieca lub dziupli spróchniałego drzewa. Istotna różnica zachodzi jednak w dynamice tych przedstawień, aczkolwiek i na tej płaszczyźnie dopatrzeć się można pewnych zbieżności. Piec, dziupla pełniły jedynie funkcję statycznego przedmiotu, do którego uciekał diabeł. Natomiast ciało człowieka jako naczynie dla demonicznego lokatora zostaje podporządkowane jego dynamice, poddaje się formom ekspresji przyporządkowanej konkretnej postaci, jaką w tym wypadku jest diabeł. Jednak analogie można odnaleźć również pomiędzy narracjami o opętaniu a bajkami z wątkiem T 331 „Duch w butelce”, kiedy to ograniczony przestrzennie duch – demon, a niekiedy czart – po wyjściu z butelki podejmuje działania agresywne i dynamiczne, mające na celu szkodzenie człowiekowi. W podaniach wierzeniowych, w których pojawia się motyw opętania, bies wnika do wnętrza człowieka, dokonując samoograniczenia przestrzennego, które w tym wypadku umożliwia uzewnętrznienie poprzez ciało ludzkie specyficznej dynamiki zaświatów. Tym samym dochodzi do paradoksalnej sytuacji wyeksponowania natury postaci o demonicznych konotacjach poprzez ich ucieleśnienie¹⁹³. Na zakończenie tego rozdziału warto odnieść się do fragmentów *Nowego Testamentu*, w których pojawia się motyw egzorcyzmu nad opętanym czy opętanymi. Sytuacja przedstawiona w trzech *Ewangeliach* synoptycznych opowiada o uwolnieniu spod mocy szatana mieszkańca lub mieszkańców Gerazy. Według *Ewangelii według św. Mateusza* Syn Boży napotyka tam dwóch opętanych: „Gdy przybył na drugi brzeg do kraju Gadareńczyków, wybiegli Mu naprzeciw dwaj opętani, którzy wyszli z grobów, bardzo dzicy, tak że nikt nie mógł przejść tą drogą”¹⁹⁴. Natomiast w przekazach św. Marka i św. Łukasza mowa o jednym opętanym:

Przybyli na drugą stronę jeziora do kraju Gerazeńczyków. Ledwie wysiadł z łodzi, zaraz wybiegł Mu naprzeciw z grobów człowiek opętany przez ducha nieczystego. Mieszkał on stale w grobach i nawet łańcuchem nie mógł go już nikt związać. Często bowiem wiązano go

¹⁹² Izydor Gulgowski, *O nieznanym ludzie...*, s. 195.

¹⁹³ Zob. m.in. Rosset Hope Robbins, *Encyklopedia czarów i demonologii*, tłum. M. Urbański, Wydawnictwo Bellona, Warszawa 1998, s. 226-232.

¹⁹⁴ *Ewangelia według Św. Mateusza* 8, 28, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 1996.

w pęta i łańcuchy; ale łańcuchy kruszył, a pęta rozrywał, i nikt nie zdołała go poskromić. Wciąż dniem i nocą, tłukł się kamieniami w grobach i po górach¹⁹⁵.

Oba przytoczone fragmenty odnoszą się do tego samego wydarzenia: przybycia Zbawiciela do kraju Gerazeńczyków i Jego spotkania z opętanymi lub opętanym człowiekiem. Nawiedzeni przez złe duchy zachowują się w sposób nienaturalny, nieludzki, dziki. Pierwszy opis wydaje się mało konkretny, a w drugim znajduje się jedynie informacja o nocnych eskapadach owładniętego przez diabła człowieka. Jeśli dosłownie odczytywać tekst, mężczyzna kaleczy się kamieniami. Sprawia wrażenie jakby zawładnęła nim nieznana siła, nad którą nie ma kontroli. Oczywiście tego typu zjawiska można rozpatrywać na wielu płaszczyznach i należy pamiętać o tym co napisał ks. Aleksander Posacki, iż: „To co demoniczne, może stwarzać to co psychologiczne, a nie zawsze odwrotnie”¹⁹⁶.

We wszystkich trzech fragmentach znajdują się jeszcze dwie istotne informacje, a mianowicie opętani są wiązani łańcuchami i mieszkają w grobach. Pętani są przez mieszkańców Gerazy, wśród których wzbudzają lęk. Mieszkają poza obszarem osady w grobach (prawdopodobnie wykutych w skale), więc przebywają w przestrzeni ograniczonej, w czeluści, z której wydostają się na zewnątrz, aby dręczyć i atakować ludzi. Rene Girard przedstawił intrygującą interpretację historii zaczerpniętej z *Ewangelii*, odnosząc się do tekstu Św. Łukasza:

Opętany ma swoje mieszkanie w grobach. Fakt ten jest dla ewangelisty dużym zaskoczeniem, gdyż powtarza go trzykrotnie. Bez przerwy, w dzień i w nocy, nieszczęśnik ten przebywa w grobach. Idąc na spotkanie Jezusa wychodzi z grobów. Jest wolny jak nikt inny, gdyż kruszy wszystkie łańcuchy, pogardza wszelkimi normami, bowiem, jak mówi Łukasz, nie nosi nawet odzienia. Jest natomiast zniewolony opętaniem, uwięziony w swoim własnym szaleństwie¹⁹⁷.

Grób jest miejscem, w którym odnalazł schronienie człowiek owładnięty siłą nieczystą. Po pierwsze jest to przestrzeń obca dla żywych, dlatego przebywanie w jego pobliżu, a tym bardziej wewnątrz wskazuje na ambiwalentną naturę danej postaci – w tym wypadku opętanego Gerazeńczyka. Jednak grób należy traktować również jako metaforę wewnętrznego zniewolenia opętanego – zamknięcia. Wskazuje także na proveniencję istoty, która zawładnęła mieszkańcem Gerazy. W *Ewangeliach* zawarty zostaje ten sam trop, co występujący w przekazach folklorystycznych. Niewielka pieczara jest metaforą zaświatów i

¹⁹⁵ *Ewangelia według Św. Marka 5, 1-5, Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 1996.

¹⁹⁶ Ks. Aleksander Posacki SJ, *Egzorcyzmy, opętanie, demony*, Wydawnictwo Polwen, Radom 2005, s. 69.

¹⁹⁷ Rene Girard, *Koziół ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1991, s. 246.

chaosu. Demon zamknięty w człowieku dokonuje poprzez jego ciało permanentnej autoekspresji – prezentuje dynamikę nie-rzeczywistości, wskazując zarazem na źródło, pierwotną czeluść, symbolizowaną przez grób wykuty w skale. Jest to pewnego rodzaju autoinwersja, polegająca na ciągłym procesie samozaprzeczania, budowanego na kontrapunktowym układzie emblematów odzwierciedlających naturę postaci o demonicznych konotacjach, a w szczególności diabła. Wychodzi z czeluści – zamkniętej, sprowadzonej do punktu zero przestrzeni po to, aby poprzez samoograniczenie przestrzenne dokonać samookreślenia i zaistnieć w świecie człowieka.

Jeżeli założymy istnienie teleologicznego porządku wszechrzeczy, to można przyjąć, iż diabeł, jak również inne postaci o konotacjach demonicznych stają się jego zaprzeczeniem. Postaci te są wiecznym rozedrganiem, pulsem mitycznego, amorficznego oceanu, nieukształtowanym elementem świata próbującym na wszelkie możliwe sposoby zaznaczyć swoje istnienie. Jeśli można użyć tego sformułowania, to diabeł, jak również wszelkiego rodzaju postaci analogiczne względem niego, są żywymi skamienielinami życia duchowego. Zamknięcie w worku w tym kontekście to jedynie metafora, dzięki której przybliżona zostaje prawda o demonicznych istotach. Czart jest chaosem i pragnie wyrwać się z worka własnych ograniczeń, aby na chwilę zaistnieć w świecie kosmicznego ładu, dlatego tak bardzo potrzebuje człowieka – naczynia, które bierze w posiadanie. Warto w związku z tym przypomnieć słowa Rene Girarda: „Demon nie jest wyposażony w byt w stopniu wystarczającym do samodzielnego zaistnienia”¹⁹⁸. Postaci diaboliczne z podań wierzeniowych, których fabuły były interpretowane przez pryzmat wierzeń funkcjonujących w kulturze ludowej w XIX i na początku XX wieku, okazują się naczyniami w rękach przedstawicieli zaświatów.

Motyw zamknięcia postaci o demonicznej proveniencji jest pewnego rodzaju powtórzeniem, a także reaktualizacją mitu początku, powrotem do niejednoznacznego łoża symbolizowanego przez różne przedmioty, w którym przelewa się ocean chaosu¹⁹⁹. Zamknięte w niewielkiej przestrzeni zapadają się w bezmiar nicości będący zarazem nieograniczonym chaosem. Fizyczne, z punktu widzenia człowieka, ograniczenie przestrzeni przekształca się w symboliczny bezmiar prapoczątku. Autoinwersja polegająca na implozji doprowadza tym samym do przekroczenia granicy świata nie-rzeczywistości, dochodzi do

¹⁹⁸ Tamże, s. 287.

¹⁹⁹ Według wierzeń zawartych bajkach ajtiologicznych Bóg panuje nad wszystkim, również nad wodami, ale to przecież diabeł nurkuje w praoceanie, aby wydobyć z jego dna piasek dla stworzenia ziemi. Zob. Urszula Majer-Baranowska, *Dualizm religijny w wierzeniach o pochodzeniu wody*, [w:] *Folklor – Sacrum – Religia*, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, Lublin 1995, s. 116-117.

swoistego rodzaju odwrócenia przestrzeni. Adekwatne do takiego sposobu ujęcia problematyki wydają się słowa z książki Władimira Toporowa, pt. *Przestrzeń i rzecz*:

Współczesne badania dotyczące fenomenu śmierci i kontynuacji życia po śmierci ciała (R. Moody i inni), jakkolwiek by się do nich odnosić, rekonstruuja obraz wielokrotnie opisywany w utworach literackich jako przejście z szerokiej otwartej przestrzeni życia do wąskiej i zamkniętej przestrzeni śmierci, dążącej ku zeru (por. tak istotne w starohinduskim mitopetyckim modelu świata przeciwstawienie *amhas*, zawężonej przestrzeni, współuczestniczącej w chaosie – a raczej samego chaosu, w którym – ściśle mówiąc – przestrzeni nie ma i być nie może)²⁰⁰.

Być może powtarzający się w różnych wariantach i kontekstach gatunkowych motyw ciasnoty odsłania wyobrażenia o zaświatach, jak również postaciach demonicznych, w pewien sposób dekonspirując ich naturę. Istoty te przybywają, w wypadku przejścia ze świata zewnętrznego do wnętrza domu, z pierwotnej pustki, chaosu, który jest ich domeną. Natomiast motyw przeciskania się przez dziurkę od klucza lub komin można traktować jako przejście czy ucieczkę ze świata kultury i uporządkowania do świata demonicznego nieładu. Nieprzypadkowo wylatujące kominem czarownice najczęściej udawały się na sabat, który jawi się jako antyteza świata kultury – inwersja charakteryzująca się odwróceniem porządku społecznego i moralnego. Natomiast motyw zamknięcia w kontekście demonicznych epifanii można traktować jako synonim zanurzenia w chaosie, w przestrzeni „bezwymiarowej”, zwrot ku śmierci. Postaci diabłów lub bliżej nieokreślonych postaci demonicznych z przekazów ludowych oczekują na otwarcie więzienia (skrzynki, butelki), aby zaistnieć w świecie kosmicznego ładu i dokonać autoekspresji. Uwolnione przemieniają się w postaci o dużym ładunku dynamiki i agresywności, stają się niebezpieczne do tego stopnia, że próbują zgładzić lub zabijają swojego dotychczasowego właściciela. Wypuszczone na wolność wzbudzają też trwogę, na przykład nienaturalnymi rozmiarami – stają się tym samym zaprzeczeniem racjonalności świata, aą irracjonalnym elementem dekonstruującym rzeczywistość. Wszystkie te formy ekspresji cechują się także dużym ładunkiem dynamizmu i dysharmonii. Nagłość zdarzenia, brutalność, trwoga, nienaturalne rozmiary to niektóre z cech definiujących postaci o demonicznych konotacjach i pomimo różnorodnych kontekstów fabularnych odbiorca może się domyślić, iż ma do czynienia z istotami pierwotnymi, groźnymi, skonfliktowanymi ze światem, w którym egzystuje człowiek.

Być może motyw zamknięcia tak często występujący w przekazach ludowych zawiera w sobie pewne reminiscencje dawnych mitów kosmogonicznych, w których bóstwa

²⁰⁰ Władimir N. Toporow, *Przestrzeń i rzecz*, tłum. B. Żyłko, Universitas, Kraków 2003, s. 43.

będące uosobieniem chaosu zostały pokonane i w wielu wypadkach spętane²⁰¹, co można uznać za substytut zamknięcia – ubezwłasnowolnienia. Jak zauważył Jerzy S. Wasilewski: „Sama izolacja, pociągająca za sobą wyrzeczenie się używania życia (a jeszcze w dodatku odbywana na terenie klasyfikowanym jako domena tamtego świata), oznacza już uśmiercenie”²⁰². Motyw zamknięcia – zepchnięcie poza przestrzeń ludzką, jak również przedstawienie tranzytu między dwoma światami jako ciasnego przejścia intuicyjnie łączy zaświaty ze śmiercią²⁰³. Zaświaty kryjące się za motywami ciasnoty, pustki, zamknięcia symbolizującego antyprzestrzeń, stają się radykalnym zaprzeczeniem świata człowieka – inwersją absolutną. W motywach tych kryje się przekaz o powrocie do pierwotnego nieokiełznanego chaosu i pustki, której być może nie należy odczytywać jako „(...) zaprzeczenia, (...) przeciwstawienia wypełnienia, ale jako rodzaj możliwości, stanu poprzedzającego późniejsze zorganizowanie świata (...)”²⁰⁴. Tym samym motywy te regresywne wyobrażenia o początku wszystkiego, a postaci nadprzyrodzone (w wypadku XIX-wiecznego folkloru – śmierć, diabeł, zmora, które tylko reprezentują zaświaty i są elementem zmiennym narracji) wracają do swego punktu wyjściowego, a zarazem docelowego – do sfery chaosu.

²⁰¹ Zob. Elezar Mielecinski, *Poetyka mitu*, tłum. J. Dancygier, PIW, Warszawa 1981, s. 262. Zob. też Magdalena Zowczak, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, FNP, Wrocław 2000, s. 421-427.

²⁰² Jerzy S. Wasilewski, *Po śmierci wędrować: szkic z zakresu etnologii świata znaczeń (I)*, „Teksty” 1979, nr 3 (45), s. 111.

²⁰³ Manfred Lurker, *Przesłanie symboli...*, s. 364-365.

²⁰⁴ Aron Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, tłum. J. Dancygier, PIW, Warszawa 1976, s. 50.

Zakończenie

Was man Motive nennt, sind also eigentlich Phänomene des Menscheistes, die sich wiederholt haben und wiederholen werden und die der Dichter nur als historische nachweist¹.

Zagadnieniem godnem opracowania naukowego jest kwestja, dlaczego dany motyw w tym czasie występuje w tej właśnie formie, dlaczego domaga się poprostu realizacji, i jakie okoliczności wpływają na takie właśnie przybranie motywu w szatę wątku. Trzeba zdać sobie sprawę z sytuacji duchowej, względnie ideowej, w której dany motyw z koniecznością nieraz występuje. Historji rozwoju motywów nie można oddzielić od historji życia duchowego².

Odwołując się do słów Goethego i Łempickiego, które wykorzystane zostały jako motto ostatniej części niniejszej pracy, można pokusić się o pogodzenie tych sprzecznych na pozór twierdzeń. Zarówno romantyczny punkt widzenia prezentowany przez niemieckiego poetę, jak i konieczność uwzględnienia kontekstu historycznego i społecznego, postulowana przez polskiego badacza, wzajemnie się dopełniają. To swoistego rodzaju *coincidentia oppositorum* uwzględniająca zarówno możliwość długiego trwania motywów, jak również konieczność ich akceptacji i zjawisko adaptowania ich do nowego kontekstu społeczno-historycznego. Można stwierdzić, iż ta praca jest próbą odpowiedzi na pytania, dlaczego dane motywy, w tym wypadku motywy dysharmonii, skalania, nagłości i implozyjności, pojawiają się w kontekście narracji folklorystycznych o relacjach pomiędzy człowiekiem a światem nadprzyrodzonym i dlaczego występują właśnie w takiej, a nie innej formie³. Oczywiście

¹ Johann Wolfgang von Goethe, *West-östlicher Divan, Epen Maximen und Reflexionen*, Cotta, Stuttgart 1959, s. 806. („To, co nazywamy motywami, jest w rzeczywistości wyobrażeniami drzemiącymi w ludzkim umyśle, które się powtarzały i będą się powtarzać, a które poeta tylko udowadnia, że są historyczne”).

² Zob. Zygmunt Łempicki, *Osnowa, wątek, motyw*, „Pamiętnik Literacki” 1925/26, nr 2/23/1/4, s. 26-27.

