

Marcelina Jakimowicz

Uniwersytet Wrocławski

marcelina.jakimowicz2@uwr.edu.pl

ORCID: 0000-0002-0914-3847

„Żur, nie żur, lepszy Rusin niż Mazur”. Podolscy Mazurzy w ukraińskim folklorze

“Żur, not Żur, Better a Rusin than a Mazur”. Podolia’s Mazurians in Ukrainian Folklore

DOI: 10.12775/LL.1.2.2026.003 | CC BY-ND 4.0

ABSTRACT: Mazurians have lived in Podolia for a minimum of 300 years. For the most part, they are descendants of a peasant population belonging to Roman Catholic faith and speaking a Polish dialect that arrived in Podolia from central Poland. The main purpose of the article is to analyze the images of Podolia Mazurians in Ukrainian folklore, primarily folklore sources collected by researchers among the rural population from the second half of the nineteenth century to the early twentieth century. The article deals with mostly stereotypical images and fills a gap in knowledge regarding the identity and culture of this ethnographic group – it shows what characteristics Mazurians were attributed by their neighbors.

KEYWORDS: folklore, Podolia, Mazurians, Ukraine, stereotypes, intercultural communication, folk culture

Wstęp

Społeczność zamieszkująca niektóre podolskie wsie dziś nazywa siebie Mazurami – potomkami rzymsko-katolickich osadników przybyłych tu w XVI i XVII w. Specyfika ich dziedzictwa na terenie prawobrzeżnej Ukrainy opiera się m.in. na długim (przynajmniej 300-letnim) trwaniu na jednym obszarze. O ile istnieje dość bogata literatura opisująca życie podolskiej wsi, o tyle niewiele napisano o samych Mazurach (Zowczak 2003: 223). W większości opracowań naukowych miejscowości w Ukrainie określane mazurskimi opisuje się jako te założone przez rzymskokatolickie chłopstwo, jednakże należy podkreślić, że na

tym terenie zamieszkiwała także zubożała szlachta z dworów czy przysiółków, która mogła mieszać się z ludnością chłopską (Rieger 2001–2002: 353). Artykuł ma na celu ukazanie, jak w źródłach folklorystycznych¹ i opracowaniach etnograficznych wydanych od II połowy XIX do początków XX w. przedstawiano podolskich Mazurów. Przytaczane przykłady pochodzą z materiałów z badań terenowych prowadzonych przede wszystkim wśród ukraińskiego chłopstwa zarówno na obszarze Podola Zachodniego (tzw. galicyjskiego), jak i Podola Wschodniego (określanego jako rosyjskie).

W tekście bazuję na źródłach folklorystycznych i opracowaniach etnograficznych autorstwa regionalistów, ludoznawców i etnografów. Artykuł dotyczy wizerunku podolskich Mazurów przedstawianego w opowieściach Rusinów/Ukraińców i wypełnia lukę w wiedzy o specyfice kulturowej tej grupy etnograficznej, o której do tej pory napisano niewiele. Stan wiedzy na ten temat staram się zarysować w pierwszej części tekstu. W kolejnej, analizując źródła folklorystyczne i etnograficzne, przedstawiam wizerunek Mazura i mazurskiej kultury w opowieściach Rusinów/Ukraińców zamieszkujących Podole.

Przedstawiane w tekście wizerunki wpisują się w refleksję nad chłopskim stereotypem obcego, który to w kulturze tradycyjnej porządkował rzeczywistość społeczno-kulturową, dzieląc ją na „swoich” i „obcych”. W kulturze ludowej obraz obcych był niezwykle różnorodny i częstokroć przypisywało się im cechy przeciwstawne. W tych stereotypowych wizerunkach istniał jednak wspólny mianownik – cechy, które określały obcych pochodzących z różnych narodów i etnosów. Chłopi bez względu na miejsce pochodzenia operowali analogicznymi schematami w opisie przedstawicieli grupy obcej (Wilczyńska 2019: 25). Wyobrażenia o obcych w wielu kulturach tradycyjnych charakteryzowały się: małą zmiennością, uniwersalizmem i powszechnością, która polegała na występowaniu tych samych wierzeń w odległych kulturowo środowiskach i odmiennych czasach (Benedyktowicz 2000: 121–122). Z tej perspektywy w tekście przedstawiam stereotypowe cechy Mazurów ukazywane w źródłach folklorystycznych i etnograficznych, przede wszystkim w ukraińskim folklorze słownym z terenu Podola.

Podolscy Mazurzy jako grupa etnograficzna

Już od końca XIV w. datuje się początki masowej kolonizacji Podola przez ludność rzymskokatolicką, głównie chłopską przybywającą z zachodu. Warunki klimatyczne tego obszaru były korzystne dla rolnictwa, a gęstość zaludnienia była mniejsza niż w centrum Rzeczypospolitej, dlatego Podole jawiło się chłopom jako ziemia obiecana (Zowczak 2003: 10). W *Encyklopedii historii Ukrainy* określono Mazurów jako „biednych chłopów”, oddzielając ich od szlachty, ale także od „jednodworców” – drobnej szlachty, która na teren Podola jako

¹ Źródła folklorystyczne definiuję jako wywodzące się z kultury chłopskiej przekazy ustne, które zostały spisane przez ludoznawców. Są to materiały publikowane w czasopismach naukowych i monografiach etnograficznych (Wilczyńska 2019: 20).

obszaru pogranicznego przybyła z magnaterią (Borjak 2018: 608). Dla części ówczesnych chłopów z województw ruskiego i małopolskiego Podole było miejscem zerwania z dotychczasowym losem i pozwalającym na życie poza zasięgiem władzy lokalnej. Do tego stopnia, że termin „ucieczka na Podole” historyk Tomasz Wiślicz określa jako wręcz związek frazeologiczny używany przez ówczesnych polskich chłopów; było to wyrażenie przywołujące na myśl ideę przestrzennego oddalenia się (Wiślicz 2024: 961–962). Podole od XVI do XVIII w. było kierunkiem zbiegostwa chłopów – tam ucisk pańszczyźniany nie był tak silny jak np. na Mazowszu czy Kujawach (Burszta 1985: 78). Zarówno dla chłopów przybyłych na Podole z magnaterią po 27-letnim panowaniu tureckim, jak i tych zbiegłych nowy teren stał się mitycznym miejscem bogactwa, dobrobytu, dostępu do ziemi uprawnej, a przede wszystkim wolności zarówno powiązanej z mniejszym uciskiem pańszczyźnianym, jak i z perspektywą rozpoczęcia nowego życia poza dotychczas znanymi regułami życia społecznego.

