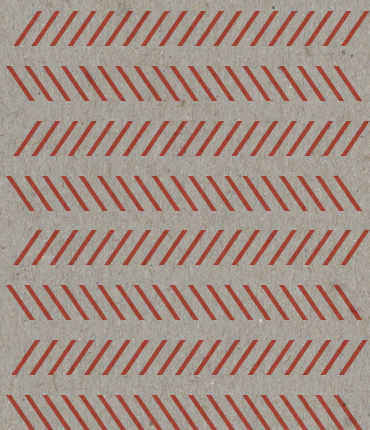


LITERATURA LUDOWA



Journal of Folklore
and Popular Culture

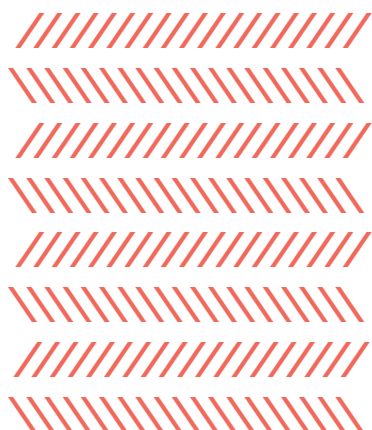


Founded by The Polish Ethnological Society in 1957
vol. 70 (2026) no. 1-2

LITERATURA LUDOWA



Journal of Folklore
and Popular Culture



Founded by The Polish Ethnological Society in 1957
vol. 70 (2026) no. 1–2

Literatura Ludowa / Journal of Folklore and Popular Culture

Editor-in-Chief

Piotr Grochowski (Nicolaus Copernicus University, Institute of Culture Studies, Poland)

Editorial Board

Agnieszka Gołębiowska-Suchorska (Kazimierz Wielki University, Faculty of Literature, Poland)

Aldona Kobus (Nicolaus Copernicus University, Institute of Culture Studies, Poland)

Maciej Mętrak (Polish Academy of Sciences, Institute of Slavic Studies, Poland)

Elwira Wilczyńska (Nicolaus Copernicus University, Institute of Culture Studies, Poland)

International Advisory Board

Vihra Baeva (Bulgarian Academy of Sciences, Institute of Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum, Bulgaria)

Zuzana Beňušková (Slovak Academy of Sciences, Institute of Ethnology and Social Anthropology, Slovakia)

Brigitte Bönisch-Brednich (Victoria University of Wellington, New Zealand)

Pavel Kosek (Masaryk University, Department of Czech Language, Czech Republic)

Waldemar Kuligowski (Adam Mickiewicz University, Institute of Ethnology and Cultural Anthropology, Poland)

Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska (Maria Curie-Skłodowska University, Institute of Polish Philology, Poland)

Gatis Ozoliņš (University of Latvia, Institute of Literature, Folklore and Art, Latvia)

Tatjana Valodzina (The National Academy of Sciences of Belarus, The Center for Belarusian Culture, Language and Literature Research, Belarus)

Aušra Žičkienė (Institute of Lithuanian Literature and Folklore, Lithuania)

Editorial Office Address

Literatura Ludowa / Journal of Folklore and Popular Culture

Institute of Culture Studies UMK

ul. Fosa Staromiejska 3

87-100 Toruń, Poland

e-mail: literatura.ludowa@gmail.com

www: <https://apcz.umk.pl/czasopisma/index.php/LL>

Publishers

Polish Ethnological Society

ul. Muchoborska 18, 54-424 Wrocław, Poland

tel. +48 609 88 22 51

e-mail: ptl@ptl.info.pl



National Institute of Rural Culture and Heritage

ul. Krakowskie Przedmieście 66, 00-322 Warszawa, Poland

tel. +48 (22) 380 98 00

e-mail: sekretariat@nikidw.edu.pl



NIKiDW

NARODOWY INSTYTUT KULTURY
I DZIEDZICTWA WSI

Design and Typesetting

Katarzyna Rosik

Abstracting and Indexing Information

Central and Eastern European Online Library (CEEOL)

Directory of Open Access Journals (DOAJ)

The Central European Journal of Social Sciences and Humanities (CEJSH)

EBSCO Information Services

European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences (ERIH PLUS)

Open Access Policy

Literatura Ludowa / Journal of Folklore and Popular Culture is an open access journal, all content is published under Creative Commons license (CC BY-ND 4.0)

ISSN 2544-2872 (online)

ISSN 0024-4708 (print)

SPIS TREŚCI

CONTENTS

ARTYKUŁY — ARTICLES

7 Mikołaj Jarmakowski

Tożsamość i podobieństwo w ludowej kosmologii Słowian.
Perspektywa etnolingwistyczna
/ Identity and Similarity in Folk Slavic Cosmology.
An Ethnolinguistic View

23 Katarzyna Kraczoń

Gesty rytualne jako teksty pamięci zbiorowej. Przykład topienia
marzanny i obrzędowych praktyk niszczących
/ Ritual Gestures as Texts of Collective Memory.
The Example of Drowning Marzanna and Ritual Practices of Destruction

37 Marcelina Jakimowicz

„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

51 Hanna Dudkowiak

„Poszła Matka Boża po morzu”. Zakęcie lecznicze z XV w.
w perspektywie etnografii historycznej
/ Mother of God Walked Upon the Sea. A Fifteenth-Century Polish
Healing Charm in Light of Historical Ethnography

63 Sandra Paczkowska

Rośliny wkładane do trumien w XVIII w. w Polsce.
Symboliczne i praktyczne postrzeganie roślin w kulturze funeralnej
(wybrane źródła archeologiczne)
/ Plants Placed in Coffins in the Eighteenth-Century Poland:
Symbolic and Practical Functions of Plants in Funerary Culture
(Selected Archaeological Sources)

73 Filip Bukowski

Tropem ludowych reinterpetacji. O *Strzygoniu*. *Klehdzie zadusznej*
Stefana Grabińskiego
/ On the Trail of Folk Reinterpretations. On *Strzygoń*. *Klehdza Zaduszna*
by Stefan Grabiński

89 Rafał Paliński

Oblicza *folk horroru* w serbskiej fantastyce grozy.
Przykład powieści *Zavodnik* Dejana Ognjanovicia
/ The Faces of Folk Horror in Serbian Horror Fiction.
The Case of Dejan Ognjanovic's novel *Zavodnik*

103 Weronika Dziurleja

The Tar Babies of *Tar Baby* by Toni Morrison

115 Patryk Gujda

Przyczynek do badań nad możliwością zastosowania algorytmu
k-średnich do typologii postaci z bajek ludowych
/ An Introduction to the Possibility of Applying the k-means
Algorithm to the Typology of Characters from Folk Tales

ROZMOWY I ESEJE — ESSAYS AND CONVERSATIONS

137 Zbigniew Jasiewicz

Poza tekstem głównym. Co mówią przedmowy i przypisy w dziełach
Oskara Kolberga?
/ Beyond the Main Text. What Is Said in Forewords and Notes
to Oskar Kolberg's Body of Work?

RECENZJE I OMÓWIENIA — REVIEWS AND DISCUSSIONS

153 Grzegorz Schramke

Sychta, Lorentz, Samp i inni. Kaszubskie źródła w ogólnopolskich
demonologiach ludowych
/ Sychta, Lorentz, Samp and Others. Kashubian Sources
in Polish Folk Demonologies

167 Ewa Masłowska

Pijmy, przyjaciele, dziś u Sójków jest wesele!
/ Let Us Drink, Friends, There Is a Wedding at the Sójkas' Today!

175 Marta Wójcicka

Liczba jako narzędzie interpretacji świata
/ A Number as a Tool for Interpreting the World

181 Agnieszka Gołębiowska-Suchorska

Niezatopiona pamięć
/ Undrowned Memory

ARTYKUŁY
ARTICLES

Mikołaj Jarmakowski

Uniwersytet Gdański

mikolaj.jarmakowski@phdstud.ug.edu.pl

ORCID: 0000-0001-8652-0848

Tożsamość i podobieństwo w ludowej kosmologii Słowian. Perspektywa etnolingwistyczna

Identity and Similarity in Folk Slavic Cosmology. An Ethnolinguistic View

DOI: 10.12775/LL.1.2.2026.001 | CC BY-ND 4.0

ABSTRACT: This article is a study of manifestations of women's identity, as practiced in annual and familial rituals during the period between courtship and marriage. Identity – understood through the term of “parallelism” – refers to specific ritual activities that reveal women's similarity to mythical figures depicted in the songs. Two fundamental categories – identity and similarity – are considered in the context of the etymology and semantics of the Proto-Slavic lexicon and ritual texts of oral tradition. The analysis reveals specific aspects of “becoming like/similar” to mythical figures and the elements of mythical-ritual scenarios associated with them.

KEYWORDS: ethnolinguistics, Slavic rituals, Slavic mythology, Proto-Slavic language, folklore

Etnolingwistyka wobec badania dawnej kultury słowiańskiej

W 1989 r. zespół etnolingwistów pod przewodnictwem Nikity Iljicha Tolstoya zaprezentował szósty tom serii *Slavyanskiy i balkanskiy folklor* zatytułowany *Rekonstrukciya drevney slavyanskoy dukhovnoy kul'tury: Istochniki i metody*. Pośród szeregu ważnych prac znajdujemy dwie ściśle poświęcone problematyce porównawczo-

-historycznych badań etnolingwistycznych nad materiałami nowożytnego folkloru: *Etnolingvisticheskie metody izucheniya narodnoy dukhovnoy kul'tury* (Mikhail 1989) oraz *Terminologiya obryadov i verovaniy Podol'ya kak istochnik rekonstrukcii drevnej dukhovnoy kul'tury* (Tolstaya 1989). W pierwszej z nich Zveriev Mikhail podkreślił znaczenie licznych w korpusie zbiorów etnograficznych materiałów gwarowych. Dokonanie ich lingwistycznej stratygrafii pozwala rekonstruować procesy kształtowania się pojęć i pól semantycznych kluczowych dla rozumienia danych typów folkloru. W zakresie rekonstrukcji kultury prasłowiańskiej uwzględnienie metod lingwistyki historycznej pozwala nie tylko badać nowożytne materiały etnograficzne w synchronicznym kontekście ich udokumentowania, ale również odnosić je do przeszłości, tworząc ich „względna chronologię” (Mikhail 1989: 179–180). Historię słów wspomniany badacz określa mianem „historii archetypów ludowej kultury”, których istotną częścią są wywodzące się z okresu wspólnoty prasłowiańskiej „wierzenia mitologiczne” (Mikhail 1989: 180). W drugiej ze wspomnianych publikacji Svetlana Tolstaya zwraca z kolei uwagę na podstawowy problem, taki mianowicie, iż struktura opisu etnograficznego lub zapisu folklorystycznego nie odzwierciedla oryginalnego kontekstu (wierzeniowego, praktycznego czy społecznego) oraz treści światopoglądowych, w jakich dany, zapisany fenomen funkcjonował (Tolstaya 1989: 215). Na poziomie analizy badawczej (języka opisu tegoż fenomenu, jego interpretacji) pojawia się kwestia relacji stosowanych pojęć wobec języka samych depozytariuszy tradycji. W tych oto kontekstach włączanie analiz językoznawczych z zakresu semantyki, etymologii i pragmatyki słownictwa w obręb badań folklorystycznych czy etnologiczno-antropologicznych pozwala niwelować rozziw między językowym światem badacza oraz badanych (Tolstaya 1989: 216). Przechodząc z kolei na grunt badań diachronicznych, należy wskazać, że równoległe analizowanie językowych kodów danych zjawisk kultury tradycyjnej (np. pieśni, zagadek, zamów i innych tekstów ustnych) oraz pozajęzykowych form ich praktykowania (np. obrzędów i zwyczajów) pozwala odtwarzać swoisty „metajęzyk” folkloru, a więc zestaw treści (postaw, działań) przywołanych lub odtwarzanych w różnych kontekstach. Badaczka pisze tu o ważkości ustalania semantycznych motywacji danych leksemów, w rekonstrukcji procesów ich powstawania można bowiem ustalić związki łączące poszczególne (typologicznie rozdzielane) części kultury ludowej: wierzenia, mitologię, obrzędowość, twórczość ustną, w końcu słownictwo je opisujące (Tolstaya 1989: 218). Przedstawiany przez rosyjską etnolingwistkę program dotyczy szczegółowego i systematycznego namysłu nad słownictwem, którego dopełnieniem jest analiza typu kulturoznawczego (Tolstaya 1989: 218).

Procedura analizy etnolingwistycznej wiedzie zatem od języka ku kulturze. Na przykładzie badań nad podaniami o „bożej krówce” (biedronce) Svetlana Tolstaya wskazuje, iż pierwsze w kolejności było ustalenie ich językowego charakteru (zbioru określeń, ich semantyki i motywacji), kolejne zaś – określenie źródłowego dla nich mito-rytualnego „tekstu” dotyczącego zaślubin Słońca, stanowiącego tło ich obrzędowej funkcjonalności (Tolstaya 1989: 220). Tym samym:

Dla celów semantycznej rekonstrukcji najskuteczniejszym sposobem jest wydzielenie głównych przecinających się linii tematycznych (i odpowiednich ciągów leksykalno-semantycznych) wskazujących główne współrzędne szukanego tekstu [tekstu w rozumieniu społecznie podzielanej i praktykowanej treści – M. J.] [...]. Systematyczne badanie terminologii poszczególnych obrzędów (kompleksów rytualnych) lub wierzeń w ich relacji z różnymi strukturami i blokami rzeczywistości pozajęzykowej pozwala badaczowi kultury tradycyjnej porównać siatkę terminologiczną z siatką pozajęzykową (etnograficzną) odpowiednich jednostek (Tolstaya 1989: 224–225)¹.

W tym miejscu porównawczo-historyczne zamierzenia folklorysty zainteresowanego odtwarzaniem na podstawie zasobów nowożytnej etnografii faktów dawnej kultury słowiańskiej (np. okresu późnej wspólnoty językowej, jak w przypadku badań Nikity Ilyicha Tolstoya czy Evela Gaspariniego) spotykają się z miarodajną metodą etymologiczną, która pozwala względnie poprawnie datować okresy kształtowania się określonych, związanych z nimi, faktów językowych.

Kategorie tożsamości i podobieństwa w świetle badań etymologiczno-semantycznych

Zarysowuje się w tym miejscu cel proponowanych przeze mnie rozważań. Sięgając do korpusu nowożytnych słowiańskich materiałów etnograficznych (głównie białoruskich i polskich tekstów pieśni weselnych i kołędniczych), pragnę pochylić się nad zagadnieniem tożsamości podmiotów w nich występujących (a więc określonych postaci wykonujących rytuały z pieśniami powiązane). Przedtem jednak – aby osadzić język podejmowanych badań w pojęciach możliwie bliskich kontekstowi etnograficznemu – przedstawię zakres semantyczno-etymologiczny leksyki obejmującej badany tu wycinek tradycji ludowej, a więc słownictwo słowiańskie związane z kategoriami tożsamości i podobieństwa.

1. Pojęcie zbiorowości: **ludъje*

Język prasłowiański cechuje się swoistą na tle indoeuropejskim konceptualizacją pojęcia ludzi (Niewiara 2011). Rekonstrukcja leksykalna wskazuje, iż w kulturowo-językowym doświadczeniu wczesnych Słowian istotne było pojmowane zbiorowości ludzkiej przez pryzmat pojęć związanych ze wspólnotowym wzrastaniem, rozplenianiem się jak rośliny: psł. **ludъje* (**ludъ* < **h₁leudʰ-o-*) ‘ludzie’ < bsł. **ljoudejes* < pie. **leudʰi-* (**h₁leudʰ-ei-es*) ‘ludzie’ (por. lit. *liaudis* ‘lud wiejski’, stwniem. *liuti* ‘ludzie’, niem. *Leute* ‘ludzie’, gr. ελευθερος ‘wolny człowiek’, łac. *liber* ‘wolny człowiek’, łac. *liberī* ‘dzieci’) < pie. **leudʰ-* ‘rosnąć, wyrastać’ (por. goc. *liudan* ‘rosnąć’). Związek znaczeniowy między wyrastaniem roślin i wzrastaniem ludzi (mnożeniem się roślin i rozmnażaniem się ludzi) poświadczają również psł. **rodъ*, *narodъ* < pie. **uredh* (por. skt. **ródhati-* ‘rosnąć, kielkować’). Powyższe słownictwo stanowi część indo-

1 Wszystkie przekłady z języków obcych w wykonaniu autora.

europijskich wyobrażeń mitologicznych, według których rośliny i ludzie są bytami odpowiadającymi sobie, tożsamymi pod względem ontologicznym; ludzie mogą pochodzić od roślin, one zaś od ludzi. Na gruncie słowiańskim – poza licznymi przykładami z zakresu kosmologii i obrzędowości ludowej (Agapkina 2019: 488–552) – można wskazać na interesujący zabytek leksykalny w postaci znanego z XIII-wiecznych latopisów ruskich słowa *kust* ‘krzak’, które odnosiło się do „środku wsi”, centralnego miejsca rodowej osady. Olga Nikolayevna Sharaya pisze o interesującym związku między „krzakiem – środkiem wsi”, miejscem uczczenia bóstw i przodków rodu, oraz poleskim obrzędem kusta, w którym mianem tym obdarzano „idącą dla dobra” (określenie poleskich chłopów) procesję kobiet, na której czele szła dziewczyna ubrana w listowie (Sharaya 2016: 221–226).

2. **Dobrŭ – *doba*

Analiza etymologiczna wskazuje, iż odczucie „dobra” właściwe użytkownikom języka prasłowiańskiego opierało się na doprowadzaniu do odpowiedniego ułożenia i dopasowania bytów i rzeczy – zapewne w odniesieniu do preegzystujących w stosunku do ludzi porządków mitycznych. Jest to „dobro” ujmowane nie jako obiektywna wartość świata idei, lecz raczej stan rzeczy osiągany poprzez odpowiednie „ułożenie” czynności obrzędowych i mir w zakresie relacji społecznych (Kowalski 2011: 15–17): psł. **dobrŭ* ‘odpowiedni, stosowny, właściwy; taki, jak trzeba’ (dalsze psł.: **dobranŭ*, **dobravŭ*, **dobroděbŭ*, **dobrosŭdŭ*, Dobrica, Dobrogostŭ, Dobrosław, Dobromiŭ, Dobromysł) < pie. **d^hab^h-ro-s* < **d^hab^h-* ‘dopasowywać, dobrany, odpowiedni, stosowny’ ~ psł. **doba* (/ **dobo* / **dobbŭ*) ‘to, co jest odpowiednie, stosowne, właściwe; odpowiednia, właściwa, stosowna pora, odpowiedni, pomyślny, sprzyjający czas’ (Ślawski 1979: 283–286; 295–313). Jako dobre jawi się więc to, co jest upodobnione, uczynione (ukształtowane) w sposób określony i właściwy: słow. **podobati* ‘być podobnym, stosownym, odpowiednim; godzić się’ jako czasownik odrzeczownikowy od **podoba* ‘podobieństwo, stosowność, odpowiedniość’ < psł. **po-dobiti* ‘kształtować, nadawać kształt, formować’, psł. **podobiti sę* ‘być podobnym, upodabniać się’, skąd derywat psł. **podobŭnŭ* ‘podobny’. „Upodobnienie się” nie tylko jest cechą dobrą i pożądaną, ale również ma charakter protoestetyczny i zalotny. Na obecność związku „podobania się”, „podobieństwa” oraz urodziwości jako kategorii estetycznej wskazują podane przez Wiesława Borysia przykłady dialektalne oraz rekonstrukcje typu psł. **podobati sę* ‘być podobnym do czegoś, do kogoś; przypadać komuś do gustu, być dla kogoś przyjemnym’ (Boryś 2006: 453). Leksemy derywowane od psł. **podobŭnŭ* w tekstach pieśni miłosnych, zalotnych i weselnych występują często w parze z derywatami od psł. **nadobbŭnŭ* ‘taki, jak potrzeba, jak należy, odpowiedni, stosowny, potrzebny, kształtny’, utworzonym od rzeczownika psł. **na dobē* ‘coś stosownego, odpowiedniego do czegoś; na czymś stosownym, odpowiednim’. W dialektach uwidacznia się stosowanie tego słowa w odniesieniu zarówno do urody oraz piękna ludzi, jak i poręczności oraz użyteczności przedmiotów, narzędzi, a także sprzętów; dobre jest to, co piękne, to zaś, co piękne, bierze się ze stosownego upodobnienia (Boryś 2006: 346–347). Interesujące jest słownictwo pokrewne: goc. *gadaban* ‘zdarzać się, być od-

powiednim', lit. *dabà* 'natura, nawyk, charakter', lit. *dabar* 'teraz', łot. *daba* 'sposób, nawyk, charakter; natura', sind. *bhadrá* 'dobry, szczęśliwy' (Trubachov 1978: 40–48; Boryś 2006: 115; Derksen 2008: 110, 408). Mimo pewnych poszlak o specyficznie indoeuropejskim odczuciu „dobra” jako „upodobnienia” słownictwo słowiańskie pozostaje pod tym względem szczególnie rozwinięte. Wskazuje na to frapująca inwersja znaczeniowa leksemu psł. **sъličьnъ* 'ukształtowany, uformowany, kształtny, zdobny' w rozwoju semantycznym do 'ładny, piękny' < **sъ-ličiti* 'ukształtować, uformować, ozdobić' < **ličiti* 'kształtować, formować, zdobić', z wariantami ros. *sličit* 'porównać, zestawić', serb., chor. *sličiti* 'być podobnym' (Boryś 2006: 616). Kolejny raz widzimy zatem, iż „śliczny” (dosłownie: „o licu pięknie uczynionym”) jest ten, kto w sposób „dobry” został „upodobniony”.

3. **Godъ – *goditi*

Rick Derksen wskazuje, że analizowany przez nas wyżej związek między psł. **doba* 'czas [właściwy czas]' oraz psł. **dobrъ* 'dobro' jest paralelny do psł. **godъ* 'właściwy czas' vs. pgerm. **gōda* 'pasujący, dobry' (Derksen 2008: 110). Istotny słowiański leksem **godъ* 'coś dogodnego, odpowiedniego, przyjemnego dla kogoś; dogodny, odpowiedni na coś czas, odpowiednia pora (np. na zawieranie małżeństw, świętowanie); uroczystość świąteczna' ma bogaty zestaw derywatów ukształtowanych już w okresie prasłowiańskim i produktywnych znaczeniowo jeszcze w nowożytnych gwarach wiejskich: psł. **goditi-* 'umawiać, uzgadniać; zgadywać, wróżyć; wyczekiwać na odpowiedni czas, dogodną okazję; być odpowiednim, dogodnym, sprzyjającym'; zachł. **godlo* 'to, co służy do umówienia, uzgodnienia, ustalenia; zapowiedź czegoś, umówione, uzgodnione wołanie; umówiony, uzgodniony znak, wróżba, zagadka'; psł. **godьnъ* 'odpowiedni, stosowny, nadający się, właściwy'; psł. **goditi sę* 'dochodzić do porozumienia, godzić się', psł. dial. **goda* 'zaręczyny, zmówiny', psł. **godovati* 'świętować, uroczyste obchodzić, biesiadować', psł. **godovъ* 'związany z dorocznym świętem, weselem' (Trubachov 1979: 187–193). Na liczne derywaty wskazuje m.in. Sławski: **jъz-goda*, **po-goda*, **pri-goda*, **sъ-goda*, **u-gada*, **vy-goda* (Sławski 2001: 10–23). Etymolodzy zgodnie zwracają uwagę na pochodzenie od pie. **g^hed^h-* / **g^hod^h-* 'łączyć, dopasowywać, być ściśle połączonym' (~ śrwniem. *gaden* 'być odpowiednim, pasować; podobać się, przypadać do gustu', śrwniem. *gaten* 'stykać się ściśle, pasować', goc. *gōps* 'dobry, dzielny'; lit. *guodas* 'honor, cześć, gościnność', łot. *guods* 'honor, uroczystość, wesele') (Boryś 2006: 170; Derksen 2008: 172–173). Widoczny jest więc kolejny aspekt „odpowiedniego dopasowania” tudzież „dobrego upodobnienia”: związany z nim zakres sensów oraz praktyk jest istotnym elementem (treścią lub wartością) dorocznej i rodzinnej obrzędowości ujawniającej dążenia ludzi do bycia „godnymi”.

4. **Ladъ – *ladьnъ*

Archaiczne słowiańskie słownictwo obrzędowe ma bogaty zestaw wyrażen utworzonych od psł. dial. **ladъ* 'harmonijny układ czegoś, porządek' (w dialektach wschodniosłowiańskich jako 'ład, porządek, zgoda', we frazach serbskich też jako 'czyste

sumienie'). Podstawowy krąg derywatów to: psł. **ladъnъ* 'ułożony w sposób harmonijny, uporządkowany' > 'porządny, starannie, dobrze, estetycznie zrobiony; dobrze zbudowany; sprawiający estetyczne wrażenie'; **lada* 'pani młoda, dziewczyna, żona'; **lado* 'mąż'; **laditi* 'doprowadzać do porozumienia; żyć w harmonii i porządku; dogadzać, ustępować; być w bliskiej relacji; godzić się; przygotowywać'. Szerokie ich omówienie znajdujemy w słowniku pod redakcją Olega Trubaczowa. W zakresie etymologii wskazuje on na możliwe związki z goc. *lētan*, irl. *laaim* 'rzucać, kłaść, posyłać', gr. *ελάω, ελαύνο* 'posyłać' (Trubachov 1987: 11). Erich Bernecker proponował przed laty rekonstrukcję procesu etymologicznego w postaci: psł. **ladъ* < pie. **lā-dho-*, którą Trubaczow uzasadnia analogiami formalnymi (Trubachov 1987: 9–11). Etymologii prasłowiańskiego leksemu należałoby zatem doszukiwać się w indoeuropejskim rdzeniu **dhē-* 'kłaść, stawiać' (**dheh₁-*), który powstałby jako dialektalny derywat **-dho-* z przedrostkiem **(o)lō-*. Wydaje się więc, iż prasłowiańskie **ladъ* jest częścią bardzo ważnego indoeuropejskiego słownictwa religijno-prawnego (skt. *dhātār* 'twórca', *dēvā-hiti-h* 'reguła bogów', *dhāman* 'prawo, reguła', gr. *θεσις* 'ustawa, porządek', isl. *dād* 'skuteczność, czyn', łac. *sacer-dōs* 'kapłan') dotyczącego układania praw, kolejności części obrzędu lub uświęconych darów, składania części kosmosu w całość (Pokorny 1959: 235–239). O jego istotności zaświadczenia najstarsze teksty kosmogoniczne: het. *nēbis dēgan dāir* 'niebo i ziemię ustanowiono', aw. *kə huvāpā raocāscā dāt tāmāscā?* 'jakiż to zręczny rzemieślnik ustanowił regiony światła i ciemności?', skt. *sakṛd dha dyaury ajāyata sakṛd bhūmir ajāyata* 'raz bowiem narodziły się niebiosa, raz bowiem narodziła się ziemia' (West 2007: 354–355). Ukształtowanie się widocznej na indoeuropejskim tle porównawczym osobliwości semantyki słownictwa prasłowiańskiego wymaga przy tym dalszych, szczegółowych badań.

5. Wnioski

Odtworzony powyżej zestaw słownictwa klasyfikującego treści określeń znanych jako „dobro”, „godność”, „ład”, „piękno” czy „podobieństwo” należy traktować nie jako część składową uniwersalnych powszechników etycznych czy estetycznych, lecz jako kulturowo uwarunkowane zmienne odślaniające (co zbliża nas ku antropologii) istotne oraz powszechne w danej kulturze sposoby bycia i działania w świecie. Słownictwo to przynależy do tzw. pierwotnej aksjologii. Badacze poruszający problem obiektywizacji wartości wśród społeczeństw przedpiśmiennych wskazują, iż miały one charakter specyficznie „praktyczny”: stanowiły raczej funkcję sprawczą ugruntowanych w doświadczeniu mitycznym działań obrzędowo-zwyczajowych aniżeli li tylko obszar konceptualizacji idei zobiektywizowanych do poziomu społecznego czy filozoficznego dyskursu (Danka, Kowalski 2001: 225–227). Doświadczenie rzeczywistości i – w szczególności – osobistej oraz zbiorowej tożsamości odzwierciedlone w języku prasłowiańskim wskazuje, że w życiu naszych przodków istotne były działania i wartości związane z kategoriami, które w pewnym przybliżeniu można określić jako „stawanie się podobnym” i „upodabnianie” (Jarmakowski 2024: 74–76). Ontologiczny status jednostki i społeczeństwa był zmienny. Ich

był podlegał nieustannemu formowaniu, nie był transcendentalnie stały², co czyniło jego istnienie podobnym – jak pouczają ludowe mity – do procesu pracy rzemieślnika i ontologii jego dzieł, cyklicznie od-twarzanych (Gołębiowska-Suchorska 2011: 143–176). Godne, właściwe i dobre było takie życie człowieka, w którym był on „podobny” do innych ważnych dla społeczności istot. „Upodabnianie się” było czynnością o charakterze swoiście uświęconym, stanowiło ważną treść i sens obrzędów, których skutkami były piękno, zgodność i ład. Wydaje się, iż w odniesieniu do potencjału semantycznego psł. **ladъ* możemy mówić o celowym odnoszeniu się wczesnych Słowian do wzorcowych postaw i czynności, których charakter można określić jako religijno-prawny. Podobnie jak wśród innych tradycji indoeuropejskich treść mitu (a często otrzymane od bogów w czasie mitycznym pouczenia) była tą „wykładnią”, w odniesieniu do której porządkowano bieżące życie (Danka, Kowalski 2001: 227–229).

Skupiając się jednak ściśle na problemie osobistej tożsamości człowieka – oraz na istotności opisanych wyżej treści w słowiańskiej kulturze ludowej – należy zadać pytanie o możliwe ich odniesienia w materiałach etnografii nowożytniej.

Człowiek i świat w ludowej kosmologii słowiańskiej

Każda próba przekładu ludowego doświadczenia rzeczywistości pozostaje uwikłana w dialektyczne problemy natury konstruktywistycznej. Każda bowiem opowieść o „tamnym świecie” stanowi modelową próbę ujęcia kwintesencji wielopokoleniowych doświadczeń naszych przodków. Jest to więc działanie w pierwszej kolejności heurystyczne. Jerzy Bartmiński tak referował wypowiedziane w tym zakresie sądy polskich etnologów:

U podstaw ludowej wizji świata leżało „nieprzeparte uczucie bezpośredniej jedności ze wszechświatem” (Kazimierz Moszyński), „przekonanie, że cały kosmos jest silnie zintegrowanym żywym organizmem, którego naturalną częścią są ludzie” (Ryszard Tomicki), leżał „intymny związek człowieka z całym pozaludzkim światem” (Włodzimierz Pawlaczuk) (Bartmiński 1988: 99).

Badacz ten ujmował ów ludowy „ład świata” w sposób bardziej poetycki:

Kosmos – jak roślina, zwierzę, człowiek – żyje. Jego obrazem jest drzewo, żywe i wiecznie się odnawiające. Kosmos jest ożywiany przez współdziałanie przenikającego wszystko pierwiastka żeńskiego (ziemia – matka) i męskiego, związanego z niebem, ogniem, słońcem. Niebo zapładnia ziemię w czasie deszczu. Kosmos wykazuje też wyższe funkcje życiowe: zwierzęta, rośliny, ciała niebieskie, ziemia, woda, ogień – wszystko to żyje, wszystko to

2 Nawiązuję do rozumienia transcendentalności (łac. *transcendentale*) jako przedkategorycznego ujęcia bytu ze względu na sam fakt jego bytowania, nie zaś z uwagi na dane jego przymioty lub jakości w ujęciu św. Tomasza z Akwinu.

myśli i posiada wiedzę w rozmaitych stopniach. Słońce, gwiazdy i księżyc patrzą na nas. Gwiazdy mrugają. Słońce raduje się, kłania, kąpie się. Ziemia rodzi (Bartmiński 1988: 99–100).

Przejawem rekonstruowanego przezeń sposobu myślenia jest na gruncie ludowej mitopoetyki tzw. poetyka paralelizmów, definiowana przez lubelskiego etnolingwistę jako:

Semantyczna odmiana powtórzenia, przekazująca istnienie podobieństwa (w pierwotnej postaci może nawet identyczności) przy pozorach inności [...]. Podstawą porównania jest akcja, działanie, w przyrodzie z jednej strony, w świecie człowieka z drugiej: „leszczyna szumi – dziewczyna płacze; słońce idzie górą po niebie – młoda idzie do ślubu”, ale też pewna sytuacja: „gorzeje lipka i jawor – dziewczyna i chłopiec płoną miłością; kalinę wycinają – dziewczynę obmawiają”. Podstawą może być też pewna wiedza czy przekonanie, np. w erotykach ludowych zestawianie kobiety z ziemią, roli z dziewczyną (Bartmiński 2011: 36).

Wskazmy, iż każda próba opisowej lub modelowej hermeneutyki treści życia przodków oraz ontologicznych warunków istnienia doświadczanej przez nich rzeczywistości wymaga głębokiego przemyślenia używanych w tym procesie pojęć. Pisząc o „przekonaniach”, „uczuciach”, „intymnych związkach” albo „poczuciu jedności ze wszechświatem”, w sposób aprioryczny odnosimy się do określonych treści i wyobrażeń, często wynikających z dziedzictwa filozofii, myślenia idealistycznego oraz symbolicznego. Z badań z zakresu antropologii kulturowej wynika, iż obiektywizacja uczuć jako czysto indywidualnych przymiotów jednostki ludzkiej czy pojęcia wszechświata lub natury jako określonych przedmiotów poznania są zjawiskami przynależącymi do odmiennego niż tradycyjny sposób myślenia (Kowalski 2001: 59–153). Można w tym kontekście założyć, że przyswojenie wiedzy z zakresu historii języka i przekształceń semantycznych słownictwa kategoryzującego dane zjawiska może stanowić pomost w zarysowywanej powyżej hermeneutycznej drodze przekładu sensów dawnej słowiańskiej kultury tradycyjnej. Można zauważyć podobieństwo zachodzące między odtwarzanymi polami semantycznymi wybranych części słownictwa prasłowiańskiego oraz przedstawionymi powyżej hermeneutykami ludowego doświadczenia rzeczywistości. Podążając za tą zbieżnością, spróbujemy ująć ją w kontekście faktografii etnograficznej.

1. Dziewczyna, drzewo, rajskie ptaki i złote gody

Kolędowanie zimowo-wiosenne jest bodaj najbardziej rozbudowaną częścią słowiańskiej obrzędowości ludowej. Tradycja pieśniarsko-rytualnych obchodów kolędniczych stanowi przy tym zwyczaj o ciągłości możliwej do udokumentowania na przestrzeni niemalże 1000 lat; najstarsze zapisy poświadczające jego istnienie sięgają przełomu XI i XII w. (Holzer 2009: 101–105; Álvarez-Pedrosa 2021: 204–205;

Gasparini 2022: 574–577). Filologiczno-etnologiczne badania tekstów obrzędowych pieśni wskazują na głęboką wspólność ich motywów na obszarze Europy Środkowo-Wschodniej (Caraman 1933; Vinogradova 1982). Bułgarski slawista Ivan Dobrev wskazywał, iż fabuły tych pieśni nawiązują do dziedzictwa czasów prasłowiańskich i – w tym kontekście – do „starszej jeszcze wspólnej tradycji indoeuropejskiej” (Dobrev 1982: 213).

W zakresie ogólnosłowiańskich mitopoetyckich motywów pieśni kolędniczych obecny jest bogaty repertuar tekstów o charakterze zalotno-matrymonialnym, które były śpiewane jako tzw. kolędy dla dziewcząt (Caraman 1933: 75–98; Vinogradova 1982: 21–36). Wskazuje się na do dziś frapujące ich związki z mitopoetyką weselną oraz zimowymi pieśniami kosmogonicznymi o powstaniu Słońca, Księżyca, Gwiazd i Zorzy (tzw. niebiańskiej rodziny), częściowo schrystianizowanymi do postaci synkretycznych kolęd o tzw. złotym kubku (Niewiadomski 1999: 77–80). Rzeczywistość ustnego przekazu międzypokoleniowego w relatywnie zamkniętej strukturze społecznej wsi pozwala upatrywać w analizowanych tekstach formuł charakteryzujących się „długim trwaniem” (Juzala 2012: 11). Analiza łącząca metodę filologii diachronicznej z folklorystyką porównawczo-historyczną stanowi wstęp do szerszego komentarza nad strukturami przekazywanych w pieśniach treści mitopoetyckich oraz ich pragmatycznego aspektu odzwierciedlonego w ludowej obrzędowości i zwyczajowości.

Zbadane poniżej przykłady są pieśniami przynależącymi do cyklu tzw. kolęd o złotej rzęsie, które według badań Radosława Katičicia ukształtowały się w oparciu o „prasłowiański mit płodności” (Katičić 2010). Andrzej Szyjewski wskazuje, iż u źródeł motywów poniższych pieśni leży mit o „strażniczce świętego sadu”, żeńskiej postaci boskiej związanej ze Słońcem lub Zorzą, która przesiadując pod Drzewem Światów, zbiera spadającą zeń złotą rosę lub rzęsę (psł. **ręsa*, **ręsna* – **rosa*), zanoszą ją do niebiańskiego kowala, by otrzymać na końcu regalia konieczne do wyjścia za mąż. Bałtyckie i rumuńskie warianty mitu mówią o „trzech siostrach Słońca” (*Treī surorī de-a sōreluī*) czy porannej bogini Aušrine określanej też jako *Saules meita*, tj. „słoneczna dziewczyna” (Szyjewski 2025: 291–292).

2. Tożsamość i przymioty mitycznej dziewczyny w białoruskich i polskich pieśniach obrzędowych

W jednej z wiosennych kolęd białoruskich, śpiewanych – jak pisze Pavel Bessonov – przez dziewczęta dla niezamężnej córki gospodarza, „panienka” zbierająca pawie pióra prosi złotników o ulanie czterech „ugód”³:

3 Leksem o znaczeniu ‘porozumienie, zgoda’. W przypadku pieśni wołoczebnych, w których „ugodami” określa się regalia weselne (złoty kubek, złoty pas, złoty wianek itd.), dochodzi do metonimicznego rozciągnięcia znaczenia: przedmioty stanowiące oznaki obrzędu weselnego są fizycznymi „nośnikami” zdarzenia ugody (tj. transferu małżeńskiego) między dwoma rodami.

Lyatyela pava razmashistaya
 Posypala per'ya pozlatistoya:
 Kto zh" toye per'ya sobirat' budet'?
 Slichna panenka sobirat' budet'.
 Yana toye per'a podobrala,
 Ponesla zh" yana do zlotnikov"
 „Vy zlotnichki, vy rabotnichki.
 Da skuytya zh" mnye chetyri ugod'i:
 Pervoya ugod'ya – perlovy vyanchik"
 A drugaya ugod'ya – myedyany kubok"
 Tret'ya ugod'ya – zolot' persten'
 Chet'vërtaya ugod'ya – da kovan" poyas" (Bessonov 1871: 14)⁴.

Warto zwrócić uwagę na fakt, że dziewczyna jest określona jako „śliczna” (блр. *слична*), co można odnieść zarówno do podkreślenia jej piękna, jak i do zauważenia faktu, iż – przez bycie „podobną” do mitycznej bohaterki pieśni, „taką samą” jak ona – panna jest gotowa do zamążpójścia. Podobieństwo i tożsamość można rozumieć dwojako: dosłownie, jako skutek „zgodnego – dobrego ukształtowania” cielesno-duchowego (ontologicznego) pierwiastka dziewczyny (w myśl pśł. **sъ-ličiti*, wskazującego przez przedrostek, iż piękno lub tożsamość są, niczym w czynie rzemieślnika, skutkiem „licowania”), bardziej zaś metaforycznie – jako jej przynależność do tej części życia (zalatów, dążenia do zaręczyn), dla którego wzorcem jest przywołany w pieśni mit.

Odpowiednikiem „pawich piór” może być „złota kora” ze „złotej brzozy”, która rośnie na szczycie góry. Owa „złota kora” jest oznaczana w niektórych pieśniach jako „żeńska rosa” (Bulgakovskiy 1890: 19). Przedmioty, które wykuwają mityczni kowale – złotnicy, bywają również określane jako „nadobności”:

Oy, u perevoza stoyala beroza.
 Na toy berozi zolotaya kora.
 Da nalenulo yarskikh" ptashkov".
 Da tuyu koru da poobyvaly.
 Da vyshla, vybëgla krasnaya panna.
 Da tuyu koru pozabyrala, da u rukavets" sklala.
 Da y zanesla do zlotnychka.
 O, zlotnichku, day koval'chiku.
 Skuy zhe mni try nadoben'ki:
 Odnà nadebka – zoloty vyenchyk,

4 „Latał paw szeroko / Posypał pióra pozłoczone / Któż te pióra zbierać będzie? Śliczna panienka zbierać będzie / Ona te pióra pozbierała / Poniosła je ona do złotników / Wy złotnicy, wy robotnicy / Skujcie mi cztery ugody / Pierwsza uгода – perłowy wianek / A druga uгода – miedziany kubek / Trzecia uгода – złoty pierścień / Czwarta uгода – kowany pas”.

Druga nadebka – złoty poyas”

Tret’ya nadebka – złoty persten’ (Dovnar-Zapol’skiy 1895: 42)⁵.

Zatrzymując się przy określeniach przedmiotów ulewanych przez kowali – złotników, zwróćmy uwagę, że w niektórych białoruskich pieśniach są one artefaktami umożliwiającymi zawarcie ślubnej „ugody”; są przekazywane przez dziewczynę przedstawicielom rodu jej męża, co dopełnia ich obrzędowego i społecznego uwspólniania. Podobnie jak boskie dary, których Drzewo Światów udziela gospodarzowi, są owe trzy złote przedmioty „trzema szczęściami”, „trzema radościami” lub „trzema pożytkami” (Lis 1989: 122–135).

Kategoria „nadobności” może odnosić się nie tylko do określenia istotnego przez swą rytualną funkcję zestawu przedmiotów-darów, ale również (co wyróżnia polskie pieśni) do samej dziewczyny, wybranki przeznaczonej zalotnikowi:

A kiejze się ty, mój święty Jánie, ozenis?

Kiej sobie zonkę kiej se nadobną narajis?

Jest tu nadobna, jest Marysieńka, zostanie (Kolberg 1964b: 118–119).

Stan „nadobności” pozostaje przy dziewczynie jeszcze po ożenku, w trakcie wypiekania pierwszego chleba w domu pana młodego:

Piekła Marysia kołac

Piekła nadobna kołac

Pod winem, pod wineckiem, pod rucianym wianeckiem (Kolberg 1964a: 221).

„Nadobność” dziewczyny występuje w pieśniach miłosnych i zalotnych jako część stanu jej podobieństwa do „miłego”:

Dziewczynno nadobna, do kogoś podobna?

Mój Staśku do ciebie, weźże mnie do siebie.

Stasieńku kochany, do kogoś podany?

Dziewczynno do ciebie, przytul mnie do siebie (Kolberg 1963: 429–430).

W niektórych białoruskich pieśniach weselnych panna młoda jest określana „konopielką” – dokładnie tak, jak w przypadku kolęd:

Stoyala konopel’ka u gorodi zelenen’ka

No u daŭ vyeterko zeleny stoyaty

5 „Oj, a u przeprawy stała brzoza / Na tej brzozie złota kora / I naleciało jarych ptaszków / I tę korę pooblamywały / Wyszła, wybiegła krasna panna / Korę tę pozbierała i w rękaw kładła / I zaniósła do złotniczka / Oj, złotniczku, daj, kowalczyku / Skujże mi trzy nadobności / Jedna nadobność – złoty wianuszek / Druga nadobność – złoty pas / Trzecia nadobność – złoty pierścień”.

Oviyaŷ listochok", da pokryv pesochoh"
 Oviyaŷ zeleny, da nakriv byelenyy
 Da khoroshe khodyla dyvon'ka u bat'ka
 Da ne daŷ zhenishok" khoroshe khodity
 Znyav vyenochok" da nalozhiv rubochok"
 Da znyav zeleniy, da nadŷv byelenyy (Dovnar-Zapol'skiy 1895: 11)⁶.

Widocznym w powyższej pieśni wymiarem „upodobnienia” jest tożsamość relacji między rośliną i wiatrami oraz dziewczyną i zalotnikami.

Odniesienia do treści powyższych motywów złotych przedmiotów są obecne w pieśniach weselnych. W nich panna młoda staje się dysponentką złota: „złotem z rękawów obsypuje”, gdy jedzie na wozie do miejsca swadźby lub też wraca z niego; sypiące się z jej rękawów złoto odpowiada „rozsypanej rucie z wianka”, oba te święte przedmioty są bowiem zbierane przez płaczących za córką rodziców:

Pryyekhala dyevon'ka iz" vyentsa
 Vysypala zoloto z" rukavtsa
 A ěgo maton'ka zbiraye
 Drubni slězon'ki ronyaye (Bulgakovskiy 1890: 98; Dovnar-Zapol'skiy 1895: 20)⁷.

Podobnie jak w konopielkach i kolędach zimowych bohaterka pieśni jest kukułką, która mieszka w wiśniowym sadzie; stamtąd zabiera ją sokół, pan młody (Bulgakovskiy 1890: 98; Dovnar-Zapol'skiy 1895: 99). W innych pieśniach – tych opartych na symbolice rucianego wianka, oznaki stanu przedmałżeńskiego – ruta rozsypuje się w trakcie oczepin ze „złotego kubka”. Tenże zaś złoty kubek, ustawiony na „dębowym” lub „cisowym” stole, staje się znakiem rozpoczęcia obrzędu wspólnego posadzenia młodych do uczty weselnej lub zrękowin (przykłady zob. Bulgakovskiy 1890: 106; Dovnar-Zapol'skiy 1895: 149). Złoty kubek jako jeden z obrzędowych przedmiotów weselnych jest wyrazem istotnych cech potencjalnej panny młodej. Wodą ze złotego kubka dziewczęta gaszą płonącą sukienkę jednej z „sióstr”; ile zaś w złotych kubkach wody, tyle wśród dziewcząt prawdy:

Ishla panenka tseraz bor
 Na ěy sukenka ŷ dzevyats' pol.
 Stala taya sukenka shamretsi,
 Zyalěna dubrova garetsi,
 Payshli dzevachki tushytsi,
 Zalatymi kubkami vadu nasitsi.

6 „Stała konopielka w grodzie zieloneńka / I dał wiatrejko zielonej-stojącej / Owiał listeczek, że pokrył piaseczek / Owiał zielony, że pokrył bielony / I dobrze chodziła dziewczyna u ojczulka / Źe nie dał żenichom dobrze chodzić / Zdjął wianeczek i nałożył czepeczek / I zdjął zielony i nałożył bielony”.

7 „Przyjechała dziewczeczka z wienca / Wysypała złoto z rękawa / A je mateńka zbiera / Drobne lezki roni”.

Kol'ki ŷ kubachku vady ěsts',
Tol'ki ŷ dzevachak praŷdy ěsts' (Lis 2008: 120)⁸.

Arseń Lis wiąże obecność w konopielkach motywu złotego kubka z oznaką gotowości dziewczyny do małżeństwa (wyrażanej w obyczajowości Słowian m.in. przez umożliwianie samotnej wyprawy po wodę o świcie, tj. w czasie porannej zorzy (Lis 1989: 122).

Wnioski

Zarówno Zveriev Mikhail, jak i Svetlana Tolstaya wskazują na konieczność łączenia słowianoznawczych badań filologicznych (leksykalnych, tekstologicznych) z refleksją kulturoznawczą. Pozwala to kierować badawczy wysiłek ku pogłębionej hermeneutyce sensów i treści tradycyjnych kultur słowiańskich. W kontekście antropologicznym – umożliwia odtworzenie oraz przekład warunków i swoistości funkcjonowania „światów życia” naszych przodków, a więc specyficznych dla nich sposobów praktykowania swej (wyrażanej w obrzędowości, zwyczajach, mitach) kulturowej tożsamości. W kontekście diachroniczno-porównawczym – pozwala rekonstruować wspólne dziedzictwo kulturowe Prasłowian, a więc ujmować powyższe fenomeny jako zjawiska o określonej dziejowości.

Za przedmiot rozważań obrałem kategorie określone jako „tożsamość” i „podobieństwo”, zauważając, że w treściach „protoaksjologicznego” słownictwa Prasłowian te dwie odróżniane dziś kategorie były ze sobą ściśle powiązane. W obrębie zbiorowiska ludzi (psł. **ludъje*, **ludъ*) przeżywano istnienie zjawiska „plenienia” czy „rozrastania się”, ontologicznie tożsamego z bytem roślin, szczególnie drzew (por. plemię < plenić się, ale też plon, w dalszej kolejności łac. *plebs* ‘lud’). Praktycznym wyrazem tych odczuć czy przekonań były liczne praktyki kultowe i magiczne, którymi otaczano drzewa i rośliny, świadectwem przekazywania związanych z nimi wartości i sensów była zaś twórczość ustna (Agapkina 2019: 488–570). Badacze słowiańskiego folkloru zauważyli, iż szczególnym rozbudowaniem oraz strukturami właściwymi formom mitologicznym (mitopoetyckim) charakteryzują się pieśni kolędnicze i weselne. Analizowany w pracy ich istotny element treściowy – postać dziewczyny na wydaniu i panny młodej – jawi się jako „obiektywizacja” wzorcowych w społecznościach słowiańskich postaw życiowych, ważnych w procesie kształtowania tożsamości osobistej (zawsze wszak będącej wyrazem odnośnych oczekiwań i nakazów wspólnoty). Sposób wyrażania treści pieśni, a więc ich oparcie na strukturach „poetyki paralelizmów”, jasno wskazuje, iż u podstaw słowiańskiej ludowej mitopoetyki leżały opowieści i praktyki stanowiące o jakichś formach relacji tożsamościowych („paraleli”) zachodzących między podobnymi do siebie („zgodnymi ze sobą”) istotami ludzkimi i nie-ludzkimi (zwierzętami, roślinami, bóstwami).

8 „Szła panienka przez bór / Na niej sukienka w dziewięć pól [mowa o połach materiału – M. J.] / Zaczęła ta sukienka szumieć / Zielona dąbrowa goreć / Poszły dzieweczki gasić / Złotymi kubkami wodę nosić / Ile w kubeczkach wody jest / Tyle u dzieweczek prawdy jest”.

Owo swoiste dla słowiańskiej mitologii oparcie na myśleniu „paralelistycznym” jest widoczne w polach semantycznych archaicznej leksyki związanej z pojęciami dobra i piękna oraz słownictwa obrzędowego (psł. **godъ*, **ladъ*). „Odpowiednie dopasowanie”, bycie „podobnym” były istotnymi wartościami w mitologicznym światopoglądzie Słowian, a w kontekście obrzędowym – ontologiczną zasadą porządkującą sens, celowość i skutki działań obrzędowych zmierzających do „odtworzenia” w społeczności wzorcowych postaw życiowych „nadanych” jako uświęcone wzorce postępowania ugruntowane w mitach. Opiewana w kolędach zalotnych gotowość dziewczyny do zamażpójścia jest dosłownie jej „nadobnością”, a więc „podobieństwem” do odpowiedniej dla jej wieku i pozycji społecznej postaci mitycznej (np. Zorzy, Słońca, kukułki czy brzozy). Stan owego „podobieństwa” jest mającym swoje granice „dogodnym czasem” (psł. **dobъ*) dla zaistnienia obrzędu godów, zaślubin, a więc utworzenia kolejnej tożsamości, związanej już jednak z dalszym stadium życia, czyli okresem zamężnym i następującym w jego trakcie rodzicielstwem.

SKRÓTY ODNOSZĄCE SIĘ DO NAZW JĘZYKÓW

aw. – awestyjski, błr. – białoruski, bsł. – bałtosłowiański, chor. – chorwacki, dial. – forma dialektalna, goc. – gocki, gr. – grecki, het. – hetycki, isl. – islandzki, lit. – litewski, łac. – łaciński, łot. – łotewski, niem. – niemiecki, pgerm. – pragermański, pie. – praindoeuropejski, psł. – prasłowiański, ros. – rosyjski, serb. – serbski, sind. – staroindyjski, skt. – sanskryt, stwniem. – staro-wysoko-niemiecki, śrwniem. – średnio-wysoko-niemiecki, zachsl. – zachodniosłowiański

BIBLIOGRAFIA

- Agapkina, T. A. (2019). *Derev'ya v slavyanskoy narodnoy traditsii: Ocherki*. Indrik.
- Álvarez-Pedrosa, J. (2021). *Sources of Slavic Pre-Christian Religion*. Brill.
- Bartmiński, J. (1988). „Niebo się wstydzi”. Wokół ludowego pojmowania ładu świata. W: M. Graszewska, J. Kolbuszewski (red.), *Kultura, literatura, folklor. Prace ofiarowane profesorowi Czesławowi Hernasowi w sześćdziesięciolecie urodzin i czterdziestolecie pracy* (s. 98–110). Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Bartmiński, J. (2011). „Pieśń ujdzie cało”. O ludowym języku poetyckim. W: J. Bartmiński (red.), *Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały* (t. 4: Lubelskie, cz. 1: *Pieśni i obrzędy doroczne*, s. 33–38). Polihymnia.
- Berezovskyi, I. P. (1988). *Vesilni pisni. Narodna tvorchist*. Dnipro.
- Bessonov, P. A. (1871). *Belorusskiye pesni, s podrobnymi ob'yasneniyami ikh tvorchestva i yazyka, s ocherkami narodnogo obryada, obychaya i vsego byta*. Tipografiya Bakhmeteva.
- Boryś, W. (2006). *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Wydawnictwo Literackie.
- Bulgakovskiy, D. G. (1890). *Pinchuki: Ėtnograficheskiy sbornik: pesni, zagadki, poslovicy, obrady, primety, predrassudki, poverya, sueverya i mestnyy slovar'*. Tipografiya V. Bezobrazova.
- Caraman, P. (1933). *Obrzęd kolędowania u Słowian i Rumunów. Studium porównawcze*. Polska Akademia Umiejętności.
- Danka, I. R., Kowalski, A. P. (2001). Kultura i wyobrażenia społeczeństw neolitycznych. Wybór słownictwa indoeuropejskiego. W: H. van den Boom, A. P. Kowalski, M. Kwapiński (red.), *ΕΙΛΩΑΙΟΝ. Kultura archaiczna w zwierciadle wyobrażeń, słów i rzeczy* (s. 217–243). Muzeum Archeologiczne w Gdańsku.

- Derksen, D. (2008). *Etymological dictionary of the Slavic inherited lexicon*. Brill.
- Dobrev, I. (1982). *Proizkhod i znachenie na praslavenskoto konsonantno i diftongichno sklonenie*. BAN.
- Dovnar-Zapol'skiy, M. (1895). *Byelorusskoye Polyes'ye: Sbornik etnograficheskikh materialov. Vypusk' 1: Pyesni Pinchukov*. Tipografiya Vladimira Zavadskeho.
- Gasparini, E. (2022). *Slovenski matrijarhat. Kulturna antropologija Praslovena*. Prosveta.
- Gołębiowska-Suchorska, A. (2011). *Dziewczę przędzie, Pan Bóg nitki daje. O spójności ludowej wizji świata*. Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego.
- Holzer, G. (2009). Koledanje i njegovi poganski elementi u Novom Selu i drugim gradišćanskohrvatskim. *Studia ethnologica Croatica*, 29, 101–131.
- Jarmakowski, M. (2024). Slavų mitinis pasaulėvaizdis: nuotaka – Saulė. *Būdas*, 277(4), 73–82.
- Juzala, G. (2012). *Semantyka kołęd wiosennych. Studium folklorystyczno-etnomuzykologiczne*. Instytut Archeologii i Etnologii PAN.
- Katičić, R. (2010). *Zeleni lug: tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine*. Matica Hrvatska.
- Kolberg, O. (1963). *Dziela wszystkie* (t. 6: *Krakowskie*, cz. 2). Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kolberg, O. (1964a). *Dziela wszystkie* (t. 20: *Radomskie*, cz. 1). Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kolberg, O. (1964b). *Dziela wszystkie* (t. 33: *Chełmskie*, cz. 1). Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kowalski, A. P. (2001). *Myslenie przedfilozoficzne. Studia z filozofii kultury i historii idei*. Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Kowalski, A. P. (2011). „Swojskość” i „obcość” w kosmologicznych i socjomorficznych wyobrażeniach dawnych Słowian. W: M. Brzostowicz, M. Przybył, J. Wrzesiński (red.), *Swoi i obcy w kulturze średniowiecza* (s. 15–31). Muzeum Archeologiczne w Poznaniu.
- Lis, A. (1989). *Valačobnyja piesni*. Navuka i Technika.
- Lis, A. (2008). *Bielaruskaya kaliandarna-abradavaya piesnia ŭ kantekscie fal'klornykh tradyicyj slavian*. Bielarskaya Nauka.
- Mikhail, Z. (1989). Etnolingvističeskiye metody v izuchenii narodnoy dukhovnoy kul'tury. In: N. I. Tolstoy (ed.), *Slavyanskiy i balkanskiy fol'klor: Rekonstruktsiya drevney slavyanskoy dukhovnoy kul'tury: Istochniki i metody* (s. 174–192). Nauka.
- Niewiadomski, D. (1999). *Orka i siew. O ludowych wyobrażeniach agrarnych*. Polihymnia.
- Niewiara, A. (2011). Specyfika prasłowiańskiej konceptualizacji pojęcia ‘człowiek’ na tle europejskim. *Język a Kultura*, 25, 21–34.
- Pauli, Ž. (1838). *Pieśni ludu polskiego w Galicyi*. Nakładem Kajetana Jabłońskiego.
- Pokorny, J. (1959). *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. A. Francke.
- Sharaya, O. N. (2016). *Abrad “vazhdienye” Kusta: funkcyalnaya pryroda, aksyialokhiya, transfarmacyya*. In A. I. Lakotka (ed.), *Narysy khystoryi kul'tury Bielarusi* (t. 3: *Kultura siala XIV – pachatku XX st.*, kn. 2.: *Dukhoŭnaya kultura*, s. 210–248). Bielarskaya Navuka.
- Sławski, F. (red.) (1979). *Słownik prasłowiański* (t. 3). Ossolineum.
- Sławski, F. (red.) (2001). *Słownik prasłowiański* (t. 8). Ossolineum.
- Szyjewski, A. (2025). Miraculousness in Slavic carol songs. Golden dew/duckweed/tassels motif. In M. Czeremski, G. Pobezhin, K. Zieliński (eds), *Transformations of oral and written narratives: the interdisciplinary approach* (pp. 283–298). Harrassowitz Verlag.
- Tolstaya, S. M. (1989). Terminologiya obryadov i verovaniy kak istochnik rekonstruktsii drevney dukhovnoy kul'tury. In N. I. Tolstoy (ed.), *Slavyanskiy i balkanskiy fol'klor: Rekonstruktsiya drevney slavyanskoy dukhovnoy kul'tury: Istochniki i metody* (pp. 215–230). Nauka.
- Tolstoy, N. I. (1995). *Yazyk i narodnaya kul'tura: Ocherki po slavyanskoy mifologii i etnolingvistike*. Indrik.
- Trubachov, O. (1978). *Etimologicheskii slovar' slavyanskikh yazykov. Praslavyanskiy leksicheskiy fond* (vol. 5). Nauka.
- Trubachov, O. (1979). *Etimologicheskii slovar' slavyanskikh yazykov. Praslavyanskiy leksicheskiy fond* (vol. 7). Nauka.

Trubachov, O. (1987). *Etimologicheskii slovar' slavyanskikh yazykov. Praslavyanskiy leksicheskiy fond* (vol. 14). Nauka.

Vinogradova, L. N. (1982). *Zimnyaya kalendarnaya poeziya zapadnykh i vostochnykh slavyan. Genezis i tipologiya kolyadovaniya*. Nauka.

West, M. L. (2007). *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford University Press.

Katarzyna Kraczoń

Uniwersytet Rzeszowski

kkraczon@ur.edu.pl

ORCID: 0009-0009-5403-1789

Gesty rytualne jako teksty pamięci zbiorowej. Przykład topienia marzanny i obrzędowych praktyk niszczących

Ritual Gestures as Texts of Collective Memory. The Example of Drowning Marzanna and Ritual Practices of Destruction

DOI: 10.12775/LL.1.2.2026.002 | CC BY-ND 4.0

ABSTRACT: The article is an attempt to present ritual gestures as texts of collective memory. The first part refers to definitions and scientific approaches to collective memory understood as the image of the past contained in the text and the practice of remembering. The following section presents the definition of a ritual gesture and its distinguishing features. Then, using the example of a spring destructive gesture of drowning Marzanna, a syntactic, semantic and pragmatic analysis of the ritual gesture as a text of collective memory was carried out.

KEYWORDS: ritual gesture, collective memory, ritual, cultural text

Wprowadzenie

Pamięć zbiorowa (określana także mianem pamięci społecznej, grupowej czy kulturowej) w dyskursie naukowym ostatnich dziesięcioleci stała się pojęciem szczególnie eksplorowanym¹. Pamięć/pamiętanie w najprostszym rozumieniu to „zdolność, predyspozycja umysłu do przyswajania, utrwalania i przypominania doznanych wrażeń, przeżyć, wiadomości” (Szymczak 1998: 564–565). Pamięć to

¹ Literatura na temat pamięci jest obszerna. Przegląd badań nad pamięcią zob. m.in. Kończal, Wawrzyniak 2011; Traba 2011; Wójcicka 2014.

obraz przeszłości, rezerwuar wydarzeń, postaci, tekstów i rzeczy, może być ona dyskutowana i negocjowana, można ją zawłaszczyć bądź wyprzeć.

Pamięć – jak podkreślają m.in. Maurice Halbwachs i Jan Assman – kształtuje się w jednostce (konkretnym człowieku) przez sam fakt wzrastania w danej społeczności. To człowiek jest podmiotem pamięci, choć samo przywoływanie przeszłości jest całkowicie zależne od grupy, do której przynależy. Ponadto pamięć jest możliwa tylko w procesie komunikacji, ponieważ wspomnienia jednostki są uruchamiane przez kontakt ze światem zewnętrznym, ulegają wpływowi retrospekcji oraz relacji innych ludzi oddziałujących na jednostkę. Wszelkie wspomnienia biorą swój początek w myśleniu zbiorowości. Możemy zatem stwierdzić, że pamięć jest produktem nie natury, ale kultury, czyli tego, co społeczność w toku międzypokoleniowego trwania komunikacji wytwarza (J. Assmann 2008: 52–53; Halbwachs 2008: 4; por. Rajewski 2013: 188).

Jan Assman postrzega pamięć zbiorową jako kategorię ogólną, w ramach której funkcjonuje pamięć kulturowa i komunikatywna. Ponadto proponuje, aby odnosić je do różnych poziomów komunikacji. Pamięć komunikatywna zdaniem badacza przekazywana jest w komunikacji interpersonalnej, kulturowa zaś w komunikacji masowej. Ta pierwsza powiązana jest z komunikacją językową, druga – z komunikacją kulturową (funkcjonuje m.in. w tekstach kultury) (J. Assman 2008: 64–71).

Do koncepcji tej odniosła się Aleida Assman, przedstawiając nieco inną, bo hierarchiczną, strukturę pamięci, w której na samym dole umieściła pamięć komunikacyjną (indywidualne wspomnienia), wyżej – pamięć zbiorową, a na szczycie pamięć kulturową (Saryusz-Wolska 2009: 34; Saryusz-Wolska, Traba 2014: 47–50). Pamięć zbiorowa jest dla niej wyższym stopniem pamięci pokoleniowej, pamięć kulturowa natomiast służy do przekazywania wiedzy i doświadczeń między pokoleniami:

Podstawą pamięci kulturowej są takie artefakty, jak teksty, obrazy, rzeźby, obok innych kompozycji przestrzennych: pomników, architektury, krajo-brazu, jak również porządki czasowe: święta, zwyczaje, rytuały. Razem kodują one pewien zasób przekazów, który w toku przemian historycznych wymaga ciągłego odczytywania, dyskusji i odnawiania, aby dało się go dostosować z potrzeb i wymogów do każdej teraźniejszości. [...] Pamięć zbiorowa utrwała doświadczenie i wspólną wolę. Tymczasem pamięć kulturowa służy obywatelom społeczeństwa do komunikacji w długiej, historycznej perspektywie, wykraczającej poza okres życia, a przez to do upewnienia się w tożsamości, która powstaje dzięki przynależności do ponadpokoleniowej tradycji i szeroko zakrojonych doświadczeń historycznych (A. Assman 2009: 171).