³ Jest to pewnego rodzaju próba zrozumienia Innego, rozszyfrowania znaczeń, które są częścią danej kultury i przełożenia ich na język zrozumiały najpierw dla badacza, a w następnej kolejności Czytelnika: „(...) jesteśmy jako etnografowie podobni do siebie, opętani zawodowo innymi światami i myślą o uczynieniu ich zrozumiałymi, przede wszystkim dla nas samych, a następnie dzięki użyciu narzędzi pojęciowych nie tak znów

rozprawa ta nie wyczerpuje podjętej problematyki. Jest jedynie propozycją odczytania ludowych wyobrażeń o zaświatach i formach jego ekspresji skorelowanych z lękiem przed nieznaną sferą bytu przez pryzmat powtarzających się i znaczących obrazów. Pomysł pewnego utożsamienia odmiennych motywów i usystematyzowania ich w problemowe zespoły, odpowiadające poszczególnym rozdziałom niniejszej pracy – począwszy od drugiego, a także wprowadzenie kategorii odpowiadających tym zespołom, które zostaną zaprezentowane w dalszej części zakończenia, może okazać się w efekcie błędną ścieżką interpretacyjną. Jednak należało podjąć taką próbę, aby skonfrontować tropy interpretacyjne z istniejącymi materiałami źródłowymi i odpowiedzieć na pytanie, czy za poszczególnymi motywami kryją się informacje o wyobrażeniach na temat świata nadprzyrodzonego i co mówią nam o wyobrażeniach na temat zaświatów, postaci demonicznych i zjawisk wywołujących lęk.

Po uwzględnieniu szerokiego kontekstu wierzeniowego można zauważyć, iż motywy te pełnią funkcję inspirujących znaków, które po głębszej analizie okazują się nośnikami istotnych informacji definiujących chłopskie wyobrażenia o zaświatach. Należy też uwzględnić aspekt nieuświadomionej transmisji pewnych schematów wyobrazeniowych, o którym świadczą motywy replikowane w narracjach folkloru tradycyjnego, mogące wskazywać na ich archaiczność i prymarność. Rozstrzygnięcie tego problemu pozostaje jednak poza zakresem tematyki tej rozprawy.

Analizowane i interpretowane motywy tworzą składającą się z drobnych elementów mozaikę odzwierciedlającą nieuświadomiony stosunek do zjawisk, które wzbudzały lęk i były skorelowane z wyobrażeniami o szeroko pojętych zaświatach. Poszczególne motywy łączą się w zespoły motywów tożsamych składających się na „kategorie” definiujące wyobrażenia o świecie nadprzyrodzonym. Na potrzeby tej pracy wyodrębnione zostały jedynie cztery zespoły motywów. W każdym z nich przedstawione zostały motywy tożsame, analogiczne na poziomie symbolicznym. Niektóre z motywów mogą występować w co najmniej dwóch zespołach motywów wyabstrahowanych. Cztery zespoły motywów odpowiadają czterem kategoriom, które można uznać za kategorie definiujące (w sposób fragmentaryczny) wyobrażenia o zaświatach. Są to kategorie dysharmonii, skalania, nagłości i implozyjności. Tym samym można założyć, iż ekspresje świata nadprzyrodzonego, których odzwierciedlenie odnaleźć można w motywach pojawiających się w kontekście narracji o relacjach człowieka z zaświatami, odpowiadają poszczególnym kategoriom.

różnych od tych, którymi posługują się historycy i pisarze, dla naszych czytelników”. Clifford Geertz, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, tłum. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2003, s. 107.

W świetle analiz materiału folklorystycznego ekspresje zaświatów charakteryzują się więc dysharmonicznością – zarówno na poziomie jednostkowym, jak również społecznym i kosmicznym. Wprowadzają pierwiastek nieładu destabilizującego życie i są zaprzeczeniem wyobrażeń na temat wyidealizowanej harmonii psychofizycznej, jak i społecznej. Kontakty z postaciami o nadprzyrodzonej proveniencji prowadzą do skalania – zarówno w wymiarze dosłownym, jak i symbolicznym. Ekspresje świata nadprzyrodzonego charakteryzują się także ogromnym ładunkiem dynamizmu i z reguły cechuje je specyficzna poetyka nagłości. Wreszcie poprzez motywy zamknięcia, ograniczenia przestrzennego, opętania (synonim zamknięcia), a także przeciskania się przez niewielkie otwory dochodzi do wyartykułowania wyobrażeń o pierwotnym przyporządkowaniu postaci „demonologii ludowej” chaotycznym zaświatom symbolizowanym przez kategorię implozyjności. Zarazem przejście – przeniknięcie postaci o nadprzyrodzonych konotacjach do wnętrza małych obiektów odwzorowuje nieświadomione przeczucie dotyczące „poetyki” zaświatów. Wskazane układy i relacje doskonale oddaje poniższe zestawienie tabelaryczne, zawierające grupy motywów i przypisane im kategorie dające orientację w analizowanym materiale, jak i sposobach jego odczytania.

Zespoły motywów wyabstrahowanych	Motywy tożsame (wybrane przykłady)	Kategoria
Zespół motywów odnoszących się do nadprzyrodzonego nieładu uzewnętrzniającego się na płaszczyźnie indywidualnej, jak i społecznej (<i>metafora</i>)	choroba fizyczna	dysharmonii
	choroba psychiczna	
	starość, kalectwo	
	nadmiar i brak	
	trójnożność	
	przejawy zaburzeń psychosomatycznych	
	niepokój, strach	
	zarazy, destabilizacja	
	podmieniana dzieci	
Zespół motywów odnoszących się do naznaczenia, piętna zaświatów (<i>metonimia</i>)	opłucie, plwociny	skalania
	płyny nieczyste	
	ekskrementy	
	dotknięcie	
	pocałunek	
	śmieci, przedmioty zniszczone	
	znamiona, plamy, skazy	
nieużytki		
Zespół motywów odnoszących się do form eksplozywnej ekspresji zaświatów	zjawiska atmosferyczne o dużym natężeniu	nagłości
	wir powietrzny (wicher)	
	„dzikie polowanie”, pościg, pojazdy „diabelskie”, porwanie	
	agresja	
	znaki foniczne zaświatów	
	śmierć nagła	
	opętanie	
	drżenie, nadekspresywność somatyczna	
taniec		
Zespół motywów odnoszących się do form implozyjnej ekspresji zaświatów	zamknięcie/w tym pochówek	implozyjności
	spętanie	
	śmierć	
	„plastyczność” postaci	
	opętanie/naczynie	
	„przejścia” prowadzące do zaświatów – komin, mysia dziura, szczelina	
	motyw małych pomieszczeń	

Można więc stwierdzić, iż najprawdopodobniej motywy powtarzające się w kontekście zróżnicowanych gatunkowo narracji mogą posłużyć do stworzenia zespołu pojęć obrazujących stosunek człowieka do zaświatów. Niejednokrotnie motywy te na pierwszy rzut oka sprawiają wrażenie obrazów mało demonicznych i niezbyt groźnych dla człowieka, jednak dostrzegalna jest w nich ukryta głębia groteskowej i przerażającej swą odmiennością nie-rzeczywistości⁴. Krok po kroku tropy prowadzą ku fragmentarycznemu obrazowi zaświatów niebezpiecznych i niejednoznacznych. Być może w przekazach folklorystycznych zachowane zostały pierwiastki pierwotnego ambiwalentnego sacrum. Ten kierunek interpretacji jest zbieżny ze spostrzeżeniami Gerardusa van der Leeuwa dotyczącymi pierwiastka irracjonalności wpisanego między innymi w przekazy folklorystyczne na temat świata demonicznego:

Złośliwa niedostępność rzeczy, irracjonalny pierwiastek tkwiący u podstawy życia są upostaciowane w licznych okropnych karykaturalnych zjawiskach, które od dawien dawna spotykamy w świecie. Samowolne, bezcelowe, a nawet niezdarne i śmieszne jest działanie demonów, przez co jednak nie staje się mniej przerażające. *Laumy* litewskie potrafią pracować nader żwawo, ale nie są w stanie ani niczego zacząć, ani skończyć. *Trolle*, jak wiadomo, mają wklęsłe plecy i są prawdziwymi gamoniami. Znajdują swój dokładny odpowiednik w lasach Celebesu (plemię zachodnich Toradżów), w których zamieszkują dzikie istoty, obce wszelkiej cywilizacji i niekiedy mające także dziurę w grzbiecie. Jakiemuś myśliwemu może się zdarzyć, że w samym środku gęstwiny odkryje siedziby ludzkie. Ale w tej samej chwili wszystko znika i nigdy już nie może on odnaleźć tego miejsca. Jak demony, tak też miejsce ich pobytu jest zmienne. Nawet sam diabeł jest śmieszny, głupi diabeł, którego można przechrzyć i którego bohaterowie bajek potrafią wyłajać (...) Śmiech z demonów nie jest jednak całkiem szczery, zbyt wiele jest w nim bowiem grozy (...)⁵.

Van der Leeuw wskazuje na elementy, które organicznie związane są z grozą obcowania ze światem „nie-rzeczywistości”. Przekraczanie granicy oddzielającej świat człowieka od zaświatów pociąga ze sobą destabilizację i bezład. Spersonifikowane wyobrażenia nadprzyrodzonego charakteryzują się poetyką bezsensu i groteskowości. Bezcelowość będąca wynikiem skalania pierwiastkami nadprzyrodzonego chaosu niszczy poczucie realności. Ontologicznie niejednoznaczny status noszący znamiona *tabuizowanej liminalności*⁶ otwiera świat człowieka na ewokacje przerażającej anekumeny⁷. Prowadzi do nieuniknionego kontaktu z ekspresjami stojącymi w sprzeczności z ustabilizowanym i uporządkowanym, na

⁴ Zob. Michaił Bachtin, *Twórczość Franciszka Rabelais'go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*, tłum. A. i A. Gorenio, Wydawnictwo Literackie, Warszawa 1975, s. 436-437.

⁵ Gerardus van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, KiW, Warszawa 1997, s. 123.

⁶ Jerzy S. Wasilewski, *Tabu*, Wydawnictwo UW, Warszawa 2010, s. 43.

⁷ Mircea Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 23.

poziomie aksjologicznej i ontologicznej konieczności, światem człowieka. Celowość jest przygnieciona przerażającym ciężarem bezcelowości, to co zhierarchizowane i oswojone zostaje rozerwane przez agresywne „uzewnętrznienia” zaświatów wdzierających się poprzez szczeliny niejednorodnej i nieciągłej granicy oddzielającej dwie symboliczne przestrzenie.

Parafrazując słowa Władimira Proppa, częstotliwość występowania analogicznych motywów (motywów tożsamyh) odnoszących się do ekspresji postaci o niejednoznacznym statusie, reprezentujących świat nadprzyrodzony, może wskazywać na istnienie zbioru elementów odzwierciedlających nieuświadomione, replikowane w obrębie kultury ludowej wyobrażenia o niebezpiecznych relacjach pomiędzy światem człowieka a zaświatami⁸. Przekroczenie podziału gatunkowego i skupienie się na warstwie akceptowalnych, czy wręcz pożądanym wśród twórców (przekazicieli) i odbiorców treści motywów wykorzystanych w kontekście opisu relacji z zaświatami, umożliwi dostrzeżenie prawidłowości ich doboru, sprawiającej wrażenie „determinizmu stylistycznego”, będącego wynikiem nieuświadomionych oczekiwań słuchaczy. Narracje te wpisują się w kontekst „schematów wyobrazeniowych” odnoszących się do negatywnie ocenianych w danej społeczności zjawisk – społecznych, przyrodniczych i symbolicznych. Proces ten można uznać za kulturowe ukontekstowanie motywów skorelowanych z systemem norm obowiązujących w społeczności wiejskiej, tworzącej ramy odniesienia dla prowadzonych interpretacji⁹. W wypadku niektórych motywów można założyć, iż obrazują one głęboko zakorzeniony strach przed specyficznymi formami ekspresji w obrębie danej kultury¹⁰. W innych zaś dochodzi do uzewnętrznienia lęków przed szeroko pojętą odmiennością i skalaniem przybierającym formę fizycznej dosłowności, jak i symbolicznej niejednoznaczności¹¹. Do analizowanych w pracy zespołów motywów zaliczone zostały:

- a. odnoszące się do chorób fizycznych i psychicznych, deformacji somatycznych, odmienności psychofizycznej, hybrydowości postaci, nieładu społecznego (**kategoria dysharmonii**);
- b. dotyczące piętna fizycznego – napiętnowania, zanieczyszczenia – dosłownego i symbolicznego, znamion o demonicznych konotacjach, zbrukania (**kategoria skalania**);

⁸ Władimir Propp, *Historyczne korzenie bajki magicznej*, tłum. J. Chmielewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003, s. 26.

⁹ Por. Jack Goody, *Mit, rytuał, oralność*, tłum. O. Kaczmarek, Wydawnictwo WUW, Warszawa 2012, s. 115-116.

¹⁰ Zob. Edward O. Wilson, *Konsiliencja. Jedność wiedzy*, tłum. J. Mikos, Zys i S-ka Wydawnictwo, Warszawa 2002, s. 227-228; Gustav Jahoda, *Psychologia przesądu*, tłum. J. Jedlicki, PIW, Warszawa 1971, s. 144-145.

¹¹ Zob. Jerzy S. Wasilewski, *Tabu...*, s. 23; Andrzej Perzanowski, *Odmieńcy. Antropologiczne studium dewiacji*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2009, s. 22.

- c. odzwierciedlające dynamizm form ekspresji zaświatów/postaci o demonicznych konotacjach, jak również specyficzną poetykę „kontaktu” z zaświatami (**kategoria nagłości**);
- d. odnoszące się do zamknięcia, ograniczenia przestrzennego, pustki (**kategoria implozyjności**).

Całość tych zespołów można określić mianem „ekspresji negatywnej” – ekspresji naznaczonej piętnem niebezpiecznej niejednoznaczności. Zjawiska o specyficznej poetyce ujęte w formie powtarzających się motywów stanowią zbiór odmiennych w warstwie narracyjnej, a jednak tożsamyh elementów odnoszących się do wartościowania zjawisk łączonych z ekspresjami świata nadprzyrodzonego. Mogą one służyć do deskrypcji nieuświadomionego definiowania zaświatów w kulturze ludowej (szerzej – w kulturze tradycyjnej). Ten sposób potraktowania relacji pomiędzy światem człowieka a zaświatami w kulturze XIX-wiecznej wsi i zaakcentowanie pomijanych lub niedostatecznie wyeksponowanych dotychczas motywów oraz uznanie ich za znaczące może być doskonałym uzupełnieniem obecnego stanu badań na temat wierzeń o zaświatach oraz postaciach o „demonicznych” konotacjach w kulturze ludowej¹². Odwołując się do słów Jerzego S. Wasilewskiego: „Antropolog podejmujący się dziś analizy tych zapisów musi złożyć deklarację wstępną: czy uznaje, że wierzenia tworzą pewien system, czy też nie czuje się zobowiązany do przyjęcia takiego założenia”¹³. Według założeń autora tej pracy wierzenia tworzą pewien system i, analogicznie, motywy tożsame tworzą pewien zespół wyobrażeń, który funkcjonował w obrębie kultury ludowej. Ich interpretacja pozwala na cząstkową rekonstrukcję nie tylko wyobrażeń o zaświatach, ale przede wszystkim kontaminacji

¹² Należy wziąć pod uwagę zarówno klasyczne już syntetyzujące monografie, do których można zaliczyć takie pozycje, jak: Leonard J. Pełka, *Polska demonologia ludowa*, Iskry, Warszawa 1987; Bohdan Baranowski, *W kręgu upiorów i wilkołaków*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1981; Wilhelm Gaj-Piotrowski, *Duchy i demony w wierzeniach ludowych z okolic Stalowe Woli – Rozwadowa i Tarnobrzega*, PTL, Wrocław 1993; podrzdziały monumentalnego dzieła Kazimierza Moszyńskiego traktujące o demonologii ludowej – Kazimierz Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2, *Kultura duchowa*, cz. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1967, s. 598-716; a także nowsze ujęcia problematyki relacji z zaświatami: Paweł Zajac, *O zaświatach niedalekich i cudach nienadzwyczajnych. „Nadprzyrodzone” w kulturze ludowej na przykładzie Huculszczyzny*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2004; Ewa Masłowska, *Ludowe stereotypy obcowania świata i zaświatów w języku i kulturze polskiej*, Wydawnictwo Agape Bis, Warszawa 2016, czy wreszcie doskonałą pracę dotyczącą „demonologii” ludowej z perspektywy językoznawczej – Renata Dźwigoł, *Polskie słownictwo mitologiczne*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2004. Należy również wspomnieć o trzytomowym *Słowniku polskiej bajki ludowej*, w którym znajdują się hasła poświęcone postaciom „demonicznym” i „półdemonicznym”, a także relacjom pomiędzy światem człowieka i zaświatami – SPBL, t. 1-3, jak również o książce dotyczącej problematyki migracji i zapożyczeń ludowych motywów demonologicznych w literaturze dla dzieci – Violetta Wróblewska, *„Od potworów do znaków pustych. Ludowe demony w polskiej literaturze dla dzieci”*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2014.

¹³ Jerzy S. Wasilewski, *Tabu...*, s. 34.

wyobrażeń i postaci, które pełnią mniej istotną funkcję i skorelowanych z nimi, wzbudzających lęk – ekspresji.