Wzmianki o Mazurach pojawiają się w folklorze całej Słowiańszczyzny, jest to efekt masowej migracji tej społeczności na wschód oraz południe i rozpowszechnienie określenia „Mazur” na obszarze dawnej Rzeczypospolitej. W efekcie czego Mazurami określano ludność chłopską posługującą się polską gwara, często bez względu na miejsce jej pochodzenia². Na obszarach zamieszkałych przez wschodniosłowiańską ludność (Białoruś, Ukraina, Kazachstan) pojęcie odwoływało się do wyznania (rzymskokatolickie) i stanu (chłopstwo), a także do mówienia gwarą, czyli według poglądów ówczesnych wyższych klas społecznych – niepoprawną wersją języka polskiego (Dzięgiel 2013: 118).

W badaniach językoznawczych z II poł. XX w. i prowadzonych współcześnie na wybranych wsiach Podola Wschodniego próbowano wskazać miejsce przybycia ich mieszkańców określających się do dziś mianem Mazurów. W latach 70. XX w. Natalia Ananiewa na podstawie badań dotyczących okolic miasta Chmielnicki wykazała istnienie w gwarze ludności lokalnej wielu cech językowych małopolskich (szczególnie z północnej Małopolski), a także mazowieckich. Aleksandra Krawczyk, prowadząca badania językoznawcze we wsi Maćkowce (Мацьківці), podkreśla, że mimo iż w *Słowniku geograficznym Królestwa Polskiego* napisano, że Mazurzy z okolic Chmielnickiego wyszli z Kujaw, to wyniki analiz temu przeczą. Nie podaje przy tym innego hipotetycznego miejsca ich pochodzenia (Krawczyk 2007: 14)³. Leksykalne osobliwości wybranych gwar polskich na terytorium obwodów żytomierskiego i chmielnickiego analizowała także Lidia Nepop, która prowadziła m.in. badania terenowe we wsiach Greczany (Гречани) i Zielona (Зелена). Podkreśla ona wpływy międzykulturowe, które przez wieki kształtowały gwary polskie na obszarze Podola (Nepop 2004: 39). Według badaczy na Podolu Wschodnim język wsi mazurskich różni się od tego używanego przez mieszkańców wsi szlacheckich, którzy dawniej określani

2 Podolskich Mazurów określam jako grupę etnograficzną, a nie etniczną, ponieważ różnią się pod względem kulturowym i tożsamościowym od Mazurów pruskich czy litewskich.

3 Więcej informacji o specyfice kulturowej i dziedzictwie ludności zamieszkującej wieś Maćkowce na Podolu Wschodnim w: Jakimowicz 2017.

byli Lachami. Na przykładzie jednej z ukraińskich wsi zamieszkaney przez osoby wywodzące się od Mazurów i Lachów Katarzyna Czarnecka opisuje, że potomkowie tych ostatnich zamieszkują przede wszystkim przysiółki wschodniego Podola. Dziś używają oni w większości języka ukraińskiego, czasem w kontaktach sąsiedzkich posługują się gwara, która w porównaniu z gwarą „mazurską” jest bardziej zbliżona do polskiego języka literackiego (Czarnecka 2014: 22).

Jak już wspomniałam, termin „Mazurzy” odnosi się w Ukrainie do wszelkich polskich i zarazem chłopskich wsi (Dzięgiel 2001: 24). Oczywiście jest, że w połowie XIX w. na całej prawobrzeżnej Ukrainie nie wszyscy Polacy byli posiadaczami ziemskimi, ale wtedy definiowano ich tak, jakby każdy z nich należał do szlachty, pomijając tym samym istnienie polskiego chłopstwa (Beauvois 2005: 159). Pojęcie polskości dla każdego mieszkańca ziem dawnej Rzeczypospolitej narodziło się dopiero pod koniec XVIII w., do tego czasu chłop nie miał prawa być „Polakiem”, ponieważ nie posiadał wolności osobistej, nie miał prawa wyboru władzy, prawa udziału w senacie, a także prawa własności. Przez wieki szlachta uważała, że „polskość” wiąże się nie tylko z odpowiednim urodzeniem, ale także z wykształceniem, wysoką kulturą osobistą, czytaniem i znajomością pewnego kanonu (Rauszer 2020: 33). Efekty tych założeń dostrzegamy także w nielicznych źródłach, w których pojawiają się informacje o podolskich Mazurach. Są oni definiowani przede wszystkim jako chłopci wyznania rzymskokatolickiego, w cytowanych źródłach nie są określani mianem Polaków, a często w statystykach wliczani do ukraińskiego chłopstwa. Przy tym podolscy Mazurzy przez etnografów byli opisywani jako lud zaradny, przygotowany do walki o byt, ale także pokojowego współżycia z sąsiadami (Pietraszek 2002: 157)⁴. Oczywiście wpływ na te opisy miała XIX-wieczna chłopomania, która mityzowała chłopstwo. Odmienne wizerunki Mazura przedstawiają jednak w swoich opowieściach ich ukraińscy sąsiedzi.

