

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych, Teologicznych i Artystycznych
„Academia Artium Humaniorum”

mgr Anna Zalewska

nr albumu: 503206

**Postaci demoniczne w polskiej i wschodniosłowiańskiej
bajce magicznej: kategorie, źródła i funkcje**

Praca doktorska
napisana pod kierunkiem
dr hab. Iwony Rzepnikowskiej, prof. UMK

Toruń 2024

Podziękowania

Chciałabym złożyć szczególne podziękowania Promotorowi niniejszej rozprawy, Pani Profesor Iwone Rzepnikowskiej za niezliczone godziny poświęcone na dyskusje naukowe oraz weryfikację moich propozycji dotyczących merytorycznej i językowej warstwy pracy, jak również za wielokrotne słuzenie cenną radą oraz życzliwość i otwartość wobec moich zamierzeń związanych z całością projektu doktorskiego.

Osobne podziękowania kieruję do Dyrektorów Szkoły Doktorskiej „Academia Artium Humaniorum” na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu: Pana Profesora Romana Czai oraz Pani Profesor Anny Branach-Kallas za udzielenie dofinansowania moich wyjazdów konferencyjnych, stażowych i kwerend bibliotecznych oraz korekt anglojęzycznych artykułów naukowych, bez którego sfinalizowanie projektu doktorskiego nie byłoby możliwe.

Chciałabym dodać, że niniejsza rozprawa powstała również dzięki stypendium rządu francuskiego (BGF) na pobyt naukowy w Paryżu w 2023 r. Wsparcie finansowe moich badań otrzymałam także w ramach dwóch grantów oferowanych w konkursach IDUB (Inicjatywa Doskonałości – Uczelnia Badawcza) zorganizowanych na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu w 2021 i 2022 r.

Spis treści

Podziękowania	3
Wprowadzenie	9
Rozdział I Ustalenia metodologiczne.....	19
1.1. TYPOLOGIA BOHATERÓW BAJKI MAGICZNEJ	19
1.1.1. Postaci demoniczne w narracjach czarodziejskich.....	24
1.2. DEMONOLOGIA LUDOWA W ŚWIELE BADAŃ FOLKLORYSTYCZNO– ETNOGRAFICZNYCH I ETNOLINGWISTYCZNYCH	27
1.2.1. Proces formowania się ludowego zespołu wierzeń o nieczystej sile.....	27
1.2.2. Kategorie demonów obecnych w folklorze Słowian.....	31
1.2.3. Kryteria opisu postaci demonicznych	42
1.3. CELE I PODSTAWY METODOLOGICZNE ROZPRAWY.....	47
1.3.1. Materiał badawczy.....	49
1.3.2. Kryteria identyfikacji bajki magicznej	53
1.3.3. Założenia gatunkowe podania wierzeniowego.....	55
Rozdział II (Nie)proszeni goście z zaświatów. Dusze przodków i „nieczyści” zmarli	59
2.1. ZAŚWIATOWI OPIEKUNOWIE	60
2.1.1. Zmarli „swoją śmiercią” w kulturze ludowej	60
2.1.2. Bajkowi zmarli rodzice.....	62
2.1.2.1. Matka.....	63
2.1.2.2. Ojciec.....	70
2.2. DUSZE POKUTUJĄCE	75
2.2.1. Wdzięczni pokutnicy, dobrzy doradcy	76
2.2.2. Przestroga dla grzeszników	79
2.3. ZAŚWIATOWI PRZECIWNICY	81
2.3.1. Status tzw. nieczystych zmarłych w społeczności tradycyjnej	81
2.3.2. Królewna strzyga: opętana ludożerczyni.....	86
2.3.3. Upiorny potępieniec (strzygón).....	94
2.3.4. Wisielec	100

Rozdział III Personifikacje śmierci i ludzkiej niedoli..... 105

3.1. ŚMIERĆ.....	106
3.1.1. Straszna pani w bieli.....	107
3.1.2. <i>Mors certa, hora incerta</i> . Śmierć sprawiedliwa i nieprzejednana.....	113
3.1.3. Litościwa i hojna ofiarodawczyni	117
3.1.4. „Kostusia” oszukana i uwięziona	121
3.2. BIEDA.....	125
3.2.1. Tajemnicze zło czające się za piecem	127
3.2.2. Zgubni towarzysze życia	130
3.2.3. Ofiary trickstera.....	131

Rozdział IV Ludzie z nadprzyrodzonymi umiejętnościami 137

4.1. CZAROWNICA/WIEDŹMA.....	138
4.1.1. Młode połowice i szpetne staruchy	142
4.1.2. Niejednoznaczna lokalizacja	144
4.1.3. Kobiety walczące o status i władzę	144
4.1.4. Niewierne żony i ludożerczynie	149
4.1.5. Cudowne wsparcie w potrzebie.....	156
4.1.6. Na służbie u Jagi-tkaczki.....	157
4.1.7. Intencjonalne lub nieopatrzne odprawienie z domu.....	159
4.1.8. Baba Jaga jako aranżerka próby przedmałżeńskiej	160
4.1.9. Zła i okrutna śmierć.....	160
4.2. CZAROWNIK	164
4.2.1. Broda mędrcom czyni.....	167
4.2.2. Opiekun uczony w księgach.....	172
4.2.3. Bezwzględny krzywdziciel.....	179
4.2.4. Rozdziobią go jastrzębie i wrony	181
4.2.5. Poskromiciel węży.....	183
4.2.6. Okrutnik nakładający klątwy.....	184
4.2.7. Wyklęty odszczepieniec	188