Nieco inny aspekt pamięci zbiorowej porusza Barbara Szacka, zwracając uwagę na to, że przedmiotem badań nad pamięcią powinno być to, w jaki sposób ludzie wyobrażają sobie przeszłość i jak ją przekazują. Pamięć zbiorowa to:

Zbiór wyobrażeń członków zbiorowości o jej przeszłości, o zaludniających ją postaciach i minionych wydarzeniach, a także sposoby ich upamiętniania i treści przekazywanej o nich wiedzy, uważanej za obowiązujące wyposażenie członka tej zbiorowości. Są to wszystkie obecne w społecznym obiegu wyobrażenia danej zbiorowości o jej przeszłości i świadome do niej odniesienia (Szacka 2012: 16).

Pamięć nie jest zatem skostniałym konstruktem zapisanym raz na zawsze i dokumentującym to, co minęło, ale wręcz przeciwnie – należy ujmować ją jako proces, „element żywej narracji i zmiennych warunków życia” (Brocki 2013: 122), narracji, która ma charakter kreacyjny i tożsamościowy, łączący przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, przekazywany w drodze międzypokoleniowej transmisji (Nowak 2011: 12; por. Sroczyńska 2018: 216–217). Możemy więc traktować pamięć z jednej strony jako strukturę (zespół wyobrażeń o przeszłości pielęgnowany w świadomości historycznej danej grupy), z drugiej zaś jako proces (sposób ujmowania przeszłości, przeciwstawiany historii) (Ciołkiewicz 2012: 17).

W tym miejscu warto przywołać teorię pamięci Pierre’a Nory, który wyjaśnia, że pamięć – w odróżnieniu od historii – jest żywa, a także heterogeniczna, wieloraka, mnoga. Jego zdaniem historia dotyczy ogółu, pamięci zaś jest tyle, ile grup. To z kolei prowadzi do powstania różnych dyskursów zmieniających *de facto* status historii, która staje się opowieścią pełną napięć oraz pęknięć i tak naprawdę zrywa z pamięcią. Odcięcie od przeszłości oznaczało jednocześnie zerwanie relacji z przyszłością, co zaburzyło też pojęcie teraźniejszości jako łącznika między tym, co już się wydarzyło, a tym, co dopiero nadejdzie (Nora nazwał to „autonomizacją teraźniejszości”). Po odcięciu wspólnoty od przeszłości przyszłość stała się również wielką niewiadomą. I właśnie w tym zerwaniu historyk widzi przyczynę „zarazy upamiętniania” – z jednej strony uporczywego poszukiwania własnych korzeni i zainteresowania genealogią, a z drugiej zbierania wszystkiego, co doświadczamy i posiadamy, gdyż nie wiadomo, co kiedyś może się przydać kolejnym pokoleniom. Obsesja pamięci w istocie wynika z poczucia jej utraty, lęku, braku stabilności dziejowej i swego rodzaju nostalgii za utraconą przeszłością (Nora 2022: 154–155, 159).

W kontekście przywołanych koncepcji interesująco przedstawia się propozycja Marty Wójcickiej, dla której pamięć zbiorowa to:

reprodukowany obraz przeszłości danej grupy społecznej, utrwalony dzięki konwencjom i wzorcom tekstowym i gatunkowym (PAMIĘĆ), przekazywany i komunikowany w różnych mediach z wykorzystaniem różnych kulturowo wypracowanych praktyk i wytworów (PAMIĘTANIE) (Wójcicka 2023: 19).

Wydobyte z pamięci zbiorowej wydarzenia/postaci z przeszłości zostają zakodowane w tekstach kultury (tekstach p a m i ę c i), które z jednej strony są

wynikiem praktyk zapisu, z drugiej zaś są poddawane praktykom/działaniom wcielania (opisywania, celebrowania itp.), co badaczka określa jako *pamiętanie* (Wójcicka 2023: 17, 2024: 52)².

Wójcicka uważa, że pamięć jest wyrażana i konstruowana przez system znaków w postaci tekstów pamięci. Te zaś definiuje jako makroznaki zawierające obraz przeszłości, będące jednocześnie przekazywane w krótko- lub długotrwałej pamięci zbiorowej. Mogą one modelować nie tylko obraz przeszłości, ale także zachowania, postawy i wartości członków danej wspólnoty. Do tekstów pamięci badaczka zalicza: teksty kultury, komunikaty i ślady. Te pierwsze mają prymarnie i współcześnie charakter znakowy, pełnią funkcje semiotyczne i tożsamościowe, są dziedziczone w sposób naturalny przez praktyki wcielania, a także modelują przeszłość i przyszłość pokolenia dziedziczącego. Komunikaty to teksty, które żyją w pamięci komunikatywnej społeczeństwa (ok. 80–100 lat). Z kolei ślady są dziedziczone w pamięci kulturowej, mają wymiar znakowy, zostały utrwalone dzięki praktykom zapisu i są przekazywane np. przez instytucje kultury (Wójcicka 2023: 100–109).

Gest rytualny – definicja i cechy

Odnosząc kategorię pamięci zbiorowej do obrzędowych gestów rytualnych, można zaryzykować stwierdzenie, że jest ona niezbędnym elementem tożsamościowym, zapewniającym ciągłość międzypokoleniowej komunikacji obrzędowej, szczególnym tekstem pamięci zapisywanym (dokumentowanym), reprodukowanym i reaktualizowanym w konkretnych kontekstach.

Przez gest rytualny rozumiem powtarzalne i utrwalone kulturowo w pamięci pokoleń, wielokodowe działanie religijne i/lub magiczno-symboliczne wpisane w strukturę obrzędu, która stanowi dla niego podstawowy (ale nie jedyny) kontekst interpretacyjny (Kraczoń 2023: 53).

Rozszerzając tę definicję, można wskazać kilka szczegółowych cech charakteryzujących czynności obrzędowe. Otóż gesty rytualne:

- Są wpisane w strukturę obrzędu, budując z innymi kategoriami znaków związku znaczeniowe. Porównując definicje obrzędu, można zauważyć, że gesty – określane synonimicznie jako działania, czynności, praktyki – wraz z uczestnikami obrzędu, elementami werbalnymi i przedmiotowymi tworzą komplementarną całość symboliczną wpisaną w konkretną przestrzeń i realizowaną w określonym czasie (Staszczak 1987: 257; Tołstoj 1995: 63–65). Z kolei obrzęd jest dla gestów podstawowym i integralnym kontekstem gwarantującym ich odczytanie.
- Realizują funkcje wynikające z sytuacji obrzędowej. Kategoria funkcjonalności, rozumiana jako zależność tekstu od

2 Można dostrzec tu analogię do semiotycznej koncepcji kultury zaproponowanej przez Jurija Łotmana i Borisa Uspieńskiego, którzy kulturę rozumieli jako „niedziedziczną pamięć społeczeństwa znajdującą swój wyraz w określonym systemie zakazów i nakazów. [...] Kultura w całości jest jedną z form pamięci zbiorowej. Każdy z jej systemów zawiera w swojej strukturze pamięć o swoich poprzednich stanach, czyli swoją historię” (Żyłko 2009: 104).

sytuacji i pragmatyki wykonania, w przypadku gestów realizuje się na dwa sposoby. Z jednej strony te same gesty powtarzane w różnych sytuacjach obrzędowych mogą pełnić odmienne funkcje, co doskonale widać na przykładzie gestu krzyża (Brocki 2001: 277–279; Kraczoń 2012: 189–195); z drugiej zaś ta sama funkcja może być spełniana przez różne gesty, np. funkcję apotropeiczną mogą realizować takie gesty, jak zataczanie kręgu, kropienie (wodą święconą), okadzanie, zatykanie poświęconych przedmiotów w miejsca, którym chcemy zapewnić ochronę: wtykanie krzyżyków palmowych w zagony pola czy wieszanie wianków pod strzechą domów/budynków gospodarczych.

- Mają charakter performatywny, są operatorami mającej dokonać się zmiany w obrzędzie, wyznaczając i sygnalizując poszczególne etapy/fazy obrzędu oraz dążąc w przypadku każdej z nich do maksymalnej synonimiczności (Drabik 1990; Tołstoj 1995: 65).
- To niezmiennie w formie i treści, łatwo reprodukowalne działania utrwalające wartości kulturowe. Gesty rytualne, w przeciwieństwie np. do czynności o charakterze emocjonalnym, są elementem tradycji przekazywanej z pokolenia na pokolenie. Są to gesty wyuczone, a sens ich wykonywania i ustalony schemat działania zawierają się w kontynuacji odwiecznego porządku natury i społeczeństwa (Brocki 1996: 6). Stąd też gesty rytualne – podobnie jak rytuał – są wyznacznikiem kulturowej i religijnej tożsamości grupy społecznej, a także formą integracji zbiorowości ludzkich, np. dzielenie się opłatkiem w wigilię.
- Są nośnikami znaczeń symbolicznych. Wieloznaczność gestów rytualnych jest wynikiem relacji semantycznych, jakie zachodzą między gestem a kontekstami, w których jest wykonywany. Nośnikami znaczeń naddanych gestów mogą być ich nazwy, słowa wypowiedziane podczas ich wykonywania, przedmioty obrzędowe, uczestnicy obrzędu, czas oraz przestrzeń (Niebrzegowska-Bartmińska 2013: 131–132).
- Są otwarte na nowe użycia i konteksty, pomnażając bądź utrwalając sferę swoich znaczeń symbolicznych. Gesty rytualne, podobnie jak symbole nazwane „głębinowymi generatorami pamięci”, zachowują pamięć o swoich poprzednich użyciach, podlegając przy tym licznym transformacjom³, dlatego ich interpretacja nigdy nie może być ostateczna i definitywna, wręcz przeciwnie – powinna zakładać pewien margines nieokreśloności i nieskończoności (Żyłko 2009: 105).

3 Przykładem takiej transformacji może być np. znany gest okłaskiwania artystów, który jest wyrazem uznania i podziękowania za występ. Tymczasem we Włoszech i w Hiszpanii gest ten jest wykonywany w sytuacji pożegnania (zwłaszcza tego ostatniego), o czym mogliśmy się przekonać w 2005 r., kiedy na Pl. św. Piotra w Rzymie właśnie w ten sposób żegnano zmarłego Jana Pawła II. To zachowanie dla niektórych uczestników było pewnym zaskoczeniem. W ostatnich latach jednak można zauważyć, że zwyczaj ten pojawia się także w polskiej kulturze. Można było to zaobserwować podczas pogrzebu pary prezydenckiej – Marii i Lecha Kaczyńskich (18 kwietnia 2010 r.) czy w czasie uroczystości pogrzebowych Romualda Lipki w Lublinie (12 lutego 2020 r.).

Badając gest rytualny, należy pamiętać, że jego interpretacja nie może odbywać się przez wyizolowanie go z kontekstu, który stanowi jego integralny element. Gest nigdy nie jest autonomiczny, nabiera znaczenia w odniesieniu do innych znaków. W ten sposób gest (szczególnie obrzędowy gest rytualny) możemy potraktować jako strukturę tekstową – makroznak, kompleks różnych, wzajemnie tłumaczących się znaków funkcjonujących w danej kulturze. Przy czym tekst ten odsyła zawsze do określonego modelu świata, który stanowi dla niego konieczny układ odniesienia. Tym układem odniesienia dla gestu (jako tekstu kultury) jest obrzęd, szerzej kultura tradycyjna z charakterystycznym światopoglądem, albo jeszcze szerzej: tradycja przedchrześcijańska i chrześcijańska.

Obrzędowe gesty rytualne w kontekście pamięci zbiorowej

W kontekście powyższych założeń teoretycznych warto zadać sobie pytania: czy obrzędowy gest rytualny można opisywać/analizować jako tekst pamięci? Jaki obraz przeszłości zawarty jest w geście? Jakie treści ukrywają się w gestach i czy są one poprawnie odczytywane? Na te pytania postaram się odpowiedzieć w dalszej części niniejszego artykułu.

Anna Nabokina we wstępie do jednego z tomów „Kultury Współczesnej”, poświęconemu pamięci gestu, przekonuje, że „pamięć o doświadczeniach minionych pokoleń zapisywana jest przede wszystkim w naszych ciałach, nieświadomie odtwarzających i reprodukujących gesty przodków. Owe doświadczenia [...] pierwotnie przechowywane są w ciele, a wydobyć znaczeń gestów i postaw z artefaktów kulturowych stanowi możliwość sięgnięcia do kolektywnej pamięci cielesnej, rozpoznania i zrozumienia własnej historii” (Nabokina 2018: 10).

Próba odczytania sensu wykonywanych współcześnie gestów rytualnych nastręcza wiele trudności. Pomimo że stanowią one istotną część kulturowego obrazu świata, to nie zawsze są elementem poprawnie rozumianym i interpretowanym – łatwiej zachować i przekazać formę gestu (sposób wykonania danej czynności), niż wyjaśnić jego sens. Pokazały to badania, które prowadziłam⁴. W rozmowach z najstarszymi mieszkańcami odwiedzanych wsi, będących nosicielami tradycyjnego światopoglądu, często powracał problem pamięci o geście, ale niepamięci gestu. Inaczej mówiąc – pamiętamy o tym, aby w danej sytuacji obrzędowej wykonać odpowiedni (przypisany do niej) gest, ale nie pamiętamy (a może nie uświadamiamy sobie) tego, że jest on nośnikiem ważnych treści symbolicznych. Czy zatem takie „mechaniczne” powielanie gestów obrzędowych jest wystarczające, by zachowały się w pamięci zbiorowej?

W historii badań nad gestami praktykowano różne formy zapisu i rejestracji gestów – schematyczne rysunki (notacje), fotografie, filmy – jednak żaden z tych nośników nie pozwala na ich pełne odczytanie. Rysunki i fotografie utrwalają gesty jako statyczny dwuwymiarowy obraz, który można wprowadzić

4 Badania metodą kwestionariuszową prowadziłam w latach 2010–2015 na terenie sześciu wybranych województw w Polsce.

uzupełnić komentarzem w postaci odnośników i opisów, ale ta forma zapisu nigdy nie odda kinezycznego charakteru gestu i pełnego kontekstu, w którym jest on wykonywany⁵. To z kolei doskonale można zarejestrować na filmie, który wydaje się najlepszym sposobem dokumentacji zachowań obrzędowych przede wszystkim dlatego, że ukazuje procesualny i synkretyczny wymiar gestów, rejestruje więc nie tylko ruch, ale także funkcje i interakcje postaci uczestniczących w rytuale, wypowiedzi słowne, kontekst przestrzenny, czasowy, wykorzystane rekwizyty obrzędowe i inne znaczące elementy rytuału. Dzięki możliwościom technicznym film można zatrzymać w odpowiednim momencie oraz wielokrotnie powtarzać zarejestrowany gest, by móc np. odtworzyć jego strukturę komunikacyjną czy porównać go z innymi analogicznymi zachowaniami utrwalonymi w innych kontekstach obrzędowych. Niemniej trzeba zauważyć, że filmowy obraz gestu jest przede wszystkim trwałym zapisem, ale nie wyjaśnia jego znaczenia, nie nazywa pełnionych funkcji, nie oddaje też całego tła społeczno-kulturowego, wymaga więc komentarza i interpretacji ze strony badacza (Kraczoń 2015: 211–222).

Aby odczytać treść ukrytą w gestach naszych przodków, należy pójść nieco dalej, a mianowicie dokonać szczegółowej analizy tekstowej, która będzie obejmować: analizę syntaktyczną (wskazanie znaków werbalnych i niewerbalnych, które towarzyszą gestom, oraz relacji między nimi), analizę semantyczną (odczytanie treści i wartości, które są przekazywane za pomocą gestów) oraz analizę pragmatyczną (wskazanie funkcji, jakie pełniły gesty rytualne w odniesieniu do przeszłości, a jakie pełnią obecnie). Pokażę to na przykładzie gestu niszczącego, jakim jest wiosenne topienie marzanny.

Analiza syntaktyczna

Analiza materiałów etnograficznych, źródeł zastanych i zebranych przekazów wskazuje, że topienie marzanny, słomianej kukły nazywanej też śmiercichą albo po prostu zimą, jest ściśle związane ze zmianami zachodzącymi w przyrodzie; to był nie tylko gest symboliczny we współczesnym rozumieniu, ale też rozbudowany rytuał osadzony w systemie wierzeń związanych z momentem przejścia, cykliczności czasu oraz roli człowieka w kształtowaniu porządku świata i ludzkiej ingerencji w ten porządek. Przez wielu badaczy rytuał ten uważany jest za najstarszy i zarazem najciekawszy zwyczaj wiosenny, który – choć utracił swój pierwotny magiczny wymiar – jest kontynuowany do dziś. Najstarsza wzmianka o nim pochodzi z *Kroniki polskiej* Marcina Bielskiego. Maszkę wynoszono zazwyczaj w trzecią niedzielę Wielkiego Postu, obnoszono, a następnie topiono.

Obrzędowe niszczenie to bogaty semantycznie rytuał wielokodowy, realizowany według określonego scenariusza. Najpierw przygotowywana jest kukła – maskara wykonana ze słomy lub konopi, ubrana w strój kobiecy i osadzona

5 Mowa tu o notacjach Labana i Birdwhistella (Brocki 2001: 101–106).

na żerdzi (kod przedmiotowy)⁶. Nie jest ona tylko uosobieniem zimy. W wielu przekazach jest traktowana jako figura „obcego”, która nie tylko nie należy do wspólnoty, ale też pozostaje z nią w niebezpiecznej relacji, stąd dąży się do usunięcia jej poza granice własnej, bezpiecznej przestrzeni, by nie stanowiła zagrożenia dla zbiorowości. Maszkara była niesiona przez dziewczęta i kobiety w orszaku⁷, któremu towarzyszyły specjalne śpiewy (kod werbalny), co dodatkowo budowało strukturę całego rytuału. Przygotowanie kukły, formowanie orszaku, niesienie podniesionej maski to czynności tworzące sekwencyjny układ gestów występujących po sobie w sposób uporządkowany i w określonej kolejności. Wyznaczają one poszczególne etapy obrzędu i prowadzą do momentu kulminacyjnego, polegającego na spalaniu i/lub utopieniu kukły (kod gestyczny). Zniszczenie w sposób materialny czegoś, co było związane z poprzednim stanem/okresem, jest fizycznym zasygnalizowaniem momentu przejścia, dlatego kolejnym istotnym elementem rytuału jest przekroczenie granicy, wyłączenie „obcego” z porządku społecznego⁸. W sensie fizycznym odbywa się to na granicy, którą wyznaczają obrzeża wsi, rzeka lub inny zbiornik wodny. W znaczeniu symbolicznym granicą jest zetknięcie się dwóch porządków – ludzkiego i „tamtego” świata. Stąd tak ważny jest gest niszczący (rozrywanie, niszczenie, spalanie, topienie przygotowanej marzanny), który jest nie tylko gestem destrukcji, lecz także świadomym aktem wymiany pomiędzy światami, tym ludzkim i tym nadprzyrodzonym. W niektórych regionach zwraca się też uwagę na zachowania i gesty praktykowane po zniszczeniu kukły. Należało bowiem unikać jakiegokolwiek kontaktu z maskarą; pojawia się też motyw powrotu oraz związany z nim zakaz oglądania się za siebie (niebezpieczeństwo powrotu do starego porządku, groźba nieszczęścia).

Każdy odnotowany przekaz zwyczaju niszczenia marzanny to przykład tekstu pamięci, który funkcjonuje w pamięci zbiorowej dzięki praktykom zapisu i wcielania. Mogą się one różnić, stanowiąc swoiste warianty, na podstawie których można zbudować strukturę lub model rytuału zawierające elementy konieczne i wystarczające, które pozwolą kultywować, przekształcać i reaktualizować ten zwyczaj na potrzeby teraźniejszości (praktyka wcielania) (Wójcicka 2023: 26–29). Wymogi objętościowe artykułu nie pozwalają na dokładną analizę współczesnych realizacji zwyczaju, jednak jego zapisy⁹ pokazują, że

6 Marzanna, wykonana ze słomy i innych nietrwałych materiałów, była z jednej strony „podobna do człowieka”, przypominała postać ludzką, z drugiej jako element obcy była „nieludzka”, co wiązało się z obowiązkiem jej unicestwienia.

7 Przygotowanie i noszenie marzanny było głównie zadaniem kobiet, jednak na Śląsku zajmowali się tym również mężczyźni, którzy przygotowywali kukłę w męskiej postaci – *marzanioka* – i z nim szli w orszaku.

8 Różnicowanie regionalne nazw (śmiercicha, morena, śmierć) wyraźnie sygnalizuje skojarzenie marzanny ze śmiercią, która była traktowana jako coś niepożądanego i niebezpiecznego, a tym samym obcego.

9 Wiele takich zapisów w okolicach 21 marca pojawia się w mediach społecznościowych, na kanałach i stronach internetowych instytucji i grup, które uczestniczą w procesie przekazywania tej tradycji.

centralnym elementem wciąż pozostaje marzanna, niezmiennie też ma on charakter zbiorowy, przy czym nie angażuje już całej społeczności, lecz określone grupy społeczne (np. przedszkolaków, młodzież szkolną, rodzimowierców, grupy obrzędowe i in.), które biorą udział w odtwarzaniu i popularyzacji tego rytuału. Sam gest niszczenia jest makroznakiem, strukturą złożoną z różnych kodów, dzięki którym możemy odczytać sens obrzędu.

Analiza semantyczna

Omówiona wyżej struktura tekstowa gestu niszczenia marzanny, jaką można zbudować na podstawie różnych przekazów i źródeł, pokazuje, że gest jako makroznak budujący relację z innymi znakami staje się nie tylko tekstem pamięci, ale także nośnikiem pamięci żywej, powtarzającej się cyklicznie i podlegającej licznym transformacjom, a także przekazicielem uniwersalnych treści kulturowych, które mogą (ale nie muszą) być na nowo odczytywane przy każdej kolejnej jego realizacji. Proces odkrywania treści ukrytych w gestach i przez nie przekazywanych prowadzi do analizy semantycznej i kontekstowej.

Omawiane praktyki rytualnego niszczenia obecne były w kulturach magicznych nierozróżniających jeszcze odmienności statusów poszczególnych rodzajów czynności; a także w kulturach religijnych, w których sprawy bytu oraz relacje społeczne są rozpatrywane w kategoriach działań symbolicznych realizowanych w przestrzeni z wyodrębnioną sferą sakralną i świecką (Burszta 1998: 101–102). W myśl teorii Arnolda van Gennepa w świecie, w którym obie te sfery są wyraźnie rozgraniczone, jednostka nie może należeć do jednej z nich bez całkowitego zerwania z drugą. Dlatego też przekraczaniu granic towarzyszyły różne czynności, m.in. te związane ze spalaniem/topieniem lalek, kukieł czy niszczeniem rzeczy mających związek z dotychczasowym stanem, co miało głęboki sens symboliczny. Anna Zadrożyńska opisuje niszczenie marzanny jako obrzęd ofiarny:

Marzannę-Śmiercichę wynoszono niegdyś (i dziś tak się czyni) w orszaku wszystkich ludzi ze wsi. Niektóre późne, dziewiętnastowieczne relacje podają, że orszak składał się wyłącznie z niezamężnych dziewcząt. Kukłę w orszaku niesiono ponad głowami ludzi, jakby niebiosom pokazując dar dla nich przeznaczony. Ludzie szli w milczeniu. *Marzannę-Śmiercichę* zawsze wynoszono poza granicę wsi, poza teren ludzki. Oddawano ją „tamtemu” światu. Palono ją, topiono lub po prostu wyrzucano, tak jak w magicznych zabiegach leczniczych wyrzuca się, topi lub spala nękającą ludzi chorobę. Woda lub ogień nie tylko przenosiły kukłę w zaświaty, były sposobem jej tam przetransportowania. Oczyszczały ją także ze zmazy tego świata, a ten świat ze zmazy „obcego”. Po dokonaniu obrzędu ludzie śpiesznie powracali do domów, nie odwracając się za siebie (Zadrożyńska 1985: 94).

Ten „kulturowy mechanizm” niszczenia, ofiary, umierania i odradzania się na nowo sprawia, że analogie do omawianego tu gestu możemy odnaleźć w innych rytuałach niszczących (tekstach pamięci), np. tłuczenia naczyń w przeddzień ślubu (*polterabend*¹⁰ – zwyczaj występujący pod różnymi nazwami głównie na Pomorzu, w Wielkopolsce i na Śląsku, odnotowany również na ziemi chełmińskiej oraz na Warmii i Mazurach), rozbijania garnków i niszczenia sprzętów domowych podczas wynoszenia zmarłego z domu (najczęściej za progiem), palenia w Nowy Rok snopków słomy symbolizujących stary rok, palenia kukły Judasza¹¹ itp.

We wspomnianych tu obrzędach, zwyczajach i widowiskach obrzędowych kulminacyjnym momentem są gesty niszczące (unicestwianie zimy, pozbywanie się elementów poprzedniego stanu i tego, co się z nimi wiązało: zła, niebezpieczeństwa). Czynności te z jednej strony były znakiem symbolicznej śmierci, z drugiej zaś zapowiadały cykl rytów kreujących nowe życie, zmianę stanu czy odrodzenie przyrody. Zwiastunami powracającego życia było uroczyste obnoszenie gaików, maików, oprowadzanie po wsi królowny na Podlasiu, wprowadzanie królowej wiosny w Wielkopolsce, chodzenie z kogutkiem na Mazowszu (Drabik 1990: 17–19). W ten sposób otrzymujemy pełny – zarówno pod względem strukturalnym, jak i semantycznym – obraz rytuału przejścia.

Analiza pragmatyczna

Struktura i semantyka rytuału zegnania zimy prowadzi do dalszych analiz ukierunkowanych na zmiany zachodzące w omawianym zwyczaju.

Gesty niszczące i kreujące to, co nowe, są wyrazem cyklicznego wyczerpywania się czasu i potrzeby jego odnowienia (Zadrożyńska 1985: 97). Czynności te są niezbędne, by „to, co złe, przepadło na zawsze, a dobre mogło się odrodzić” (Drabik 1990: 22), są istotne na drodze transformacji chaosu w kosmos, co w sposób fizyczny i zmaterializowany dokonuje się najpierw w skali ludzkiego mikrokosmosu, by następnie móc modelować ład całego świata (Smyk 2014: 25–27). Tak można najkrócej opisać najgłębszy pokład znaczeń ukrytych w analizowanym tu rytuale czy rytuałach analogicznych do niego.

10 *Polterabend* (pod taką nazwą głównie występuje ten zwyczaj) wywodzi się z obrzędów ślubnych praktykowanych w kulturze niemieckiej (niem. *Polter* – hałas, *Abend* – wieczór). Po przez trąbienie, dzwonienie, kołatanie lub też wrzaski, krzyki, piski odstraszano wszelkie zło. Najstarsza wzmianka o tym zwyczaju pochodzi z XVI w., a związana jest z oddawaniem czci greckiemu bogowi ceremonii ślubnych – Hymeraiosowi. W XIX w. zwyczaj ten szczególnie mocno rozpowszechnił się w Niemczech (Jełowicki 2017: 9). Według Smolińskiej *polterabend* to prastary obrzęd przedweselny znany zarówno w kulturze germańskiej, jak i słowiańskiej. Najważniejszym elementem (symbolem) tego zwyczaju jest hałas – przepędzanie wszelkiego zła. W Polsce *polterabend* pojawił się pod koniec XIX w. pod nazwami „polerowanie” czy „trzaskanie skorup”. Rozbijanie naczyń i towarzyszący temu hałas miały zapewnić szczęście, a na podstawie tego, jak panna młoda lub narzeczeni sprzątają potłuczone szkło, wróżono o ich wspólnym pożyciu małżeńskim (Smolińska 2004: 42; Jan Płonka 2013).

11 Zwyczaj żywy jeszcze na przełomie XIX i XX w. w centralnej i południowej Polsce. W Wielki Czwartek przy dźwiękach drewnianych klekotek i obrzędowych okrzyków palono słomianą kukłę wyobrażającą biblijnego zdrajcę Jezusa. Do czasów współczesnych zwyczaj ten przetrwał bardziej w formie widowiska, m.in. w Pruchniku na Podkarpaciu (Szejgiec 2025).

Trzeba jednak zauważyć, że performatywna siła gestów rytualnych, w kulturze tradycyjnej określana przez mit i religię, współcześnie podlega daleko idącym zmianom na rzecz widowiskowości i karnawalizacji¹². Następuje wyraźna zmiana kontekstu, zawieszono zostają czas i przestrzeń obrzędów, które coraz częściej są prezentowane na scenach przeglądów teatrów obrzędowych. Zmiany widać również w zakresie ich funkcji. Można zaobserwować wyraźny zanik prymarnych funkcji magicznych, a dominującą wśród nich (a nierzadko jedyną) staje się funkcja ludyczna. W pewnym sensie niezmiennie pozostają funkcje społeczne, które podkreślają rolę gestów rytualnych w budowaniu i podtrzymywaniu więzi międzyludzkich. Kulturowanie tradycji staje się dziś potrzebą różnych grup oraz zespołów, które pragną uczestniczyć w międzypokoleniowym sięganiu do korzeni i budowaniu tożsamości. Jest to widoczne w sytuacjach świętowania, a także wspólnego spędzania czasu wolnego.

Omawiane tu rytuały funkcjonują zatem w pamięci zbiorowej jako komunikaty będące zwornikiem między przeszłością a teraźniejszością (poprzez kulturowanie zwyczaju) i śladem przeszłości funkcjonującym w zmienionej formie (rekonstrukcje, inscenizacje, konkursy).

Podsumowując, gest rytualny (w niniejszym opracowaniu gest niszczący) jest tekstem pamięci zbiorowej, który funkcjonuje jako struktura (tekst pamięci) i proces (pamiętanie i przypominanie). Gesty rytualne z jednej strony mogą być trwałym zapisem przeszłości, z drugiej zaś mogą ten obraz modelować, a to oznacza, że poprzez gesty możemy uczestniczyć w procesie pamiętania, celebrowania i przekazywania kulturowo wypracowanych praktyk. W tym kontekście gesty rytualne są zarówno tekstami pamięci zbiorowej (utrwalonymi zapisami), komunikatami przekazywanymi na drodze transmisji międzypokoleniowej, jak i śladami utrwalonymi dzięki praktykom zapisu. Warto jednak dodać, że wszystkie te formy mogą zaistnieć tylko dzięki depozytariuszom, którzy ogarnięci „obsesją pamiętania” budują przyszłość, sięgając zawsze do pokładów przeszłości, przez co zapewniają ciągłość pokoleniową.

BIBLIOGRAFIA

- Assmann, J. (2008). *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*. Wydawnictwa UW.
- Assmann, A. (2009). Przestrzenie pamięci. Formy i przemiany pamięci kulturowej. W: M. Saryusz-Wolska (red.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*. Universitas.
- Brocki, M. (1996). Gesty symboliczne. *Literatura Ludowa. Journal of Folklore and Popular Culture*, 40(2), 3–18.
- Brocki, M. (2001). *Język ciała w ujęciu antropologicznym*. Astrum.

12 Np. inscenizacje topienia marzanny odbywające się 21 marca na terenie całego kraju. Zwyczaj ten można zobaczyć np. w Sierpcu w Muzeum Wsi Mazowieckiej, gdzie co roku organizowany jest konkurs na marzannę, a kulminacyjnym momentem imprezy jest unicestwienie jednej z kukieł (Świat Rolnika 2017).

- Brocki, M. (2013). *Antropologia społeczna i kulturowa w przestrzeni publicznej. Problemy, dylematy, kontrowersje*. Wydawnictwo UJ.
- Burszta, W. J. (1998). *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*. Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Ciołkiewicz, P. (2012). *Pamięć zbiorowa w dyskursie publicznym. Analiza polskiej debaty na temat wypędzeń Niemców po drugiej wojnie światowej*. Wydawnictwo Akademickie Sedno.
- Drabik, W. (1990). Cztery pory życia (o współzależności obrzędów dorocznych i rodzinnych). *Polska Sztuka Ludowa*, 44(1), 15–30.
- Halbwachs, M. (2008). *Społeczne ramy pamięci* (przeł. M. Król). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Jan płonka (2013, 4 czerwca). *Zdzieszowice Januszkowice 2013. Polterabend Ani i Kamila* [video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=53h6Xao3Ds4>
- Jełowicki, A. (2017). Pulteram – fascynująca tradycja w Wielkopolsce. W: A. Jełowicki (red.), *Pulteram – żywa tradycja w Wielkopolsce* (s. 91–113). Muzeum Narodowe Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego.
- Kończal, K., Wawrzyniak, J. (2011). Polskie badania pamięcioznawcze: tradycje, koncepcje, (nie)ciągłości. *Kultura i Społeczeństwo*, 55(4), 11–64. <http://dx.doi.org/10.35757/KiS.2011.55.4.2>
- Kraczoń, K. (2012). Gest gestów – o znaku krzyża w kulturze ludowej. *Przegląd Religioznawczy*, 4(246), 187–196.
- Kraczoń, K. (2015). Od rejestracji do interpretacji – o potrzebie dokumentacji i ochrony gestów rytualnych. W: J. Adamowski, K. Smyk (red.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe. Źródła – wartości – ochrona* (t. 2, s. 211–222). Wydawnictwo UMCS.
- Kraczoń, K. (2023). *Semiotyka gestów rytualnych w polskiej obrzędowości rodzinnej i dorocznej*. Niepublikowana praca doktorska. Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej.
- Nabokina, A. (2018). Pamięć gestu. *Kultura Współczesna: Teoria, Interpretacje, Praktyka*, 99(1), 10–12.
- Niebrzegowska-Bartmińska, S. (2013). Ustalanie znaczeń symbolicznych w słowniku etnolingwistycznym. *Ling Varia*, 8(1), 127–144. <http://dx.doi.org/10.12797/LV.o8.2013.15.12>
- Nora, P. (2022). *Między pamięcią a historią* (red. Piotr Kłoczowski, przeł. J. M. Kłoczowski). Słowo obraz/terytoria.
- Nowak, J. (2011). *Społeczne reguły pamiętania. Antropologia pamięci zbiorowej*. Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego.
- Rajewski, A. (2013). Rozważania na temat Assmanowskiej teorii pamięci. *Rocznik Antropologii Historii*, 3(1), 187–202.
- Saryusz-Wolska, M. (2009). Wstęp. W: M. Saryusz-Wolska (red.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*. Universitas.
- Saryusz-Wolska, M. (2010). Zapomnieć się w pamięci. Pytania o badanie pamięci kulturowej. *Kultura Współczesna*, 63(1), 76–86.
- Saryusz-Wolska, M., Traba, R., (2014). *Modi memoranda. Leksykon kultury pamięci*. Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Smolińska, T. (2004). *Tradycyjne zwyczaje i obrzędy śląskie*. Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Smyk, K. (2014). Od chaosu do kosmosu. Droga jako organizator ładu świata. W: M. Czapiga, K. Konarska (red.), *Wszelchwiat, bezład, pustka* (s. 25–46). Wydawnictwo UW.
- Sroczyńska, M. (2018). Rytuály jako praktyki pamięci zbiorowej (wybrane problemy transmisji pokoleniowej). *Humanistyka i Przyrodoznawstwo*, 24, 211–227. <https://doi.org/10.31648/hip.2605>
- Staszczak, Z. (1987). *Słownik etnologiczny*. Wydawnictwo PWN.
- Szacka, B. (2012). Historia, pamięć zbiorowa i connertonowska pamięć kulturowa. W: J. Adamowski, M. Wójcicka (red.), *Tradycja dla współczesności* (t. 6: *Pamięć jako kategoria rzeczywistości kulturowej*, s. 13–20). Wydawnictwo UMCS.
- Szymczak, M. (red.) (1998). *Słownik języka polskiego* (t. 2). Wydawnictwo PWN.
- Szejgic, M. (2025, 2 grudnia). *Ścięcie Śmierci w Jedlińsku*. <https://www.muzeum-radom.pl/turystyka/sciecie-smierci-w-jedlinsku/1285>

- Świat Rolnika (2017, 22 marca). *Witaj wiosno! Obrzęd pożegnania zimy z Marzanną w roli głównej* [wideo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=1Q2lpbSCl9M>
- Tołstoj, N. I. (1995). *Język i narodna kultura. Očerki po slavanskoj mifologii i etnolingvistikie*. Indrik.
- Traba, R. (2008). Wstęp do wydania polskiego. Pamięć kulturowa – pamięć komunikatywna. Teoria i praktyka badawcza Jana Assmanna. W: J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych* (s. 11–25). Wydawnictwa UW.
- Wójcicka, M. (2013). Tekst kultury jako struktura i proces. W: J. Szadura, A. Kowalska, O. Kielak (red.), *Tekst – kontekst – intertekst* (s. 49–66). Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Wójcicka, M. (2014). *Pamięć zbiorowa a tekst ustny*. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Wójcicka, M. (2023). *Medialne dyskursy (nie)pamięci zbiorowej*. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Wójcicka, M. (2024). Retoryka pamięci zbiorowej – ujęcia, perspektywy i problemy badawcze. *Res Rhetorica*, 11(1), 52–65. <http://dx.doi.org/10.29107/rr2024.1.3>
- Zadrożyńska, A. (1985). *Powtarzać czas początku*. Wydawnictwo Spółdzielcze.
- Żyłko, B. (2009). *Semiotyka kultury. Szkoła tartusko-moskiewska*. Słowo/obraz terytoria.

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 niktogo, 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 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-rykh 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.

Hanna Dudkowiak

Uniwersytet Warszawski

hanna.dudkowiak@gmail.com

ORCID: 0009-0004-0312-0267

„Poszła Matka Boża po morzu”. Zaklęcie lecznicze z XV w. w perspektywie etnografii historycznej

Mother of God Walked Upon the Sea. A Fifteenth-Century Polish Healing Charm in Light of Historical Ethnography

DOI: 10.12775/LL.1.2.2026.004 | CC BY-ND 4.0

ABSTRACT: The article examines a charm recorded on the last folio of a fifteenth-century manuscript containing sermons and hagiographic texts. This formula belongs to the rare corpus of medieval incantations written in Polish. In the article, it is examined against three contexts: comparative material known from ethnographic records, a sixteenth-century testimony of the practical use of an analogous formula by Dorota Gnieczkowa of Poznań, and European scholarship on narrative charms (*historiolae*). The formula represents a recognisable type of encounter charm (*Begegnungssegen*), based on an apocryphal dialogic narrative involving the Virgin Mary and St John, widely attested in European tradition. Of particular significance is the note *et sic medentur pueros*, which suggests the charm's therapeutic application.

KEYWORDS: manuscript, charms, Virgin Mary, *historiola*

Zaklęcia z kodeksu Rps 3030 I – stan badań

Na ostatniej karcie rękopisu oznaczonego sygnaturą Rps 3030 I (zob. il. 1)¹, przechowywanego w zbiorach Biblioteki Narodowej, w XV w. zapisano kilka zaklęć. Ten niewielki kodeks pierwotnie należał do zbiorów Biblioteki Zału-

¹ Sygnatury dawne: A.46. – 246. – Lat.O.I.73. – BN akc. 2243. – BN 3190 I.

skich², skąd został skradziony i wywieziony do Petersburga, gdzie w 1895 r. odnalazł go Aleksander Brückner (1895: 332). Papierowy kodeks³, zapisany kursywą gotycką, zawiera zbiór kazań, notatki do ich komponowania (*dispositiones*), żywoty świętych przeważnie ze *Złotej legendy* Jakuba de Voragine (Bracha, Leńczuk 2020: 115), teksty maryjne oraz metatekstowe refleksje o kaznodziejstwie. Rękopis spisało kilku skrybów, przy czym niektóre karty z notatkami kaznodziejskimi oraz ostatnia – z zaklęciami – mogły zostać zapisane tą samą ręką. Głosy polskie sugerują, że rękopis krążył w środowisku polskojęzycznym, a obecność *Kazania o św. Franciszku* wskazywałaby na krąg bernardyński (franciszkański) (Bracha, Leńczuk 2020: 115). Pergaminowa wyklejka została wykonana z wtórnie użytej karty zawierającej fragment *Doctrinale puerorum* – wierszowanego podręcznika do nauki gramatyki łacińskiej autorstwa Alexandra de Villa Dei⁴, stanowiącego podstawę nauczania jeszcze w XV w. (Zdanek 2018: 531; Pludra-Żuk 2021: 102). Na ostatniej karcie (f. 218v) zapisano zaklęcia (zob. il. 1). Po łacińskiej, częściowo zatartej formule wyliczanej⁵ następują kolejne trzy wpisy w języku polskim:

1. „Zarze, zarzyce trzy siostrzyce”.
2. „Poszła Matka Boża po morzu zbirając złote pianki. Potkał ją święty Jan. A gdzie jidziesz matuchno? Idę synaczka swego leczyć”.
3. „Pruskiego⁶ masła, jako przez tego ludzie być nie mogą, tako aby ty nie był przez mnie”.

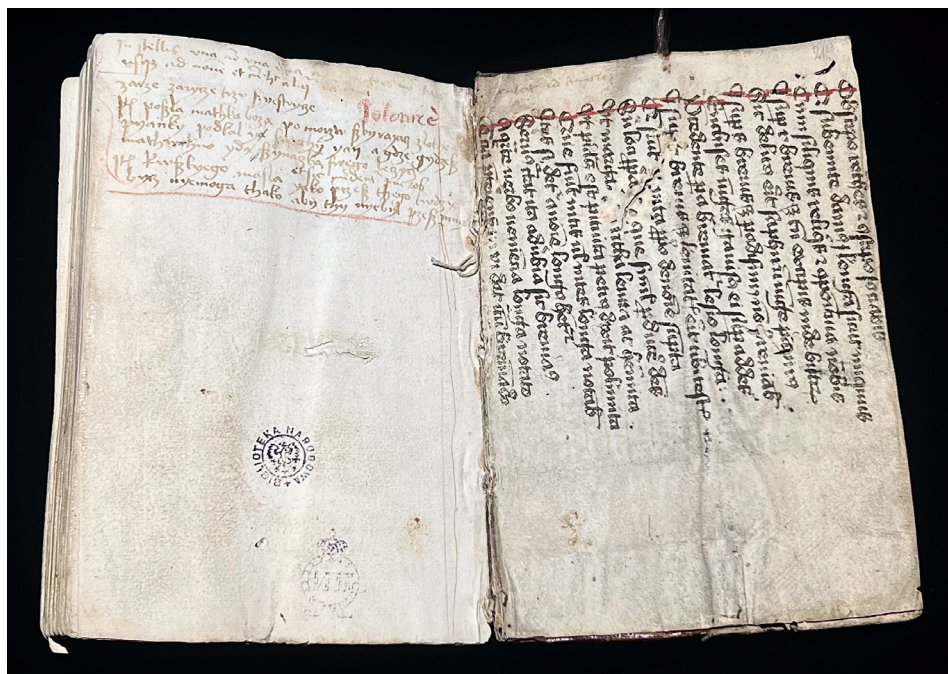
2 Załuski zakupił rękopis z aukcji pośmiertnej Jakoba Karla Spenera (1684–1730), w Wittenberdze w 1731 r., za pośrednictwem Michała Abrahama Troca (1703–1769). Dziękuję dr. Miłoszowi Sosnowskiemu za tę informację, a także za liczne wskazówki paleograficzne, w tym odczytanie częściowo zatartej formuły *In stellis una non una*.

3 Filigran na karcie f. 201v odpowiada wariantom zarejestrowanym w katalogu Piccarda, datowanym na drugą połowę XV w. (ok. 1450–1500), występującym m.in. w papierze używanym w Lipsku i Innsbrucku.

4 W inwentarzu rękopisów Biblioteki Narodowej na karcie 219 oraz na wyklejce odnotowano obecność tekstu XV-wiecznego utworu gramatycznego, bez jego bliższej identyfikacji (Kaliszuk, Szyller 2012: 85).

5 *In stellis una non una, dua non dua, tres non tres, usque ad novem, et cum/tum hoc/habet aliqua verba dua* (transkrypcja M. Sosnowski). Podaję również transkrypcję według K. Brachy i M. Leńczuka: *In stellis una non una, dua non due, tres non tres, usque ad nomine et cum hoc aliqua verba dona. Prolat ad trinitatem exaltat ad amorem* (Bracha, Leńczuk 2020: 148). Analogiczne formuły w języku polskim notują Udziela (1886: 21), Toeppen (1892: 172) i Mátyás (1895: 13–14).

6 Według transliteracji Brachy i Leńczuka „Rwszkyego”, w transkrypcji „Ruskiego” (Bracha, Leńczuk 2020: 148). W niniejszym artykule przyjmuję transkrypcję „pruskiego” za Włodarskim (1997: 119), opartą na transliteracji Brücknera (1895: 332). Za konsultację paleograficzną dziękuję prof. Tomaszowi Mice, który wskazał, że odczytanie „ruskiego” jest mało prawdopodobne ze względu na brak tej kolokacji w staropolszczyźnie poza stałym połączeniem „pop ruski”. Natomiast „pruskie masło” poświadczane jest w źródłach w ewidentnie medycznym kontekście jako smarowidło („*unguentum dictum pruska maszcz*”, BLŚP, forma nr 36691). Tym samym omawiana formuła zawiera najstarsze znane poświadczenie „pruskiego masła” – preparatu związanego z leczeniem chorób skóry, prawdopodobnie tożsamej z „pruską maścią” i „pruskim olejem” w dawnej terminologii aptecznej i ludowej. Recepta na pruską maść znajduje się m.in. w rękopisie *Conservatio Sanitatis* (BOZ 69) na karcie 107v. (Masłaj 2023: 360). Rozwinięcie tej kwestii zasługuje na osobne opracowanie.



Ilustracja 1. Zaklęcia zapisane na ostatniej karcie kodeksu *Sermones, dispositiones sermonum et vitae sanctorum*. Źródło: Biblioteka Narodowa. Rps 3030 I, f. 218v

Brückner, analizując te fragmenty w ramach badań nad średniowiecznymi kazaniami, zauważył obecność „identycznych motywów tematycznych i stałych schematów konstrukcyjnych” (Brückner 1895: 332; Leńczuk 2017: 219) występujących w całej Europie. Odczytane inkantacje umieścił w kontekście czeskich i białoruskich formuł, które są do nich podobne pod względem struktury i specyfiki (Brückner 1924: 60). Prace tego badacza nie dostarczały jednak szczegółowej analizy zaklęć z rękopisu Rps 3030 I, co wskazuje na ich hermetyczność i złożoność. Dodatkowym utrudnieniem jest ich fragmentaryczność. Pomimo że formuły te były często przywoływane w antologiach tekstów dawnych i ludowych (Łoś 1915: 316, 1922: 322; Vrtel-Wierczyński 1952: 92; Czernik 1968: 61; Włodarski 1997: 119), dopiero niedawno przyjrano się im bardziej wnikliwie. Krzysztof Bracha i Mariusz Leńczuk opublikowali dotąd najobszerniejsze opracowanie zaklęć z rękopisu Rps 3030 I (Bracha, Leńczuk 2020) i to na tej publikacji w znacznej mierze opieram niniejszy artykuł. Praca tych badaczy zawiera transkrypcję i transliterację formuł oraz kluczowe ustalenia kodykologiczne. W tym artykule proponuję przesunięcie perspektywy interpretacyjnej. Interesujące mnie formuły osadzam w szerszym, europejskim kontekście badań nad zaklęciami, gdyż na gruncie polskim brakuje systematycznych analiz porównawczych tego typu materiału. Jediną spójną propozycją pozostaje funkcjonalna klasyfikacja zaklęć zaproponowana przez Annę Engelking (1991, 2010), podczas gdy problemem jest wciąż ograniczony korpus porównawczy i brak

typologii. Aby wskazać na ciągłość i długie trwanie badanych przeze mnie formuł, wykorzystuję materiał komparatystyczny z zapisów etnograficznych XIX i XX w., opisu XVI-wiecznego procesu sądowego oraz tradycji apokryficznej.

Warto zaznaczyć, że średniowieczne zaklęcia zapisane w języku polskim są niezwykle rzadkie (Leńczuk 2017: 218; Bracha, Leńczuk 2020: 114). Oprócz tych z Rps 3030 I znane są jeszcze dwie XV-wieczne formuły odkryte przez Mariusza Leńczuka – przeciw jadowitym robakom i przeciw wściekłości (Leńczuk 2017). Zawiera je przechowywany w zbiorach Archiwum Polskiej Prowincji oo. Dominikanów w Krakowie (sygn. R.XV.3) rękopis z modlitwami i formułami modlitewnymi, służący prawdopodobnie jako kolektarz. Poza polskimi zaklęciami zapisano w nim też łacińskie, a jedno z nich zostało opatrzone wskazówką „Inprimis sacerdos aut alius devotus homo dicit”, sugerującą, że podobne formuły mogły być odmawiane przez księży (Leńczuk 2017: 218). Znając ówczesny, krytyczny stosunek Kościoła do tego typu praktyk, poświadczony chociażby w kazaniach Stanisława ze Skarbimierza (Olszewski 2002: 189–191) oraz Mikołaja z Jawora (Bracha 1999: 77–179), można zapytać, w jakim celu na ostatniej karcie rękopisu 3030 I spisano zaklęcia.

Narracyjne formuły maryjne

Jak pokazały badania nad europejskimi zaklęciami, teksty tego typu nie mogą być interpretowane wyłącznie na podstawie kryteriów formalnych i treściowych, gdyż ich cechą konstytutywną jest funkcja (Klyaus 2009: 71). Z tego względu dalsza analiza zostanie ograniczona do najbardziej rozbudowanej spośród zachowanych inkantacji, rozpoczynającej się od słów: „Poszła Matka Boża po morzu”. Wybór ten uzasadnia jej czytelna struktura narracyjna, umożliwiając interpretację komparatystyczną w świetle późniejszych zapisów tradycji ustnej z wykorzystaniem narzędzi etnografii historycznej.

Tuż pod interesującym nas zaklęciem znajduje się dopisek „et sic medentur pueros” („i tak leczą dzieci”) (Bracha, Leńczuk 2020: 148). Jest on o tyle istotny, że nasuwa pytanie o to, kto leczył i co leczono. To najbardziej złożone zaklęcie z rękopisu przybiera postać apokryficznej narracji dialogowej. Tego typu formuły – określane przez badaczy jako zaklęcia spotkania (*Begegnungssegen*) (Ohrt 1936; Mastrangelo 2023: 66) – powszechnie stosowane w całej Europie, charakteryzują się formą krótkich opowiadań o świętych, Jezusie oraz Marii, którzy wędrują po świecie, przynosząc ulgę cierpiącym lub przeganiając upersonifikowane choroby⁷. Ten rodzaj narracji wplecionej w inkantację to *historiola* – krótka, odwołująca się do wydarzenia z przeszłości historia, w której bóstwo lub święty rozstrzyga określony problem, a której przywołanie ma na celu

7 W niektórych formułach zamiast świętych wędruje upersonifikowana choroba lub dolegliwość: „Idzie postrzał ze swoimi postrzałkami, spotyka się z Najśw. Maryją Panną na lipowym moście. Najświętsza Panna się zapytuje: »Gdzie idziesz postrzale?« – Idę Najświętszej Pannie kości łupać Przenajświętszą krew rozlewać. Idź-ze postrzale na bory, na lasy, suchy dąb, suchy grab łupać przenajświętszej krwi nie rozlewać” – Zażegnnywanie zastrzału, wariant z Zajączkówna, parafii Małogoszcz (Siarkowski 1879: 55).

odtworzenie skutecznego rozwiązania bieżącej sytuacji (Ohrt 1987: 1590–1591; Frankfurter 1995; Roper 2004: 133; Bozóky 2013: 101). Podobne zaklęcia narracyjne mogą być porządkowane według tematów, postaci oraz powtarzalnych motywów (Bozóky 2003, 2009; Ilyefalvi 2017). Ferdinand Ohrt wykazał, że zaklęcia należy uszeregować nie tylko według funkcji, lecz także jako trwałe typy narracyjne o długiej historii i szerokim zasięgu europejskim. Te same schematy mogły być stosowane wobec różnych dolegliwości i potrzeb, zachowując rozpoznawalną strukturę – niezależnie od języka i kontekstu lokalnego (Ohrt 1936).

Sprawa Doroty Gnieczkowej, znana z XIX-wiecznych artykułów prasowych dotyczących „wieszczbiarstwa” (Kamiński 1868: 1) i procesów o czary (Karłowicz 1887: 97), stanowi żywy przykład użycia formuły analogicznej do tej zapisanej w rękopisie Rps 3030 I. Otóż w 1544 r. w piątek po oktawie Bożego Ciała Gnieczkowa została stracona za czary. Zeznała bowiem, że na prośbę pani Kierskiej, aby ujawnić złodzieja pieniędzy, lała wosk na wodę i po odmówieniu trzech pacierzy, trzech *Zdrowaś* i jednego *Credo*, wypowiadała słowa:

Poszła była miła Panna Marya, czekał ją sam syn boży. – Gdzie idziesz Matunio moja miła? – Idę mój miły synu zamawiać tego złodzieja, który uczynił złość tejto Pani. – Zamawiaj panno czysta swoją mocą boską, mocą wszystkich świętych i moją mocą, iżby tak tu stanął ten człowiek, który wziął te pieniądze. W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego (Łukasiewicz 1838: 275–276).

Po wypowiedzeniu tej formuły ukazał się złodziej „jakoby palec w tejże postaci jako prawie był, a przy nim dwie gromady pieniędzy, a on po nie sięgał i ze dwa razy te to pieniądze brał” (Łukasiewicz 1838: 276). W tym przypadku zaklęcie zostało wykorzystane w innym celu niż leczniczy i okazało się najwyraźniej skuteczne.

W latach 70. XIX w. analogiczną formułę, używaną do zwalczania wściekłości, odnotował w okolicach Kielc ksiądz folklorysta Władysław Siarkowski: „Sła matuchna górną drogą, Spotkał ci ją som Pon Jezus: – Gdzie to idziesz matuchno moja? Idę ci jo zażegnawać od tej wściekłej bestyi. – Idźże, idź matuchno moja, Zazegnajże Boską mocą i Twoją matuchno dopomocą” (Siarkowski 1874a: 2; por. Kolberg 1886: 212). W badaniach nad XV-wiecznymi rękopisami angielskimi i łacińskimi Lea Olsan wykazała, że formuły służące zapobieganiu lub leczeniu określonej choroby były zwykle kojarzone z jej objawami za pomocą motywów semantycznych (Olsan 2004). Były to konkretne obrazy zaczerpnięte z Biblii, hagiografii, praktyk i przedmiotów oficjalnego kultu oraz tradycji apokryficznej, pełniące funkcję łącznika między potrzebą medyczną a werbalnym rytuałem (Olsan 2004: 70).

Brückner, omawiając odnalezione zaklęcia, przytacza jako materiał porównawczy początek inkantacji z XV-wiecznego kazania: „przeszła Matka Boska po złotym moście” (Brückner 1924: 60). Zauważa powtarzalność analogicznych motywów obecnych zarówno w średniowiecznych zaklęciach, jak i XIX-wiecz-

nych zamowach (Brückner 1895: 72). Jako przykład podaje zamawianie od zimnych ludzi⁸ zanotowane przez Maxa Toeppena: „Szła Matuchniczka Boża bez cisowy lasek; idąc spotkał ją sam Pan Jezus. »Gdzie idziesz Matko moja?« – »Idę do tego ochrzczonego uciszać, uspokajać zimne ludzie, białe ludzie« [...]»⁹ (Toeppen 1892b: 404). W zamawianiu od kołtuna i bólu macicy zanotowanym na początku XX w. w Ostrówkach (wieś położona w powiecie radzyńskim) Matka Boża idzie przez cisowy most: „Sła Najświętsza Panienka po cisowym moście, wy kołtunie, wy, macico, wy różo, ustompcie białym kościom, cerwony krwi na swoje dawne miejsce, do swego brata pępka” (Witowt 1905: 559). Toeppen podaje więcej formuł mazurskich, w których Maria wędruje przez zielone ścieżki i łąki, np. zamawianie od grzybków (pleśniawek):

Zamówię temu ochrzczoneму N. N. przykry wyrzut, trzy razy po dziewięć przyszców, trzy razy po dziewięć pęcherzyków, trzy razy po dziewięć narośli. Matka Boża szła ścieżką zieloną i znalazła na drodze trzy zioła. Jedno zerwała prawą ręką, drugie straciła prawą nogą, a trzecie zginęło, niewiedomo gdzie. Niech tak samo niewiedomo gdzie zginą te narośle tego ochrzczonego N.N. Nie przez moją itd. (Toeppen 1892b: 407);

albo zamawianie od róży:

Szła Matka Boża na zieloną łąkę, a za nią szedł Jej Synek – Dokąd idziesz, Matko miła? – Idę zamówić wyrzuty róży; chodź ze mną, Synku miły, pomożesz mi. – Idź, Matko miła, zamów go z moją, twoją pomocą, ażeby znikły z jego głowy, jego mózgu, jego wątroby i wszystkich członków, tak cicho i lekko, jak tylko można, z Boga pomocą itd. (Toeppen 1892b: 408).

Szła Matka Boża ścieżką zieloną i spotkał ją sam Pan Jezus i spytał się jej: Dokąd idziesz, Matko Boża? – Idę do tego ochrzczonego N.N. zamówić różę pięciu palcami a szóstą dłonią i proszę, aby go nie rwała, nie trzęsła, mózgu nie wysuszała, krwi nie przelała. Jeżeli jest z wiatru, nich idzie do wiatru, jeżeli jest z wody, niech idzie na wodę (Toeppen 1892b: 407–408).

-
- 8 Zimne ludzie (niem. *kalte Leute*) – w wierzeniach mazurskich określenie odnoszące się do istot odpowiedzialnych za choroby. Toeppen opisuje je jako maleńkie stworzenia wielkości główki od szpilki, wędrujące rzędami przez lasy i przynoszące chorobę objawiającą się sinością paznokci. Opanowanie przez zimne ludzie powodowało błądność, wychudnięcie, bezsenność, osłabienie i niechęć do pracy – objawy określane mianem błędnic. Do diagnostyki używano patyczków z dziewięciu gatunków drzewa rzucanych do wody. Te, które tonęły, wskazywały liczbę istot w ciele chorego (Toeppen 1892a: 171–174). W celu wypędzenia choroby stosowano zaklęcia nakazujące zimnym ludziom odejść na wielki kamień w morzu (Toeppen 1892a: 172).
- 9 Tę formułę oraz dwa inne cytowane w niniejszym artykule zamawiania („Wielką chorobę i wrzody zamówić”, „Od psa skażonego”) Toeppen przepisuje z *Jakuba Turowskiego klucza do bardzo ważnych tajemnic* – niewielkiego druczku, który w XIX w. można było nabyć na jarmarcznych straganach. Klucz zawierał m.in. „Zamówienia różnych chorób i dolegliwości złych”. Był szeroko rozpowszechniony i poważany zarówno wśród mazurskich ewangelików, jak i warmińskich katolików.

Podobne formuły narracyjne służące zażegnaniu róży zanotował Siarkowski w 1874 r. w okolicach Kielc:

Sed Pon Jezus z Najświętszą Panną Maryją
Bez ogród i bez cierniowy róży krzoczek,
Ta kobieta z różą – ockami se zmuzo –
Idźże ty kobieto z tym bólem i z tą różą, do wody,
Niech nie mają grzeszni i ludzie przeszkody.
Ta Najświętsza Panienska z aniołkami na chór
Zeby ta kobieta z tym bólem i z tą różą żyła na powtór.
Idzże ty kobieto i t.d
Sed Pon Jezus z Najświętszą Panną Maryją do nieba,
Tej kobiecie z tym bólem i z tą różą żyć potrzeba.
Idźże ty kobieto z tym bólem, z tą różą,
Na październiku, na kunopie siemię,
Niech się ta róża na lasach, na borach rozplynie (Siarkowski 1874b: 3).

Spośród polskich formuł określonych jako zamowy i zażegnania nie znalazłam takiej, w której Maria wędruje po morzu. Z tego względu istotnym kontekstem interpretacyjnym zdają się wariantywne narracje zwane *Modlitewkami o wędrowce Najświętszej Panienski z Synaczkiem*, których kilka przykładów odnotowuje Franciszek Kotula (1976: 118–123). Rozpoczynają się od formuły „W niedzielę rano słońeczko wschodzi, Najświętsza Panienska Synaczka za rękę wodzi”¹⁰. W tych narracjach Maria z Synaczkiem odbywają wędrowkę przez niebo/ziemię, części brewiarza (np. jutrznię, nieszpory) aż po morze, na którym pływa (biały) kamień. Jedną z tych modlitw przekazała Józefa Strzempka (ur. w 1900 r.) z Łączek Brzeskich w powiecie mieleckim:

10 Istnieją również współczesne świadectwa przekazu międzypokoleniowego podobnych formuł. Leokadia Szymańska (ur. w 1936 r.) przekazała modlitwę, której jeszcze jako dziewczynka nauczyła się od swojej babci:

„W niedzielę rano słońeczko wschodzi,
Najświętsza Panienska Syneczka wodzi.
Wzięła go za rączkę, poszła z nim na łączkę,
Z łączki na ranną mszę, z rannej mszy na kazanie,
Z kazania na nieszpory, z nieszporów na pośród morze.
Na pośród morzu jest tam klasztor,
A w tym klasztorze dwa ołtarze,
A na tym ołtarzu biały kamień
Co sam Pan Jezus z nieba klęczał na nim.
Przyszli do Niego dwaj słudzy Jego: Piotr i Paweł
I pytają się Go: o Panie, Panie co Ci to?
Czy Ci ciepło? Czy Ci zimno?
– Nie pytajcie się. Idźcie na cały świat i opowiadajcie
Jak matemu, tak dużemu:
Kto mi będzie tę modlitwę odmawiał
W piątek przed obiadem, w niedzielę przed kazaniem,
Temu będą rajskie wrota otwarte
A piekielne zawarte do dnia sądnego,
Do wieków wiecznego. Amen” (Szymańska 2017: 7).

W niedziele rano słoneczko zachodzi [!],
 Najświętsza Panienka po niebie chodzi
 I swego Synaczka za rączkę wodzi.
 Przywiedła Go na jutrznio,
 Z jutrznie na morze,
 Z morza na biały kamień —
 Sam Pan Jezus klęczał na niem.
 Piotrzepawle, idź na tamten świat!
 Opowiedz trzy razy dnia,
 Aniołków poślij.
 Ja sama przybędę w ostatniej godzinie (Kotula 1976: 120)¹¹.

W europejskich formułach magicznych Matka Boża może pojawiać się zarówno w końcowym wezwaniu (np. „nie moją mocą, ale Najświętszej Panienki pomocą”), jak i jako postać bezpośrednio zaangażowana w akt leczniczy. Może pouczać osobę wykonującą zaklęcie bądź też osobiście dokonywać czynności oczyszczających, takich jak obmywanie lub uzdrawianie z czynników chorobotwórczych (Iliescu 2024: 12). Przykładem jest typ formuły narracyjnej, w której główna postać zostaje ukąszona przez żmiję¹² (lub inne jadowite zwierzę), po czym przemawia Maria, Jezus lub święty¹³. Przykładowo, zanotowane pod koniec XIX w. przez Adama Grabowskiego zamawianie znachorki z Błotnicy (wieś położona w powiecie koneckim) brzmi: „Szła Najświętsza Panna drogą, Ukąsiła ją żmija w nogę. Weź piasku, wodą poliwaj, Najświętszą Pannę wzywaj” (Grabowski 1896: 129).