Wizerunek Mazura w ukraińskim folklorze słownym*

Folklor ustny ma wiele wymiarów, składają się na niego opowieści lokalne, pieśni, przysłowia, bajki czy też zbeletryzowane informacje „ze świata” (Burszta 1985: 92). Społecznie folklor mógł być także głosem podporządkowanych, służyć do wyrażenia tego, czego sami chłopcy nie mogli powiedzieć wprost (Rauszer 2020: 80). Był także narzędziem samoidentyfikacji, podkreślania różnic między gru-

4 Co interesujące, pozytywne cechy stereotypu podolskiego Mazura do dziś zachowały się na terenie Podola. Od jednej z 50-letnich rozmówczyń z Chmielnickiego usłyszałam, że lepiej się jej pracuje z Mazurami, bo są bardziej zaradni i rzetelniej niż pracownicy o innym pochodzeniu. Podobną opinię w formie autostereotypu wyraziło podczas rozmowy ze mną dwóch mężczyzn z jednej z mazurskich wsi. Jako przykład podali budowę domu. W pierwszej kolejności poszukuje się wykonawcy w okolicznych mazurskich wsiach. Nawet jeśli fachowiec nie jest znany zleceniodawcy, to darzy się go większym zaufaniem i zakłada, że jest rzetelny.

* Zamieszczone w dalszej części artykułu teksty ukraińskie w tłumaczeniu własnym autorki. Dziękuję prof. Innii Gorofyanyuk z Winnickiego Państwowego Uniwersytetu Pedagogicznego im. Mychajło Kotsyubynskiego i Annie Zarkviskiej za konsultacje dotyczące tłumaczeń tekstów źródłowych.

pami, jak i przedstawiania ich w sposób schematyczny, ale wyjaśniający świat. Żarty z Mazurów przechował głównie folklor ukraiński, białoruski i małopolski, szczególnie w twórczości ustnej grup, które zamieszkiwały w ich sąsiedztwie (Podziewska 2010: 93). W folklorze wschodniosłowiańskim już od XVI–XVII w. śmiano się z Mazurów i przypisywano im stereotypowe cechy drobnej szlachty: biedę, zuchwałość, głupotę, płytką pobożność, pijaństwo, a także spryt, podkreślano również ich odrębność językową. W językach wschodniosłowiańskich określenia „Mazur” czy „Mazurik” miały takie znaczenia, jak: złodziejaszek, oszust, chuligan, niechluj (Ławrynow 2021: 214). Dlatego częstokroć we wschodniosłowiańskim folklorze Mazur nie był przedstawicielem grupy etnograficznej, lecz w ten sposób określano złodzieja i oszusta. Wspólnym mianownikiem cech przedstawianych w folklorze jest pochodzenie Mazura z chłopstwa, jak i stereotypowa obcość. Bardzo podobne motywy opowieści folklorystycznych możemy więc znaleźć w folklorze ukraińskim i białoruskim czy rosyjskim. Przykładem jest opowieść pt. *Jak Mazur sprytnie ciął gałąź* (Bandarčyk 1984: 108), która pojawia się w wersji zarówno ukraińsko-, jak i białoruskojęzycznej.

Jedną z kategorii klasyfikujących Mazurów w przekazach ludowych jako stereotypowych obcych była ich ślepotą. Śleporództwo w opowieściach sąsiadów miało charakteryzować także m.in. pruskich Mazurów, szlachtę zagonową czy Żydów (Stomma 2002: 42). Wśród ukraińskich chłopów pojawiała się powiedzenie „Ślepy jak Mazur po południu”, które przez badaczy tłumaczone było jako przekonanie Rusinów o kurzej ślepotcie Mazurów (Sileckiy 2009: 130). Jest to przykład kryterium obcości polegającej na deformacji fizycznej. Potwierdza to także powszechne dawniej na Rusi powiedzenie „Mazur rodzi się ślepy, a umiera durny” (Barącz 1866: 237). W tym kontekście Mazur jako obcy przynależy do świata zwierzęcego, przeciwstawnego ludzkiemu, świata deformacji i nieporządku (Benedyktowicz 2000: 125). O jego odmienności świadczy także kuchnia, czego dowodzi powiedzenie: „Żur, nie żur, lepszy Rusin niż Mazur”, które według Iwana Franki znaczyło, że choć Rusin jest uboższy i żyje skromnie, to i tak jest lepszy od Mazura (Sileckiy 2009: 134)⁵. Stereotypowy obcy przynależał w kulturze tradycyjnej do świata zewnętrznego, który był światem nieludzkim, w świadomości chłopskiej charakteryzował się chaosem i był zaprzeczeniem nadanego przez Boga porządku, cechującego grupę „swoich” (Wilczyńska 2019: 26). W powyższym przypadku charakterystyczny dla kuchni polskiej żur⁶ stał się symbolem odmienności kulturowej polskiego chłopstwa. Dobrze ukazała ten motyw opowieść o podróży ukraińskiego furmana z panem

5 Interesująca jest proponowana przez część badaczy interpretacja tego tekstu jako dowodu na istnienie ślubów międzyetnicznych (Sileckiy 2009: 134–135).

6 Zupa z zakwaszonej maki, która jest uznawana za ważny element polskiego dziedzictwa kulinarnego. Na terenach Rzeczypospolitej znano ją już w XVI i XVII w. Skład żuru różni się w zależności od regionu – niekiedy gotuje się go na wywarze z jarzyn, suszonych grzybów lub mięsa. Podawany jest z kielbasą, boczkiem, ziemniakami lub jajkiem. Żur należał do najpopularniejszych potraw postnych, spożywanych zarówno przez chłopstwo, jak i szlachtę. Co ciekawe, zupa ta nie ma swojego odpowiednika w kuchni ukraińskiej (Plebańczyk 2015: 166–167).

i kolacji u mazurskich gospodarzy. Przygotowane dla gości danie – ziemniaki z żurem – są dla obydwu podróżnych nieznanym jedzeniem. Poprzez perspektywę ukraińskiego furmana dowiadujemy się o rzekomej kulturze kulinarnej Mazurów budzącej odrazę obcości: aby zakwasić barszcz albo kapustę, mają mieć w zwyczaju zakopywanie beczki z produktem w ziemi po uprzednim dodaniu do niej płazów, gadów czy myszy jako przyprawy [sic!] (Hnatiuk 1899: 180). Potrawa dla ukraińskich gości jest nieznaną, a także obrzydliwą. Już Władysław Bartoszewski na przykładzie stereotypowego wizerunku Żydów w kulturze polskich chłopów wymieniał „obrzydliwe pokarmy” jako jedną z cech przypisywanych wizerunkowi obcych (Stomma 2002: 25).