Reasumując, w skład poszczególnych zespołów motywów wchodzi motywy wyabstrahowane, które z kolei łączą się w kategorie form ekspresji wzbudzających lęk. Typologizacja ta umożliwia grupowanie i analizę motywów tożsamyh ponad podziałami gatunkowymi i ich interpretację w kontekście kulturowym. Najprawdopodobniej system ten można zastosować również przy analizie i interpretacji zjawisk występujących w obszarze literatury pięknej.

Bibliografia

Źródła folklorystyczne

A. Lp., *Poszukiwania*, „Wisła” 1894, t. 8, s. 149-150.

Badura W., *Husów. Wieś powiatu łącuckiego*, „Lud” 1903, t. 9, 113-123.

Baliński Karol, *Powieści ludu spisane z podań*, W Drukarni J. Dietrich, Warszawa 1842.

Barącz Sadok, *Bajki, fraszki, podania, przysłowia i pieśni na Rusi*, Druk. Anny Wajdowiczowej, Lwów 1886.

Bibliografia, „Wisła” 1892, t. 6, s. 967-968.

Bugiel Władysław, *Podania ludowe z poznańskiego*, „Wisła” 1903, t. 17, s. 561-572.

Cercha Stanisław, *Poszukiwania*, „Wisła” 1894, t. 8, s. 362-363.

Cercha Stanisław, *Baśni ludowe zebrane we wsi Przebieczanach (w powiecie wielickim)*, MAAE 1896, t. 1, s. 51-98.

Cercha Stanisław, *Przebieczany: wieś w powiecie wielickim pod względem etnograficznym*, Nakładem Akademii Umiejętności, Kraków 1899.

Cercha Stanisław, *Przebieczany wieś w powiecie wielickim*, MAAE 1900, t. 4, s. 81-210.

Chełchowski Stanisław *Powieści i opowiadania ludowe z okolic Przasnysza*, t. 2, Druk Emila Skińskiego, Warszawa 1889.

Chmielowski Eugeniusz *Czarownice, strzygi, dusze potępione [w:] Ziemia biecka. Lud polski w powiatach gorlickim i grybowskiem*, praca zbiorowa pod red. Seweryna Udzieli, red. A. Kroh, Sąddecka Oficyna Wydawnicza WOK, Nowy Sącz 1994, s. 397-422.

Ciszewski Stanisław, *Lud rolniczo-górnicy z okolic. Sławkowa w powiecie Olkuskim*, ZWAK 1887, t. 11, s. 1-129.

Ciszewski Stanisław, *Krakowiacy. Monografia etnograficzna*, t. 1, nakładem autora dr. W. L. Anczyca i Spółki, Kraków 1894.

Czernicki Stanisław, *Podania Kaszubskie*, Nakładem Drukarni ST. Stachowskiego, Kościerzyna 1931.

Czerny Adolf, *Istoty mityczne Serbów Łużyckich*, tłum. B. Grabowski, „Wisła” 1894, t. 8, s. 450-483; 645-676.

Czerny Adolf, *Istoty mityczne Serbów łużyckich*, tłum. B. Grabowski, „Wisła” 1895, t. 9, s. 40-75; 249-304; 673-733.

Dąbrowska Stanisława, *Wieś Żabno i jej mieszkańcy (Powiat Krasnostawski, gub. Lubelska.)*, „Wisła” 1904, t. 18, s. 158-176.

Fusek Witold, *Biecz i dawna ziemia biecka na tle swych legend, bajek, przesądów i zwyczajów*, Nakładem Witolda Fuska w Bieczu, Drukiem Stanisława Koniarskiego w Jaśle, Biecz 1939.

Gawełek Franciszek, *Przesądy, zabobony, środki lecznicze i wiara ludu w Radłowie w powiecie brzeskim*, MAAE 1910, t. 11, s. 47-106.

Gloger Zygmunt, *Zabobony i mniemania ludu nadnarwiańskiego tyczące ptaków, płazów i owadów*, ZWAK 1877, t. 1, s. 101-107.

Gołębiowski Łukasz, *Lud polski jego zwyczaje, zabobony*, Drukarnia A. Gałęzowskiego i Spółki, Warszawa 1830.

Gonet Szymon *Kilka szczegółów z wierzeń ludu. (Z okolicy Andrychowa)*, „Lud” 1896, t. 2, s. 62-62; 221-228; 331-334.

Gonet, Szymon, *Opowiadania ludowe z okolic Andrychowa*, MAAE, 1900, t. 4, s. 226-282.

Gonet Szymon, *Wierzenia ludowe ze Suchej*, „Lud” 1900, t. 16, s. 86-91.

Gonet Szymon *Gadki z Inwałdu, w okolicy Andrychowa*, „Lud” 1914-1918, t. 20, s. 246-270.

Grässe Johann Georg Theodor, *Sagenbuch des Preußischen Staates*, 1-2, Band 2, Carl Flemming, Glogau 1868/71.

Goszczyński Seweryn, *Dziennik podróży do Tatrów*, Lwów – Nakładem Księgarni H. Altenberga. Warszawa – Wende i Ska (T. Hiż i A. Turkuł). New-York The Polish Book Importing Co., brw.

Grochowska Helena *Podania, wierzenia i zwyczaje we wsi Trościańcu, w pow. śniatyńskim*, „Lud” 1903, t. 9, s. 381-390.

Gustawicz Bronisław, *Podania, przesądy, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody*, ZWAK 1881, t. 5, s. 102-186.

Gustawicz Bronisław, *Podania, przesądy, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody (część druga)*, ZWAK 1882, t. 6, s. 201-317.

Gustawicz Bronisław *Podania, przesądy, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody, cz. 2 Rośliny*, Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1882.

Karłowicz Jan, *Podania i bajki ludowe zebrane na Litwie*, ZWAK 1887, t. 11, s. 229-293.

Kibort Józef, *Wierzenia ludowe w okolicach Krzywicz, w powiecie wilejskim*, „Wisła” 1899, t. 13, s. 321-336; 389-408.

Kibort Józef, *Istoty mityczne na Żmujdzi*, „Wisła” 1904, t. 18, s. 322-330; 519-525.

Klich Edward, *Materiały etnograficzne z południowo-zachodniej części powiatu limanowskiego. Teksty gwarowe*, MAAE 1910, t. 11, s. 3-46.

Knoop Otto *Podania i opowiadania z Wielkiego Księstwa Poznańskiego*, tłum. Z. A. Kowerska, „Wisła” 1894, t. 8, s. 719-774.

Knoop Otto *Podania i opowiadania z Wielkiego Księstwa Poznańskiego*, tłum. Z. A. Kowerska, „Wisła” 1895, t. 9, s. 11-39; 305-344; 470-513.

Knoop Otto, *Sagen aus Kujawien*, „Zeitschrift für Volkskunde“ 1905, 15, s. 102-105.

Knoop Otto *Sagen aus Kujawien*. „Zeitschrift für Volkskunde” 1906, 16, s. 96-97.

Kolberg Oskar, *Dziela wszystkie*, t. 7, cz. 3, *Krakowskie*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław-Poznań 1962.

Kolberg Oskar, *Dziela wszystkie*, t. 8, cz. 4, *Krakowskie*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Wrocław-Poznań 1962.

Kolberg Oskar, *Dziela wszystkie*, t. 4, cz. 2, *Kujawy*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Wrocław-Poznań 1962.

Kolberg Oskar, *Dziela wszystkie*, t. 17, cz. 2, *Lubelskie*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław-Poznań 1962.

Kolberg Oskar, *Dziela wszystkie*, t. 10, cz. 2, *Wielkie Księstwo Poznańskie*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław-Poznań, 1963.

Kolberg Oskar, *Dziela wszystkie*, t. 14, cz. 6, *Wielkie Księstwo Poznańskie*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze Wrocław-Poznań, 1962.

Kolberg Oskar, *Dziela wszystkie*, t. 22, *Łęczyckie*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Wrocław-Poznań 1964.

Kolberg Oskar, *Dziela wszystkie*, t. 33, cz. 1, *Chelmskie*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza Wrocław-Poznań 1964.

Kolberg Oskar, *Dziela wszystkie*, t. 34, cz. 2, *Chelmskie*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Wrocław-Poznań 1964.

Kolberg Oskar, *Dziela wszystkie*, t. 39, *Pomorze*, Polskie Towarzystwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Wrocław-Poznań 1965.

Kolberg Oskar, *Dzieła wszystkie*, t. 46, *Kaliskie i Sieradzkie*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Wrocław-Poznań 1967.

Kolberg Oskar, *Dzieła wszystkie*, t. 48, *Tarnowskie – Rzeszowskie*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Warszawa 1967.

Kolberg Oskar, *Dzieła wszystkie*, t. 42, cz. 7, *Mazowsze*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Wrocław-Poznań 1968.

Kolberg Oskar, *Dzieła wszystkie*, t. 51, cz. 3, *Sanockie-Krośnieńskie*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Wrocław-Poznań 1973.

Kolberg Oskar, *Dzieła wszystkie*, t. 3, cz. 1, *Kujawy*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Wrocław 1978.

Kolberg Oskar, *Dzieła wszystkie*, t. 57, cz. 2, *Ruś Czerwona*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Wrocław-Poznań 1979.

Kopernicki Izydor *Przyczynek do etnografii ludu ruskiego na Wołyniu z materyjałów zebranych przez p. Zofiję Rokossowską we wsi Jurkowszczyźnie w pow. Zwiąhelskim*, ZWAK 1887, t. 11, s. 130-228.

Kopernicki Izydor *Gadki ludowe górali beskidowych z okolic Rabki*, ZWAK 1891, t. 15, s. 1-43.

Kosiński Władysław, *Materyjały do etnografii Górali Bieskidowych*, ZWAK 1881, t. 5, s. 187-265.

Kosiński Władysław, *Materiały etnograficzne zebrane w różnych okolicach Galicyi zachodniej*, MAAE 1904, t. 7, s. 1-86.

Kucz Marjan, *Głaz czartowski. (Podanie ludowe z Wielogóry, w pow. Sandomierskim, gub. Radomskiej)*, „Wisła” 1901, t. 15, s. 355.

Lilientalowa Regina, *Wierzenia, przesady i praktyki ludu żydowskiego*, „Wisła” 1904, t. 18.

Lorentz Friedrich, *Slovinzische Texte*, Kaiserliche Akademie der Wissenschaften Petersburg 1905.

Lubicz R[afał], *Boginki – mamuny*, „Wisła” 1893, t. 7, s. 160-161.

Łęgowski Józef (Dr. Nadmorski), *Kaszuby i Kociewie, Język, zwyczaje, przesady, podania, zagadki i pieśni ludowe*, czcionkami drukarni Dziennika Poznańskiego, Poznań 1892.

Łysiak Wojciech, *Mnisia Góra. Podania i bajki warciańsko-noteckiego międzyczecza*, Wydawnictwo „Eco”, Międzychód 1992.

Maciąg Maciej, *Podania i legiendy*, „Wisła” 1902, t. 16, s. 329-333.

Madłówna Nimfa, *Topielec w Czeladzi w powiecie będzińskim*, „Lud” 1905, t. 11, s. 311-312.

Magiera Franciszek, *Wierzenia ludowe z okolicy Sułkowic (Powiat myślenicki)*, „Wisła” 1900, t. 14, s. 55-61.

Majewski Erazm, *Sowa w pojęciach i mowie ludu naszego*, „Wisła” 1899, t. 13, s. 1-13.

Malinowski Lucyan, *Podania ludu polskiego na Śląsku*, MAAE 1900, t. 4, s. 3-80.

Mátyás Karol, *Nasze sioło. Studjum etnograficzne*, „Wisła”, 1893, t. 7, s. 97-155.

Miedziński Józef, *Ziemia rawicka w legendzie i baśni*, Drukiem i Nakładem Towarzystwa Wydawniczego Sp. Z Ogr. Odp. w Rawiczu, Rawicz 1937.

Niby to legenda, ale ktosik gadał, że tak prawdziwie było. Ludowe podania sądeckie, opracowanie tekstów J. Hołda, S. Zarotyńska, Muzeum Okręgowe w Nowym Sączu, Nowy Sącz 2014.

Nowosielski Antoni, *Lud ukraiński*, t. I, Nakład i druk Teofila Glucksberga, Wilno 1857.

Ofiary z ludzi, (Autor przekazu ukrył się za inicjałami: R. L. Prawdopodobnie Rafał Lubicz, niejednokrotnie goszczący na łamach „Wisły”), „Wisła” 1893, t. 7, s. 338.

Ondrusz Józef, *Cudowny chleb podania, baśnie i opowieści cieszyńskie*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1984.

Pawłowicz Błażej, *Kilka rysów z życia ludu w Zalasowej*, MAAE 1896, t. 1, s. 229-265.

Petrow Aleksander *Lud ziemi Dobrzyńskiej, jego charakter, mowa, zwyczaje, obrzędy, pieśni, przysłowia, zagadki i t. p.*, ZWAK 1878, t. 2, s. 3-182.

Piątkowska Ignacja, *Żebracy w ziemi sieradzkiej*, „Wisła” 1894, t. 8, s. 784-790.

Plichta Paweł, *Lecznictwo ludowe*, „Wisła” 1895, t. 9, s. 122-126.

Poszukiwania, autor: BWK, „Wisła” 1893, t. 7, z. 1, s. 182.

Rulikowski Edward, *Zapiski etnograficzne z Ukrainy*, ZWAK 1879, t. 3, s. 62-166.

Rybowski Mikołaj, *Dyabeł w wierzeniach ludowych*, „Lud” 1906, t. 12, s. 212-232.

Sadkowski I., *Jak sobie lud wyobraża istoty świata nadprzyrodzonego*, „Wisła” 1902, t. 16, s. 659.

Saloni Aleksander, *Lud wiejski z okolic Przeworska (z melodiami)*, „Wisła” 1898, t. 12.

Saloni Aleksander, *Lud łańcucki. Materiały etnograficzne*, MAAE 1903, t. 6, s. 187-421.

Saloni Aleksander, *Lud rzeszowski. Materiały etnograficzne*, MAAE 1908, t. 10, s. 50-344.

Segel B[enjamin] W[olf], *Materiały do etnografii Żydów wschodnio-galicyskich*, ZWAK 1893, t. 17, s. 261-332.

Siarkowski Władysław, *Podania i legendy o zwierzętach, drzewach i roślinach*, ZWAK 1883, t. 7, s. 106-119.

Siarkowski Władysław *Materiały do etnografii ludu polskiego z okolic Pinczowa*, ZWAK 1885, t. 9, s. 3-72.

Siemieński Lucjan, *Podania i legendy polskie, ruskie i litewskie*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1975.

Siewiński Antoni, *Bajki, legendy i opowiadania ludowe zebrane w powiecie sokalskim*, „Lud” 1903, t. 9, s. 68-85.

Simonides Dorota, *Kumotry diobła. Opowieści ludowe Śląska Opolskiego*, zebrała i opracowała Dorota Simonides, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1977.

Skrzyńska Kazimira, *Wieś Krynice w Tomaszowskiem*, „Wisła” 1890, t. 4.

Smólski, G. *O Kaszubach Nadlebiańskich*. „Wisła” 1901, t. 15, s. 321-339.

Staniszewska Zofja, *Wieś Studzianki*, „Wisła” 1902, t. 16, s. 606.

Strachy na smugu. Bajki opoczyńskie, zebrał i opracował B. Wojewódzki, LSW, Warszawa 1974.

Sulisz Józef, *Zapiski etnograficzne z Ropczyc*, „Lud” 1906, t. 12, s. 57-81.

S(zeptycka) J(adwiga) , *Przyczynek do etnografii Wielkopolski*, MAAE 1905, t. 8, 3-139.

Szuchewicz Włodzimierz, *Huculszczyzna*, t. 4, Muzeum Imienia Dzieduszyckich, Lwów 1908.

Śliwiński Józef, *Przygoda Szymka z diablem*, „Lud” 1903, t. 9, s. 175-177.

Świętek Jan, *Lud nadrabski (od Gdowa po Bochnię). Obraz etnograficzny*, Nakładem Akademii Umiejętności, Kraków 1893.

Świętek Jan, *Zwyczaje i pojęcia prawne ludu Nadrabskiego*, MAAE 1896, t. 1, s. 266-362.

Świętek Jan, *Borowa, drobiazgi etnograficzne*, MAAE 1904, t. 7, s. 87-121.

Świętek Jan, *Brzozowa i okolice Zakliczyna nad Dunajcem, cz. II, Wierzenia*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1998.

Świętek Jan *Brzozowa i okolica Zakliczyna nad Dunajcem. Obraz etnograficzny – zbiór z lat 1897-1906*, cz.III. Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1999.

Taroniowa Helena, *Opowiadania z pod Krakowa*, „Lud” 1905, t. 11, s. 70-75.

Toeppen Max, *Wierzenia mazurskie*, tłum. E. Piltzówna, „Wisła”, 1892, t. 6, s. 145-184; 391-420; 641-662; 758-797.

Toeppen Max, *Wierzenia mazurskie*, tłum. E. Piltzówna, „Wisła” 1893, t. 7, 1-52.