Rozdział V Przedstawiciele zawodów o konotacjach demonicznych . 191

5.1. KOWAL.....	192
5.1.1. W obliczu ziemskich pokus.....	193
5.1.2. Pogromca diabła i śmierci	197

5.2. MUZYKANT	200
5.2.1. Beneficjent zaświatowych darów	202
5.2.2. Konszachty z czartem	206
5.2.3. Bajkowy przechera	209
5.3. PASTERZ	212
5.3.1. Między dobroczynnością a hultajstwem	214
5.3.2. Sprawca uroków i postrach demonów	217
5.4. MŁYNARZ	220
5.4.1. Wiejski bogacz	221
5.4.2. Sprzymierzeniec istot demonicznych	223
5.4.3. Przypadkowy grajek i „zastępca” rybaka	224
5.4.4. Skąpy czarownik	226
5.4.5. Właściciel zaczarowanego młynka	228
Rozdział VI Demoniczne duchy środowiska naturalnego	231
6.1. WODNIK	232
6.1.1. Translokacyjny rezydent wód	234
6.1.2. „Czerwony chopeczek” i dostojny starzec	236
6.1.3. Władca podwodnego królestwa	238
6.1.4. Wspomożyciel mądrych i sprawiedliwych	241
6.2. LESZY	244
6.2.1. Gospodarz wśród drzew	246
6.2.2. Leśny nestor	247
6.2.3. Strażnik zasobów lasu i totemiczny „amant”	249
6.2.4. Szafarz dóbr	253
6.2.5. Dobroduszny wybawca	254
6.3. WIATR	255
6.3.1. Wiekowy mieszkaniec leśnej chaty	257
6.3.2. Gościnny pan domu i przewodnik	258
6.3.3. Dysponent cudownych obiektów	261
6.3.4. Porywacz dziewcząt	265
Rozdział VII Diabeł	267
7.1. ELEGANCKI PANICZ, CUDZOZIEMIEC, PÓŁ-ZWIERZĘ	272
7.2. NIE TYLKO PIEKŁO. MULTILOKACYJNOŚĆ NIECZYSTEGO	275

7.3. PRZECIWNIK O WIELU OBLICZACH	278
7.3.1. Diabeł znękany	278
7.3.2. Okpiony władca dusz	281
7.3.3. Demoniczny zalotnik.....	283
7.4. ŚWIADOMY I MIMOWOLNY DONATOR	286
7.5. OJCIEC RODZINY	293
7.6. INTERESOWNY POMOCNIK	295
7.7. ZSYŁACZ CHORÓB I ŚMIERCI.....	296
Uwagi końcowe	301
Bibliografia	310
Nota bibliograficzna.....	341
Spis ilustracji	342
Streszczenie	345
Summary	348

Wprowadzenie

Bajka magiczna stanowi najpopularniejszą, a tym samym najwnikliwiej zbadaną odmianę gatunkową prozy ludowej ze względu na swój wyjątkowy status wśród opowiadań o charakterze fikcyjnym należących do tradycji oralnej. Według Juliana Krzyżanowskiego można ją bowiem określić „(...) najbardziej typowym i charakterystycznym okazem bajki ludowej, „bajką właściwą” (...)”¹ z uwagi na dominującą w niej ilość elementów fantastycznych nad realnymi². Jako wytwór kultury tradycyjnej wielokrotnie była źródłem inspiracji, a nawet, by użyć sformułowania Jolanty Ługowskiej, tworzywem³ dla literackich utworów baśniowych, co potwierdza jej niebagatelny wkład w powstanie i rozwój piśmiennictwa dla dzieci i młodzieży.

Do najlepiej zgłębionych aspektów ludowych opowieści czarodziejskich należą ich właściwości fabularno-kompozycyjne. Pionierskie, a zarazem fundamentalne ustalenia na ten temat poczynił w latach 20. XX w. przedstawiciel rosyjskiego formalizmu Władimir Propp, którego *Morfologia bajki*⁴ wydana po raz pierwszy w 1928 r. stała się podstawowym punktem odniesienia dla podobnych studiów powstających na gruncie słowiańskim oraz w innych kręgach kulturowych. Znajdują się wśród nich prace m.in. Jeleny Tudorowskiej⁵ i Jeleny Szastiny⁶. Z kolei ukraiński folklorysta Mychajło Gruszewskij u schyłku lat 20. XX w. napisał obszerny artykuł encyklopedyczny, w którym-poruszył kwestie dotyczące m.in. budowy bajki magicznej z uwzględnieniem szerokiego kontekstu międzynarodowego⁷. Natomiast w latach 80. ukazała się książka Lidii Dunajewskiej poświęcona temu zagadnieniu⁸. Na uwagę zasługuje również monografia białoruskiego uczonego Lwa Baraga, w której

¹ J. Krzyżanowski, *Bajka magiczna*, [w:] *Słownik folkloru polskiego*, red. idem, Warszawa 1965, s. 34.

² Ibidem.

³ J. Ługowska, *Ludowa bajka magiczna jako tworzywo literatury*, Wrocław 1981.

⁴ В.Я. Пропп, *Морфология сказки*, Москва 1969.

⁵ Е.А. Тудоровская, *О структуре волшебной сказки*, Ленинград 1972.

⁶ Е.И. Шастина, *Русская волшебная сказка в Восточной Сибири. (Современные судьбы, художественная структура, сказочники)*, Ленинград 1978.

⁷ М.С. Грушевський, *Казка*, [в:] *Історія української літератури. В 6 томах, 9 книгах*, т. 1, ред. idem, Київ 1993, s. 330-368; v. О.Н. Наумовська, *Національні первні української усної народної та художньої творчості*, „Література. Фольклор. Проблеми поетики” 2011, вип. 35, s. 384-392; eadem, *Японські та українські чарівні казки: образна парадигма у компаративному аспекті*, „Література. Фольклор. Проблеми поетики” 2012, вип. 36, s. 193-199.