W większości narracji popularnych wśród ukraińskich chłopów pojawia się kwestia fasadowej religijności Mazurów. Przykładem jest spisana w okolicy Płoskirowa w latach 50. XIX w. przez ukraińskiego badacza Andrija Dymińskiego opowieść, w której chłop używa fortelu słownego, by otrzymać rozgrzeszenie za kradzież:

Przyszedł Mazur do spowiedzi i zaszedł do księdza. [Na plebanii] nie zastał nikogo. A ksiądz bardzo lubił groch ze słoniną, który gotował się na piecu. I Mazur wyjął słoninę z garneczka i schował do kieszeni. Przyszedł do kościoła i wszedł do zakrystii – patrzy, a tu cenna czapka księdza leży. I ją do kieszeni schował. Po czym poszedł do spowiedzi i mówi, że z księdzowego grochu wygnał świnię. Pyta: „Czy nie grzech to?”. A ksiądz odpowiada: „Daj Tobie Boże zdrowie, żeś wygnał świnię z grochu. A coś więcej nagrzeszył?”. [Mazur mówi]: „Jak doszedłem do zakrystii, to czapkę zdjąłem”. A ksiądz mu odpowiada: „Dobrześ zrobił, tak być powinno!”. Mazur mówi, że więcej już grzechów nie ma, i poszedł. Ksiądz po nabożeństwie przyszedł do zakrystii – patrzy, a tam nie ma czapki! Przyszedł do domu, myślał, czy jej gdzieś nie zostawił. Rozgląda się i widzi, że także w domu czapki nie ma. Kazał gospodyni sobie podać obiad, a tam w misce sam groch! Pyta się gospodyni, a ta odpowiada, że jak wyszła do miasta – to garnek z grochem i słoniną położyła na piecu i nie było niko go, oprócz takiego Mazura, co przyszedł do spowiedzi. Na to ksiądz pomyślał: „Przecież Mazur się przyznał, że wygonił świnię z grochu i czapkę wziął”. I mówi do gospodyni: „To właśnie on wziął słoninę i ukradł czapkę!”. I posłał za Mazurem i się go pyta: „Tyś ukradł słoninę i czapkę?”. Mazur na to: „Proszę księdza, to już po sprawie, bo wyście mi dali rozgrzeszenie”. I wszystko przepadło (Levchenko, Loboda 1928: 136–137).

Powyższa opowieść jest przykładem humoreski „o głupim”, z tradycyjnym motywem ludowej satyry obyczajowej, w której częstokroć pojawiały się motywy oszukanych przez „głupców” księży (Ługowska 1993: 160). W tekście wyśmiewana jest manifestacyjna pobożność, zachłanność i głupota chłopca, choć te negatywne cechy są przedstawiane w kontekście sprytu. Mazur nie tylko uzyskuje rozgrzeszenie za kradzież, ale także ukradzione rzeczy stają się jego własnością.

Fasadowa wiara, a przy tym lenistwo Mazura pojawiają się wielokrotnie jako główne jego cechy (Levchenko, Loboda 1928: 158). Przykładem jest narracja o Mazurze, którego wóz ugrzązł w błocie. Za ratunek chłop obiecuje św. Mikołajowi grubą świecę woskową. Syn dopytuje, skąd ojciec weźmie tyle wosku. Ten ucisza go, wyjawiając, że chce tylko, by święty ich uratował, a świecy i tak ofiarować nie zamierza (Hnatiuk 1899: 177). Zazwyczaj w folklorze ukraińskim polskich chłopów nazywa się Wojtkiem albo Maćkiem (Barącz 1866: 137). Przykładem jest Maciek – leniwy syn, który w opowieści nie chce pracować i pomagać ojcu, a jedynie pragnie bawić się na weselu (Hnatiuk 1899: 182). Interesująca jest także narracja o młodym Mazurze, który wchodząc do kościoła, nie wiedział, gdzie się znalazł, a księdza głoszącego kazanie z ambony określił „człowiekiem w białej sukience” (Hnatiuk 1899: 184). W przekazach folklorystycznych wiara Mazurów była określana jako pozbawiona głębi, charakteryzująca się rytualizmem, a ponadto dwoiście moralna, jak w podaniu o zamordowaniu przez Mazurów handlarza świniami, podzieleniu się jego dobytkiem i spożyciu należących do niego pokarmów i wódki. W tym tekście chłopci po morderstwie rezygnują ze zjedzenia kradzionej kiełbasy z powodu postu, stwierdzając: „jeść mięso w piątek to grzech” (Siewiński 1906: 258). Wychodząc z założenia, że każda opowieść może reprezentować ludową logikę kultury tradycyjnej, można powiedzieć, iż przekazy o „płytkiej pobożności” Mazurów mogą być wyrazem relatywizmu moralnego i rytualizmu kultury chłopskiej aż do przełomu XIX i XX w. Koreluje to z jedną z cech religijności ludowej, którą przedstawił Ludwik Stomma – ta miała cechować się tzw. moralnością swojacką, w której bezwzględnie potępiano zło, jednak jedynie wtedy, gdy dotyczyło ono grupy swoich. Przewiny wobec obcych czy te popełniane w ramach utrzymania ładu zewnętrznego były często traktowane jako uzasadnione. Liczne źródła ukazują nam także wiarę chłopską w XIX w. jako charakteryzującą się rytualizmem i niewiedzą (Stomma 2002: 251–253). Zjawisko to miało jednakże dotyczyć wszystkich chłopów, a nie tylko podolskich Mazurów, jak przedstawiają to przekazy ukraińskich sąsiadów w źródłach folklorystycznych i etnograficznych.