Trzeciecki Ludwik, *Zwyczaj i obrzędy*, [w:] *Ziemia biecka. Lud polski w powiatach gorlickim i grybowskim*, praca zbiorowa pod red. Seweryna Udzieli, red. A. Kroh Sądecka Oficyna Wydawnicza, Nowy Sącz 1994, s. 131-136.

Udziela Seweryn, *Lud polski w powiecie Ropczyckim w Galicyi. Cz. III*, ZWAK 1892, t. 16, s. 1-57.

Udziela Seweryn, *Opowiadania ludowe ze Starego Sącza*, „Wisła” 1894, t. 8, s. 227-236; 435-443; 521-541.

Udziela Seweryn, *Cholera w pojęciach ludu ziemi sądeckiej*, MAAE 1896, t. 1, s. 1-4.

Udziela Seweryn, *Świat nadzmysłowy ludu krakowskiego, mieszkającego po prawym brzegu Wisły*, „Wisła” 1898, t. 12.

Udziela Seweryn, *Świat nadzmysłowy ludu krakowskiego, mieszkającego po prawym brzegu Wisły*, „Wisła” 1899, t. 13, s. 14-29; 65-88; 198-222.

Udziela Seweryn, *Świat nadzmysłowy ludu krakowskiego, mieszkającego po prawym brzegu Wisły. Część II*, „Wisła” 1900, t. 14, s. 132-144.

Udziela Seweryn, *Topograficzno-etnograficzny opis wsi polskich w Galicyi*, MAAE 1903, t. 6, s. 3-123.

Udziela Seweryn, *Z kronik kościelnych. Kronika w Milówce*, „Lud” 1922, t. 21, 153-159.

Udziela Seweryn, *Dwory. Zapiski etnograficzne z 1901 i 1902 roku*, PiME 1925, t. IV, cz. III, s. 1-26.

Ulanowska Stefania, *Niektóre materyjały etnograficzne we wsi Łukawcu (mazowieckim)*, ZWAK 1884, t. 8, s. 247-323.

Ulanowska Stefania, *Łotysze Inflant Polskich, a w szczególności z gminy Wielońskiej powiatu Rzeżyckiego. Obraz etnograficzny*, ZWAK 1891, t. 15, s. 181-282.

Ulanowska Stefania, *Łotysze Inflant polskich a w szczególności gminy Wielońskiej, powiatu Rzeżyckiego. Obraz etnograficzny. Cz. III*, ZWAK 1895, t. 18, s. 232-492.

Wasilewski Zygmunt, *Przyczynek do etnografii Krakowiaków*, „Wisła” 1892, t. 6, s. 184-204.

Wawrzeński Marian, *Wieś Mysłaków. Notaty ludoznawcze*, MAAE 1907, t. 9, s. 230-239.

Wereńko Franciszek, *Przyczynek do lecznictwa ludowego*, MAAE 1896, t. 1, s. 99-298.

Wielkopolska i Wielkopole pod względem rozmiaru, podziału, zarządu i plodów. Zwyczaje i obyczaje, zabawy, obrzędy, przesady i zabobony, oraz najciekawsze podania, piosnki i zagadki ludu wielkopolskiego, Nakładem „Wydawnictwa Dzieł Ludowych” K. Miarki w Mikołowie (Nicolai O.-S.), Mikołów 1896.

Witanowski Michał, *Rawicz Lud wsi Stradomia pod Częstochową*, ZWAK 1893, t. 17, s. 14-138.

Witort Jan, *Przeżytki starożytnego przesądu u Białorusinów*, „Lud” 1896, t. 2, s. 210-216.

Witort, *Baśni z powiatu radzyńskiego*, „Wisła” 1903, t. 17, s. 721-723.

Witort, *Wdzięczni zmarli*, „Wisła” 1905, t. 19, s. 294.

Wójcicki Kazimierz W., *Klechdy. Starożytne podania i powieści ludowe*, PIW, Warszawa 1981.

Wysłouchowa Marya, *Z ust górala zakopiańskiego*, „Lud” 1901, t. 7, s. 181-192.

Żmigrodzki Michał, *Ukraina*, „Lud” 1896, t. 2, s. 321-329.

Źródła literackie i historyczne

Ammianus Marcellinus, *Dzieje rzymskie*, t. I, tłum. Ignacy Lewandowski, Prószyński S-ka, Warszawa 2002.

Blasius Johannes Theobaldus, *Prawdziwe wyobrazenie trojga dzieci strasznych i dziwnych...*, [w:] *Staropolskie przepowiednie i mirabilia*, oprac. Jerzy Krocak, Oficyna Wydawnicza Atut – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, Wrocław 2007.

Bolesławiusz Klemens, *Przeraźliwe echo trąby ostatecznej*, Instytut Badań Literackich PAN, Stowarzyszenie „Pro Kultura Litteraria”, Łódź 2004.

Cezary z Arles Św., *Kazania*, tłum. ks. S. Ryznar (CSsR), Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1989.

Dante, *Boska komedia*, tłum. A. Świdorska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 1999

Dekker Thomas, *Czarownica z Edmonton*, tłum. L. Kydryński, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1980.

Dostojewski Fiodor, *Biesy. Powieść w trzech częściach*, tłum. T. Zagórski, Zbigniew Podgórzec, Wydawnictwo Puls, Londyn 1992.

Drda Jan, *Zapomniany diabeł*, [w:] tenże, *Bajki czeskie*, tłum. J. Waczków, Wydawnictwo Śląsk, Katowice 1983.

Dzieje Apostolskie, [w:] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. W przekładzie z języków oryginalnych, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 1996.

Edda poetycka, tłum. A. Załuska-Strömberg, Ossolineum, Wrocław 1986.

Emmerich Anna Katarzyna, *Żywoć i bolesna męka Pana naszego Jezusa Chrystusa i najświętszej matki Jego Maryi wraz z tajemnicami Starego Przymierza według widzeń świątobliwej Anny Katarzyny Emmerich w zapiskach Klemensa Brentano*, (b. t.), Częstochowskie Wydawnictwo Diecezjalne Regina Poloniae, Częstochowa 1991.

Eugipiusz, *Żywoć św. Seweryna*, tłum. K. Obrycki, Wydawnictwo Benedyktynów Tynieckich, Kraków 1997.

Ewangelia według Św. Marka, [w:] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. W przekładzie z języków oryginalnych, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 1996.

Ewangelia według Św. Mateusza, [w:] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. W przekładzie z języków oryginalnych, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 1996.

Clifford Geertz, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, tłum. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2003.

Goethe Johann Wolfgang von, *West-östlicher Divan, Epen Maximen und Reflexionen*, s. 806, Cotta, Stuttgart 1959.

Gogol Mikołaj, *Martwe dusze*, tłum. W. Broniewski, Czytelnik, Warszawa 1987.

Gombrowicz Witold, *Opętani*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2014.

Grabiński Stanisław *Demon ruchu*, [w:] *Utwory wybrane*, t. I, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1980.

Grzegorz Wielki, *Księga reguły pasterskiej*, t. I, ks. IX, tłum. E. Szwarzenberg-Czerny, Wydawnictwo Bendyktynów Tyniec, Kraków 2003.

Herodian, *Historia Cesarstwa Rzymskiego*, tłum. L. Piotrowicz, Ossolineum, Wrocław 2004.

Hezjod, *Prace i dni*, [w:] Hezjod, *Narodziny bogów (Teogonia), Prace i dni, Tarcza*, tłum. J. Łanowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999.

Historia o Doktorze Faustusie (1587), tłum. W. Kunicki, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002.

- Kaczkowski Zygmunt, *Murdelio*, t. II, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1959.
- Kepler Johanes, *Sen*, tłum. D. Sutkowska, J. Włodarczyk, Wydawnictwo Scholar, Warszawa 2004.
- Konopnicka Maria, *O krasnoludkach i o sierotce Marysi*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1960.
- Klonowic Sebastian Fabian, *Roxolania, Roksolania, czyli ziemie Czerwonej Rusi*, wydał i przełożył M. Mejor, IBL, Warszawa 1996.
- Księga Rodzaju 32, 25-33*, [w:] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. W przekładzie z języków oryginalnych, Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 1996.
- Lukan Marek Anneusz, *Wojna domowa*, tłum. M. Brożek, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1994.
- Mann Tomasz, *Dostojewski – z umiarem*, tłum. Jan Błoński, [w:] *Dostojewski – z umiarem i inne eseje*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa 2000.
- Miciński Tadeusz, *Lucifer*, [w:] *Wybór poezji*, Universitas, Kraków 1999.
- Mickiewicz Adam, *Ucieczka*, [w:] tenże, *Wiersze*, Czytelnik, Warszawa 1973.
- Owidiusz, *Przemiany*, tłum. B. Kiciński, Unia Wydawnicza „Verum”, Warszawa 1995.
- Pasek Jan Chryzostom, *Pamiętniki*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1955.
- Peregrynacja dziadowska zwłaszcza owych jarmarczników trzęsigłowów: w który sposób zwykli bywać na miejscach świętych, nie tykając tych, którzy sprawiedliwym karaniem bożym nawiedzeni, przy kościołach abo w szpitalach siedzą*, [w:] *Literatura mieszczańska w Polsce od końca XVI w. do końca XVII w.*, t. II, opracowali: K. Budzyk, H. Budzikowa, J. Lewański, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1954.
- Potocki Jan, *Rękopis znaleziony w Saragossie*, tłum. E. Chojecki, Czytelnik, Warszawa 1965.
- Preussler Otfried, *Krabat*, tłum. K. Radziwiłł i J. Zeltzer, Wydawnictwo Bona, Kraków (b.r.w.).
- Puszkin Aleksander, *Biesy*, tłum. J. Tuwim, [w:] *Dwa wieki poezji rosyjskiej*, Czytelnik, Warszawa 1954.
- Rabelais Francis, *Gargantua i Pantagruel*, t. I, tłum. T. Żeleński (Boy), Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1973.
- Rosset François de, *O demonie, co w kształcie panny ukazał się sierzantowi straży miejskiej w Lyonie, o ich cielesnym obcowaniu i nieszczęśliwym końcu, jaki z tego*

wyniknął, [w:] *Krwawy amfiteatr. Antologia francuskich historii tragicznych epoki renesansu i baroku*, tłum. B. Marczuk, Universitas, Kraków 2002

Sowiżrzał krotochwilny i śmieszny, Krytyczna edycja staropolskiego przekładu Ulenspiegla, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, wydali Radosław Grześkowiak, Edmund Kizik, Gdańsk 2005

Tacyt, *Germania* [w:] Tacyt, *Dzieła*, tłum. S. Hammer, Czytelnik, Warszawa 2004

Wat Aleksander, *Pisma zebrane*, t. I, Czytelnik, Warszawa 1997.

Żywoty ojców jurajskich, przekład zespół Konwersatorium Patrystycznego Instytutu Filologii Klasycznej Uniwersytetu Warszawskiego, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, Kraków 1993.

Opracowania

Adalberg Samuel, *Księga przysłów, przypowieści i wyrażeń przysłowiowych polskich*, Drukarnia Emila Skińskiego, Warszawa 1889-1894

Adamczewski Jerzy, *Młynarstwo magiczne*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 2005.

Adamowski Jan *Kategorie przestrzeni w folklorze. Studium etnolingwistyczne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999.

Ahmed Sara, *Performatywność obrzydzenia*, „Teksty Drugie” 2014, nr 1.

Augé Marc, *Nie-Miejsca: wprowadzenie do antropologii nadnowoczesności: fragmenty*, tłum. A. Dziadek, „Teksty Drugie” 2008, nr 4(112).

Aziz Sylwia *Wierzenia demonologiczne ludności kaszubskiej okolic Bytowa*, „Łódzkie Studia Etnograficzne” 1983, t. 25.

Bachtin Michaił, *Twórczość Franciszka Rabelais’go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*, tłum. A. i A. Goreniowie, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1975.

Bachtin Michaił, *Rabelais i Gogol (sztuka słowa i ludowa kultura śmiechu)*, [w:] tenże *Problemy literatury i estetyki*, tłum. W. Grajewski, Czytelnik, Warszawa 1982.

Bajburin A. K., *W sprawie opisu struktury słowiańskiego rytuału budowniczego*, „Polska Sztuka Ludowa” 1990, XLIV, z. 3.

Baraniuk Tadeusz *Prześmiewanie świata. O przebierańcach zapustnych na północno-zachodnim Mazowszu*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze Oddział w Warszawie, Ludowe Towarzystwo Naukowo-Kulturalne, Mazowieckie Towarzystwo Kultury, Warszawa 1999.

Baranowski Bohdan, *Ślady współdziałania na wsi z XVII i XVIII wieku*, „Prace i Materiały Etnograficzne” 1950/51, t. VIII-IX.

Baranowski Bohdan, *Najdawniejsze procesy o czary w Kaliszu*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Lublin-Łódź 1951

Baranowski Bohdan, *Kultura ludowa XVII i XVIII w. na ziemiach Polski Środkowej*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1971.

Baranowski Bohdan, *W kręgu upiórów i wilkołaków*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1981.

Baranowski Bohdan, *Nietolerancja i zabobon w Polsce w XVII i XVIII w.*, Książka i Wiedza, Warszawa 1987

Bartmiński Jerzy, „*Jaś koniki poił*”: uwagi o stylu erotyki ludowej), „Teksty” 1974, nr 2(14).

Bartmiński Jerzy, *Stereotyp jako przedmiot lingwistyki*, [w:] *Z problemów frazeologii polskiej i słowiańskiej*, t. 3, red. M. Basaj, D. Rytel Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Warszawa 1985.

Bartmiński Jerzy, *Słownik ludowych stereotypów językowych. Założenia ogólne*, „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury” 1988, t. 1.

Bartmiński Jerzy *Formy obecności sacrum w folklorze*, [w:] *Folklor – sacrum – religia*, red. J. Bartmiński, M. Jasińska-Wojtkowska, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, Lublin 1995.

Bascom William R. *Folklore and Anthropology*, „The Journal of American Folklore” 1953, voll. 66, no 262.

Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa Cezaria, *Wskazówki dla zbierających przedmioty dla Muzeum etnograficznego Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie*, [w:] Cezaria Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa, *Łańcuch tradycji. Teksty wybrane*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2005.

Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz Cezaria, *Kilka uwag i wiadomości o etnografii województwa wileńskiego*, [w:] Cezaria Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa, *Łańcuch tradycji. Teksty wybrane*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2005.

Bednarek Bogusław, *Okruchy judaszologii (Jakub de Voragine – Borges – kardynał Etchegaray)*, „Literatura Ludowa” 1988, z. 3.

Benedyktowicz Zbigniew, *Portrety „obcego”. Od stereotypu do symbolu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000.

Berwiński Ryszard, *Studia o literaturze ludowej ze stanowiska historycznej i naukowej krytyki*, nakładem autora, Poznań 1854.

Berwiński Ryszard, *Studia o gusłach, czarach, zabobonach i przesądach ludowych*, t. 1 i 2, Nakładem i czczeniem Ludwika Merzbacha, Poznań 1862.

Biegeleisen Henryk, *Matka i dziecko w zwyczajach, obrzędach i praktykach ludu polskiego*, Nakładem Towarzystwa Wydawniczego „Ateneum”, Lwów 1927.

Biegeleisen Henryk, *U kolebki. Przed ołtarzem. Nad mogiłą*, Nakładem Instytutu Stauropigjańskiego, Lwów 1929.

Biegeleisen Henryk, *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego*, Dom Książki Polskiej S-ka Akc, Warszawa 1930.

Bieńkowski Andrzej, *Muzykanci*, Warszawa 2002.

Bogatyriew Piotr, Jacobson Roman, *Folklor jako swoista forma twórczości*, [w:] tenże, *Semiotyka kultury ludowej*, tłum. M. R. Mayenowa, PIW, Warszawa 1979.

Bohdanowicz Janusz, *Demonologia ludowa. Relikty wierzeń w strzygonie i zmory*, „Literatura Ludowa” 1994, z. 2.

Bracha Krzysztof, *Teolog, diabeł i zabobony*, Instytut Historii PAN, Neriton, Warszawa 1999.

Brauner Alfred i Françoise, *Dziecko zagubione w rzeczywistości. Historia autyzmu od czasów baśni o wrózkach*, tłum. T. Gałkowski, Wydawnictwo Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1993.

Brojer Władysław, *Diabeł w wyobraźni średniowiecznej*, FNP, Wrocław 2003.

Brückner Aleksander, *Starożytna Litwa*, Wydawnictwo Pojezierze, Olsztyn 1984.

Brückner Aleksander, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1996.

Brzoza, Halina, *Dostojewski myśl a forma*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1984.

Brzozowska-Krajka Anna, *Symbolika dobowego cyklu powszedniego w polskim folklorze tradycyjnym*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1994.

Brzozowska-Krajka Anna, *Tożsamość a interdyscyplinarność – folklorystyka jako struktura otwarta*, [w:] *Folklorystyka: dylematy i perspektywy*, red. D. Simonides, Uniwersytet Opolski, Opole 1995.

Bułat Jakub, *Przestrzeń sakralna domu wiejskiego albo okno i stół*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 1990, t. 44, nr 4.

Burchardt Jerzy, *Ludowa wiara w demony w liście Witelona*, „Lud” 1984, t. 67.

Burszta Józef, *Kultura – kultura narodowa*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1974.