Dzieciatko w kapiółce

Tym, co łączy zaklęcia maryjne o funkcji leczniczej obecne w polskiej etnografii, jest ich częste zastosowanie w przypadkach związanych z dolegliwościami skórными. Nie odnoszą się do jednej, precyzyjnie określonej choroby, lecz do zbiorczej kategorii schorzeń identyfikowanych na podstawie objawów zewnętrznych i ich przebiegu. W zamawianiu od wielkiej choroby (epilepsji) i wrzodów Maria kąpie Syna w cicho stojącej wodzie (*Wielką chorobę i wrzody zamówić*):

Gdy nasz Pan Jezus Chrystus wędrował ze zwolennikami swemi, prosili,
 wołali, a kiedy od wielkiej choroby i wrzodu leköwał, rozkazał Jezus,

11 Niemalże identyczną modlitwę spod Stopnicy, chroniącą od nieszczęścia, odnotowuje Siarkowski (1879: 60).

12 Ten motyw w angielskojęzycznych badaniach jest określany jako „The Snake bit and Christ spoke” (Roper 2009: 177).

13 W tradycji formuł leczniczych wybór konkretnego świętego zazwyczaj jest motywowany pewnym elementem z jego życia lub legendy, co czyni go odpowiednim do danej sytuacji, np. św. Piotr pojawia się w formułach zamawiań od bólu zębów, a św. Paweł od ukąszenia żmii (Ryan 2004: 121–122).

mówiąc: „A na niemocene ręce kładźcie”. Cicha woda stała, gdy Matuchniczka Boża Syna kapła. Niechże i ten wrzód cicho stanie, mózdzka nie poruszy, gnatów nie połamie, żyt nie starga. Proszę ja ciebie, wystrzegaj się miejsca człowieczego przez Pana Boga moc, Syna Bożego i Ducha świętego pomoc. W imię Boga Ojca i Syna i Ducha świętego. „Ojcze nasz” etc. (Toeppen 1892b: 404).

Zamowa z motywem boskiej kąpiółki znajduje też swoje zastosowanie w przypadku pokąsania przez chore psy (*Od psa skażonego*):

Mów Modlitwę Pańską albo „Ojcze nasz” etc. Nasz Pan Jezus Chrystus, gdy ze zwolennikami swemi wędrował i prosili go, aby od skażonego psa i suki leköwał, rzekł im: „Lekujcie przez Boga moc i Syna Bożego i Ducha Świętego pomoc”. Cicho woda w morzu stała, gdy Matuchniczka Boża Syna swego kapła; niechajże żywina cicho lega, księżyczka masu wydawa jadu (?) przez Pana Boga moc i Ducha Świętego pomoc, w imieniu Boga Ojca Syna i Ducha Świętego. (Trzy razy wokoło obejść, ręce złożywszy, niechaj drugi przed tobą ogania) (Toeppen 1892b: 403).

Wątek cudownego uzdrowienia wrzodów poprzez kąpiel może być echem tekstów apokryficznych z *Ewangelii dzieciństwa arabskiej* (Starowieyski 2017: 413) oraz *Rozmyślania przemyskiego* (Zowczak 2013: 292–293). W *Rozmyślaniu* pojawia się epizod, który brzmi jak legenda etiologiczna o uzdrawiającej wodzie. Podczas ucieczki do Egiptu Maria i Józef z Dzieciątkiem trafili do jaskini zbójców, którzy gościnnie ich przyjęli. Żona gospodarza przygotowała kąpiel, a Maria obmyła Dzieciątko. Gdy zbójcy powrócili z rozboju, jeden z nich przemył swoje rany wodą po kąpieli Jezusa – rany natychmiast się „zażyły” (Brückner 1907: 73). Woda została zachowana, a jej skuteczność potwierdzona w kolejnych przypadkach – służy do leczenia „wszelkiego niemocnego” (Brückner 1907: 73). W streszczeniu legendy krakowskiej Oskar Kolberg umieścił w przypisie rozbudowaną, ustną redakcję tego apokryficznego tekstu, zgodnie z którą zbój zamiast zabić Świętą Rodzinę, puścił ją wolno po tym, jak spostrzegł na niebie trzy księżyce. Gdy Maria z Józefem i Dzieciątkiem nocowali w chacie zbójeckiej, a żona zbója martwiła się swoim okrytym trądem synkiem, Maria nakazała zrobić kąpiel i „sama świętą rączką polała w kąpiółce, że dziecku trąd zeszedł z ciała” (Kolberg 1874: 17). Następnie przyniesiono świeżej wody i przygotowano kąpiel dla Jezusa. Wodę zachowała żona zbója. Jej syn, gdy dorósł i zaczął zabić ludzi, został schwytany i ukrzyżowany obok Jezusa. Wodę z kąpiółki wylano w ogródku, gdzie wyrosły aromatyczne zioła, z których „trzy Maryje robiły maście do namaszczenia ciała Jezusowego” (Kolberg 1874: 17; Zowczak 2013: 297).

Wnioski

Zebrany materiał komparatystyczny pozwala spojrzeć na zakłęcie z rękopisu Rps 3030 I nie jako na izolowany, marginalny zapis, lecz element szeroko

rozpowszechnionej tradycji narracyjnej o funkcji leczniczej. Jego potencjalne zastosowanie mogło wiązać się ze schorzeniami i urazami skórnymi u dzieci, choć dotychczas zbadane przeze mnie źródła nie pozwalają na jednoznaczne rozstrzygnięcie tej kwestii. To i inne zaklęcia z Rps 3030 I mogły zostać zanotowane jako penitencjał służący identyfikacji i potępieniu podobnych praktyk bądź jako zasób kaznodziejski przeznaczony do reinterpretacji i chrystianizacji funkcjonujących w obiegu ustnym formuł.

Średniowieczna granica między powszechnie stosowanymi zaklęciami a benedykcjami kościelnymi była płynna (Pócs 2013). Te same struktury tekstowe i rytualne mogły pojawiać się w różnych kontekstach, tworząc wzajemne założeń i ulegając przekształceniom (Pócs 2013: 166–168). Oficjalne, ujednolicone rytuały kościelne pojawiły się w Europie dopiero w XV w., a pełna standaryzacja nastąpiła po publikacji *Rituale Romanum* w 1614 r. (Franz 1909: 648; Pócs 2013: 167). Wcześniej benedykcje były dostosowywane do potrzeb wiernych poprzez wchłanianie elementów magii ludowej i „chrystianizowanie” powszechnie używanych formuł. Użytkownicy zaklęć postrzegali ich skuteczność jako potwierdzoną doświadczeniem praktycznym (Olsan 2003, 2013; Skemer 2006: 75–124), a Kościół, adaptując te formuły, tolerował je w praktyce, nawet jeśli oficjalnie kwestionował ich teologiczne uzasadnienie (Klaniczay 2013: 285; Pócs 2013). Z tej perspektywy nie można również wykluczyć, że zaklęcia z Rps 3030 I zostały zapisane jako pragmatyczny repertuar działań benedykcyjnych, analogiczny do błogosławieństw stosowanych przez duchownych w sytuacjach, dla których brakowało sankcjonowanych rytuałów liturgicznych (Pócs 2013: 165–167). Niezależnie od intencji skryby obecność formuły w rękopisie kaznodziejskim świadczy o jej żywotności i praktycznej użyteczności w późnośredniowiecznej kulturze religijnej. Na podstawie materiału porównawczego można powiedzieć, że zaklęcie z Rps 3030 I nie jest jedynie marginalnym dopiskiem, lecz śladem rozległej i głęboko zakorzenionej tradycji leczniczej.

BIBLIOGRAFIA

- Bozóky, E. (2003). *Charmes et prières apotropaïques*. Brepols.
- Bozóky, E. (2013). Medieval Narrative Charms. W: J. Kapalo, É. Pócs, W. Ryan (eds), *The Power of Words: Studies on Charms and Charming in Europe* (pp. 101–115). Central European University Press.
- Bracha, K. (1999). *Teolog, diabeł i zabobony. Świadectwo traktatu Mikołaja Magni z Jawora „De superstitionibus” (1405 r.)*. Neriton, Instytut Historii PAN.
- Bracha, K., Leńczuk, M. (2020). *Słowo – pismo – sacrum. Cztery studia z dziejów kultury religijnej w Polsce późnego średniowiecza*. Instytut Badań Literackich PAN.
- Brückner, A. (1895). Kazania średniowieczne (cz. 2). *Rozprawy Akademii Umiejętności*. Wydział Filologiczny, 24, 318–390.
- Brückner, A. (1907). *Rozmyślanie o żywocie Pana Jezusa z rękopisu grecko-katol. kapituły przemyskiej*. Akademia Umiejętności.
- Brückner, A. (1924). *Mitologia polska*. Instytut Wydawniczy Biblioteka Polska.
- Czernik, S. (1968). *Trzy zorze dziewicze. Wśród zamawiań i zaklęć*. Wydawnictwo Łódzkie.

- Engelking, A. (1991). Rytuały słowne w kulturze ludowej. Próba klasyfikacji. W: J. Bartmiński, R. Grzegorzczkova (red.), *Język a kultura* (t. 4, s. 75–85). Wiedza o Kulturze.
- Engelking, A. (2010). *Klątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*. Oficyna Naukowa.
- Frankfurter, D. (1995). Narrating Power: The Theory and Practice of the Magical Historiola in Ritual Spells. In M. Meyer, P. Mirecki (eds), *Ancient Magic and Ritual Power* (pp. 457–476). Brill.
- Franz, A. (1909). *Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter* (vol. 2). Herder.
- Grabowski, A. (1896). Poszukiwania. *Wiśła*, 10(1), 121–146.
- Iliescu, L. J. (2024). The tale of God as a prayer, a charm, a fairytale. Considerations on multiple generic appurtenance. *Incantatio. An International Journal on Charms, Charmers and Charming*, 12, 11–31. https://doi.org/10.7592/Incantatio2024_12_Iliescu
- Ilyefalvi, E. (2017). Textualization strategies, typological attempts, digital databases: What is the future of comparative charm scholarship? *Incantatio. An International Journal on Charms, Charmers and Charming*, 6, 37–77. https://doi.org/10.7592/Incantatio2017_6_Ilyefalvi
- Kamiński, M. (1868). Wieszczbiarstwo. *Gazeta Polska*, 203, 1–3.
- Kaliszuk, J., Szyller, S. (2012). *Inwentarz rękopisów do połowy XVI wieku w zbiorach Biblioteki Narodowej*. Biblioteka Narodowa.
- Karłowicz, J. (1887). Czary i czarownice w Polsce. *Wiśła*, 1(3), 93–99.
- Klaniczay, G. (2013). The Power of Words in Miracles, Visions, Incantations and Bewitchments. In J. Kapalo, É. Pócs, W. Ryan (eds), *The Power of Words: Studies on Charms and Charming in Europe* (pp. 281–304). Central European University Press.
- Klyaus, V. (2009). On Systematizing the Narrative Elements of Slavic Charms. In J. Roper (ed.), *Charms, Charmers and Charming. International Research on Verbal Magic* (pp. 71–86). Palgrave Macmillan.
- Kolberg, O. (1874). *Lud. Krakowskie* (cz. 3). Akademia Umiejętności.
- Kolberg, O. (1886). *Lud. Kieleckie* (cz. 2). Akademia Umiejętności.
- Kotula, F. (1976). *Znaki przeszłości. Odchodzące ślady zatrzymać w pamięci*. Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Leńczuk, M. (2017). Dwa staropolskie zaklęcia z XV w. *Studia Źródłoznawcze. Commentationes*, 55, 217–228. <https://doi.org/10.12775/SZ.2017.11>
- Łoś, J. (1915). *Przegląd językowych zabytków staropolskich*. Akademia Umiejętności.
- Łoś, J. (1922). *Początki piśmiennictwa polskiego*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Łukaszewicz, J. (1838). *Obraz historyczno-statystyczny miasta Poznania w dawniejszych czasach* (t. 2). Drukarnia C. A. Pompejusza.
- Maslej, D. (2023). Średniowieczne zabytki polsko-lacińskie jako przedmiot badań historycznojęzycznych. Perspektywy badawcze. *Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego*, 79, 355–369. <https://doi.org/10.5604/01.3001.0054.2635>
- Mastrangelo, A. (2023). Verbal charms in a nineteenth century Swedish book of magic. *Incantatio. An International Journal on Charms, Charmers and Charming*, 11, 56–78. https://doi.org/10.7592/Incantatio2023_11_Alessandra_Mastrangelo
- Mátyás, K. (1895). *Wilija. Jeden z jasnych dni chłopskiego żywota*. Drukarnia „Zasu” Fr. Kluczyckiego i Sp.
- Ohr, F. (1936). Über Alter und Ursprung der Begegnungssegen. *Hessische Blätter für Volkskunde*, 35, 49–58.
- Ohr, F. (1987). Segen. In *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* (vol. 7, col. 1582–1620). Walter de Gruyter.
- Olsan, L. T. (2003). Charms and Prayers in Medieval Medical Theory and Practice. *Social History of Medicine*, 16(3), 343–366. <https://doi.org/10.1093/SHM/16.3.343>
- Olsan, L. T. (2004). Charms in Medieval Memory. In J. Roper (ed.), *Charms and Charming in Europe* (pp. 59–88). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9780230524316_5

- Olsan, L. T. (2013). The Marginality of Charms in Medieval England. In J. Kapalo, É. Pócs, W. Ryan (eds), *The Power of Words: Studies on Charms and Charming in Europe* (pp. 135–164). Central European University Press.
- Olszewski, M. (2002). Świat zabobonów w średniowieczu. Studium kazania „O zabobonach” Stanisława ze Skarbimierza. *Semper*.
- Pludra-Žuk, P. (2021). Nieznany spis zajęć na wydziale Atrium Uniwersytetu Krakowskiego z lat 1474–1477. *Analecta*, 30(2), 99–116.
- Pócs, É. (2013). Church Benedictions and Popular Charms in Hungary. In J. Kapalo, É. Pócs, W. Ryan (eds), *The Power of Words: Studies on Charms and Charming in Europe* (pp. 165–197). Central European University Press.
- Roper, J. (2004). Typologising English Charms. In J. Roper (ed.), *Charms and Charming in Europe* (pp. 128–144). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9780230524316_8
- Roper, J. (2009). Estonian Narrative Charms in European Context. In J. Roper (ed.), *Charms, Charmers and Charming. International Research on Verbal Magic* (pp. 174–185). Palgrave Macmillan.
- Ryan, W. F. (2004). Eclecticism in the Russian Charm Tradition. In J. Roper (ed.), *Charms and Charming in Europe* (pp. 121–122). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9780230524316_7
- [Sermones, dispositiones sermonum et vitae sanctorum]. Biblioteka Narodowa, Rps 3030 I.
- Siarkowski, W. (1874a). Lud z okolic kieleckich. *Gazeta Kielecka*, 5(27), 2–3.
- Siarkowski, W. (1874b). Lud z okolic kieleckich. *Gazeta Kielecka*, 5(23), 3.
- Siarkowski, W. (1879). Materyjały do etnografii Ludu polskiego z okolic Kielc, cz. II. *Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej*, 3, 4–61.
- Skemer, D. C. (2006). *Binding Words: Textual Amulets in the Middle Ages*. The Pennsylvania State University Press.
- Starowieyski, M. (2017). *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne* (t. 1, cz. 1). Wydawnictwo WAM.
- Szymańska, L. (2017, 25 czerwca). *Urodziłam się wtedy, kiedy papież Franciszek*, cz. 2. *Nidecki Dzwon*, 2(24). <https://parafianidek.pl/wp-content/uploads/2018/12/o24.pdf>
- Toeppen, M. (1892a). Wierzenia mazurskie. *Wisła*, 6(1), 145–184.
- Toeppen, M. (1892b). Wierzenia mazurskie. *Wisła*, 6(2), 391–420.
- Udziała, S. (1886). *Materjały etnograficzne z miasta Ropczyc i okolicy*. Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Vrtel-Wierczyński, S. (1952). *Średniowieczna poezja polska świecka*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Witowt [pseud.] (1905). Przyczynki do zamawiań. *Wisła*, 19(5), 558–560.
- Włodarski, M. (1997). *Polska poezja świecka XV wieku*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Zdanek, M. (2018). Obecność historii w nauczaniu i refleksji krakowskiego środowiska uniwersyteckiego w XV wieku. W: J. Banaszkiewicz, A. Dąbrówka, P. Węcowski (red.), *Przeszłość w kulturze średniowiecznej Polski* (t. 1, s. 511–544). Neriton, Instytut Historii PAN.
- Zowczak, M. (2013). *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*. Wydawnictwo Naukowe UMK.

Sandra Paczkowska

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

skpaczkowska@gmail.com

ORCID: 0000-0002-3069-7828

Rośliny wkładane do trumien w XVIII w. w Polsce. Symboliczne i praktyczne postrzeganie roślin w kulturze funeralnej (wybrane źródła archeologiczne)

Plants Placed in Coffins in the Eighteenth- -Century Poland: Symbolic and Practical Functions of Plants in Funerary Culture (Selected Archaeological Sources)

DOI: 10.12775/LL.1.2.2026.005 | CC BY-ND 4.0

ABSTRACT: The aim of this article is to explore the role of beliefs in shaping Sarmatian Poland's funerary culture by analyzing archaeological material recovered from early modern crypt burials. Particular attention is devoted to organic remains, specifically plant remains found in the stuffing of coffin pillows. The study presents selected plant species and discusses both their practical functions and symbolic meanings, many of which may be traced back to pagan traditions. The archaeological material analyzed in this study originates from churches in Końskowola and Przemyśl. The plant remains were excavated from burials belonging to members of elite social groups, including representatives of the clergy. By examining both the practical properties of the identified plant species and their potential symbolic significance in male and female burials, the article seeks to demonstrate the relationship between the system of beliefs and their tangible influence on funerary practices. An analysis of the symbolic significance of the identified plant species was conducted with reference to their physicochemical properties, folk beliefs, herbal medicine, traditional healing practices, and Christian religious customs. This interdisciplinary approach allows for a broader understanding of the role of plants in shaping funerary rituals and attitudes toward death in eighteenth-century Poland.

KEYWORDS: archaeology, funerary culture, plant remains in coffins

Wstęp

Badania nad kulturą funeralną sarmackiej Polski stanowią istotny element poznania kultury duchowej oraz wierzeń dawnych społeczności. W kontekście tej tematyki rośliny pełniły nie tylko funkcje praktyczne, ale także symboliczne, widoczne w materiale archeologicznym pozyskiwanym z nowożytnych krypt. Tematyka poniższego artykułu skupia się na roślinach, które znajdowały się w wypełnieniach poduszek trumiennych pochodzących z pochówków osób z wyższych warstw społecznych. Analiza roślinnych szczątków pozwala na głębsze zrozumienie, jak rośliny były wykorzystywane w praktykach pogrzebowych oraz jakie miały zastosowanie praktyczne oraz symboliczne.

Przywołano przykłady gatunków roślin, które pełniły różnorodne funkcje w obrzędach pogrzebowych. Poza ich znaczeniem praktycznym, zwłaszcza właściwościami konserwującymi, rośliny w pochówkach stanowiły także nośnik znaczeń symbolicznych. Poprzez szczegółową analizę materiałów organicznych wybranych z pochówków Zofii Lubomirskiej, bp. Stanisława Wykowskiego oraz bp. Hieronima Wielogłowskiego można ukazać, jak rośliny były powiązane z ówczesnymi przekonaniami dotyczącymi śmierci, życia pośmiertnego, a także z medycyną ludową, ziołolecznictwem oraz tradycjami religijnymi. Celem artykułu jest zatem nie tylko analiza materiału roślinnego, ale także ukazanie sposobu, w jaki wybrane gatunki roślin wpisywały się w szerszy kontekst kulturowy i religijny nowożytnej Polski oraz w jaki wpływały na niektóre tradycje elit społecznych.

Miejsca odkrycia analizowanych roślin

Omawiany w artykule materiał roślinny, jakim wypełniano poduszki trumienne, został pozyskany z dwóch kościołów znajdujących się w Końskowoli i Przemyślu i poddany badaniom archeologicznym, które poniżej krótko opisano.

1. Kościół pw. Znalezienia Krzyża Świętego i św. Andrzeja Apostoła w Końskowoli
Świątynia znajduje się w granicach archidiecezji lubelskiej. Historia tego budynku sakralnego sięga XIV w., kiedy to w tym miejscu wzniesiono pierwszy, drewniany kościół. Według przekazów w 1442 r. powstało murowane prezbiterium, którego fundatorem był Jan Koniński. Zachowany do dziś budynek świątyni wzniesiono w XVI w. z inicjatywy Andrzeja Tęczyńskiego – wojewody lubelskiego i kasztelana krakowskiego. W 1670 r., za sprawą przebudowy zleconej przez Stanisława Herakliusza Lubomirskiego, marszałka wielkiego koronnego, kościół uzyskał formę trójnawowej bazyliki (Szczygiel 1988).

Kolejna rozbudowa nastąpiła w XVIII w. Dzięki działaniom Elżbiety Heleny Sielawskiej i Augusta Aleksandra Lubomirskiego świątynia zyskała obecny kształt. Główny ołtarz pochodzi z tego samego okresu, jednak umieszczony w nim krucyfiks datowany jest na XVII w. W ścianie prezbiterium wmurowano tablicę z herbem rodu Tęczyńskich. W podziemiach kościoła można znaleźć nagrobek Zofii Lubomirskiej zaprojektowany przez Tylmana z Gameren, a także mogiły jej rodziców (Paczkowska 2022: 12–13).

2. Bazylika Archikatedralna w Przemyślu

Bazylika Archikatedralna pw. św. Jana Chrzciciela i Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Przemyślu to najważniejsza świątynia archidiecezji przemyskiej. Znajduje się przy Pl. Katedralnym i odgrywa rolę tzw. potrójnego sanktuarium – Matki Bożej Jackowej, św. Józefa Sebastiana Pelczara oraz bł. Jana Balickiego. Budowę rozpoczęto w 1495 r. z inicjatywy Mikołaja Błażejowskiego. W 1578 r., dzięki fundacji starosty przemyskiego Jana Tomasza Drohojowskiego, dobudowano Kaplicę Najświętszego Sakramentu. W XVIII w. bp Aleksander Fredro nadał świątyni barokowy charakter. Prace rozpoczęte w 1728 r. obejmowały m.in. instalację Wielkiego Ołtarza oraz nowych stalli w prezbiterium. W architekturze kościoła zachowały się elementy gotyckie, takie jak żebrowane sklepienia czy pilastry. Wnętrza wzbogacono marmurową posadzką, a ściany i gzymsy zdobi jasna polichromia ze złoceniami (Łękawski 1906).

W czasie II wojny światowej, w 1941 r., archikatedra została poważnie uszkodzona – pożar strawił dach, a witraże autorstwa Jana Matejki uległy zniszczeniu. Po kilku miesiącach odbudowy zakupiono nowe witraże. Dwa z nich, przedstawiające św. Jana Chrzciciela oraz św. Stanisława Biskupa, stworzył Józef Mehoffer. W podziemiach katedry podczas prac archeologicznych odkryto biskupie pochówki duchownych – Stanisława Wykowskiego oraz Hieronima Wielogłowskiego, w których znaleziono m.in. poduszki z wypełnieniem roślinnym (Paczkowska 2022: 7).

Materiał roślinny z wybranych pochówków

Poniżej został przywołany zarys historyczny postaci, którym do trumien włożono rośliny. Omówiono wszystkie gatunki, którymi wypełniono poduszki księżnej Zofii Lubomirskiej i biskupów – Stanisława Wykowskiego oraz Hieronima Wielogłowskiego. Gatunki roślin zostały wyodrębnione na podstawie szczegółowej analizy archeobotanicznej wykonanej przez dr Katarzynę Pińską (Pińska, Sady, Drązkowska 2015).

1. Księżna Zofia Lubomirska

Zofia z Krasińskich Lubomirska (1718–1790) była wpływową przedstawicielką polskiej magnaterii, znaną z działalności społecznej, politycznej i filantropijnej. Była córką Aleksandra Krasińskiego, kasztelana wiślickiego, oraz Salomei z Trzczańskich. Jako wdowa po Janie Tarle i późniejsza żona Antoniego Lubomirskiego pełniła funkcję księżnej kasztelanowej krakowskiej. Angażowała się w życie polityczne, biorąc czynny udział w konfederacjach radomskiej i barskiej, a także wykazywała się zaradnością jako administratorka swoich majątków. Choć – jak zauważył historyk Władysław Konopczyński – jej wykształcenie można było uznać za przeciętne, w życiu przejawiała dużą dozę rozsądku i niejednokrotnie polityczny zmysł („Zofia Lubomirska” 2025).

Pierwszym mężem Zofii był Jan Tarło, znacznie od niej starszy wojewoda sandomierski, hrabia na Tęczylinie i generał ziem podolskich. Po jego śmierci w 1750 r. księżna odziedziczyła dożywotnio Opole Lubelskie wraz z przyległymi

dobrami na Lubelszczyźnie. Już rok później, jako wdowa, ufundowała w Opolu nowy szpital, dowodząc swojego zaangażowania społecznego. W 1754 r. ponownie wyszła za mąż – tym razem za Antoniego Lubomirskiego, rozwiedzionego wojewodę lubelskiego. Dzięki udanym transakcjom ziemskim męża, który był już właścicielem m.in. Boguchwały i Przeworska, jej pozycja w kręgach magnaterii umocniła się jeszcze bardziej („Zofia Lubomirska” 2025).

Gdy Zofia Lubomirska zmarła w 1790 r., została pochowana w podziemiach kościoła w Końskowoli. Ciało złożono w trumnie z jedwabną poduszką, która została wypełniona mieszanką ziół, głównie lebidką pospolitą. W niewielkim stopniu użyto również m.in. dziurawca zwyczajnego, starca Jakubka oraz roślin o charakterze wypełniającym, tj. trawy i koniczyny. Lebidka pospolita to roślina mająca różowo-fioletowe kwiaty oraz niezwykle silne właściwości eteryczne, więc jej użycie w takiej ilości powodowało, że poduszka księżnej wydzielala niezwykle silny zapach (Pińska, Sady, Drażkowska 2015: 272–280).

2. Biskup Stanisław Wykowski

Informacje na temat życiorysu bp. Stanisława Wykowskiego są, niestety, szczątkowe. Wiadomo, że urodził się w 1700 r. w Łucku, a w 1726 r. otrzymał święcenia kapłańskie. W 1770 r. został przemyskim biskupem pomocniczym, funkcję tę pełnił zaś do 1778 r., kiedy zmarł (Borcz 2013). Po śmierci został pochowany w krypcie Bazyliki Archikatedralnej w Przemyślu.

Poduszka bp. Stanisława Wykowskiego zawierała szczątki organiczne siedmiu gatunków roślin: starca Jakubka, rogownicy pospolitej, zmijowca zwyczajnego, sadzca konopiastego, dziurawca zwyczajnego, hyzopu lekarskiego oraz krwawnicy pospolitej (Pińska, Sady, Drażkowska 2015: 272–280).

3. Biskup Hieronim Wielogłowski

Hieronim Wielogłowski, herbu Stary Koń, urodził się w 1703 r. w Krakowie. Za życia pełnił wiele funkcji kościelnych, począwszy od bycia kustoszem sądeckim kapituły kolegiackiej w latach 1729–1736. W latach 1737–1758 był kanonikiem krakowskiej kapituły katedralnej prebendy Czechy, a w 1736 r. został archidiaconem sądeckim. W okresie od 1758 aż do śmierci w 1765 r. był scholastykiem krakowskiej kapituły katedralnej. W 1760 r. bp Wielogłowski został dziekanem przemyskiej kapituły katedralnej, a funkcję administratora diecezji przemyskiej pełnił w latach 1764–1765. W 1761 r. mianowano go przemyskim biskupem pomocniczym (Nitecki 1992: 221). Gdy zmarł w 1765 r., został pochowany w podziemiach Bazyliki Archikatedralnej w Przemyślu.

Na podstawie badania materiału roślinnego pobranego z poduszki bp. Hieronima Wielogłowskiego stwierdzono, iż jej wypełnienie składało się z: wyczyńca łąkowego, tomki wonnej, rogownicy pospolitej, grzebienicy pospolitej, kostrzewy łąkowej, wiechlina łąkowej i zwyczajnej, traw, szeleznika większego, koniczyny łąkowej i białej. Próba nie wykazała znacznej przewagi jednych gatunków nad innymi, mieszanka stanowi raczej spójną całość roślin o niewielkim występowaniu, które wzajemnie się uzupełniają (Pińska, Sady, Drażkowska 2015: 272–280).

Funkcje praktyczne i symboliczne szczątków roślin

Przedstawiony materiał organiczny pochodzący z nowożytnych krypt został przeanalizowany pod względem właściwości praktycznych roślin oraz ich nacechowania symbolicznego. Poniżej przedstawiono wnioski pochodzące z analizy trzech prób archeobotanicznych wydobytych z wypełnisk trzech poduszek trumiennych: księżnej Zofii Lubomirskiej, bp. Stanisława Wykowskiego oraz bp. Hieronima Wielogłowskiego.

1. Funkcje praktyczne

Analiza trzech próbek roślinnych pochodzących z poduszek grobowych ukazuje zróżnicowanie doboru gatunków roślin w praktykach funeralnych, zarówno pod względem symbolicznym, jak i praktycznym. W wielu przypadkach obecność konkretnych roślin była podyktowana względami praktycznymi, szczególnie z uwagi na ich właściwości eteryczne, zdolność odstraszania owadów czy działanie konserwujące.

Najbardziej charakterystyczna w kontekście praktycznym okazała się poduszka księżnej Zofii Lubomirskiej. Dominująca obecność lebidki pospolitej, rośliny o intensywnym zapachu i silnych właściwościach chemicznych, sugeruje świadome wykorzystanie aromatu tej rośliny. Wysoka zawartość olejków eterycznych, tj. karwakrolu i tymolu, w lebidce miała nie tylko działać jako naturalny środek odstraszający owady, ale także pełnić funkcję dezynfekującą i maskującą zapachy (Nurzyńska-Wierdak 2012).

Poduszka bp. Stanisława Wykowskiego zawierała mieszankę siedmiu gatunków roślin, z których wiele znanych jest z właściwości leczniczych i aromatycznych. Dziurawiec zwyczajny, hyzop lekarski oraz sadziec konopiasty są roślinami o szerokim zakresie cech fizykochemicznych. Dziurawiec zwyczajny ma właściwości antyseptyczne i przeciwzapalne (Kujawska i in. 2016: 146). Hyzop lekarski wytwarza silne olejki eteryczne, które od wieków mają zastosowanie w ziołolecznictwie jako lek przeciwbólowy (Kujawska i in. 2016: 378), a sadziec konopiasty był wykorzystywany jako środek wspomagający oczyszczanie organizmu (Grieve 1931). Użycie tego typu roślin w trumnie mogło potencjalnie wpływać na spowolnienie procesów rozkładu ciała, a jednocześnie neutralizować nieprzyjemne zapachy związane z jego rozkładem.

W poduszce bp. Hieronima Wielogłowskiego dominowała kompozycja roślin łąkowych i trawiastych, jak: wyczyńce, tomki wonne czy kostrzewy. Choć nie wykazują one tak silnych właściwości aromatycznych jak wcześniej wspomniane zioła, jednak ich zastosowanie mogło mieć charakter praktyczny, ponieważ stanowiły wypełnienie trwałe, suche i dobrze przepuszczające powietrze.

2. Funkcje symboliczne

Obecność wybranych gatunków roślin w poduszkach grobowych nie była wyłącznie przejawem praktycznego myślenia. W tradycji chrześcijańskiej, a także w dawniejszych praktykach ludowych rośliny miały bogate znaczenie symboliczno-duchowe.

Wypełnienie roślinne poduszki księżnej Zofii Lubomirskiej, zdominowane przez lebiodkę pospolitą, niesie ze sobą widoczną symbolikę. Lebioda już od starożytności uchodziła za zioło miłości, pokoju i uświęcenia przestrzeni (Mścisz, Czosnowska 2008: 233–239). Intensywny aromat i różowo-fioletowy kolor kwiatów mógł symbolizować duchową czystość, elitarność, a zarazem kobiecość i delikatność. W kontekście kobiecego pochówku arystokratki może to wskazywać na próbę podkreślenia statutu społecznego zmarłej i przygotowanie jej ciała na drogę ku życiu wiecznemu poprzez wykorzystanie tej wyrazistej rośliny pełnej znaczeń i zapachu. Obecność dziurawca w pozyskanej próbie jedynie wzmacnia symboliczne przesłanie tej mieszanki roślin, dziurawiec w folklorze ludowym pełnił bowiem funkcję ochronną, strzegąc przed czarami oraz istotami demonicznymi, m.in. boginkami i położnicami (Kujawska i in. 2016: 146).

W poduszce bp. Stanisława Wykowskiego odnaleziono m.in. dziurawiec zwyczajny, krwawnicę pospolitą, starca Jakubka oraz hyzop lekarski. Dziurawiec, zwany zieleń św. Jana, tradycyjnie uważany był za roślinę chroniącą przed złem, zarówno fizycznym, jak i duchowym (Kujawska i in. 2016: 145). Symbolizował światło, nadzieję i oczyszczenie duszy, stąd często był wykorzystywany właśnie w praktykach pogrzebowych. Hyzop natomiast, znany z biblijnych odniesień („Pokrop mnie hizopem, a będę oczyszczony” – Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu 1980, Ps 51,9), był symbolem duchowego oczyszczenia z grzechu oraz uosabiał pokorę.

W przywołanym tu Psalmie 51 (50) pokutnik prosi Boga o wymazanie nieprawości, obmycie z winy i oczyszczenie z grzechu. Jest przekonany, że pokropienie go hizopem sprawi, iż stanie się czysty, tak jak trędowaci po pokropieniu ich hizopem mogli zostać oczyszczeni. Gałązek hizopu Izraelici używali do oczyszczania trędowatych, ich mieszkań i przy składaniu ofiar (Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu 1980, Ps 51 (52), 9; Kpł 14, 3–9; Pudelska 2006: 95–98). Połączenie dziurawca zwyczajnego z hyzopem może wskazywać na celowy dobór tych roślin dla zapewnienia oczyszczenia ciała i duszy w drodze do życia wiecznego.

Kompozycja roślinna z poduszki bp. Wielogłowskiego składa się głównie z łatwo dostępnych roślin łąkowych, takich jak koniczyna, wiechlina, kostrzewa oraz szelężnik. Poza niezaprzeczalną funkcją praktyczną tych roślin niektóre z nich są też nacechowane symboliczne i związane z religią chrześcijańską. Koniczyna, a szczególnie jej trójlistna odmiana, w kulturze chrześcijańskiej była utożsamiana z Trójcą Świętą, a także z łagodnością, szczęściem i pokojem (Wysoczański 2001: 75). Ciekawą rośliną użytą do wypełnienia poduszki zmarłego biskupa jest szelężnik – gatunek półpasożytniczy. Trudno stwierdzić, czy jego obecność miała wówczas znaczenie symboliczne, czy też wynikała jedynie z dostępności tego pospolitego gatunku zielnego. Niemniej ze współczesnej perspektywy szczególnie intrygujące jest zestawienie jego biologicznej cechy, tj. czerpania zasobów z innych roślin, z kontekstem funeralnym, co może przywoływać skojarzenia z cyklem życia i śmierci oraz rozpadem materii doczesnej. Nawet jeśli obecność szelężnika była przypadkowa, warto podkreślić, że jego

charakterystyka pozwala na pogłębioną refleksję nad symboliką roślin używanych w praktykach pogrzebowych.

Analiza fitosocjologiczna

Analizując materiał roślinny, należy wziąć pod uwagę również aspekt fitosocjologiczny, ponieważ wiele gatunków występuje naturalnie w tych samych zbiorowiskach łąkowych. Ich obecność w poduszkach mogła być wynikiem dostępności lokalnych zasobów na danym obszarze. Żmijowiec zwyczajny odnaleziony w próbie pobranej z poduszki bp. Stanisława Wykowskiego, choć nie posiada szczególnych właściwości aromatycznych ani znaczących odniesień kulturowych, pojawił się w jednym z pochówków. Jego obecność można więc interpretować raczej jako efekt przypadkowego zebrania roślin łąkowych do poduszki trumiennej.

Wnioski

Wnioski z analizy roślinnych wypełnień poduszek pogrzebowych biskupów i Zofii Lubomirskiej pozwalają na sformułowanie kilku istotnych spostrzeżeń, które odnoszą się zarówno do funkcji praktycznych, jak i symbolicznych roślin używanych w ceremoniach pogrzebowych wyższych hierarchów kościelnych oraz arystokracji.

Rośliny użyte w wypełnieniu poduszek pełniły funkcje konserwujące oraz ochronne. Ich zapach, zwłaszcza w przypadku lebiodki pospolitej, działał odstrasżająco na owady, co było szczególnie istotne w kontekście pogrzebów, które odbywały się latem lub trwały przez dłuższy czas. Rośliny o silnym aromacie miały również na celu maskowanie nieprzyjemnych zapachów związanych z rozkładem ciała podczas wyżej wspomnianych ceremonii.

Niektóre z roślin wydobytych z poduszek biskupów oraz księżnej są również nacechowane symboliczne. Dominująca w poduszce Zofii Lubomirskiej lebiodka pospolita była rośliną silnie łączoną z władzą i majestatem. Jej obecność w takiej ilości podkreślała rangę zmarłej, wskazując na jej wysoką pozycję społeczną. Rośliny, takie jak dziurawiec, starzec Jakubek, krwawnik pospolity czy hyzop lekarski, obecne w wypełnieniu poduszek biskupów, miały natomiast konotacje religijne, gdyż były związane z ważnymi świętami oraz mogły zostać użyte, aby zapewnić zmarłym ochronę po śmierci.

Warto zauważyć, iż rośliny dobrane do wypełnień badanych poduszek trumiennej były także stosowane w ziołolecznictwie, mają one bowiem właściwości lecznicze, tj. działają przeciwzapalnie, przeciwbólowo, rozkurczowo czy uspokajająco. Możliwe, iż ich obecność w poduszkach nie tylko więc miała wymiar praktyczny, ale znalazły się one tam również po to, by zapewnić zmarłym ochronę po śmierci. Tak więc rośliny wykorzystywane w medycynie ludowej, takie jak dziurawiec czy krwawnik, w kontekście pogrzebów arystokracji i biskupów nabierały dodatkowego wymiaru duchowego.

W badanych próbach oprócz podobieństw w zastosowaniu roślin w wypełniskach poduszek trumiennej biskupów oraz księżnej widoczne są także

pewne różnice w doborze roślin, które odzwierciedlają status społeczny osób zmarłych. W poduszce księżnej Zofii Lubomirskiej dominowała lebiodka pospolita, co mogło świadczyć o jej szczególnej pozycji ze względu na symboliczne powiązanie tej rośliny z władzą. Natomiast w poduszkach biskupów pojawiła się szersza gama roślin, w tym koniczyna i inne rośliny kojarzone z Trójcą Świętą, odpowiednie dla hierarchów kościelnych.

Omawiając materiał archeobotaniczny pochodzący z wypełnisk poduszek trumiennych, nie można zapomnieć o analizie fitosocjologicznej, która wskazuje, że skład mieszanek roślinnej w poduszkach trumiennych nie zawsze wynikał z celowego doboru gatunków o określonych właściwościach praktycznych lub symbolicznych. Wiele roślin, takich jak trawy czy żmijowiec pospolity, występuje w lokalnych zbiorowiskach łąkowych i mogły one zostać wykorzystane głównie ze względu na ich dostępność na danym obszarze. Taka perspektywa podkreśla złożoność praktyk funeralnych i pokazuje, że interpretacja roślin w kontekście kultury funeralnej wymaga uwzględnienia zarówno kontekstu kulturowego, jak i środowiskowego.

Prawie wszystkie opisane powyżej taksony z prób archeobotanicznych wskazują na połączenie funkcji estetycznych, symbolicznych oraz użytkowych. Można więc stwierdzić, iż dobór poszczególnych roślin zazwyczaj nie był przypadkowy, lecz często podążał za ówczesną wiedzą zielarską, a odpowiedni wybór gatunków pozwalał nie tylko na maskowanie nieprzyjemnego zapachu rozkładającego się ciała, niezwykle dokuczliwego podczas kilkudniowych pogrzebów odbywających się w miesiącach letnich, lecz także na ustabilizowanie głowy zmarłego w trumnie.

Przeanalizowany powyżej materiał roślinny pozwala także na stwierdzenie, iż poszczególne gatunki niosą ze sobą konkretne znaczenia symboliczne, głęboko zakorzenione zarówno w tradycji ludowej, jak i chrześcijańskiej. Rośliny nie są więc jedynie estetycznym i praktycznym elementem pochówku, ale również nośnikiem treści duchowych, często wyrażającym troskę żywych o duszę zmarłego i jego drogę ku zbawieniu. Podsumowując, w kulturze Rzeczypospolitej sarmackiej rośliny w praktykach funeralnych pełniły funkcje praktyczne, a także stanowiły swoisty łącznik ze strefą sacrum.

Zakończenie

Analiza materiału roślinnego pochodzącego z poduszek trumiennych nowożytnych elit, duchowieństwa oraz arystokracji, odzwierciedla, jak wieloaspektową rolę odgrywały rośliny w kulturze funeralnej ówczesnej społeczności. Dobór konkretnych gatunków nie był w większości przypadkowym aktem, widoczna jest bowiem preferencja roślin o właściwościach praktycznych, m.in. ze względu na ich silny zapach oraz użyteczność jako wypełnienie, mających przy tym bogatą symbolikę zakorzenioną w tradycji chrześcijańskiej i ludowej.

Rośliny wykorzystywane w pochówkach, takie jak lebiodka pospolita, dziurawiec, hyzop czy koniczyna, niosą ze sobą wielowymiarowy przekaz, gdyż ich obecność może być interpretowana jako troska o zmarłego oraz nadzieja na

życie wieczne. Gatunki te mają za zadanie łączyć świat namacalny, rzeczywisty, przejawiający się poprzez elementy natury ze strefą sacrum.

Należy wspomnieć, iż badania archeologiczne, w których odkryto pochówki z zachowanymi poduszkami z wypełnieniem roślinnym, są dość częste i ukazują zakres omawianych wcześniej praktyk funeralnych. W epoce nowożytnej zmarłym wkładano rośliny do grobów, m.in. w krypcie Kościoła pw. Imienia Najświętszej Maryi Panny w Szczuczynie odkryto obecność suszonych traw w poduszkach (Grupa i in. 2014: 102). Dziewanna oraz mierznica czarna to dwa główne gatunki pozyskane z Bazyliki Znalezienia Krzyża Świętego i Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Częstochowie (Galera, Jurkiewicz, Sudnik-Wójcikowska 2013). W Kościele św. Jacka w Słupsku do trumien wkładano chmiel, bylicę pospolitą, dziurawiec czteroboczny i rozmaryn (Rawa-Szubert, Hryszko, Kehl 1981: 76). Rośliny nie tylko były wykorzystywane podczas pochówków osób dorosłych, lecz także występowały w poduszkach dziecięcych, czego przykładem może być pobrana z dziecięcej krypty kościoła w Byszewie próba, w której zidentyfikowano miętę, bylicę, chmiel, dzwonek i trawy (Jarosińska i in. 2019: 190). Rośliny kładziono też do trumien na ciała zmarłych parafian, grzebanych w klasztornym kościele w Strzelnie (Sulkowska-Tuszyńska 2010: 419; Święta-Musznicka, Sulkowska-Tuszyńska, Latałowa 2021). Dobór roślin o silnych właściwościach zapachowych oraz wypełniających nie jest więc charakterystyczny jedynie dla przykładów omawianych w poniższym artykule, lecz zdaje się praktykowany w wielu regionach nowożytnej Polski.

Dzięki interdyscyplinarnym badaniom archeobotanicznym możliwe jest odwołanie dawnych praktyk pogrzebowych, jak również lepsze zrozumienie światopoglądu i duchowości ludzi żyjących w epoce nowożytnej. Badania nad wykorzystywaniem roślin w kulturze funeralnej ukazują więc, jak silnie natura i kultura przenikały się w rytuałach przejścia między życiem doczesnym a życiem wiecznym.

BIBLIOGRAFIA

- Borcza, H. (2013). Archidiecezja przemyska: zarys dziejów i organizacji. *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne*, 79, 33–119.
- Galera H., Jurkiewicz E., Sudnik-Wójcikowska, B. (2013). Kwiaty i zioła w ostatnią drogę. W: J. Żmudziński (red.). *Tajemnice Bazyliki Jasnogórskiej. Studium do dziejów* (s. 181–225). Wydawnictwo Zakonu Paulinów.
- Grieve, M. (1931). *A Modern Herbal*. Echo Point Books & Media.
- Grupa, M., Krajewska, M., Grupa, D., Nowak, S. (2014). *Tajemnice szczuczynskich krypt* (t. 2), Towarzystwo Przyjaciół 9 PSK.
- Jarosińska, M., Nowak, S., Noryśkiewicz, A. M., Badura, M. (2019). Plant Identification and Significance in Funeral Traditions Exemplified by Pillow Filling from a Child Crypt Burial in Byszewo (18th/19th centuries). *Archeologica Ressoziensia*, 14, 187–196.
- Kujawska, M., Łuczaj, Ł., Sosnowska, J., Klepacki, P. (2016). *Rośliny w wierzeniach i zwyczajach ludowych. Słownik Adama Fischera*. Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Mścisz, A., Czosnowska, E. (2008). Oregano – fascynująca przyprawa, ale czy tylko to? Możliwe zastosowania, substancje aktywne, właściwości terapeutyczne. *Postępy Fitoterapii*, 4, 233–239.

- Nitecki, P. (1992). *Biskupi Kościoła w Polsce. Słownik biograficzny*. Instytut Wydawniczy PAX.
- Nurzyńska-Wierdak, R. (2012). Lebiodka pospolita (*Origanum vulgare* L.) – dziko rosnąca i uprawiana roślina zielarska. *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, Sectio EEE*, 22(4), 1–11.
- Paczkowska, S. (2022). Symboliczne i praktyczne wykorzystywanie roślin w nowożytnych pochówkach na przykładzie poduszek trumiennych z wybranych stanowisk [niepublikowana praca magisterska]. Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu.
- Pińska, K., Sady, A., Drązkowska, A. (2015). Szczątki roślin z badań archeologicznych z wybranych stanowisk z Polski i Litwy. W: A. Drązkowska (red.), *Kultura funeralna elit Rzeczypospolitej od XVI do XVIII wieku na terenie Korony i Wielkiego Księstwa Litewskiego. Próba analizy interdyscyplinarnej* (s. 269–324). Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia (wyd. 3. popr. i uzupełn.) (1980). Pallottinum.
- Pudelska, K. (2006). Wirydarz – klasztorny ogród ozdobny. *Zeszyty Problemowe Postępów Nauk Rolniczych*, 510, 523–530.
- Rawa-Szubert, A., Hryszko, H., Kehl, J. (1981). Konserwacja ubiorów pochodzących z sarkofagów książąt słupskich. *Ochrona Zabytków*, 34, 72–81.
- Sulkowska-Tuszyńska, K. (2010). Rzecz o życiu i śmierci na wzgórzu klasztornym w Strzelnie (XVI–XIX wiek). W: A. Radziwiński, D. Karczewski, Z. Zyglewski (red.), *Sanctimoniales. Zakony żeńskie w Polsce i Europie Środkowej (do przełomu XVII i XIX wieku)* (s. 412–422). Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Święta-Musznicka, J., Sulkowska-Tuszyńska, K., Latałowa, M. (2021). Ethnobotanical and faunistic aspects in the archaeological interpretation of the 17th and 18th century coffin burials in the Basilica of the Holy Trinity in Strzelno (Kuyavia, N. Poland). *Archaeologia Historica Polona*, 29, 197–218.
- Szczygieł, R. (red.) (1988). *Dzieje Końskowoli*. Końskowolskie Towarzystwo Regionalne.
- Łękawski, T. (1906). *Katedra przemyska wraz z kościołem filialnym Najświętszego Serca P. Jezusa*. Nakładem Komitetu Restauracji Katedry.
- Wysoczański, W. (2001). Semantyczno-kulturowa interpretacja nazw roślin (niektóre aspekty pogranicza chrześcijańsko-pogańskiego). *Acta Universitatis Wratislaviensis*, 2282(16), 71–81.
- Zofia Lubomirska (2025, 4 kwietnia). *Wikipedia*. https://pl.wikipedia.org/wiki/Zofia_Lubomirska

Filip Bukowski

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

filip.bukowski@opoczta.pl

ORCID: 0000-0003-4460-0502

Tropem ludowych reinterpetacji. O Strzygoniu. Klechdzie zadusznej Stefana Grabińskiego

On the Trail of Folk Reinterpretations.
On *Strzygoń. Klechda Zaduszn*
by Stefan Grabiński

DOI: 10.12775/LL.1.2.2026.006 | CC BY-ND 4.0

ABSTRACT: The article is devoted to the analysis of folk contexts present in Stefan Grabiński's drama *Strzygoń. Klechda Zaduszn*. The text presents a creative reinterpretation of elements of folklore, folk demonology and traditional All Souls' Day rituals in this literary work. The analysis focuses on the character of the "strzygoń" as a figure rooted in Slavic beliefs. Particular attention is paid to the functioning of the folk vision of the world in Grabiński's drama – the presence of rituals, magical practices, religious songs, symbolism and border spaces, as well as the problem of dialect stylisation. The text argues that *Strzygoń. Klechda Zaduszn* is an example of a harmonious contamination of Christian and pagan elements, fitting into the modernist reflection on spirituality, faith and the possibility of redemption.

KEYWORDS: Stefan Grabiński, folklore, folk demonology, strzygoń, horror literature, All Souls' Day

Wprowadzenie

We wsi nasza nadzieja, nasza przyszłość. Skoro wieś budzi się, wkracza w sferę zbiorowego życia narodu na całym niemal obszarze Polski, to dla inteligencji, dla artystów, dla polityków, dla przodowników naro-

du widok niezmiernie interesujący, to – zdawałoby się źródło podniet i bodźców płodne i potężne (Mazanowski 1911: 74).

Powyższe słowa napisał Antoni Mazanowski w 1911 r. na łamach „Biblioteki Warszawskiej”. Ludowość w dobie modernizmu niewątpliwie stanowiła źródło inspiracji, stała się niejako wielowymiarowym „fenomenem kultury narodowej” (Tatarowski 1988: 279), będąc jednocześnie nośnikiem treści światopoglądowych, symbolicznych oraz tożsamościowych. Zjawisko chłopomanii, rekonstruowanie archaicznych systemów wierzeń oraz poszukiwanie „pierwotnych” źródeł duchowości znalazły wyraz w literaturze, sztukach plastycznych i naukowej refleksji epoki. Archaiczne zasoby kulturowe mogły zaistnieć na nowo dzięki licznym próbom rekonstrukcji przeszłości wiejskiego świata (które może należałoby rozpatrywać bardziej w kategorii swoistych konstrukcji fantazmatów na temat wsi) – w systemie wierzeń ludowych i chłopskiej wiedzy upatrywano bowiem uniwersalnych wartości (Pochłódka, Robotycki 2009: 104). Lesław Tatarowski, przyglądając się ludowości w kulturze modernizmu z perspektywy semiotycznej, wskazywał, że:

ludowość młodopolska jest złożonym systemem ideologicznym, o binarnej strukturze znakowej, realizowanym w różnych materiałach semiotycznych oraz typach tekstów, których znaczenia tworzą nacechowane wartościami modele świata – obrazy wsi, życia chłopskiego, interakcji między inteligencją i ludem, wyrażające ideę poznania, zbliżenia i przenikania ich kultur (Tatarowski 1988: 306–307).

Na płaszczyźnie literackiej owe kreacje ludowej świadomości są zatem rozmaite, mamy bowiem do czynienia ze stylizowaniem, referowaniem czy cytowaniem, wiedzę na temat wiejskiej codzienności zdobywano zaś najczęściej przez doświadczenia, wyjazdy i obserwacje chłopskich społeczności (Pochłódka, Robotycki 2009: 98). Ponadto ujęcie antropologiczne i etnograficzne zyskiwało coraz większe znaczenie w badaniach naukowych – w Krakowie funkcjonowała już wówczas Akademia Umiejętności z sekcją etnograficzną, pod której szyldem wydawano „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” (1877), zaistniały takie czasopisma jak „Wisła” (1887) i „Lud” (1895), a od 1857 r. sukcesywnie ukazywały się tomy dzieła Oskara Kolberga (Pochłódka, Robotycki 2009: 98). Nie powinny zatem dziwić tak częste odwołania do kultury tradycyjnej, folkloru i codzienności życia wsi w literaturze, muzyce czy sztukach plastycznych na przełomie XIX i XX w. Tatarowski zauważył również, że tego typu teksty kultury przedstawiają najczęściej dwa punkty widzenia – zewnętrzny i wewnętrzny, nierzadko też obie perspektywy przenikają się w obrębie jednego dzieła (Tatarowski 1988: 284). Z jednej strony mamy więc do czynienia z takimi formami, które reprezentują etnograficzną czy socjopsychologiczną koncepcję opowiadania, z drugiej strony figurują wszelkie stylizacje (choćby na ludowe gawędy, gwary), które mogą współistnieć w „dwugłosowej strukturze” wraz z narratorem (Tatarowski 1988: 284–285).

Jeśliby uznać „ludowość modernistyczną” za swoisty system znaczeń organizujący wyobraźnię epoki, zasadna zdaje się refleksja nad sposobami jej funkcjonowania w mniej oczywistych realizacjach literackich – takich jak twórczość Stefana Grabińskiego¹. Jego dorobek kojarzy się przede wszystkim z literaturą grozy i fantastyką, zdecydowanie rzadziej dzieła autora *Demona ruchu* stają się przedmiotem analiz w perspektywie badań nad folklorem. Mimo że obecność motywów ludowych nie stanowi dominanty jego twórczości, to trylogia dramatyczna *Zaduszek*² jawi się jako wyjątkowy przykład świadomego i pogłębionego dialogu z kulturą tradycyjną. Szczególną rolę odgrywa w niej dramat *Strzygoń. Klechda zadusznia*, w którym świat przedstawiony zostaje niemal całkowicie zanurzony w wiejskiej obrzędowości, demonologii oraz ludowej wizji świata.

Celem niniejszego artykułu jest analiza sposobów literackiej reinterpretacji wierzeń ludowych w przywołanym dramacie ze zwróceniem szczególnej uwagi na motyw strzygonia jako figury zakorzenionej w słowiańskim kompleksie wierzeniowym. Do realizacji tego celu wykorzystano metodę filologiczną oraz instrumentarium badań kulturowych z uwzględnieniem analizy tekstów folkloru. Refleksji została także poddana zgodność obrzędowości zadusznej, praktyk magiczno-religijnych, symboliki przestrzeni granicznych oraz ludowego modelu relacji między światem żywych i umarłych w odniesieniu do tekstu dramatu. Analiza zmierza do ukazania, że ludowe komponenty tekstu pełnią funkcję strukturalną i semantyczną, współtworząc sensy dzieła oraz warunkując jego estetykę grozy.

Dualizm duszy – aspekt upioryzmu

Refleksję nad ludowym obrazowaniem świata w dramacie *Strzygoń. Klechda zadusznia* Stefana Grabińskiego warto rozpocząć od zarysowania kulturowego kontekstu wokół postaci demonicznych, tak silnie zakorzenionych w świadomości chłopskiej społeczności. „Nie ulega wątpliwości, że powrót zmarłych, którzy łakną krwi i przychodzą po nią na ziemię, był i pozostanie ideą uniwersalną” (Roux 1994: 245) – stwierdził Jean-Paul Roux, pochylając się nad jednym z najpopularniejszych i wciąż pobudzających wyobraźnię mitów o krwiożerczych, demonicznych postaciach. Uznaje się, że ballada *Narieczona z Koryntu* Johan-

1 Mimo że dojrzała twórczość Grabińskiego przypada na okres międzywojnia, to jego pisarstwo wyrasta z modernistycznych konwencji i fascynacji romantycznych (szczególnie ze specyficznej odmiany czarnego romantyzmu), ponadto podobieństwo programowych tez do estetyki symbolizmu zdaje się oczywiste (Hutnikiewicz 1959: 119).

2 W skład trylogii wchodzi następujące jednoaktówki: *Sen Krysty. Misterium zadusznia*, *Strzygoń. Klechda zadusznia* oraz *W dzień zaduszny*. Sztukę wystawiono na przełomie października i listopada 1921 r. na deskach krakowskiego Teatru im. Juliusza Słowackiego kierowanego przez Teofila Trzcńskiego. Warto zauważyć, że przytoczona kolejność poszczególnych części została zmieniona na potrzeby teatru, za każdą z nich był odpowiedzialny inny reżyser; tak też jako pierwszą, w reżyserii Teofila Trzcńskiego, zagrano *Strzygonia*, następnie przedstawiono *W dzień zaduszny* (reż. Marian Jednowski), jako ostatnią zaprezentowano zaś *Sen Krysty* w inscenizacji Józefa Sosnowskiego (Majewska 2019: 107–111). Odwróconemu porządkowi inscenizacji przyświecał cel wyeksponowania bardziej ludycznego charakteru spektaklu, co tym samym odebrało mu wymiar misteryjny (Majewska 2018: 198).

na Wolfganga Goethego z 1797 r. stanowi pierwsze literackie wykorzystanie koncepcji wampiryzmu, które na stałe wprowadziło ów motyw do literatury światowej, inspirując następnych twórców (Janion 2023: 14). Bez wątpienia najbardziej poczytnym dziełem z tej kategorii okazała się XIX-wieczna powieść gotycka irlandzkiego pisarza grozy Brama Stokera – *Drakula* (1897). Równie intrygujących utworów nie brakuje na gruncie polskiej poezji i prozy³. Wątki wampiryczne znajdziemy także u Grabińskiego, w nowelach *Dziedzina* i *W domu Sary*. Wampir jednak niejedno nosił imię, jak zaznacza Maria Janion:

Starosłowiański *qpyr* wziął się od bohatera [greckiego Amphiararosa – F. B.], pod którym ziemia rozstała się i żywcem go pochłonięła. [...] Serbski *wampir*, bułgarski *wampir*, rosyjski *upyr*, czeski *upir*, polski *wąpierz*⁴, *upiór*, północnogrecki *wampiras*, potem z zapożyczonego z serbskiego niemieckiego słowa *Vampir* upowszechnia się w rosyjskim, czeskim, polskim i nowogreckim w formie do dziś używanej: *wampir*, *vampire* (Janion 2023: 17).

Wampir i upiór stały się zatem pojęciami synonimicznymi, z czego pierwszy na terenach Słowiańszczyzny stanowi pierwotną nazwę postaci demonicznej, drugi został zaś w języku polskim przejęty z Rusi (Strzelczyk 1998: 220). Jarosław Kolczyński wskazywał, że „upiór (wampir) i strzygoń (strzyga) jeszcze w XIX wieku były jednymi z najaktywniejszych demonów w świecie archaicznej wyobraźni »ludu wiejskiego« na naszych ziemiach” (Kolczyński 2003: 211). Wampir, upiór, strzygoń, strzyga – jak widać, nomenklatura demonologiczna wykazuje się dużą elastycznością i wariantywnością; nie oznacza to jednak, że wszystkie przywołane terminy określają to samo. Warto więc przyjrzeć się nieco bliżej szczególnie strzygoniowi, gdyż to tę postać Grabiński umieścił na kartach dramatu *Strzygoń. Klechda zaduszna*. Nierzadko w podaniach można napotkać obrazy strzygonia, który po śmierci w dalszym ciągu wykonuje prace porządkowe wokół domu, takie jak rąbanie drewna, rżnięcie sieczki itp., strasząc przy tym pozostałych domowników, najczęściej wdowę (Ciszewski 1887: 161; Gonet 1897: 155). Szymon Gonet podawał, że: „człowiek, który nie ma zarostu pod pachami rąk, będzie po śmierci strzygoniem, również każdy samobójca, dlatego, kto samobójstwem życie zakończy, tego układają w trumnie twarzą do dna, by ludzi po śmierci nie prześladował” (Gonet 1897: 155). Oskar Kolberg zanotował zaś:

3 Warto przywołać choćby wampiryczne realizacje w twórczości Juliusza Słowackiego (*Arab*), Adama Mickiewicza (*Upiór*), Narcyzy Żmichowskiej (*Bajka o wampirze*), Władysława Stanisława Reymonta (*Wampir*), Władysława Broniewskiego (*Ballada o placu Teatralnym*) czy Czesława Miłosza (*Dolina Issy*).

4 Wokół słowa „wąpierz” narosło jednak wiele spekulacji odnośnie do jego etymologii. Łukasz Kozak podaje, że: „wąpierz jest słowem najpewniej zmyślonym lub ukutym od literackiego wampira dopiero w XX wieku, nie odnotowują go żadne wcześniejsze prace etnograficzne” (Kozak 2021: 19).

Strzygoń (czasami Upiorem, mianowicie w wyższych towarzystwach nazywany) z wejrzenia jest to człowiek bladego lica, mało się zresztą od innych różniący ludzi, a tóć się najczęściej zdradzający, że chodzi śpiący wśród nocy księżycowej, lubo z tem się przed ludźmi taji (Kolberg 1874: 63).

Etnograf podaje najbardziej rozpowszechniony wariant postrzegania strzygonia – jest to człowiek o dwóch duszach, jednej dobrej, drugiej złej (Kolberg 1874: 63). Znanie są także opisy upiора mającego dwa serca – po śmierci człowieka drugie serce wciąż biło, chroniąc ciało przed rozkładem i umożliwiając pozagrobowe wędrówki (Kolczyński 2003: 214). Strzygonia z dwoma sercami dość łatwo było rozpoznać już za jego życia, jak czytamy w *Słowniku polskiej bajki ludowej*, ma on: „podwójne rzędy zębów, zrośnięte brwi, nie posiada włosów pod pachami, w kroczu lub nad oczami, rodzi się w tzw. czepku, z zębami lub ze znamieniem na plecach” (Sitniewska 2018: 207). Efektywnym zapobieganiem przemian w opisywaną postać nadnaturalną okazywało się przystąpienie do sakramentu bierzmowania, gdyż: „bierzmowanie święte jest postanowione od kościoła na to, aby strzygoni nie bywało” (Kolberg 1874: 64) – wspomniana druga dusza, niepoświęcona podczas chrztu świętego, zyskiwała okazję odkupienia właśnie przy bierzmowaniu. Urszula Lehr, opisując wierzenia w istoty nadmysłowe na terenach Słowiańszczyzny, przytacza sposób na zgładzenie błakającej się upiornej duszy: „Po wysondowaniu, gdzie znajduje się grób strzygonia, odkopywano zwłoki, odcinano ręce, nogi i głowę. Odcięte członki umieszczano w odwrotnej kolejności, a więc ręce kładziono tam, gdzie miały być nogi, nogi tam, gdzie ręce, a głowę przy tylnej części ciała. Inna wersja tego wątku podaje, że nie okaleczano zwłok, tylko wiązano członki, a nieboszczyka kładziono na brzuchu” (Lehr 1984: 231). Podobny zapis zgładzenia strzygonia odnajdujemy m.in. w *Dolinie Issy* Czesława Miłosza – tam jednak ciało upioryczy Magdaleny przebito ponadto osinowym kołkiem (Miłosz 2000: 61–64).