Wielokierunkowa migracja Mazurów znalazła również swoje miejsce w opowieściach ich rusińskich sąsiadów. Jedną ze skróconych wersji bajki ajtiologicznej usłyszałam podczas badań terenowych w 2021 r. we wsiach położonych w okolicach Chmielnickiego⁷; jej wariant można znaleźć także w kontekście pruskich Mazurów w opracowaniu Jana Stanisława Bystronia. Otóż powodem rozsiania Mazurów po świecie miałyby być dziurawy worek, w którym diabeł przenosił ich z miejsca na miejsce (Bystron 1995: 145). Wspomniane zjawisko wyjaśnia również bajka o diabolicznym kocie. Zwierzę, które przybywa do osady z żebrakiem, na początku przynosi chłopom same korzyści – wyjada wszystkie gryzonie. Jednak gdy tych braknie, zaczyna zagrażać ludziom, dlate-

7 Projekt badawczy pt. „Dziedzictwo kulturowe Mazurów Podola Wschodniego” finansowany ze środków uczelnianych dla młodych naukowców Uniwersytetu Rzeszowskiego (nr grantu: NIK/13/2021). W jego ramach w październiku 2021 r. przeprowadzono dwutygodniowe etnograficzne badania terenowe we wsiach mazurskich okolic Chmielnickiego w Ukrainie.

go postanawiają oni zamknąć kota w chacie, a tę spalić. Zwierzę przeskakuje z chaty do chaty i tak mieszkańcy podpalają kolejne swoje domy. Gdy płonie już ostatnia chata we wsi, kot wskakuje na wierzbę⁸. Widząc to, Mazurzy uciekają we wszystkie kierunki świata (Hnatiuk 1899: 183). Bajka jest przykładem ludowego ilogizmu, który dotyczy przekazów o początkach zjawisk, istot czy grup z bardzo różnych poziomów i porządków rzeczywistości (Mianiecki b.d.). Podobnie jak bajka o dziurawym worku diabła, wyjaśnia ona, skąd i dlaczego Mazurzy przybyli na Podole, wiążąc ich pochodzenie ze sferą diabelską. Podolski Mazur jest w kulturze tradycyjnej jednym z wielu przykładów „obcych”, o których sąsiedzi żywili przekonanie, że mają bliższe bądź dalsze powiązania ze strefą negatywnego sacrum (Wilczyńska 2019: 31).

W folklorze są przedstawiane także relacje międzyetniczne, które częstokroć mają znaczenie wartościujące jedną kulturę względem drugiej. Przykładem jest opowieść o Mazurze idącym w gościnę do Rusina przedstawiająca zachłanność gościa. Polski chłop nie tylko korzysta z gościny, ale także zabiera ze sobą ze stołu jedzenie na drogę (Levchenko, Loboda 1928: 269). Mazur bywa w oczach sąsiadów przedstawiany też jako głupi, np. stary chłop pokazuje młodemu Rusinowi. Młody Mazur, zaskoczony, stwierdza, że to nie zwierzę, jak myślał wcześniej, lecz człowiek (Hnatiuk 1899: 179). Gdy polscy chłopci słyszą, że przez wieś ma jechać poseł i widzą jego psa w karecie, myślą, że tak właśnie wyglądają posłowie (Barącz 1866: 158). Są to przykłady kolejnego z charakterystycznych elementów wyobrażeń o obcych i należą do powszechnych w wielu kulturach tradycyjnych anegdot o głupich sąsiadach (Benedyktowicz 2000: 178).

Głupota Mazura objawia się w opowieściach Rusinów także śmiesznością jego mowy. Niezrozumiały język już Jan Stanisław Bystroń sytuował w kulturze tradycyjnej jako jeden z najważniejszych czynników niechęci do sąsiadów i temat niezyczliwych czy szyderczych opowieści (Stomma 2002: 44). Przykładem jest tekst o zgubieniu przez Mazura worka, choć Rusin znalazł zgubę, to Mazur go nie rozumie i nie odzyskuje własności (Hnatiuk 1899: 175). Nieznajomość języka sąsiadów w tekstach folkloru jest też przyczyną zabawnych sytuacji, np. kiedy Mazur po wypytaniu się napotkanych Rusinów, kim są, dochodzi do wniosku, że są oni apostołami (niosą postoły – ukr. постоли), muzykantami (chłopami – мужики) i idą od samego Boga (idą od rzeki Bug – від Бога) (Barącz 1866: 144–145).

Głupota Mazurów w przekazach ukraińskich przejawia się również w ich lekkomyślności, jak w opowieści o drodze Mazura z dworu do domu – ta w ramach skrótu wiodła przez cmentarz. Chłop lekkomyślnie zaprosił zmarłych na kolację, jeden z upiórów przyjął zaproszenie, a by się odwzajemnić, zaproponował gościnę u siebie, w grobie. Chłop przyjął zaproszenie, jednak po podaniu

8 Wierzba w kulturze tradycyjnej Słowiańszczyzny była strażnikiem i bramą zaświatów, drzewem granicznym między żywiołami ziemi i wody oraz piekłem i niebem, stąd jej renoma jako groźnego drzewa magii i czarów. W wierzeniach pojawia się motyw wykorzystywania dziupli wiodących do świata podziemnego. Ważne funkcje symboliczno-rytualne pełniły gałęzie wierzby i wyrabiane z nich przedmioty, w tym instrumenty (Dobrowolski 2011: 293).

do stołu kolacji, która okazała się zwłokami, uciekł (Hnatiuk 1899: 181). Tego typu podanie wierzeniowe zawiera opis kontaktu z „niesamowitym” (Ługowska 1993: 128). Postać lekkomyślnego Mazura jest pretekstem, by wzbudzić lęk i ostrzec przed kontaktami ze światem nadprzyrodzonym. W narracjach tego typu to, co niesamowite i budzące lęk, zostaje nazwane i sklasyfikowane. Mazur uciekający „z cmentarnej kolacji” jest także wskazówką, jak należy postępować w kontakcie z upiorami (Ługowska 1993: 140).