⁸ Л.Ф. Дунаєвська, *Українська народна казка*, Київ 1987.

przedstawiony został szereg wątków i motywów w odniesieniu do struktury narracji czarodziejskich⁹. W Polsce natomiast liczne aspekty dotyczące budowy i poetyki bajki ludowej doczekały się omówienia przez Juliana Krzyżanowskiego¹⁰. Problematyka ta stała się również przedmiotem analizy w ramach haseł do *Słownika polskiej bajki ludowej* pod redakcją Violetty Wróblewskiej¹¹. Jedno z nich, sporządzone przez Martę Wójcicką, poświęcone zostało właśnie przekazom magicznym¹². Spośród opracowań folklorystów niesłowiańskich wspomnieć trzeba o artykule duńskiego badacza Axela Orlika na temat m.in. kompozycji ludowych opowieści magicznych¹³ powstałym w pierwszej dekadzie XX w. Ponadto u schyłku lat 60. ukazała się ważna monografia szwajcarskiego literaturoznawcy Maxa Lüthi, autora koncepcji fenomenologicznej zakładającej w bajce dominującą rolę przygody samej w sobie¹⁴, nie zaś, jak chciał Propp, starań głównego bohatera w celu podwyższenia swego statusu materialno-społecznego. Teorią i budową bajki, także magicznej, zajmowali się również przedstawiciele folklorystyki niemieckiej, w szczególności Hans Honti¹⁵ (w latach 30.) i Therese Poser¹⁶ (w latach 80.). Wiele spośród wspomnianych zagadnień teoretycznych zostało także opracowanych w ramach monumentalnego dzieła o charakterze encyklopedycznym powstałego w latach 1977-2015 pod redakcją Kurta Ranke¹⁷. Z kolei we Francji w latach 90. i na początku XX w. na powyższy temat ukazały się studia Nicole Belmont¹⁸ oraz Marie-Louise Tenèze¹⁹. W folklorystyce amerykańskiej zagadnienie morfologii bajki podjął natomiast w latach 60. Alan Dundes, skupiając się na ludowej twórczości Indian²⁰.

⁹ Л.Г. Бараг, *Сюжэты і матывы беларускіх народных казак*, Мінск 1978.

¹⁰ J. Krzyżanowski, *W świecie bajki ludowej*, Warszawa 1980, s. 63-89.

¹¹ *Słownik polskiej bajki ludowej*, t. 1-3, red. V. Wróblewska, Toruń 2018. Wbrew nadanemu tytułowi w Słowniku znalazły się również zagadnienia wykraczające poza bajkę ludową, poświęcone podaniu wierzeniowemu.

¹² M. Wójcicka, *Bajka magiczna*, [w:] ibidem, t. 1, s. 266-273.

¹³ A. Orlik, *Episke love i folkedigtningen*, „Danske Studier” 1908, nr. 5, s. 69-89.

¹⁴ M. Lüthi, *Das europäische Volksmärchen: Form und Wesen*, Bern und München 1968.

¹⁵ H. Honti, *Märchenmorphologie und Märchentypologie*, „Folk-Liv” 1939, Bd. 3, s. 307-318.

¹⁶ T. Poser, *Das Volksmärchen: Theorie – Analyse – Didaktik*, München 1980.

¹⁷ *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, 15 Bände, Hrsg. von K. Ranke, Berlin 1977-2015.

¹⁸ N. Belmont, *Poétique du conte (essai sur le conte de tradition orale)*, Paris 1999; v. eadem, *Petit-Poucet réveur, la poésie des contes merveilleux*, Paris 2017; B. Bricout, *La Clé des contes*, Paris 2005. Zaznaczyć trzeba, że we Francji nie zdołała w zasadzie wykształcić się trwała tradycja uprawiania tak bajkoznawstwa ludowego, jak i folklorystyki w ogóle. Okres najbardziej intensywnych badań we wspomnianym zakresie przypadł w tym kraju na lata 50.-80. XX w.

¹⁹ M.-L. Tenèze, *Les contes merveilleux français, recherche de leurs organisations narratives*, Paris 2004; v. M. Simonsen, *Le conte populaire*, Paris 1984, p. 51-58.

²⁰ A. Dundes, *The Morphology of North American Indian Folktales*, Helsinki 1964.

Na szeroką skalę prowadzone były również badania dotyczące problemu genologii bajki magicznej oraz jej miejsca wśród innych gatunków prozy ustnej. Na gruncie wschodniosłowiańskim do autorów najistotniejszych publikacji należą rosyjskie folklorystki: Erna Pomierancewa sytuująca swoje rozważania w kontekście historycznym²¹, Tatjana Iwanowa omawiająca zjawisko gatunkowej heterogeniczności poszczególnych wariantów wątku bajkowego²², a także białoruski uczony Konstantin Kabasznikau²³ i ukraińska badaczka Lidia Dunajewska²⁴. Z kolei w Polsce ważne prace poświęcone wspomnianemu zagadnieniu zaczęły pojawiać się dopiero pod koniec lat 60. Znajdują się wśród nich studia Doroty Simonides²⁵, Juliana Krzyżanowskiego²⁶, Jerzego Bartmińskiego²⁷ oraz Jolanty Ługowskiej²⁸. Do cennych opracowań na ten temat wywodzących się spoza obszaru Słowiańszczyzny należy zaliczyć studium Marie-Louise Tenèze²⁹ oraz publikacje niemieckiego badacza Louisa Petzoldta³⁰ i litewskiej literaturoznawczyni Bronisławy Kerbelytė³¹. Nie sposób także pominąć amerykańskiego folklorysty Stitha Thompsona i jego ustaleń na temat gatunkowej różnorodności form prozy ustnej³² poczynionych w latach 40. XX w.