Jak natomiast motyw ten realizuje Grabiński w swoim dramacie? Akcja drugiej części trylogii dramatycznej *Zaduszki – Strzygoń. Klechda zaduszna* – rozgrywa się w dwóch przestrzeniach: we wnętrzu izby, gdzie jedna z bohaterów opowiada straszną historię, oraz „we wsi polskiej w dawnych leciech” (Grabiński 2016: 152), która stanowi tło klechdy. Obie te przestrzenie (jak i całą trylogię) łączy wspólny czas – Dzień Zaduszny. W didaskalium wprowadzającym do klechdy autor, podobnie jak w *Śnie Krysty*, zwraca uwagę na kilka aspektów, które można odczytywać w symbolicznym ujęciu. Mianowicie skupia się na „otwartości” przejść – furka do plebanii oraz ta prowadząca na cmentarz są otwarte, ponadto mur cmentarza odznacza się niskością (Grabiński 2016: 159). Niewysokie ogrodzenie i niezamknięte bramki nie stanowią żadnej bariery w przemieszczaniu się między tymi przestrzeniami – ułatwiają natomiast wzajemne przenikanie się sfer świata żywych i umarłych (granica między tymi światami sama w sobie w Dzień Zaduszny jest już niezwykle cienka). We wprowadzeniu do sceny pierwszej widzimy Plebana „przechadzającego się przed domem z książką, z której odmawia półgłosem pacierze” (Grabiński

ski 2016: 160). Obecność książki już od początku sygnalizuje, że ksiądz będzie reprezentował postawę racjonalistycznego podejścia do zjawisk paranormalnych⁵. Przypuszczenie to okazuje się słuszne, kiedy na plebańskim podwórku zjawia się Jagna z osobliwą prośbą do duchownego – oznajmia mu bowiem, że zeszłego wieczora zmarł jej mąż Jędrzej, i prosi, by ksiądz poświęcił jej chatę, gdyż coś od tygodnia w niej straszy. Agresywny upiór najbardziej daje o sobie znać w domu Kuby Chowańca, brutalnie zamordowanego przed czterema laty mieszkańca wsi. Eskalacja lęku i gniewu wiejskiej gromady narasta w scenie piątej, kiedy fala przerażonego tłumu napływa ku posesji Plebana. Dopiero wówczas wychodzi na jaw, że wieś nawiedza straszna mara dokładnie od dnia śmierci Wawrzona Gruceli, czyli od zeszłego roku. Nikt jednak nie zgłaszał nadnaturalnych incydentów z obawy przed reakcją księdza, który nie dopuściłby do siebie myśli o grasującym we wsi demonie. Przełomowy moment klechdy nastaje, kiedy z tłumu przedziera się wdowa po Wawronie – Makryna Grucelowa – oznajmiająca zebrany, że jej zmarły mąż miał za życia dwie dusze. Motyw wdowy po zmarłym, który przybrał postać upiora, wpisuje się w schemat ludowych podań, gdzie to właśnie postawa wdowy staje się przyczynkiem do unicestwienia zła (Kibort 1897: 276). W *Słowniku polskiej bajki ludowej* czytamy bowiem, że:

Wdowa utrzymuje kontakty ze zmarłym mężem do czasu, aż tajemnica nie wychodzi na jaw bądź dopóki sama nie zwróci się o poradę i pomoc do innych mieszkańców wsi. Kres nocnym wizytom męża-strzygonia kładzie zwykle interwencja osób trzecich, najczęściej księdza, co wiąże się z ekshumacją nieboszczyka i praktykami religijno-magicznymi mającymi na celu jego trwale unieruchomienie w trumnie (Sitniewska 2018: 209).

Nie bez znaczenia pozostaje także imię kobiety – postać Makryny występuje również w dramacie *Śnieg* Stanisława Przybyszewskiego (1903), gdzie jawi się jako symboliczne widmo przeszłości, wokół którego nieustannie rozpościera się aura śmierci. Makryna Grabińskiego jest natomiast pośredniczką między światem żywych i umarłych – jako senne objawienie podpowiada rozwiązanie problemu poprzez ochrzczenie drugiej duszy zmarłego Wawrzona. Imię bohaterki zdaje się również istotne w kontekście romantycznych legend związanych z postacią matki Makryny Mieczysławskiej (właśc. Ireny Wińczowej), która dopuściła się mistyfikacji i stworzyła sobie nową tożsamość, podając się za przełożoną bazyliankę mińskich. Jej męczeńskie świadectwa odegrały istotną

5 Podobną sylwetkę racjonalnego duchownego przedstawił Adam Mickiewicz w IV części *Dziadów*, gdzie zdroworoządkowe i konformistyczne podejście przedstawiciela Kościoła zostało skontrastowane z romantycznym spirytualizmem Gustawa (Mickiewicz 1823: 135–214). W przypadku księdza ze *Strzygonia* zarysowuje się wyraźna sprzeczność między funkcją a postawą bohatera – odrzucenie nadprzyrodzonych zjawisk sytuuje go w sferze „wiary rozumnej”, pozbawionej metafizyczności. Jego światopogląd szybko zostanie jednak poddany przewartościowaniu, kiedy sam będzie musiał stanąć twarzą w twarz z materializującymi się „zabobonami”.

rolę w życiu społeczno-kulturowym tamtego okresu, w którym nurt mesjanistyczny przeżywał największy rozkwit; wywarła ona również niemały wpływ na romantycznych wieszczów oraz środowisko emigracyjne (Bağlajewski 2025: 81). Można więc przypuszczać, że zarówno postać z dramatu Przybyszewskiego silnie powiązana ze śmiercią, jak i matka Makryna stanowiły dla Grabińskiego inspirację do stworzenia bohaterki skrywającej mroczną tajemnicę.

Scena szósta dramatu to moment, kiedy po raz pierwszy pada nazwa „strzygoń” na określenie nękającej wieś istoty. Wcześniej była ona nazywana w różnoraki sposób, m.in. demonem, upierem, upiorem, wilkołakiem, przyłożnikiem, diabłem, zapłotnikiem, marą, zmorą czy duchem potępionego. Pleban nieprzychylnie patrzy na prośbę ochrzczenia zmarłego, gdyż jak mówi: „Nie wolno chrzczyć na cmentarzu. Nie godzi się istota obrzędu ze śmiercią i grobem [...]” (Grabiński 2016: 178). Przystaje jednak na poświęcenie mogiły i odmówienie pacierzy, po czym rusza z całą gromadą na cmentarz, okrążając go po trzykroć w uroczystej procesji, której towarzyszą modły i pieśni. Cyfra trzy niesie za sobą niezwykle silny ładunek symboliczny – reprezentuje m.in. boskość, świętość, światłość, niebiańskość, w przeciwieństwie do czwórki, która stanowi odzwierciedlenie tego, co ziemskie, ludzkie (Kopaliński 1990: 433). Trójka jest także jedną z najważniejszych liczb wykorzystywanych w praktykach magicznych i religijnych (reaktualizuje mityczną rzeczywistość, jest związana z obrzędami przejścia, odrodzenia, pełni również funkcję apotropeiczną; Wójtowicz 2012: 113). Wytaczanie kręgu w magicznych praktykach ma zapewnić zabezpieczenie zamkniętej w nim energii i ochronić od tego, co na zewnątrz (Wójtowicz 2012: 116). Kiedy procesja zawraca do grobu Gruceli właśnie po raz trzeci, gromada dostrzega przy mogile stojące ciało zmarłego Jędrzeja, męża Jagny. Okazuje się jednak, że ciało to przybrał Wawrzon, który ponownie prosi Plebana o chrzest i przyznaje się do zamordowania Kuby Chowańca. Ksiądz zgadza się w końcu na udzielenie chrztu drugiej duszy Wawrzona, kiedy zmarły wyznaje swój grzech śmiertelny. Wraz z zakończeniem sakramentu strzygoń zostaje zgładzony. W scenie tej następuje jednak pewna niejasność – Pleban bowiem zwraca się do Wawrzona: „Józefie – ja ciebie chrzczę [...]” (Grabiński 2016: 187). Użycie tego imienia nie zostaje w żaden sposób wyjaśnione; można przypuszczać, że skoro mężczyzna miał dwie dusze, z czego tylko jedna była ochrzczona i nazwana, ta druga musiała zyskać własne imię, by dopełnić świętego sakramentu – ochrzczenie dziecka dwójgiem imion bądź też nadanie nowego podczas bierzmowania miało bowiem zapobiegać pośmiertnym przemianom w demoniczne byty (Ciszewski 1887: 161; Biegeleisen 1930: 30). W ludowym światopoglądzie wyraźnie ujawniała się potrzeba nazywania elementów rzeczywistości, co miało służyć integracji człowieka z tym, co go otacza (Tomicki 1981: 31) – koncepcja taka ujawnia się choćby w ludowej zagadce: „Bez czego się P[an] Bóg, woda, człowiek, w ogóle wszystko nie obejdzie? Bez imienia” (Gonet 1896: 230).

Motyw strzygonia w dramacie Grabińskiego stanowi twórczą reinterpretację słowiańskich wierzeń o istotach zawieszonych między światem żywych a umarłych. Autor, czerpiąc inspiracje z ludowej demonologii, konstruuje opo-

wieść, w której strzygoń nie jest jedynie mrocznym, półdemonicznym bytem, lecz staje się także symbolem dualizmu duszy, winy i konieczności odkupienia. Grabiński umiejętnie wykorzystuje nastrojowość Dnia Zadusznego, by ukazać cienką granicę między rzeczywistością a zaświatami. Postać Wawrzona Gruceli, który po śmierci powraca jako strzygoń, może symbolizować swoiste rozdarcie między doczesnością a wiecznością, jego los podkreśla natomiast wagę chrztu i duchowego oczyszczenia. Ostateczne unicestwienie demona przez sakrament chrztu ukazuje walkę sacrum z profanum, a także siłę wiary i rytuału jako sposobu na przywrócenie ładu w świecie, w którym chrześcijańskie i pogańskie aspekty wzajemnie się przenikają.

W kręgu ludowych fascynacji

W trylogii dramatycznej *Zaduszki* Grabińskiego, a szczególnie w dwóch pierwszych jej częściach, ludowe fascynacje są niezwykle wyraźne. Tak jak w *Śnie Krysty* pojawiały się motywy zaczerpnięte z folkloru, tak *Strzygoń* jest już całkowicie zanurzony w wiejskim świecie i światopoglądzie. Podtytuł utworu – *Klechda zaduszna* – już na samym początku konkretyzuje i sytuuje opowieść w ramach gatunkowych, które w tym przypadku są jednak dość płynne. „Klechda” to bowiem niejednoznaczny termin kojarzony z ludową bajką, niegdyś oznaczający opowieści, które miały zachowywać historie o przodkach oraz ich bohaterских poczynaniach (Wróblewska 2018: 148). Zawarte w podtytule określenie zawęża natomiast znaczenie owej klechdy – już na wstępie sugeruje czytelnikowi nastrój tajemniczości, grozy oraz tematykę związaną ze śmiercią, a także osadza opowieść w określonym czasie – Dniu Zadusznym.

Tytułową klechdę opowiada Magda, najstarsza z osób pojawiających się w prologu dramatu. Zanim to jednak następuje, Grabiński w didaskalium wprowadza odbiorcę do wnętrza wiejskiej izby. Z tego krótkiego opisu można dowiedzieć się już kilku interesujących rzeczy. Zaprezentowana chata stanowi przykład typowej wiejskiej zabudowy z końca XIX w.⁶, w jednej izbie znajdują się bowiem stół, ławy, malowana skrzynia, łóżko i duży piec piekarski (Grabiński 2016: 153). Ponadto gdzieś tam zwisają pęki suszonych ziół i wianków. Z opisu wynika także, że mieszkańcy tego domostwa cechuje wyjątkowa pobożność, o czym świadczą wiszące na ścianach „obrazy świętych Pańskich i Bogurodzicy” oraz znajdująca się przy wejściu „mała kropielnica z wodą święconą”, w której Magda zanurza rękę i żegna się, wchodząc do pomieszczenia (Grabiński 2016: 153). Mimo wyraźnych przejawów chrześcijańskiej wiary, Magda i pozostałe osoby prologu wykazują jednocześnie silne przywiązanie do ludowej obrzędowości, w której nie brakuje praktyk o charakterze magicznym, surowo zakazanych i potępianych przez Kościół katolicki⁷. Mowa o przedchrześcijańskich zwyczajach zaduszných, takich jak chociażby dzielenie się pokar-

6 Zob. opis wystroju galicyjskiej chaty chłopskiej pióra Jana Słomki (1929: 26–33).

7 Podobny motyw kontaminacji praktyk i wierzeń chrześcijańskich z przedchrześcijańskimi pojawia się też w innym dramacie doby modernizmu – *Kłatwie* Stanisława Wyspiańskiego (1899).

mem z duchami czy wyszywanie koszul dla umarłych⁸. Na początku prologu Magda mówi bowiem:

Magda

do zamiatających dziewcząt

Ostawcie mietliska. Tak ci już cysty – śmiecia też nikaj ani krusyny pomarli w izbie nie zocom. Dyć na kołace pora (Grabiński 2016: 154).

Po czym jej wnuczka Maryś oznajmia:

Maryś

A pono już galantnie dostały w czeluści.

wyjmują z Józką przy pomocy Jewusi kołace z pieca i rozkładają na stole
Ten rumiany – to dla nieboscki matuli. Hej, uraduje się dusa niebodze (Grabiński 2016: 155).

Według mieszkańców wsi występujących w dramacie duchy jawią się więc niemal pod postacią materialnych, namacalnych bytów. Zwyczaj „karmienia” zmarłych był powszechnym zjawiskiem szczególnie na Słowiańszczyźnie Wschodniej (Fisher 1921: 195–202); do dziś podobne praktyki można zaobserwować chociażby wśród ludności prawosławnej.

„Skoro zima głęboko zapadnie na świecie, podczas długich wieczorów, spędzanych przy kądzieli, stare babki roztaczają przed gronem słuchaczek całą skarbnicę starożytnych przypowieści, prawiąc nieraz daleko za północą z nieznanym już teraz darem złotopłynnej wymowy” (Federowski 1889: 333) – pisał Michał Federowski na podstawie badań życia ludu południowej Polski. To przy kądzieli właśnie zasiadła Magda z dziewczętami, wyjmując uprzednio kołace z pieca. Prządki, nazywane też wieczornicami, należą do bardzo starych zwyczajów wiejskich, podczas których kobiety i dziewczęta spotykały się w jesienne i zimowe wieczory, by wykonywać różne gospodarskie czynności, takie jak przędzenie wełny lub lnu czy darcie pierza (Federowski 1888: 171). Jak podawał dalej Federowski: „Prządki najwięcej z tego powodu zasługują na uwagę, że podczas nich roztacza się bogaty splot przypowieści, klechd i dziwnych baśni, okrytych pleśnią zamierzchłych wieków, gadek (gadulek) oraz starożytnych dum i pieśni” (Federowski 1888: 172). Zwyczaj ten łączył więc pożyteczną pracę z okazją do gromadnego spędzania czasu w rozrywkowej atmosferze; spełniał także funkcję wprowadzania w świat wierzeń.

W badaniach wskazuje się na symboliczne aspekty przędzenia, które m.in. stanowi część schematu tworzenia w mitycznym obrazowaniu świata związanym z koncepcją „Kosmogonii-Tkania” (Gołębiowska-Suchorska 2011: 33). Ponadto sama konstrukcja przeszłości w kosmogonicznym ujęciu tkactwa miała od-

8 Koszula uszyta z białego płótna, jak wskazywała Agnieszka Gołębiowska-Suchorska, miała określać status zmarłego człowieka (Gołębiowska-Suchorska 2011: 202).

powiadać wyobrażeniom na temat *axis mundi* – osi świata łączącej sferę boską, ziemską i podziemną (Gołębiowska-Suchorska 2011: 90). Podobnie w *Strzygoniu* przedzenie ma wyrażnie symboliczny i wielowymiarowy charakter – zacierają się wówczas granice rzeczywistości, którą przenika metafizyczny porządek, a proces tworzenia nierozzerwalnie wiąże się ze śmiercią. Ponadto same postaci prądek można rozpatrywać w kategorii sił nadprzyrodzonych – przypominają bowiem archetypiczne figury znane z mitologii (np. greckie mojry czy rzymskie parki) decydujące o długości życia, mające władzę nad człowieczym losem i działające niejako poza ludzkim światem. Po uzgodnieniu, na co zostanie przeznaczone snute przedziwo („Na kosule białe dla pomarłych dzieci” i „Na giezlecka dla dusycek czyśćcowych”; Grabiński 2016: 156), prądkie w dramacie zaczynają śpiewać swą pieśń. Jak zauważyła Joanna Majewska, Grabiński zaczerpnął jej treść z najpopularniejszej pieśni Stanisława Moniuszki do słów Jana Czeczota – *Prząśniczki*⁹ (Majewska 2019: 112). W dramacie zyskuje ona charakter symboliczno-kreacyjny oraz tworzy mroczny nastrój.

Motyw pieśni pojawi się jeszcze dwukrotnie – już w samej klechdzie, w scenie szóstej dramatu, podczas uroczystej procesji na cmentarz. W pierwszym przypadku Grabiński wprowadził do dramatu pieśń liturgiczną za zmarłych, będącą hymnem do Najświętszej Maryi Panny, publikowaną w wielu śpiewnikach kościelnych, m.in. ks. Michała Marcina Mioduszeńskiego (1838: 284–285), skąd najpewniej pochodzi przywołany tekst. W didaskalium autor zaznacza, że muzyka do tego utworu została załączona osobno, edytorzy lubelskiego zbioru *Dramatów* twierdzą zaś, że do maszynopisu teatralnego egzemplarza nut nie dołączono (Grabiński 2016: 180). Owa pieśń do Matki Boskiej zakorzenia dramat w chrześcijańskiej tradycji, a przez swą błagalną formę eksponuje wspólnotową wiarę ludu we wstawiennictwo Maryi za dusze czyśćcowe. Nieco dalej w tej samej scenie wierni śpiewają z kolei fragment hymnu *Dies irae* (Grabiński 2016: 182) w przekładzie ks. Stanisława Grochowskiego (1598: 41–42), co wprowadza do dramatu perspektywę eschatologiczną. Śpiew przy (i za) zmarłych stanowił niezwykle istotny element praktyk funeralnych w kulturze tradycyjnej – począwszy od czuwania przy nieboszczyku (tzw. puste noce), poprzez wyprowadzanie zwłok z domu, orszak pogrzebowy, aż po złożenie ciała do grobu – każdemu z tych etapów towarzyszyły pieśni nieprzypadkowo dobrane do kontekstu sytuacyjnego i danej osoby (Fisher 1921: 214–217; Kolbuszewski 1986: 49–56; Szymańska 1997–1998: 211–251; Makowska 2015: 155–166). Fisher notował: „Zwyczaj śpiewów choć w formie swej dzisiejszej zupełnie nowożytny [...], to jednak w swych zasadniczych podstawach ma pewne elementy pierwotne, a mianowicie chronienie ciała przed złym duchem” (Fisher 1921: 214). Pieśni pogrzebowe były zarazem swoistym głosem zmarłego, który przez ich treść mógł pożegnać się z bliskimi, udzielić im pewnych pouczeń, przeprosić za grzechy, podziękować za życie oraz poprosić o odpuszczenie win, wstawiennictwo i pomoc w drodze na tamten świat.

9 Tekst oryginalnej pieśni – zob. Moniuszko 1858: 44–46.

Podczas analizy *Strzygonia* nie można zapomnieć również o tym, że został on niemal w całości wystylizowany na gwara. Jedyne osoby mówiące ogólnopolską odmianą polszczyzny to Pleban i Pątnik, reprezentujący wyższy stan społeczny i wiedzę naukową – między nimi a wypowiedziami wiejskiego ludu zarysowuje się wyraźna opozycja.

Analiza językowa dialogów chłopskiej gromady¹⁰ pozwala na skonkretyzowanie i sprecyzowanie odmiany gwary, którą posługują się bohaterowie utworu – Grabiński próbował wystylizować kwestie chłopów na gwara podhalańską (Kąs b.d.). Pierwszy trop stanowi słownictwo typowe dla tego regionu, jak choćby określenie gospodarzy gazdami i gazdzinami („Jegomościu miłościwy i wy, gazdowie i gazdzine”; Grabiński 2016: 174) czy typowe dla Podhala słowo *haw* („Późdzcież, dziewuchy, usiądźta haw na ławach”; Grabiński 2016: 154) oznaczające „tu” szczególnie w korelacji z czasownikiem ruchu. Już w jednej z pierwszych wypowiedzi na samym początku prologu, kiedy Jontek i Wojtuś mówią do Magdy: „Babusiu – kazeście tyła casu bawili?” (Grabiński 2016: 154), można zauważyć co najmniej dwa interesujące zjawiska gwarowe. Pierwszym z nich jest wykorzystanie formy *pluralis maiestaticus*, polegającej na zastosowaniu męskoosobowej formy czasownika, zaimka i przymiotnika w liczbie mnogiej w stosunku do jednej osoby; zabieg ten ma na celu wyrażenie szacunku szczególnie do osób starszych (Karaś b.d.). Drugim natomiast jest mazurzenie, którego przejawy można odnaleźć w całym dramacie. Innym przykładem zastosowania podhalańskiej gwary w utworze może być spółgłoskowe przejście „ch” w „k” – tutaj autor nie jest jednak konsekwentny, mamy bowiem w tekście takie formy, jak *kciałam*, *kcecie* (Grabiński 2016: 162, 169), ale pojawiają się też „Chrystus” czy „chrzciny” (Grabiński 2016: 160, 177). W nielicznych momentach obserwujemy także brak przegłosu „e” w „o” przed spółgłoskami zębowymi twardymi (*mietliska*; Grabiński 2016: 154), częste wymiany samogłosek nosowych na formę „om” (*parościom*, *dadzom*, *zadusnom*; Grabiński 2016: 153, 155, 158) czy charakterystyczne dla Podhala wykrzyknienie „hej!” stosowane na początku wypowiedzi („Hej, uraduje sie dusa niebo-dze”, „Hej – nie kcecie wiary dać [...]”; Grabiński 2016: 155, 169). Przywołane przykłady użycia form gwarowych pokazują, że Grabiński starał się stworzyć widowisko osadzone w konkretnej przestrzeni i nawiązujące do specyfiki wymowy ludności podhalańskiej, co pozwala na uwiarygodnienie świata przedstawionego oraz nadanie postaciom autentyczności i kolorytu. Niemniej trzeba stwierdzić, że jest to próba luźnej stylizacji, gdyż obserwujemy w tekście także odchylenia od tradycyjnej gwary Podhala. Stylizacja gwarowa służy więc przede wszystkim do wyeksponowania różnic społecznych między Plebanem i Pątnikiem a ludem.

Ciekawym przykładem symbolicznego użycia nazwiska jest z kolei Wrotycz, w którego ciało – jak zostało już powiedziane – wstąpiła druga dusza strzygo-

10 Do sprecyzowania pochodzenia gwary autor wykorzystał informacje ze strony internetowej www.dialektologia.uw.edu.pl i porównał je z tekstem dramatu.

nia Wawrzona Gruceli. W *Słowniku stereotypów i symboli ludowych* czytamy, że: „nazwa wrotycz została utworzona od dawnego rzeczownika wrot »powrót« za pomocą przyrostka -ycz; wskazuje na roślinę, która sprawia, że coś dobrego wraca lub coś złego odwraca się” (Hrycina 2019: 427). Ponadto w tradycji ludowej zioło to, obok macierzanki, piołunu czy słonecznika, wkładano (ułożone na krzyż) zmarłym do trumny, gdyż uważano, że w ten sposób uchroni się ciało od szybkiego rozkładu (Hrycina 2019: 429). Motyw ten wyjątkowo trafnie oddaje kontekst sytuacyjny dramatu – ciało Jędrzeja Wrotycza ma bowiem „posłużyć” Wawrzonowi do unicestwienia drzemiącego w nim zła, dlatego należy jak najdłużej zachować jego świeżość.

Podsumowanie

Strzygoń. Klechda zadusza jest opowieścią, w której ludowa obrzędowość, zanurzona w przedchrześcijańskiej przeszłości, przeplata się z równie silnie zakorzenioną w kulturze tradycyjnej wiarą chrześcijańską. Sfera religijnych doświadczeń i kultu niewątpliwie inspirowała Grabińskiego; zainteresowanie to ujawniło się na wielu poziomach, łącząc elementy mistyki z refleksją nad światem. Autor wyeksponował zatem specyfikę ludowej religijności (tzw. system naturalistyczno-religijny)¹¹, w której zespół zasad i wymogów Kościoła oraz praktyki magiczne, dalekie od chrześcijańskiej doktryny, tworzyły spójny światopogląd chłopskiego społeczeństwa (Tomicki 1981: 47). Takie ujęcie pozwoliło Grabińskiemu na stworzenie widowiska, w którym spotykają się strach przed upiorami, katolickie przekonanie o nieśmiertelności ludzkiej duszy i niewyobrażalnej sile chrztu świętego oraz mistyczna wiara w możliwość obcowania żywych i umarłych (Hutnikiewicz 1988: 329). Analiza dramatu pozwala dostrzec, że obecność motywów ludowych w tekście nie ogranicza się do poziomu stylizacji czy ornamentacyjnego wykorzystania folkloru. Przeciwnie, elementy te pełnią funkcję konstytutywną dla struktury świata przedstawionego, determinując zarówno logikę zdarzeń, jak i ideowy sens utworu. Ukazanie strzygonia jako figury liminalnej, zawieszanej między życiem a śmiercią, pozwala odczytać dramat w kategoriach opowieści o duchowym rozdarciu i potrzebie symbolicznego „domknięcia” własnej egzystencji. Artystyczna reinterpretacja ludowych motywów wyjątkowo dobrze koresponduje z konwencją tworzonej przez Grabińskiego literatury grozy, wpływając pozytywnie na jej ostateczną jakość. Jak bowiem stwierdził Adrian Mianeki:

Trylogia dramatyczna zatytułowana *Zaduszki* [...] wykazuje dość wyraźne pęknięcie jakościowe: tam, gdzie czerpie z motywiki ludowej, jest wyraźnie lepsza, artystycznie bardziej przekonująca i pełniejsza niż

11 Ryszard Tomicki termin ten wyjaśniał następująco: „Charakteryzował się on wiarą w ożywienie całej natury, pozbawioną jednak animizmu [...], przekonaniem o solidarności życia w przyrodzie oraz brakiem rozróżnienia religii od magii. [...] Główną ideę systemu naturalistyczno-religijnego stanowiło przekonanie, że kosmos jest silnie zintegrowanym »żywym organizmem«, którego naturalną częścią są ludzie” (Tomicki 1981: 30–31).

w miejscach, gdzie poszczególne elementy konstrukcji światów przedstawionych jednoaktówek są wyłączną i oryginalną „igraszką wyobraźni” samego autora (Miancki 2009: 153).

Trudno nie zgodzić się ze słowami badacza. Owe „wyraźne pęknięcia jakościowe” będzie można dostrzec w ostatniej, trzeciej części *Zaduszek*, gdzie autor w najmniejszym stopniu czerpie inspiracje z folkloru i kultury tradycyjnej, co jeszcze wyraźniej pokazuje, że ludowość stanowi żywy kod kulturowy organizujący system wartości. Nie bez znaczenia pozostaje także to, że Grabiński był twórcą głęboko ukształtowanym przez modernistyczne postrzeganie świata. Jego zainteresowanie ludowością wpisuje się w charakterystyczne dla tejże formacji poszukiwania „pierwotnych” źródeł duchowości – nie ogranicza się on jednak do prostego odtwarzania zasobów folkloru, lecz zaczerpnięte z niego motywy poddaje artystycznej reinterpretacji, osadzając je w symbolistycznej wrażliwości i metafizycznej refleksji, gdyż jak stwierdził Aleksander Głowczewski: „rzeczywistość nie zamyka się w swych fizycznych granicach, przenika ją »duch innego świata«, a sprawy ludzkie mają swe determinanty poza tym, co widzialne i namacalne” (Głowczewski 2006: 232–233).

BIBLIOGRAFIA

- Baglajewski, A. (2025). Demaskacja i empatia. Matka Makryna Jacka Dehnela (w kontekście legendy romantycznej o męczennicy). *Pamiętnik Literacki*, 116(1), 81–101.
- Biegeleisen, H. (1930). *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego*. Dom Książki Polskiej S-ka Akc.
- Ciszewski, S. B. (1887). *Lud rolniczo-górniczy z okolic Sławkowa w powiecie olkuskim*. Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Federowski, M. (1888). *Lud okolic Żarek, Siewierza, Pilicy. Jego zwyczaje, sposób życia, obrzędy, podania, gusła, zabobony, pieśni, zabawy, przysłowia, zagadki i właściwości mowy* (t. 1). Druk Emila Skińskiego.
- Federowski, M. (1889). *Lud okolic Żarek, Siewierza, Pilicy. Jego zwyczaje, sposób życia, obrzędy, podania, gusła, zabobony, pieśni, zabawy, przysłowia, zagadki i właściwości mowy* (t. 2). Druk Emila Skińskiego.
- Fisher, A. (1921). *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Głowczewski, A. (2006). Twory dramatyczne Stefana Grabińskiego. W: J. Kryszak, H. Ratuszna (red.), *Przez dwa stulecia. In memoriam Artur Hutnikiewicz* (s. 225–241). Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Gołębiowska-Suchorska, A. (2011). „Dziewczę przędzie, Pan Bóg nitki daje”. O spójności ludowej wizji świata. Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy.
- Gonet, S. (1896). Kilka szczegółów z wierzeń ludu. (Z okolicy Andrychowa). *Lud. Kwartalnik etnograficzny. Organ Towarzystwa Ludoznawczego*, 2, 221–235.
- Gonet, S. (1897). Strzygonie. *Lud. Kwartalnik Etnograficzny. Organ Towarzystwa Ludoznawczego*, 3, 154–155.
- Grabiński, S. (2016). Strzygoń. Klechda zadusza. W: S. Grabiński, *Dramaty* (red. M. Byrska, M. Skrok, D. Kryj). Wydawnictwo Norbertinum.
- Hrycina, E. (2019). Wrotycz. W: J. Bartmiński (red.), *Słownik stereotypów i symboli ludowych* (t. 2: Rośliny, cz. 4: Ziola, s. 427–430). Wydawnictwo UMCS.

- Hutnikiewicz, A. (1959). *Twórczość literacka Stefana Grabińskiego (1887–1936)*. PWN.
- Hutnikiewicz, A. (1988). „Strzygoń” Stefana Grabińskiego. Karta z dziejów upiора w literaturze polskiej. W: M. Graszewicz, J. Kolbuszewski (red.), *Kultura, literatura, folklor* (s. 325–331). Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Hymny kościelne, cokolwiek sie ich w breuiarzach terazniejszych znajduie y niektore insze (1598) (przeł. S. Grochowski). Drukarnia Jakuba Siebeneichera.
- Janion, M. (2023). *Wampir. Biografia symboliczna*. Słowo/obraz terytoria.
- Karaś, H. (b.d.). Pluralis maiestaticus. W: *Dialekty i gwary polskie*. Pobrano 31 stycznia 2026 z <http://www.dialektologia.uw.edu.pl/index.php?l1=opis-dialektow&l2=dialekt-malopolski&l3=podhale&l4=podhale-gwara-regionu>
- Kąś, J. (b.d.). Gwara regionu. Podhale. W: *Dialekty i gwary polskie*. Pobrano 31 stycznia 2026 z <http://www.dialektologia.uw.edu.pl/index.php?l1=opis-dialektow&l2=dialekt-malopolski&l3=podhale&l4=podhale-gwara-regionu>
- Kibort, J. (1897). Szlachcic łapciowy na Wołyniu. *Wisła. Miesięcznik geograficzno-etnograficzny*, 11(2), 270–286.
- Kolberg, O. (1874). *Dzieła wszystkie* (t. 7: Krakowskie, cz. 3). Polskie Towarzystwo Ludozawcze.
- Kolbuszewski, J. (1986). Polska pieśń pogrzebowa. Prolegomena. *Polska Sztuka Ludowa – Konteksty*, 40(1–2), 49–56.
- Kolczyński, J. (2003). Jeszcze raz o upiorze (wampirze) i strzygoniu (strzydze). *Etnografia Polska*, 47(1–2), 211–246.
- Kopaliński, W. (red.) (1990). *Słownik symboli*. Wiedza Powszechna.
- Kozak, L. (2021). *Upiór. Historia naturalna*. Fundacja Evviva L’arte.
- Lehr, U. (1984). Wierzenia w istoty nadmysłowe. *Etnografia Polska*, 28(1), 223–250.
- Majewska, J. (2018). *Demon ruchu, duch czasu, widma miejsc. Fantastyczny Grabiński i jego świat*. Wydawnictwo Ossolineum.
- Majewska, J. (2019). Zapomniana trylogia dramatyczna Stefana Grabińskiego. *Nauka*, 2, 107–123.
- Makowska, K. (2015). Pieśń pogrzebowa jako przekaz kultury w społeczności tradycyjnej na materiale tekstów z zeszytów śpiewaczych mieszkańców parafii Sokoły. *Studia Łomżyńskie*, 25, 155–166.
- Mazanowski, A. (1911). Nasza najnowsza powieść i jej wzory. *Biblioteka Warszawska*, 4(850), 55–78.
- Mianecki, A. (2009). Folklor a fantastyka w trylogii dramatycznej „Zaduszki” Stefana Grabińskiego. W: I. Rzepnikowska (red.), *Inspiracje ludowe w literaturach słowiańskich XI–XXI wieku* (s. 149–153). Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Mickiewicz, A. (1823), *Dziady część IV*. W: A. Mickiewicz, *Poezye* (t. 2). Druk Józefa Zawadzkiego.
- Miłosz, C. (2000). *Dolina Issy*. Wydawnictwo Literackie.
- Moniuszko, S. (1858). *Trzeci śpiewnik domowy*. Gebethner i Wolff.
- Pochłódka, A., Robotycki, C. (2009). Kultura ludowa w dramatach Wyspiańskiego w kontekście współczesnej wiedzy antropologicznej. W: A. Czabanowska-Wróbel (red.), *Stanisław Wyspiański. W labiryncie świata, myśli i sztuki* (s. 95–105). Wydawnictwo UJ.
- Przybyszewski, S. (1903). *Śnieg. Dramat w 4-ch aktach*. Druk Piotra Laskauera i S-ki.
- Reymont, W. S. (1904). *Chłopi. Powieść współczesna* (cz. 2: Zima). Gebethner i Wolff.
- Roux, J.-P. (1994). *Krew Mity, symbole, rzeczywistość* (przeł. M. Perek). Wydawnictwo Znak.
- Sitniewska, R. (2018). Strzygoń/strzyga. W: V. Wróblewska (red.), *Słownik polskiej bajki ludowej* (s. 206–210). Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Słomka, J. (1929). *Pamiętniki włościanina. Od pańszczyzny do dni dzisiejszych*. Towarzystwo Szkoły Ludowej.
- Strzelczyk, J. (1998). *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*. Dom Wydawniczy „Rebis”.
- Szymańska, J. (1997–1998). Pieśni pustych nocy. *Etnolingwistyka*, 9/10, 211–252.
- Mioduszeński, M. M. (red.) (1838). *Śpiewnik kościelny, czyli pieśni nabożne z melodyjami w kościele katolickim używane [...]*. Drukarnia Stanisława Cieszkowskiego.

- Tatarowski, L. (1988). Ludowość w kulturze Młodej Polski. Teksty, znaczenia, wartości. W: M. Graszewicz, J. Kolbuszewski (red.), *Kultura, literatura, folklor* (s. 279–311). Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Tomicki, R. (1981). Religijność ludowa. W: M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka (red.), *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej* (t. 2, s. 29–70). Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Wójtowicz, M. (2012). Magiczne funkcje liczby trzy w medycynie ludowej. *Acta Humana*, 3, 111–122.
- Wróblewska, V. (2018). Klechda. W: V. Wróblewska (red.), *Słownik polskiej bajki ludowej* (t. 2, s. 148–150). Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Wyspiański, S. (1899). *Kłątwa. Tragedya*. Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Rafał Paliński

Uniwersytet Gdański

rafaupalinski@gmail.com

ORCID: 0009-0001-9073-3384

Oblicza folk horroru w serbskiej fantastyce grozy. Przykład powieści *Zavodnik* Dejana Ognjanovicia

The Faces of Folk Horror in Serbian Horror Fiction. The Case of Dejan Ognjanović's novel *Zavodnik*

DOI: 10.12775/LL.1.2.2026.007 | CC BY-ND 4.0

ABSTRACT: The article examines the articulation of the folk horror subgenre in contemporary Serbian horror fantasy, drawing on an analysis of Dejan Ognjanović's novel *Zavodnik*. It begins by outlining definitions and identifying the origins of the subgenre, which is most commonly understood within the framework of cinematic horror, although it also possesses notable literary manifestations. Moving beyond a narrow conception that confines folk horror to British cinema of the 1960s and 1970s allows for a broader understanding of the phenomenon – one that incorporates contemporary engagements with the legacy of pre-Christian Slavic culture, as well as the anthropological dimension of horror fiction. The subsequent section focuses on Serbian literature, in which this convention emerges from two distinct sources: the Western tradition of horror and the indigenous folk heritage, including nineteenth-century literature inspired by that tradition. *Zavodnik* is examined through the lens of Adam Scovell's "folk horror chain" and the novel's deployment of motifs derived from Slavic demonology. The article concludes by proposing an interpretation of the novel – and of folk horror more broadly – as a literary diagnosis of the civilizational crisis characteristic of the contemporary world.

KEYWORDS: folk horror, Horror fiction, Serbian literature, Serbian folklore, Dejan Ognjanovic

Folk horror – próba zdefiniowania i określenia źródeł

Wyczerpujące i możliwie szerokie ujęcie zarysowanego w tytule tematu wymaga – przed przejściem do właściwej analizy wybranego literackiego przykładu – zarówno określenia kwestii definicyjnych, a więc tego, czym w istocie jest *folk horror*, jak i zarysowania jego genezy we współczesnej kulturze, a szczególnie w konkretnym, opisywanym w tekście przypadku serbskim.

Chociaż pojęcie *folk horroru* pojawia się regularnie w dyskursie dotyczącym fantastyki grozy – szczególnie w kontekście produkcji filmowych – to jednak wydaje się rozumiane dość intuicyjnie, jako każdy tekst grozy sięgający po elementy wierzeń ludowych (zwłaszcza demonologii). Aleksandra Krzyżaniak definiuje *folk horror* jako

podgatunek kina grozy¹ czerpiący inspiracje z wierzeń i innych elementów folkloru charakterystycznych dla tradycyjnych kultur ludowych. Poczuć strachu u widza buduje on na klasycznej opozycji kultura–natura wzbogaconej elementami psychodelicznymi, których źródeł można doszukiwać się w religiach pogańskich. Kultura w tego typu horrorach równoznaczna jest z cywilizacją, miastem i technologią; natura mieści się natomiast w granicach porządku uznawanego za pierwotny (Krzyżaniak 2021: 107).

Definicja ta sugeruje wykorzystanie w *folk horrorze* schematycznej fabuły, opartej na – mającym swe źródła w myśli oświeceniowej – dychotomicznym konflikcie kultury z naturą, charakterystycznym również dla klasycznej literatury grozy, co objawia się w zetknięciu pochodzącego z miasta i reprezentującego cywilizacyjny ład bohatera z przestrzenią wiejską, która wymyka się temu porządkowi i uosabia tajemniczy, pierwotny i często przerażający świat. W takim ujęciu klasyczny *folk horror* będzie cechował się raczej konserwatywnym i antropocentrycznym podejściem², w obrębie narracji zorientowanym na pozbycie się i unicestwienie pierwotnej Inności oraz całkowite wypchnięcie jej poza obszar poznania. Cel ten nie zawsze jest jednak możliwy do osiągnięcia dla protagonisty w tego typu fabule, często ponosi on klęskę w starciu z pierwotnym, nierzadko pogańskim złem.

Źródeł tej konwencji w kinie można dopatrywać się w produkcjach z lat 60. i 70. XX w., szczególnie w kręgu anglosaskim, gdzie wiąże się ona z kontrkul-

1 Warto wspomnieć w tym miejscu, że nie wszyscy badacze, zwłaszcza na gruncie zachodnim, uznają odrębność *folk horroru* jako podgatunku horroru, traktując go raczej jako etykietę marketingową dla tekstów korzystających z ludowego imaginarium i motywów pogańskich (Kobus 2025: 129).

2 Podejście to rozumiane jest w niniejszym tekście w duchu podziału zaproponowanego przez serbskiego badacza horroru, Dejana Ognjanovicia, dokonującego rozróżnienia pomiędzy podejściem konserwatywnym – zorientowanym na przywrócenie zaburzonego ładu i podtrzymanie *status quo*, w którym człowiek zajmuje pozycję centralną – i liberalnym, dokonującym relatywizacji systemu wartości wspólnoty i kierującym się ku próbie zrozumienia Inności (Ognjanović 2016: 355).

turowym ruchem *Old, Weird Albion*³. W tego typu dziełach, jak pisze Dariusz Brzostek, „współczesna, kapitalistyczna chrześcijańska i naukowo-techniczna cywilizacja angielska zostaje wystawiona na swoistą »próbę trwałości« za sprawą nieoczekiwanego powrotu atrybutów [...] przedchrześcijańskiej, plemiennej i mitycznej kultury »dawnej Anglii«, kultywowanej bądź odradzającej się na głębokiej prowincji w lokalnych społecznościach” (Brzostek 2020: 129).

Chociaż badacz odnosi się wyłącznie do konkretnego nurtu, ograniczonego do rdzennego obszaru kultury anglosaskiej, to wydaje się, że tendencje i idee zapoczątkowane przez tak rozumiany *folk horror* zostały w kolejnych dekadach zaadaptowane także na grunt innych kultur, w tym na obszar słowiański. Jak zauważa Aldona Kobus, sam termin *folk horror* jest coraz częściej używany retrospektywnie względem dzieł literackich i filmowych powstałych przed wskazywanymi przez większość badaczy latami 60. jako cezurą początkową, a także poza oryginalnym brytyjskim kontekstem (Kobus 2025: 129). Takie podejście, rozszerzające rozumienie pierwotnego terminu, wydaje się jak najbardziej uzasadnione, szczególnie wobec zainteresowania twórców i odbiorców horroru innymi obszarami kulturowymi.

Warto zauważyć także, że istniejące definicje *folk horroru*, odnoszące się przede wszystkim do konkretnego nurtu w kinematografii, niekiedy nie uwzględniają przestrzeni literatury lub w jakiś sposób ją marginalizują, jednakże rzetelne ujęcie tematu wymaga uwzględnienia intermedialności horroru. Wskazuje na to Anita Has-Tokarz, zauważająca ogólnikowo, że „formuły gatunkowe, które odniosły sukces na obszarze oddziaływania jednego przekaznika, są transportowane przez producentów do dyskursów innych mediów. [...] Innymi słowy: formuła pozostaje ta sama (na poziomie znaczeniowym), ale nie taka sama (odrębne tworzywo semiotyczne)” (Has-Tokarz 2011: 384). Według badaczki mechanizm ten tłumaczy łatwość przekraczania granic mediów przez horror. Warto zauważyć, że choć pierwotnie to film grozy czerpał inspiracje z literatury, intermedialność pozwala także na odwrócony kierunek adaptacji.

Idąc za tropem wskazanym przez Kobus, a więc retrospektywnym rozszerzeniem granic pojęcia *folk horroru*, trzeba zwrócić uwagę na XIX-wieczną literacką tradycję sięgania po inspiracje folklorystyczne, zapoczątkowaną przez idee romantyzmu, choć oczywiście w odniesieniu do tego okresu należy mówić co najwyżej o elementach fantastyki grozy, mających ludową i często przedchrześcijańską proveniencję, niż o *folk horrorze* jako takim. Romantyczne, a także późniejsze, zarówno realistyczne, jak i modernistyczne, próby adaptacji tkanki pogańskiej duchowości w celu wytworzenia w literaturze atmosfery grozy można odczytywać jako swoisty prawzorzec dla współczesnych nurtów, funkcjonujący obok angielskich horrorów filmowych z lat 60. i 70.⁴

3 Ruch ten charakteryzował się kulturowym zwrotem ku – jak wymienia Dariusz Brzostek – przedchrześcijańskiej przeszłości Anglii, celtyckiej mitologii, religiom pogańskim, magii, okultyzmowi i ludowym oraz wiktoriańskim opowieściom niesamowitym (Brzostek 2020: 134).

4 Wśród owych prawzorców najsilniejszy i najbardziej dojrzały literacko wydaje się poganistyczny nurt w późnej literaturze wiktoriańskiej, który opisuje szerzej Clémentine Guiol (2021).

Zwrot ku Słowiańszczyźnie

O ile źródła *folk horroru* w rozumieniu współczesnego podgatunku horroru leżą w zarysowanym wyżej kontekście kultury anglosaskiej, o tyle należy uwzględnić współczesną ekspansję zainteresowania pierwotną, ludową duchowością, jak i wyjście *folk horroru* poza oryginalny kontekst. Kieruje to uwagę badacza w stronę m.in. szeroko pojętej Słowiańszczyzny, choć należy zaznaczyć, że wykracza to zdecydowanie poza ramy samego horroru jako gatunku, gdyż jest to trend obecny w – mówiąc ogólnie – kulturze popularnej, w szczególności fantastyce, do której oczywiście zalicza się horror.

Zwrot ku pogańskiej przeszłości zaobserwowała już Maria Janion, pisząc, że „nowa narracja humanistyki może opowiedzieć inaczej dzieje naszej kultury” (Janion 2007: 20). Tendencje powrotu do „słowiańskiej niesamowitości”, głównie w postaci wypartej i wzbudzającej strach demoniczności, polska badaczka zauważa przede wszystkim w literaturze romantycznej, jednakże ze współczesnej perspektywy trudno zamykać się w tych historyczno-literackich ramach i nie uwzględniać aktualnych, coraz liczniejszych renarracji słowiańskości.

Przedmiotem zainteresowania stała się przede wszystkim warstwa wierzeniowa, odtwarzana i rekonstruowana na podstawie zapisów źródłowych, badań archeologicznych, podań ludowych, ustaleń religioznawców i antropologów, a także językoznawstwa porównawczego. W tym miejscu należy zaznaczyć, że dla fantastyki grozy punktem odniesienia będą przede wszystkim wierzenia i wyobrażenia demoniczne, w mniejszym zaś stopniu te dotyczące bóstw. Demonologia, nazywana również mitologią niższą, okazała się znacznie bardziej trwała i jako element folkloru przetrwała chrystianizację, choć niekiedy ulegała deformacji względem pierwotnego kształtu i wpływowi nowej religii. Niemniej, jak pisze Aleksander Gieysztor, „w umysłowości ludowej przeplatały się one [wierzenia demoniczne – R. P.] i wzmacniały wzajemnie, tworząc otaczający człowieka świat prawie że dotykalnych na co dzień wyobrażeń, które organizowały wizję świata i życia powszedniego” (Gieysztor 2006: 251). Prowadzi to do konstatacji, że wiara w rzeczywistą obecność bytów demonicznych konstituowała codzienność i ustanawiała reguły determinujące życie społeczności, stąd okazała się najtrwalszym składnikiem ludowych wierzeń.

Antropologiczny wymiar *folk horroru*

Dla twórców fantastyki grozy, odwołującej się najczęściej do prymarnych dla gatunku ludzkiego, niejednokrotnie atawistycznych lęków, to właśnie ta sfera dawnych wierzeń będzie miała największy potencjał, zwłaszcza gdy zostanie umieszczona we współczesnej dla twórcy czasoprzestrzeni jako powracający z przeszłości element strachu, do tej pory ukryty pod cienką warstwą nowoczesnej cywilizacji. Wpisuje się to także w antropologiczny wymiar *folk horroru*, w którym – wobec przebudzenia i powrotu pierwotnych sił – konflikt pomiędzy nimi a pozornie spajającą wszystko racjonalistyczną i chrześcijańską (te dwie cechy nie stają w tym przypadku ze sobą w sprzeczności) cywilizacją jest nieunikniony. Piotr Kletowski dostrzega w tym wpływ klasycznej (choć częściowo

już krytykowanej na gruncie współczesnym) myśli antropologicznej, wyrażonej przez Jamesa George’a Frazera w *Złotej gałęzi*: „oto pod powierzchnią kultury chrześcijańskiej wciąż tli się pogańska siła zespolona z naturą, stanowiąca jej ekspiację” (Kletowski 2017: 35), po czym dodaje, że:

Folk horror stanowi wzorcowy przykład filmu grozy będącego tekstem antropologicznym, nie tylko dlatego, że ilustruje pogańskie obrzędy szczegółowo opisane przez autora *Złotej gałęzi*, ale [także dlatego, że] przekazuje głęboki, antropologiczny sens jego pisarstwa – obecność pogaństwa, pogańskich treści, czczących naturalne siły przyrody – którym [...] przeciwstawia się chrześcijaństwo, odnajdujące głębszy sens w figurze ofiary – nie tyle potwierdzającej bezwolną łączność człowieka z naturą, co wprost przeciwnie – wynikającą z samoświadomości (w optyce chrześcijańskiej z duchowości, ale sprzężonej z elementem *ratio*) odrębności człowieka – jako istoty doskonalszej, zdolnej do wyższych uczuć – od świata natury (Kletowski 2017: 37).

Choć spostrzeżenia Kletowskiego dotyczą kinematografii, to – jak zostało zauważone wyżej – pojęcie *folk horroru* wykroczyło poza ramy pierwotnego, filmowego kontekstu, a perspektywa antropologiczna jest jak najbardziej uzasadniona także w odniesieniu do literatury grozy. Uniwersalny charakter rozważań antropologów sprawia, że opisywane przez nich schematy można odnieść do wszelkich sytuacji, w których pierwotne wierzenia zostały wyparte przez ekspansywną, uniwersalistyczną religię oraz towarzyszący jej nowy porządek kulturowy i zastąpione nimi. Słowiańszczyzna nie jest tu wyjątkiem.

Dualistyczne źródła serbskiej fantastyki grozy

W przypadku serbskiej literatury grozy, będącej głównym przedmiotem zainteresowania niniejszego tekstu, można wyróżnić dwa najważniejsze źródła inspiracji jej twórców – będzie to z jednej strony tradycja dojrzałego i rozwiniętego horroru z kręgu anglosaskiego, z drugiej zaś rodzima literatura doby realizmu. Zjawisko zwrotu ku fantastycznemu dziedzictwu własnego folkloru w literaturze serbskiej zaobserwował serbski badacz fantastyki, Sava Damjanov, pisząc, że:

Musieliśmy zwrócić się ku Europie, aby w pełni zrozumieć możliwości, które daje nam nasze własne dziedzictwo, potrzebowaliśmy „zastrzyku przypomnienia” z zewnątrz, aby w pełni otworzyć oczy na to, co w całym swym bogactwie i różnorodności było tutaj (tj. żeby odświeżyć poczucie fantazmatów tak obecnych w naszym folklorze) (Damjanov 1988: 109)⁵.

Zwrot ten, obecny w literaturze serbskiej w różnym stopniu już od twórczości preromantyków, naznaczony był jednak (szczególnie w drugiej połowie XIX w.)

5 Wszystkie cytaty pochodzące oryginalnie z języków obcych zostały podane w przekładzie własnym autora artykułu.

przez dominujący kulturowo-literacki paradygmat oparty na ideach racjonalizmu. Dejan Ognjanović określa go mianem dominacji tego, co użyteczne, oświeceniowe, codziennie-pragmatyczne i racjonalne, nad tym, co estetyczne, swobodne, swawolne i fantastyczne; doprowadziło to do zepchnięcia motywów fantastycznych w literaturze do roli służebnej wobec poetyki realistycznej i racjonalistycznej (Ognjanović 2022: 82). W konsekwencji funkcjonują one jako zależne od użytecznego przesłania poszczególnych dzieł. Wizerunki zaczerpniętych z ludowego imaginariusium demonów często bywały wówczas sprowadzane do przesądu i zabobonu, wyśmiewanych i poddawanych demistyfikacji (Ajdačić 2020: 300), co zbliża ich funkcjonowanie w fabułach do bliskiego wczesnym powieściom gotyckim.

Za najważniejszego twórcę tego okresu w literaturze serbskiej uważa się Milovana Glišicia, którego folklorystyczno-neoromantyczne opowiadania oparte na ludowych podaniach zawierają elementy fantastyki grozy. Choć Glišić nie był jedynym pisarzem sięgającym po tego typu motyw, to ze względu na tematyczną unikalność pojedynczych dzieł jego nazwisko stało się, jak zauważa Predrag Todorović, swoistym paradygmatem tego rodzaju literatury w Serbii (Todorović 2020: 262). Również pod względem częstotliwości korzystania z elementów grozy Glišić wyróżnia się na tle innych autorów serbskich z tego okresu (wprowadzających wspomniane elementy do swoich dzieł znacznie rzadziej), dość wymienić tu najbardziej znane tytuły: *Posle devedeset godina* (*Dzień czterdziest lat później*), *Noć na mostu* (*Noc na moście*), *Brata Mata* (*Brat Mata*), *Nagraisao*⁶ czy *Glava šećera* (*Głowa cukru*). Warto również nadmienić, że jest on twórcą postaci Savy Savanovicia, najbardziej znanego w kulturze serbskiej rodzimego wampira, antagonisty pierwszego ze wspomnianych utworów⁷.

Współczesny serbski *folk horror* ma jednak genezę dwoistą; o ile własna tradycja i folklor pozostają istotnym źródłem odniesienia, nawiązywania intertekstualnego dialogu, a także dostarczają konkretnych figur monstrów, o tyle pod względem konstrukcji fabuły i sposobu prowadzenia narracji nie odbiegają od klasycznych wzorców światowego horroru. Świadomi obydwu tradycji twórcy dokonują swoistej adaptacji założeń tej konwencji do lokalnej przestrzeni⁸.

6 Tytuł niemożliwy do przetłumaczenia za pomocą jednego wyrazu. Czasownik *nagraisati*, będący archaizmem, można przełożyć jako „doigrać się”, „nagrabieć sobie”, „wpaść w kłopoty”, „ponieść szkodę”.

7 Postać Savanovicia zyskała w kulturze serbskiej status lokalnego archetypu wampira, stając się, mimo swej schematyczności, inspiracją dla wielu późniejszych twórców, także filmowych. Przykładem powrotu do rodzimej tradycji w tym zakresie jest kultowy jugosłowiański horror *Leptirica* z 1973 r., powstały równolegle do wspomnianego na początku nurtu *folk horroru* w kinie brytyjskim.

8 Powieść *Zavodnik* nie jest jedynym przykładem *folk horroru* w literaturze serbskiej; częściej jednak sięgają po niego autorzy krótkich form prozatorskich niż powieści – *folk horror* reprezentują chociażby opowiadanie *Naprata* Mladena Milosavljevicia, opublikowane w trzecim numerze zinu *Crnoslovlje*, oraz *Strigoj* Snežany Kanački z antologii *Besan* 3. Temu zagadnieniu poświęcona jest w całości także składająca się z ośmiu utworów antologia *Avetinja i andame. Prvi krug pakla – folklorni horor*, wydana przez stowarzyszenie Autostoperski Vodič Kroz Fantastiku pod redakcją Kristijana Šaraca.

Schemat „łańcucha folk horroru” w powieści *Zavodnik*

Zjawisko to widać szczególnie wyraźnie w powieści *Zavodnik*⁹ Dejana Ognjanovicia (wydanej po raz pierwszy w 2014 r.), której autor – zajmujący się horrorem zarówno od strony naukowej, jak i pisarskiej – z jednej strony sięga po ludowe legendy i charakterystyczne dla słowiańskiego folkloru figury demonologiczne i eschatologiczne, z drugiej zaś wpisuje całość w ukształtowany w kulturze zachodniej schemat fabularny, polegający na zetknięciu cywilizowanego świata z pierwotnym chaosem. Dla autora niniejszego tekstu przedmiotem analizy będzie zarówno sposób adaptacji założeń *folk horroru* do fabuły osadzonej we współczesnej Serbii, jak i sama warstwa folklorystyczna, objawiająca się przede wszystkim w użytych w powieści figurach.

Fabuła *Zavodnika* skupia się wokół początkującego wykładowcy akademickiego z Nišu, który podejmuje pracę jako prywatny nauczyciel dwojga bliźniąt, mieszkających z babcią we wsi Špaj w południowo-wschodniej Serbii. Podczas swojego pobytu protagonista styka się z dotyczącą ojca dzieci tajemnicą, którą próbuje odkryć na własną rękę, natrafiając przy tym na elementy nadnaturalnej grozy o częściowo słowiańskiej, przedchrześcijańskiej proveniencji. Ognjanović konstruuje w swoim dziele atmosferę grozy, wykorzystując cztery elementy wpisujące się w teorię „łańcucha folk horroru” autorstwa Adama Scovella. Są to kolejno: krajobraz, izolacja, wypaczony system wierzeń oraz zdarzenie lub przywołanie (Scovell 2017: 27–29).

Dwa pierwsze elementy powiązane są z przestrzenią wpisującą się w klasyczny dla konwencji schemat, według którego „miejscem akcji folk horrorów są położone na uboczu wsie, jaskrawo kontrastujące z utożsamianymi z cywilizacją i współczesnością miastami” (Krzyżaniak 2021: 107–108). Do realizacji tego założenia potrzebne jest zatem cywilizacyjne centrum, którego rolę w świecie *Zavodnika* zajmuje Niš, w funkcji kulturowej peryferii pojawia się zaś w dużej mierze odizolowany od świata zewnętrznego Špaj. Podróż protagonisty wydaje się swego rodzaju zanurzeniem – porzuca on znaną sobie, bezpieczną przestrzeń miasta i cywilizacji, żeby dotrzeć do położonej wśród wzgórz i lasów wsi, przy czym część drogi pokonuje pieszo. Nie sięga tam też transport publiczny, a w części miejscowości nie ma prądu.

Wieś stanowi trawiony rozkładem swoisty mikrokosmos, którego izolację i wykluczenie potęguje nieobecność typowych instytucji życia społecznego – lokalna szkoła pozostaje zrujnowana, cerkiew jest zaś zamknięta i nieużywana, ponadto wiele domów jest opuszczonych. Jest to charakterystyczna cecha pierwszego z ogniw wspomnianego „łańcucha folk horroru”, gdzie elementy topografii wywierają negatywny wpływ na miejscowych (Scovell 2017: 27; Ko-

9 Tytuł utworu jest dwuznaczny – *zavodnik* oznacza z jednej strony konkretną przestrzeń w obrębie świata przedstawionego, miejsce położone za wodą (polskim odpowiednikiem byłoby występujące w toponimach słowo „zawodzie”, które będzie używane w niniejszym tekście w odniesieniu do powieściowej lokacji), z drugiej zaś uwodziciela. Drugie znaczenie można w odniesieniu do fabuły interpretować w kontekście swoistego „uwodzenia”, przyciągania, które wywołuje tytułowe miejsce wobec bohaterów utworu.

bus 2025: 129). Jak pisze w posłowie do powieści Đorđe Kadijević: „Odległa wioska jest nie tylko fizycznie zacofana, zrujnowana i opuszczona, ale także zniekształcona w świadomości jej nielicznych mieszkańców, pochłonięta tajemnicą dawno zapomnianych mitów i zmartwychwstałych przesądów” (Kadijević 2015). Nieliczni mieszkańcy są nieufni wobec obcych, a ich odmienność jest podkreślana przez język, którym się posługują – w rozmowach z bohaterem starają się mówić poprawnie, jednak nie jest to dla nich naturalne, często korzystają z miejscowego dialektu torlackiego.

Gospodarstwo rodziny Mojsiloviciów, do którego przybywa protagonista, jest położone na uboczu wsi, a jej najbliższe sąsiedztwo stanowi cmentarz, co samo w sobie można odczytywać w wymiarze antropologiczno-kulturowym jako zaburzenie granic świata żywych i umarłych. Okolice jest także naznaczona obecnością miejsc o charakterze magicznym, stanowiących w powieści przestrzeń epifanii elementów nadprzyrodzonych. Są to: tytułowe zawodzie – położone w lesie źródło „cudownej” wody (mającej m.in. zdolność leczenia ran) – oraz dwie jaskinie: jedna z nich jest uważana za miejsce dobre, niemal sakralne, druga zaś, znajdująca się blisko zawodzia, otoczona przez rozkładające się szczątki zwierząt, uchodzi za źródło zła i napawa lękiem większość mieszkańców, jednakże w jej okolicy często przebywają Miloš i Biljana, rodzeństwo, które naucza główny bohater. W niej też ma mieszkać tajemniczy Czarny Człowiek, mający być prawdziwym rodzicem Mihajla, ojca wspomnianych dzieci.

Grób mężczyzny, któremu pop odmówił pochówku na poświęconej ziemi wiejskiego cmentarza, znajduje się w tej samej przestrzeni, pomiędzy jaskinią a źródłem. Jego wygląd i otoczenie wydają się bliższe obrządkowi pogańskiemu niż chrześcijańskiemu:

Gdy podchodzę bliżej, widzę, że na powierzchni wyryta jest duża litera M. Wokół podstawy leży prosty wieniec z kwiatów – zwyczajnych, polnych. U dołu trawa częściowo zasłania otwartą butelkę żółtego napoju, w którym znajdowało się kilka utopionych much. Kolorowy talerzyk z okruchami i mnóstwem mrówek; trudno stwierdzić, jaki rodzaj jedzenia tu zostawiono, ale z pewnością nie było to dawno. Oparte o kamień zdjęcie oprawione w lakierowaną drewnianą ramkę [...] to twarz Mihajla (Ognjanović 2015).

Prowadzi to (jak zresztą i sama postać Mihajla) do trzeciego punktu „łańcucha *folk horroru*”, jakim jest wypaczony system wierzeń. W świecie powieści tradycyjna, prawosławna religijność jest wyraźnie osłabiona – w Špaju nie ma na stałe żadnego kapłana, cerkiew jest opuszczona, a jej okna zabite deskami, tak jakby wieś znajdowała się już poza marginesem chrześcijańskiego świata, mimo że w teorii jest jego częścią. Główny bohater, próbując odkryć przyczynę tego stanu rzeczy, trafia na błuźniercze ikony autorstwa Mihajla, z których jedna znajduje się w zamkniętej cerkwi, druga zaś w domu Mojsiloviciów:

W centrum znajduje się sylwetka w bardzo ciemnej czerwieni – mroczna figura kogoś przypominającego świętego, w ledwie rozpoznawalnej szacie. W prawej ręce trzyma szeroko otwartą księgę, rozłożoną w kierunku obserwatora: to, co można w niej przeczytać, nie przypomina ani cyrylicy, ani głągolicy, ani też żadnego znanego mi pisma. Lewą ręką uczynił znak, który powinien oznaczać błogosławieństwo, chociaż palce były tak złożone i połączone, że przypominały raczej satanistyczne pozdrowienie. Palec wskazujący i mały wystawały wyraźnie jak rogi. Jednak tym, co przyciągało uwagę bardziej od księgi i ułożenia palców, była twarz świętego – a dokładniej, jej brak. Tam, gdzie powinna być twarz, otwierała się otchłań świeżo zakrzepłej krwi: ciemna czerwień wylewa się i kapie na większą część i tak już mrocznej postaci. Rozmyta, czerwona aureola za głową, niemal całkowicie czarna, dodaje ikonie aury czegoś bluźnierczego, niemal demonicznego (Ognjanović 2015).

To właśnie jej powstanie i umieszczenie w cerkwi miało być powodem, dla którego mężczyźnie odmówiono chrześcijańskiego pochówku. Umieszczenie bluźnierczego wizerunku w świątyni można odczytywać jako swoiste zhańbienie i splugawienie sfery sacrum, po którym cerkiew nie nadaje się już do dalszego użytku.

Obecna w powieści duchowość jest zatem antytezą chrześcijaństwa – jego otwartym zaprzeczeniem i odwróceniem poprzez zwrot w kierunku demoniczno-satanistycznym. Jak zresztą tłumaczy protagoniście jedna z mieszkanki wsi: „Stąd diabłów jeszcze nie wypędzono. A ty natknąłeś się na dom jednego z nich”. dopełnieniem tego ma być rytuał (przywołanie – czwarty z elementów „łańcucha *folk horroru*”), do którego przygotowują się młodzi Mojsilovićowie, a mianowicie wskrzeszenie ich ojca, do czego potrzebne są „krew jego krwi i nasienie jego nasienia”. Choć sam obrzęd nie został opisany, to na podstawie fabuły powieści można się domyślić, że oba te elementy rozumiane były dosłownie – chodziło o połączenie pierwszej menstruacyjnej krwi Biljany i spermy Miloša.