Częstym motywem opowieści jest relacja chłopa z przedstawicielami klasy wyższej: zazwyczaj księdzem bądź szlachcicem. Przykładem jest tekst o spotkaniu Mazura z panem w kościele. Chłop utwierdza się w przekonaniu, że jest mądrzejszy od pana. Wycenił pańskie sukno na podstawie grubości materiału i stwierdził, że szlachcic dał się oszukać, skoro kupił tak drogą, a jednak cienką tkaninę (Levchenko, Loboda 1928: 582). W źródłach postać Mazura oprócz niewątpliwie częstych negatywnych cech jest także skłonna do refleksji, wyraża własną opinię. Wraz z prostodusznością i szczerością chłopa całość składa się na komiczny obraz (Ławrynow 2021: 218). Często jednak w opowieściach Mazur względem księdza czy pana wykazuje się naiwnością bądź głupotą, ale w efekcie udaje mu się oszukać wyżej postawionych w hierarchii społecznej:

Był sobie Mazur, który był bardzo biedny. Gdy szedł do kościoła, to zawsze prosił Boga o sto dukatów. Przychodził do kościoła, klękał przed ołtarzem i wznosił wszystkie ręce do Boga: „Boże! Daj mi sto dukatów! Ale bez jednego – to ich nie wezmę! Nie wezmę! Musi być równe sto!”. Pewnego razu ksiądz odprawiał nabożeństwo i usłyszał, o co prosi Mazur. Skończył posługę, przyszedł do zakrystii i mówi zebranym, że jakiś człowiek prosi Boga o sto dukatów, ale gdy dostanie choć jednego mniej, to ich nie przyjmie. Wszyscy [na zakrystii] obrócili to w żart: ksiądz ta kwota nie zaskoczyła, bo to był czas odpustu, a on zebrał trochę pieniędzy. Wystarczająco, by było 99 dukatów. Nasypali je w sakiewkę, znaleźli długi sznurek [i podwiązali go do sakiewki] – dla śmiechu. Czy to prawdę mówi Mazur, że choć bez jednego, to dukatów od Boga nie weźmie? [Chcieli to sprawdzić]. Na drugi dzień odpustu przyszło wiele ludzi. Przyszedł też i Mazur. Klęka przed ołtarzem, ręce wznosi do nieba. Księża zmówili się i podczas nabożeństwa wzięli pieniądze na sznureczek, wszedł jeden na ołtarz i spuścił pieniądze przed Mazura. Jak spuścił sakiewkę, to Mazur cap te pieniądze! Schylił się, przeliczył: 99 dukatów! Wzniósł ręce do Boga i mówi: „Boże, dziękuję Tobie za łaski Twoje przenaświętsze! Mówiłem, że choć bez jednego dukata, to nie wezmę, ale skoro dałeś 99 dukatów, to dasz i tego jednego, co [go] brakuje!”. I szybko uciekł z kościoła! Ksiądz zbiegł z ołtarza i krzyczy: „Łapcie jego!”. Mazur tylko mignął ludziom jak strzała. Z kościoła wybiegł na cmentarz. Idzie sobie pan w sobolowej czapce. Mazur łapie tę czapkę i krzyczy [do Boga]: „To będzie za tego brakującego dukata!”. I tak Bóg dał dukaty Mazurowi (Levchenko, Loboda 1928: 166).

W powyższej opowieści interesującym wątkiem jest zarówno oszukanie księdza, który chciał zadrwić z chłopą, jak i kradzież czapki panu. Takie zestawienie kontaktów z wyższymi od chłopskiej klasami społecznymi w źródłach folklorystycznych służy przedstawieniu nierówności społecznych, jednak w komiczny sposób oddaje chwilowo władzę słabszym. W opowieściach to chłop się wzbogaca zazwyczaj kosztem przedstawiciela zamożniejszej klasy społecznej, najczęściej księdza bądź szlachcica. W powyższym cytacie chłop, mimo początkowej naiwności, okazuje się sprytniejszy, niż sądzono. Jest to przykład znaczenia, jakie w życiu wiejskiej ludności nadawane było bajkom komicznym i anegdotom, które miały wpływ na kształtowanie poglądów. Paradoksalnie kpi-na i przedefiniowanie porządku w opowieści były sankcją zmuszającą do przestrzegania obyczajów i norm społecznych (Czurak 1984: 134–135). Mazur, mimo że w opowieściach ludowych jest ukazywany jako reprezentant biednego, słabo wykształconego chłopstwa, to w zestawieniu z wyższymi klasami zazwyczaj wykazuje się sprytem i zaradnością. Jego przewinienia, takie jak np. kradzież dukatów, nie wiążą się z konsekwencjami. Mazur jest w nich bohaterem, który nie tylko nie ponosi konsekwencji zuchwałości czy kradzieży, ale też gdy jego wina wychodzi na jaw, dzięki sprytowi się wzbogaca. To cechy podobne do typowych dla mitologicznego trickstera: bystrości i refleksu, podstęp, kłamstwa, przewrotności, znajomości słabych stron przeciwnika, ale i skłonności do wyśmiewania naiwności (Rzepnikowska b.d.). Już w XVII-wiecznych słownikach opisywano trickstera jako kogoś, kto oszukuje i zwodzi, a jego aktywność ma cechować się robieniem sztuczek (ang. *tricks*). Charakteryzują go ambiwalentne cechy, jest zarazem dobry i zły (Struzik 2013: 242). W przekazach ukraińskich z jednej strony pyszałkowatość, różne oblicza głupoty i manifestacyjna pobożność, ale z drugiej strony zaradność, prostolinijność i spryt mają być cechami typowo mazurskimi. W podaniach Mazur jest przedstawiany jako istota kierująca się instynktem, która nie ma w zwyczaju myśleć nad konsekwencjami własnych czynów. Jako trickster działa impulsywnie i bez zastanowienia, a przy tym jest prowokatorem, który przekracza społeczne tabu (Ostaszewska 2008: 47–48). W opowieściach ukraińskich sąsiadów Mazur odgrywa często rolę figl-rza, który burzy i wywraca do góry nogami społeczne normy. Czerpie on przy tym radość z podważania konwencji i obalania ustalonego porządku. Dostrzegamy to np. w narracji o prośbie Mazura do Boga o 100 dukatów. Mimo że na początku opowieści ksiądz chce oszukać chłopą, naśmiewając się przy tym z jego naiwności, w końcowej części to właśnie duchowny traci pieniądze, a chłop sprytnie się wzbogaca. Dla Mazura żaden porządek ani tabu nie są niezmiennie. Bezpieczeństwo może błyskawicznie przekształcić się w niebezpieczeństwo i na odwrót, ponieważ trickster z łatwością zmienia sytuację, podważając społeczne wartości i oczekiwania (Krupa 2026: 40).