Burszta Wojciech J., *Język a kultura w myśli etnologicznej*, Po;slie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1986.

Burszta Wojciech J., *Wymiary antropologicznego poznania kultury*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1992.

Burszta Wojciech J., *W obliczu współczesności. Trzy przykłady funkcjonowania wyobrażeń kulturowych*, [w:] *Pożegnanie paradygmatu. Etnologia wobec współczesności*, red. W. J. Burszta, J. Damrosz, Instytut Kultury, Warszawa 1994.

Bylina Stanisław, *Problemy słowiańskiego świata zmarłych. Kategorie przestrzeni i czasu*, „Światowit” 1995, nr 40.

Bystroń Jan Stanisław, *Słowiańskie obrzędy rodzinne*, Akademia Umiejętności, Kraków 1916.

Bystroń Jan, Stanisław, *Megalomania narodowa*, [w:] *Tematy, które mi odradzano*, red. L. Stomma, PIW, Warszawa 1980.

Bystroń Jan Stanisław, *Czynniki magiczno-religijne w osadnictwie*, [w:] tenże, *Tematy, które mi odradzano*, red. L. Stomma, PIW, Warszawa 1980.

Caillois Roger, *Od baśni do „science-fiction”*, tłum. J. Lisowski, [w:] tenże, *Odpowiedzialność i styl. Eseje*, PIW, Warszawa 1967.

Caillois Roger, *Dzieje człowieka i książki: hrabia Jan Potocki i Rękopis znaleziony w Saragossie*, tłum. L. Kukulski, [w:] tenże, *Odpowiedzialność i styl. Eseje*, PIW, Warszawa 1967

Caillois Roger, *Człowiek i sacrum*, tłum. A. Tatarkiewicz i E. Burska, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 2009.

Casirer Ernst, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Staniewska, Czytelnik, Warszawa 1998.

Chmielowski Eugeniusz, *Czarownice, strzygi, dusze potępione*, [w:] *Ziemia biecka. Lud polski w powiatach gorlickim i grybowskim*, praca zbiorowa pod red. Seweryna Udzieli, red. A. Kroh Sądecka Oficyna Wydawnicza WOK, Nowy Sącz 1994.

Ciszewski Stanisław. *Ognisko. Studium etnologiczne*, Akademia Umiejętności, Kraków 1903.

Conrad JoAn, *Changeling*, In: *The Greenwood Encyclopedia of Folktales and Fairy Tales*, vol. 1, ed. D. Haase, Greenwood, London 2008.

Czarnowski Stefan, *Podział przestrzeni i jej ograniczenie w religii i magii*, [w:] tenże, *Dziela*, t. 3, red. S. Ossowski, PWN, Warszawa 1956.

Czerwiński Tomasz, *Pożywienie ludności wiejskiej na północnym Mazowszu u schyłku XIX i w XX wieku*, Towarzystwo Miłośników Ziemi Ciechanowskiej, Ciechanów 2008.

Czubala Dionizjusz, *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia garncarzy polskich*, „Lud” 1974, t. 58.

Czubala Dionizjusz, Czubalina, Marianna, *Anegdoty, bajki, opowieści garncarzy*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1980.

Delimata Małgorzata *Dziecko w Polsce średniowiecznej*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2004.

Dennehy Emer. “What damned you?” *Changelings, “mylingar” and other dead child traditions*, “Archeology Ireland” 2016, vol. 30, no. 3.

Dodds Eric R. *Grecy i irracjonalność*, tłum. J. Partyka, Wydawnictwo Homini, Kraków 2014.

Douglas Mary, *Natural Symbols. Explorations In Cosmology*, Routledge, London, New York, 2002.

Douglas Mary, *Czystość i zmaza*, tłum. M. Bucholc, PIW, Warszawa 2007.

Douglas Mary, *Skalanie*, [w:] *Ukryte znaczenia. Wybrane szkice antropologiczne*, tłum. E. Klekot, Wyd. Dolnośląskie, Kęty 2007.

Drozdowska W., *Istoty demoniczne w Nałęczu Wielkim, pow. Wieluń*, „Łódzkie Studia Etnograficzne” 1962, t. 4.

Dudzik Wojciech, *Karnawały w kulturze*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2005.

Duma Paweł, *Śmierć nieczysta na Śląsku, Studia nad obrzędkiem pogrzebowym społeczeństwa przedindustrialnego*, Uniwersytet Wrocławski, Instytut Archeologii, Wrocław 2015.

Dundes Alan, *The Folklore of Wishing Wells*, [in:] Alan Dundes, *Meaning in Folklore. The Analytical Essays of Alan Dundes*, ed. S. J. Bronner, University Press of Colorado, Utah State University Press, Utah 2007.

Dupré Luis, *Inny wymiar. Filozofia religii*, tłum. S. Lewandowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1991.

Dunin-Karwicka Teresa, *Zakazy związane z drzewami i motywujące je wierzenia* [w:] *Drzewo na miedzy*, red. V. Wróblewska, W. Olszewski, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012.

Durkheim Émile, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny Australii*, tłum. A. Zadrożyńska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.

Dworakowski Stanisław, *Zwyczaje rodzinne w powiecie wysoko-mazowiekim*, Nakładem Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Warszawa 1935.

Dworakowski Stanisław, *Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu i nad Narwią*, Białostockie Towarzystwo Naukowe, Białystok 1964.

Dzik Michał, *Przemiany zwyczajów pogrzebowych w międzyrzeczu Bugu i górnej Narwi (XI – XV w.)*, Fundacja Rzeszowskiego Ośrodka Archeologicznego, Instytut Archeologii Uniwersytetu Rzeszowskiego, Państwowe Muzeum Archeologiczne w Warszawie, Muzeum Podlaskie w Białymstoku, Rzeszów 2015.

Dziura Małgorzata, *Rola i znaczenie dźwięku dzwonów w kształtowaniu poczucia zadomowienia*, „Journal of Urban Ethnology” 17, 2019, s. 259-278.

Dźwigoł Renata, *Polskie ludowe słownictwo mitologiczne*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2004.

Dźwigoł Renata *O człowieku w aspekcie fizycznym – na podstawie jednostek frazeologicznych z komponentem diabeł*, „Problemy Frazeologii Europejskiej” 2015, t. 10.

Eliade Mircea, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, *Od epoki kamienia do misteriów eleuzyńskich*, tłum. S. Tokarski, PAX, Warszawa 1997.

Eliade Mircea, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

Eliade Mircea, *Mity, sny i misteria*, tłum. K. Kocjan, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

Eliade Mircea, *Od Zalmoksisia do Czyngis-chana*, tłum. K. Kocjan, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.

Eliade Mircea, *Obrazy i symbole. Szkice o symbolice magiczno-religijnej*, tłum. M. i P. Radakowie, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009.

Encyklopedia rolnicza i rolniczo-przemysłowa, red. A[ntoni] Strzelecki i H[enryk] Kotłubaj, t. 2, Wydawnictwo „Rolnika i Hodowcy”, Warszawa 1888.

Engelking Anna, *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Wydawnictwo Funna, Wrocław 2000.

Evdokimov Paul, *Gogol i Dostojewski czyli zstąpienie do otchłani*, tłum. A. Kunka, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 2002.

Fiedotow Georgij, *Święci Rusi*, tłum. H. Paprocki, Wydawnictwo Domini, Bydgoszcz 2002.

Fischer Adam, *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*, Nakładem Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Lwów 1921.

Fischer Adam, *Lud polski. Podręcznik etnografii Polski*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Lwów-Warszawa-Kraków 1926.

- Fischer Adam, *Polacy*, [w:] *Etnografia słowiańska*, z. 3, Książnica Atlas, Lwów-Warszawa 1934.
- Frazer George, *The fear of the dead in primitive religion*, vol. I, MacMillan and Co. Ltd., London 1933.
- Freudenberg Olga, *Światopogląd pierwotny: metafory jedzenia, , metafory narodzin, metafory śmierci*, tłum. A. Pomorski, [w:] też, *Semantyka kultury*, red. D. Ulicka, TWiWPN Universitas, Kraków 2005.
- Freudenberg Olga, *Gra w kości*, tłum. T. Brzostowska-Tarasiewicz [w:] też, *Semantyka kultury*, red. D. Ulicka, TWiWPN Universitas, Kraków 2005
- Fyda Jan, *Medycyna ludowa*, [w:] *Ziemia biecka. Lud polski w powiatach gorlickim i grybowskim*, praca zbiorowa pod red. Seweryna Udzieli, red. A. Kroh, Sądecka Oficyna Wydawnicza WOK, Nowy Sącz 1994.
- Gaj-Piotrowski, Wilhelm *Duchy i demony w wierzeniach ludowych z okolic Stalowej Woli – Rozwadowa i Tarnobrzega*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1993.
- Gąssowski Jerzy, *Mitologia Celtów*, Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1987.
- Gehlen Arnold, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej. Studia*, tłum. K. Krzemieniowa, Czytelnik, Warszawa 2001.
- Gennep Arnold van, *Obrzędy przejścia*, tłum. B. Biały, PIW, Warszawa 2006.
- Geremek Bronisław, *Człowiek marginesu*, [w:] *Człowiek średniowiecza*, red. J. Le Goff, tłum. M. Radożycka-Paoletti, Świat Książki, Warszawa 2000.
- Gieysztor Aleksander *Mitologia Słowian*, Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1982.
- Girard Rene, *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1991.
- Goff Jacques le, *Levi-Strauss w Broceliandzie. Próba analizy romansu rycerskiego*, [w:] *Świat średniowiecznej wyobraźni*, tłum. M. Radożycka-Paoletti, Oficyna Wydawnicza Wolumen, Dom Wydawniczy Bellona, Warszawa 1997.
- Goff Jacques le, Truong, Nicolas, *Historia ciała w średniowieczu*, tłum. I. Kania, Czytelnik, Warszawa 2006.
- Gołębiowska-Suchorska Agnieszka, „*Dziewczę przędzie, Pan Bóg nitki daje*”. *O spójności ludowej wizji świata*, Wydawnictwo UKW, Bydgoszcz 2011.
- Gołębiowska-Suchorska Agnieszka, *Mysz*, [hasło w:] SPBL, t. 2, red. V. Wróblewska, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2018.

- Goodey C. F., Stainton, Tim, *Intellectual disability and the myth of the changeling myth*, „Journal of the History of the Behavioral Science” 2001, vol. 37(3).
- Goody Jack, *Poskromienie myśli nieoswojonej*, tłum. M. Szuster, PIW, Warszawa 2011.
- Goody Jack, *Mit, rytuał, oralność*, tłum. O. Kaczmarek, Wydawnictwo WUW, Warszawa 2012.
- Graves Robert, *Mity greckie*, tłum. H. Rzeczkowski, vis-à-vis etiuda, Kraków 2012.
- Grąbczewski Wiktoryn, *Diabeł polski w rzeźbie i legendzie*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1990.
- Greń Zbigniew, *Stereotypy jako fenomeny językowe*, [w:] *Stereotypy i uprzedzenia. Uwarunkowania psychologiczne i kulturowe*, red. M. Kofta, A. Jasińska-Kania, Warszawa 2001.
- Grimal Pierre, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków 2008.
- Grochowski Piotr, *Dziady. Rzecz o wędrownych żebrakach i ich pieśniach*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2009.
- Grochowski Piotr, Staroń Pamela, *O heterogeniczności ludowych wierzeń demonicznych*, [w:] *Potworna wiedza. Horror w badaniach kulturowych*, red. D. Brzostek, A. Kobus, M. Markocki, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2016.
- Grzeszczuk Stanisław, *Błazeńskie zwierciadło, rzecz o humorystyce sowizdrzalskiej XVI i XVII wieku*, Universitas, Kraków 1994.
- Gulgowski Izydor, *O nieznanym ludzie w Niemczech. Przyczynek do ludoznawstwa i krajoznawstwa Kaszub*, Instytut Kaszubski w Gdańsku, Gdańsk 2012.
- Гура Александр Викторович, *Симболика животных в славянской народной традиции*, Издательство „Индрик”, Москва 1997.
- Guriewicz Aron, *Kategorie kultury średniowiecznej*, tłum. J. Dancygier, PIW, Warszawa 1976.
- Guriewicz Aron, *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, tłum. Z. Dobrzyński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987.
- Guriewicz Aron, *Kultura i społeczeństwo średniowiecznej Europy. Exempla XIII wieku*, tłum. Z. Dobrzyński, Bellona, Oficyna Wydawnicza VOLUMEN, Warszawa 1997.
- Haider-Berky Wolfgang, *Ein Mühlstein als Abdeckung einer frühmittelalterlichen Grube aus Neunkirchen, Niederösterreich*, „Studia Mythologica Slavica” 2015, vol. 18.

- Harasim Przemysław, *Rzadkie metody rytualnego niszczenia militariów kultury oksywskiej*, „In Medio Poloniae Barbaricae Monumenta Archeologica Barbarica. Series Gemina” 2004, t. 3.
- Havelock Eric A., *Muza uczy się pisać. Rozważania o oralności i piśmienności w kulturze Zachodu*, tłum. P. Majewski, Wydawnictwo UW, Warszawa 2006.
- Heiddeger Martin, *O źródle dzieła sztuki*, tłum. L. Falkiewicz, „Sztuka i Filozofia” 1992, nr 5.
- Houston Susan Hilary, *Ghost Riders in the Sky*, „Western Folklore” 1964, vol. 23 (3).
- Hutton Ronald, *The Wild Hunt and the Witches' Sabbath*, „Folklore” 2014, vol. 125 (2).
- Ilkjaer Jurgen, Adal, Illerup, *Czarodziejskie zwierciadło archeologii*, tłum. A. Kokowski, Wydawnictwo TRIO, Warszawa 2007.
- Иванов Вячеслав Всеволодович; Топоров, Владимир Николаевич, *Славянские языковые моделирующие семотические системы (Древний период)*, Москва 1965.
- Jackowski Aleksander, *Muzykanci (wywiad z Andrzejem Bieńkowskim)*, „Polska Sztuka Ludowa” 1993.
- Jahoda Gustav, *Psychologia przesądu*, tłum. J. Jedlicki, PIW, Warszawa 1971.
- Jakubczyk Marcin, *Czy polskie gwary mówią o szaleństwie*, „Literatura Ludowa” 2009, nr 3(53).
- Jankowska Barbara *Zwyczaje i wierzenia związane z Dniem Zadusznym*, [w:] *Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego*, t. V. Zwyczaje, obrzędy i wierzenia pogrzebowe, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1999.
- Janowski Andrzej *Groby komorowe w Europie środkowo-wschodniej. Problemy wybrane*, Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Ośrodek Archeologii Średniowiecznej Krajów Nadbałtyckich w Szczecinie, Szczecin 2015.
- Jastrun Tomasz *Nie istniejącymi drogami do wsi, których już nie ma (Wywiad z Andrzejem Bieńkowskim)*, „Nowa Res Publica” 1996, nr 9.
- Johnson Mark, *The Body In the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination and Reasons*, University of Chicago Press, Chicago 1987.
- Jones Ernest, *Psychoanalysis at Folklore* [In:] *The Study of Folklore*, ed. A. Dundes, University of Kalifornia at Berkeley, New Jersey 1965.
- Józefów-Czerwińska Bożena, *Zabobonem nazwano... O wierzeniach, wartościach i dawnych przekonaniach mieszkańców polsko-białoruskiego pogranicza w ich związkach z przeszłością*, Wyd. Trzecia Strona, Warszawa 2017.

Juchcińska-Giłka Kamila, *Dzieciństwo na wsi polskiej w okresie Drugiej Rzeczypospolitej w świetle źródeł pamiętnikarskich*, „Przegląd Pedagogiczny” 2012, nr 1.

Kacprzak Marcin, *Wieś płocka. Warunki bytowania*, Instytut Spraw Społecznych, Warszawa 1937.

Kajfasz Jan, *Folklor jako tekst w obiegu i jego potencjał konstruowania rzeczywistości*, [w:] *Nowe konteksty badań folklorystycznych*, red. J. Hajduk-Nijakowska, T. Smolińska, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 2011.

Kalinowska-Kłosiewicz Danuta *Obrzęd sobótkowy. Taniec w aspekcie symboliki ruchu obrotowego*, „Polska Sztuka Ludowa” 1985, t. 39, nr 1-2.

Kalniuk Tomasz, *Mityczni obcy. Dzieci i starcy w polskiej kulturze ludowej przełomu XIX i XX wieku*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2014.

Kapełuś Helena, *O wydawaniu tekstów ludowych w Polsce*, [w:] *Z zagadnień twórczości ludowej. Studia folklorystyczne*, red. R. Górski, J. Krzyżanowski, Ossolineum, Wrocław 1972.

Karkoszka Maria, *Językowo-kulturowy obraz wiatru w tradycji ludowej*, „Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis. Studia Linguistica III” 2008, t. 51.

Karwot Edward *Katalog magii Rudolfa. Źródło etnograficzne XIII wieku*, Ossolineum, Wrocław 1955.

Katechizm Kościoła Katolickiego, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 1994.

Kazańczuk Mariusz, *Wprowadzenie do lektury* [w:] Michał Jurkowski, *Historyje świeże i niezwykłe*, Instytut Badań Literackich PAN, Stowarzyszenie „Pro Kultura Literaria”, Warszawa 2004.