Folklorystyczno-demoniczne imaginarium Dejana Ognjanovicia

Opisane wyżej cztery elementy, choć wpisują się w przytoczony, uniwersalny schemat, charakterystyczny dla podgatunku *folk horroru*, nie są jedynymi tworzącymi go składowymi. Z racji umieszczenia fabuły utworu w konkretnej przestrzeni południowo-wschodniej Serbii konieczna jest także obecność tkanki lokalnej, nadającej powieści kulturową przynależność. Ognjanović posługuje się w tym celu figurami demonów zaczerpniętymi z dawnych słowiańskich wierzeń.

O ile Czarny Człowiek, będący w *Zavodniku* ucieleśnieniem metafizycznego zła, jest całkowicie fikcyjną figurą, wymyśloną na potrzeby powieści (co przyznaje sam autor w wywiadzie dla kanału Šišmiš; Šišmiš 2018: 3:40–5:58), o tyle pozostałe pojawiające się w niej istoty demoniczne są silnie osadzone

w słowiańskim folklorze, jednakże dla bohaterów powieści granice te ulegają częściowemu zatarciu. Zjawisko to zaobserwował i scharakteryzował polski badacz fantastyki, Bogdan Trocha:

Prowadzi to oczywiście do wstępnej konstatacji zakładającej z jednej strony symboliczną (w znaczeniu religijnym) etiologię tych figur, z drugiej natomiast podjęcie przez niektórych współczesnych pisarzy literatury popularnej roli rozwijania tych symbolicznych znaczeń w fabuły fantastyczne atrakcyjne znaczeniowo i estetycznie dla współczesnego czytelnika. Wiąże się to w oczywisty sposób z drugą ważną konstatacją, wskazującą na mityczne tło chętnie wprowadzane do współczesnej prozy fantastycznej. W efekcie czego treści zdegradowanych słowiańskich mitologii przenikają bardzo często „wtórne światy” współczesnej fantastyki literackiej (Trocha 2020: 414).

Samo wprowadzenie fantastycznych figur z mitologii słowiańskiej Trocha określa jako renarrację i wylicza kilka jej rodzajów (modeli), różniących w zależności od tego, jak dany autor traktuje i przetwarza tekst źródłowy (Trocha 2020: 402). Zabieg, który stosuje Ognjanović w *Zavodniku*, pasuje najbardziej do typu renarracji częstkowej, opierającej się na „wprowadzaniu częstkowych, często wyizolowanych, motywów słowiańskich do prozy fantastycznej” (Trocha 2020: 403). Figury, które wykorzystuje w swej powieści serbski pisarz, nie zostają bowiem w żaden sposób przetworzone ani unowocześnione czy też zdekonstruowane, pozostają w nim w formie wiernej folklorystycznemu pierwowzorowi, niejako petryfikującej pierwotne znaczenia. Istoty te to kolejno *omaja*, *čuma* oraz wampir.

Dwie pierwsze figury pojawiają się w powieści wyłącznie w narracji Grozdy Mojsilović, która opowiada swoim wnukom ich ulubione lokalne legendy. Pierwsza z istot była działającym głównie w nocy demonem oddziałującym na ludzką percepcję i mogącym wywołać iluzję. Najczęstszym schematem działania *omaji* było pojawianie się pod postacią zwierzęcia i prowadzenie samotnych wędrowców w pułapkę (częsty sposób działania różnych demonów). W opowieści Grozdy *omaja* próbowała zwieść jej zmarłego męża, Radomira, któremu objawiła się pod postacią kozy. Mężczyznę uratowało dopiero pierwsze pianie kogutów, które spłoszyło kozę-*omaję*.

Antagonistka drugiej legendy, *čuma*, była z kolei demonicznym uosobieniem choroby zakaźnej, konkretnie dżumy. Sreten Petrović jako nazwy tożsame podaje terminy *kuga* (z serb. dżuma) i *mora* (Petrović 1999: 80), odsyłające bezpośrednio do związku z tą chorobą oraz śmiercią. Co ciekawe, podobne użycie nazwy choroby jako określenia demona zostało odnotowane także w Polsce, co sugeruje, że jest to tendencja ogólnosłowiańska¹⁰. Umieszczona przez Ogn-

10 Renata Dźwigół w książce *Polskie ludowe słownictwo mitologiczne* podaje użycie nazwy „dżuma” na określenie demona cholery na Kaszubach (Dźwigół 2004: 39).

janovicia w powieści historia o *ćumie* ma konstrukcję ludowej baśni z morałem; opowiada o dwóch przyrodnych siostrach, które spędzały po kolei noc w nawiedzonym przez *ćumę* młynie – jedna z nich podzieliła się jedzeniem ze zwierzętami, które obroniły ją przed demonem, druga zaś, która tego nie zrobiła, została przez niego uduszona. Wartym wspomnienia elementem przestrzennym jest tutaj młyn (konkretnie wodny), który przez swoje położenie w pobliżu wody znajduje się na symbolicznym pograniczu świata ludzi i świata zmarłych, przez co często staje się w kulturze ludowej (a także w inspirowanej nią literaturze) miejscem emanacji niesamowitości¹¹. Wampir Sava Savanović ze wspomnianego utworu Glišicia również nawiedza młyn.

Liminalna przestrzeń i bliskość świata zmarłych prowadzą do kolejnej figury, najmniej demonicznej w swej formie, lecz powiązanej z dawną słowiańską eschatologią i również wywołującą strach u protagonisty powieści. Jest to czarny, żółtooki pies, którego dziecięcy bohaterowie utworu utożsamiają z psem ich zmarłego ojca. Rodzeństwo wierzy, że ojciec wysłał go z zaświatów jako ich obrońcę i strażnika. W wierzeniach pogańskich Słowian właśnie pies był jednym ze zwierząt odgrywających rolę *psychopomposa* – przewodnika dusz i pośrednika między światami, a przy tym obrońcy, chroniącego oswojony świat przed zagrożeniami z zewnątrz (Kajkowski 2017: 243). W kontekście powieści pies byłby zatem częścią ukrytego świata pradawnych wierzeń, a jego zadaniem byłoby odstraszenie intruza z zewnątrz.

Folklorystyczno-demoniczne imaginarium *Zavodnika* dopełnia wampir, najbardziej charakterystyczny dla serbskiego folkloru demon i jednocześnie jedna z najpopularniejszych figur horroru w ogóle. Wampir pojawia się w powieści dwukrotnie, najpierw w historii o rzekomym lokalnym wampirze ze Špaju, o którym Miloš opowiada swojemu nauczycielowi, a drugi raz w kontekście podejrzenia ojca młodego Mojsilovicia o wampiryzm. Opowieść chłopca stanowi typowe dla serbskiego folkloru podanie o nawiedzającym wieś i dręczącym jej mieszkańców wampirze, wobec którego zastosowano typowe słowiańskie środki apotropaiczne – przebito mu serce głogowym kołkiem, odrąbano głowę, a na końcu spalono wraz z trumną.

Wszystkie trzy opowieści, o *omaji*, *ćumie* i wampirze, stanowią w powieści element miejscowej tkanki i składają się na ludowo-folklorystyczne oblicze grozy. Wszystkie one są umieszczone w kontekście lokalnym, w powiązaniu z pobliskimi miejscami i funkcjonują w fabule jako historie opowiadane przez pokolenia. Wynikająca z nich groza wydaje się jednak w pewien sposób wyczerpana, można ją raczej traktować jako zamkniętą w obrębie folkloru i tracącą swój pierwotny element strachu w związku z zanikiem wiary w demony.

Ognjanović tworzy świat przedstawiony, w którym granice pomiędzy ludowymi opowieściami starszych a obecnością realnego, nadprzyrodzonego zła

11 Młyn bywa z jednej strony miejscem nawiedzonym przez istoty demoniczne (jak wampir Sava Savanović z opowiadania *Posle devedeset godina* Milovana Glišicia), a z drugiej przestrzenią rywalizacji istot o cechach nadprzyrodzonych; Aleksandra Matić przywołuje przykład serbskich legend ludowych, w których o młyn walczą św. Sawa oraz diabeł (Matić 2020: 160).

zacierają się, a tym samym trwa ich żywotność. Najbardziej jest to widoczne w momencie, gdy Dule, jeden z mieszkańców wsi, namawia protagonistę na wspólne rozkopanie grobu Mihajla, którego ciało zamierzają przebić głogowym kołkiem, tak jak w starych opowieściach. Gdy odkopują trumnę, ta okazuje się pusta, co stanowi niewypowiedzianą sugestię, że Mihajlo faktycznie stał się wampirem.

W zakończeniu powieści to właśnie siły pierwotnego chaosu, zdegradowane przez protagonistę do roli zabobonu, okazują się realne i odnoszą triumf nad cienką warstwą cywilizacji, która nie jest w stanie skutecznie im się przeciwstawić.

Podsumowanie – *folk horror* jako diagnoza cywilizacyjnego kryzysu

Zbliżając się do końca rozważań, warto zastanowić się nad istotą potencjału grozy o folklorystycznej proveniencji – jego twórcy sięgają często po motywy częściowo już wyczerpane. Ludowe demony w swej pierwotnej formie nie wywołują rzeczywistego strachu w zlaicyzowanym i racjonalistycznym świecie współczesnym. Jednocześnie obserwowany od kilkudziesięciu lat swoisty kontrkulturowy powrót do przedchrześcijańskiej przeszłości i jej warstwy wierzeniowej ożywia na nowo te figury dla fantastyki grozy. Jak zauważa bowiem Dariusz Brzostek, schematy opowieści grozy pozostają takie same, ale zmieniają się uwarunkowania kulturowe, w których powstają (Brzostek 2020: 128). Współczesny *folk horror* stanowi zatem hybrydę ludowej tradycji i folkloru, które dostarczają mu figur i przestrzeni, oraz klasycznej historii grozy opowiadającej o zderzeniu świata rozumu z tym, co obce, irracjonalne i wyparte. Jednocześnie jego problematyka pozostaje aktualna, powielając obawy, które już przed ponad wiekiem zaobserwował James George Frazer:

Nie naszą jest rzeczą i nie miejsce po temu, by zastanawiać się nad wpływem, jaki może mieć dla przyszłości rodu ludzkiego stałe istnienie tak twardego złoza dzikości pod powierzchnią społeczeństwa, nietkniętego przez zewnętrzne zmiany kulturalne i religijne. Bezstronny obserwator, któremu studia kazały sięgnąć głębiej, musi przyznać, że złoże to stanowi stałe zagrożenie cywilizacji. Wydaje się, że poruszamy się po cienkiej skorupie, która w każdej chwili może być podmyta przez drzejące pod nią podziemne siły (Frazer 1965: 78).

To właśnie pozostaje dla *folk horroru* źródłem strachu – nie wyeksploatowane figury demonów z ludowych wierzeń, ale wyrażone za ich pomocą przeświadczenie o kruchości i fasadowości świata, którego podstawowe wartości są co i rusz podważane. Cywilizacyjny kryzys i ogólna słabość współczesności sprawiają, że oparcie się siłom praprawnego chaosu jest coraz mniej możliwe.

Twórcy oryginalnego, filmowego *folk horroru* z Wysp Brytyjskich wyszli od zamysłu poddania współczesnej cywilizacji „próbie trwałości”. Ich idea wydaje się trwać dalej, przekraczając granice pierwotnego kontekstu, czego przykładem jest powieść Ognjanowicia osadzona w geograficznej i kulturowo-społecz-

nej przestrzeni dzisiejszej Serbii. Jak zauważa Kadiević, spolaryzowany i zagrożony w duchowym kryzysie świat współczesny ulega cieniom przeszłości, która staje się zapowiedzią nowego barbarzyństwa (Kadiević 2015).

Globalistyczna cywilizacja, pozornie silna i dominująca, w świecie *Zavodnika* wydaje się zbyt słaba na przeciwstawienie się pierwotnemu (a jednocześnie rodzimemu, lokalnemu) złu, w starciu z którym musi ponieść porażkę. Ognjanović odchodzi tym samym od klasycznego, konserwatywnego wzorca horroru (jednocześnie hołdując rodzimej tradycji literackiej i folklorowi), w którym racjonalistycznie myślącym udaje się poskromić zagrożenie i oddalić od świata widmo katastrofy. W jego wizji antropocentryczna, zokcydentalizowana cywilizacja nie pokonała i nie wyparła ostatecznie pierwotnych sił, które czekają tylko na to, by w odpowiednim dla siebie momencie powrócić i podważyć jej iluzoryczną dominację.

BIBLIOGRAFIA

- Ajdačić, D. (2020). Folklorni žanrovi i njihovi preobražaji u prikazima demona u slovenskim književnostima 19. veka. In D. Ajdačić, B. Suvajdžić (eds.), *Savremena srpska folkloristika VIII. Zbornik radova. Slovenski folklor i književna fantastika* (pp. 291–306). Udruženje folklorista Srbije.
- Brzostek, D. (2020). *Wola nie-wiedzy. Horror postmodernistyczny czy groza późnej nowoczesności?* Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Damjanov, S. (1988). *Koreni moderne srpske fantastike*. Matica Srpska.
- Dźwigoł, R. (2004). *Polskie ludowe słownictwo mitologiczne*. Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej.
- Frazer, J. G. (1965). *Złota gałąź* (przeł. H. Krzeczkowski). PIW.
- Gieysztor, A. (2006). *Mitologia Słowian*. Wydawnictwa UW.
- Guiol, C. (2021). *Paganism in Late Victorian Literature (1891–1904): Fear, Fantasies and Mythmaking*. Université de Clermont Auvergne.
- Has-Tokarz, A. (2011). *Horror w literaturze współczesnej i filmie*. Wydawnictwo UMCS.
- Janion, M. (2007). *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*. Wydawnictwo Literackie.
- Kadiević, Đ. (2015). Jedno čitanje romana „Zavodnik”. In D. Ognjanović, *Zavodnik*. Orfelin.
- Kajkowski, K. (2017). *Mity, kult i rytuał. O duchowości nadbałtyckich Słowian*. Triglav.
- Kanački, S. (2021). Strigoj. In L. Markuš (ed.), *Besan 3: Priče za besanu noć* (pp. 177–184). Slovensko Slovo.
- Kletowski, P. (2017). Europejski i amerykański horror filmowy jako tekst antropologiczny. W: S. J. Konefał (red.), *Strefy mroku. Groza w kulturze audiowizualnej* (s. 25–49). Gdański Klub Fantastyki.
- Kobus, A. (2025). Do Be Afraid: Folk Horror, Monstrous Sacred and Divine Terror in “The Silt Verses” Podcast. *Literatura Ludowa. Journal of Folklore and Popular Culture*, 69(1–2), 125–139. <https://doi.org/10.12775/LL.1-2.2025.007>
- Krzyżaniak, A. (2021). Liminalność i ofiara. „Midsommar. W biały dzień” jako przykład folk horroru. *Literatura Ludowa. Journal of Folklore and Popular Culture*, 65(3), 107–112. <https://doi.org/10.12775/LL.3.2021.010>
- Matić, A. (2020). Priče o vodenici i moderni demoni. In D. Ajdačić, B. Suvajdžić (eds.), *Savremena srpska folkloristika VIII. Zbornik radova. Slovenski folklor i književna fantastika* (pp. 159–170). Udruženje folklorista Srbije.
- Milosavljević, M. (2023). Naprata. *Crnoslovlje*, 3, 48–76.

Ognjanović, D. (2015). *Zavodnik*. Orfelin.

Ognjanović, D. (2016). Tri paradigme horora. *Etnoantropološki problemi*, 1(11), 351–372. <https://doi.org/10.21301/eap.v1i1i2.2>

Ognjanović, D. (2022). *Poetika horora*. Orfelin.

Petrović, S. (1999). *Srpska mitologija. Sistem srpske mitologije*. Prosveta.

Scovell, A. (2017). *Folk Horror. Hours Dreadful And Things Strange*. Auteur.

Šarac, K. (red.) (2024). *Avetinje i andame. Prvi krug pakla – folklorni horor*. Udruženje Autostoperski Vodič Kroz Fantastiku.

Šišmiš (2018, 21. listopada). *Intervju: Dejan Ognjanović, doktor strave i užasa* [video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=bgGLTGUFHzM>

Todorović, P. (2020). Fantastika horora u pripovetkama Milovana Glišića „Nagraisao” i „Brata Mata”. In D. Ajdačić, B. Suvajdžić (eds.), *Savremena srpska folkloristika VIII. Zbornik radova. Slovenski folklor i književna fantastika* (pp. 261–272). Udruženje folklorista Srbije.

Trocha, B. (2020). Renarracije słowiańskich motywów ludowych we współczesnej fantastyce. In D. Ajdačić, B. Suvajdžić (eds.), *Savremena srpska folkloristika VIII. Zbornik radova. Slovenski folklor i književna fantastika* (pp. 401–417). Udruženje folklorista Srbije.

Weronika Dziurleja

Adam Mickiewicz University in Poznań

dziurleja@onet.pl

ORCID: 0009-0004-6586-5467

The Tar Babies of *Tar Baby* by Toni Morrison

DOI: 10.12775/LL.1.2.2026.008 | CC BY-ND 4.0

ABSTRACT: This article aims to analyse *Tar Baby* by Toni Morrison as a novel centred around the eponymous figure. The tar baby is a doll-like figure from Black American folklore, an object made of tar, rags, and buttons. In folklore sources, the function of the tar baby is difficult to understand or describe; it serves as a kind of decoy or trap, and its victims get attached to its sticky surface. As the novel draws close parallels between its two protagonists and the tar baby, Henry Louis Gates's theory of Signifyin(g) is applied with a view to determine who is the eponymous thing. Although the characters represent two opposing outlooks on life, they exert almost inextricable attraction to one another. Each of them, just like tar baby, exhibits its viscosity that glues, and, hence, traps the other in this stormy relation. The paper follows this trope focusing on the characters' sticky properties, which resonate with the doll in the folktale. The tar baby is linked to the signifying monkey, a tempting trickster from Yoruba mythology, who attempts to manipulate signification, subvert dominant cultural codes, and bring on some kind of contact with other characters. As the theory focuses largely on the ambiguous and the symbolic functions of the object, the paper endeavours to discover what the discussed characters stand for and how they manifest their tar baby qualities. The conclusion that follows is that both Jadine and Son can be perceived as the tar babies of the story, especially tar babies to each other, trapping and sticking to one another.

KEYWORDS: Signifyin(g), folklore, culture, identity, tar baby

Tar Baby by Toni Morrison is quite an unusual novel in her collection. Set outside of the United States, it stands out from Morrison's other books, which are deeply embedded in American reality. With its changing setting, from the Caribbean to New York to a small village in Florida, the story revolves around Jadine and Son, who represent conflicting approaches to life. The tension between Blackness and Whiteness, tradition and change, the past and the present

is equally strong as the mutual attraction the aforementioned characters feel towards one another. Being torn between the two worlds, they cannot reach any agreement, and each of them tries to affect and change the other. Despite their multiple conflicts, misunderstandings, and mutually bad influence, they persist in a relation that stifles them both. The unfolding of their relationship parallels a traditional African folktale referenced in the novel's title. Such a re-working of a traditional tale can be analysed via the theory of Signifyin(g), a concept also rooted in African folklore and described as "the black trope for all other tropes, the trope of tropes, the figure of figures" (Gates 2014: 88). Seemingly, it is a prevalent feature of African American texts, and yet to properly define it and to fully grasp what it entails is somehow a cumbersome task. Gates (2014: 82–87) points out that the concept, which has been flattened to a simple verbal duel and a witty use of words, bears comparison with figuration and encompasses some hidden meaning that is visible and understandable only to those who are receptive to it. Collective and shared knowledge is clearly crucial for deciphering this double-voiced discourse embedded within African American vernacular English. In the case of Morrison's novel, it is the tar baby folktale which provides the context and the main reference point for the book. While trying to understand the meaning behind this modern reworking, the theory of Signifyin(g) will prove particularly useful. Arguably, it will help facilitate the process of determining what the eponymous tar baby is and what it is supposed to mean.

Developed in *The Signifying Monkey: A Theory of African American Literary Criticism* (1988), Gates's concept of Signifyin(g) has its origins in African American vernacular traditions and indicates a rhetorical practice based on irony, double meaning, revision, repetition, and indirection. As argued (Gates 2014: 66–67), Black American writing often creates meaning through its relationship with other texts, arriving at a process of "repetition and revision" (Gates 2014: 66) or "repetition with a signal difference" (Gates 2014: 56). Thus, rather than simply reproducing earlier narratives, new texts transform already existing motifs, themes, and forms. Consequently, new meaning is generated through revision and reinterpretation. For Gates (2014: 66), Signifyin(g) bears resemblance to a type of intertextuality specific to the Black American literary tradition. Basing his theory on the figure of the Signifying Monkey, a trickster character present in Yoruba folklore, who relies on its wit and cunning to outsmart stronger animals, he proposes that African American texts employ double-voiced discourse. This happens with a simultaneous invocation and revision of preceding literary and cultural forms. As a result, it is not only from the individual text that meaning can be derived but also from the text's dialogical relation to other literary works. Signifyin(g) makes it possible to investigate how a given text, in this case Morrison's novel, critiques, echoes, revises, and reworks earlier literary tropes, with special focuses devoted to revisions, inversions, repetitions which potentially create new cultural meaning.

As the title of the novel is a direct reference to an African American folktale, attention is drawn to its focal position within the text, as well as to the

importance of folktales in African American culture. Orality, the main channel of literary communication that enslaved people brought to the Americas, is an inextricable part of this folklore and tradition. It was, indeed, through storytelling that Black slaves maintained their cultural values, discussed their ideas of the creation of the world and conveyed moral truths. Though there are many distinguishable types of African American folktales, the one that is particularly pertinent to this research is the trickery tale. In the trickery tale the virtually weaker character, the trickster, as the type of the tale may suggest, always outsmarts the supposedly stronger one, which is the case in the tar baby story (Britannica n.d./b). Within this particular folktale, some of the stock characters that permeate African American folklore are easily discernible, namely, Br'er Rabbit as the African American and Br'er Fox as the slaveholder, but there still remains a figure whose role is elusive – the tar baby. This figure, although it is not a living creature, but, rather, a simple object, has some kind of eeriness about it, since it serves as an entrapment for the Rabbit and is created solely for the purpose of punishing the trickster.

To answer the question of the tar baby's identity in the novel, it is necessary to quickly recapitulate the plot of the original folktale. The story revolves around Br'er Rabbit, a trickster character whom Br'er Fox and other predator characters want to punish. Therefore, Br'er Fox constructs a figure made of tar, and clothes it, so that it looks like a living creature. When the rabbit passes by and welcomes the tar baby and is ignored, he decides to punch it, and the longer he punches, the more stuck he becomes. Having caught his rival, Br'er Fox ponders various ways of physical punishment. But, as a trickster, the rabbit manages to free himself by lying that to be taken to the briar patch, a natural habitat for rabbits, would be the most painful punishment. This is exactly what happens (Britannica n.d./a). The most popular and widely-known version of this story was first made available in print to the general public in 1880 by Joel Chandler Harris, who collected a wide range of such folktales and published them in "Uncle Remus, His Songs and His Sayings: The Folk-lore of the Old Plantation" (1880). In his version what the reader learns about the eponymous tar baby is quite limited.

An one fine mornin he foun some tracks, / An he shuck his head (I m
tellin you de facts!) / An he went off an got im some shoemaker's wax,
/ An pitch an rozzum, an den an dar / He mould him a baby outer de tar,
/ Wid leg an body, an head an han – / An it look like it settin dar playin
in de san– / An he hide hisse'f whar he kin see / Whatsomever gwine
ter happen ter de Tar- / Baby-ee- / De Tar-Baby-ow, de Tar-Baby-oh-
/ An den he hide an lay mighty low! (Harris 1904: 8).

Apart from the information that the tar baby is made of tar, wax and looks like a human, there is not much about its appearance. This lack of specificity can stem from the fact that the tar baby folktale was originally transmitted orally;

thus, there could be multiple versions of it. Such a scarce description has its benefits, namely, it allows for greater interference of the storyteller. Toni Morrison herself admits to never having read the story and, instead, hearing it as a child from her mother, to whom the story had also been told, which demonstrates the long tradition of the folktale being passed on from one generation to the other. In her version of the story, the figure had “a dress on and a bonnet” (Taylor-Guthrie 1994: 102). Moreover, there are also many pictures and images that present the tar baby in a more vivid and detailed way, with eyes made from buttons, a nose made of cork, a hat and a coat.

Still, there is one thing that remains the same in all versions of the tar baby tale. Namely, the eponymous item is not an active participant of the story. It is an inanimate object. Despite its significance to the story and the fact that it is present in the title, the tar baby is not the main character but, rather, a catalyst for the rabbit’s misfortune. On the level of Morrison’s novel, it can be the character, whose sticky personality entraps others, which results in their downfall. Son is generally considered to be a trickster character (O’Meally 1981; Scott 2007; Koizumi 2011; Kolehmainen 2018), he is identified as Br’er Rabbit of the story, the man who falls prey to Jadine; however, there is a certain stickiness to his character that contributes to Jadine’s cultural confusion and identity struggle. It may not be Son as such that elicits Jadine’s sense of cultural alienation, as it starts much earlier, in Paris, when a Black woman in yellow dress in a shop looks at Jadine, spits at her and makes her feel “[l]onely and inauthentic” (Morrison 1991: 45). Having graduated from Sorbonne, working as an international model and being, to some extent, dependent on Valerian’s money, Jadine has drifted away from her roots, which she is reminded of by the moment at the shop. What Son does with his traditional and conservative outlook on the world is “pick up where the African woman left off” (Harris 1991: 134), and exacerbate Jadine’s doubts and the conundrum she has found herself in. Even though their first encounters do not indicate a possibility of further romantic relation, as Jadine is afraid of his “physically overpowering [...] Mau Mau, Attica, chain-gang hair” (Morrison 1991: 113), the roughness of his look and his mysterious intentions, the dynamics between them evolve and change as the novel unfolds, drawing them together closer and closer. As argued by Trudier Harris (1991: 120), at this point of the book, with his bedraggled look, Son is the embodiment of the tar baby which alludes to racial stereotypes of Blackness being inextricable from animality or dirtiness. It is, indeed, in such an attire that he sneaks into Jadine’s bedroom at night and tries “to insert his own dreams into her [...] to breathe into her the smell of tar and its shiny consistency” (Morrison 1991: 119–120) as if being a tar baby himself he had the capacity of turning her into one as well. The dreams that he wants to insert into her own are the ones of a traditional Black community; hence, even when she is quite unaware and remains unbothered by his behaviour, he still serves a figure of cultural entrapment who wants to place Jadine in a middle of a conservative reality and imprint in her his system of values.

Jadine's sense of identity and belonging is distorted by Son on multiple occasions, indeed, he calls her a White girl (Morrison 1991: 121), which she actively opposes, but when he reveals that he "smelled [her – W. D.] too" (Morrison 191: 122), Jadine is adamant to go to Valerian and have Son thrown out from the house. Nonetheless, she does not. She is equally repulsed by and attracted to Son, unable to take action as he sows the seeds of doubt that Valerian

would understand that there was something in [Jadine] to smell and that [Son] smelled it and if Valerian understands that then he will understand everything and even if he makes [Son] go away, he will still know that there is something in [Jadine] to be smelled which [Son has] discovered and smelled [him]self. And no sealskin coat or million-dollar earrings can disguise it (Morrison 1991: 125).

These racing thoughts that appear in Jadine's mind are the result of Son's Signifyin(g) speech. Although he does so indirectly, Son alludes to the similarity between the two of them. Instead of openly discussing identity and race, he relies on figurative language of which Jadine has to make sense. Considering the fact that she interprets his intentions properly proves the applicability of Gates' (2014: 55) theory. Indeed, it demonstrates that meaning emerges through double-voiced discourse because the smell metaphor refers to both physical appearance and a shared racial and cultural identity; an identity that Jadine tries to distance or cut herself from. What is particularly problematic for her is the concept of race and the array of stereotypes it brings with itself. As for now, her race does not play a crucial role at the L'Arbe de la Croix. Contrary to her aunt and uncle, she is not relegated to the servant position, and she enjoys all the privileges of the White inhabitants of the house. The appearance of Son threatens her position, as Valerian may notice in her what other characters see in Son. If so, no culturally European, modern and extravagant object, such as a sealskin coat given to her by a lover, will be able to mask their resemblance. This violent interaction between them is the moment when Son's sticky character becomes evident, leaving Jadine not only helpless in the face of his offensive behaviour, but also embarrassed by the vision of her "telling on a black man to a white man" (Morrison 1991: 126). Jadine may still refuse to share the worldview with Son and reject his preconceptions about racial division, but he manages to elicit some kind of loyalty on her side.

The loyalty she feels towards Son is just the incipient stage of his playing the role of the tar baby of the novel. His "sticky" properties become more obvious as the tension and attraction between the characters increases. Once Son has taken care of his appearance, Jadine notices that she is "more frightened of his good looks than she had been by his ugliness" (Morrison 1991: 158). According to Harris (1991: 120), the attraction that Jadine feels towards Son is irresistible, she is drawn to him just as Br'er Rabbit is drawn to the tar baby. There are many instances when she tries to placate her emotions and hold

“tight to the reins of black dogs with silver feet” (Morrison 1991: 158), or reason herself out of the idea of pursuing a romantic or sexual relation with him, but the temptation is too strong. Such is the viscosity of Son that Jadine is unable to hold the dogs on the leash any longer and the overpowering attraction clouds her judgment. It is particularly visible once Jadine and Son return from their trip to the beach, and she engages in a conversation with Margaret. During this encounter, Jadine not only protects Son, but also gets frustrated with Margaret’s insinuations of him wanting to sexually abuse the White woman. This arouses the feeling of jealousy in Jadine, which makes her realise that she is “competing with [Margaret] for rape” (Morrison 1991: 187). Interestingly, such thoughts come to her mind after the accident that happens on route. That is, after she falls into the tar pit and gets temporarily stuck there. The physical encounter with this sticky substance could be interpreted as the beginning of Son’s stickiness drawing in Jadine. Indeed, it is this direct contact with the tar, a building block of the tar baby, that prompts her deep attraction towards Son. From the perspective of Signifyin(g), Morrison repeats and revises the folklore motif of tar. She provides a “repetition with a signal difference” (Gates 2014: 73). While, in the original folktale, the tar baby entraps the rabbit physically, here the tar gains a new meaning of emotional attachment or entrapment. Therefore, the folklore theme remains clearly the same, but it is endowed with new meaning that allows for the discussion of culture, identity, and race.

The passion between the characters does not lessen once Son succeeds in seducing Jadine. If anything, it only intensifies together with Jadine’s identity confusion. In going to Eloe, Son’s hometown, Jadine gives Son a chance, and decides to try out his vision of life in his hometown. Unfortunately, once they arrive, she becomes aware that what Son cherishes the most is completely unsuitable to her needs. In the traditional and conservative community of Eloe, Jadine feels forlorn and out of place. She finds her only safe space in closeness with Son and, in particular, in the physical and sexual relationship she has with him. She can cling to him in the town that makes her feel as if she were not enough, not Black enough and not feminine enough. The fears that are inflicted by Son and, later, by his community, culminate when Jadine hallucinates a group of Black women that she knows, has seen or heard about “crowding into the room [...] taking away her sex [...] revealing one breast and then two” (Morrison 1991: 259–260), mocking her attitude, emancipated and far-from-conventional, which results not only in her cultural estrangement and alienation, but also a total rejection and denunciation of her roots. After the vision, Jadine leaves Eloe, and when Son comes back to New York, they constantly fight, and thus she decides to go to Paris and forget him. Just as Br’er Rabbit, she frees herself from the tar baby and goes back to her briar patch, where she rarely feels judged because of her race and where she can be colourless. Harris (1991: 137) puts forward that Jadine escapes from Son because she rejects what he wanted to impose on her as a woman and as a Black person, as it is threatening to her. Still, the remnants of the tar are hard to clean off

because it is hard to forget about a man who made love to her “like a star” (Morrison 1991: 294).

It is somehow clearer to see Jadine as the tar baby. In one of her interviews, the author herself discusses a version of the original folktale deconstructed in the story. In this version, the eponymous tar baby is dressed as a woman. For Morrison, the folktale is a love story between the tar baby that represents a Black woman and Br’er Rabbit, who stands for a Black man, which is the symbolism she applied to Jadine and Son, respectively (Taylor-Guthrie 1994: 47, 94). Evidently, even the main idea behind the creation of the novel aligns with Gates’s Signifyin(g) theory. The author revises a well-known tale and re-works it in such a way that it fits her vision; as a result, she transforms it into a complex romance.

What is peculiar about Jadine as a Black woman being able to enjoy all the privileges that she has, such as the access to good education, a career in modelling or even the simple act of eating together with Valerian and Margaret on the terrace, rather than with Ondine and Sydney in the kitchen, is the fact that, just as the tar baby in the folktale, she was “created” by a White man. It is Valerian who sponsored her education and whom she can ask for help any time and about whom she and Son argued while in New York. In the context of this group, the role-share, as distinguished by Rayson (1998), goes as follows: Valerian is a Br’er Fox, who constructed a tar baby, namely, Jadine, to trap Son, the trickster of the novel. It is an observation that is acknowledged even by Son himself when he decides to tell Jadine a story about “a white farmer [who] had [...] [a] farm. And a rabbit came along and ate a couple of his... ow... cabbages. [...] [And] He made him a tar baby” (Morrison 1991: 273). Son is well aware of the fact that he is inexplicably drawn to Jadine from the very beginning of his life in the Caribbean house. He secretly visits her bedroom at night and watches her while she sleeps, which signifies her appeal and his fascination. He even admits at one point that “[h]e wanted to go home but that woman was on his mind [...] but [he was] not on hers” (Morrison 1991: 169), which bears a striking resemblance to the original folktale, since it is the tar baby’s indifference and virtual impoliteness that makes the rabbit strike it. In Morrison’s version of the story, it is Jadine’s initial disgust and then a seeming lack of interest that makes Son so persistent.

Once the couple leaves L’Arbe de la Croix and moves to New York, Jadine’s stickiness is reinforced and she begins to exert more power over Son. As Harris (1991: 124) notices, she becomes both a tar baby, with such stickiness that glues Son to her, and a trickster that brings Son to her briar patch, turning him into a victim. She wants him to Europeanise himself, conform to what she believes to be a superior culture, find employment or educate himself. Reluctant at first, Son finally accedes to her propositions, takes the exams and immerses himself, to a certain extent, into this foreign culture; thus, he loses a part of his identity for the sake of the tar baby. What is also pointed out by Harris (1991: 125) is that the cultural conversion practiced by Jadine could be interpreted as the

emasculatation of Son, because to comply with American values with regard to the economic status and societal roles is ultimately unmanly. Particularly, it is so for a man such as Son, who perceives the hegemony of White culture as the continuation of the racial oppression and does not want to be obedient towards the system. Interestingly, Son is not oblivious to the effects that Jadine has on him. On the contrary, he calls her "Gatekeeper [...] tar baby side-of-the-road whore trap"; thus, he is fully aware of the possible pernicious consequences that a relation with her may have on him. Importantly, this description can be interpreted as an act of Signifyin(g), because it references directly the eponymous figure; thus, it provides a cultural reference and assumes that it will be understood. As Gates (2014: 93–94) points out, shared knowledge lies at the core of Signifyin(g), because it ensures understanding. Nevertheless, the act of Signifyin(g) does not end here. Not only does Son use the folklore, but he also adapts it to his current situation; hence, he revises it. Despite the negative charge of this utterance, the attraction between Son and Jadine is irresistible. Moreover, Son is not the only one who thinks Jadine as potentially dangerous to him: so does Gideon. Referred to disrespectfully as "Yardman" by the inhabitants of Valerian's house, Gideon has been employed as a handyman and a groundkeeper. His occupation grants him access to the events in the house and turns him into a careful observer. He notices that Jadine comes together with a certain cultural baggage, European/White, of which Son should be wary. She is his "first yalla", meaning a Black woman of light complexion, and he should be careful of "the stuff they put down" (Morrison 1991: 156), such as the rejection of African traditions and the embodiment of White ideals as they consciously choose to forgo their roots. Additionally, Soldier, Son's friend from Eloë, gets involved in a conversation with Jadine in which he indirectly alludes to Son's poor judgment when it comes to women and that "he wouldn't know a good woman from a snake" (Morrison 1991: 257). Considering the fact that Jadine has found herself in a place that is so behind the times and outdated in comparison to all the other places she has visited, she looks at it with a slight sense of superiority on her side. She simply does not fit into the community of Eloë, and the community of Eloë does not fit into her, so, as Soldier points out, she poses a threat to his life-long friend.

Son is so infatuated with Jadine that nothing, not even her leaving him, seems to impede his pursuit. The gravity of her attraction is so overpowering that he is willing to submit to her utterly and depart from his culture entirely. Harris (1991: 126) notices that he renounces himself for the sake of finding her and being with her at all cost, which points to his lack of control over his own life. At one point he exclaims that "[w]hatever she wants, [he has] to do it, want it. But first [he has] to find her" (Morrison 1991: 275), which clearly points to his inability of letting her go. Despite Son's earlier resistance, he is now defeated, and he is ever more determined to act as she pleases. A similar conclusion is reached by Scott (2007: 39), who notices that what distinguishes Son from Br'er Rabbit at this point is his total inability to independently free

himself from the tar baby. It is Therese, Gideon's wife, whose deep connection to Black tradition, culture, and folklore allows her to step in. She helps Son make a decision, which, once again, indicates what both Harris (1991) and Scott (2007) claim, namely, Son's loss of independence, to choose blind horsemen as his comrades, and he does indeed run "lickety-split" (Morrison 1991: 309) ahead.

Evidently, it is impossible to assign the role of the eponymous figure exclusively to either Jadine or Son. They both exhibit a certain level of stickiness and some sticky properties. Therefore, they can both function as tar babies, which is how Harris (1991) repeatedly presents them throughout her entire work. Moreover, they can also function as each other's tar babies. The mutual attraction that they feel perfectly reflects the aforementioned idea. Son is equally besotted with Jadine as Jadine is with him, and they are both equally trapped by each other despite their conflicting views; therefore, they both demonstrate the properties of a tar baby. Harris (1991) points to various events in the story in which their roles as tar babies become more or less prominent, transform or combine with something else. Ironically, it is actually through the descriptions of violence and torpor, not the descriptions of affection that the inextricability of their situation is made visible.

Though sociable and active at first, Jadine and Son quickly become alienated from the outside world and succumb to the space of Jadine's flat. Their New York reality is marked by stagnation. Their relationship is so consuming, and they become codependent, as if merged into one, that neither of them leaves the flat anymore.

They were the last lovers in New York City – the first in the world – so their passion was inefficient and kept no savings account. [...] They didn't go to parties anymore – other people interfered with their view of each other. They stopped going to Suggs and Across 110th Street. They stopped laughing and began to smile at each other. From across the room, across the mattress, across the table. Their language diminished to code at times, and at others ballooned to monologues delivered while cradled in the other's arms (Morrison 1991: 231–232).

Even though this happens in New York, which is Jadine's briar patch, and which is where Jadine grows in power (Harris 1991: 124), Son's allure has by no means decreased and he still draws Jadine to himself and is equally drawn by her. Nevertheless, between the lines, one may already perceive their relationship breaking down. They can function together only in this artificially created vacuum to which the outside world has no access and over which it has no power. Their contradictory beliefs and unmatching personalities do not really matter in their secluded environment, because they cease to interact with society that could shed light on their differences. Much as this situation already shows an unhealthy relationship which is on the verge of obsession, what happens after their trip to Eloë is even worse. Once again back in New

York, they fight violently over Valerian, education and employment, but all these arguments and misunderstandings seem to stem from the same problem, namely, their profound cultural differences. Son's rejection of formal education and his reluctance to borrow money from Valerian in order to start their own business, both of which are closely connected to the White hegemonic culture, and Jadine's assimilation within this culture, lead to fits of rage and physical violence on both sides. Their beliefs are so ingrained within them that neither is open to listening to the other side, but, simultaneously, they both want the best for each other. This mutual lack of understanding is captured by the narrator towards the end of the novel. As explained,

[Jadine] thought she was rescuing him from the night women who wanted him for themselves, wanted him feeling superior in a cradle, deferring to him; wanted her to settle for wifely competence when she could be almighty, to settle for fertility rather than originality, nurturing instead of building. He thought he was rescuing her from Valerian, meaning them, the aliens, the people who in a mere three hundred years had killed a world millions of years old. [...] Each was pulling the other away from the maw of hell – its very ridge top. Each knew the world as it was meant or ought to be. One had a past, the other a future and each one bore the culture to save the race in his hands. Mama-spoiled black man, will you mature with me? Culture-bearing black woman, whose culture are you bearing? (Morrison 1991: 271–272)

Emphasised here are Jadine's and Son's diverging outlooks on life. While the former perceives tradition as outdated and severely limiting for her self-development, the latter recognises White culture as superimposed and oppressive. Although both have the other's best interest at heart, they cannot find any common ground. Their conflicting visions are irreconcilable. As a character who is forward-oriented, Jadine wants Son to reject the past and to mature with her. What maturity means for her is, most probably, progress and adherence to modern-day values. On the other hand, for Son, the past is of utmost importance. The memory of the atrocities aimed against Black people is something that affects his life. It seems that, for Son, Black culture and tradition are in itself an act of subversion and resistance. Thus, he cannot forgive Jadine for rejecting it and succumbing to the rule of the White oppressor.

The confrontation with the real world, the events in Eloë and the reality of living in New York break Son and Jadine's ideal bubble of bliss and happiness. Son's resentment towards White people, his living in the past and strong self-identity confronted with Jadine's denouncement of Black culture and absorption of White values, her looking forward to the future and leaving the past behind become too substantial a difference to allow them to be together. No matter how strong the attraction is, no matter how strong is the glue that each of them exerts, it is simply not strong enough to hold them together.

In *Tar Baby* by Toni Morrison, one may find more than just one character who fits into the eponymous role. Both Jadine's and Son's positions in the story fluctuate, since they can be interpreted as tricksters, tar babies, both at once, or neither at a particular moment. Nevertheless, their tar-like qualities are exposed through their overall interactions, behaviour and choices with a mutually detrimental result. The trope of Signifyin(g) in the novel is visible through not only the reworking of a folktale but also the metaphorical and symbolic meaning. It is in its non-straightforwardness that the story embodies the spirit of what Gates (2014) describes as Signifyin(g). Though at first glance it is a love story, the book engages with much more serious issues of race, identity and culture. Morrison presents two conflicting attitudes and personifies them in the characters of Son and Jadine, simultaneously positioning them at the two extremes. Whichever pole the character represents, they are at an impasse because of their all-or-nothing perspective; however, by leaving *Tar Baby* quite open-ended, Morrison gives hope for future reconciliation.

REFERENCES

- Encyclopaedia Britannica (n.d./a). *African American Folktale*. Retrieved January 12, 2025, from <https://www.britannica.com/art/African-American-folktale>
- Encyclopaedia Britannica (n.d./b). *Tar Baby*. Retrieved January 12, 2025, from <https://www.britannica.com/topic/Tar-Baby-African-American-folktale>
- Gates, L. H. (2014). *The Signifying Monkey. A Theory of African American Literary Criticism*. Oxford University Press.
- Harris, C. J. (1904). *The Tar-Baby and Other Rhymes of Uncle Remus*. D. Appleton and Company.
- Harris, T. (1991). *Fiction and Folklore: The Novels of Toni Morrison*. University of Tennessee Press.
- Koizumi, I. (2011). Magical Realism in Toni Morrison's "Tar Baby". *Studies in English and American Literature*, 46, 71–88.
- Kolehmainen, T. (2018). "He Mought, en Den Again He Moughtent": The Ambiguous Man in Toni Morrison's *Tar Baby*. *American Studies in Scandinavia*, 50(1), 63–82.
- Morrison, T. (1991). *Tar Baby*. Picador.
- O'Meally, R. G. (1981). Tar Baby, She Don' Say Nothing. *Callaloo*, 11(13), 193–198.
- Rayson, A. (1998). Foreign Exotic or Domestic Drudge? The African American Woman in Quicksand and *Tar Baby*. *MELUS*, 23(2), 87–100.
- Scott, H. J. (2007). "Song of Solomon" and "Tar Baby": the subversive role of language and the carnivalesque. In J. Tally (ed.), *The Cambridge Companion to Toni Morrison* (pp. 26–42). Cambridge University Press.
- Tally, J. (ed.) (2007). *The Cambridge Companion to Toni Morrison*. Cambridge University Press.
- Taylor-Guthrie, D. (ed.) (1994). *Conversations with Toni Morrison*. University Press of Mississippi.

Patryk Gujda

Uniwersytet Jagielloński

patryk.gujda@gmail.com

ORCID: 0009-0008-4488-7308

Przyczynek do badań nad możliwością zastosowania algorytmu k-średnich do typologii postaci z bajek ludowych

An Introduction to the Possibility of Applying the k-means Algorithm to the Typology of Characters from Folk Tales

DOI: 10.12775/LL.1.2.2026.009 | CC BY-ND 4.0

ABSTRACT: The classification of folktale characters through the application of statistical methods – particularly those associated with unsupervised machine learning – remains a largely unexplored domain within folklore studies. Several intellectual traditions may be regarded as providing the conceptual foundation for such an inquiry, including formalism, structuralism, and cognitive approaches to the study of mythical forms, all of which share an emphasis on identifying recurrent patterns in folklore texts. In recent years, clustering algorithms have undergone significant development. Their current state of advancement appears sufficient to support the basic requirements of introductory analyses in folklore studies. The study presented in this article was designed to yield unequivocal and interpretable results, and this objective was successfully achieved. While the findings suggest that the application of clustering algorithms to folklore research holds considerable promise, the issue of continuity between the resulting groups remains problematic. Addressing this challenge calls for further theoretical reflection and the development of methodological frameworks capable of accommodating the fluid and overlapping nature of folktale character classifications.

KEYWORDS: computational folkloristics, folktale, character analysis, myth theory, clustering

Wstęp

Celem prezentowanego w niniejszym artykule badania było zastosowanie obliczeniowych metod analizy skupień (metody nienadzorowanego uczenia maszynowego wykorzystywanej do klasyfikowania obserwacji) do charakterystyki postaci występujących w polskiej bajce ludowej. Analizie został poddany niewielki zbiór bajek w celu sprawdzenia, czy proponowana procedura daje wyniki dające się interpretować.

Pytanie o możliwość formalnego opracowania katalogu postaci występujących w mitach, eposach czy bajkach ludowych (na wzór proppowskich funkcji z poziomu wydarzeniowego) wciąż pozostaje otwarte (Czeremski 2011: XXIV). Schemat charakterystyki był proponowany m.in. przez Jamesa Jakóba Liszkę (1989: 121–124), przy czym może być on rozszerzony o takie zmienne jak kategoria ontologiczna (pojęcie zaczerpnięte z kognitywnych analiz mitu; zob. Atran 2013: 117; Czeremski 2021: 261–272) czy specyficzne atrybuty, zachowania, postawy etyczne postaci. Niektóre wyżej wymienione kategorie mogą być, za Claudem Lévi-Straussem, zakodowane jako *bricolage* abstrakcyjnych idei (szczególnie inspirujące jest rozkodowanie mitu w idee dotyczące sytuacji społecznych; Lévi-Strauss 2001: 31–39, 2010: 61–63).

Jednocześnie w ostatnich latach dynamicznie rozwija się subdziedzina folklorystyki obliczeniowej (ang. *computational folkloristics*)¹, co wydaje się sugerować, iż wykorzystanie metod informatycznych, by znaleźć odpowiedzi na pytania tradycyjnie stawiane przez folklorystów, jest obiecującym polem badawczym.

Należy spodziewać się, że zastosowanie zautomatyzowanych metod klasyfikujących da podobne wyniki, co bazujące na tradycyjnych sposobach analizy specjalistów. Niemniej sądzę, że ich wykorzystanie może pozwolić na efektywniejsze badanie zarówno samych typów, jak i ich ewolucyjnego rozwoju oraz dyfuzyjnego przemieszczania się w przestrzeni geokulturowej.

Zbiór danych

Dane uzyskano ze zbioru *Jak chłop u diabła pieniądze pożyczał* pod redakcją Anny Michalec i Stanisławy Niebrzegowskiej-Bartmińskiej, przy czym dla zredukowania nakładu manualnej pracy związanej z kodowaniem w tym wstępnym badaniu ograniczono się do sekcji z bajkami, które zostały przez redaktorki tomu podzielone na 20 fabuł w 37 wariantach (Michalec, Niebrzegowska-Bartmińska 2019: 21–85); w ich obrębie zidentyfikowano 129 postaci możliwych do scharakteryzowania².

1 Wśród prac z tego zakresu uwagę zwracają np. te nad generatorami bajek opartymi na modelu Władimira Proppa (Finlayson 2017: 284–300). Innym obszarem, szczególnie interesującym z punktu widzenia niniejszego badania, są klasyfikacje tekstów (np. Grundkiewicz, Graliński 2011: 29–36).

2 Ze względu na brak środków finansowych za kodowanie danych odpowiada autor niniejszego artykułu. Nie przeprowadzono weryfikacji w postaci drugiego kodowania przez niezależną osobę. Autor wyraża nadzieję, że przyczynkarski charakter badania częściowo usprawiedliwia tę sytuację oraz że w przyszłości uda się pozyskać środki na kontynuację badań z możliwością sprawdzenia poprawności kodowania.

W dalszej części artykułu zachowano oznaczenia bajek z tekstu oryginalnego, a więc numeryczne dla tekstu głównego i literowe dla wariantów (np. 1A). Zbiór ten został wybrany z uwagi na łatwą dostępność transkrypcji rzeczywistych przekazów ustnych, co pozwala chwilowo pominąć problem „zniekształceń” dokonanych przez zbieracza (o możliwych źródłach tych zniekształceń zob. Libera 2021: 185–200). Jednocześnie fakt, że publikacja ta zawiera warianty poszczególnych fabuł, sprawia, iż możemy w tym przypadku uzyskać dane stosunkowo do siebie zbliżone, co jest warunkiem badania podobieństw i różnicowania w ogóle. Przy niewielkiej ilości tekstów bowiem, gdyby były one zbyt różne (tzn. nie reprezentowały fenomenu, który folklorysty nazywają wariantami typu), mogłoby dojść do sytuacji zafałszowania wyników przez zbyt dużą zmienność w danych poprzez nadreprezentację odmiennych obserwacji. Stąd uważa się, że w małym badaniu taki dobór tekstów, w których pojawia się zarówno podobieństwa (warianty tego samego typu), jak i różnice (różne typy), jest pożądany.

Kodowanie danych

Schemat kodowania informacji i wyzwania z nim związane zostały w znacznej mierze opracowane przez Liszkę w jego pracy *The Semiotic of Myth* (Liszka 1989: 121–125). Zgodnie z przedstawioną tam koncepcją postacie występujące w badanym tekście można scharakteryzować za pomocą makrokategorii: cech biofizycznych, relacji pokrewieństwa i społecznych, ról ekonomicznych, statusu politycznego i rangi. Wyzwaniem w opisywaniu konkretnych przypadków mogą być cechy implikowane przez kontekst kulturowy. Najbanalniejszym przykładem niech będzie przynależność stanowa bohatera bajki ludowej. Choć nie jest nigdy określony jednoznacznie mianem „chłopa”, to znajomość kontekstu kulturowego badanego tekstu w połączeniu z relacjami postaci w ramach fabuły (np. poddańcza rola wobec „dziedzica”) zdają się taki status sugerować. Te konteksty to np. paranie się uprawą roli albo zawód rzemieślniczy (tradycyjne zajęcia trzeciego stanu), albo występowanie innej postaci, *explicite* nazywanej „panem” lub „dziedzicem” (co sugeruje różnicę klasową między bohaterami).

Liszka stosuje kategorię osób naznaczonych (ang. *marked*) na określenie tych, które nie spełniają wymogów stawianych przez system normatywny kultury (np. kobieta przewodząca armii jest „naznaczona” swoją kobiecością). Opozycje aktorów naznaczonych i nienaznaczonych tworzą napięcie fabularne i „potencjał dla akcji” (Liszka 1989: 122). W tej analizie chciałbym podkreślić każdą różnicę, nie tylko taką na osi normatywny/prototypowy–przełamujący normę. Jednak trudno nie zgodzić się z Liszką, że człowiek trzeciego stanu zajmujący się wyrębem drewna będzie mniej różny (pod względem zajęcia) od osoby tego samego stanu wykonującej zawód kowala niż od chłopca dowodzącego armią. Z tego względu stosuję również hierarchę porównań: odległość między obserwacjami (różnica między postaciami) jest obliczana na podstawie zarówno przynależności stanowej, jak i wykonywanego zajęcia.

Domyślne cechy stanowią problem dla kodowania, jeśli bierzemy pod uwagę „dziedziczenie” cech z bardziej ogólnych kategorii lub porównań pomiędzy tekstami.

W pierwszej kolejności rozważmy przykład bajki o diabelskim pomocniku (Michalec, Niebrzegowska-Bartmińska 2019: 29–36, bajki 3A–C). Ogólny schemat takiej bajki prezentuje się następująco: (1) diabeł wyrządza szkodę człowiekowi, (2) Lucyfer nakazuje diabłu odpracować szkodę, (3) diabeł zatrudnia się u chłopca i prezentując nadludzką siłę, czyni nowego pracodawcę bogatym. Wyróżnikiem diabła jest niezwykła siła. Jednak czy cecha ta powinna zostać zakodowana również dla Lucyfera? Skoro diabły mają nadludzką siłę, a Lucyfer (jak się domyślamy) jest diabłem, to jego również należałoby scharakteryzować w ten sposób.

Drugi przykład jest podobny. Jeśli wiele bajek opisuje diabły jako „czarne”, to czy jeśli w jakimś przypadku ta cecha nie występuje, ale też nie ma oczywiście jej zaprzeczenia, powinno się domyślnie ją zakodować?

Uważam, że w obu przypadkach, mimo pierwotnej intuicji, należy zrezygnować z automatycznego kodowania tych cech. W przeciwnym razie: (1) klasyfikacja opierałaby się na apriorycznych założeniach, a więc wykazywała taką systematyzację kategorii aktorów, jaką badacz uprzednio założył; (2) powstałyby problemy z potencjalnym podziałem wewnątrz ogólnie znanych kategorii: jeśli zakodowalibyśmy wszystkie diabły tak samo, algorytm nie mógłby znaleźć ich „podgatunków”.

Z tego względu informacje niewynikające z kategorii ontologicznej zostały zakodowane z pominięciem nadmiernego ekstrapolowania cech wynikających z jednych obserwacji na inne. Pewien wyjątek stanowią przypadki, gdzie nazwa własna sugeruje pewne cechy. Naczelnym przykładem jest Śmierć. W tekstach 18 (A–D) i 19 (Michalec, Niebrzegowska-Bartmińska 2019: 75–81) jedną z bohaterek jest personifikacja śmierci, która nie zawsze jest opisywana jako odznaczająca się jednoznacznie trupimi cechami (jak choćby bladeść czy kośćistość). Czasem narrator ogranicza się wyłącznie do podania nazwy własnej. W tym przypadku traktuje się tę nazwę jako wskazującą na cechy trupy.

Logika związku z pewną ideą wydaje się często lepszym sposobem kodowania niż trzymanie się ściśle litery opowiadania. Na przykład w wariancie B bajki nr 18 (Michalec, Niebrzegowska-Bartmińska 2019: 75–80) bohater jest „siódmym lub ósmym” dzieckiem, w wariancie D zaś to ojciec „dwunastu lub trzynastu” staje się protagonistą. W obu przypadkach mamy do czynienia z wielodzietnością, która staje się specyficznym nadmiarem uruchamiającym ciąg zdarzeń. Bohaterowie ci, w mojej opinii, powinni być więc kodowani jako identyczni (na pewnym, koniecznym przecież, poziomie ogólności): będą więc określani cechą „wielodzietność”, zamiast: „jest 7/8 dzieckiem” (wariant B) i „ma 12/13 dzieci” (wariant D). Ten, lévi-straussowski w istocie, sposób kodowania wydaje się najbardziej odpowiedni do relacji społecznych.

Jedną z kodowanych makrokategorii powinny być również podstawowe kategorie ontologiczne (Atran 2013: 117–121). Są to w klasycznym modelu: czło-

wiek, zwierzę, roślina, przedmiot i artefakt. W przypadku analizowanego zbioru korzystna jest jednak drobna modyfikacja: zastąpienie przedmiotu i artefaktu kamieniem oraz dodanie kategorii trupa. Taka zmiana wynika z charakteru danych, nie mamy bowiem aktorów przejawiających cechy kategorii, z których zrezygnowano, z wyjątkiem motywu zmiany w kamień oraz osobników w oczywisty sposób przejawiających cechy osób zmarłych. W ramach modularnej teorii umysłu, na której opiera się ta część kodowania, kamień jest oczywiście specyficznym przypadkiem przedmiotu, a trup sam w sobie – wyobrażeniem kontrintuicyjnym: martwy (przedmiot), jednak z cechami człowieka.

Kodowaniem została również objęta ogólna rola fabularna, w jakiej znajduje się określony aktor. Ta zmienna nie bierze udziału w dalszej klasyfikacji, ale jej obecność może pomóc w odpowiedzi na pytanie, czy pewne typy z większym prawdopodobieństwem występują w określonych rolach.

Baza danych jest zbudowana hierarchicznie: wektory charakterystyk poszczególnych postaci składają się z kategorii (zmiennych)³ zgrupowanych w 11 nadrzędnych makrokategoriach⁴:

- kategorie ontologiczne⁵,
- cechy biofizyczne,
- relacje społeczne (w tym pokrewieństwo),
- klasa społeczno-ekonomiczna,
- status społeczno-ekonomiczny,
- pochodzenie i sposób istnienia,
- powiązania przestrzenne,
- atrybuty,
- magiczne zachowania i cechy,
- cechy charakteru i moralne,
- podstawowa funkcja fabularna.

Kodowanie odbywa się na poziomach poniżej makrokategorii (zob. aneks 1: zmienne oznaczone znakiem X).

Trzeba także wspomnieć, że zrezygnowano z objęcia kodowaniem aktorów będących swoistymi „rekwizytami”, tzn. nieposiadających własnej charakterystyki.

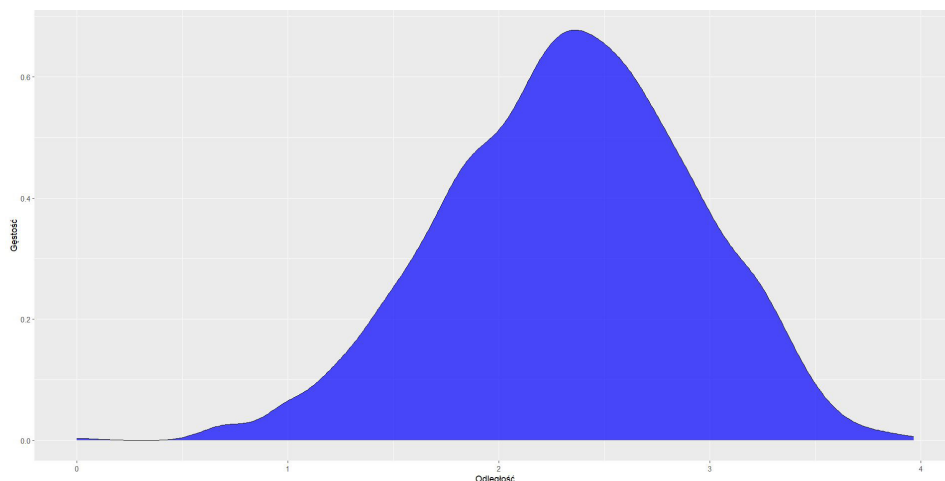
3 Makrokategorie w tym badaniu mają charakter porządkujący, jednak można by też testować bazujące na nich nadawanie wag odległościom – tzn. jeśli zaprojektować funkcję, która najpierw wylicza odległości między obserwacjami w ramach makrokategorii, a później wypracowuje na ich podstawie całkowitą miarę podobieństwa, jedne kategorie traktując jako istotniejsze, a inne jako poboczne. Pewne kategorie wydają się bowiem ważniejsze niż inne dla wskazania typu, do jakiego należy określona obserwacja (np. kategoria ontologiczna *versus* powiązania przestrzenne). Wagi jednak musiałyby być arbitralne.

4 Szczegółowe uwagi dotyczące użytych zmiennych oraz sposobu kodowania danych znajdują się w aneksie 1.

5 W analizowanym zbiorze przytłaczająca większość bohaterów ma postać ludzką i ewentualne cechy innych kategorii, więc pominięto problem rozróżniania ludzi z cechami zwierzęcymi i zwierząt z ludzkimi.

Analiza danych

Zakodowano tablicę danych, zawierającą 128 zmiennych i 129 obserwacji. Obliczono macierz odległości euklidesowych między obserwacjami, co dało następującą funkcję gęstości:



Wykres 1. Histogram odległości euklidesowych między obserwacjami. Źródło: opracowanie własne

Już analiza wizualna sugeruje rozkład normalny, co jednak zostało potwierdzone testem Shapiro-Wilka, który zwrócił znikomą wartość parametru p .

Normalny rozkład odległości z jednej strony sugeruje, że dane mają charakter naturalny, tj. zostały poprawnie zebrane i w wystarczającym stopniu reprezentują rzeczywistość. Z drugiej strony, gdyby dane dzieliły się na wyraźne odrębne grupy, należałoby spodziewać się rozkładu bimodalnego, czyli takiego, w którym odległości małe i duże byłyby liczniejsze od średnich. Nie jest to jednak dowód na niewystępowanie naturalnych grup, lecz sugestia, że mogą one być sobie bliższe bądź że różnice między nimi są niejednakowe, co po uśrednieniu daje wykres rozkładu normalnego, w którym najliczniejsze są wartości średnie.

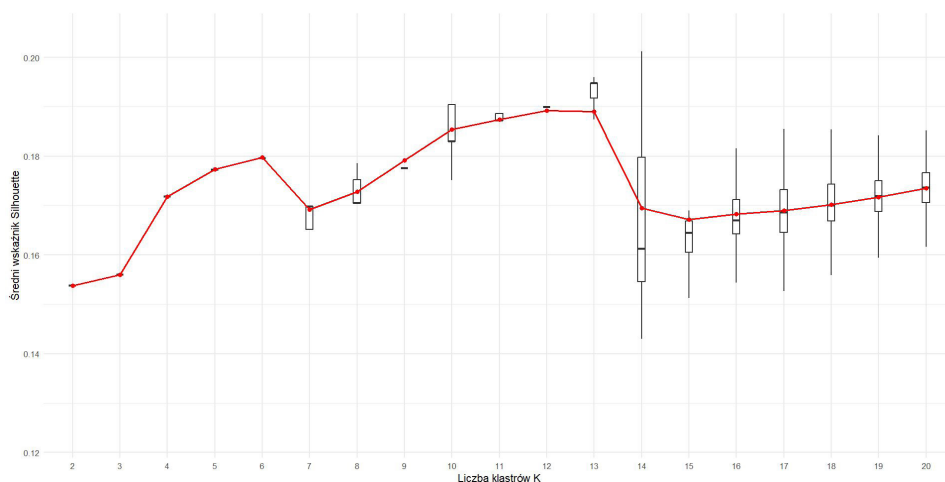
Badanie możliwości grupowania przeprowadzono za pomocą algorytmu k -średnich, do ustalenia optymalnej liczby klastrów użyto zaś współczynnika Silhouette oraz metody łokcia.

Algorytm k -średnich polega na wyborze centroidów, czyli centrów potencjalnych grup, następnie zaś na iteracyjnej optymalizacji odległości w ramach poszczególnych klastrów i pomiędzy nimi, tak aby zminimalizować pierwszą, a zmaksymalizować drugą. Położenie centroidów jest dostosowywane w każdej kolejnej iteracji tak, żeby funkcje odległości były jak najlepiej dopasowane względem tych dwóch parametrów (Wierzchoń, Kłopotek 2017: 88–118). Tutaj posłużono się standardowym algorytmem wbudowanym w pakiecie R (The R Foundation for Statistical Computing 2024: *kmeans*).