Podsumowanie

Zarówno na terenie pogranicza polsko-ukraińskiego, jak i na ziemiach prawobrzeżnej Ukrainy, a nawet szerzej: na obszarach wschodniej Słowiańszczyzny

polscy chłopci powszechnie określani byli jako Mazurzy niezależnie od tego, czy rzeczywiście pochodzili z Mazowsza (Pietraszek 2002: 146). Mazurami w Ukrainie nie nazywano jedynie przybyszy z Mazowsza, ale po prostu posługujących się polską gwarą chłopów (Nepop 2004: 47). W językach wschodniosłowiańskich określenie „Mazur” funkcjonowało jako termin oznaczający biednego złodziejaszka, oszusta i chuligana (Ławrynow 2021: 214). Mazur w tym kontekście nie był przedstawicielem grupy etnograficznej, lecz typem człowieka. Jednakże jest to efekt wielokierunkowej migracji chłopstwa polskiego. Interesujące jest także, jak wiele stereotypowych cech Mazurów pruskich odnajdujemy w wizerunku Mazurów podolskich ukazanym w ukraińskim folklorze. Ta grupa ma cechować się: powierzchowną pobożnością, pijaństwem, biedą, chytrością i przebiegłością, jak również sprytem. Przykłady tekstów przedstawione w artykule, mimo że pochodzą z terenów Podola, zawierają typowe opowieści o naturze polskich chłopów znane z badań folklorystycznych i etnograficznych prowadzonych na różnorodnych terenach migracji ludności zwanej mazurską. Jednak główną cechą w analizowanych ukraińskich źródłach jest głupota Mazurów; objawia się ona w: niewiedzy, fasadowej pobożności, śmiesznym języku (i braku znajomości języka sąsiadów), lekkomyślności i lenistwie. Jedną z nielicznych pozytywnych cech Mazura w podaniach jest jego spryt, zazwyczaj przedstawiany w przekazach o relacjach chłopstwa z wyższymi klasami społecznymi. Mazur jest w nich „zaradnym głupcem”. W tego typu tekstach pod pretekstem komizmu ugruntowany zostaje obowiązujący porządek społeczny. W przytoczonych narracjach pochodzących z ukraińskiego folkloru mazurską zaradność i spryt można określić jako jedyne pozytywne cechy przy dominancie przywar, odróżniających Mazura od jego ukraińskich sąsiadów.

Mając na uwadze chłopską autodefinicję z przełomu XIX i XX w. przedstawioną przez Ludwika Stommę, opartą na najważniejszych kryteriach: 1) jestem tutejszy, 2) jestem chłopem rolnikiem, 3) jestem katolikiem (Stomma 2002: 81), dostrzegamy, że ukraiński chłop na Podolu oprócz przynależności do cerkwi i odmiennego języka nie odróżniał się zbyt wiele od polskiego. Dlatego też w ukraińskim folklorze, by uwypuklić obcość sąsiada, podkreślano jego odmienność wynikającą z: innego pochodzenia, lenistwa, fasadowej pobożności, niezrozumiałego języka czy wreszcie rzekomej głupoty, wartościując negatywnie charakter kultury podolskich Mazurów. Jednak w ukraińskim folklorze Mazur odgrywa także rolę trickstera, ponieważ jest istotą zdaną na pastwę sprzecznych impulsów i pasji. Mimo że niszczy zastany porządek, mimowolnie go potwierdza i utrzymuje. Szczególnie w opowieściach o spotkaniach Mazura z przedstawicielami wyższych klas społecznych burzy on zastany porządek, wprowadza chaos, działa na przekór społecznym zasadom. Mazur to chłopski bohater opowieści ukraińskiego folkloru o cechach trickstera, który jest postrzegany jako głupiec i wyśmiewany, a ostatecznie często okazuje się przebiegły i sprawczy.