Kępiński Antoni, *Lęk*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2015.

Kielak Olga, *Zwierzęta domowe a postaci demoniczne w języku i kulturze*, „Kultura i Historia” 2017, nr 3.

Klinger Witold, *Wschodnio-europejskie rusalki i pokrewne postaci demonologii ludowej a tradycja grecko-rzymska*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Lublin-Kraków 1949.

Kobielus Stanisław, *Bestiarium chrześcijańskie*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2002.

Kokowski Andrzej, *Starożytna Polska. Od trzeciego wieku przed Chrystusem do starożytności*, Wydawnictwo TRIO, Warszawa 2006.

Kolczyński Jarosław, *Trójnożna koza. Uwagi o symbolice trójnożności*, „Etnografia Polska” 1996, t. XL, z. 1-2.

Kolczyński Jarosław, *Ofiara z człowieka. Wspomnienie trzech wydarzeń z końca XIX i początków XX wieku w podgórskich wsiach w Polsce*, „Etnografia Polska” 2000, t. 44, z. 1-2.

Kolczyński Jarosław, *Jeszcze raz o upiorze (wampirze) i strzygoni (strzydze)*, „Etnografia Polska”:2003, t. 47, z. 1-2.

Kopaliński Władysław, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 1985.

Kosecki Krzysztof, *O formach ucieleśnienia znaczeń w metaforze i metonimii pojęciowej*, „Linguistics Applied” 2010, vol. 2/3, s. 91.

Kościelniak Krzysztof, *Zło osobowe w Biblii. Egzegetyczne, historyczne, religioznawcze i kulturowe aspekty demonologii biblijnej*, Wydawnictwo M, Kraków 2002.

Kotula Franciszek, *Piece*, „Polska Sztuka Ludowa” 1979, nr 3.

Kowalczyk Elżbieta, *Chrześcijańskie miłosierdzie. Rzecz o pochówkach dzieci nie ochrzczonych (na przykładzie północnego Mazowsza)*, [w:] *Dusza maluczka a strata ogromna*, red. W. Dzieduszycki, J. Wrzeński, „Funeralia Lednickie 6”, Poznań 2004.

Kowalik Artur, *Kosmologia dawnych Słowian. Prolegomena do teologii politycznej dawnych Słowian*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2004.

Kowalski Andrzej P., *Symbol w kulturze archaicznej*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii, Poznań 1999.

Kowalski Andrzej P., *Symbole neolitu*, [w:] tenże *Antropologia zamierzchłych znaczeń*, Polskie Towarzystwo Historyczne, Toruń 2014.

Kowalski Andrzej P., *Królestwo Tanatosa. Z genealogii wyobrażeń związanych z miejscami chowania zmarłych*, [w:] tenże, *Antropologia zamierzchłych znaczeń*, Polskie Towarzystwo Historyczne, Toruń 2014.

Kowalski Andrzej P. *Świat wartości wspólnot prehistorycznych w „epoce osiowej”*, [w:] tenże, *Antropologia zamierzchłych znaczeń*, Polskie Towarzystwo Historyczne, Toruń 2014.

Kowalski Andrzej P. *Kultura indoeuropejska. Antropologia wspólnot prehistorycznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2017.

Kowalski Piotr, *Prośba do Pana Boga rzecz o gestach wotywnych*, Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, Wrocław 1994.

Kowalski Piotr, *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd znaczenie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, Wrocław 1998.

Kowalski Piotr, *Theatrum świata wszystkiego i poćciwy gospodarz. O wizji świata pewnego siedemnastowiecznego pisarza ziemiańskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000.

Kowalski Piotr, *Woda żywa opowieść o wodzie, zdrowiu, higienie i dietetyce*, Towarzystwo Przyjaciół Ossolineum, Wrocław 2002.

Kowalski Piotr *Popkultura i humaniści. Daleki od kompletności remanent spraw, poglądów i mistyfikacji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004.

Kowalski Piotr, *Jednorożec, czyli zatrudnienia historyka kultury [w:] O jednorożcu, Wieczerniku i innych motywach mniej lub bardziej ważnych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.

Kowalski Piotr, *O tym, co nieuniknione: ekskrementy i defekacja*, [w:] *Ciało cielesne*, seria: *Colloquia Anthropologica et Communicativa*, t. 4, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2011.

Kowzan Jacek, *Kogut, czyli przyczynek do pewnej zwierzęcej ambiwalencji w kulturze*, [w:] *Bestie, żywy inwentarz i bracia i mniejsi. Motywy zwierzęce w mitologiach, sztuce i życiu codziennym*, redakcja naukowa P. Kowalski, K. Łeńska-Bąk, M. Sztandara, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2007.

Kozarzewska Emilia, *Przysłowia w kontekście*, „Prace Filologiczne” 1974, z. 25.

Krajewska Janina, *Ceramika kaszubska z końca XIX i początku XX w.*, „Polska Sztuka Ludowa” 1958, t. 3.

Krawczyk-Wasilewska Violetta, *O folklorystyce polskiej w stulecie „Ludu”*, „Lud” 1995, t. 78.

Krzyżanowski Julian, *Morfologia bajki*, „Lud” 1947, t. 37.

Krzyżanowski Julian, *Ludowość w „Dziadów” części III* [w:] Julian Krzyżanowski, *Paralele. Studia porównawcze z pogranicza literatury i folkloru*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1961.

Krzyżanowski Julian, *Romans polski wieku XVI*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1962.

Krzyżanowski Julian, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. I, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław-Warszawa-Kraków 1962.

Krzyżanowski Julian, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. II, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław-Warszawa-Kraków 1963.

Krzyżanowski Julian, *Mądrej głowie dość dwie słowie. Pięć centuruj przysłów polskich i diabelski tuzin z hakiem*, t. II, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1994.

Kubiak Krzysztof, *Wyróżniki obcości w bajce białoruskiej. Cechy boskie i diabelskie „swego” i „obcego”*, „Etnografia Polska” 1979, t. 23, z. 2.

Kubiakowie Irena i Krzysztof, *Chleb w tradycji ludowej*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1981.

Kunicka Barbara *Organizacja przestrzeni domowej według tradycyjnych wyobrażeń ludowych*, „Etnografia Polska” 1979, t. 23, z. 1.

Kupisiński Zdzisław, *Śmierć jako wydarzenie eschatyczne. Zwyczaje, obrzędy i wierzenia pogrzebowe oraz zaduszkowe mieszkańców regionu opoczyńskiego i radomskiego*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007.

Kwaśniewicz Krystyna, *Zwyczaje i obrzędy rodzinne*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. II, red. Maria Biernacka, Maria Frankowska, Wanda Paprocka, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź 1981.

Lawing Sean B. *The Place of the Evil: Infant Abandonment in Old Norse Society*, “Scandinavian Studies” 2013, vol. 85 (2).

Leach Edmund, *Kultura i komunikowanie*, [w:] Edmund Leach, Algirdas Julien Greimas, *Rytuał i narracja*, tłum. M. Buchowski, PWN, Warszawa 1989.

Lebeda Agnieszka, *Wiedza i wierzenia ludowe*, [w:] *Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego*, t. VI., Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Uniwersytet Śląski Filia w Cieszynie, Wrocław-Cieszyn 2002.

Leeuw Gerardus van der, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1997.

Lehr Urszula *Wierzenia demonologiczne we wsi Obidza (region sądecki) w świetle badań empirycznych*, „Lud” 1982, t. 66.

Lehr Urszula, *Wierzenia w istoty nadzmysłowe*, „Etnografia Polska” 1984, t. 28, z. 1.

Lehr Urszula, *Oblicza starości*, „Etnografia Polska” 2003, t. 47, z. 1/2.

Levi-Strauss Claude, *Opowieść o rysiu*, tłum. E. Bekier, Wydawnictwo Opus, Łódź 1994.

Levi-Strauss Claude *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.

Libera Zbigniew, *Rzyć, aby żyć. Rzecz antropologiczna w trzech aktach z prologiem i epilogiem*, Liber Novum, Tarnów 1995.

Libera Zbigniew, *Znachor w tradycjach ludowych i popularnych XIX-XX wieku*, Towarzystwo Przyjaciół Ossolineum, Wrocław 2003.

Lorentz Friedrich, *Zarys etnografii kaszubskiej* [w:] Friedrich Lorentz, Adam Fischer, Tadeusz Lehr-Splawiński, *Kaszubi kultura ludowa i język*, Wydawnictwo Instytutu Bałtyckiego, Toruń 1934.

Lurker Manfred, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Pallotinum, Poznań 1989.

Lurker Manfred, *Leksykon bóstw i demonów*, tłum. J. Prokopiuk, R. Stiller, Dom Wydawniczy Bellona, Warszawa 1999.

Lurker Manfred, *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, tłum. R. Wojnakowski, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2011.

Łempicki Zygmunt, *Osnowa, wątek, motyw, Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej*, „Pamiętnik Literacki” 1925/26, nr 2/23/1/4.

Łęga Władysław, *Okolice Świecia. Materiały etnograficzne*, Gdańskie Towarzystwo Naukowe, Gdańsk 1960.

Łęga Władysław *Ziemia chełmińska. Prace i materiały etnograficzne*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1961.

Łęga Władysław, *Ziemia Malborska. Kultura ludowa. Materiały etnograficzne Powiśla i Żuław*, Wydawnictwo Region, Gdynia 2018.

Łeńska-Bąk Katarzyna, *Sól ziemi*, Towarzystwo Przyjaciół Ossolineum, Wrocław 2002.

Łotman Jurij, *Kultura i eksplozja*, Państwowy Instytut Wydawniczy, tłum. B. Żyłko, Warszawa 1999.

Łuczkowski Jan, *Opoczyńscy muzykanci ludowi i ich instrumenty w świetle tradycji folklorystycznych*, „Literatura Ludowa” 1996.

Ługowska Jolanta, *Ludowa bajka magiczna jako tworzywo literatury*, Ossolineum, Wrocław 1981.

Łysiak Wojciech, *Temat „dzikiego polowania” w folklorze wielko wielkopolski*, „Lud” 1983, t. 67.

Łysiak Wojciech, *Świat wierzeń ludu wielkopolskiego przełomu XIX i XX wieku*, „Lud” 1988, t. 72.

Łysia, Wojciech, *W kręgu wielkopolskich demonów i przekonań niedemonicznych*, Wydawnictwo „Eco”, Międzychód 1993.

Majer-Baranowska Urszula, *Dualizm religijny w wierzeniach o pochodzeniu wody* [w:] *Folklor-Sacrum-Religia*, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, Lublin 1995.

Majewski Erazm, *Rodzina kruków (Corvinae) w mowie, pojęciach i praktykach ludu polskiego*, „Wisła” 1900, t. 14.

Marczewska Marzena, *Dąb – drzewo zmarłych (z rozważań nad językowo-kulturowym obrazem dębu)*, „Etnolingwistyka” 1997/1998, t. 9/10.

Marczewska Marzena, *Aspekty wierzeniowe w rekonstrukcji językowego obrazu drzew*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Język a Kultura” 2001.

Marczyk Mirosław, *Grzyby w kulturze ludowej*, Wydawnictwo Atla2, Wrocław 2003.

Masłowska Ewa, *Przeobrażenia semantyczne polskich gwarowych nazw diabła*, „Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej”, 1987, t. 24.

Masłowska Ewa, Niebrzegowska, Stanisława, *Rzeka*, [haso w:] SSiSL, t. 1, *Kosmos*, red. J. Bartmiński, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999.

Masłowska Ewa, *Pozytywne schematy destrukcji w relacjach z zaświatami*, [w:] *Wartości językowo-kulturowym obrazie Słowian i ich sąsiadów*, cz. 1, red. M. Abramowicz, J. Bartmiński, I. Bielińska-Gardziel, Wyd. UMCS, Lublin 2012.

Masłowska Ewa, *Ludowe stereotypy obcowania świata i zaświatów w języku i kulturze polskiej*, Wyd. Agape Bis, Warszawa 2016.

Mencwel Andrzej, *Wyobrażenia antropologiczne. Próby i studia*, Wydawnictwo UW, Warszawa 2006.

Mianecki Adrian, *Kilka uwag o genologii podań wierzeniowych*, „Literatura Ludowa” 1999, nr 2.

Mianecki Adrian, *Postać demona wodnego w ludowych przekazach wierzeniowych*, „Literatura Ludowa” 2002, nr 2.

Mianecki Adrian, *Stworzenie świata w folklorze polskim XIX i początku XX wieku*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2010.

Mianecki Adrian, *Bajka ajtiologiczna*, [hasło w:] SPBL, t. 1, red. V. Wróblewska, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2018.

Michajłowa Katia, *Dziad wędrowny w kulturze ludowej Słowian*, tłum. H. Karpińska, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010.

Michalski Maciej, *Ryszarda Berwińskiego wędrowni po pamięci ludu. Rozważania o osobistym zawodzie w narodowej sprawie*, „Sensus Historiae” 2011, vol. V.

Mioletinski Eleazar, *Poetyka mitu*, tłum. J. Dancygier, PIW, Warszawa 1981.

Мифы народов мира, под редакцией С. А. Токарева, Советская Энциклопедия, Москва 1987.

Minos Georges, *Historia piekła*, tłum. A. Dębska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1996.

Mitarski Jan, *Demonologia lęku. Niektóre formy ekspresji i symboliki lęku w dziejach kultury*, [w:] Antoni Kępiński, *Lęk*, Wydawnictw Literackie, Kraków 2015.

Mitchel Stephen, *Odin, Magic, and a Swedish Trial from 1484*, "Scandinavian Studies" 2009, vol. 81.

Młynarczyk Ewa, *Polski obraz biedy utrwalony w języku i kulturze*, „Etnolingwistyka” 2015, z. 27.

Modzelewski Karol, *Barbarzyńska Europa*, Iskry, Warszawa 2004.

Morin Edgar, *Antropologia śmierci*, [w:] *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, tłum. S. Cichowicz, J. M. Godzimirski, PWN, Warszawa 1993.

Moszyński Kazimierz, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2, *Kultura duchowa*, Kraków 1934.

Motz Lotte, *The Winter Goddess: Percht, Holda, and Related Figures*, "Folklore" 1984, vol. 95 (2).

Niebrzegowska Stanisława *Bagno*, [hasło w:] SSiSL, t. 1, *Kosmos*, red. J. Bartmiński, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999.

Niebrzegowska Stanisława, *Błota*. [hasło w:] SSiSL, t. 1, *Kosmos*, red. J. Bartmiński, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999.

Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2007.

Niczypruk Danuta, *Czas i przestrzeń w światopoglądzie mieszkańców wsi*, Lublin 2002.

Nola Alfonso M. di, *Diabeł*, tłum. I. Kania, Universitas, Kraków 2004.

Nola Alfonso M. di, *Tryumf śmierci. Antropologia żałoby*, tłum. J. Kornecka, M. W. Olszańska, R. Sosnowski, M. Surma-Gawłowska, M. Woźniak, Universitas, Kraków 2006.

Nowina-Sroczyńska Ewa, *Przezroczyście ramiona ojca. Studium etnologiczne o magicznych dzieciach*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1997.

Obrębski Józef, *Dzisiejsza wieś poleska*, [w:] tenże, *Polesie*, red. A. Engelking, Oficyna Naukowa, Warszawa 2007.

Olędzki Jacek, *Znaki istnienia*, „Polska Sztuka Ludowa” 1985, t. 39, nr 1-2.

Olędzki Jacek, *Plagi, żywioły, demony, Opatrzność i Święci Pańscy albo próby poznawania siebie samego*, „Polska Sztuka Ludowa-Konteksty” 1996, t. 50, z. 1-2.

Oleǳki Jacek, *Ludzie wygasłego spojrzenia (szkice poświęcone wybranym kulturom pierwotnym dawnego i współczesnego świata)*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 1999.

Oleǳki Jacek, *Murzynowo. Znaki istnienia i tożsamości kulturalnej mieszkańców wioski nadwiślańskiej XVIII-XX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2016.

Olszański Henryk, *Zamieszkańcy. Studium etnograficzne*, Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku, Sanok 2007.

Otto Rudolf, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Thesaurus Press, Wrocław 1993.

Pałuch Adam, Libera Zbigniew, *Ślina – „sok” ciała*, „Lud” 1996, t. 80.

Pawluczuk Włodzimierz, *Żywioł i forma. Wstęp do badań empirycznych nad kulturą współczesną*, PIW, Warszawa 1978.

Pawłowska Jadwiga, *Niektóre zwyczaje górali podhalańskich we wsi Krajanów (powiat Nowa Ruda)*, [w:] *Prace i Materiały Etnograficzne*, t. XXIII, Śląsk, redaktor tomu: Stanisław Bąk, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze Instytut Śląski w Opolu, Wrocław 1963.

Pelczar Roman, *Opieka nad dzieckiem w rodzinach wiejskich na ziemiach polskich w czasach zaborów (ze szczególnym uwzględnieniem Galicji)*, „Karpacki Przegląd Naukowy” 2014, nr 3(11).

Pełka Leonard J., *Polska demonologia ludowa*, Iskry, Warszawa 1987.

Pełka Leonard J., *Diabeł podlaski*, [w:] *Kultura ludowa Mazowsza i Podlasia. Studia i materiały*, t. III, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Warszawa 1999.