Wybór optymalnej liczby klastrow metodą współczynnika Silhouette polega na obliczeniu go dla każdej obserwacji, a następnie uśrednieniu dla całej badanej populacji oraz selekcji optymalnej średniej pomiędzy wynikami k-średnich dla różnej liczby klastrow. Współczynnik ten określa, w jakim stopniu obserwacja jest dopasowana do własnego klastra w stosunku do jej oddalenia od innych klastrow. Przyjmuje wartości od -1 do 1 , przy czym wartości bliżej 1 oznaczają lepsze dopasowanie (Rousseeuw 1987: 53–65; Wierzchoń, Kłopotek 2017: 172–173).

Zastosowanie metody łockia polega na obliczeniu modelu k-średnich dla różnych wartości k (liczby klastrow), podobnie jak w poprzedniej metodzie. Następnie oblicza się sumę kwadratów odległości obserwacji od centroidów klastrow, do których są one przypisane. Jako że w algorytmie k-średnich optymalizuje się funkcję odległości wewnątrz klastrow do minimum, należy się spodziewać, że również w tym przypadku wraz ze wzrostem jakości dopasowania współczynnik WCSS (*within cluster sum of squares*) będzie malał. Optymalną liczbą klastrow jest ta, od której WCSS zaczyna się stabilizować w okolicy minimum (Wierzchoń, Kłopotek 2017: 41–42).

W przypadku współczynnika Silhouette wykonano analizę jego wartości dla różnej liczby klastrow przy ustawieniu ziarna (ang. *seed*) na wartości od 1000 do 1 000 000, co 1000. Uzyskano następujący wykres:



Wykres 2. Optymalna liczba klastrow – metoda Silhouette. Pudełka wykresu oznaczają wartości wskaźnika w zależności od ziarna (zwraca uwagę, że dla klastrow 2–6, 9 i 12 pudełka są znikome). Czerwona linia określa średnie wartości między ziarnami. Źródło: opracowanie własne

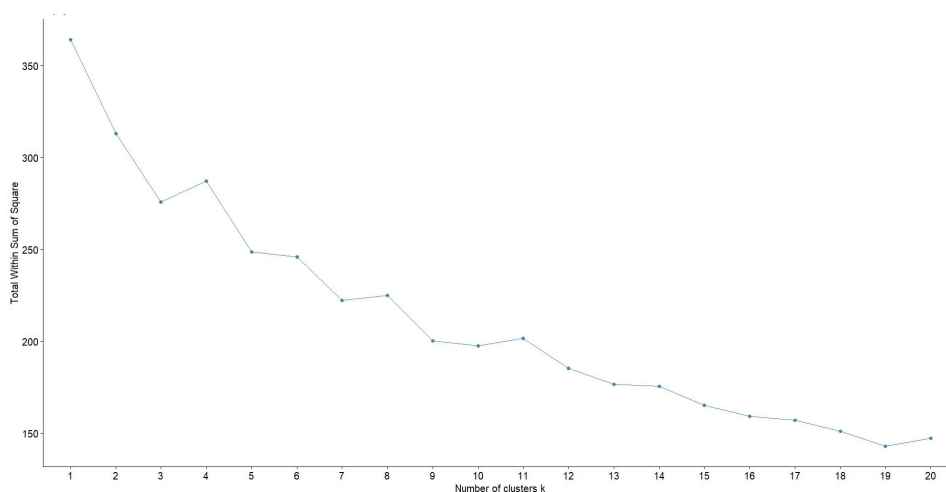
Uwagę zwraca fakt, że wskaźnik Silhouette przyjmuje stosunkowo niskie wartości. Może się tak dzieć dlatego, że pracujemy na dużej liczbie zmiennych, a dla każdej obserwacji są one w większości puste, co oznacza, że w takim wariancie są do siebie bardziej podobne niż różne. Można sobie wyobrazić

pustą formę złożoną ze 129 okienek, z których zazwyczaj tylko 5–7 jest wypełnionych. Na pierwszy rzut oka różne warianty są do siebie podobne, bo forma jest prawie pusta. Nie oznacza to jednak, że nie istnieją schematy układania tych 5–7 wypełnień. Odległość euklidesowa jest odpowiednia dla algorytmu *k*-średnich, jednakże należy zaznaczyć, że w miarę postępu badań nad klasyfikacją postaci inne miary podobieństwa, bardziej podkreślające różnice, powinny być uwzględnione wraz z rozważeniem zastosowania innych algorytmów, jak również bardziej wyrafinowanych postaci *k*-średnich.

Następnie należy przyrzeć się stabilności współczynnika przy ilości klastrów od 2 do 6 oraz przy liczbie 9 i 12. Powyżej tych ilości widać wyraźne wahania, co sugeruje utratę stabilności grupowania.

Z analizy wynika, że liczbą klastrów, która pozostaje bardzo stabilna i jest najbardziej obiecująca, jeśli chodzi o wielkość wskaźnika, jest 12 – jest to średnie maksimum wskaźnika, zostaje też zachowana duża stabilność grupowania.

Do analizy WCSS zastosowano funkcję `fviz_nbclust` z pakietu `factoextra` (The R Foundation for Statistical Computing 2024: `fviz_nbclust`). Użyto kilku ziaren, w wyniku czego uzyskano bardzo zbliżone wyniki. Poniżej przedstawiono reprezentatywny wykres:



Wykres 3. Optymalna liczba klastrów; metoda łokcia dla ziarna 100 000. Źródło: opracowanie własne

„Łokieć” nie jest bardzo wyraźny, jednak daje się zaobserwować, że wartości zaczynają stabilizować się w podziałach złożonych z między 9 a 14 klastrów. W połączeniu z analizą współczynnika Silhouette na potrzeby tego badania możemy przyjąć, że najodpowiedniejszym założeniem dotyczącym liczby grup będzie 12.

W ramach przeprowadzonego badania zbudowano pięć modeli *k*-średnich z parametrem $k = 12$, przy ustawieniu maksymalnej liczby iteracji algorytmu na 1 000 000, kolejno rozpoczynając od ziarna: 10, 100, 1000, 10 000, 100 000

(dalej: modele I–V). Następnie porównano stabilność grupowań za pomocą matrycy współczynnika ARI, którego wartości wynosiły od 0,9366 do 1,0000 ze średnią 0,9746 – co oznacza, że klastry są bardzo stabilne i algorytm powinien zwracać zbliżone wyniki niezależnie od początkowego ziarna. Matryca dokładnych wyników współczynnika ARI prezentowana jest w tabeli.

	V1	V2	V3	V4	V5
1	1.0000000	0.9365794	1.0000000	1.0000000	1.0000000
2	0.9365794	1.0000000	0.9365794	0.9365794	0.9365794
3	1.0000000	0.9365794	1.0000000	1.0000000	1.0000000
4	1.0000000	0.9365794	1.0000000	1.0000000	1.0000000
5	1.0000000	0.9365794	1.0000000	1.0000000	1.0000000

Tabela 1. Współczynnik ARI dla porównań między modelami I–V. Źródło: opracowanie własne

Daje się zauważyć, że modele I, III, IV i V są identyczne. Model II natomiast różni się od nich w niewielkim stopniu – sześć obserwacji zostało zaklasyfikowanych inaczej.

Następnie przystąpiono do opisowej analizy dopasowania wyników, aby sprawdzić, czy są interpretowalne i czy błędne dopasowania stanowią znaczący problem.

Omówienie wyników

Zbiór danych podzielono na 12 klastrow w każdym z modeli. Poniżej zaprezentowano wyniki analizy z proponowaną nazwą dla klastra i krótkim omówieniem. Zaznaczono, w którym miejscu różnice w klasyfikacji w modelu II wpływają na interpretację klastra. W nawiasach na początku podano numery bajek z analizowanego zbioru oraz liczbę obserwacji, jakie znalazły się w danym klastrze. Zmienne funkcji fabularnych nie uczestniczyły w procedurze klasyfikacji.

1. Klaster Śmierci (18A–D, 19; pięć obserwacji)

Śmierć można scharakteryzować jako mającą ludzką postać kobietę o cechach trupich (wszystkie obserwacje). Często jej pojawienie się zwiastuje czyjś zgon, lecz funkcjonuje ona również jako bohater kulturowy: przekazuje zdolność leczenia. Przejawia cechy pozytywne związane z pracą (rzetelność), a także negatywne (agresja). Klaster Śmierci pokrywa się z postaciami określonymi *explicitie* jako Śmierć.

2. Klaster upiora (1A–F; sześć obserwacji)

Związany z grupą wariantów bajki numer 1 klaster to ludzka postać mężczyzny, którego pochodzenie jest jednoznacznie określane jako tajemnicze bądź nieznane. W toku opowieści okazuje się, że związany jest z obszarami granicz-

nymi, takimi jak zaczarowana chata na uboczu czy cmentarz. Początkowo opisywany jako elegancki, bogaty, okazuje się trupojadem. Choć czasem nazywany diabłem, jest częściej duszą osoby zmarłej, pokutującej bądź zakłętej. Reaguje negatywnie na przedmioty związane z sacrum chrześcijańskim. Różne próby konfiguracji modeli oraz wariantów kodowania „diabelskości” wykazały, że to grupowanie jest odporne na drobne zmiany czy błędy.

3. Klaster prototypowej kobiety (1A–F, 3A, 7C-var, 10–14, 18D, 20; 17 obserwacji)
Klaster ten jest dość szeroki i zawiera postacie, które intuicyjnie mogłyby sugerować sensowność dalszego podziału. Należą do niego głównie kobiety, które często przynależą do prototypowej klasy społecznej (7) i mają związek z przędzeniem (6). Równie liczne są postacie o pozytywnych cechach charakteru (6). Za błędne należy uznać przypisanie bociana z tekstu 18D do tej grupy.

4. Klaster pięknej kobiety (1C, 1D, 2, 13, 15, 17; sześć obserwacji)
Zapewne należy patrzeć na ten klaster jako na podgrupę kobiecych bohaterek, jednak został wyodrębniony z uwagi na zespół cech związanych ze szczególną urodą (piękno charakteryzuje wszystkie obserwacje). Bywa przy tym, że kobiety te są istotami nadprzyrodzonymi (4), a także często bywają wybredne w stosunkach międzyludzkich (4). Czasem funkcjonują nocą, w okolicach północy (3). Charakterystyka ta wydaje się sugerować pewien związek z demonicznym wyobrażeniem latawicy, aczkolwiek jest to hipoteza śmiała, wymagająca dalszej weryfikacji.

5. Klaster prototypowych mężczyzn (1A, 1C, 3A–E, 5–9, 11–20; 39 obserwacji + jedno błędne przyporządkowanie w modelach I, III, IV, V)
W tym klastrze co do zasady mamy po prostu do czynienia z żywym mężczyzną. Czasami taka postać odgrywa rolę protagonisty, ale bywa też, że pełni inne funkcje fabularne, jak np. inicjowanie wydarzeń. Męska postać wielokrotnie należy do klasy prototypowej (12), choć zróżnicowanie zawodów jest tu duże. Może być zarówno bogaty (8), jak i biedny (6), przy czym protagonista bywa raczej biedny, przynajmniej na początku opowieści. Może mieć pozytywne (7), i negatywne (12) cechy charakteru. W modelach I, III, IV, V do tej grupy trafiły strachy z kościoła obecne w tekście 17, co wydaje się błędnym przyporządkowaniem.

6. Klaster męskiego bohatera (2, 3C, 4, 12, 13, 17, 18A–C, 20; 11 obserwacji)
Tę grupę należy uznać za wyodrębnioną podgrupę prototypowych mężczyzn. Charakteryzuje ją przede wszystkim dysponowanie magicznymi przedmiotami (wszystkie obserwacje). Stosunkowo często przejawiają pozytywne cechy charakteru (4), a wykonują zawody takie jak lekarz (3) czy ksiądz (3).

7. Klaster nadprzyrodzonego antagonisty (1C–E, 3D, 4, 7A–C-var, 7E, 8, 9, 13, 18A, 20; 16 obserwacji, ale z różnicami)

Grupa ta składa się z mężczyzn (16) w ludzkiej postaci (14 lub 16), będących istotami nadprzyrodzonymi (15), często diablami (12). Bohaterowie ci przejawiają negatywne cechy charakteru (7 lub 8), przy czym charakteryzuje ich naiwność (7). Bywa, że są rolnikami (6), czyli przynależą do klasy prototypowej. Są związani z motywem ekonomicznej rywalizacji chłopca z diabłem. Co ciekawe, do takich antagonistów w badanych tekstach zalicza się także Bóg. W modelach I, III, IV i V do tej grupy zostały przyporządkowane diabły z tekstów 9 i 18A, które nie wystąpiły w modelu II, gdzie z kolei pojawiły się Antychryst i Tyłynda z tekstu 20. Zapewne wszystkie cztery postacie są przypadkami granicznymi z innymi „diabelskimi” kategoriami.

8. Klaster diabła leśnego (3A–C, 3E, 5, 6, 10, 12, 16; dziewięć obserwacji)

Diabły leśne mają postać mężczyzn i charakteryzuje je nadludzka siła, która umożliwia im niezwykle wydajną pracę (wszystkie obserwacje). Zazwyczaj zamieszkują lasy bądź po prostu drzewa (7). Często wchodzi w rolę służących protagonisty (6). Ze względu na swoją charakterystykę odgrywają ambiwalentną rolę fabularną: z jednej strony pomagają bohaterem się wzbogacić, a z drugiej stanowią w pewnym sensie ich rywali. Ich pomoc bywa niebezpieczna.

9. Klaster arystokracji piekielnej (2, 3A, 3C, 3E, 4, 7D; siedem–osiem obserwacji)

Do tej grupy należą męskie diabły (wszystkie obserwacje), które można scharakteryzować jako swego rodzaju klasę wyższą (6) czy władców (6), co nie może dziwić, skoro znaczną część grupy stanowią różne przedstawienia Lucyfera-Antychrysta (5). Co ciekawe, w badanych tekstach postacie te wykazywały się poczuciem sprawiedliwości (5). W modelu II grupa ta jest rozszerzona o „Najstarszego wojownika” z tekstu 3E – jest to dopasowanie dosyć trafne, zapewne do pewnego stopnia przypadek graniczny z inną grupą.

10. Klaster różnych diabłów i strachów (wspólne: 11, 17, 20; modele I, III, IV, V: 3E, 20; model II: 9, 17, 18A; siedem obserwacji, klaster wyraźnie mniej stabilny niż pozostałe)

Grupa, którą należy uznać za zbiór różnych postaci demonicznych lub granicznych. W przypadku siedmiu obserwacji w modelach I, III, IV, V mamy identyczny skład grupy, jednak w modelu II aż trzy obserwacje są inne. Mimo to członków tej grupy można scharakteryzować jako diabły, często związane z kolorem czarnym. W modelu II dodatkowymi postaciami były diabły z tekstu 9, strachy z kościoła obecne w teście 17 oraz diabły z tekstu 18A. Zabrakło natomiast „Najstarszego wojownika” z tekstu 3E oraz Antychrysta i Tyłyndy z tekstu 20, które występują w ramach tej grupy w pozostałych modelach. Być może w miarę rozwoju bazy danych obserwacje z tej grupy będą bardziej jednoznacznie przypisywane do innych zbiorów albo zostanie utworzona odrębna, łatwiejsza do scharakteryzowania grupa.

11. Klaster dusz zmarłych (2, 12, 20; cztery obserwacje)

Mała, ale łatwa do interpretacji grupa, zawierająca dusze zmarłych. Co interesujące, często przyjmują one postać roślinną (3): jablek lub snopków.

12. Klaster pokutującego ojca (17; jedna obserwacja)

Prócz wskazanych powyżej klastrow została wyodrębniona jedna, dosyć złożona postać dziadka z pałacu z tekstu 17. Mamy do czynienia z duszą pokutującą, ale na tyle złożoną, że wyraźnie różni się od innych dusz. Trudo powiedzieć, czy przy powiększeniu bazy danych można spodziewać się rozwinięcia tej grupy.

Konkluzje

Najważniejszym wnioskiem, jaki płynie z przeprowadzonego badania, jest to, że nawet niewielki zbiór danych poddany podstawowej metodzie analizy skupień, jaką jest algorytm k-średnich, i przy zastosowaniu najprostszych metod walidacji modelu (Silhouette i WCSS) oraz stabilności grupowań (ARI) daje łatwo interpretowalne wyniki. Co prawda stworzone w ten sposób charakterystyki postaci są powiązane z funkcjami fabularnymi, ale nie redukują się do nich.

Należy się spodziewać, że powiększenie zbioru danych i zastosowanie bardziej zaawansowanych metod poskutkuje uzyskaniem kolejnych interesujących wyników. Do wyzwań należy z pewnością poprawa parametrów walidacji modelu w kierunku jaśniejszego grupowania (wyodrębnienie archetypów kulturowych). W przypadku niepowodzenia w jednoznacznym określeniu grupowań należałoby uznać, że postacie tworzą w istocie kontinuum wyobrażeń, a ich klasyfikacja daje tylko orientacyjną mapę dla danego zespołu tekstów. Warto podkreślić, że istnieje szereg alternatywnych algorytmów klasyfikujących (wydaje się, że godne uwagi byłyby zwłaszcza algorytmy hierarchiczne; przegląd zob. Ezugwu i et al. 2022; Saxena i in. 2017) oraz inne miary odległości⁶, zwłaszcza podobieństwo Jaccarda, które należałoby zastosować z myślą o uzyskaniu zbliżonych wyników, aby potwierdzić poprawność klasyfikacji. Z pewnością interesującym kierunkiem weryfikacji proponowanej metody byłoby również przeanalizowanie, na ile możliwe jest wykorzystanie innych uzasadnionych formularzy kodowania oraz czy taki zabieg znacząco wpływa na zmianę grupowania.

BIBLIOGRAFIA

- Atran, S. (2013). *Ewolucyjny krajobraz religii*. Zakład Wydawniczy Nomos.
- Czeremski, M. (2011). *Oswojenie bajki. Morfologia Władimira Proppa*. W: W. Propp, *Morfologia bajki magicznej* (s. VII-XXXVII). Zakład Wydawniczy Nomos.

6 Algorytm k-średnich w standardowej postaci działa na odległościach euklidesowych. Jednocześnie najbardziej odpowiednią miarą podobieństwa między grupami zmiennych kategorialnych wydaje się podobieństwo Jaccarda, którego zastosowanie w algorytmie k-średnich nie jest banalne. Zob. próby integracji rzeczonych metod: Shameem, Ferdous 2009 oraz Lu i in. 2014.

- Czeremski, M. (2021). *Mit w umyśle*. Wydawnictwo UJ.
- Ezugwu, A. E., Ikotun, A. M., Oyelade, O. O., Abualigah, L., Agushaka, J. O., Eke, Ch. I., Akinyelu, A. A. (2022). A comprehensive survey of clustering algorithms: State-of-the-art machine learning applications, taxonomy, challenges, and future research prospects. *Engineering Applications of Artificial Intelligence*, 110, 104743. <https://doi.org/10.1016/j.engappai.2022.104743>
- Finlayson, M. A. (2017). ProppLearner: Deeply annotating a corpus of Russian folktales to enable the machine learning of a Russian formalist theory. *Digital Scholarship in the Humanities*, 2, 284–300.
- Grundkiewicz R., Gralinski, F. (2011). How to distinguish a kidney theft from a death car? Experiments in clustering urban-legend texts. In P. Nakov, Z. Kozareva, K. Ganchev, J. Hobbs (eds), *Proceedings of the RANLP 2011 Workshop on Information Extraction and Knowledge Acquisition* (pp. 29–36). Association for Computational Linguistics.
- Lévi-Strauss, C. (2001). *Myśl nieoswojona* (przeł. A. Zajączkowski). Wydawnictwo KR.
- Lévi-Strauss, C. (2010). *Surowe i gotowane* (przeł. M. Falski). Wydawnictwo Aletheia.
- Libera, Z. (2021). Etnografia jest praktykowaniem semiotyki (przykład z polskiej etnografii XIX wieku i później). *Prace Etnograficzne*, 3, 185–200.
- Liszka, J. J. (1989). *The Semiotic of Myth. A Critical Study of the Symbol*. Indiana University Press.
- Lu, M., Qin, Z., Cao, Y., Liu, Z., Wang, M. (2014). Scalable news recommendation using multi-dimensional similarity and Jaccard-Kmeans clustering. *Journal of Systems and Software*, 95, 242–251.
- Michalec, A., Niebrzegowska-Bartmińska, S. (red.) (2019). *Jak chłop u diabła pieniądze pożyczał. Polska demonologia ludowa w przekazach ustnych* (s. 21–85). Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Rousseeuw, P. J. (1987). Silhouettes: a graphical aid to the interpretation and validation of cluster analysis. *Journal of Computational and Applied Mathematics*, 20, 53–65.
- Saxena, A., Prasad, M., Gupta, A., Bharill, N., Patel, O. P., Tiwari, A., Er, M. J., Weiping, D., Lin, Ch.-T. (2017). A review of clustering techniques and developments. *Neurocomputing*, 267, 664–681.
- Shameem, M., Ferdous, R. (2009). An efficient k-means algorithm integrated with Jaccard distance measure for document clustering. *Proceedings of the First Asian Himalayas International Conference on Internet*, Kathmundu, Nepal. <https://doi.org/10.1109/AHICI.2009.5340335>
- The R Foundation for Statistical Computing (dostęp: 2024, 28 maja). *RDocumentation* [dokumentacja oprogramowania]. <https://www.rdocumentation.org>
- Wierchoń, S., Kłopotek, M. (2017). *Algorytmy analizy skupień*. Wydawnictwo Naukowe PWN.

Aneks 1. Dodatkowe uwagi o kodowaniu i lista zmiennych

Poszczególne zmienne są kodowane w systemie zerojedynkowym, gdzie 1 oznacza obecność cechy, a 0 jej nieobecność. Oznaczenia X₁ itd. odnoszą się do kodowanych zmiennych (ten sam system zastosowano w aneksie 2). Zmienne, w których występuje konieczność doprecyzowania charakterystyki, są zbudowane hierarchicznie, a oznaczenia zmiennych szczegółowych podano w nawiasach (zob. np. pierwszy przypadek: X₂: zwierzę [X₃: ptak, X₄: kot, X₅: szczur]):

7 Są kodowane tak, żeby suma wartości w najogólniejszej kategorii wynosiła 1, ale jednocześnie, by móc rozróżnić cechy szczegółowe w mniejszym stopniu niż ogólne. Jako przykład podajmy czarownicę wyprawiającą się na nocne hulanki i stracha pojawiającego się o północy. Postacie te łączy nocne bytowanie. Pod zmienną „nocne bytowanie” zakodowane więc będzie 0,5 oraz po 0,5 pod kolejno „nocne hulanki” i „związek z północą”. W ten sposób różnica między nimi wyniesie tylko 0,5, a z postaciami niewykazującymi cech nocnych: 1 w obrębie tej zmiennej.

- kategorie ontologiczne⁸:
 - człowiek (X₁),
 - zwierzę (ptak, kot, szczur) (X₂ [X₃, X₄, X₅]),
 - roślina (jabłko/jabłoń, kwiat) (X₆ [X₇, X₈]),
 - postać kamienna (X₉),
 - trup (X₁₀);
- cechy biofizyczne:
 - mężczyzna (X₁₁),
 - kobieta (X₁₂),
 - aktor zbiorowy (X₁₃),
 - motyw dwóch przybyszów (X₁₄),
 - niejednoznaczność płciowa (X₁₅),
 - niepełnosprawność (X₁₆),
 - uroda i elegancja, piękny wygląd (X₁₇),
 - brzydota (X₁₈),
 - czerń (X₁₉),
 - biel (X₂₀),
 - znikomość (np. chudy, lekki) (X₂₁),
 - gigantyzm (np. wysoki) (X₂₂);
- relacje społeczne (w tym pokrewieństwo):
 - związki z nadprzyrodzonym (np. jest dzieckiem niespodzianką, „ma diabła”) (X₂₃),
 - samotność (np. staropanieństwo, jedynactwo) (X₂₄),
 - doświadczenie nadmiaru (np. wielodzietność) (X₂₅),
 - transgresja norm kulturowych (np. posiadanie kochanka) (X₂₆),
 - władza bezpośrednia (np. rodzic, przywódca grupy) (X₂₇);
- klasa społeczno-ekonomiczna:
 - klasa prototypowa (kupiec, fryzjer, żołnierz, lekarz, garncarz, prądką, kowal, praca wykonywana w lesie, rolnik)⁹ (X₂₈ [X₂₉–X₃₇]),
 - klasa wyższa (władca, szlachta, sędzia) (X₃₈ [X₃₉, X₄₀, X₄₁]),
 - klasa niższa, służba (służący, strażnik) (X₄₂ [X₄₃, X₄₄]),
 - kapłan (X₄₅),
 - poza systemem klasowym (czarownik/czarownica, bandyta, banita): (X₄₆ [X₄₇, X₄₈, X₄₉]);

8 Postać właściwa danej kategorii kodowana jest jako 1. Aktor podlegający transformacjom będzie miał kilka cech zakodowanych w ten sposób. Pojedyncze cechy kontrintuicyjne kodowane są jako 0,5 (np. rogi, ogon) i nie sumują się.

9 Zawody te przynależą głównie do trzeciego stanu w kategoriach feudalnych, ale wyraźnie daje się również zauważyć obecność zajęć będących elementem doświadczenia XX w., w tym zawierających opowieść o awansie społecznym przez pracę (zwłaszcza bajki o lekarzu i śmierci).

- status społeczno-ekonomiczny:
 - wolny (bogaty, biedny) (X50 [X51, X52]),
 - zniewolony (pokutujący/potępiiony, uwięziony) (X53 [X54, X55]);
- pochodzenie i sposób istnienia:
 - żywy (wszystkie postacie intuicyjnie identyfikowane jako żywe w zwyczajny sposób – tzn. funkcjonujące zgodnie z umysłowym modulem „potocznej biologii”) (X56),
 - istoty nadprzyrodzone (X57)¹⁰,
 - » zmarły (ofiara morderstwa, dusza pokutująca/potępiiona) (X58 [X59, X60]),
 - » zaklęty (X61),
 - » „diabeł” (Lucyfer/Antychrst)¹¹ (X62 [X63]),
 - » Bóg (X64),
 - » Śmierć (X65),
 - tajemnicze pochodzenie – czyli określone *explicite* przez informatora jako nieznane/tajemnicze (mogą to być obcy albo istoty nadprzyrodzone, co zresztą niekiedy się przenika) (X66);
- powiązania przestrzenne:
 - ekumena (X67),
 - obszary graniczne: „magiczne domostwo”, trumna/cmentarz, rozstaje/gościniec/wędrowni, las/drzewo (X68 [X69–X72]),
 - anekumena, czyli rozmaite odludzia, bagna itp. (X73),
 - zaświaty (X74);
- atrybuty:
 - zima/zimno (X75),
 - nadprzyrodzony środek transportu (komin, ożóg) (X76 [X77, X78]),
 - ogień (X79),
 - skarby (X80),
 - zwierzęta (węże/gady, kruki) (X81 [X82, X83]),
 - hałas (X84),

10 W tym przypadku uszczegółowienie kategorii musiało być dwustopniowe. Zachowano zasadę, w której suma z kategorii pierwszego rzędu musi wynosić 1. Na przykład: istota nadprzyrodzona: 0,5, zmarły: 0,25, ofiara morderstwa: 0,25.

11 Przyjęta konwencja: jeśli tylko diabelska natura, to X62 = 1, jeśli Lucyfer/Antrychrst, to: X62 = 0,5 i X63 = 0,5. W przypadku pojawiających się w bajce ludowej diabłów problematyczne jest stwierdzenie, na ile są to ogólne określenia demonologiczne (termin, którym informatorzy mogliby opisywać wyobrażenia o różnym charakterze nadprzyrodzonym), a na ile określenia specyficznego typu bytów związanych z mitologią chrześcijańską. Przetestowano grupowania w obu przypadkach i zaobserwowano, że wybór założenia nie wpływa w znaczący sposób na przyporządkowanie tych postaci do poszczególnych grup. W artykule prezentowane są wyniki uzyskane przy założeniu drugiego przypadku, tj. kiedy informator używa słowa „diabeł” do nazwania danej postaci, to zostaje ona zakodowana jako diabeł.

- nadprzyrodzone przedmioty (np. święte albo magiczne, w tym zioła) (X85),
 - wódka (X86),
 - muzyka/instrumenty (X87),
 - pieczęć: wypalona ręka (X88),
 - cyrograf (podpisywany krwią, dziecko-niespodzianka¹²) (X89 [X90, X91]),
 - uzbrojenie (X92),
 - tajne imię (X93);
- magiczne zachowania i cechy:
- nadzwyczajny sposób posilania się (trupojad, nadludzki apetyt) (X94 [X95, X96]),
 - reakcja na sacrum (antypatia, obłaskawienie) (X97 [X98, X99]),
 - możliwość zjednania sobie postaci (przez przedmioty sakralne, kradzież ubrania) (X100 [X101, X102]),
 - brak wstępu do ekumeny/domu (X103),
 - nocne bytowanie, życie w ciemności (związek z północą, znikanie o poranku, nocne hulanki/wyprawy) (X104 [X105–X107]),
 - zwiastun śmierci (X108),
 - motyw duszenia (X109),
 - motyw wniesienia czegoś/kogoś do ekumeny (X110),
 - nadludzka siła/praca (X111),
 - przewidywanie przyszłości (X112);
- cechy charakteru i właściwości moralne¹³:
- pozytywne (związane z pracą: rzetelność/pracowitość itp.; spryt, odwaga; gościnność; sprawiedliwość; mądrość) (X113 [X114–X119]),
 - negatywne (związane z pracą: lenistwo/niekompetencja itp.; naiwność; agresja, w tym mściwość i chęć mordu; psotliwość; niesprawiedliwość; wybredność w stosunkach międzyludzkich) (X120 [X121–X127]),
 - ciekawskość X128);
- podstawowa funkcja fabularna:
- protagonista (X129),
 - antagonistą (X130),
 - donator (postać przekazująca protagoniście przedmioty potrzebne do wykonania zadania) (X131),

¹² Motyw oddania diabłu tego, co się zostanie w domu, a o czym się nie wie.

¹³ Cechy tej makrokategorii dzielą się głównie na pozytywne i negatywne. Zasadą jest, że w takich przypadkach koduje się wartość 0,5 przy zmiennej oznaczającej cechy pozytywne lub negatywne oraz 0,5 przy szczegółowym określeniu, jaka jest to cecha: spryt, pracowitość, lenistwo itd. W ten sposób uzyskuje się sumę 1 dla każdej cechy. Jednakże możliwa jest także sytuacja, w której dana postać ma więcej niż jedną cechę pozytywną lub negatywną. W tym przypadku wartości w zmiennej ogólnej sumują się w taki sposób, że np. postać o trzech cechach pozytywnych zostanie zakodowana z wartością 1,5 (3 × 0,5) w zmiennej „cechy pozytywne” oraz po 0,5 przy każdej szczegółowej cesze.

- fałszywy donator (potencjalny donator, którego dary są albo odrzucane, albo okazują się zbyteczne/szkodliwe) (X132),
- strażnik zaświatów/dusz (X133),
- trickster (X134),
- bohater kulturowy (postać przekazująca „dobra kulturowe”, np. rolnictwo, sztukę lekarską) (X135),
- narzeczona/narzeczony protagonisty/protagonistki (X136),
- postać inicjująca przygodę/fabulę. (X137),
- sędzia/rozdawca dóbr (postać nagradzająca protagonistę albo przywracająca ład) (X138).

Kodowanie odbywa się na każdym poziomie poniżej makrokategorii. Przykładowo, pies będzie różnił się od kota tylko o jeden punkt (oba zwierzęta mają zakodowane 1 pod podstawową kategorią ontologiczną: zwierzę, więc różnią się w jej ramach), natomiast o dwa punkty od człowieka (inna kategoria ontologiczna).

Korpus badanych tekstów zawierał również postacie nienadające się do scharakteryzowania, z których ujęcia zbiorze danych zrezygnowano. Na przykład jeśli bajka rozpoczyna się od stwierdzenia, że młodszy brat został wygnany przez starszych, przy czym ci starsi nigdy później nie są wspomniani, to nie ma potrzeby kodowania ich jako *dramatis personae* bajki. Podobnie, w bajce 18D pojawiają się rycerz i wieśniak, którzy nie zgadzają się zostać kumami dziecka bohatera, ale poza przynależnością do klasy społecznej nie mamy o nich żadnych informacji, więc nie można ich sklasyfikować. Co ciekawe, w wariacie 18A w tych rolach pojawia się Bóg i diabeł, przy czym bohater odrzuca ich propozycje ze względu na kolejno niesprawiedliwość i psotność. W tym przypadku mamy poszerzone charakterystyki, które dają się kodować i klasyfikować.

Aneks 2. Dane

Dane zaprezentowane zostały w następującym formacie: [oznaczenie tekstu w analizowanej próbie] : [nazwa identyfikująca postać] : [lista zmiennych charakteryzujących daną postać]. Zmienne przyjmują wartości oznaczone symbolami objaśnionymi w aneksie 1.

- [1A]: [diabeł] : [X1;X11;X17;X66;X130]
- [1A]: [dziewczyna-kwiat] : [X1;X12;X56;X73;X85;X129]
- [1A]: [królewicz] : [X1;X11;X17;X56;X136]
- [1B]: [diabeł] : [X1;X11;X57;X62;X66;X103;X130]
- [1B]: [dziewczyna] : [X1;X12;X56;X85;X129].
- [1C]: [dziewczyna-kwiat] : [X1;X12;X17;X56;X73;X85;X129]
- [1C]: [diabeł 1] : [X1;X11;X17;X57;X62;X66;X103;X130]
- [1C]: [diabeł 2] : [X1;X57;X62;X11]
- [1C]: [hrabia] : [X1;X11;X56;X136]
- [1D]: [dziewczyna] : [X1;X12;X17;X56;X129]

- [1D]: [dwóch panów] : [X1;X11;X14;X17;X66;X73;X136;X138]
[1D]: [nieboszczyk] : [X1;X10;X11;X73;X130]
[1E]: [dziewczyna] : [X1;X12;X24;X56;X73;X129]
[1E]: [kawaler-królewicz] : [X1;X11;X17;X66;X130;X136]
[1E]: [czarownik] : [X1;X11;X136]
[1F]: [kawaler] : [X1;X11;X66;X130;X136]
[1F]: [dziewczyna] : [X1;X12;X56;X129]
[2]: [diablica] : [X1;X12;X17;X57;X62;X74;X129;X136]
[2]: [chłopak] : [X1;X11;X56;X85;X129]
[2]: [ksiądz] : [X1;X11;X45;X56;X85;X131]
[2]: [brat diablidy] : [X1;X11;X57;X62;X74]
[2]: [ojciec diablidy] : [X1;X11;X57;X62;X74;X131;X133;X138]
[2]: [dusze] : [X13;X74]
[3A]: [gospodarz] : [X1;X11;X56;X129]
[3A]: [gospodyni] : [X1;X12;X56;X136]
[3A]: [Lucyfer] : [X1;X11;X57;X62;X74;X138]
[3A]: [dziedzic] : [X1;X11;X56]
[3A]: [diabeł] : [X1;X11;X57;X62;X111;X131;X138]
[3B]: [chłop] : [X1;X11;X56;X129]
[3B]: [diabeł] : [X1;X11;X57;X62;X86;X111;X130;X131;X138]
[3C]: [gospodarz i gospodyni] : [X1;X13;X56;X85;X129]
[3C]: [diabeł] : [X1;X11;X57;X62;X111;X130;X131;X138]
[3C]: [Antychryst] : [X1;X57;X62;X11;X74;X138]
[3C]: [dziedzic] : [X1;X11;X56;X131]
[3D]: [chłop] : [X1;X11;X56;X129]
[3D]: [diabeł] : [X1;X11;X57;X62;X130;X131]
[3E]: [Bogacz/gospodarz (dwie postacie przenikające się w narracji)] :
[X1;X11;X56;X129]
[3E]: [diabeł pustelnik] : [X1;X11;X57;X62;X111;X130;X131;X138]
[3E]: [najstarszy wojownik] : [X11;X57;X62;X130;X138]
[4]: [człowiek] : [X1;X11;X56;X85;X129]
[4]: [diabeł] : [X1;X11;X57;X62;X86;X131;X138]
[4]: [Lucyfer] : [X1;X11;X57;X62;X74;X138]
[5]: [człowiek] : [X1;X11;X56;X129]
[5]: [diabeł] : [X1;X11;X57;X62;X111;X131;X138]
[5]: [zbójnicy] : [X1;X11;X56]
[6]: [kował] : [X1;X11;X56;X129]
[6]: [diabeł] : [X1;X11;X57;X62;X111;X130;X135]
[7A]: [chłop] : [X1;X11;X56;X129]
[7A]: [diabeł] : [X1;X57;X62;X11]
[7B]: [diabeł] : [X1;X57;X62;X11]
[7B]: [Bóg] : [X1;X11]
[7C]: [chłop] : [X1;X11;X56;X129]
[7C]: [diabeł] : [X1;X57;X62;X11]

- [7C-wariant 1]: [baba] : [X₁;X₁₂;X₅₆;X₁₂₉]
 [7C-wariant 2]: [diabeł] : [X₁;X₅₇;X₆₂;X₁₁]
 [7D]: [Lucyfer] : [X₁;X₁₁;X₅₇;X₆₂;X₇₄;X₁₃₀;X₁₃₈]
 [7D]: [chłop] : [X₁;X₁₁;X₅₆;X₁₂₉]
 [7D]: [diabeł] : [X₁;X₁₁;X₅₇;X₆₂;X₇₄;X₁₁₂;X₁₃₀]
 [7E]: [chłop] : [X₁;X₁₁;X₅₆;X₁₂₉]
 [7E]: [diabeł] : [X₁;X₅₇;X₆₂;X₁₁]
 [8]: [chłop] : [X₁;X₁₁;X₅₆;X₁₂₉]
 [8]: [diabeł] : [X₁;X₁₁;X₅₇;X₆₂;X₁₃₀;X₁₃₁;X₁₃₈]
 [9]: [bogaty gospodarz] : [X₁;X₁₁;X₂₃;X₅₆;X₁₃₀;X₁₃₈]
 [9]: [ojciec i syn] : [X₁;X₁₁;X₅₆;X₁₂₉]
 [9]: [diabeł/diabły] : [X₁;X₁₁;X₁₉;X₅₇;X₆₂;X₁₃₁;X₁₃₈]
 [10]: [wdowa] : [X₁;X₁₂;X₂₇;X₅₆;X₁₃₇]
 [10]: [córka wdowy] : [X₁;X₁₂;X₅₆;X₁₂₉;X₁₃₈]
 [10]: [Rumpalski] : [X₁;X₁₁;X₁₇;X₅₇;X₆₂;X₇₄;X₉₃;X₁₁₁;X₁₃₀;X₁₃₁;X₁₃₈]
 [11]: [dziedzic] : [X₁;X₁₁;X₅₆;X₁₃₀]
 [11]: [wdowa] : [X₁;X₁₂;X₅₆;X₁₂₉]
 [11]: [diabły] : [X₁;X₁₁;X₁₇;X₁₉;X₅₇;X₆₂;X₈₈;X₁₃₈]
 [11]: [sędzia] : [X₁;X₁₁;X₅₆]
 [12]: [kupiec] : [X₁;X₁₁;X₅₆;X₁₃₇]
 [12]: [diabeł] : [X₁;X₁₁;X₅₇;X₆₂;X₁₁₁]
 [12]: [syn kupca] : [X₁;X₁₁;X₂₃;X₄₅;X₅₆;X₈₅;X₁₂₉;X₁₃₅]
 [12]: [diabły] : [X₁₃;X₅₇;X₆₂;X₇₄;X₁₃₃]
 [12]: [zbójnik] : [X₁;X₁₁;X₅₆;X₁₃₇]
 [12]: [kobieta z chatki zbójnika] : [X₁₂;X₅₆;X₁₃₁]
 [12]: [jabłka-gołębie] : [X₁₃]
 [13]: [głupi brat] : [X₁;X₁₁;X₅₆;X₈₅;X₁₂₉;X₁₃₄]
 [13]: [bracia] : [X₁;X₁₁;X₅₆;X₁₃₇]
 [13]: [czarnoksiężnik] : [X₁;X₂;X₁₁;X₅₆;X₁₃₁;X₁₃₇]
 [13]: [żona czarnoksiężnika] : [X₁;X₂;X₁₂;X₂₇;X₅₆;X₁₃₁]
 [13]: [córka czarnoksiężnika] : [X₁;X₁₂;X₁₇;X₂₆;X₅₆;X₁₂₀;X₁₃₀;X₁₃₆]
 [13]: [trzy diabły] : [X₁;X₁₁;X₅₇;X₆₂;X₈₅;X₁₂₀;X₁₃₁]
 [13]: [kochanek córki czarnoksiężnika] : [X₁;X₁₁;X₅₆;X₁₃₀]
 [14]: [córka wdowca] : [X₁;X₁₂;X₅₆;X₁₂₉]
 [14]: [córka wdowy] : [X₁;X₁₂;X₅₆;X₁₂₀;X₁₂₁;X₁₂₉]
 [14]: [Baba Jaga] : [X₁;X₁₂;X₅₆;X₁₃₁;X₁₃₈]
 [14]: [wdowa] : [X₁;X₁₂;X₂₇;X₅₆;X₁₃₀;X₁₃₇]
 [14]: [wdowiec] : [X₁;X₁₁;X₂₇;X₅₆;X₁₃₇]
 [15]: [fryzjer] : [X₁;X₁₁;X₅₆;X₁₁₃;X₁₂₈;X₁₂₉]
 [15]: [stary człowiek] : [X₁;X₁₁;X₅₆;X₁₃₇]
 [15]: [strach] : [X₁;X₁₂;X₁₅;X₁₇;X₁₈;X₁₂₀]
 [15]: [książę] : [X₁;X₁₁;X₁₈;X₅₆]
 [16]: [głupi syn] : [X₁;X₁₁;X₅₆;X₁₁₁;X₁₂₉]
 [16]: [ojciec] : [X₁;X₁₁;X₂₇;X₅₆;X₁₃₇]

- [16]: [strach] : [X1;X11;X111;X130;X138]
[17]: [Janko] : [X1;X11;X24;X56;X85;X87;X92;X128;X129]
[17]: [ksiądz] : [X1;X11;X56;X137]
[17]: [hrabia] : [X1;X11;X56;X137;X138]
[17]: [strachy z kościoła] : [X1;X11;X19;X56;X84]
[17]: [dziadek z pałacu/ojciec Janka] : [X1;X10;X11;X16;X27;X56;X87;X88;X112;X131]
[17]: [strachy z pałacu] : [X11;X19;X84]
[17]: [Marysia] : [X1;X12;X17;X19;X56;X84;X85;X136]
[18A]: [gospodarz] : [X1;X11;X27;X56;X137]
[18A]: [Bóg] : [X1;X11;X132;X138]
[18A]: [diabeł] : [X1;X11;X57;X62;X19;X132]
[18A]: [Śmierć] : [X1;X10;X12;X108;X131;X135]
[18A]: [chłopak lekarz] : [X1;X11;X25;X56;X85;X129]
[18B]: [chłop] : [X1;X11;X27;X56;X129]
[18B]: [Śmierć] : [X1;X10;X12;X20;X75;X108;X110;X131;X135;X137]
[18B]: [dziecko lekarz] : [X1;X11;X56;X85;X129]
[18C]: [chłop] : [X1;X11;X25;X27;X56;X85;X129]
[18C]: [Śmierć] : [X1;X10;X12;X108;X109;X135;X138]
[18D]: [człowiek] : [X1;X11;X25;X27;X56;X129]
[18D]: [bocian] : [X56;X137]
[18D]: [Śmierć] : [X1;X10;X12;X108;X109;X120;X135;X138]
[19]: [gospodarz] : [X1;X11;X25;X56;X79]
[19]: [Śmierć] : [X1;X10;X12;X110]
[20]: [gospodarz] : [X11;X56]
[20]: [Panek (diabeł)] : [X11;X17;X19;X57;X62]
[20]: [ksiądz (syn gospodarza)] : [X11;X23;X45;X56;X85;X129]
[20]: [staruszka] : [X12;X27;X56]
[20]: [Madej] : [X9;X11;X56;X137]
[20]: [Antychryst] : [X11;X57;X62;X129]
[20]: [Tyłynda] : [X11;X16;X57;X62;X131]
[20]: [diabły] : [X11;X19;X57;X62;X129]
[20]: [bawełna-jabłoń] : [X13]

ROZMOWY I ESEJE
ESSAYS AND CONVERSATIONS

Zbigniew Jasiewicz

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
jasezb@amu.edu.pl

Poza tekstem głównym. Co mówią przedmowy i przypisy w dziełach Oskara Kolberga?

Beyond the Main Text. What Is Said in Forewords and Notes to Oskar Kolberg's Body of Work?

DOI: 10.12775/LL.1.2.2026.010 | CC BY-ND 4.0

Struktura tekstu w dziełach Oskara Kolberga oraz obecność w nich przedmów i przypisów zainteresowały mnie w związku z zawartym w nich znaczeniem, zarówno tym odnoszącym się do przedmiotu gromadzonej dokumentacji dotyczącej ludu i kultury ludowej, jak i tym, który jest związany z warsztatem pracy badacza oraz jego osobowością. Inspiracji do tych rozważań dostarczyły mi prace dekonstruktywisty Jacques'a Derridy; badacz ten zwrócił bowiem uwagę na zróżnicowanie tekstu na główny i poboczny oraz znaczenie relacji, jakie pomiędzy nimi zachodzą, a zarazem zachęcał do zajęcia się strukturą tekstu i badania jej wpływu na jego semantykę (Derrida 2004: 271, 2011: 76 i nast.). Ważne były dla mnie również uwagi Roberta Parkina podkreślającego wpływ prac Derridy na działalność antropologów (Parkin 2007: 277 i nast.).

Dzieła Kolberga rozumiem w tym eseju jako przygotowane przez niego i wydane 32 tomy *Ludu* (1865–1890) i *Obrazów etnograficznych* (1885–1890), których fotooffsetowa reedycja pojawiła się w latach 1961–1964 w ramach wydawnictwa *Dzieła wszystkie*. Prowadzone przeze mnie analizy przedmów i przypisów nie obejmują natomiast *Pieśni ludu polskiego* (1857), gdyż nie są one regionalną monografią etnograficzną; nie biorę też pod uwagę tomów opublikowanych

z rękopisów i innych materiałów pozostawionych przez Kolberga, w których struktura tekstu została przygotowana przez ich redaktorów, a stosowanie przypisów ograniczono do niezbędnych objaśnień rzeczowych i edytorskich (por. Burszta 1965: XV).

Dotychczasowe zainteresowanie pracami Kolberga dotyczyło głównie ich treści, sposobów gromadzenia materiałów w nich zawartych oraz świadectw mówiących o ich autorze. Tylko niektórzy piszący zwracali uwagę na strukturę publikacji, w której ważną rolę odgrywają przedmowy i przypisy. Postanowiłem więc sprawdzić, jakie miejsce zajmują te elementy w monografiach regionalnych opublikowanych przez badacza. Chciałem się również dowiedzieć, czy tekst główny oraz przedmowy i przypisy, postrzegane jako opozycje binarne, dostarczają nowych informacji o ich treści i badaczu. Tych opozycji binarnych nie traktuję przy tym jako przedstawiających pełny obraz rzeczywistości tekstowej, ale jako dodatkowe narzędzie jej poznania. Ważne jest dla mnie pytanie, czy ich analiza dostarczy nowej wiedzy na temat stanowiska Kolberga wobec przedmiotu badań i stworzonej przez niego literatury oraz czy ułatwi odkrywanie ukrytych lub półjawnych znaczeń, jakie są w niej zawarte. Przed podjęciem takiej analizy najpierw powróciłem jednak do lektury opracowań na temat prac Kolberga.

Autorzy piszący o Kolbergu i jego dziełach

Autorzy zajmujący się dziełami Kolberga, przynajmniej ci, do których dotarłem i którzy zwrócili uwagę na strukturę wydawanych przez niego monografii, najczęściej wymieniają jedynie występowanie w nich przedmów i przypisów lub oceniają ich jakość, rzadziej zastanawiają się nad ich funkcją. Kazimierz Władysław Wójcicki, recenzując pierwszą część *Kujaw*, zwrócił uwagę na przedmowę do tego tomu i zawarte w niej porównanie *Kujaw* z *Sandomierskiem* (Wójcicki 1869: 136). Henryk Biegeleisen odniósł się krytycznie do praktyki Kolberga, który w „przypiskach” skrótowo potraktował warianty publikowanych opowieści i nie oznaczał ich pochodzenia (Biegeleisen 1886: 440). Izidor Kopernicki stwierdził z kolei: „każde jego dzieło [...] objaśniają niezliczone i pracowite przypiski [...]” (Kopernicki 1889: 25). Pośrednio o układzie tekstu w monografiach pisał też Stanisław Lam, dostrzegając, że w wypisach z prac historycznych i literackich „autor był bardzo skąpym w uwagach mówionych od siebie, natomiast całe stronicie, a nawet dziesiątki ich cytował z książek obcych [...]” (Lam 1914: 56).

Szerzej i z większą przenikliwością, a jednocześnie krytycznie na temat celów i struktury monografii Kolberga, w tym roli w nich przypisów, wypowiedział się dopiero Julian Krzyżanowski. Przypisał on Kolbergowi swoistą *felix culpa*, która umożliwiła powstanie *Ludu*, a jednocześnie odbiła się na całości monumentalnego dzieła:

Tam bowiem, gdzie już sama praca zbieracka i wydawnicza nawet w zakresie pieśni była zadaniem nad siły jednego człowieka, wystąpił pomysł

ogólnej charakterystyki kultury chłopskiej, do tego zaś dołączył się jeszcze ambitny zamiar interpretacji naukowej, do której etnografia ówczesna w ogóle nie była przygotowana, Kolberg zaś w szczególności mieć nie mógł nieodzownych narzędzi poznawczych (Krzyżanowski 1956: 14).

Nieco dalej badacz stwierdza:

o ile pierwsza część planu, rozbudowa materiału, powiodła się na ogół, o tyle druga, interpretacyjna, zademonstrowana w dużych, niekiedy erudycyjnych przypisach, wystąpiła raczej marginalnie, bez naruszenia tekstu głównego. Nie znaczy to jednak, by owe przypisy można było lekceważyć. Przekonamy się, że mimo wszystko mają one znaczenie naukowe nie byle jakie! (Krzyżanowski 1956: 15)

Przypisy mające na celu umiejscowienie opisywanego zjawiska na tle materiału polskiego i szerszego Krzyżanowski nazywa „członem oprawy naukowej”. Pojawiają się w nich nazwiska uczonych, z prac których Kolberg czerpał dane porównawcze, a także objaśnienia „mitologiczne”, które zdaniem Krzyżanowskiego na szczęście nie są zbyt częste, większość z nich uważa on bowiem za zbędne. O tej „swoistej oprawie naukowej” pisze też, że bardziej świadczy ona o ambicjach niż o przygotowaniu autora. Osłabia zatem przypisywane jej poprzednio duże znaczenie. Ostatecznie dochodzi jednak do wniosku, że: „komentarze Kolberga, zawarte we wstępach i przypisach do tomów *Ludu*, cechuje nieraz duży krytycyzm świadczący dobrze o postawie naukowej autora” (Krzyżanowski 1956: 27, 29).

Analizując komentarze Krzyżanowskiego, warto zauważyć, że nie brał on pod uwagę faktu, iż Kolberg był świadomy stanu etnografii za jego czasów, pisał bowiem: „etnografia jest nauką nową, nie wytrawną jeszcze, nie wyrobioną [...]” (Kolberg 1965: 116), i wielokrotnie wyjaśniał: „ja daję właśnie materiał do tych wszystkich prac [...]” (Kolberg 1971b: 416). Krzyżanowski nie uwzględnił także tłumaczeń etnografa, że nie jest on gotowy do ujęć syntetycznych: „nie byłbym nawet w stanie dziś już dać dokładnego, treściwego, syntetycznego obrazu tego przedmiotu” (Kolberg 1966: 267). Jestem zdania, że czytelnicy sięgający dzisiaj do dzieł Kolberga mogą stosunkowo łatwo zidentyfikować jego błędne odniesienia i twierdzenia oraz pominąć niemające wartości wypisy z prac obcych, korzystać natomiast z cennych informacji utrwalonych przez samego badacza i jego korespondentów. Pomocne w odkrywaniu owych nieścisłych, błędnych odesłań i twierdzeń są przede wszystkim suplementy do tomów 1–36 *Dzieł wszystkich*, opublikowane przez Instytut im. Oskara Kolberga.

Opinię na temat wstępów i przypisów w dziełach Kolberga wypowiedział również Józef Gajek, pisząc: „W częściach wstępnych i w przypisach do każdego tomu, części lub serii stara się Kolberg zróżnicowanie to [tj. kultury ludowej – Z. J.] w miarę swoich możliwości wydobyć na jaw i wyjaśnić przy pomocy rozmaitych czynników” (Gajek 1956: 46). W innym artykule cytowany

badacz wyjaśnia: „Rola główna komentarzy – to prostowanie błędów, pomyłek i dwuznaczności zapisu tekstowego i nutowego, wyjaśnianie specyfiki zapisu Kolberga, przyjętych przez niego konwencji, komentarz w zasadzie nie poszerza informacji Kolberga o współczesny stan badań” (Gajek 1961: XVIII).

Józef Burszta, pisząc o tomie *Sandomierskie*, wiąże z przypisami zadanie zasygnalizowania przez Kolberga zainteresowań nowymi treściami, w tym przypadku wierzeniami, folklorem słownym i zjawiskami językowymi (Burszta 1970: 97).

Ryszard Górski w szerszej próbie omówienia życia i prac Kolberga zauważył, że to głównie w przypisach badacz umieszczał materiał porównawczy (analogie do publikowanych tekstów, informacji) dotyczący terenów przez siebie niebadanych, zaczerpnięty najczęściej z publikacji obcych wydanych do 1882 r. Górski wskazał przy tym na złożoność stosowanego przez Kolberga systemu, odróżnił „odsyłacze” (przypisy dolne) od „przypisów” (przypisy końcowe), a zarazem dostrzegł, że ów system odniesień nie zawsze był bezbłędny, co tłumaczył brakiem w tym zakresie odpowiednich wzorów (Górski 1974: 157, 192, 198–199, 240).

W czasach nam bliższych Joanna Tokarska-Bakir dostrzegła z kolei taki rodzaj przypisów, które posłużyły Kolbergowi do tego, aby wyrazić swój sceptycyzm wobec prawdziwości przytaczanych przez niego relacji historycznych (Tokarska-Bakir 2004: 69).

Liczba opracowań dotyczących życia i działalności Kolberga, a przy okazji także jego warsztatu pisarskiego i wydawniczego, zwiększyła się w związku z obchodami 200 rocznicy urodzin etnografa. Z tej okazji Agata Skrukwa opublikowała kolejną biografię badacza, w której rolę przypisów scharakteryzowała następująco:

Odsyłacze lub cytaty z renesansowych i nieco późniejszych zielników i podręczników lekarskich potwierdzały wielowiekową trwałość niektórych przesądów i związki XIX-wiecznych ludowych metod zapobiegania chorobom i ich leczenia z dawnymi praktykami medycznymi. Wielokrotnie odsyłaczami wskazywał też pewne elementy wspólne folkloru polskiego z folklorem innych narodów słowiańskich, czasami też z niemieckim i francuskim (Skrukwa 2014: 121).

Autorka ta odnotowała też opatrywanie odpisów ze źródeł odpowiednimi „notami”, które choć często nie są dokładne, jednak ułatwiają identyfikację tych wypisów (Skrukwa 2014: 130). Z kolei wstępy, zdaniem badaczki, służyły Kolbergowi do przedstawiania zasad, na jakich zbudowane były kolejne tomy *Ludu* (Skrukwa 2014: 154). Podobnie scharakteryzował funkcję tych przedmów Jan Adamowski, pisząc: „serie otwiera zwykle nietytułowany wstęp autorski, w którym przedstawiane są motywacje podjęcia pracy oraz stosunek do wcześniejszych źródeł i zawartość” (Adamowski 2015: 29). Ten sam autor wskazał też na wagę i wielofunkcyjność przypisów końcowych:

Działem formalnie kończącym, właściwie nie tylko poszczególne serie, ale i tomy [...] są bardzo rozbudowane przypisy. Realizują one trzy podstawowe funkcje: odsyłają do prymarnych źródeł wiedzy, przedstawiają materiał porównawczy dotyczący innych obszarów geograficznych czy kulturowych, wypełniają rolę komentarza do przedstawianych tematów i wątków. Jest to zatem rola bardzo istotna, chociaż w recepcji, nawet badawczej, często pomniejszana (Adamowski 2015: 32).

Refleksje nad tekstem pobocznym w publikacjach Kolberga pojawiły się także w 98 tomie czasopisma „Lud”, wydanym w 2014 r. z okazji rocznicy urodzin etnografa. Katarzyna Waszczyńska pisała tam m.in.: „Przeznaczenie przypisu na komentarz wskazuje jednak, że jest on traktowany jako dodatek [...]. W większości przypisów znajdują się zatem rozmaite informacje pozyskane przez Kolberga z prasy, encyklopedii, prac innych autorów [...]” (Waszczyńska 2014: 31). W tym samym tomie „Ludu” Piotr Grochowski i Violetta Wróblewska dostrzegli, że Kolberg w *Sandomierskiem* pełne wersje legend, gadek i pieśni, należące do „tekstu właściwego”, zawarł w części nazwanej „Przypisy”, umieszczonej w końcu tomu. Odnotali oni również, że odnośniki służyły niekiedy badaczowi także do uzupełniania wariantów melodycznych pieśni informacjami o miejscach publikacji pełnych wersji tekstowych (Grochowski, Wróblewska 2014: 52, 56).

Obszerne omówienie monografii regionalnych Kolberga przygotowała Ewa Antyborzec, pisząc w nim również o przyjętym przez niego schemacie publikacyjnym:

Zamykające kolejne tomy „Przypisy” pełniły raczej rolę swoistego suplementu do monografii, zawierały bowiem uzupełnienia do wszystkich rozdziałów, poczynawszy od obszernych cytatów z literatury, dotyczących niektórych miejscowości regionu, poprzez wzmianki o ludności, obrzędach i zwyczajach, po teksty podań i legend, a nawet pieśni oraz informacje o języku (Antyborzec 2015: 230).

Fakt, że Kolberg używał przypisów także do wyrażania własnych poglądów, odnotował Zbigniew Jasiewicz, pisząc o sposobie, w jaki badacz traktował wykorzystywane przez siebie źródła i reagował na krytykę własnych prac (Jasiewicz 2024: 614, 615).

Podsumowując, można zatem powiedzieć, że dysponujemy pewną wiedzą o sposobach posługiwania się przez Kolberga przedmowami, a w dotychczasowych badaniach wskazywano też na odmienne formy i zróżnicowane funkcje przypisów. Wiedzę tę traktowano jednakże w sposób marginalny. Jak wspomniałem wyżej, nawet Krzyżanowski, pisząc o dużym znaczeniu naukowym przypisów w dziełach Kolberga, nie rozwinął swojej myśli.

Przypisy (wyłącznie dolne) pojawiły się również w kolbergowskich ineditach, których – jak wcześniej zapowiadałem – nie będę w tym eseju szerzej omawiał. Przytoczę jedynie słowa Józefa Burszty, redaktora naczelnego *Dziół*

wszystkich, który we wstępie do *Pomorza* (pierwszej monografii regionalnej wydanej z rękopisów) wyjaśnia, że nie będą to przypisy krytyczne:

Niniejsza edycja [...] stosuje tylko jeden rodzaj przypisów, i to dość oszczędnie. Noszą one charakter niezbędnych objaśnień edycyjnych i rzeczowych [...]. Nie objaśniano więc ani nie prostowano szeregu faktów historycznych w opisie kraju czy ludu, traktowano je tu bowiem nie jako źródło historyczne *sensu stricto*, ale raczej jako treści opowiadań czy literatury ludowej (Burszta 1965: XV).

Uwagi Kolberga o przypisach

Zainteresowany problematyką relacji tekstu głównego do tekstu pobocznego, ponownie przejrzałem dzieła Kolberga, zwracając uwagę na sposób, w jaki badacz wykorzystywał przedmowy i przypisy, oraz na to, czy i jak określał ich odrębność od tekstu głównego.

Z praktyki wydawniczej oraz uwag opublikowanych przez samego etnografa wynika, że stosował on i rozróżniał dwa rodzaje przypisów: dolne – nazywane przez niego „notatkami” lub „notkami” – oraz końcowe określane właśnie jako „przypisy”. Ich funkcję oznaczał natomiast w następujący sposób: „nasze zaś własne uwagi i poglądy, o ile takowe w toku pisania się nastręczyły, zwykliśmy najczęściej mieścić w notatkach na dole stronicy lub w przypisach do dzieła, o którym to postępowaniu niejednokrotnie w dawniejszych naszych napominaliśmy dziełach” (Kolberg 1963a: VIII–IX).

Bardziej szczegółowo rolę notek i przypisów w strukturze swoich monografii Kolberg wyjaśnił, odpowiadając na krytyczne uwagi zawarte w recenzji Biegeleisena:

wiadomości dotyczące ludu naszego, czy to przez nas samych zbierane, czy z innych źródeł wzięte, zamieszczane bywały według wskazanego porządku w tekście dzieła, w przypisach zaś i notkach dawaliśmy wyciągi i komentarze to dłuższe, to krótsze z dzieł różnych, polskich i zagranicznych, z broszur, gazet, listów itd., nader rzadko wdając się w bliższą ich ocenę, bo nie było to naszej pracy zadaniem, a chodziło tylko o wyciągi pozostające jednak w ścisłym związku z przedmiotem w tekście pod tą a tą stronicą lub rubryką traktowanym, a to wszystko w celu ułatwienia badaczowi poszukiwań przy pracy porównawczej. Związku tego, jaki istnieje między przedmiotem, jako szczegół etnograficzny w tekście podanym, a odnoszącymi się doń jako akcesoria przypisami, recenzent wcale nie uwzględnił czy go też nie dopatrzył się. I dlatego krytykuje on pewne ustępy i wyrażenia wzięte nie w znaczeniu odnośnym do całości, ale brane na wrywyki to z tekstu, to z notki, to z przypisów, to z przedmowy, jak gdyby ustępy te i przez nas także rzucone tam były bez ładu i same w sobie miały jakieś oderwane znaczenie z całością przedmiotu wcale nie łączne (Kolberg 1971a: 393).

Przedmowy w monografiach regionalnych Kolberga

Przedmowy w dziełach Kolberga, nazywane w spisach treści „wstępami”, są pozbawione tytułów, mają różny charakter i pełnią odmienne funkcje w stosunku do tekstu głównego. Głównie zapowiadają one zawartość poszczególnych monografii, a tylko niektóre z nich zawierają „szczegóły etnograficzne” lub jakieś materiały dotyczące kultury ludowej. W tomie *Sandomierskie* – ważnym, bo sygnalizującym przejście od zamysłu stworzenia serii wydawniczej poświęconej wybranym gatunkom pieśni do serii monografii regionalnych – we wstępie opisano natomiast zmianę charakteru wydawnictwa, sygnalizując skierowanie przez badacza uwagi głównie ku pieśniom, obrzędom, muzyce, a zarazem informując o planie zajęcia się także innymi rodzajami literatury i – szerzej – elementami kultury ludowej, przewidując dla nich miejsce właśnie w przypisach: „nie wyrzekam się zamieszczać niekiedy w przypisie tu i ówdzie zasłyszanych klechd i powiastek krótkich rozmiarów, przysłów, guseł, gier, zagadek itp., nie biorąc ich bynajmniej za karm główny dzieła” (Kolberg 1962a: 8). Realizując to założenie, Kolberg umieszcza w przypisach końcowych do tomu *Sandomierskie* niektóre z tych nienależących do „karmy głównej” elementy kultury ludowej, poszerzając wymienioną powyżej listę o legendy, opisy chat, ubiorów, pożywienia, zwyczajów (np. okrzęzne), jarmarków oraz wierzeń i np. grzecznościowych formuł językowych dotyczących „uszanowania” (Kolberg 1962a: 246). Przedmowa ta w istocie stanowi wstęp do całej serii planowanych monografii regionalnych, wyłożone w niej założenia (a zwłaszcza hierarchizacja zjawisk kultury ludowej z korzyścią dla muzyki i tekstów pieśni) ulegają jednak w dalszych tomach pewnym zmianom, co zresztą badacz przewidywał, pisząc: „Na zasadzie posiadanych i przejrzanych już materiałów poczyniłem uwagi mogące się w przyszłości zmodyfikować, a może i innego nabrać kierunku w miarę nowo przybywających zapasów” (Kolberg 1962a: 8).