Ze znacznym zainteresowaniem badaczy spotkała się także problematyka dotycząca mityczno-rytualnych źródeł motywów występujących w bajce magicznej oraz jej związku z tradycyjną obrzędowością ze szczególnym uwzględnieniem procesu społecznej inicjacji. Jako fundamentalne opracowanie w tym zakresie należy wskazać

²¹ Э.В. Померанцева, *Судьбы русской сказки*, Москва 1965.

²² Т.Г. Иванова, *От былички – к легендарной сказке (мотив «покойник, встающий из гроба» в русском фольклоре)*, [в:] *Русский фольклор. Материалы и исследования*, т. 33, отв. ред. А.Ю. Кастров, Санкт Петербург 2008, с. 3-27.

²³ К.П. Кабашнікаў, *Беларуская казка ў казачным эпасе славян*, Мінск 1968; v. *Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии*, отв. ред. К.П. Кабашников, Минск 1993; К.П. Кабашнікаў, А.С. Фядосік, А.В. Цітавец, *Народная проза*, Мінск 2002.

²⁴ Л.Ф. Дунаєвська, *Українська народна проза (легенда, казка) – еволюція епічних традицій*, Київ 1998.

²⁵ D. Simonides, *Współczesna śląska proza ludowa*, Opole 1969; eadem, *Bajka i podanie jako podstawowe gatunki tradycyjnej prozy ludowej*, „Zeszyty Naukowe WSP w Opolu” 1969, Historia Literatury V, nr 24, s. 5-54.

²⁶ J. Krzyżanowski, *W świecie bajki...*, s. 27-62.

²⁷ J. Bartmiński, *Klasyfikacje gatunkowe a systematyka tekstów folkloru*, [w:] *Literatura popularna – folklor – język*, t. 2, red. W. Nawrocki, M. Waliński, Katowice 1981, s. 7-25.

²⁸ J. Ługowska, op. cit.; eadem, *W świecie ludowych opowiadań. Teksty, gatunki, intencje narracyjne*, Wrocław 1993.

²⁹ M.-L. Tenèze, *Une contribution fondamentale à l'étude du folklore français : Le conte populaire français. Catalogue raisonné des versions de France et des pays de langue française d'outre-mer. Tome I, „Arts et traditions populaires”* 1958, n° 3-4, p. 289-308; v. M. Simonsen, *Le conte populaire*, Paris 1984, p. 44-50.

³⁰ L. Petzoldt, *Märchen, Mythos, Sage. Beiträge zur Literatur und Volksdichtung*, Marburg 1989.

³¹ Б.П. Кербелите, *Историческое развитие структур и семантики сказок (на материале литовских волибных сказок)*, Вильнюс 1991.

³² S. Thompson, *The Folktale*, New York 1946.

monografię Proppa na temat historycznych i kulturowych korzeni opowieści czarodziejskich, której pierwsze wydanie datuje się na 1946 r.³³. Wspomnianą koncepcję rozwinęła następnie Jelena Tudorowskaja³⁴. Warto także wspomnieć o ciekawych pracach Romena Nazirowa z lat 80. na temat pochodzenia i rozwoju motywu głowy zatkniętej na palu³⁵, rekwizytów pomagających osiągnąć niewidzialność³⁶, odrodzenia się z kości³⁷ oraz zakazu spoglądania za siebie³⁸ w opowieściach magicznych. W latach 90. o związkach bajki z kulturą ludową pisała Swietłana Adonjewa³⁹ oraz Tatjana Zujewa, tropiąc ślady obrzędowości kalendarzowej i rodowej w narracjach czarodziejskich⁴⁰. Na gruncie polskiej folklorystyki trzeba wskazać komparatystyczną monografię Iwony Rzepnikowskiej na temat polskiej i rosyjskiej bajki magicznej w kontekście wierzeń i obyczajów społeczności tradycyjnej⁴¹. Ponadto we Francji w latach 80. ukazała się publikacja Josepha Courtésa, w której dokonał on analizy bajki ludowej pod kątem związanych z nią mitów i chłopskiej obrzędowości⁴².

Zdecydowanie mniej okazałe prezentuje się liczba opracowań poświęconych stylistycznej warstwie ludowej bajki magicznej. Najistotniejszy wkład w powyższe badania włożyli rumuński uczony Nicolae Roșianu dokonujący systematyki i porównawczej analizy tradycyjnych formuł bajkowych na przykładzie opowieści romańskich (głównie rumuńskich) i wschodniosłowiańskich⁴³ oraz rosyjska folklorystka Irina Razumowa skupiająca się na charakterystyce stylu opowieści czarodziejskich⁴⁴. Spośród polskich badaczy formuliczną warstwą narracji ludowych zajmowała się Marta

³³ В.Я. Пропп, *Исторические корни волшебной сказки*, Ленинград 1986.

³⁴ Е.А. Тудоровская, *Русская волшебная сказка, ее структура и типология*, Санкт-Петербург 2018. Trzeba dodać, że Tudorowskaja w ramach swych badań prowadzonych w latach 50. starała się umotywować tezę o walce klas odzwierciedlonej w bajce magicznej. Koncepcja ta spotkała się jednak ze stanowczą krytyką Proppa.