BIBLIOGRAFIA

- Bandarčyk, V. K. (red.) (1984). *Žarty, anekdoty, humareski*. Navuka i technika.
- Barącz, S. (1866). *Bajki, fraszki, podania, przysłowia i pieśni na Rusi*. Drukarnia Anny Wajdowiczowej.
- Beauvois, D. (2005). *Trójkąt ukraiński. Szlachta, carat i lud na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie 1793–1914* (przeł. K. Rutkowski). Wydawnictwo UMCS.
- Benedyktowicz, Z. (2000). *Portrety „obcego”. Od stereotypu do symbolu*. Wydawnictwo UJ.
- Brückner, A. (red.) (1937). *Encyklopedia staropolska* (t. 1). Wydawnictwo Trzaska, Evert i Michalski.
- Borjak, O. (2018). *Ukraina, Derzawa: Poliaky*. W: V. A. Smolii (red.), *Entsyklopediia istoriï Ukrainy*. Vidavnyctvo Instytutu istorii Ukrainy NAN Ukrainy.
- Burszta, J. (1985). *Chłopskie źródła kultury*. Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Bystroń, J. S. (1995). *Megalomania narodowa*. Wydawnictwo Książka i Wiedza.
- Czarnecka, K. (2014). *Słowotwórstwo gwar polskich na Ukrainie*. Czasownik. Wydawnictwo Libron.
- Czurak, M. (1984). *Komizm w białoruskiej prozie ludowej*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Dobrowolski, J. (2011). Symbolika wierzy jako drzewa życia i śmierci w Polsce w kontekście kultur Europy, Śródziemnomorza i Azji. *Konteksty. Polska sztuka ludowa*, 2–3, 293–294.
- Dziegiel, E. (2001). *Polska gwara wsi Zielonej na Podolu na tle innych gwar południowokresowych. Fleksja imienna i werbalna*. Wydawnictwo Naukowe DWN.
- Dziegiel, E. (2013). O losach etnonimów „Lach” i „Mazur” na dawnych Kresach południowo-wschodnich. W: T. Korpysz (red.), *Niejedno ma imię... Prace onomastyczne i dialektologiczne dedykowane Profesor Ewie Wolnicz-Pawłowskiej* (s. 117–132). Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Hnatiuk, V. (1899). *Halycko-ruski anekdoty*. W: *Etnohrafcznyj zbirnyk* (t. 6). Vidavnyctvo Naukovoho Tovarystva imeni Shevchenka.
- Jakimowicz, M. (2017). Mazurzy na Podolu Wschodnim. Pamięć, tożsamość i dziedzictwo. *Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa*, 49, 1–18. <https://doi.org/10.11649/sn.1210>
- Krawczyk, A. (2007). *Zapóżyczenia leksykalne w sytuacji wielojęzyczności. Ukrainizmy i rusycyzmy w gwarze Maćkowiec na Podolu*. Wydawnictwo DIG.
- Krupa, H. (2026). The Trickster as Facilitator and Designer of Play: Exploring Subversion and Transformation through Play and Playfulness. *Revista de etnografie și folclor – Journal of Ethnography and Folklore*, 1–2, 35–56. <https://doi.org/10.59277/JEF.2026.1-2.03>
- Levchenko, M., Loboda, A. M. (red.) (1928). *Kazky ta opovidannia z Podillia v zapiysakh 1850–1860-ykh rr*. Vidavnyctvo Bsejkrajinskoj Akademii Nauk.
- Ławrynow, D. (2021). Językowy i tekstowy obraz Mazura na podstawie twórczości Stefana Rudanskiego. *LingVaria*, 1, 213–224. <https://doi.org/10.12797/LV.16.2021.31.16>
- Ługowska, J. (1993). *W świecie ludowych opowiadań. Teksty, gatunki, intencje narracyjne*. Wydawnictwo UWr.
- Mianiecki, A. (b.d.). *Bajka ajtiologiczna*. W: *Słownik polskiej bajki ludowej*. [wersja internetowa] Pobrano 27 marca 2025 z <https://bajka.umk.pl/slownik/lista-hasel/haslo/?id=216>
- Nepop, L. (2004). *Leksychni osoblyvosti hobirok na terytorii Khmelnyckoi ta Zhytomyrskoi oblastei*. Vidavnyctvo Kyivskoho Nacionalnoho Universytetu imeni Tarasa Shevchenka.
- Ostaszewska, A. (2008). Figura trickstera. *Barbarzyńca: Pismo Koła Naukowego Etnologów UJ*, 13(3), 46–54.
- Pietraszek, E. (2002). Lachy i Mazury na Ukrainie i w Południowej Polsce. *Biuletyn Ukrainoznawczy*, 8, 146–159.
- Podziewska, L. (2010). *Ludowe opowiadania komiczne. Poetyka i antropologia*. Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Rauszer, M. (2020). *Bękarty pańszczyzny. Historia buntów chłopskich*. Wydawnictwo RM.
- Rieger, J. (2001–2002). Z antroponomii polskiej na Ukrainie (imiona i nazwiska mieszkańców Hrechan koło Płoskirowa z lat 1937–1938). *Roczniki Humanistyczne*, 49–50(6), 349–363.

- Plebańczyk, K. (2015). Dziedzictwo kulinarne wykorzystane. Wybrane elementy zarządzania dziedzictwem kulinarnym we współczesnej Polsce. *Zarządzanie w Kulturze*, 16(2), 165–185. <https://doi:10.4467/20843976ZK.15.011.3046>
- Rzepnikowska, I. (bd.). Lis. W: V. Wróblewski (red.), *Słownik polskiej bajki ludowej*. Pobrano 27 lipca 2025 z: <https://bajka.umk.pl/sownik/lista-hasel/haslo/?id=100>
- Siewiński, A. (1906). Opowiadania ludu w powiecie sokalskim i buczackim. *Lud*, 12, 250–263.
- Silecky I. (2009). Stereotypy „liakha” ta „moskalia” u tradycyjnomu svitohljadi ukrainciv: spilni ta vidminni rysy. W: L. Zaskilnjak (red.), *Istorychni mify i stereotypy ta mizhnacionalni vidnosyty v suchasnii Ukraini* (s. 96–143). Vidavnyctvo Instytutu Ukrainoznavstva imeni I. Krypjakewy-cha NAN Ukrainy.
- Struzik, A. (2013). Trickster – definicje, stan badan, rekonesans. *Rocznik Humanistyczny*, 61(4), 241–251.
- Stomma, L. (2002). *Antropologia kultury wsi polskiej w XIX w. oraz wybrane eseje*. Wydawnictwo Piotr Dopierała.
- Szpyczko, N. (2005). O stanie zachowania folkloru Polaków zamieszkałych na Podolu. W: A. Mianecki, A. Osińska, L. Podziewska (red.), *Folklor w badaniach współczesnych*. Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Wilczyńska, E. (2019). *Diabli z czubami. Niemcy oczami polskich chłopów w XIX i na początku XX wieku*. Wydawnictwo Scholar.
- Wiślicz, T. (2024). Ucieczki chłopów „na Podole” w XVIII w. w perspektywie dokumentów wiejskich. *Res Historica*, 57, 957–972. <http://dx.doi.org/10.17951/rh.2024.57.957-972>
- Zowczak, M. (2003). O długim trwaniu Polaków na Podolu. Imponderabilia tożsamości. W: W. Ł. Smyrski, M. Zowczak (red.), *Podole i Wołyń. Szkice etnograficzne* (s. 9–76). Wydawnictwo DiG.