Warto zauważyć, że ów projekt serii (z inną jednak hierarchią zagadnień, korzystniejszą dla etnografii) zawiera już sam podtytuł tomu *Sandomierskie*, który w strukturze dzieła także nie należy do tekstu głównego i brzmi następująco: *Lud. Jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce*. Takie sformułowanie, które poszerza i inaczej porządkuje listę zagadnień interesujących badacza umieszczoną w przedmowie, zostało wprowadzone najpewniej już po przygotowaniu tekstu głównego. Podtytuł ten był tak ważny dla badacza, że umieścił go nawet na zmienionej karcie tytułowej wydanych wcześniej *Pieśni ludu polskiego*, które leżały „na składzie u drukarza” (Skrukwa 2014: 57). Kolberg zaopatrywał nim swoje dzieła do 1885 r., kiedy to w tomie *Mazowsze* zmienił go na *Obraz etnograficzny*. Również przedmowę do pierwszego woluminu tomu *Kujawy* autor wykorzystał, by powrócić do sprawy zmiany koncepcji wydawnictwa. Napisał tam, że zrobił to, „dołączając do części muzycznej zarazem część opisową, obszerniej i z większym na wymagania etnograficzne względem” (Kolberg 1962c: 5).

W przypadku monografii regionalnych składających się z więcej niż z jednego woluminu wstępy w tomach otwierających różnią się od tych w dalszych

częściach, które zresztą nie zawsze są w nie zaopatrzone. Te pierwsze są obszerniejsze, te drugie natomiast liczą mniej stron, a uwaga autora skierowana jest ściśle ku zawartości woluminu, do którego dany wstęp należy.

Funkcja przedmów jako części tłumaczących zawartość tomu jest w dziełach Kolberga bardzo wyraźna. Autor pisze w nich o znaczeniu wybranego terenu do badań nad kulturą ludową, wykorzystanych źródłach, wymienia autorów prac, z których korzystał, mówi o metodach stosowanych przy zdobywaniu materiałów i ich interpretacji oraz ogólnych założeniach publikacji. Dziękuje w nich także tym, którzy pomogli w przygotowaniu danej monografii. W niektórych przypadkach wskazuje na związek zawartości tomu z innymi częściami serii. Przedmowy w monografiach Kolberga nie mają przy tym jednego schematu. W kilku z nich pojawia się nieoczekiwane dodatkowy element w postaci umieszczonych tam przypisów. Ich treść wykracza nie tylko poza tekst główny z jego dokumentacyjnym, materiałowym przeznaczeniem, ale również poza tekst przedmowy, stanowią więc swoiste teksty poboczne drugiego stopnia. Znajdujemy w nich m.in. porównania elementów kultury ludowej z różnych terenów, np. taniec *hora* z Pokucia i serbskie *kolo* lub działania wiedźm i znachorek oraz ciot i mądrych z opisywanego terenu i z Wielkopolski (Kolberg 1963c: VIII, X).

Zainteresowanie metodą porównawczą, tak ważną w jego pracach, Kolberg ujawnił już w przedmowie do *Kujaw*. Wybór tego regionu uzasadnił chęcią porównania charakteru Sandomierzan, ludu przedstawionego w poprzednim tomie, do charakteru Kujawiaków, mieszkających w znacznej odległości i podanych wpływom kultury niemieckiej. Perspektywa porównawcza uwidaczniała się zwłaszcza w przypadku podkreślania regionalnej odrębności obrzędów, o czym etnograf pisał m.in. we wstępach do każdej z czterech części *Krakowskiego*. W przedmowie do pierwszej z nich dowodził nawet możliwości odtworzenia w ten sposób, na podstawie „objawów pierwobytu”, reliktów i stosunków kulturowych „z epoki przedchrześcijańskiej” (Kolberg 1962d: VII–VIII). Obrzędy, pieśni i tańce, zaprezentowane w drugiej części *Krakowskiego*, uznał za odzwierciedlające stan ducha ich twórców i użytkowników. Z kolei w przedmowie do trzeciej części, poświęconej czarom i przesądom, ocenił je, opisując jako „robaka obłędu, urągającego potędze czasu”, ujawniając tym samym swój oświeceniowy światopogląd i jednocześnie hołdując teorii postępu, co odzwierciedla stwierdzenie: „duch ludzki od kolebki już swej dążąc ku udoskonaleniu, razem z wieloma błędami niósł także z sobą przez wieki kilka prawd jasnych [...]” (Kolberg 1962e: XVIII). W przedmowie tej ważne jest także odniesienie do znanego twierdzenia Ryszarda Berwińskiego o braku zdolności twórczych u ludu, z czym Kolberg zdecydowanie się nie zgadzał, pisząc: „że sąd tak bezwzględnie postawiony (a wywołany widocznie grozą wypadków galicyjskich 1845 r.) ostać się długo jako pewnik nie mógł, tego dowodzić tu obszernie nie potrzebuję” (Kolberg 1962e: XV). Wstęp do czwartej części *Krakowskiego*, w której zostały zgromadzone powieści i podania, autor rozpoczął od podkreślenia ich znaczenia dla poznania rozwoju cywilizacyjnego ludu, ostrzegł

także przed ich „zmaceniem” przez poetów i pisarzy, którzy „własną, osobistą ich fantazję mieli na celu niż dbałość o ściśle naukowe dziejopisów i etnologów potrzeby” (Kolberg 1962f: XI). Wskazał ponadto, nie będąc zwolennikiem partykularyzmu zjawisk kulturowych, na powtarzalność pewnych wyobrażeń u innych Słowian i – szerzej – ludów indoeuropejskich.

We wstępach do wielu tomów znajdujemy także informacje o przeprowadzonych badaniach terenowych i specjalnych okolicznościach gromadzenia materiału, np. „Najobficiej atoli, wzbogaciła nasz materiał ludoznawczy wystawa etnograficzna otwarta w Kołomyji w r. 1880” (Kolberg 1962b: XI). Pojawiają się też zachęty do gromadzenia zbiorów z zakresu kultury ludowej, a także wyrazy uznania dla tych, którzy takiego wysiłku się podjęli. Przykładowo, w tomie kończącym monografię Pokucia Kolberg właśnie we wstępie wyraża wdzięczność grupie osób przekazujących mu w terenie opowieści, którymi byli: „p[an] S. nauczyciel w Kołomyji, p[an] Bazyli Jurczenko z Ispasa, Iwan Nikityszyn diak w Horodnicy, Zofija Olejnyczka, Jewdocha Haraczyczna, Łeś (Oleś) Ozarko i Michajło Basarab w Czortowcu, Tymko Czuprun i Fedor Serhiniuk w Jasienowie Polnym” (Kolberg 1963b: XI).

Przypisy w monografiach regionalnych Kolberga

Jak wspomniałem wcześniej, przypisy w tomach opublikowanych przez Kolberga pojawiają się jako przypisy dolne (nazywane notkami) oraz końcowe. Notki stosowane są przy tym zarówno w tekście głównym, jak i w przypisach końcowych oraz zaopatrzone w oznaczenia cyfrowe lub w gwiazdki. W niektórych tomach (np. w *Kujawach*) te dwa typy oznaczeń są stosowane równocześnie i trudno wskazać zasadę, która regulowałaby ich użycie.

Koncepcja stosowania przypisów końcowych i ich formy w kolejnych publikacjach ulegała zmianom. W *Pieśniach ludu polskiego* (oznaczonych później jako 1. tom kolbergowskiego *Ludu*) w zasadzie w ogóle ich nie ma, znajduje się tam tylko krótka „Uwaga”, zamieszczona tuż pod spisem treści. W 2. tomie, *Sandomierskie*, pojawiają się już pełnowymiarowe przypisy końcowe, ale nie mają one odniesienia do konkretnych stron tekstu głównego, autor wskazuje tylko ogólnie, że stanowią „ustępy, mające związek z etnografią tej ziemi, które za dopełnienie wiadomości krótko na str. 17–20 podanych, i innych w dalszym ciągu dzieła rozrzuconych, uważane być mają” (Kolberg 1962b: 137). Od 3. tomu (*Kujawy*) przypisy mają odniesienia do odpowiedniej strony w tekście głównym. Przy okazji Kolberg zamieszcza uwagę stanowiącą ważną informację o sposobie przygotowania dzieł do druku: „winienem tu także podać brakujące (a później mi nadesłane) próbki powiastek o zbójach, złodziejach itp. [...]” (Kolberg 1962c: 321).

Badacze spuścizny Kolberga wskazali na wiele funkcji pełnionych w jego dziełach przez przypisy. Mówili, że odsyłają one do wykorzystanych źródeł, zawierają dodatkowe informacje, w tym materiały porównawcze, mają charakter polemiczny, informują o jego poglądach, mają potwierdzić erudycję autora. Sam Kolberg przedstawiał je jako części publikacji zawierające „wyciągi i komentarze” oraz podkreślał ich związek z tekstem głównym.

W dalszej części moich rozważań chciałbym przedstawić bliżej kilka przykładów zastosowania przypisów, przede wszystkim takich, które w sposób wyraźny wykraczają poza tekst główny, tzn. odróżniają opis elementów kultury ludowej na podstawie materiałów zgromadzonych przez badacza od uzupełniających ten opis informacji uzyskanych z innych źródeł. Interesowały mnie także te przypisy, które ujawniały poglądy Kolberga, ważne dla zrozumienia go jako człowieka i badacza. Charakterystyczne jest bowiem to, że dość często wyrażał on swoje opinie i postawy za pomocą cytowanych lub omawianych w przypisach tekstów innych autorów, akceptując je lub zgłaszając wobec nich zastrzeżenia. Przykładowo, swoją niechęć wobec pańszczyzny wyraził przypisie streszczającym publikację Johanna Daniela Neugebauera, w której

autor mówi, że moralność ludu w stosunku stoi do jego wolności, i że taki chłop, który ma wolność swobodnego zarobkowania jest zarazem i moralniejszym. Na poparcie tego zdania, cytuje on [...], że w W[ielkim] Ks[ięstwie] Poznańskim chłop, na którego pijaństwo skarżono się niegdyś powszechnie, teraz, gdy został właścicielem, czyli posiedzicielem, stał się nierównie umiarkowańszym i wstrzemięźliwszym (Kolberg 1963d: 47).

W tym samym tomie *Wielkiego Księstwa Poznańskiego*, pragnąc zachować obiektywność i podkreślając posługiwanie się wieloma źródłami, polemizuje w przypisie z wziętą z ankiety pochlebną opinią księdza z Wronczyna o swoich parafianach: „Relacja ta o świetnych głównie stronach charakteru ludu Wrączyńskiego dałaby się i do wielu innych wsi zastosować, gdybyśmy z innych źródeł nie wiedzieli, że są niestety i strony ujemne, których przemilczeć sumiennemu się nie godzi sprawozdawcy” (Kolberg 1963d: 49–50).

W innym tomie, także w przypisie, Kolberg protestował przeciwko tezie Józefa Łepkowskiego, który wiązał czerwień w ubiorach chłopów w Krakowskim z purpurą królewską właściwą grodowi stołecznemu: „Przecież najbliżsi mieszkańcy miasta w ogóle czapek czerwonych nie noszą, a purpura ukazuje się dopiero pod sukmaną na szmacie podszewki i wąskiej lamówce ubioru” (Kolberg 1962d: 123). W tym samym przypisie pojawił się znak zapytania, którym autor wyraził wątpliwość wobec twierdzenia Tadeusza Padalicy o rozjaśnianiu kolorystyki i doskonaleniu form w ubiorach ludu, poczynając od kresów ukraińskich aż po Wisłę. Pytajniki i wykrzykniki w przypisach, ale przede wszystkim w tekście głównym, służyły autorowi do okazania niepewności, zdziwienia, zastrzeżenia, a nawet protestu wobec twierdzeń zawartych w przytaczanych relacjach. Sposób używania przez Kolberga takich znaków interpunkcyjnych wart byłoby oddzielnego omówienia.

Ciekawy przykład tego, w jaki sposób Kolberg wykorzystywał przypisy do wyrażania swoich poglądów, znajdujemy w tomie *Pokucie*. Autor poświęcił Rusinom/Ukraińcom kilka tomów swoich dzieł, cenił bowiem ich kulturę i uważał, że należą do politycznego narodu polskiego wyznaczonego granicami I Rzeczypospolitej. Był świadom krzywd, które chłopci Rusini doznawali od panów

Lachów. Nie mówił jednak o tym własnymi słowami, tylko ogłosił pieśń, która opowiada o prośbie Lachów skierowanej do cesarza o przywrócenie pańszczyzny. W przypisie dolnym umieścił natomiast następujący komentarz wyjaśniający powstanie tej pieśni: „Pieśń ta powstała po pamiętnych latach 1846–[18]48 [...]. Dotąd lud odprawia w cerkwiach nabożeństwo (zwane Odprawa) w d[niu] 3/15 maja jako w rocznicę darowania pańszczyzny w r. 1848” (Kolberg 1963e: 244). W tym samym tomie, w innym przypisie, pojawia się wzmianka o szczególnie znaczeniu, ponieważ otwiera ona okres autoryzowanej (nieanonimowej) poezji ludowej. Kolberg wskazał w niej na autorkę i okoliczności powstania jednej z zanotowanych przez siebie pieśni: „Śpiewankę tę ułożyła gazdini Anna Czartecka wkrótce po śmierci Jana Jurczeńki, który umarł na suchoty w r. 1873; kobiety wszakże wiejskie posądzały go, iż był struty przez kochankę” (Kolberg 1963e: 13).

Rozbudowane przypisy końcowe z odesłaniami do konkretnych stron mają zwykle charakter aneksów, zawierających uzyskane z literatury dodatkowe informacje dotyczące przedmiotu dokumentacji. Niekiedy jednak wypełnione są także materiałami zdobytymi przez samego dokumentalistę. Przykładem może być opis kuligu w czasie zapustów sporządzony przez Kolberga na podstawie informacji uzyskanych od wielu rozmówców oraz zaopatrzony w następujący komentarz: „Zaraz po napisaniu powyższego otrzymaliśmy od jednego z naszych znajomych, przytoczony tu poniżej opis, który kilku nowemi jeszcze rysami uzupełni skreślony przez nas obraz” (Kolberg 1962d: 258).

Powyższy przykład pokazuje, że w przypisach Kolberg rozróżniał sposoby uzyskiwania materiałów i związaną z tym ich wartość. W tomie *Lubelskie* znajdujemy choćby zapis wywiadu zbiorowego (narzędzia niezwykle ważnego także we współczesnych badaniach etnograficznych) nadesłanego Kolbergowi przez Władysława Ciesielskiego. Obok opisu zwyczaju „postnej wieczerzy” zawiera on także informacje o okolicznościach przeprowadzenia wywiadu oraz reakcjach rozmówców na zadawane pytania. W tym przypadku przypis końcowy został zaopatrzony dodatkowo w przypis dolny, tworzący wielopoziomą strukturę tekstu, za pomocą której udostępniono informację o nadsyłającym materiałach oraz jego uwagi: „Tekst tej pieśni miejscami przekręcają (pisze mój korespondent Wł. Ciesielski). Mówi on: Kiedym przy niektórych strofach zapytywał, co to znaczy, otrzymywałem zawsze tę odpowiedź: »Ha, bo ta wiemy, tak śpiewają i już«” (Kolberg 1962g: 323). Tego rodzaju zapisów wywiadów przeprowadzonych samodzielnie oraz informacji o ich okolicznościach Kolberg niestety nie publikował; ogłaszał jedynie uzyskane w ich wyniku materiały.

* * *

Przedstawione w niniejszym eseju spostrzeżenia i refleksje dotyczące przedmów i przypisów w dziełach Oskara Kolberga wskazują na to, że autor stosował różne sposoby łączenia tekstu głównego z pobocznym, tworząc w ten sposób dość złożoną, niekiedy wielopoziomą strukturę o zróżnicowanej funkcjonal-

ności. Jednocześnie nie mając gotowych wzorów, zdobywał on doświadczenie edytorskie w trakcie realizacji swego ogromnego projektu wydawniczego. Charakterystyczne jest przy tym, że podczas przygotowania dzieł do druku przedkładał nad jasność ich struktury możliwość opublikowania w nich jak największej ilości zgromadzonego materiału. Skutkiem tego jest m.in. obecność bardzo obszernych treści oraz licznych uwag w tekście pobocznym, którego analiza może być bardzo owocna, umożliwia bowiem zdobycie dodatkowej wiedzy nie tylko w zakresie przedmiotu badań etnografa, ale także na temat jego osobowości, poglądów, warunków i metod pracy oraz warsztatu edytorskiego.

BIBLIOGRAFIA

- Adamowski, J. (2015). Zagadnienia systematyzacji materiału dokumentacyjnego w Dziełach wszystkich Oskara Kolberga. W: E. Antyborzec (red.), *Ja daję właśnie materiał... O dziele Oskara Kolberga w dwusetną rocznicę Jego urodzin* (s. 25–35). Instytut im. Oskara Kolberga.
- Antyborzec, E. (2015). *Monografie regionalne Oskara Kolberga. Założenia i realizacja*. Instytut im. Oskara Kolberga.
- Biegeleisen, H. (1886). O. Kolberg: Pieśni ludu polskiego, Warszawa 1857. Lud, jego zwyczaj... *Biblioteka Warszawska*, 4, 431–441.
- Burszta, J. (1965). Spuścizna rękopiśmienna Oskara Kolberga i jej opracowanie. W: O. Kolberg, *Dzieła wszystkie* (t. 39: *Pomorze*, s. V–XXXIV). Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne.
- Burszta, J. (1970). Oskar Kolberg i jego dzieło. Z okazji opublikowania 50-ciu tomów *Dzieł wszystkich. Kultura i Społeczeństwo*, 3, 87–105.
- Derrida, J. (2004). *Pismo i różnica* (przeł. K. Kłosiński). Wydawnictwo KR.
- Derrida, J. (2011). *O gramatologii* (przeł. B. Banasiak). Wydawnictwo Oficyna.
- Gajek, J. (1956). Oskar Kolberg jako etnograf. *Lud*, 42, 35–48.
- Gajek, J. (1961). *Dzieła wszystkie Oskara Kolberga*. W: O. Kolberg, *Dzieła wszystkie* (t. 1: *Pieśni ludu polskiego*, s. VII–XVIII), Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Grochowski, P., Wróblewska, V. (2014). Materiały kolbergowskie a metodologia badań folklorystycznych. *Lud*, 98, 42–61.
- Górski, R. (1974). *Oskar Kolberg. Zarys życia i działalności*. Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Jasiewicz, Z. (2024). Etnografia Oskara Kolberga. W: O. Kolberg, *Dzieła wszystkie* (t. 85: *Oskar Kolberg. Człowiek i dzieło*, cz. 2: *Studia monograficzne*, s. 539–624). Instytut im. Oskara Kolberga.
- Kolberg, O. (1962a). *Dzieła wszystkie* (t. 2: *Sandomierskie*). Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kolberg, O. (1962b). *Dzieła wszystkie* (t. 29, *Pokucie*, cz. 1). Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kolberg, O. (1962c). *Dzieła wszystkie* (t. 3: *Kujawy*, cz. 1). Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kolberg, O. (1962d). *Dzieła wszystkie* (t. 5: *Krakowskie*, cz. 1). Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kolberg, O. (1962e). *Dzieła wszystkie* (t. 7: *Krakowskie*, cz. 3). Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kolberg, O. (1962f). *Dzieła wszystkie* (t. 8: *Krakowskie*, cz. 4). Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kolberg, O. (1962g). *Dzieła wszystkie* (t. 16: *Lubelskie*, cz. 1). Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kolberg, O. (1963a). *Dzieła wszystkie* (t. 26: *Mazowsze*, cz. 3). Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kolberg, O. (1963b). *Dzieła wszystkie* (t. 32: *Pokucie*, cz. 4). Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kolberg, O. (1963c). *Dzieła wszystkie* (t. 31: *Pokucie*, cz. 3). Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kolberg, O. (1963d). *Dzieła wszystkie* (t. 9: *W. Ks. Poznańskie*, cz. 1). Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kolberg, O. (1963e). *Dzieła wszystkie* (t. 30: *Pokucie*, cz. 2). Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

- Kolberg, O. (1965). *Dzieła wszystkie* (t. 64: *Korespondencja Oskara Kolberga*, cz. 1). Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kolberg, O. (1966). *Dzieła wszystkie* (t. 65: *Korespondencja Oskara Kolberga*, cz. 2). Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kolberg, O. (1971a). Odpowiedź Kolberga na recenzję Biegeleisena. W: O. Kolberg, *Dzieła wszystkie* (t. 63: *Studia, rozprawy i artykuły*, s. 391–415). Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kolberg, O. (1971b). Głos w dyskusji nad referatem P. Chmielowskiego. W: O. Kolberg, *Dzieła wszystkie* (t. 63: *Studia, rozprawy i artykuły*, s. 416–418). Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kopernicki, I. (1889). *Oskar Kolberg*. Nakładem Nowej Reformy.
- Krzyżanowski, J. (1956). Oskar Kolberg i jego dorobek w dziedzinie literatury ludowej. *Lud*, 42, 9–34.
- Lam, S. (1914). *Oskar Kolberg. Żywot i praca*. Nakładem Macierzy Polskiej.
- Parkin, R. (2007). Kraje francuskojęzyczne. W: F. Barth, A. Gingrich, R. Parkin, S. Silverman, *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, niemiecka, francuska i amerykańska* (przeł. J. Tegnerowicz, s. 177–284). Wydawnictwo UJ.
- Skrukwa, A. (2014). *Oskar Kolberg 1814–1890*, Instytut im. Oskara Kolberga, Instytut Muzyki i Tańca.
- Tokarska-Bakir, J. (2004). *Żydzi u Kolberga*. W: J. Tokarska-Bakir, *Rzeczy mgliste. Eseje i studia* (s. 49–72). Fundacja Pogranicze.
- Waszczyńska, K. (2014). Metody pracy, zasady i praktyka podziału regionalnego w monografiach Oskara Kolberga. *Lud*, 98, 17–39.
- Wójcicki, K. W. (1869). *Lud. Jego zwyczaje, sposób życia... Kujawy*, cz. I. *Biblioteka Warszawska*, 1, 135–140.

RECENZJE I OMÓWIENIA
REVIEWS AND DISCUSSIONS

Grzegorz Schramke

Uniwersytet Gdański

grzegorz.schramke@ug.edu.pl

ORCID: 0009-0006-1262-1957

Sychta, Lorentz, Samp i inni. Kaszubskie źródła w ogólnopolskich demonologiach ludowych

Sychta, Lorentz, Samp and Others. Kashubian Sources in Polish Folk Demonologies

DOI: 10.12775/LL.1.2.2026.011 | CC BY-ND 4.0

ABSTRACT: The discussion presents the most important studies on Kashubian folk demonology, and also points to publications that raise certain substantive concerns.

Wprowadzenie

Zainteresowanie dawnymi wierzeniami Słowian od pewnego czasu przeżywa w naszym kraju rozkwit. Widać to także na rynku wydawniczym. Oprócz takich „dzieł”, jak *Bestiariusz słowiański. Rzecz o skrzatach, wodnikach i rusalkach* (Zych, Vargas 2012)¹, dostępne są zdecydowanie bardziej wartościowe pozycje, nierzadko uznawane za sztandarowe publikacje dotyczące wierzeń naszego kręgu wspólnotowego. Wśród nich można wymienić choćby niedawno wznowione prace Leonarda J. Pełki, jak *Polska demonologia ludowa* (Pełka 2020), czy Aleksandra Brücknera, np. *Mitologia słowiańska i polska* (Brückner 2022). Jedną z obecnie bardziej znanych pozycji dotyczących słowiańskich wierzeń jest od lat ciesząca się sporym zainteresowaniem czytelnictwem i od ponad dwóch dekad dostępna na rynku księgarskim *Wielka księga demonów polskich*.

¹ Zob. omówienie tej publikacji: Schramke 2014: 54–55.

Leksykon i antologia demonologii ludowej (Podgórska, Podgórski 2005)². Publikacja ta, recenzowana dla wydawnictwa przez Pelkę, może budzić zaufanie co do wartości merytorycznej nie tylko bogactwem prezentowanego materiału (ponad 500 stron druku), lecz przede wszystkim kilkunastostronicową bibliografią.

Lektura *Wielkiej księgi* pod kątem kaszubskich wierzeń pozwala jednak osobie choćby ogólnie zorientowanej w tej problematyce łatwo dostrzec, jak bardzo powierzchownie, a niekiedy wręcz błędnie zostały one tam zaprezentowane. Wystarczy przyrzeć się hasłu „krośnię” (Podgórska, Podgórski 2005: 243). Opis tych skrzatów niemalże w całości został zaczerpnięty z zamieszczonej w *Pomorzu* (Kolberg 1965) pracy Aleksandra Hilferdinga *Ostatki Słowian na południowym brzegu Bałtyckiego Morza*. Co prawda Rosjanin, ogólnie rzecz ujmując, poprawnie scharakteryzował te istoty wierzeniowe, lecz brak u niego – a Barbara i Adam Podgórscy tego nie uzupełnili – np. powszechnego dawniej na Kaszubach wierzenia, że te skrzaty zamieszkują nie tylko domostwa i obejścia, ale też podziemne królestwa ukryte w lasach. Nie wspomina też o tym, że krasnięta, bo tak należałoby po polsku oddać kaszubskie *krôsniąta*, potrafią przybierać postać małego zwierzęcia (np. ropuchy) bądź dziecka, nawet kilkuletniego, a także zmieniać w złoto popiół, końskie odchody i tym podobne mało wartościowe przedmioty. Przykłady można mnożyć. Ponadto stworzenie przez Podgórskich kilku osobnych haseł dotyczących tej istoty, jak „krasnuludek niebieski”, „karzeł niebieski” (Podgórska, Podgórski 2005: 241), jest nieuzasadnione, są to bowiem co najwyżej warianty ogólnego w nią wierzenia.

Powierzchniowość oraz błędy w jakimś stopniu wyjaśnia przywołana już przez piszącego te słowa bibliografia *Wielkiej księgi*. Jak wspomniano, jest bogata, jednakże jeśli przyrzeć się jej przez pryzmat kaszubskiej demonologii, łatwo da się zauważyć mankamenty. Z opracowań dotyczących wierzeń ludu kaszubskiego można tam znaleźć zaledwie kilka pozycji: *Kaszubi bytowscy. Zarys monografii etnograficznej* (Kukier 1968), *Droga na sabat* (Samp 1981) i *Kaszubskie nazwy diabła* (Sychta 1957)³, ponadto *Rok obrzędowy na Pomorzu* (Stelmachowska 1933), gdzie znajdziemy niewiele informacji na temat istot demonicznych, oraz *Bedecker kaszubski* (Ostrowska, Trojanowska 1962). Jest także wymieniony *Lud. Jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabobony, pieśni, muzyka i tańce* Oskara Kolberga, pod czym zapewne kryje się także wydany w 1965 r. tom 39 *Dzieł wszystkich*, czyli *Pomorze*. Brak natomiast choćby tak znaczących publikacji, jak *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej* (dalej: SGK; Sychta 1967–1976) czy *Kaszubi. Kultura ludowa i język* (Lorentz, Fischer i Lehr-Spławiński 1934). W *Wielkiej księdze* za to można znaleźć kilka zbiorów podań i legend kaszubskich, np. *Demony, purtki i stolemy. Baśnie kaszubskie* (Necel 1975) czy *Dobro zwycięża* (Ceynowa 1985). Należy jednak podkreślić, że nie są to zbiory spisanych przekazów ludowych,

2 Nie jest to jednak jedyna tego typu publikacja Podgórskich. Należy tu też choćby wspomnieć o ich *Encyklopedii demonów* (2000) czy *Mitologii śląskiej* (2011).

3 U Podgórskich błędnie Antoni Sychta.

lecz zaledwie publikacje o charakterze literackim. Trzeba liczyć się zatem z tym, że sfera wierzeniowa została w nich poddana pewnym, niekiedy nawet znaczącym, autorskim przekształceniom. Traktowanie zbiorów literackich jako źródła wiedzy o dawnej demonologii ludowej jest zabiegiem co najmniej karkołomnym. Oczywiście nie odrzuca się tu całkowicie utworu literackiego. Taki tekst, czy raczej jego fragment przywołany w formie cytatu, może stanowić pożądane uzupełnienie lub interesujący ozdobnik publikacji opartej na rzetelnych podstawach, lecz z pewnością nie powinien być traktowany jako główne źródło. Tymczasem lektura haseł *Wielkiej księgi* pod kątem kaszubskim rodzi niestety wrażenie, że część z nich – choćby „kraśnięta rybackie” (Podgórska, Podgórski 2005: 242) – została opracowana wyłącznie na podstawie utworu literackiego.

Kaszubska demonologia – przegląd źródeł i opracowań

Jak wspomniano, w bibliografii *Wielkiej księgi* nie ma SGK Bernarda Sychty. Analiza zawartości pracy Podgórskich potwierdza ten brak. Tymczasem SGK powinien stanowić podstawowe źródło dla każdego autora podejmującego temat kaszubskich wierzeń. Żadne opracowanie dotyczące czy to demonologii tego pomorskiego ludu, czy też jego roku obrzędowego, medycyny ludowej bądź dawnych zwyczajów (np. związanych ze ślubem) – nawet jeśli ta problematyka stanowi niewielką część podejmowanych zagadnień – nie będzie w pełni wartościowe, jeśli nie odwołuje się do tego fundamentalnego dzieła.

Sychta w SGK zanotował kilkadziesiąt postaci z demonologii kaszubskiej. Niestety zdarzało się, że w pamięci ludu właściwie zachowała się tylko nazwa danego demona, co badacz odnotowywał, np. „bliżej nieokreślony zły duch” (Sychta 1967–1976, t. 2: 12), są jednak też dokładne, obszerne opisy. O przywołanym wcześniej kraśnięciu mamy w SGK ok. dwóch stron druku (Sychta 1967–1976, t. 2: 236–238).

Słownik gwar kaszubskich, choć pozostaje dziełem najwybitniejszym, nie był pierwszym ze znaczących. Ponad 110 lat przed ukazaniem się drukiem jego pierwszego tomu, w 1856 r. na Kaszuby przyjechał wspomniany już Hilferding. Wysłany przez Petersburską Akademię Nauk miał zbadać, czy Kaszubi nie są odłamem Słowian Wschodnich. Owocem tych badań była przede wszystkim wydana w 1862 r. rozprawa *Ostatki Sławjan na jużnom bieriegu Baltijskiego Moria*, stanowiąca cenne źródło wiedzy o życiu, mowie i kulturze Kaszubów, w tym o ich wierzeniach. Praca ta została następnie przetłumaczona na język polski przez Kolberga, ukazała się zaś w 39 tomie jego *Dzieł wszystkich*, który Podgórscy wykorzystali jednak w niewielkim stopniu. *Pomorze*, bo o nim tu mowa, zostało w ich obszernej pracy przywołane zaledwie kilka razy.

Należy dodać, że dostępne jest także drugie pełne tłumaczenie na język polski pracy Hilferdinga, które jako *Resztki Słowian na południowym brzegu Morza Bałtyckiego* ukazało się w 1989 r.

Zwany „budzicielem Kaszubów” Florian Ceynowa wydawał w II poł. XIX w. czasopismo „Skórb Kaszébsko Słowjnskjè Mòvé”. Zamieszczał w nim również opowiadania ludowe, w tym związane z kaszubską demonologią. Część z nich

pochodzi z pracy Hilferdinga, są jednak i te zebrane przez niego. Obecnie dostęp do tego pierwszego kaszubskiego periodyku jest łatwy, dzięki zamieszczeniu jego skanów w Pomorskiej Bibliotece Cyfrowej (brak tylko numeru z 1879 r.). Wcześniej czasopismo to, znów poza numerem z 1879 r., wydano książkowo wraz z innymi pracami Ceynowy jako *Skôrb Kaszëbsko-Słowjnszcjé mówé. Prace Floriana Ceynowy* (1985).

Pomijając pomniejsze źródła, jak choćby *Słownik kaszubski porównawczy* Aleksandra Berki (pseudonim Leona Biskupskiego) z 1891 r., kolejnych cennych materiałów na temat wierzeń kaszubskich dostarcza *Słownik języka pomorskiego, czyli kaszubskiego* (Ramułt 1893). Aneks do tej nagrodzonej w 1889 r. przez Polską Akademię Umiejętności pracy zawiera 40 wierzeniowych przekazów, w tym dotyczących postaci demonicznych.

Słownik Ramułta, łącznie z odnalezioną drugą częścią, wznowiono w 2003 r. Od tego czasu dzieło to miało kilka wydań, niestety nie we wszystkich jest wspomniany aneks.

Następne lata przyniosły kolejne ważne publikacje, nieujęte przez Podgórskich. W 1892 r. Józef Łęgowski jako dr Nadmorski wydał pracę *Kaszuby i Kociewie. Język, zwyczaje, przesady, podania, zagadki i pieśni ludowe w północnej części Prus Zachodnich*, w której znajdziemy nieco informacji związanych z wierzeniami w istoty niezwykle. Publikacja ta została zdigitalizowana i udostępniona w Pomorskiej Bibliotece Cyfrowej. Natomiast w 2021 r. razem z kilkoma innymi pracami Łęgowskiego książkę tę wydano drukiem jako *Materiały etnograficzne z Pomorza Gdańskiego. Kaszuby – Kociewie – Powiśle*.

W 1911 r. w Berlinie ukazała się książka *Von einem unbekannten Volke in Deutschland. Ein Beitrag zur Volks- und Landeskunde der Kaschubei* Izidora Gulgowskiego (kryjącego się pod pseudonimem Ernst Seefried-Gulgowski), nauczyciela i założyciela we Wdzydzech Kiszewskich pierwszego w Polsce skansenu. W wersji dwujęzycznej, z przekładem na język polski opatrzonym tytułem *O nieznanym ludzie w Niemczech. Przyczynek do ludoznawstwa i krajoznawstwa Kaszub*, pozycja ta ukazała się w 2012 r. Jeden z rozdziałów, mianowicie *Kraina duchów i istot nadnaturalnych*, został poświęcony demonologii, jednak ciekawych informacji na temat wierzeń kaszubskich dostarczają i inne części książki, choćby *Świat roślin w wierzeniach ludu*, gdzie mowa np. o dzieciach zmarłych bez chrztu (Gulgowski 2012: 174–175).

Friedrich Lorentz to kolejna postać, której nie można pominąć, zajmując się kulturą duchową Pomorzan. Ów pochodzący z Meklemburgii językoznawca w trakcie prac terenowych na Kaszubach zgromadził wiele materiału dialektologicznego, wartościowego także dla folklorysty. W 1905 r. Lorentz opublikował w Petersburgu *Słowiniszische Texte*. Zbiór ten zawiera 130 powiastek ludowych oraz 40 piosenek. Teksty, podane w dzisiejszej kaszubszczyźnie i przetłumaczone na język polski (przy czym oryginały w uproszczonym zapisie i z wyjaśnieniem mniej zrozumiałych słów i zwrotów zamieszczono w przypisach), ukazały się jako *Słowińszcë tekstë Friedricha Lorentza pòdóné w dzysczasny kaszëbiznie i pò pòlsku* (Gòłąbk 2021).

W kolejnych latach po *Slovinizische* Lorentz ogłosił drukiem trzy zbiory narracji ludowych pod tytułem *Teksty pomorskie* (Lorentz 1913, 1914 i 1924). Łącznie zawarł w nich nieco ponad 1000 przekazów. Publikacje te są dostępne w bibliotekach cyfrowych. Podgórscy kilka razy przywołali to wydawnictwo, jednak dokładniejsze sprawdzenie wykazało, że zamieszczone w ich pracy informacje zostały powtórzone – bez odnotowania tego – za Jerzym Sampem (o którym będzie mowa dalej).

Ponadto Lorentz razem z Adamem Fischerem i Tadeuszem Lehr-Spławińskim jest autorem wymienionej wcześniej książki *Kaszubi. Kultura ludowa i język*, w której można znaleźć wiele ciekawych informacji na temat kaszubskich istot wierzeniowych. Część napisana przez Lorentza ukazała się w formie osobnej publikacji w 2014 r. jako *Zarys etnografii kaszubskiej*.

W 1968 r. Ryszard Kukier wydał pracę *Kaszubi bytowscy*. Z tej publikacji trzeba jednak ostrożnie korzystać, niektóre bowiem treści w niej zawarte budzą wątpliwości. Dotyczy to choćby informacji, że zmory (kasz. *mòra*) mogą przebywać również w lasach lub na łąkach i wieczorem albo nocą atakować przechodzących ludzi, wskazując im na plecy (Kukier 1968: 296–297). W przypadku akurat tego przykładu słuszność zapewne ma Lorentz, podejrzewając, że „może zachodzi tu tylko przeniesienie nazwy »mora« na inne dręczące człowieka strasydła” (Lorentz, Fisher, Lehr-Spławiński 1934: 95).

W latach 60. XX w. zaczął się też ukazywać przywołany wcześniej SGK Sychty.

W latach 1977–1978 Aleksander Labuda zamieścił w odcinkach w „Pomeranii” *Naji dëchë*. Jest to leksykon kaszubskich postaci demonologicznych. W 2008 r. cykl ten razem z prezentacją bogów ukazał się pt. *Bògowie i dëchë naj przodków (przëłożenk do kaszëbsczi mitologii)*. Drugie wydanie, z tłumaczeniem na język polski, wyszło drukiem w 2011 r. Choć autor podaje, że gromadził materiały od 1920 r. (Labuda 1977: 28), trudno oprzeć się wrażeniu, że jego publikacja jest zbyt bogata i dobrze udokumentowana. Za przykład niech posłuży hasło „rëtnik”. Labuda o tej postaci rozpisuje się na kilkanaście wersów (Labuda 2011: 74), będący zaś niemal jego rówieśnikiem i pochodzący z tych samych stron Sychta w swoim siedmiotomowym, naukowym *Słowniku* podaje zaledwie: „zły duch, wyraz używany już tylko w przekleństwie: »To je na rëtnika! Ażebë cą všësce rëtnicë vžalë« (Puzdrowo, Dziemiany)” (Sychta 1967–1976, t. 4: 262). Co więcej, Labuda przywołuje postacie, których „istnienia” nie potwierdza, na ile udało się to sprawdzić, żadne inne źródło (np. *Nietan*).

W bibliografii *Wielkiej księgi* słusznie widnieje *Droga na sabbat* gdańskiego naukowca Jerzego Sampa. Można w tym opracowaniu znaleźć części poświęcone postaciom z wierzeń kaszubskich, jak stolemy, purtki czy Smętek (kasz. *stolem/stolëm, pùrtk, Smâtk*). Podgórscy pominęli jednak inną ważną książkę Sampa (1987) – *Z woli morza. Bałtyckie mitopeje* (w 2009 r., zatem po druku *Wielkiej księgi*, ukazało się wydanie zmienione – *Mitopeje Pobrzeża Bałtyku*). W *Z woli morza* dokonano „próby rekonstrukcji dawnych wierzeń i wyobrażeń związanych z Morzem Bałtyckim i kulturą duchową mieszkańców głównie

południowych jego wybrzeży” (Samp 1987: 3). Samp zatem omawia m.in. takie postacie jak wywołujący gwałtowne sztormy Szalińc (kasz. *Szôlińc*; Samp 1987: 70–73) czy duszek opiekuńczy statków i marynarzy – klabaternik (kasz. *klaba-ternik*; Samp 1987: 40–42).

Zainteresowanym wierzeniami kaszubskimi warto też polecić publikację *Na brzegu życia i śmierci. Zwyczaje, obrzędy oraz wierzenia pogrzebowe i zaduszkowe na Kaszubach*, w której mowa m.in. o kaszubskich upiorach, czyli wieszczym i opim (kasz. *wieszcz*, *ôpi*; np. Perszon 1999: 168–178). Warto dopowiedzieć, że załączony w formie aneksu materiał badawczy pochodzi z lat 1989–1999 (Perszon 1999: 17), co daje interesujący obraz wierzeń tego regionu jeszcze z końca XX w.

Być może na fali pojawiania się na rynku takich publikacji jak *Bestiariusz słowiański* ukazał się w ostatnim czasie *Bestiariusz pomorski* (Kalinowski 2018). Choć jego autor to naukowiec, badacz m.in. literatury kaszubskiej, jednak nie można w pełni zaufać zawartości tej książki. Kalinowski bowiem wplótł do istot z dawnych wierzeń także postacie na wskroś literackie, jak Strach, Trud i Niewarto z powieści Aleksandra Majkowskiego *Žěcé i przigodě Remusa* (1938). Ponadto część istot wierzeniowych opisana jest zaskakująco pobieżnie. Przykładem może być tu Żytnia Baba (kasz. *Žětnô Baba*), która u Kalinowskiego to:

potwór z głową żaby, z wybałuszonymi oczami, z których tryskają iskry. Ma ona zniekształcone pod względem długości piersi z wyciekającą smołą, które zarzuca aż na ramiona. Potwór mieszka w środku łąnu zboża i porywa dzieci wchodzące w niedojrzałe zagony, wypalając im oczy i w końcu pożerając (Kalinowski 2018: 23).

Opis ten został zapewne zaczerpnięty z *Zarysu Lorentza*. A przykładowo Jan Patock w artykule *Zwyczaje żniwiarskie na Kaszubach* zamieszczonym w czasopiśmie „Od Naszego Morza” uzupełnia charakterystykę tego demona, pisząc o nim m.in.: „mieszka w podziemnej norze, którą lud »piecem« nazywa. Tam pali się ogień, który piec rozgrzewa” i tam też porwane dzieci „smaży i pożera”. Autor dodaje, że istota ta „jeździ zwykle na ogromnym wilku, trzymając w rękach widły”. Z jej oczu już nie sypią się iskry, lecz „buchają płomienie ognia” (Patock 1931: 389). Kilka wariantów wierzeń dotyczących samego wyglądu demona notuje Sychta. *Rżanicha*, bo i tak po kaszubsku zwie się Żytnią Babę, ma postać m.in. „kobiety z kosą (Swarzewo, Łebcz), wysokiej kobiety z zielonymi zębami (Strzelno), kobiety z [...] plecionym ułem zamiast głowy, z oczami jak gwiazdy, z uszami jak osioł (Orle, Góra Pomorska)”, a nawet marchwianymi zębami i czarną chustką na głowie (Sychta 1967–1976, t. 3: 32). U Sychty można też m.in. znaleźć informację, że *Žětnô Baba* część ziaren zmienia w trujący sporysz i pożera nie tylko dzieci, lecz także gęsi (Sychta 1967–1976, t. 3: 32), a u Kukiera, że posiada swoje potomstwo (Kukier 1968: 293).

W 2023 r. ukazały się *Demony kaszubskie* Romana Drzeżdżona. Autor do ośmiu kategorii, takich jak demony wodne czy upiory, przypisał ponad 50 postaci z wierzeń kaszubskich (wliczając w to np. kilka istot, jak *mùmôcz* i *sza-*

rucha, zamieszczonych pod wspólnym hasłem „strôszk”; Drzeżdżon 2023: 45); znalazły się tu jednak też czarownica i czarownik. Piszac o kategoriach, należy zaznaczyć, że wątpliwości budzi włączenie do postaci mitologicznych choćby *krôsniat* (Drzeżdżon 2023: 6). Skoro autor zdecydował się zaliczyć te skrzaty do tej właśnie grupy, to dlaczego do demonów polnych i leśnych, a nie do postaci mitologicznych zakwalifikował Borową Ciotkę (kasz. *Bòrowô Cotka*; Drzeżdżon 2023: 14–15), skoro tę panią lasu należy postrzegać nawet jako jedno z pomniejszych bóstw?

Same jednak opisy, choć zapewne z racji koncepcji wydawniczej (*Demony* należą do serii „ABC” wydawnictwa Region, obejmującej krótkie publikacje z podstawowymi informacjami z danej dziedziny) najczęściej nie wyczerpują tematu, zostały opracowane ze znajomością rzeczy.

Bibliografii Drzeżdżon nie podał, za to we wstępie przywołał *Smętka i Mito-peje* Sampa, leksykon *Bògowie* Labudy oraz SGK Sychty. Lektura haseł wskazuje też na korzystanie m.in. z pracy Lorentza, Fischera i Lehr-Splawińskiego.

Powyższe zestawienie publikacji przybliżających demonologię kaszubską czy nawet pomorską nie wyczerpuje tematu. Nie omówiono tu choćby różnego rodzaju artykułów, np. Gerarda Labudy *Mitologii i demonologii w słownictwie, w bajkach, baśniach i legendach kaszubskich* zamieszczonej w pokonferencyjnej publikacji *Materiały ogólnopolskiej sesji naukowej pt. „Świat bajek, baśni i legend kaszubskich”* (1979). Warto przywołać też poświęcony Pomorzu i Kaszubom nr 1–2 „Literatury Ludowej” z 1959 r. Nie przedstawiono tu także publikacji ogólnie prezentujących Kaszuby, z szeroko pojmowaną kulturą tego regionu, literaturą, historią czy geografią, jak *Gniazdo gryfa. Słownik kaszubskich symboli, pamięci i tradycji kultury* pod red. Cezarego Obracht-Prondzyńskiego (2020), gdzie nieco miejsca poświęcono istotom wierzeniowym. Celem przyświecającym zaprezentowaniu powyższego zestawienia nie było bowiem stworzenie pełnego wykazu publikacji poruszających tematykę kaszubskich wierzeń, a za-sygnalizowanie tego, w jak niewielkim stopniu wartościowe źródła ich dotyczące wykorzystuje się w opracowaniach przybliżających demonologię z terenu Polski. Przywołując te źródła, wspomniano również o dostępnych na rynku publikacjach prezentujących kaszubską demonologię, co do których zawartości trzeba jednak podchodzić z pewną rezerwą (np. *Bestiariusz* Kalinowskiego).

Źródła kaszubskie w ogólnopolskich opracowaniach demonologicznych

Powyższego zestawienia dokonano w kontekście *Wielkiej księgi demonów polskich* Podgórskich (oczywiście zdając sobie przy tym sprawę z tego, że przecież części publikacji, z racji wydania po 2005 r., autorzy tego leksykonu ująć nie mogli). Nie bez przyczyny wybór padł właśnie na tę pozycję. Stosunkowo niedawno powstały leksykon Podgórskich jawi się jako dzieło ambitne, aspirujące do uznania go za kompletne i rzetelne opracowanie demonologii polskiej. Sam Pełka w recenzji wydawniczej napisał: „W moim przekonaniu autorzy wydobyli na światło dzienne całą możliwą do odtworzenia panoramę wyobrażeń demonologicznych posiadających tak rodzimy rodowód, jak również stanowiących efekt

zapożyczeń z kręgu kultury ludów ościennych (zwłaszcza wschodniosłowiańskich, germańskich, bałtopruskich czy ugrofińskich)” (Podgórska, Podgórski 2005: 8).

W dziele Podgórskich wykazano natomiast dość rażąco uchybienia dotyczące wierzeń kaszubskich. Nie tylko jednak ta publikacja ma różnego rodzaju braki. W bibliografii pierwszej części *Bestiariusza słowiańskiego* – notabene bardziej „polskiego” niż ogólnosłowiańskiego – wymieniono co prawda *Wielką księgę* Podgórskich i *Polską demonologię* Pełki, gdzie przecież mowa także o pomorskich istotach demonicznych, ale z typowo kaszubskich źródeł znajdujemy w niej jedynie zbiór literackich legend i podań *Demony, purtki i stolemy* Necla oraz – o ile autorzy *Bestiariusza* korzystali również z tomu *Pomorze – Dzieła wszystkie* Kolberga. Ogólnie rzecz ujmując, wartość merytoryczna tej publikacji, jeśli chodzi o wierzenia kaszubskie, jest bardzo niska. Powierzchowność opisów, liczne błędy (np. twierdzenie, że wieszczki rodzi się z zębami, gdy w rzeczywistości chodzi tu o opiego; zob. np. Sychta 1967–1976, t. 6: 143) oraz momentami aż rażąca błazenada w opisach – jak choćby wtedy, gdy uzasadnia się wykradanie koszuli wieszczemu (swoją drogą, ciekawe, skąd autorzy zaczerpnęli tę informację) tym, że „w dawnych wiekach nawet upiór wstydził się biegać po świecie z gołym zadkiem” (Zych, Vargas 2012: 194) – budzą poważne zastrzeżenia. Można odnieść wrażenie, że dla Vargasa i Zycha warstwa tekstowa była sprawą drugorzędną, a głównym celem powstania publikacji była chęć zaprezentowania swych umiejętności ilustratorskich.

Lepiej przedstawia się druga część *Bestiariusza słowiańskiego* (Zych, Vargas 2016), w której bibliografia obejmuje ponad 40 pozycji, w tym – jeśli chodzi o typowo kaszubskie źródła – leksykon *Bógowie* Labudy, *Z woli morza* Sampa oraz zbiór przekazów wierzeniowych ze SGK Sychty pt. *W wieczornej mgle. Niesamowite opowieści z Kaszub* (2008). Samego SGK brak. Wartość merytoryczna tej części przewyższa pierwszą, choć niekiedy autorów wciąż ponosi ullańska fantazja, czego przykładem jest fragment opisu „redunicy” (wodnicy z Jezior Raduńskich): „Natomiast nocami musiały wracać do swej prawdziwej postaci – dolna połowa ciała pokrywała się łuską, a u stóp wyrastały płetwy. Jeśli w takim stanie ujrzał redunicę małżonek, ta ze wstydu uciekała przed nim do jeziora i nigdy już nie wracała” (Zych, Vargas 2016: 174). Dla porównania w SGK czytamy:

I odwrotnie, niejedna *reduńica*, której zabiło żywiej serce dla kąpiącego się chłopca, porzucała zimną wodę, wychodząc za mąż za niego pod warunkiem, że jej nigdy nie będzie podglądał przez dziurkę od klucza. Gdyby choć raz ją podpatrzył, musiałaby go opuścić na zawsze. Powodem zakazu były płetwy u jej bioder i między palcami nóg, których mężowi nie było wolno zobaczyć (Sychta 1967–1976, t. 4: 310).

Również przedstawianie Smętka li tylko jako postać, która niekiedy zrzucała „maskę melancholika, by psocić, stroić sobie z ludzi żarty i gubić im drogę”,

i którą niektórzy uważają „za »patrona« nierządu” (Zych, Vargas 2016: 182), jest znaczącym i przy tym bałamutnym spływaniem wierzeń w tę istotę demoniczną (do tego za zupełnie nietrafioną należy uznać ilustrację ukazującą go jako odpychającego ni to karła, ni to starego bobasa). *Småtka* uważa się bowiem też za demona smutku, Sychta ma go nawet za dawne „bóstwo życzliwie ustosunkowane do Pomorzan” (Sychta 1967–1976, t. 5: 95–96). Warto dodać, że tej niejednoznacznej postaci wierzeniowej Samp poświęcił osobny rozdział w *Drodze na sabat* (1981), kilka lat później zaś wydał książkę *Smętek. Studium kreacji literackich* (1984).

Uwagę zainteresowanych tematyką wierzeń może przyciągnąć także legitymujące się, podobnie jak *Wielka księga*, pokaźną bibliografią opracowanie Tomasza Kosińskiego *Bogowie Słowian. Bóstwa, biesy i junacy* (2019). Nieco miejsca zajmuje w nim także demonologia ludowa. Kaszubskich źródeł znajdziemy jednak w tej książce zaledwie kilka, co odbiło się na prezentowanych treściach. Przykładowo Kosiński – być może za Podgóorskimi – podaje, że mumacze (kasz. *mùmôcz*) to „utopce z Kaszub” (Kosiński 2019: 425). Bez wątpienia do utopców zaliczymy morzkulce (kasz. *mòrzkùlc*), zamieszkujące morskie głębiny, oraz jeziornice (kasz. *jezórnic*), „zrodzone” z utopionych w jeziorach dziewcząt (zob. np. Drzeżdżon 2023: 17–18), lecz z mumaczem sprawa wcale nie przedstawia się tak prosto. Być może nie jest on nawet demonem wodnym! (zob. Sychta 1967–1976, t. 3: 138–139).

W 2017 r. ukazała się *Mitologia słowiańska* Jakuba Bobrowskiego i Mateusza Wrony. Nie jest to jednak kolejna praca naukowa czy popularnonaukowa poświęcona słowiańskim bóstwom i istotom demonicznym, lecz oparty na dawnych wierzeniach „zbiór fabularnych historii ilustrujących treść słowiańskich mitów i wierzeń” (Bobrowski, Wrona 2017: 4). Zbliża się zatem *Mitologia* ku podaniom i legendom, wykraczając tym samym poza charakter omawianych tu publikacji.

Podobnie rzecz się ma choćby z Czesława Białczyńskiego *Stworzami i zduszami, czyli starosłowiańskimi boginkami i demonami* (1993) oraz *Mitologią słowiańską* (do tej pory ukazały się dwie jej części: *Księga Turaw* 2000 i *Księga Ruty* w 2013 r.), które należy traktować jako opowieści fantastyczne.

Można by przypuszczać, że wykazywanie braków źródłowych w takich opracowaniach jak *Wielka księga*, a tym bardziej *Bestiariusz słowiański*, jest wyolbrzymianiem, jeśli nie sztucznym kreowaniem problemu. Braki jednak tego rodzaju pojawiają się także w pracach uznawanych za znaczące, autorstwa naukowców.

Studiując bibliografię *Polskiej demonologii ludowej* Pełki (1987), znajdziemy co prawda artykuł Sychty (1957) *Kaszubskie nazwy diabła*, lecz jego *Słownika* już nie. A przecież praca Pełki ukazała się 20 lat po publikacji pierwszego tomu dzieła Sychty i nieco ponad dekadę po druku całości. Autor miał zatem czas, by dotrzeć do tego znaczącego źródła.

Nie ma w *Polskiej demonologii ludowej* – i być nie mogło – *Z woli morza* Sampa, bo rzecz Gdańszczanina ukazała się w tym samym roku, co praca Pełki,

lecz wydanej w 1981 r. *Drogi na sabat* można by się w pracy Pełki spodziewać. Tym bardziej że nazwisko Samp nie było badaczowi z Warszawy obce, skoro w bibliografii swego dzieła podaje jego artykuł z „Liter”: *Pławienie wiedzy, czyli diabeł na powrozie* (Samp 1972).

U Pełki nie znajdziemy też takich nazwisk, jak Łęgowski (dr Nadmorski), Ramułt czy Lorentz. Nie będzie to jednak dziwić, skoro autor w słowie poprzedzającym spis bibliograficzny napisał: „Omawianej problematyce ludowych wierzeń demonicznych poświęcona jest dość obszerna literatura naukowa i popularnonaukowa. Zaprezentowany tu zestaw stanowi wybór najbardziej wartościowych pozycji z tego zakresu, jakie wydane zostały w języku polskim po II wojnie światowej” (Pełka 1987: 231). Dlaczego jednak badacz ograniczył się do wyszczególnienia „najbardziej wartościowych pozycji” powojennych? I czy brak wykazu źródeł przedwojennych mógł mieć wpływ choćby na zawartość *Wielkiej księgi*? Najprawdopodobniej tak, tym bardziej że w przypadku Podgórskich oni sami wskazywali we wstępie do publikacji na znaczenie, jakie miały dla nich prace Pełki, pisząc przy okazji podziękowań za recenzję wydawniczą oraz pomoc: „z którego dorobku naukowego obficie korzystaliśmy” (Podgórska, Podgórski 2005: 20). Zapewne zatem Podgórscy także bibliografię *Polskiej demonologii ludowej* traktowali jako drogowskaz w swym tropieniu dawnych wierzeń. A „kaszubska” część tego drogowskazu jest tam po prostu nad wyraz uboga.

Leonard J. Pełka był uczniem związanego z Uniwersytetem Łódzkim Bohdana Baranowskiego. Z licznych publikacji tego naukowca tu najbardziej zajmować nas będzie wydana w 1981 r. praca *W kręgu upiórów i wilkołaków. Demonologia słowiańska*⁴. Przeglądając zawartą w niej bibliografię, również przekonamy się, że interesujących nas tu źródeł niemal brak. Autor co prawda wyjaśnia w krótkim komentarzu poprzedzającym spis publikacji, że podaje „tylko wykaz najbardziej wartościowych prac z tego zakresu” (Baranowski 1981: 319), ale skoro przywołuje Wacława Odyńca *Życie i obyczaje ludu pomorskiego w XVII i XVIII wieku* (gdzie notabene o demonologii właściwie się nie pisze) i *Kukiera Kaszubów bytowskich* (i poza Kolbergiem są to jedyne kaszubskie pozycje wymienione w spisie bibliograficznym!), to dlaczego nie ma tam choćby SGK Sychty i publikacji *Kasubi. Kultura ludowa i język Lorentza*, Fischera i Lehr-Splawińskiego? Podobnie jak Pełka, Baranowski pisze o spisie bibliograficznym, iż „celowo też został on ograniczony do pozycji opublikowanych w języku polskim” (Baranowski 1981: 319). Czy zatem pewna kaszubskojęzyczność SGK mogła tu i u autora *Polskiej demonologii ludowej* być powodem jego pominięcia? Wątpliwe, tym bardziej że w przypadku Pełki w bibliografii wymienia się artykuł *Kaszubskie nazwy diabła* Sychty (1957), w którym badacz w podobny jak w SGK sposób wykorzystuje kaszubszczyznę.

Choć *Mitologia Słowian* Aleksandra Gieysztora (1982) jest publikacją inną, bo jak sam tytuł wskazuje – obiektem zainteresowania badacza były słowiańskie bóstwa, to jest w tej pracy także rozdział *Duchy i demony*. Ma on jednak

4 Wznowienie w 2019 r. (II wydanie tej edycji w 2023 r.).

raczej charakter dodatkowego, bez dogłębnej analizy, zobrazowania wierzeń Słowian. Z racji szerokiego ujęcia, obejmującego przecież także inne ludy naszego kręgu wspólnotowego, Gieysztor w *Mitologii* dość ogólnie omawiał tereny Polski. Trudno zatem stwierdzić, w jakim stopniu wykorzystał źródła kaszubskie, tym bardziej że i on w podawaniu bibliografii był dość oszczędny. Niemniej wykazuje w niej przywołany już wcześniej artykuł Labudy *Mitologia i demonologia*, jak również Józefa Łęgowskiego (tu jako dr Łęgowski-Nadmorski) *Bóstwa i wierzenia religijne Słowian lechickich*, gdzie m.in. mowa o bóstwach pomorskich i przy okazji trochę o demonologii.

W starszych opracowaniach dotyczących demonologii polskiej źródeł kaszubskich, o których była mowa w tym artykule, będzie oczywiście mniej. Gdy Kolberg odchodził do wieczności w 1890 r., Lorentz dopiero rozpoczynał studia na uniwersytecie w Heidelbergu, a gdy Brückner w 1924 r. wydawał swą *Mitologję polską*, w której wspomina o Kaszubach, 17-letni Sychta stawiał pierwsze kroki na gruncie leksykograficznym i folklorystycznym. Nie ma raczej potrzeby analizować pod tym kątem tychże prac, tym bardziej że chyba większy wpływ na stosunkowo niedawno powstałe publikacje, jak *Wielka księga*, miały opracowania z II połowy XX w., choćby właśnie *Polska demonologia ludowa*.

Zakończenie

Na koniec warto dodać, że nie tylko prace spoza Pomorza, jak Pelki, Baranowskiego czy Podgórskich, wykazują braki w korzystaniu z kaszubskich źródeł. W 2000 r. w Bytowie na Kaszubach odbyła się konferencja naukowa „Życie dawnych Pomorzan”. Jej pokłosiem jest wydana w 2001 r. publikacja pod tym samym tytułem. Jeden z artykułów to *Krasnoludki i podziemni w dawnym folklorze Pomorza* Anny Mielczewskiej. Niestety jego zawartość rozczarowuje. Pomijając rozważania rodem z Bettelheima typu „zamieszkiwanie przez krasnale jaskiń rozpatrywane symbolicznie wskazuje na miejsce obfitości (można ją również odczytać jako zaszyfrowaną, zamaskowaną formę seksualności – po prostu narząd rodny kobiety) tym bardziej, że jama jest w ziemi, czyli pierwiastku uczuciowym żeńskim” (Mielczewska 2001: 146), daje się zauważyć, że autorka tylko pobieżnie zgłębiła zagadnienie wierzeń ludowych w te niewielkie istoty demoniczne. Abstrahując od tego, że według piszącego te słowa pomorskie *krôsniâta* nie są tożsame z krasnoludkami, lecz im pokrewne, już zaznaczony w tytule jej tekstu podział na krasnoludki i jakichś podziemnych budzi wątpliwości. *Krôsniâta* bowiem zamieszkiwały zarówno obejścia, jak i podziemia w lasach. Gdyby badaczka głębiej zapoznała się z tematem, zapewne nie byłoby w tym artykule swoistych „odkryć” typu „przekaz ten [mówiący, iż kraśnię ma postać ropuchy – G. S.] obala twierdzenie, że krasnale należą do demonów, które nie zmieniają swej postaci” (Mielczewska 2001: 150). Przypisy wskazują (w publikacji przyjęto bowiem zasadę, zgodnie z którą poszczególne teksty zamieszczano bez bibliografii), że nie skorzystała z podstawowych dzieł dotyczących pomorskich wierzeń, a swój artykuł oparła głównie na literackim zbiorze *W krainie Gryfitów. Podania, legendy i baśnie Pomorza Zachodniego* (Świrko

1976)⁵ oraz tekstach zamieszczonych w czasopiśmie „Blätter für pommersche Volkskunde” (1892–1902).

Rozwój nauki jest procesem dynamicznym. Powstają nowe ustalenia badaczy, wiedza jest pogłębiania. To truizm. O rozwoju w zakresie poznawania dawnych wierzeń słowiańskich Baranowski pisał:

Liczne badania przyczynkowe nad religią Słowian obaliły cały szereg pozornie ustalonych pewników, podawanych w znakomitych, zdawało się, syntezach wielkich badaczy tych zagadnień z początków bieżącego stulecia [chodzi o poprzedni, XX w.]. O ile też dziś cytuje się prace Aniczkowa, Niderlego i Brücknera, to tylko jako dawniej bardzo istotne, a dziś już przestarzałe pozycje w dziejach badań z zakresu historii i religioznawstwa. [...] Znakomite ongiś dzieła dziś już prawie zupełnie straciły na znaczeniu (Baranowski 1981: 7).

Abstrahując od tego, w jakim stopniu należy zgodzić się z osądem Baranowskiego, jego wypowiedź, publikowana na początku lat 80. XX w., dobrze obrazuje dynamikę rozwoju nauki, nawet w zakresie badań nad zjawiskami mocno osadzonymi w przeszłości, takimi jak dawna demonologia ludowa. Rozwój ów dotyczy także Kaszub. Prowadzono tu dalsze badania terenowe, zgłębiano przekazy ludowe zgromadzone przez językoznawców, analizowano wcześniejsze opracowania, konfrontowano to nawet z tekstami publicystycznymi i literackimi. Wiedza na temat lokalnych wierzeń rozwijała się. Przez lata powstało немало wartościowych publikacji, niejednokrotnie autorstwa rodzimych naukowców, jak Sychta, Samp czy Perszon. Niestety w dużym stopniu dorobek ten do dziś pozostaje szerzej niezauważony i jest rzadko wykorzystywany w polskich opracowaniach.