³⁵ Р.Г. Назиров, *Череп на шесте. Международные параллели к одному русскому сказочному мотиву*, [в:] *Фольклор народов РСФСР: Межвузовский научный сборник*, вып. 9, Уфа 1982, с. 33-43.

³⁶ Idem, *Сказочные талисманы невидимости*, [в:] ibidem, вып. 11, Уфа 1984, с. 19-33.

³⁷ Idem, *Возрождение из костей в мифах и сказках*, [в:] ibidem, вып. 13, Уфа 1986, с. 28-35.

³⁸ Idem, *Запрет оглядываться (К происхождению фольклорного мотива)*, [в:] ibidem, вып. 14, Уфа 1987, с. 31-38.

³⁹ С.Б. Адоньева, *Сказочный текст и традиционная культура*, Санкт Петербург 2000. Monografia ta ukazała się drukiem dziesięć lat po jej ukończeniu.

⁴⁰ Т.В. Зуева, *Волшебная сказка*, Москва 1993.

⁴¹ I. Rzepnikowska, *Rosyjska i polska bajka magiczna (AT 480) w kontekście kultury ludowej*, Toruń 2005.

⁴² J. Courtés, *Le conte populaire : poétique et mythologie*, Paris 1986.

⁴³ N. Roșianu, *Традиционные формулы сказки*, Москва 1974.

⁴⁴ И.А. Разумова, *Стилистическая обрядность русской волшебной сказки*, Петрозаводск 1991; v. Г.В. Горох, *Лексико-стилістичні засоби створення казкових образів*, „Педагогічна освіта: теорія і практика” 2012, т. 11, с. 140-144.

Wójcicka⁴⁵. Wypada również wymienić cenną publikację radzieckiego lingwisty Wiktora Borkowskiego, który pokusił się o porównawcze ujęcie opowieści rosyjskich i białoruskich, biorąc pod uwagę ich wymiar syntaktyczny⁴⁶.

Istotnym aspektem bajki magicznej, któremu poświęcono uwagę w ramach dyskursu naukowego, jest ponadto występujący w niej motyw cudowności. Stał się on obiektem zainteresowania m.in. Lwa Baraga⁴⁷, Siergieja Łazutina⁴⁸ i Anny Iwanowej⁴⁹. Z kolei w latach współczesnych interesujące badania przeprowadziła Wasilisa Karpowa w ramach rozprawy doktorskiej poświęconej conceptowi cudowności w wołogodzkiej bajce magicznej z uwzględnieniem jego funkcji i sposobów werbalizacji w tekście⁵⁰.

W badaniach nad bajką magiczną wiele uwagi poświęcono także typologii postaci. Jest to zagadnienie szczególnie ważne z punktu widzenia problematyki niniejszej rozprawy. Fundamenty pod refleksję naukową dotyczącą powyższego zagadnienia położył Władimir Propp, wyróżniając siedem typów bohaterów obecnych w modelowym przykładzie narracji magicznej, do których należą: bohater, przeciwnik, donator, pomocnik, ofiara, osoba wysyłająca bohatera w świat i uzurpator⁵¹. Poszczególne role fabularne zostały osadzone w regułach gatunkowych opowieści czarodziejskich, w których kolejność wydarzeń ma charakter sformalizowany.

Ustalenia Proppa stały się punktem wyjścia dla kolejnych rosyjskich badaczy. Do najbardziej uznanych kontynuatorów prowadzonych przez niego eksploracji należy Jelezar Mielecinski rozpatrujący wybrane wątki i motywy bajkowe w ujęciu historycznym z odwołaniem do mitów świata, opowieści średniowiecznych, baśni oraz prozy nowelistycznej. Skoncentrował się on na najbardziej typowych wizerunkach protagonistów, tj. bohaterach niskiego pochodzenia pokrzywdzonych przez los, takich jak: „biedny sierotka”, młodszy syn-głuptasek oraz pasierbica prześladowana przez

⁴⁵ M. Wójcicka, *Dawno to temu, już bardzo dawno... Formuły ramowe w tekstach polskiej prozy ludowej*, Lublin 2010.

⁴⁶ В.И. Борковский, *Синтаксис сказок. Русско-белорусские параллели*, Москва 1981.

⁴⁷ Л.Г. Барга, *Сказочная фантастика и народные верования (По материалам белорусского фольклора)*, „Советская этнография” 1966, № 5, с. 15-27.

⁴⁸ С.Г. Лазутин, *Поэтика удивительного в сказках*, [w:] *Вопросы литературы и фольклора*, ред. idem, Воронеж 1973, с. 167-180.

⁴⁹ А.А. Иванова, *К вопросу о происхождении вымысла в волшебной сказке*, „Советская этнография” 1979, № 3, с. 114-122; v. V. Wróblewska, *Cudowność*, [w:] *Słownik polskiej bajki...*, t. 1, s. 352-361.

⁵⁰ В.В. Карпова, *Концепт ‘чудо’ в вологодской волшебной сказке: функции текстообразования, система лексических и грамматических репрезентаций* (компьютерная версия текста на правах рукописи), Вологда 2018.