Pentikainen Juha, *Belief, Memorate, and Legend*, translated by J. Lombardo, „Folklore Forum” 1973, vol. 6(4).

Perzanowski Andrzej, *Odmieńcy. Antropologiczne studium dewiacji*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2009.

Piątkowska Krystyna, *Cechy zewnętrzne postaci diabła w wierzeniach i epice ludowej – próba określenia kanonu*, „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi, Seria Etnograficzna” 1982, z. 23.

Piątkowski Krzysztof, *Semiotyczne badania nad kulturą w etnologii*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1993.

Piątkowski Krzysztof, *Badacz wobec tradycji*, [w:] *Pożegnanie paradygmatu. Etnologia wobec współczesności*, red. W. J. Burszta, J. Damrosz, Instytut Kultury, Warszawa 1994.

Pieńczyk Agnieszka, *Sposoby rozpoznawania domniemanych czarownic (w świetle badań Polskiego Atlasu Etnograficznego)*, „Lud” 2008, t. 92.

Pietkiewicz Czesław, *Kultura społeczna Polesia Rzeczyckiego*, red. A. Engelking, Muzeum Etnograficzne w Toruniu, Toruń 2013.

Piotrowski, Robert, *Toposy wyobrazeniowe w legendach i podaniach*, [w:] *Podanie – legenda w tradycji ludowej i literackiej*, red. M. Jakitowicz, V. Wróblewska, Wydawnictwo UMK, Toruń 2007.

Piotrowski Robert, *Garnek* [hasło w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, t. 2, red. V. Wróblewska, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2018.

Pogodziński Paweł M., *Purtk – diabeł kaszubski*, „Zapiski Puckie” 2014, nr 13.

Posacki Aleksander, *Egzorcyzmy, opętanie, demony*, Wydawnictwo Polwen, Radom 2005.

Potkański Karol, *Wiadomości Długosza o polskiej mitologii* [w:] tenże, *Pisma pośmiertne*, opracowanie i wstęp F. Bujak, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań 2004.

Propp Władimir, *Motyw cudownych narodzin*, [w:] *Nie tylko bajka*, tłum. D. Ulicka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.

Propp Władimir, *Historyczne korzenie bajki magicznej*, tłum. J. Chmielewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003.

Propp Władimir, *Morfologia bajki magicznej*, tłum. P. Rojek, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2011.

Puhvel Martin, *The Legend of the Church-Building Troll in Northern Europe*, „Folklore” 1961, vol 72, no 4.

Raczyńska Marta, *Czas uwarstwiony na gąsawskim poddaszu. Antropologiczny szkic o przestrzeni, przedmiotach i obcowaniu z przeszłością*, Wydawnictwo Libron, Kraków 2016.

Rapacka Joanna, *O człowieku latającym. Przyczynek do dziejów doktora Fausta na Słowiańszczyźnie* [w:] *Studia o literaturze i folklorze Słowian*, red. T. Dąbek-Wirgowa, J. Rapacka, J. Wierzbicki, K. Wrocławski, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1991.

Rigaudon Daniel, *Supernatural Whirlwinds in the Folklore of Celtic Countries*, „Béaloideas” 2007, vol. 75.

Robbins Rossel Hope, *Encyklopedia czarów i demonologii*, tłum. M. Urbański, Wydawnictwo Bellona, Warszawa 1998.

Robotycki Czesław, *Moralny i strukturalny aspekt „Dobra” i „Zła” w bajce magicznej*, [w:] *Pożegnanie paradygmatu. Etnologia wobec współczesności*, red. W. J. Burszta, J. Damrosz, Instytut Kultury, Warszawa 1994.

Robotycki Czesław, *Wampiry. Od wierzeń ludowych do pogłosek i filmowych fantomów*, [w:] *Nie wszystko jest oczywiste*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1998.

Rożek Michał, *Diabeł w kulturze polskiej*, PWN, Warszawa 1993.

Rudwin Maximilian, *Diabeł w legendzie i literaturze*, tłum. J. Illg, ZNAK, Kraków 1999.

Rzepnikowska Iwona, *Bóg i diabeł w świecie wartości ludowej bajki ludowej*, [w:] *W kręgu folkloru, literatury i języka. Prace ofiarowane prof. Janowi Mirosławowi Kasjanowi w 70. rocznicę urodzin*, red. Maria Jakitowicz, Violetta Wróblewska, Wydawnictwo UMK, Toruń 2003.

Rzepnikowska Iwona, *Rosyjska i polska bajka magiczna (AT480) w kontekście kultury ludowej*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2005.

Rzepnikowska Iwona, *Diabeł*, [hasło w:] SPBL, t. 1, red. V. Wróblewska, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2018.

Scullion Val, Treby Marion, *Devilish Dynamics: Fairy Tale, Dream, Art, and Dance in E. T. A. Hoffmann's "New Year's Eve Adventure"*, *Marvels & Tales* 2014, vol. 28(2).

Serafin Ewa, *Ludowe opowiadania ajtiologiczne*, [w:] *Genologia literatury ludowej. Studia folklorystyczne*, red. Adrian Mianeki, Violetta Wróblewska, Wydawnictwo UMK, Toruń 2002.

Seweryn Tadeusz, *Ikonografia etnograficzna*, „Lud” 1952, t. 39.

Schmidt Jean-Claude, *Gest w średniowiecznej Europie*, tłum. H. Zaremska, Warszawa 2006.

Sielicki Franciszek, *Legendy, przypowieści i opowiadania o zjawach na Wilejszczyźnie w okresie międzywojennym*, „Lud” 1983, t. 67.

Sieroszewski, Waław, *Dwanaście lat w kraju Jakutów*, cz. II, [w:] Waław Sieroszewski, *Dzieła wszystkie*, t. 17, Wydawnictwo Literackie Kraków, Kraków 1961.

Simonides Dorota, *Dlaczego drzewa przestały mówić. Ludowa wizja świata*, Wydawnictwo Nowik Sp.j., Opole 2010.

Simonides Dorota, *Śląski horror. O diablach, skarbnikach i utopcach*, Wydawnictwo Nowik, Opole 2013.

Sokolski Jacek, *Staropolskie zaświaty. Obraz piekła, czyśćca i nieba w renesansowej i barokowej literaturze polskiej wobec tradycji średniowiecznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego Wrocław 1994,

Słownik Bartłomieja z Bydgoszczy. Wersja polsko-lacińska, cz. VI, oprac. L. A. Jankowiak, E. Kędelska, A. Łuczak, Instytut Slawistyki PAN, Warszawa 2019.

Słownik teologii biblijnej, red. X. Leon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Pallottinum, Poznań 1994.

Smyk, Katarzyna, *Wiatr*, [hasło w:] SPBL, t. 3, red. V. Wróblewska, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2018.

Stachowski Kamil, *Wampir na rozdrożach. Etymologia wyrazu upiór -wampir w językach słowiańskich*, „Rocznik Slawistyczny” 2005, t. LV.

Stomma Ludwik, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku oraz wybrane eseje*, Wydawca Piotr Dopierała, Łódź 2002.

Strawińska Zofia, *Wieś pałucka Statkowska Struga, Materiały etnograficzne, cz. III*, Muzeum Etnograficzne w Toruniu, Toruń 1981.

Stryczyńska-Hodyl Ewa, *Diabeł w literaturze litewskiej i lotewskiej od połowy XIX do połowy XX wieku*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2008.

Sulima Roch, *Folklor i literatura. Szkice o kulturze i literaturze współczesnej*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1985.

Sydow Carl Wilhelm von, *Kategorien der Prosa-Volksdichtung*, [w:] *Volkskundliche Gaben. Festchrift J. Meier zum 70 Geburtstag dargebracht*, (ed.) E. Semann, H. Schewe, W. de Gruyter, Berlin, Leipzig 1934.

Swianiewiczowa Olimpia, *Interpretacja Dziadów mickiewiczowskich na podstawie skarbcza kultury białoruskiej*, red. G. Charytoniuk-Michlej, Muzeum Etnograficzne w Toruniu, Toruń 2018.

Sznajderman Monika, *Błazen. Narodziny i struktura mitu*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 1998, t. 52.

Szychowska-Boebel Barbara *Lecznictwo ludowe na Kujawach (Materiały i rozważania)*, Muzeum Etnograficzne w Toruniu, Toruń 1972.

Szyfer Anna, *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków*, Wydawnictwo Pojezierze, Olsztyn 1968.

Szyfer Anna, *Ludowe zwyczaje, obrzędy, wierzenia i wiedza*, [w:] *Kultura ludowa Mazurów i Warmiaków*, red. J. Burszta, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław 1976.

Szyjewski Andrzej, *Religia Słowian*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003.

Świątek Jan, *Brzozowa i okolice Zakliczyna nad Dunajcem, cz. 2*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1998.

Świętek Jan, *Brzozowa i okolica Zakliczyna nad Dunajcem*, cz. 3, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1999.

Tangherlini Timothy R., „*It Happener Not Too Far From Here...*” *A Survey of Legend Theory and Characterization*, „Western Folklore” 1990, vol. 49.

Thomas Luis-Vincent, *Trup. Od biologii do antropologii*, tłum. K. Kocjan, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1980.

Tokarska Joanna, Wasilewski Jerzy Sławomir, Zmysłowska Magdalena, *Śmierć jako organizator kultury*, „Etnografia Polska” 1982, t. 26.

Толстая Светлана М., *Сакральное и магическое в народном культе святых*, [w:] *Folklor – Sacrum – Religia*, t. 2, red. Jerzy Bartmiński, Maria Jasińska-Wojtkowska, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, Lublin 1995.

Tomicy Joanna i Ryszard, *Drzewo Życia – ludowa wizja świata i człowieka*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1975.

Tomicki Ryszard, *Słowiański mit kosmogoniczny*, „Etnografia Polska” 1976, t. 20, z. 1.

Tomicki Ryszard, *Ludowe mity o stworzeniu człowieka. Z badań nad synkretyzmem mitologicznym w Europie Wschodniej i Południowej*, „Etnografia Polska” 1980, t. 24, z. 2.

Tomicki Ryszard, *Religijność ludowa*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. II, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Warszawa 1981.

Toporow Władimir N., *Miasto i mit*, tłum. B. Żyłko, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000.

Toporow Władimir N., *Przestrzeń i rzecz*, tłum. B. Żyłko, Universitas, Kraków 2003.

Twore, Beata, *Kultura zdrowotna ludności wiejskiej w Małopolsce od połowy XIX do końca XX wieku (w świetle literatury pięknej i wspomnieniowej)*, Lubelskie Towarzystwo Naukowe, Lublin 2007.

Tyc Jolanta, *Motywy strachu w modelowaniu świata. Przekazy ustne z Czechowicz-Dziedzic*, „Literatura Ludowa” 1999, z. 6.

Tyrpa Anna, *Językowy obraz świata w gwarach*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Język a Kultura” 2008, t. 20.

Uspienski Borys A., *Kult św. Mikołaja na Rusi*, tłum. E. Janus, M. R. Mayenowa, Z. Kozłowska, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1985.

Uspienski Borys A., *Historia i semiotyka*, tłum. B. Żyłko, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1998.

Wajda-Adamczykowa Ludwika, *Polskie nazwy drzew*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1989.

Ward D. J. , *The Threefold Heath: An Indo-European Trifunctional Sacrifice?*, [In:] *Myth and Law among the Indo-Europeans. Studies in Indo-European Comparative Mythology*, ed. J. Puhvel, Berkeley 1970.

Wasilewski Jerzy S., *Symbolika ruchu obrotowego i rytualnej inwersji*, „Etnografia Polska” 1978, t. 22, z. 1.

Wasilewski Jerzy S., *Po śmierci wędrować : szkic z zakresu etnologii świata znaczeń (I)*, „Teksty” 1979, nr 3 (45).

Wasilewski Jerzy S., *Po śmierci wędrować: szkic z zakresu etnologii świata znaczeń (II)*, „Teksty” 1979, nr 4 (46).

Wasilewski Jerzy S., *Podarować – znaleźć – zgubić – zbłądzić. Niektóre kategorie języka symbolicznego związane z opozycją życie – śmierć*, „Etnografia Polska” 1980, t. 24.

Wasilewski Jerzy S., *Podróże do piekieł. Rzecz o szamańskich misteriach*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1985.

Wasilewski Jerzy S., *Tabu*, Wydawnictwo Uniwersytetu warszawskiego, Warszawa 2010.

Wasiuta Sebastian, *Przysłowie Diabeł tkwi w szczegółach we współczesnej polszczyźnie. Retoryczność, mistyfikacja, stereotyp*, „Linga Varia” 2016 1(21).

Wesołowska Henryka, *Zwyczaj i obrzędy rodzinne*, [w:] *Kultura ludowa śląskiej ludności rodzimej*, red. D. Simonides, P. Kowalski, Volumen, Wrocław-Warszawa 1991.

Wężowicz-Ziółkowska Dobrosława, *Miłość ludowa. Wzory miłości wieśniaczej w polskiej pieśni ludowej XVIII – XX wieku*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1991.

Wierciński Andrzej, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, NOMOS, Kraków 2004.

Wiesiołowski Aleksandr, *Poetyka sjużetu (fragmety)*, tłum. G. Porębina, „Rusycystyczne Studia Literaturoznawcze” 1982, t. 6.

Wilczyńska Elwira, *Bajka ludowa na Pomorzu Zachodnim*, [hasło w:] SPBL, t. 1, red. V. Wróblewska, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2018.

Wilczyńska Elwira, *Śmieci*, [hasło w:] SPBL, t. 3, red. V. Wróblewska, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2018.

Wilson Edward O., *Konsiliencja. Jedność wiedzy*, tłum. J. Mikos, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Warszawa 2002.

Виноградова Людмила, Николаевна, *Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян*, Российская академия наук, Москва 2000.

Wisłocki Seweryn A., *Kultura ludowa – czyli łączność człowieka z... Kosmosem (rozmowa z Profesorem Józefem Bursztą, [w:] Pożegnanie paradygmatu. Etnologia wobec współczesności*, red. W. J. Burszta, J. Damrosz, Instytut Kultury, Warszawa 1994.

Wodziński Cezary, *Święty Idiota, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2000.

Wojciechowski Ryszard, *Komentarz*, [w:] Wójcicki Kazimierz, *Klechdy. Starożytne podania i powieści ludowe*, PIW, Warszawa 1981.

Woźniak Andrzej, *Kultura mazowieckiej wsi pańszczyźnianej XVIII i początku XIX wieku (wybrane zagadnienia)*, Ossolineum, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź 1987.

Woźniak Ewa, *Słownictwo i frazeologia Psalterza Krakowskiego (1532) na tle ówczesnych przekładów biblijnych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2002.

Wrocławski Krzysztof, *Możliwości współpracy folklorystów z etnografami w badaniach nad etnogenezą Słowian*, „Etnografia Polska” 1979, t. 23, z. 2.

Wróblewska Violetta, *Przemiany gatunkowe polskiej baśni literackiej XIX i XX wieku*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2003.

Wróblewska Violetta, *Ludowe exempla*, „Literatura Ludowa” 2007, nr 2 (51).

Wróblewska Violetta, *Ludowa bajka nowelistyczna (źródła – wątki – konwencje)*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2007.

Wróblewska Violetta *Magia słowa i magia milczenia w polskiej bajce ludowej*, „Poznańskie Studia Sławistyczne” 2012, nr 3.

Wróblewska Violetta, *Od potworów do znaków pustych. Ludowe demony w polskiej literaturze dla dzieci*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2014.

Wróblewska Violetta, *Bajka nowelistyczna*, [hasło w:] SPBL, t. 1, red. V. Wróblewska, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2018.

Wróblewska Violetta, *Czarownica*, [hasło w:] SPBL, t. 1, red. V. Wróblewska, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2018.

Wróblewska Violetta, *Koń*, [hasło w:] SPBL, t. 2, red. V. Wróblewska, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2018.

Wróblewska Violetta, *Wprowadzenie*, [w:] SPBL, t. 1, red. V. Wróblewska, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2018

Wróblewska Violetta, *Zapadłe karczmy/Zatopione dzwony*, [w:] SPBL, t. 3, red. V. Wróblewska, Toruń 2018

Wrzesiński Szymon, *Oddech śmierci. Życie codzienne podczas epidemii*, LIBRON, Kraków 2008.

Wójcicka Marta, *Bajka magiczna*, [hasło w:] SPBL, t. 1, red. V. Wróblewska, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2018.

Wójcicka Marta, *Motyw*, [hasło w:] SPBL, t. 2, red. V. Wróblewska, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2018,

Wójcicka Marta, *Żaba*, [hasło w:] SPBL, t. 3, red. V. Wróblewska, Wydawnictwo Naukowe UMK Toruń 2018.

Vidal-Naquet Pierre, *Zamiast wstępu*, tłum. M. Węcowski, [w:] tenże *Czarny łowca. Formy myśli i formy życia społecznego w świecie greckim*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003.

Vovelle Michel, *Śmierć w cywilizacji Zachodu. Od roku 1300 po współczesność*, tłum. T. Swoboda oraz M. Ochab, M. Sawiczewska-Lorkowska, D. Senczyszyn, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004.

Young Simon, *Three Notes on West Yorkshire Fairies in the Nineteenth Century*, „Folklore” 2012, vol. 123, no. 2.