BIBLIOGRAFIA

- Baranowski, B. (1981). *W kręgu upiorów i wilkołaków. Demonologia słowiańska*. Wydawnictwo Łódzkie.
- Baranowski, B. (2019). *W kręgu upiorów i wilkołaków*. Replika.
- Berka, A. (ps. L. Biskupskiego) (1891). *Słownik kaszubski porównawczy*. Druk Józefa Jeżyńskiego.
- Białczyński, Cz. (1993). *Stworze i zdusze, czyli starostowiańskie boginki i demony*. Leksykon. Wydawnictwo Kraina Księżyca.
- Białczyński, Cz. (2000). *Mitologia słowiańska. Księga Tura*. Wydawnictwo Baran i Suszczuński.
- Białczyński, Cz. (2013). *Mitologia słowiańska. Księga Ruty*. Słowiańskie Slovo.
- Bobrowski, J., Wrona M. (2017). *Mitologia słowiańska*. Bosz.
- Brückner, A. (1924). *Mitologia polska. Studium porównawcze*. Instytut Wydawniczy „Biblioteka Polska”.
- Brückner, A. (2022). *Mitologia słowiańska i polska*. Replika.
- Ceynowa, J. (1985). *Dobro zwyczaję. Legendy z Kaszub i Pomorza*. Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie Zarząd Główny.

5 Dodać należy, że jak wykazano w publikacji, część utworów przedrukowano z *Legend Pomorza* (1958) Łęgi lub napisano w oparciu o *Teksty kaszubskie (pomorskie)* Lorentza (1924).

- Drzeżdżon, R. (2023). *Demony kaszubskie*. Wydawnictwo Region.
- Gieysztor, A. (1982). *Mitologia Słowian*. Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.
- Gólabk, E. (2021). *Słowińszcë tekstë Friedricha Lorentza pòdónë w dzysczasny kaszëbiznie i pò pòlsku*. Zrzeszenie, Oddział Banino.
- Gulgowski, I. / Seefried-Gulgowski, E. (2012). *Von einem unbekannten Volke in Deutschland. Ein Beitrag zur Volks – und Landeskunde der Kaschubei / O nieznanym ludzie w Niemczech. Przyczynek do ludoznawstwa i krajoznawstwa Kaszub* (przeł. M. Darska-Łogin). Instytut Kaszubski.
- Hilferding, A. (1965). *Ostatki Słowian na południowym brzegu Bałtyckiego Morza* (przeł. O. Kolberg). W: O. Kolberg, *Dzieła wszystkie* (t. 39: *Pomorze*, s. 305–452). Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Hilferding, A. (1989). *Resztki Słowian na południowym wybrzeżu Morza Bałtyckiego* (przeł. N. Perczyńska). Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie Oddział Gdański.
- Kalinowski, D. (2018). *Bestiariusz pomorski*. Wydawnictwo Region.
- Kolberg, O. (1965). *Dzieła wszystkie* (t. 39: *Pomorze*). Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kosiński, T. (2019). *Bogowie Słowian. Bóstwa, biesy i junacy*. Bellona.
- Kukier, R. (1968). *Kaszubi bytowscy. Zarys monografii etnograficznej*. Wydawnictwo Morskie.
- Labuda, A. (1977–1978). *Naji dëchë. Pomerania*, 1977(2), 28–30; 1977(3), 41–43; 1977(4), 32–34; 1977(5), 51–53; 1977(6), 55–56; 1978(1), 50–51; 1978(2), 47–48.
- Labuda, G. (1979). *Mitologia i demonologia w słownictwie, w bajkach, baśniach i legendach kaszubskich*. W: T. Bolduan (red.), *Materiały sesji naukowej pt. „Świat bajek, baśni i legend kaszubskich”* (s. 5–63). Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej w Wejherowie.
- Labuda, A. (2008). *Bògowie i dëchë naj przodków (przëłożënk do kaszëbsczi mitologii)*. Biblioteka Publiczna Gminy Wejherowo im. Aleksandra Labudy w Bolszewie, Urząd Gminy Wejherowo.
- Labuda, A. (2011). *Bògowie i dëchë naj przodków (przëłożënk do kaszëbsczi mitologii) / Bogowie i duchy naszych przodków (przyczynek do kaszubskiej mitologii)* (przeł. J. Labudda). Biblioteka Publiczna Gminy Wejherowo im. Aleksandra Labudy w Bolszewie, Urząd Gminy Wejherowo.
- Lorentz, F. (1905). *Slovinizische Texte*. Vtoroy Otdel Imperatorskoy Akademii Nauk.
- Lorentz, F. (1913). *Teksty pomorskie, czyli słowińsko-kaszubskie* (z. 1). Akademia Umiejętności.
- Lorentz, F. (1914). *Teksty pomorskie, czyli słowińsko-kaszubskie* (z. 2). Akademia Umiejętności.
- Lorentz, F. (1924). *Teksty pomorskie (kaszubskie)*. Polska Akademia Umiejętności.
- Lorentz, F. (2014). *Zarys etnografii kaszubskiej*. Wydawnictwo Region.
- Lorentz, F., Fischer A., Lehr-Splawiński T. (1934). *Kaszubi. Kultura ludowa i język*. Wydawnictwa Instytutu Bałtyckiego.
- Łęgowski, J. (2021). *Materiały etnograficzne z Pomorza Gdańskiego. Kaszuby – Kociewie – Powiśle*. Wydawnictwo Region.
- Łęgowski-Nadmorski, J. (ps. J. Łęgowskiego) (1925). *Bóstwa i wierzenia religijne Słowian lechickich*. *Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu*, 32, 18–102.
- Mielczewska, A. (2001). *Krasnoludki i podziemni w dawnym folklorze Pomorza*. W: W. Łysiak (red.), *Życie dawnych Pomorzan* (t. 1, s. 143–152). Muzeum Zachodnio-Kaszubskie w Bytowie, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM.
- Namorski dr (ps. J. Łęgowskiego) (1892). *Kaszuby i Kociewie. Język, zwyczaje, przesady, podania, zagadki i pieśni ludowe w północnej części Prus Zachodnich*. Dziennik Poznański.
- Necel, A. (1975). *Demony, purtki, stolemy. Baśnie kaszubskie*. Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Obracht-Prondzyński, C. (red.) (2020). *Gniazdo gryfa. Słownik kaszubskich symboli, pamięci i tradycji kultury*. Instytut Kaszubski.
- Odyniec, W. (1985). *Życie i obyczaje ludu pomorskiego w XVII i XVIII wieku. Wstęp do etnografii historycznej Kaszub z XVI–XVII wieku*. Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie Oddział Miejski w Gdańsku.

- Ostrowska, R., Trojanowska I. (1962). *Bedeker kaszubski*. Wydawnictwo Morskie.
- Patock, J. (1931). Zwyczaje żniwiarskie na Kaszubach. *Od Naszego Morza. Ilustrowane czasopismo o morzu i Pomorzu*, 16, 388–390.
- Pełka, L. J. (1987). *Polska demonologia ludowa*. Iskry.
- Pełka, L. J. (2020). *Polska demonologia ludowa*. Replika.
- Perszon, J. (1999). *Na brzegu życia i śmierci. Zwyczaje, obrzędy oraz wierzenia pogrzebowe i zaduszkowe na Kaszubach*. Towarzystwo Naukowe KUL.
- Podgórska, B., Podgórski, A. (2000). *Encyklopedia demonów. Diabły, diabełki, jędze, skrzaty, boginki... i wiele innych*. Wydawnictwo Astrum.
- Podgórska, B., Podgórski, A. (2005). *Wielka księga demonów polskich. Leksykon i antologia demonologii ludowej*. Wydawnictwo Kos.
- Podgórska, B., Podgórski, A. (2011). *Mitologia śląska, czyli przywiarki ślónskie. Leksykon i antologia śląskiej demonologii ludowej*. Wydawnictwo Kos.
- Ramułt, S. (1893). *Słownik języka pomorskiego, czyli kaszubskiego*. Wydawnictwo Akademii Umiejętności.
- Samp, J. (1972). Pławienie wiedźmy, czyli diabeł na powrozie. *Litery. Miesięcznik społeczno-kulturalny Wybrzeża*, 10, 28–29.
- Samp, J. (1981). *Droga na sabat*. Wydawnictwo Morskie.
- Samp, J. (1984). *Smętek. Studium kreacji literackich*. Wydawnictwo Morskie.
- Samp, J. (1987). *Z woli morza. Bałtyckie mitopeje*. Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie Oddział Gdański.
- Samp, J. (2009). *Mitopeje Pobrzeża Bałtyku*. Wydawnictwo Marpress.
- Schramke, G. J. (red.) (2008). *W wieczornej mgle. Niesamowite opowieści z Kaszub. Ze Słownika Sychty / W wieczórny dōce. Niestworzone pōwiōstczy z Kaszēbsczy. Ze Słowōrza Zēchtē*. Wydawnictwo Region.
- Schramke, G. J. (2014). Bestiariusz słowiański, to je... pōlschi. *Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny*, 3, s54–55.
- Seefried-Gulgowski, E. (ps. I. Gulgowskiego) (1911). *Von einem unbekannten Volke in Deutschland. Ein Beitrag zur Volks – und Landeskunde der Kaschubei*. Deutsche Landbuchhandlung B.m.b.H.
- Skōrb Kaszēbsko-Słowjnszczē mōwē. *Prace Floriana Ceynowy* (1985). Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej w Wejherowie, Oddział Zrzeszenia Kaszubsko-Pomorskiego w Wejherowie.
- Stelmachowska, B. (1933). *Rok obrzędowy na Pomorzu*. Wydawnictwa Instytutu Bałtyckiego.
- Sychta, B. (1957). Kaszubskie nazwy diabła (Wyjątki ze słownika kaszubskiego). *Język Polski. Organ Towarzystwa Miłośników Języka Polskiego*, 1, 28–44.
- Sychta, B. (1967–1976). *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej* (t. 1–7). Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN.
- Świrko, S. (red.) (1976). *W krainie Gryfitów. Podania, legendy i baśnie Pomorza Zachodniego*. Wydawnictwo Poznańskie.
- Treder, J. (red.) (2000). *Kaszubi. Wierzenia i twórczość. Ze Słownika Sychty*. Oficyna Czac.
- Zych, P., Vargas, W. (2012). *Bestiariusz słowiański. Rzecz o skrzatach, wodnikach i rusalkach*. Bosz.
- Zych, P., Vargas, W. (2016). *Bestiariusz słowiański. Część druga. Rzecz o biziach, kadukach i samojadkach*. Bosz.

Ewa Masłowska

Instytut Slawistyki PAN

ejmaslowska@gmail.com

ORCID: 0000-0002-3178-5977

Pijmy, przyjaciele, dziś u Sójków jest wesele!

Let Us Drink, Friends, There Is a Wedding
at the Sójkas' Today!

Beata Maksymiuk, *Wesela z pogranicza kultur i religii. Obszar południowego Podlasia*. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2025.

DOI: 10.12775/LL.1.2.2026.012 | CC BY-ND 4.0

Książka Beaty Maksymiuk wprowadza czytelnika w scenerię rytuału weselnego w wielokulturowym środowisku południowego Podlasia. Autorka – jako rodowita Podlasianka – zżyta z regionem i doskonale rozumiejąca całą złożoność pogranicza, podjęła się rekonstrukcji tradycyjnego modelu wiejskiego obrzędu zaślubin na obszarze styku kultur i religii Wschodu i Zachodu. Zwracając się ku tematowi uważanemu za badawczo wyeksploatowany, Beata Maksymiuk kierowała się poczuciem, że w bogactwie licznych opracowań gubi się cała specyfika i złożoność problemu. Stąd narodziła się potrzeba holistycznego ujęcia zagadnienia z perspektywy czasowej, z uwzględnieniem zmian, jakie wprowadziła współczesność. Dodatkowym impulsem – jak pisze autorka we *Wstępie* – było zetknięcie się z bogactwem ludowych motywów pieśniowo- muzycznych w obszarze obrzędowości weselnej podczas prac nad monografiami *Lubelskie* (Bartmiński 2011) i *Podlaskie* (Szymańska 2016) wydanymi pod auspicjami Instytutu Sztuki Polskiej Akademii Nauk w serii *Polska Pieśń i Muzyka Ludowa*. Dzięki temu motywy pieśniowe zostały włączone do opisu obrzędu i potraktowane jako jego integralna część.

Monografia Beaty Maksymiuk jest etnolingwistycznym studium o strukturze dwudzielnej: teoretycznej i analitycznej. Na kompozycję pracy składają się cztery rozdziały poprzedzone obszernym wprowadzeniem. Dwa pierwsze rozdziały stanowią część teoretyczną i poświęcone zostały dwóm głównym zagadnieniom – pogranicza (rozdział 1: *Pojęcie i wyznaczniki wschodniego pogranicza kulturowego*) oraz obrzędowi przejścia (rozdział 2: *Wesele jako obrzęd przejścia*), na których autorka buduje opis i systematykę wesela na obszarze południowego Podlasia. Część analityczną otwiera rozdział *Etapy w modelu tradycyjnego wesela z obszaru południowego Podlasia*, a kończy *Paradygmatyczna systematyka obrzędu weselnego*. Podsumowanie opracowania zawarte zostało w *Zakończeniu*, a ramę delimitacyjną stanowią bibliografia oraz aneks z dokumentacją fotograficzną przedstawiającą współczesny przebieg obrzędu weselnego na Podlasiu.

Jak czytamy we *Wstępie*, badaczka postawiła przed sobą ambitny cel rekonstrukcji obrzędu weselnego z dwóch perspektyw czasowych: przeszłej (żywej jeszcze w pamięci najstarszego pokolenia) oraz współczesnej, znanej Maksymiuk z autopsji. Potrzebę konfrontacji tradycji ze współczesnością uzasadniał brak systematycznie przeprowadzonych badań na tym terenie na przestrzeni ostatnich 40 lat, co skłoniło ją do rzetelnej analizy dotychczasowych opracowań oraz nieopublikowanych materiałów zalegających w archiwach, a także podjęcia własnych badań terenowych i ich kompleksowego opisanie w szerokim kontekście kultury pogranicza polsko-białorusko-ukraińskiego.

We *Wstępie* Maksymiuk przedstawiła założenia metodologiczne pracy. Mając do wyboru etnolingwistyczną szkołę moskiewską zainicjowaną przez Nikitę Tołstoja (1992: 15–22) oraz lubelską szkołę etnolingwistyki kognitywnej Jerzego Bartmińskiego (1986: 16–17, 2006: 77–90; 2016: 7–29), sięgnęła do zasobów wypracowanych przez oba ośrodki. Do opisu obrzędu jako całościowego tekstu wykorzystała wyszczególnione przez Tołstoja trzy podstawowe składniki: werbalny, rzeczowy i akcyjny. Charakterystykę wesela uzupełniła ponadto kodami wyodrębnionymi przez kolejnych badaczy: lokatywnym (Adamowski 1999: 199–214), personalnym (Tolstaya 2007: 28), temporalnym (Szadura 2016: 41) oraz muzycznym (Maksymiuk-Pacek 2017: 364). Zgodnie z wytycznymi lubelskiej szkoły etnolingwistycznej autorka postawiła sobie za cel rekonstrukcję języka kultury obrzędu, wykorzystując wypracowane przez specjalistów lubelskich bogate instrumentarium badawcze: językowy obraz świata, podmiot kreujący rzeczywistość, profilowanie, stereotyp, definicję kognitywną, perspektywę interpretacyjną, punkt widzenia, które stwarza możliwości deskrypcji wykraczającej poza ramy czysto werbalne i sięgnięcia do znaczeń symbolicznych oraz relewantnych kulturowo treści niezależnie od tego, w jakim kodzie są manifestowane (Niebrzegowska-Bartmińska 2017: 13).

Taką postawę badawczą autorka deklaruje we *Wstępie*, przyjmując w pracy kognitywno-antropologiczną perspektywę badań. Teksty językowe (pieśni, przemowy, oracje) i dokumentacja etnograficzna (relacje o weselach, zapisy obrzędu, zdjęcia, rekwizyty itp.) posłużyły jej do odtworzenia systemu wartości i zachowań społecznych badanej grupy oraz do zaprezentowania obrzę-

du weselnego z punktu widzenia jego miejsca w kulturze badanego obszaru, statusu społecznego i sposobu funkcjonowania w otoczeniu wielokulturowym. W części teoretycznej (w dwu pierwszych rozdziałach) Maksymiuk stosuje jednolity sposób omówienia obu głównych pojęć – pogranicza i obrzędu przejścia. Wychodzi od szerokiego ujęcia problemu, następnie zawęża pole widzenia, by w końcowej fazie uporządkować wiedzę z punktu widzenia celu badawczego.

Rozdział *Pojęcie i wyznaczniki wschodniego pogranicza kulturowego*, otwierający główną część teoretyczną pracy, składa się z pięciu podrozdziałów. Autorka rozpoczyna od zaprezentowania stanu wiedzy nad pograniczem, po czym skupia się na analizie prac poświęconych pograniczu kulturowemu, by określić zakres pojęcia jako przestrzeni komunikacji i dialogu kultur, co decyduje o specyficznym charakterze obszaru, i na to Maksymiuk kieruje uwagę w dalszych rozważaniach. Problematykę *Wschodniego pogranicza kulturowego* przedstawia w trzech perspektywach: 1) historycznej, 2) socjologicznej, 3) językowej. Zjawiska wyznaczające odrębność językowo-kulturową tego terenu obejmują aspekt społeczno-kulturowy oraz językowy.

W ujęciu autorki krajobraz kulturowy konstytuują zarówno materialne, jak i duchowe świadectwa dziedzictwa regionu, czyli budowle, zwłaszcza sakralne, gdyż reprezentują przynależność do różnych Kościołów, podobnie jak nekropolie i obiekty kultu, a ponadto stroje, obyczaje doroczne i rodzinne oraz towarzyszące im elementy lokalnego folkloru muzycznego i scenicznego, a nawet rytualne pokarmy. Choć każdy z wymienionych elementów kulturowego krajobrazu może nosić specyficzne cechy właściwe danej grupie narodowościowej czy etnicznej, a ich przedstawiciele są w pełni świadomi swojej odrębności, ani nie wyklucza to możliwości współuczestniczenia w obrzędach, ani nie zakłóca współżycia. Badaczce udało się dowieść, że w wielokulturowym tyglu wytworzyła się koherentna kultura, w której różnice pełnią funkcje spajające, dając mieszkańcom poczucie tożsamości terytorialnej.

Na specyfikę południowego Podlasia jako obszaru przenikania się kultur wskazują także wyniki dotychczasowych badań naukowych dotyczących językowego aspektu kultury. Autorka dokonała ich wyboru i przedstawiła w układzie, jaki stosuje do wszystkich rozważań teoretycznych, wychodząc od faktów *stricte* językowych (nazw miejscowych z komponentem „podlaski”, cech dialektalnych i zapożyczeń), a kończąc na tekstach uwikłanych w kulturowy kontekst (wytworzenie tzw. gwary chachłackiej, by obie grupy polsko- i ukraińskojęzyczne mogły się nią posługiwać w zależności od kontekstu sytuacyjnego).

Opis kulturowo-językowych wyznaczników południowego Podlasia zamyka pierwszą część teoretyczną dotyczącą pogranicza, w której autorce udało się wykazać, że badany przez nią obszar nosi wszystkie cechy właściwe temu terminowi.

Druga teoretyczna część rozprawy, równie obszerna, traktuje o weselu jako obrzędzie przejścia. Maksymiuk konsekwentnie stosuje raz wybrany schemat eksplikacyjny: wychodzi od konceptualizacji samego pojęcia obrzędu na podstawie danych systemowych (słownikowych), by dokonać syntezy wyodrębnionych z nich składników znaczenia i przedstawić zakres semantyczny terminu,

a następnie w wyniku przeglądu prac badaczy zagranicznych i polskich ostatecznie skupić się na treściach istotnych dla obrzędu przejścia, zaczerpniętych z pracy *Les rites de passage* Arnolda van Gennepa (2006). Badaczka opowiedziała się za uniwersalnym schematem przechodzenia przez poszczególne etapy zmiany stanu, który oddaje momenty graniczne w życiu jednostki. Za podstawę części analitycznej przyjęła trójdzielną strukturę rytuałów (faza separacji/wyłączania, faza liminalna/przejściowa, faza integracji/włączanie) – i była to bez wątpienia słuszną decyzją, gdyż model ten stwarza dogodny ramy do interpretacji materiału z uwzględnieniem różnych punktów widzenia.

Teoretyczną część monografii stanowi wieloaspektowy i kompleksowy opis terminów trudno definiowalnych, jakimi są „pogranicze kulturowe” oraz „obrzędy przejścia”. Istotną wartość wnosi wielostronny i bardzo szeroko potraktowany przegląd literatury przedmiotu uwzględniający różne nurty badawcze w poszczególnych dziedzinach nauki. Pozwoliło to autorce na wypracowanie jednolitego aparatu badawczego w części analitycznej oraz wybranie najbardziej adekwatnej metody deskrypcji.

Druga część monografii (rozdziały 3 i 4) jest poświęcona analizie wesela jako obrzędu przejścia w dwu aspektach: rekonstrukcji i systematyzacji tradycyjnego modelu wiejskiego wesela na obszarze południowego Podlasia.

W rozdziale 3 autorka przedstawiła kolejne sekwencje przebiegu obrzędu, od fazy wstępnej – rajenia – aż do finalizacji ceremonii, czyli przenosin panny młodej do domu męża. Każdy etap omówiony jest szczegółowo według zasady konsekwentnie stosowanej w całej pracy. Opis zawiera zatem dane językowe (etymologię, znaczenia słownikowe, derywaty), usystematyzowany przegląd literatury związanej z badanym etapem oraz materiał ilustracyjny, który stał się podstawą charakterystyki danej sekwencji: miejsca i czasu zdarzenia, podmiotów działających, ich roli i sposobu sprawowania funkcji, aktów mowy (nakazów, zakazów, błogosławieństw), gestów, czynności i przedmiotów, tekstów, muzyki itp. Badaczka uwzględniła także typologię rytuałów z perspektywy procesu przechodzenia z jednego stanu w drugi. Czytelnik otrzymuje zatem barwny i niezwykle żywy opis obrzędu, przeplatany partiami dialogowymi oraz tekstami pieśni, muzyką i tańcami, które były nieodłącznymi składnikami scenariusza zdarzenia o wymiarze społecznym i sakralnym. Maksymiuk dokonała szczegółowej i bardzo udanej rekonstrukcji obrzędu weselnego, który stanowi jeden z najbardziej rozbudowanych form obrzędowości rodzinnej, wpisanej w obrzędowość doroczną.

W następnym rozdziale badaczka ujęła obrzęd weselny w ramy wyznaczane przez kody kulturowe: osobowy, czasowo-przestrzenny, rzeczowo-przedmiotowy, akcjonalny, werbalny, muzyczny i choreograficzny. Jest to zatem kluczowa część pracy, w której semiotyczna charakterystyka obrzędu weselnego ma posłużyć jako odwzorowanie sposobu porządkowania świata przez człowieka. Każdemu składnikowi tej paradygmatycznej struktury poświęcony jest oddzielny podrozdział, a ich kolejność odzwierciedla hierarchię ważności dla obrzędu przejścia.

Za najważniejszą kategorię autorka uznała czas, który nie tylko organizuje przebieg wszystkich działań na poszczególnych etapach obrzędu weselnego, ale także jest istotny ze względu na umiejscowienie i wagę tego wydarzenia w całym życiu człowieka. Badaczka zastosowała przy tym trójdzielny układ temporalny (przed weselem, w jego trakcie i po nim), który odpowiada uniwersalnemu schematowi rytuałów przejścia. Ponadto ukazała, że poszczególne odcinki czasu (pora roku i dnia, godzina, faza księżyca) są naznaczone semantycznie i odzwierciedlają różnice kulturowe (sobota jako dzień niewłaściwy dla swatów czy wiosenny czas ślubów dla prawosławia w opozycji do tradycji katolickiej).

Równy status z czasem autorka nadaje przestrzeni, a tym samym przebieg całej akcji weselnej przedstawia w ramach czasowo-przestrzennych. Obrzędową przestrzeń badaczka dzieli na społeczną (z ważnymi dla wesela elementami: wsią, kościołem, karczmą, drogą, cmentarzem) oraz indywidualną (domem weselnym panny młodej oraz domem pana młodego). Wszystkie składniki przestrzeni zostały przez Maksymiuk opisane we wzajemnej relacji, z uwzględnieniem ich roli semiotycznej i wartości aksjologicznej. Badaczka zwróciła uwagę na funkcję integrującą przestrzeni na wszystkich etapach wesela, co najwyraźniej widać na przykładzie indywidualnej przestrzeni domu, który traci swą integralność, przyjmując weselną gość. Choć dom panny młodej staje się wówczas przestrzenią wspólną dla biesiadników, nie narusza to jego statusu – pozostaje on punktem centralnym wesela, odgrywa rolę środka świata, a poszczególne części domu i znajdujące się tam przedmioty nabierają znaczeń symbolicznych, co zostało przez badaczkę dokładnie omówione i barwnie zaprezentowane.

Weselną przestrzeń zapełniają jej uczestnicy, którzy zostali przez autorkę pogrupowani według tradycyjnych ról sprawowanych w obrzędzie: na głównych, drugoplanowych i podrzędnych. Główni bohaterowie wydarzenia – para nowożeńców – zajmują wprawdzie centralną pozycję, jednakże Maksymiuk – podobnie jak inni badacze – uważa ich za biernych uczestników, poddawanych działaniom osób z najbliższego otoczenia: drużbów, gospodarzy wesela (ojca i matkę) oraz kierujących przebiegiem wszystkich zdarzeń marszałka i swata. Choć wydaje się to poniekąd uzasadnione, warto zaznaczyć, że młoda para, będąc obsługiwaną, nie traci przecież podmiotowości. Nowożeńcy nadal pozostają podmiotem czującym, przeżywającym (a więc aktywnym), podczas gdy uświęcony tradycją obrzęd przejścia dokonuje się jako akt społeczny.

Charakterystyka semiotyczna młodej pary i drużyny weselnej (drużby, drużby, swata, swatki, marszałka, starosty i starości, rodziców nowożeńców, rodziców chrzestnych, kapeli, księdza) oraz postaci drugoplanowych (proszonych i nieproszonych gości weselnych) stanowi wyczerpujący opis społecznego wymiaru wesela tradycyjnego z odniesieniem do współczesności. Ze względu na to, że każdej z głównych postaci jest poświęcony oddzielny podrozdział, autorka mogła omówić pełnione przez nich funkcje na poszczególnych etapach obrzędu oraz przedstawić je w szerszym kontekście sytuacyjnym, wraz z cha-

rakterystycznymi dla odgrywanej roli atrybutami (różgą weselną dla starosty, świętym obrazem dla matki chrzestnej), z przywołaniem autentycznych wypowiedzi respondentów.

W opisie obrzędu weselnego ujęto ponadto kod werbalny i muzyczny oraz kody niewerbalne (gestyczny, zachowania motywowane wierzeniowo). Każdemu z nich poświęcony został oddzielny podrozdział, ale dopiero wszystkie razem pozwalają odczytać wesele jako tekst kultury.

Słowna charakterystyka obrzędu weselnego została ujęta w dwu sferach: formuł błogosławieństw i życzeń z właściwą im funkcją sprawczą oraz tekstów pieśni weselnych wykonywanych z akompaniamentem muzycznym podczas całej uroczystości.

Muzyka i śpiew nie tylko służą oświetleniu ceremonii, ale też porządkują jej przebieg – odgrywają rolę scenariusza wydarzenia i instrukcji działań. Bogaty repertuar pieśniowo-muzyczny wnosi treści emocjonalne, liryczne, dramatyczne, żartobliwe, satyryczne stosownie do sytuacji wykonawczej, ponadto pełni ważną funkcję integrującą.

W bardzo ciekawy sposób Maksymiuk zaprezentowała i zinterpretowała kod niewerbalny wesela. Poprzez mowę gestów ukazała kolejne etapy uroczystości weselnej, podczas której dochodzi do wzajemnej wymiany komunikatów między nowożeńcami (wymiana bochenków chleba), między młodymi a rodziną i sąsiadami (ukłony, poczęstunki) oraz między rodziną, nowożeńcami a weselnikami (kreślenie znaku krzyża, kropienie wodą święconą, rytualne przepijanie do siebie, częstowanie jedzeniem, obsypywanie ziarnem czy cukierkami). Autorka pokazała, jak w sytuacjach szczególnie doniosłych gesty wzmacniały znaczenie formuł słownych (błogosławieństwa), a wielu rytualnym czynnościom towarzyszyły dodatkowo śpiewy (jak przy pieczeniu korowaja) i tańce (taniec swata z korowajem). Przedstawiona przez badaczkę charakterystyka pozawerbalnego kodu ukazała siłę tradycji oraz znaczenie wszystkich czynności i gestów obrzędu weselnego, którym przypisywano moc sprawczą i wpływ na przyszłe życie nowożeńców.

Parametryczną charakterystykę podlaskiego wesela zamyka analiza kodu akcjonalnego, związanego z działaniami motywowanymi wierzeniowo. Maksymiuk opisała tu szereg znaków złowróżbnych na etapie przygotowań do ślubu, sygnałów zapowiadających pomyślne lub niepomyślne życie małżeńskie oraz listę czynności magicznych zapewniających młodej parze szczęście. Jest to najbardziej aksjologicznie naznaczony opis obrzędu z perspektywy socjologicznej, gdyż zawarte w nim prognozyki ujawniają zakodowane społecznie obawy i nadzieje związane z małżeństwem.

Z takiego ujęcia podlaskiego wesela wyłania się uporządkowany sposób postrzegania świata z perspektywy ziemskiej i kosmicznej. Autorce udało się zrekonstruować tradycyjny model obrzędu przejścia, uchwycić rolę symboli w przenikaniu się *sacrum* i *profanum*, zwłaszcza gdy ich moc ujawnia się w czynnościach rytualnych i działaniach magicznych.

Odtworzenie tradycyjnego wzorca rytualnego posłużyło za podstawę do opisu współczesnego obyczaju weselnego zamieszczonego w *Podsumowaniu*, które stanowi mocno wybrzmiewającą część pracy. Konfrontując współczesne podlaskie wesele z jego modelem tradycyjnym, badaczka – za sprawą wszechstronnej analizy źródeł zastanych i wywołanych – uchwyciła dynamikę zmian, jakie zaszły na przestrzeni lat 1962–2022. Za główną przyczynę owych przekształceń Maksymiuk uważa rozwój usług w zakresie organizacji przyjęć weselnych, przez co obrzęd utracił społeczny charakter. Z przedstawionego w tabeli porównania wynika, że na wschodnim Podlasiu tradycja przenika się ze współczesnością, tworząc nowy model, w którym zasadnicze etapy wesela zachowały się, choć w zmienionej postaci, a te, które się zdezaktualizowały (rajenie, swatanie, rozpleciny, pokładziny, przenosiny), wskutek ogólnych zmian społecznych zostały zastąpione nowymi zwyczajami, zgodnie z panującą obecnie modą. Obraz zmieniającego się wesela na wschodnim Podlasiu oddaje zebrana w aneksie dokumentacja fotograficzna.

Zamieszczone na końcu pracy bibliografia oraz wykaz źródeł, indeksy, spis map i fotografii stanowią uzupełniające elementy opracowania, które badaczom mogą służyć jako wartościowe źródło dodatkowych informacji.

BIBLIOGRAFIA

- Adamowski, J. (1999). *Kategoria przestrzeni w folklorze. Studium etnolingwistyczne*. Wydawnictwo UMCS.
- Bartmiński, J. (1986). Czym zajmuje się etnolingwistyka? *Akcent*, 4, 16–22.
- Bartmiński, J. (red.) (2011). *Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały* (t. 4: *Lubelskie*). Instytut Sztuki PAN, Wydawnictwo UMCS, Wydawnictwo Muzyczne Polihymnia.
- Gennep, A. van. (2006). *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii* (przekł. B. Biały). Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Maksymiuk-Pacek, B. (2017). Trwałość i innowacyjność obrzędu. Na przykładzie etapów dawnego i współczesnego wesela z terenów południowego Podlasia. *Konteksty. Polska sztuka ludowa*, 1–2, 364–370.
- Niebrzegowska-Bartmińska, S. (2017). Jakie dane są relewantne etnolingwistycznie? *Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury*, 29, 11–29.
- Szymańska, J. (red.) (2012). *Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały* (t. 5: *Podlasie*, cz. 1: *Teksty pieśni obrzędowych*). Instytut Sztuki PAN.
- Szadura, J. (2016). „Jak we dnie nie zobaczę, nie mogę spać w nocy” – kod temporalny w ludowych pieśniach o miłości. W: J. Szadura, D. Gocół (red.), *Gawędy o kulturach II* (s. 41–56). Wydawnictwo Polihymnia.
- Tolstaya, S. M. (2007). K ponyatyu kulturnych kodov. *Studia Ethnologica B.60*, 23–31.
- Tołstoj, N. I. (1992). Język a kultura (niektóre zagadnienia słowiańskiej etnolingwistyki). *Etnolingwistyka*, 1, 15–25.

Marta Wójcicka

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

e-mail: marta.wojcicka@umcs.pl

ORCID: 0000-0002-9846-9776

Liczba jako narzędzie interpretacji świata

A Number as a Tool for Interpreting the World

Magdalena Wójtowicz-Deka, *Siódme niebo, podwójny kłós. O liczbach w kulturze ludowej*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 2024.

DOI: 10.12775/LL.1.2.2026.013 | CC BY-ND 4.0

Monografia *Siódme niebo, podwójny kłós. O liczbach w kulturze ludowej* stanowi obszerne i wartościowe opracowanie poświęcone symbolice liczb w polskiej kulturze tradycyjnej. Autorka podejmuje temat rzadko analizowany syntetycznie, mimo że liczby należą do podstawowych kategorii organizujących ludowy obraz świata. Tematyka liczb była przedmiotem zainteresowania wielu dyscyplin naukowych, od filozofii po kulturoznawstwo, jednak w polskiej etnologii i folklorystyce wciąż dostrzegalny jest niedosyt opracowań teoretycznych na ten temat. Liczby od dawna fascynowały humanistów jako kategorie poznawcze i fundamenty struktury wszechświata. Pitagoras uznał je za *arche* (zasadę budowy świata), Platon widział w nich pomost między światem idei a realnym, a Arystoteles traktował je jako jedną z podstawowych kategorii poznawczych. Badacze tacy jak Georges Ifrah (1990) postrzegali liczby jako jeden z najważniejszych wynalazków ludzkości, porównywalny z pismem. Matila Ghyka (2001) zajmowała się „złotą liczbą” w rozwoju cywilizacji, a Georg Feuerstein (1995) uznał liczby za podstawę systemów religijnych. Ontologię liczb w filozofii starożytnej i średniowiecznej badali Jacek Widomski (1996) oraz Jerzy Dada-czyński (2000). Arkadiusz Sołtysiak (2003) zajmował się paraarchetypowymi

determinantami znaczeń liczb w różnych kulturach. Powstało wiele opracowań dotyczących numerologii biblijnej, skoncentrowanych na poszczególnych liczbach, np. 6 była przedmiotem analiz Stanisława Kobielusa (2002), lub na ujęciu całościowym (Hanelt 2009; Szczepanowicz 2018). W lingwistyce liczby rozpatrywano na wielu poziomach opisu języka. Mirosława Siuciak (2008) badała kształtowanie się kategorii liczebnika, Adam Bednarek (1994) – leksykalne wykładniki parametryzacji świata, a Renata Dźwigoł (2012) – komponent liczbowy w przysłówiach i frazeologizmach. Kluczową rolę odgrywa praca Marty Nowosad-Bakalarczyk (2018), która szczegółowo przeanalizowała kategorię ilości we współczesnej polszczyźnie. Mimo powszechności liczb w tekstach folkloru rzadko stawały się one samodzielnym przedmiotem badań teoretycznych. Kazimierz Moszyński (2024) w *Kulturze ludowej Słowian* opisał umiejętności matematyczne i miary ludu. Ludwik Stomma (1981) analizował liczby w kontekście opozycji binarnej parzystość–nieparzystość. Piotr Kowalski (1998) opracował je jako osobne hasło w leksykonie kultury magicznej. Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska (2007) opisała koncept liczbowy we wzorcach tekstów ustnych. Przywołany (skrótowy) stan badań wskazuje na bogactwo materiału źródłowego, ale jednocześnie na brak całościowego opracowania monograficznego, co uzupełnia publikacja Magdaleny Wójtowicz-Deki, która w umiejętny sposób czerpie z przywołanych wyżej (i wielu innych) koncepcji, ujęć i badań.

Autorka pokazuje, jak konkretne liczby, np. 3, 7 czy 12, porządkują czas i przestrzeń oraz wpływają na ludowe obrzędy, leczenie i wróżby. Autorka słusznie zauważa, że liczby w kulturze nie są jedynie abstrakcyjnymi konstrukcjami matematycznymi, ale stanowią podstawową kategorię pozwalającą przekształcić chaos w oswojony kosmos. Analiza obejmuje również istotną opozycję między parzystością a nieparzystością, łącząc określenia takie jak „cetno” i „lichy” z wierzeniami dotyczącymi pomyślności lub działania sił nieczystych. Całość ukazuje, że w światopoglądzie tradycyjnym liczenie było potężnym narzędziem oswajania chaosu i modelowania rzeczywistości poprzez zasadę magii tożsamości ilościowej.

Omawiana monografia ma charakter interdyscyplinarny, łączy perspektywę folklorystyczną, etnolingwistyczną oraz antropologiczną. Magdalena Wójtowicz-Deka odwołuje się do szerokiego spektrum prac dotyczących liczb z zakresu filozofii, językoznawstwa, religioznawstwa oraz etnologii i folklorystyki.

Praca została osadzona w metodologii etnolingwistycznej, wywodzącej się z kręgu lubelskiej szkoły Jerzego Bartmińskiego. Centralnym punktem analizy jest rekonstrukcja językowo-kulturowego obrazu świata zapisanego w tekstach folkloru, wierzeniach i praktykach obrzędowych. Rekonstruując językowy obraz poszczególnych liczb, autorka stosuje wypracowane przez lubelskich etnolingwistów narzędzie, jakim jest definicja kognitywna, która

za cel główny przyjmuje zdanie sprawy ze sposobu pojmowania przedmiotu przez mówiących danym językiem, tj. ze sposobu utrwalonej społecznie i dającej się poznać poprzez język i użycie języka wiedzy o świecie

cie, kategoryzacji jego zjawisk, ich charakterystyki i wartościowania [...]. Jednostką podlegającą definiowaniu jest „przedmiot mentalny” w całym bogactwie jego charakterystyki utrwalonej w językowym obrazie świata. Ten „przedmiot mentalny” jest projekcją, a nie odbiciem, niezależnie od tego, że zwykle istnieje możliwość porównywania go (i stwierdzenia podobieństw) z przedmiotem rzeczywistym, dostępnym doświadczeniu empirycznemu (Bartmiński 1988: 169–170).

Zastosowanie tego typu definicji pozwala na fasetowe uporządkowanie materiału i uwzględnienie wielu punktów widzenia.

Monografia oparta jest na bogatym materiale źródłowym, łączącym XIX-wieczne zapisy etnograficzne ze współczesnymi badaniami terenowymi. Podstawę materiałową stanowią zatem zarówno źródła zastane (dzieła Oskara Kolberga, słowniki gwarowe, monografie regionalne), jak i bogaty materiał z własnych badań terenowych przeprowadzonych w latach 2007–2015 z udziałem 86 informatorów z 11 województw. Tak szerokie zaplecze źródłowe gwarantuje wiarygodność formułowanych wniosków. Dzięki wykorzystaniu klasycznych materiałów folklorystycznych i etnograficznych oraz obszernego zbioru danych z własnych badań publikacja stanowi próbę rekonstrukcji żywej pamięci kulturowej związanej z funkcjonowaniem liczb w obrzędowości, lecznictwie ludowym, praktykach magicznych czy wyobrażeniach dotyczących czasu i przestrzeni.

Na uznanie zasługuje przemyślana konstrukcja pracy. Jej układ jest logiczny i konsekwentny: po rozdziałach teoretycznych dotyczących liczby jako kategorii kulturowej oraz opozycji parzystość–nieparzystość następują analizy poszczególnych liczb (1, 2, 3, 4, 7, 12 i 100). Taki porządek umożliwia stopniowe przechodzenie od zagadnień ogólnych do szczegółowych interpretacji materiału. Wprowadzeniem do monografii jest rozdział poświęcony liczbom i liczeniu w kulturze ludowej, a otwiera go podrozdział o charakterze leksykograficznym. W tej pierwszej części autorka wskazuje główne ujęcia liczb obecne w kulturze ludowej: symboliczna inwentaryzacja, formuła „ile..., tyle...”, wielość, koncept liczbowy jako element struktury tekstu. Za nadrzędną kwestię Wójtowicz-Deka uznała przeciwstawienie parzystości i nieparzystości, implikujące opozycje binarne: zamknięcie–otwarcie, stałość–zmiana. W tej części zwróciła też uwagę na istotę liczenia, podkreślając, że w kulturze ludowej nie jest ono czynnością neutralną, ma moc porządkującą, a w sytuacjach obrzędowych – performatywną. W analizie opozycji parzystość–nieparzystość badaczka błyskotliwie analizuje pojęcia cetna i licha, wskazując na ich ambiwalencję w zależności od kontekstu (np. parzystość jako symbol nie tylko małżeństwa, ale i śmierci).

Dalsze rozdziały poświęcono liczbom: 1, 2, 3, 4, 7, 12 oraz 100. Taki wybór został dobrze umotywowany, jest przemyślany i wynika z głębokiej znajomości kultury ludowej. Analiza jest konsekwentna i prowadzona za pomocą stosowania powtarzalnych faset, na które składają się: ogólna symbolika liczby, czas, przestrzeń (np. dom, wieś, stół itp.), postacie (demoniczne, ludzkie), zwierzęta,

atrybuty (roślinne, przedmiotowe, cielesne, żywioły) i czynności, miary, działania na liczbach (np. powtarzanie i zwielokrotnienie, multiplikacje) oraz funkcje (lecnicze, wróżebno-matrymonialne i in.). Każdy rozdział zamyka podsumowanie. Szczególnie interesujące są partie poświęcone trójce i siódemce, w których autorka pokazuje wielowarstwowość symboliki oraz ich funkcjonowanie w praktykach magicznych, leczniczych i rytualnych.

Warto przywołać najistotniejsze ustalenia zaprezentowane w pracy *Siódme niebo, podwójny kłós*. Z analiz wynika, że jedynka jest utożsamiana z prapoczątkiem i sacrum, a także z magią dobrego początku i pierwszeństwem, które rzutuje na dalszy przebieg zdarzeń. Dwójka funkcjonuje jako „patronka” sfery miłosnej (para), ale również jest silnie związana z demonologią (strzygonie o dwóch duszach). Trójka jest najbardziej nacechowana symbolicznie, pełni funkcję mediatora między światami i dominuje w medycynie ludowej poprzez trzykrotne repetycje. Czwórka odpowiada za stabilną, horyzontalną strukturę świata (cztery strony świata, cztery kąty domu, trumna z czterech desek). Siódemka wyznacza granice między *orbis interior* a *orbis exterior*, często kojarzona jest z istotami demonicznymi (zmora jako siódma córka) i śmiercią (kształt cyfry przypomina kosę). Dwunastka to symbol pełni i doskonałości, organizujący czas (miesiące) oraz zestaw wigilijnych potraw. Liczba 100 służy do wyrażania wielkości, obfitości i hiperbolizacji w życzeniach i bajkach. To tylko kilka z licznie prezentowanych w monografii znaczeń analizowanych liczb.

Jednym z największych atutów monografii jest umiejętne połączenie materiału językowego z kontekstem kulturowym. Liczby są tu traktowane jako elementy niosące znaczenia symboliczne, aksjologiczne i performatywne. Autorka pokazuje, że w kulturze ludowej liczba porządkuje świat, oswaja chaos, wyznacza relacje między sferą ludzką i pozaludzką oraz uczestniczy w praktykach magicznych i rytualnych. Szczególnie cenne jest uwzględnienie różnych kodów kultury – językowego, rytualnego, przedmiotowego i przestrzennego. Ponadto Wójtowicz-Deka udowodniła, że w kulturze ludowej ilość jest ściśle połączona z jakością, a liczby funkcjonują jako stałe elementy współtworzące sens rzeczywistości. Praca napisana jest z dużą dbałością o detal interpretacyjny. Zastosowanie analizy etnolingwistycznej pozwoliło na wydobycie głębokich struktur myślenia mityczno-magicznego, które nadal są obecne w świadomości współczesnych mieszkańców wsi. Na uwagę zasługuje również solidna podbudowa metodologiczna pracy. Badaczka kompetentnie wykorzystuje aparat pojęciowy etnolingwistyki: językowy obraz świata, stereotyp, symbol, profilowanie czy definicję kognitywną.

W omawianej monografii poddano analizie jedynie wspomniane liczby, kierując się ich reprezentatywnością i częstotliwością występowania. Można jednak upomnieć się o brak szczegółowego omówienia pozostałych „reprezentantów” z pierwszej dziesiątki (5, 6, 8, 9 i 10), oni również bowiem mają swoją specyfikę w kulturze ludowej i zasługują na opracowanie. Ponadto publikacja koncentruje się na rekonstrukcji tradycyjnego, mityczno-magicznego obrazu świata, opierając się głównie na relacjach najstarszych mieszkańców wsi i źró-

dłach historycznych, pomijając zaś konteksty współczesne. Autorka dostrzega tę lukę, zauważając w zakończeniu, że badania nad aktualnymi wierzeniami oraz przemianami semantyki liczb mogłyby przynieść ciekawe wnioski. Choć monografia oparta jest na materiale zróżnicowanym gatunkowo (bajki, pieśni, zamówienia), to brakuje w niej perspektywy genologicznej, a sama badaczka słusznie zauważa, że dyferencjacja gatunkowa semantyki poszczególnych liczb zasługuje na głębsze zbadanie. W obecnej formie materiał z pieśni i prozy czasem traktowany jest jako izomorficzny, podczas gdy funkcje liczb w poszczególnych gatunkach mogą się od siebie znacząco różnić (np. funkcja poetycka w pieśniach vs. performatywna w zamówieniach). Warto podkreślić i docenić, że w zakończeniu Magdalena Wójtowicz-Deka wskazała perspektywy dalszych badań nad semantyką liczb w kulturze ludowej.

Monografia *Siódme niebo, podwójny kłos. O liczbach w kulturze ludowej* wypełnia lukę w polskiej folklorystyce i etnolingwistyce, a zarazem zapoczątkowuje (miejmy nadzieję) pogłębione badania nad symboliką i sposobem używania liczb. Praca ta ma zarazem szansę, by trafić do szerokiego kręgu odbiorców zainteresowanych magią liczb. Zasługuje na uwagę nie tylko folklorystów i etnolingwistów, antropologów kultury, religioznawców, ale także językoznawców, filmoznawców, specjalistów od komunikacji oraz osób zainteresowanych ludową magią i praktykami ezoterycznymi, ponieważ choć bazuje na materii ludowym, to zawarte w niej ustalenia można przenieść na inne pola badawcze.

BIBLIOGRAFIA

- Bartmiński, J. (red.) (1988). *Konotacja*. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Bednarek, A. (1994). *Leksykalne wykładniki parametryzacji świata. Studium semantyczne*. Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Dadaczyński, J. (2000). *Filozofia matematyki w ujęciu historycznym*. Wydawnictwo Ośrodka Badań Integracyjnych; Wydawnictwo Biblos.
- Dźwigoł, R. (2012). O liczbie diabłów – na podstawie polskich frazeologizmów i przysłów. W: E. Komorowska, K. Kondziola-Pich, A. Ochrymowicz (red.), *Komunikacja międzyludzka. Leksyka. Semantyka. Pragmatyka III* (s. 100–119). Wydawnictwo Naukowe „Hogben”.
- Feuerstein, G. (1995). *Na początku była liczba. Duchowe tradycje świata w języku liczb* (przeł. M. Hądzlik-Margańska). Dom Wydawniczy Limbus.
- Ghyka, M. C. (2001). *Złota liczba. Rytuały i rytmy pitagorejskie w rozwoju cywilizacji zachodniej* (przeł. I. Kania). Universitas.
- Hanelt, T. (2009). Znaczenie liczb w Starym Testamencie. *Studia Gnesnensia*, 23, 55–64.
- Ifrah, G. (1990). *Dzieje liczby, czyli historia wielkiego wynalazku* (przeł. S. Hartman). Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Kobielus, S. (1995). „Sześć” – liczba wybrana przez Stwórcę: symbolika i treści teologiczne. *Communio*, 3, 71–78.
- Kowalski P. (1998). *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Moszyński Kazimierz (2024). *Kultura ludowa Słowian* (t. 2: *Kultura duchowa*). Wydawnictwo Grafika.
- Niebrzegowska-Bartmińska, S. (2007). *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej*. Wydawnictwo UMCS.

- Nowosad-Bakalarczyk, M. (2018). *Kategoria ilości i jej wykładniki we współczesnej polszczyźnie*. Wydawnictwo UMCS.
- Siuciak, M. (2008). *Kształtowanie się kategorii gramatycznej liczebnika w języku polskim*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Sołtysiak, A. (2003). Kilka uwag na temat kultury, ewolucjonizmu i symboliki liczb. W: A. Sołtysiak i in. (red.), *Antropologia religii. Wybór esejów* (t. 3, s. 7–20). Zakład Antropologii Historycznej, Instytut Archeologii Uniwersytetu Warszawskiego.
- Stomma, L. (1981). *Słońce rodzi się 13 grudnia*. Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Szczepanowicz, B. (2018). *Tajemnice liczb biblijnych*. Wydawnictwo Księży Sercanów Dehon.
- Szram, M. (2001). *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej II–V w.* Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Widomski, J. (1996). *Ontologia liczby. Wybrane zagadnienia z ontologii liczby w starożytności i średniowieczu*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Agnieszka Gołębiowska-Suchorska

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

agsuchorska@ukw.edu.pl

ORCID: 0000-0002-9397-9179

Niezatopiona pamięć

Undrowned Memory

Iryna Koval'-Fuchylo, *Zatopleni sela: Pam'yat' naratyvu. Monohrafiya. Natsional'na Akademiya Nauk Ukrainy, Kyiv 2025.*

DOI: 10.12775/LL.1.2.2026.014 | CC BY-ND 4.0

Książka Iryny Koval'-Fuchylo jest pierwszą monografią w ukraińskiej folklorystyce prezentującą wyniki kompleksowych badań pamięci autobiograficznej o przesiedleniach z terenów budowy elektrowni wodnych i sztucznych zbiorników wodnych od połowy lat 50. do początku lat 80. XX w. w Ukrainie, należącej wówczas do Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich. W sumie nad Dnieprem i Dniestrem zostało częściowo lub całkowicie przesiedlonych około 300 osad¹. W czasach radzieckich ignorowano kwestię przymusu przesiedleń z terenów zalewowych, a uwaga badaczy z różnych dziedzin koncentrowała się na korzyściach, jakie przyniesie budowa zapory, o stratach natomiast milczano.

Bazę źródłową monografii stanowią materiały terenowe zebrane przez autorkę w latach 2012–2024 podczas siedmiu ekspedycji przeprowadzonych we wsiach obwodów połtawskiego, kirowohradzkiego, chmielnickiego, czerkaskiego, kijowskiego oraz w Perejasławiu i Kijowie. Ważnym źródłem informacji

¹ Na Dnieprze zbudowano sześć zbiorników retencyjnych: Kijowski (w latach 1964–1966), Kaniwski (1974–1976), Kamieński (dawniej Dnieprodzierżyński; 1964), Dnieprowski (Zaporoże) (1932 r., zniszczony w czasie II wojny światowej, odbudowany w 1948 r.), Kachowski (1955–1958, zniszczony w 2023 r.), Kremenczug (1962), a jeden na Dniestrze w latach 1980–1982.

stały się również książki regionalistów, bibliotekarzy i działaczy lokalnych poświęcone zalany wsiom oraz materiały opublikowane w seriach etnograficznych „Ustna Historia Stepowej Ukrainy” (ukr. „Усна історія Степової України”) oraz „Obraz Etnograficzny Współczesnej Ukrainy” (ukr. „Етнографічний образ сучасної України”). Wspomnienia o przesiedleniach zostały zebrane metodą wywiadu półustrukturyzowanego. Respondentami były osoby, które przeżyły przesiedlenie jako dorośli lub w dzieciństwie, są dziećmi przesiedleńców znającymi to wydarzenie od swoich rodziców lub są zaangażowane w podtrzymywanie pamięci o zalanych wioskach, choć same nie doświadczyły przymusowej relokacji ludności. Różnorodność respondentów pozwoliła uchwycić obraz zjawiska z wielu perspektyw, uniknąć jednostronności interpretacyjnej i zaprezentować doświadczenia w ujęciu porównawczym (np. młodzi vs. starzy, mieszkańcy różnych miejscowości). W narracjach przesiedlonych autorka dostrzegła różnorodność prezentacji doświadczeń przez mężczyzn i kobiety. Mężczyźni wykazują tendencję do wyraźnego budowania chronologicznego ciągu zdarzeń, używania oficjalnych terminów i dostarczania konkretnych informacji (dat, faktów, lokalizacji). Podkreślają cel działań, podczas gdy kobiety opisują ich okoliczności oraz konsekwencje – zarówno fizyczne, jak i emocjonalne. Narracje kobiet zawierają luki czasowe, często wypełnione ich własnymi przemyśleniami, refleksjami i ocenami wydarzenia, wydarzeniami z ich życia osobistego.

W warstwie teoretycznej monografia odwołuje się do odpowiednich dla problemu badawczego koncepcji, takich jak pamięć, trauma, nostalgia, utrata miejsca. Termin „narracja przesiedleńcza” (ukr. *переселенський наратив*) jest przez autorkę stosowany do określenia trzech rodzajów tekstów kulturowych aktualizowanych w procesie wspominania: praktyki wykonawczej narratorów; światopoglądu odzwierciedlonego we wspomnieniach i leksyce oraz praktyk kommemoratywnych, zintensyfikowanych po uzyskaniu przez Ukrainę niepodległości w 1991 r. Zebrane w monografii narracje o przesiedleniu Koval'-Fuchylo rozpatruje jako teksty o cechach typowych dla folkloru: selektywność tematyczna, lokalność wątków, stałe motywy, formułczość, spójność leksyki (np. nazywanie przesiedleń pierestrojką, a robotników dokonujących ekshumacji grabarzami). Sporą część publikacji stanowią teksty wywiadów, poprzedzonych krótkimi analitycznymi uwagami autorki (interpretacja fragmentów, określenie motywu, cytaty), niekiedy komentarzami kontekstowym (np. w jakiej sytuacji odbyła się rozmowa, jaka była dalsza współpraca z autorką). W aneksie zatytułowanym *Główne motywy wspomnień* przywołano wybrane cytaty z opublikowanych wywiadów ilustrujące najważniejsze motywy (np. *Bezczceremonialność przenoszenia cmentarzy*, *Sny o zalanej wiosce*, *Chęć powrotu*, *Spotkania byłych mieszkańców wsi*), niestety nie wskazano ich źródeł (nazwisko respondenta, miejscowość), identyfikacja autora narracji wymaga więc poszukiwania cytatu w wywiadach opublikowanych w odrębnym aneksie – *Teksty wywiadów*.

Autorka przedstawia tło historyczne, społeczne i kulturowe przesiedleń, pokazując, że strategia narracji o przesiedleniach została ukształtowana pod wpły-

wem sprzeczności między oficjalnym stanowiskiem państwa a doświadczeniem utraty ziemi, domu i korzeni. Przed wysiedleniem wsi i zalaniem opustoszałych obszarów realizowano w wioskach badania terenowe utrwalające m.in. teksty piosenek o charakterze propagandowym, gloryfikującym, poświęconych budowie elektrowni wodnych (są przechowywane np. w Archiwalnych Zbiorach Naukowych Rękopisów i Nagrań Fonograficznych Instytutu Historii Sztuki, Folkloru i Etnologii im. M. T. Ryłskiego Narodowej Akademii Nauk Ukrainy). Jednak opowieści respondentów zebrane przez Koval'-Fuchylo o doświadczeniu przesiedleń z terenów zalewowych są zaprzeczeniem ówczesnej propagandy, która miała zachęcać chłopów do wiary w świetlaną przyszłość i nieogładania się za siebie ani na straty.

W analizie zebranych wspomnień uwzględniono selektywność pamięci, nostalgizację i traumatyczność wydarzeń. *Loci communes* wszystkich wspomnień o przymusowym przesiedleniu jest idealizacja utraconego miejsca, najczęściej przejawiająca się w opisach pięknych krajobrazów, bogatych zasobów naturalnych, szczególnie urodzajnej uprawy roli, przyjaznej społeczności, a także w świadomym, a częściej nieświadomym, wyciszaniu lub bagatelizowaniu negatywnych wspomnień związanych z utraconym miejscem. Trauma przesiedleńców z terenów zalewowych związana była nie tylko z przymusem opuszczenia rodzinnej ziemi. To również doświadczenie radykalnej wywłaszczeniowej przemocy, w wyniku której mieszkańcy zostali zmuszeni do fizycznego niszczenia własnej przestrzeni życiowej (zburzenia chat, wycięcia ogrodów, zasypania studni i piwnic), a następnie stali się świadkami zanikania krajobrazu, który współtworzył ich tożsamość od pokoleń. Każdy sztuczny zbiornik wodny był przez radziecką propagandę patetycznie nazywany „sztucznym morzem” (ukr. *рукотворне море*), ale ludzie nazywali je „sztucznym nieszczęściem” (ukr. *рукотворне горе*; w języku ukraińskim słowa „morze” i „nieszczęście” rymują się: *morie–gorie*). Jako jedna z najbardziej wrażliwych kwestii w relacjach respondentów powtarzała się konieczność ekshumacji przodków z cmentarzy na terenach zalewowych, dotycząca fundamentów pamięci zbiorowej, relacji z miejscem i ciągłości pokoleniowej. Źródłem traumy dla przesiedleńców był przymus ingerencji w szczątki ojców (np. widok rozpadających się trumien, kości i włosów w czasie ekshumacji) i obawa profanacji (przekonanie, że podczas ekshumacji nie zebrano wszystkich szczątków).

W monografii zwrócono uwagę także na wpływ przymusowej relokacji na poczucie zakorzenienia i pamięć miejsca na poziomie języka. Jaskrawym przykładem utraty segmentu kultury duchowej było m.in. zniknięcie znacznej liczby toponimów. Przeniesienie nazwy pełni funkcję symbolicznego ocalenia miejsca, które fizycznie przestało istnieć, a także stanowi ważny element rekonstrukcji wspólnotowej pamięci po przesiedleniu. Niektóre wsie zostały przeniesione z zachowaniem ich nazw, lecz większość mieszkańców przesiedlono do osad położonych w pobliżu, które nazwy już miały. Nieodwracalnie zapomniane zostały mikrotoponimy, które ukształtowały się przez wieki, jednak jako lokalne, używane głównie przez mieszkańców danej wsi czy okolicy (np. nazwy łąk, la-

sów, wzniesień, bagien) nie były istotne administracyjnie i nie miały fizycznych odpowiedników w nowej przestrzeni.

W kontekście relacji społecznych respondenci chętnie i często wspominali tzw. tołokę – reaktywowany zwyczaj sąsiedzkiej pomocy, który stał się ważnym wspólnym doświadczeniem przesiedlonych w warunkach braku pieniędzy i materiałów budowlanych niezbędnych do osiedlenia się w nowym miejscu. Popularnym motywem jest także deklaracja powrotu, gdyby tylko woda opadła, oraz pragnienie zachowania wspólnoty osób przesiedlonych w nowym miejscu. Rozmówcy wiele mówili o działaniach mających na celu zachowanie pamięci o zalanych wsiach: spotkaniach byłych mieszkańców, publikacji książek o tych osadach, inicjatywie utworzenia muzeum zalanych miejscowości, ustawianiu krzyży i tablic pamiątkowych, wystawach starych fotografii oraz zawodach w przepływananiu przez Zbiornik Kaniowski.

Analizę narracji o przesiedleniu z terenów zalewowych w Ukrainie autorka słusznie zestawia z podobnymi wydarzeniami i ich badaniami w innych krajach (Polska, Rumunia, Bułgaria, Słowacja), pokazując uniwersalność mechanizmów traumy i podobieństwo strategii radzenia sobie z nią (choć bez podania różnic lub zbieżności w polityce państw). Wskazuje także analogie wspomnień przesiedleńców z terenów zalewowych i wspomnień Ukraińców deportowanych w latach 40. XX w. (doświadczenia utraty miejsca, przymusu i traumy). Powtarzające się motywy wskazują na kluczowe aspekty doświadczenia istniejące mimo odmienności wynikających z intencji państwa, stopnia przemocy, sposobu traktowania ludzi oraz konsekwencji społecznych (akt represji politycznej i etnicznej – elementem modernizacji infrastrukturalnej). Własny materiał z badań terenowych Koval’-Fuchylo wzbogaciła także o nagrania wywiadów z dwójgiem mieszkańców Chersonia, którzy przeżyli powódź spowodowaną wybuchem elektrowni wodnej w Kachowce dokonany przez rosyjskich okupantów w czerwcu 2023 r. Wydarzenie to dało początek relacjom o nagłym zalaniu terenów, bohaterskich przypadkach niesienia pomocy Ukraińcom z okupowanych terenów i ratowaniu mienia po ustąpieniu wody. Pojawia się jednak wątpliwość, czy zestawienie narracji o planowych zalaniach w związku z budową zapory ze wspomnieniami o nieplanowanym zalaniu w wyniku działań wojennych Rosjan rzeczywiście wpływa na pogłębienie odbioru narracji przesiedleńców, które stanowią obiekt analizy w monografii. Wspomnienia osób zmuszonych zniszczyć własne domostwa czy uczestniczyć w ekshumacjach zestawiono z wywiadami o bardzo świeżej traumie – ucieczce przed śmiercią grożącą z powodu działań wojennych. Wprowadziło to do analizy niespójność metodologiczną – zestawienie danych nie w pełni do siebie przystających mimo punktu wspólnego, czyli zapory w Kachowce (przesiedlenie z powodu budowy zapory vs. ucieczka z powodu jej zburzenia). Porównywanie materiałów wspomnieniowych z przeszłości z relacjami dotyczącymi bieżących, świeżych wydarzeń jest oczywiście możliwe, lecz obarczone poważnym ryzykiem metodologicznym. Wynikają one z różnego dystansu czasowego, odmiennych funkcji wspomnień (np. usprawiedliwiająca, heroizująca, porządkująca, terapeutycz-

na, protestu, świadectwa), kontekstów ich powstania oraz rekonstrukcyjnego charakteru pamięci – to inne „gatunki pamięci”. Także dysproporcja ilości materiałów z badań terenowych (tylko dwa wywiady z powodzi spowodowanej działaniami wojennymi) jest niebezpieczna pod względem metodologicznym, ponieważ znikomość materiału źródłowego może zniekształcać obraz zjawiska, prowadzić do błędnych uogólnień i nadinterpretacji. Dlatego zestawianie tych źródeł wymaga szczególnej ostrożności i świadomości ich ograniczeń. Niemniej relacje ofiar powodzi po wybuchu zapory w Kachowce w 2023 roku są bardzo cenne, otwierają nowe perspektywy badawcze i zasługują na odrębną monografię etnograficzną po zebraniu pełnego materiału badawczego.



NIKIDW

NARODOWY INSTYTUT KULTURY
I DZIEDZICTWA WSI

ISSN 2544-2872 – ONLINE

ISSN 0024-4708 – PRINT