⁵¹ В.Я. Пропп, *Морфология сказки...*, с. 76; v. Л.Г. Мушкетик, *Персонажі української народної казки*, Київ 2014.

macochę⁵². W nieco większym stopniu na rozważaniach Proppa bazował Nikołaj Nowikow, dokonując podziału postaci bajki magicznej na cztery kategorie: bohaterów dysponujących nadzwyczajną siłą fizyczną, „pozornych głupców”, pomocników bohatera posiadających cechy ludzkie lub półdemoniczne oraz demonicznych przeciwników⁵³. Istotnej rewizji przytoczonych wyżej założeń Proppa dokonała natomiast Jelena Nowik, rozróżniając postaci bajkowe na podstawie właściwych im cech ważnych z punktu widzenia rozwoju fabuły, w oderwaniu od klasyfikacji przypisującej im określone role⁵⁴. W polskiej literaturze przedmiotu problematyka dotycząca typologii bajkowych bohaterów zgłębiona została w znacznie mniejszym stopniu. W ograniczonym zakresie zagadnienie to podjął Julian Krzyżanowski, wskazując na najpopularniejszy model protagonisty obecny w opowieściach magicznych, tj. młodzieńca posiadającego niski status społeczny i dokonującego niezwykłych czynów⁵⁵. Warto również wspomnieć o artykule Małgorzaty Mańko poświęconym jednej z typowych bajkowych postaci, mianowicie bohaterowi doznającemu społecznej niesprawiedliwości⁵⁶.

W bajkoznawczych opracowaniach naukowych zauważalna jest ponadto tendencja polegająca na częstszym eksponowaniu dokonań męskich protagonistów przy jednoczesnym marginalizowaniu istotnej roli, jaką pełnią w ludowej prozie o charakterze fikcyjnym postaci kobiece. Z drugiej strony, wśród niektórych badaczy panuje przekonanie, że to właśnie narracje magiczne stanowią przykład stereotypowego przedstawiania obu płci, a zarazem deprecjonowania żeńskiego pierwiastka w kontekście wydarzeń kluczowych dla rozwoju fabuły. Do istotnych opracowań na ten temat zalicza się artykuł Warwary Dobrowolskiej, która wyróżniła w nim następujące typy bohatererek: pannę doświadczającą społecznego ucisku, żonę cudownego męża, zaczarowaną dziewczynę, bohaterkę odznaczającą się niestandardowym zachowaniem, kobietę ukrywającą swoją płć, ofiarę incestu i zniesławioną dziewczynę⁵⁷. Na polskim gruncie naukowym kwestię nierówności płciowej w przekazach bajkowych podjęła Grażyna

⁵² Е.М. Мелетинский, *Герой волшебной сказки. Происхождение образа*, Москва – Санкт-Петербург 2005.

⁵³ Н.В. Новиков, *Образы восточнославянской волшебной сказки*, Ленинград 1974.

⁵⁴ Е.С. Новик, *Система персонажей русской волшебной сказки*, [в:] *Типологические исследования по фольклору. Сб. Статей памяти В.Я. Проппа*, Москва 1975, s. 214-246.

⁵⁵ J. Krzyżanowski, *Bajka ludowa*, [w:] *Słownik folkloru polskiego*, s. 33.

⁵⁶ M. Mańko, *Topos niewinności uciśnionej w bajce ludowej*, „Literatura Ludowa” 1982, nr 1 (26), s. 15-30.

⁵⁷ В.Е. Добровольская, *Героиня русской волшебной сказки (вопросы мифологического генезиса и эволюции персонажа)*, [в:] *Фольклор народов России. Фольклор. Миф. Литература. (к 90-летию проф. Л.Г. Барага)*. Межвузовский научный сборник, Уфа 2001, s. 55-65.

Lasoń-Kochańska, opierając się głównie na materiale literackim (baśniowym)⁵⁸. Wiele spośród jej uwag można jednak odnieść również do ludowych narracji czarodziejskich.

Mogłoby się wydawać, że trwające od stu lat badania nad bajką magiczną, w tym nad jej bohaterami, zaowocowały wyczerpującym opracowaniem ich wizerunków i doprowadziły do pełnego zagospodarowania pola badawczego dotyczącego wspomnianej problematyki. Oprócz klasycznych postaci działających uwzględnionych w typologii Proppa, do grona uczestników bajkowych wydarzeń należą jednak także istoty wierzeniowe o konotacjach demonicznych, które nie stały się do tej pory przedmiotem kompleksowej i komparatystycznej refleksji w polskim i wschodniosłowiańskim dyskursie naukowym, zarówno na płaszczyźnie rozważań międzykulturowych opartych na obszernym i zróżnicowanym materiale źródłowym, jak i typologiczno-genologicznych w relacji bajka magiczna – podanie wierzeniowe.

Korpus dotychczasowych studiów poświęconych tym postaciom prezentuje się stosunkowo skromnie. Za najważniejszą z punktu widzenia tematyki niniejszej rozprawy należy uznać monografię Razumowej, której celem było zestawienie wybranych postaci demonicznych obecnych w folklorze wierzeniowym i prześledzenie ich przeobrażeń pod wpływem gatunkowych reguł narracji magicznych i nowelowych⁵⁹. Badaczka oparła się jednak wyłącznie na materiale etnograficznym pochodzącym z obszaru północnej Rosji i ograniczyła swą analizę do czterech kategorii bohaterów: półdemonów (wiedźmy i czarownika), upiórów, duchów środowiska naturalnego (leszego i wodnika) oraz diabła⁶⁰. Z kolei kwestię metamorfozy wizerunku bajkowej śmierci względem jej wierzeniowego pierwowzoru, choć w umiarkowanym stopniu, podjęła Rzepnikowska w artykule opartym na polskiej prozie bajkowej i wierzeniowej⁶¹. Nie można również pominąć opracowania folklorystki poświęconego postaci diabła w rodzimych i rosyjskich opowieściach magicznych⁶². Ponadto cenne kompendium wiedzy na temat demonicznych istot wierzeniowych obecnych w polskiej ludowej prozie bajkowej stanowi wyżej wspomniany *Słownik polskiej bajki ludowej*⁶³, w którym omówiono

⁵⁸ G. Lasoń-Kochańska, *Córki Penelopy: kobiety wobec baśni i mitu*, „Słupskie Prace Filologiczne. Seria Filologia Polska” 2004, nr 3, s. 173-182; eadem, *Gender w literaturze dla dzieci i młodzieży. Wzorce płciowe i kobiece repertuar tematyczny*, Słupsk 2012, s. 22-40.