Young Simon, *Some Notes on Irish Fairy Changelings in Nineteenth-Century Newspapers*, „Beasna” 2013, vol. 8.

Zadrożyńska Anna, *Homo faber i homo ludens. Etnologiczny szkic o pracy w kulturze tradycyjnej i współczesnej*, Warszawa 1983.

Zadrożyńska Anna, *Powtarzać czas początku. Część II. O polskiej tradycji obrzędów ludzkiego życia*, Wydawnictwo Spółdzielcze, Warszawa 1988.

Zadurska Olga, *Ludowy wizerunek dzieci kalekich i jego społeczne konsekwencje*, „Literaria Copernicana” 2017, 3(23).

Zadurska Olga, *Ekskrementy*, [hasło w:] SPBL, t. 1, red. V. Wróblewska, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2018.

Zadurska Olga, *Muzykant*, [hasło w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, t. 2, red. V. Wróblewska, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2018.

Zadurska Olga, *Samobójstwo*, [hasło w:] SPBL, t. 3, red. V. Wróblewska, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2018.

Zadurska Olga *Skrzypce*, [hasło w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, t. 3, red. V. Wróblewska, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2018.

Zadurska Olga, *Wisielec*, [hasło w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, t. 3, red. V. Wróblewska, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2018.

Zajac Paweł, *O zaświatach niedalekich i cudach nienadzwyczajnych. „Nadprzyrodzone” w kulturze ludowej na przykładzie Huculszczyny*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2004

Zakrzewska Mirosława, *Procesy o czary w Lublinie w XVII i XVIII w.*, „Prace i Materiały Etnograficzne” 1947, t. 6.

Zimoń Henryk (SVD), *Wilhelma Schmidta teoria monoteizmu pierwotnego i jej krytyka w wiedeńskiej szkole etnologicznej*, Verbinum, Warszawa 1984.

Ziółkowska Maria, *Gawędy o drzewach*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1988.

Znaniński Florian. *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój*, tłum. J. Szacki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1971.

Znaniński Florian, *Socjologia wychowania*, t. 2, *Urabianie osoby wychowanka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.

Zowczak Magdalena, *Bohater wsi – mit i stereotyp*, Wydawnictwo Wiedza o Kulturze, Wrocław 1991.

Zowczak Magdalena, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, FUNNA, Wrocław 2000.

Żołądź-Strzelczyk Dorota, *Dziecko w dawnej Polsce*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006.

Nota bibliograficzna

Fragmety pracy doktorskiej zostały opublikowane w formie artykułów:

1. Robert Piotrowski, *Diabelscy muzykanci i tancerze w materiałach folklorystycznych i etnograficznych*, „Literatura Ludowa”, r. 61, nr 3, 2017, s. 3-12.
2. Robert Piotrowski, *Diabeł spętany: motyw zniewolonego czarta w polskich przekazach folklorystycznych i etnograficznych*, „Literatura Ludowa”, r. 61, nr 4-5, 2017, s. 13-20.
3. Robert Piotrowski, „*Poetyka dysonansu*” jako jedna z kategorii definiujących wyobrażenia o zaświatach w polskiej kulturze ludowej, „Literatura Ludowa”, r. 61, nr 6, 2017, s. 27-38.
4. Robert Piotrowski, *Lęk przed dysharmonią w polskiej kulturze ludowej w XIX i na początku XX wieku na przykładzie wierzeń o podmienionych dzieciach*, „Literatura Ludowa”, r. 62, nr 1, 2018, s. 39-48.
5. Robert Piotrowski, Wyobrażenia o zaświatach demonicznych na przykładzie bajek o oszukanym diable. „Przegląd Rusycystyczny” 2019, nr 1 (165), s. 32-41.
6. Robert Piotrowski, *Oslabiona granica – ekspresje świata demonicznego w przestrzeni domu na podstawie przekazów folklorystycznych i etnograficznych z XIX i XX wieku*. „Politeja” 2019, nr 1(58).
7. Robert Piotrowski, *Motyw zamknięcia jako metafora zaświatów w kontekście narracji ludowych z XIX i początku XX wieku*. W: *Bajka ludowa i nie-ludowa w badaniach interdyscyplinarnych*, red. Elwira Wilczyńska, Violetta Wróblewska. Wydawnictwo Naukowe UMK. Toruń 2021.
8. Robert Piotrowski, *Bagno, błoto, kałuża. Topografia demonologiczna w polskich przekazach folklorystycznych i etnograficznych z XIX i pocz. XX wieku*. W: *Folklor polski i litewski. Źródła – adaptacje – interpretacje*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2021.

Streszczenie

„Diabeł tkwi w szczegółach”. Znaki świata nadprzyrodzonego w życiu codziennym wsi polskiej XIX i początku XX wieku w świetle przekazów folklorystycznych i etnograficznych

Przedmiotem rozprawy doktorskiej jest próba rekonstrukcji obrazu świata nadprzyrodzonego (zaświatów) w życiu codziennym wsi polskiej XIX i połowy XX wieku w świetle przekazów folklorystycznych i etnograficznych.

Wybrane motywy folklorystyczne posłużą do stworzenia zespołu pojęć obrazujących stosunek człowieka do zaświatów w kulturze ludowej. Dzięki zawartym w tych motywach informacjom dotyczącym waloryzacji chorób fizycznych, psychicznych, jak również zjawisk o dużej dynamice, chociażby wiatr czy taniec, a także różnych form skalania – zarówno fizycznego, jak i symbolicznego – możliwa będzie rekonstrukcja szerszego wyobrażeń odnoszących się do obrazu wierzeń dotyczących relacji pomiędzy człowiekiem a światem nadprzyrodzonym. Biorąc pod uwagę również powtarzające się w wielu narracjach motywy odnoszące się do specyficznych grup postaci o konotacjach demonicznych lub istot niejednoznacznym statusie, można założyć, iż składają się one na zbiór obrazów nierzeczywistości funkcjonujących w obrębie kultury ludowej. Jest to o tyle ciekawy zespół zjawisk, iż warto podjąć próbę ich systematyzacji. Być może w wypadku niektórych z nich przejawia się głęboko zakorzeniony strach przed specyficznymi formami ekspresji (zarówno na poziomie przyrodniczym, społecznym, jak i jednostkowym) – genetycznie wpisany w psychikę człowieka, funkcjonującego w obrębie danej kultury.

Odtworzenie obrazów nierzeczywistości funkcjonujących w kulturze ludowej pozwoli uchwycić prymarne formy wyobrażeń o świecie nadprzyrodzonym. Natomiast odmienne potraktowanie problematyki relacji pomiędzy światem człowieka a zaświatami w kulturze XIX-wiecznej wsi i położenie akcentu na pomijane dotychczas motywy oraz uznanie ich za znaczące może być uzupełnieniem dla obecnego stanu badań na temat wierzeń o zaświatach funkcjonujących w polskiej kulturze ludowej.

W pierwszym rozdziale zdefiniowana zostanie terminologia używana w pracy oraz idea interpretacji kultury ludowej przez pryzmat narracji folklorystycznych z motywami odnoszącymi się do wierzeń ludowych o zaświatach i postaciach o konotacjach nadprzyrodzonych.

Drugi rozdział poświęcony zostanie wierzeniom o „przenikaniu” nierzeczywistości do przestrzeni życia społecznego w formie niesprawności – zarówno fizycznej, jak i psychicznej

oraz powiązaniu niedoskonałości ze światem nadprzyrodzonym. Choroba jako odstępstwo od normy, znamiona, jako emblematy nierzeczywistości, a wreszcie integralność wyobrażeń o osobach chorych z wyobrażeniami o zaświatach.

Trzeci rozdział odnosi się do często występującego w narracjach folklorystycznych łączenia zjawisk charakteryzujących się dużą dynamiką, takich jak wichry, taniec ze światem nadprzyrodzonym. W tym rozdziale podjęta zostanie próba interpretacji motywów, w których występuje korelacja pomiędzy zaświatami a zjawiskami o dużym ładunku dynamiki.

Kolejny rozdział dotyczy związku zależności pomiędzy wyobrażeniami o ciasnocie, zamknięciu, zmianie objętości występującymi w kontekście narracji folklorystycznych a wierzeniami o zaświatach. Analizie poddane zostaną motywy zamknięcia, uwięzienia postaci o konotacjach demonicznych, a także ich „przejścia” z jednego świata do drugiego.

Ostatni rozdział poświęcony będzie motywowi nieczystości, który często występuje w kontekście wierzeń o postaciach z demonicznymi konotacjami. Z jednej strony pojawiają się motywy odnoszące się do nieczystości symbolicznej, z drugiej jednak nieczystość nabiera konkretnego wymiaru, a kontakt chociażby z diabłem kończy się fizyczną bliskością tabuizowanej nieczystości.

Motywy powtarzające się w kontekście zróżnicowanych gatunkowo narracji mogą posłużyć do stworzenia zespołu pojęć obrazujących stosunek człowieka do zaświatów. Niejednokrotnie motywy te na pierwszy rzut oka sprawiają wrażenie obrazów mało demonicznych i niezbyt groźnych dla człowieka, jednak dostrzegalna jest w nich ukryta głębia groteskowej i przerażającej swą odmiennością nie-rzeczywistości. Krok po kroku tropy prowadzą ku fragmentarycznemu obrazowi zaświatów niebezpiecznych i niejednoznacznych. Być może w przekazach folklorystycznych zachowane zostały pierwiastki pierwotnego ambiwalentnego sacrum. Częstotliwość występowania analogicznych motywów (motywów tożsamyh) odnoszących się do ekspresji postaci o niejednoznacznym statusie, reprezentujących świat nadprzyrodzony, może wskazywać na istnienie zbioru elementów odzwierciedlających nieuświadomione, replikowane w obrębie kultury ludowej wyobrażenia o niebezpiecznych relacjach pomiędzy światem człowieka a zaświatami. Przekroczenie podziału gatunkowego i skupienie się na warstwie akceptowalnych, czy wręcz pożądanых wśród twórców (przekazicieli) i odbiorców treści motywów wykorzystanych w kontekście opisu relacji z zaświatami, umożliwia dostrzeżenie prawidłowości ich doboru, sprawiającej wrażenie „determinizmu stylistycznego”, będącego wynikiem nieuświadomionych oczekiwań słuchaczy. Narracje te wpisują się w kontekst „schematów wyobrazeniowych” odnoszących się do negatywnie ocenianych w danej społeczności zjawisk – społecznych, przyrodniczych i

symbolicznych. Proces ten można uznać za kulturowe ukontekstowanie motywów skorelowanych z systemem norm obowiązujących w społeczności wiejskiej, tworzącej ramy odniesienia dla prowadzonych interpretacji. W wypadku niektórych motywów można założyć, iż obrazują one głęboko zakorzeniony strach przed specyficznymi formami ekspresji w obrębie danej kultury. W innych zaś dochodzi do uzewnętrznienia lęków przed szeroko pojętą odmiennością i skalaniem przybierającym formę fizycznej dosłowności, jak i symbolicznej niejednoznaczności. Do analizowanych w pracy zespołów motywów zaliczone zostały:

- e. odnoszące się do chorób fizycznych i psychicznych, deformacji somatycznych, odmienności psychofizycznej, hybrydowości postaci, nieładu społecznego (**kategoria dysharmonii**);
- f. dotyczące piętna fizycznego – napiętnowania, zanieczyszczenia – dosłownego i symbolicznego, znamion o demonicznych konotacjach, zbrukania (**kategoria skalania**);
- g. odzwierciedlające dynamizm form ekspresji zaświatów/postaci o demonicznych konotacjach, jak również specyficzną poetykę „kontaktu” z zaświatami (**kategoria nagłości**);
- h. odnoszące się do zamknięcia, ograniczenia przestrzennego, pustki (**kategoria implozyjności**).

Całość tych zespołów można określić mianem „ekspresji negatywnej” – ekspresji naznaczonej piętnem niebezpiecznej niejednoznaczności. Zjawiska o specyficznym poetyce ujęte w formie powtarzających się motywów stanowią zbiór odmiennych w warstwie narracyjnej, a jednak tożsamy elementów odnoszących się do wartościowania zjawisk łączonych z ekspresjami świata nadprzyrodzonego. Mogą one służyć do deskrypcji nieświadomionego definiowania zaświatów w kulturze ludowej.

Summary

'The devil is in the details'. Signs of the supernatural world in everyday life of the Polish village of the 19th and early 20th centuries in terms of folklore and ethnographic descriptions

The subject of the dissertation is an attempt to reconstruct the image of the supernatural world in the everyday life of the Polish village of the 19th and first half of 20th century in the light of folklore and ethnographic descriptions.

Selected folkloristic motifs will be used to create a set of concepts depicting the attitude of man to the hereafter in folk culture. Thanks to the information contained in these motifs concerning the valorisation of physical and mental illnesses, as well as highly dynamic phenomena such as wind or dance, and various forms of scarring - both physical and symbolic - it will be possible to reconstruct broader notions relating to the image of beliefs concerning the relationship between the human world and the supernatural world. Taking into account that also recurring motifs in many narratives are referring to specific groups of figures with demonic connotations or beings of ambiguous status, it can be assumed that they make up a set of images of unreality functioning within folk culture. This is an interesting set of phenomena to the extent that it is worth attempting to systematise them. Perhaps in the case of some of them, a deep-rooted fear of specific forms of expression (both on a natural, social and individual level) - genetically inscribed in the psyche of a human being functioning within a given culture - manifests itself.

Reconstructing the images of unreality functioning in folk culture will allow us to grasp the primordial forms of ideas about the supernatural world. They are placing emphasis on hitherto overlooked motifs and recognising them as significant may be a complement to the current state of research on beliefs about the beyond the supernatural world functioning in Polish folk culture.

The first chapter will define the terminology used in the work and the idea of interpreting folk culture through the prism of folklore narratives with motifs referring to folk beliefs about the beyond and characters with supernatural connotations.

The second chapter will focus on beliefs about the 'infiltration' of the unreal into the space of social life in the form of incapacity - both physical and psychological - and the link between imperfection and the supernatural world. Illness as a deviation from the norm, moles

as emblems of unreality and, finally, the integrity of ideas about sick people with ideas about the hereafter.

The third chapter refers to the frequent linking of highly dynamic phenomena such as whirlwinds and dancing with the supernatural world in folklore narratives. This chapter will attempt to interpret motifs in which there is a correlation between the beyond and phenomena with a high dynamic charge.

The next chapter deals with the relationship between images of confinement, confinement, volume change occurring in the context of folklore narratives and beliefs about the hereafter. The motifs of confinement, the imprisonment of characters with demonic connotations, and their 'passage' from one world to another will be analysed.

The last chapter deals with the motif of impurity, which often occurs in the context of beliefs about characters with demonic connotations. On the one hand, there are motifs referring to symbolic impurity, but on the other hand, impurity takes on a concrete dimension, and contact with, for example, the devil ends in physical proximity to the tabooed impurity.

Recurring motifs in the context of genre-differentiated narratives can be used to create a set of concepts depicting man's attitude to the hereafter. At first glance, these motifs often appear as images that are not very demonic or threatening to humans, but there is a hidden depth of grotesque and frightening non-reality in them. Step by step, the clues lead to a fragmentary picture of a dangerous and ambiguous afterlife. Perhaps elements of the original ambivalent sacrum have been preserved in folklore messages. The frequency of occurrence of analogous motifs (identical motifs) relating to the expression of characters of ambiguous status, representing the supernatural world, may indicate the existence of a set of elements reflecting unconscious ideas, replicated within folk culture, of dangerous relations between the human world and the hereafter. Crossing the genre divide and focusing on the layer of motifs used in the context of describing the relationship with the hereafter that are acceptable or even desirable among the creators (transmitters) and audiences of the content, makes it possible to see the regularity of their selection, giving the impression of 'stylistic determinism', resulting from the unconscious expectations of the audience. These narratives are embedded in the context of 'imaginary patterns' relating to negatively evaluated phenomena - social, natural and symbolic – in a given community. This process can be seen as a cultural contextualisation of the motifs correlated with the system of norms prevailing in the rural community, which forms the frame of reference for the interpretations carried out. In the case of some motifs, it can be assumed that they illustrate a deep-seated fear of specific forms of expression within a given culture. Others, on the other hand, are an externalisation of

fears of difference in the broadest sense of the term, and of defamation in the form of both physical literalness and symbolic ambiguity. The sets of motifs analysed in the study included:

- a. relating to physical and mental illness, somatic deformities, psycho-physical otherness, character hybridity, social disorder (the category of disharmony);
- b. relating to physical stigma – stigmatisation, pollution – literal and symbolic, marks with demonic connotations, defilement (the category of defilement);
- c. reflecting the dynamism of forms of expression of the hereafter/features with demonic connotations, as well as the specific poetics of "contact" with the hereafter (the category of suddenness);
- d. relating to confinement, spatial limitation, emptiness (the category of implosiveness).

The totality of these assemblages can be described as 'negative expression' - expression marked by the stigma of dangerous ambiguity. Phenomena with a specific poetics, captured in the form of recurring motifs, constitute a set of narratively different yet identical elements relating to the valuation of phenomena linked to expressions of the supernatural world. They can be used to describe the unconscious definition of the beyond in folk culture.