⁵⁹ И.А. Разумова, *Сказка и быличка (Мифологический персонаж в системе жанра)*, Петрозаводск 1993.

⁶⁰ Ibidem, c. 9-10.

⁶¹ I. Rzepnikowska, *Представления о смерти в сказочной и несказочной прозе*, „Slavia Orientalis” 2019, nr 1 (68), s. 123-135.

⁶² Eadem, *Образ черта в русской и польской волшебной сказке (AT 480)*, [w:] *Motywy demonologiczne w literaturze i kulturze rosyjskiej XI-XX wieku*, red. W. Kowalczyk, A. Orłowska, Lublin 2004, s. 17-24.

⁶³ *Słownik polskiej bajki...*

ogólny wizerunek czarownicy i czarownika, topielca, wiatru, wisielca, upiora i strzygi/strzygonia, personifikacji biedy i śmierci, diabła oraz przedstawicieli zawodów o konotacjach demonicznych: kowala, młynarza i muzykanta. Zakres poszczególnych haseł obejmuje przegląd wątków typowych dla danej postaci z uwzględnieniem przeobrażeń gatunkowych jej wizerunku, a także funkcji pełnionych przez nią w utworze.

Kluczowym problemem w kontekście tematyki podjętej przeze mnie w niniejszej rozprawie jest ponadto heterogeniczność gatunkowa niektórych narracji z udziałem postaci o demonicznych konotacjach, formalnie przyporządkowanych do grupy opowieści magicznych. Na gruncie rosyjskiej prozy ludowej zjawisko to dostrzegła Razumowa⁶⁴, zaś bardziej szczegółową refleksję na ten temat podjęła Tatjana Iwanowa, odwołując się w szczególności do teleologii opowiadania⁶⁵. Problem ten doczekał się o wiele bardziej szczegółowego rozstrzygnięcia w monograficznym opracowaniu Ługowskiej, w którym analizie poddane zostały przekazy o intencji informacyjnej, moralistycznej, wzbudzenia lęku, humorystycznej oraz kompensacyjnej⁶⁶. Z kolei w jednym z artykułów wspomnianej badaczki po raz pierwszy omówiono sposoby ukazania czarta w różnych gatunkach rodzimej prozy ludowej ze szczególnym uwzględnieniem funkcji tych opowieści⁶⁷. Z punktu widzenia gatunkowego statusu polskich tekstów folkloru poświęconych postaci zmarłego warto również przywołać artykuł Rzepnikowskiej, w którym analizowane są wątki zakwalifikowane do kategorii bajek magicznych w systematyce prozy ludowej, lecz w rzeczywistości spełniające wymogi podania wierzeniowego⁶⁸. Do teleologii opowiadania odwołała się również Wróblewska, przedstawiając wizerunki słowiańskich istot demonicznych (Baby Jagi, smoka, krasnali i strzygi, która jako jedyna w tym gronie może być uznana za postać wierzeniową) w ujęciu komparatystycznym, z uwzględnieniem ich obecności zarówno w tradycji ludowej, jak i literackiej⁶⁹.

Niniejsza rozprawa stanowi próbę uzupełnienia zasygnalizowanej wyżej luki badawczej. Sytuuje się ona przede wszystkim w obszarze badań porównawczych: z jednej strony zakłada bowiem ukazanie bajkowych postaci demonicznych w świetle materiałów

⁶⁴ И.А. Разумова, *op. cit.*, *passim*.

⁶⁵ Т.Г. Иванова, *op. cit.*

⁶⁶ J. Ługowska, *W świecie ludowych opowiadań...*

⁶⁷ Eadem, *Obrazy diabła w różnych gatunkach opowieści ludowych*, [w:] *Diabeł w literaturze polskiej*, red. T. Błażejowski, Łódź 1998, s. 5-16.

⁶⁸ И. Жепниковска, *Образ покойника в прозаических жанрах польского фольклора*, „Фольклор: структура, типология, семиотика” 2020, т. 3, № 1, с. 128-143.

⁶⁹ V. Wróblewska, *Od potworów do znaków pustych. Ludowe demony w polskiej literaturze dla dzieci*, Toruń 2014.

etnograficznych, z drugiej zaś określenie ich miejsca i funkcji w systemie bohaterów przekazów czarodziejskich. Głównym jej celem jest ustalenie, które z istot wierzeniowych znalazły się wśród bohaterów polskiej i wschodniosłowiańskiej bajki magicznej, a następnie określenie, jakim przeobrażeniom podlegają one pod wpływem założeń gatunkowych tekstów o charakterze fikcyjnym. W tym celu stworzona została charakterystyka tych postaci uwzględniająca: pochodzenie, wygląd zewnętrzny i formy fizycznej metamorfozy, atrybuty, właściwości, czas i miejsce aktywności, typowe zajęcia i działania, relacje z otoczeniem oraz pełnione funkcje. Pozwoliło to określić, które z wymienionych kryteriów identyfikacji okazały się istotne dla przekazów bajkowych, a które nie znalazły w niej odzwierciedlenia. Satysfakcjonująca realizacja stawianych w pracy problemów badawczych zakłada konieczność rewizji polskich i wschodniosłowiańskich katalogów prozy ludowej pod kątem wyabstrahowania z nich przekazów spełniających wymogi gatunkowe bajki magicznej oraz jej form heterogenicznych.

Badania przeprowadzone w ramach rozprawy mieszczą się przede wszystkim w zakresie folklorystyki, literaturoznawstwa i antropologii kulturowej, a częściowo również etnolingwistyki, historii kultury oraz religii (katolickiej i prawosławnej). W toku rozważań posłużyłam się w szczególności metodą filologiczną, tekstologiczną, typologiczno-porównawczą, antropologiczno-kulturową i etnolingwistyczną.

Praca składa się z siedmiu rozdziałów. Pierwszy z nich posiada charakter metodologiczny, zaś kolejne poświęcone są sześciu kategoriom wierzeniowych istot demonicznych obecnych w ludowej bajce magicznej: duszom zmarłych przodków, pokutnikom i zmarłym w sposób gwałtowny, personifikacjom śmierci, losu i biedy, ludziom z nadprzyrodzonymi zdolnościami, przedstawicielom zawodów o konotacjach demonicznych, demonom przyrodniczym i diabłu. Analiza wizerunków bohaterów wywodzących się z ludowych wierzeń umożliwiła przedstawienie zróżnicowanego stopnia ich reprezentacji w opowieściach czarodziejskich.

Jako materiał źródłowy posłużyło ok. 1800 polskich, rosyjskich, ukraińskich i białoruskich przekazów etnograficznych: narracji magicznych, podań wierzeniowych i opisów wierzeń pochodzących z XIX oraz I połowy XX w. Zostały one pozyskane głównie w ramach dostępu do bibliotek elektronicznych oraz licznych kwerend przeprowadzonych w Polsce i w krajach nadbałtyckich (Litwa, Estonia, Szwecja) oraz w Europie Zachodniej (Francja, Wielka Brytania).

Nadanie niniejszej rozprawie charakteru multi- oraz interdyscyplinarnego, zachowanie różnorodności typologicznej uwzględnionych w niej bohaterów, jak również wykorzystanie bogatego, w tym niedostępnego w Polsce materiału źródłowego pochodzącego z czterech obszarów kulturowych, ułatwiło mi podjęcie próby uzupełnienia aktualnego stanu wiedzy na temat sposobu funkcjonowania postaci wierzeniowych w polskich i wschodniosłowiańskich przekazach magicznych. Praca ta naturalnie nie wyczerpuje podjętej w niej problematyki. Choć wśród narracji bajkowych opowieści czarodziejskie dysponują największą reprezentacją bohaterów o konotacjach demonicznych, niewątpliwie cenne byłoby przeprowadzenie podobnych badań także w oparciu o inne gatunki prozy ludowej (np. legendę, bajkę nowelową lub komiczną) bądź na podstawie źródeł wywodzących się z odmiennych rejonów geograficzno-kulturowych.

Rozdział I

Ustalenia metodologiczne

W kontekście opowiadań czarodziejskich pojęcie bohatera posiada wydźwięk niejednoznaczny. Może ono zostać odniesione do grona wszystkich uczestników wydarzeń, jak też być zastosowane w celu wskazania protagonisty¹. Niemniej dobór postaci obecnych w interesującej mnie odmianie gatunkowej bajki motywowany jest jej założeniami gatunkowymi, biorącymi swój początek w tradycyjnej wizji świata skoncentrowanej na lokalnym mikrokosmosie² i bezpośrednio powiązanymi z intencją narratora³. Ponadto posiada on kształt wyjątkowo sformalizowany, zdeterminowany przez funkcje i zadania przypisane poszczególnym bohaterom.

1.1. TYPOLOGIA BOHATERÓW BAJKI MAGICZNEJ

Podstawową klasyfikację postaci działających w bajce magicznej stworzył Władimir Propp. W uszczegółowionej formie prezentuje się ona następująco:

- bohater wyruszający w świat najczęściej w celu zdobycia ręki królewny,
- przeciwnik przejawiający wrogi stosunek do protagonisty i podejmujący z nim walkę,
- donator obdarowujący bohatera cudownym środkiem bądź przedmiotem oraz udzielający pożytecznych rad,
- pomocnik ułatwiający bohaterowi wykonanie powierzonego mu zadania,
- ofiara przebywająca w izolacji i wymagająca oswobodzenia królewna lub jej ojciec,
- osoba wysyłająca bohatera w świat (często jego rodzice lub opiekunowie),
- uzurpator (fałszywy bohater) podszywający się pod protagonistę i roszczęcy sobie prawo do ręki królewny⁴.

¹ M. Wójcicka, *Bohater*, [w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, t. 1, red. V. Wróblewska, Toruń 2018, s. 319.

² Makrokosmos stanowi natomiast motyw przewodni bajek aitiologicznych wyjaśniających genezę powstania świata, rozmaitych zjawisk i stworzeń, w tym człowieka. V. D. Simonides, *Dlaczego drzewa przestały mówić? Ludowa wizja świata*, Opole 2010, s. 7-9.

³ J. Ługowska, *W świecie ludowych opowiadań. Teksty, gatunki, intencje narracyjne*, Wrocław 1993, s. 65-66.

⁴ В.Я. Пропп, *Морфология сказки...*, с. 76; в. Л.Г. Мушкетик, *Персонажі української народної казки*, Київ 2014.

Propp kontynuował powyższe badania, poddając szczegółowemu rozpatrzeniu jedno z najbardziej reprezentatywnych dla określonych funkcji fabularnych wizerunki postaci, niejednokrotnie w kontekście ich lokalizacji. I tak Baba Jaga występować może zarówno w roli przeciwnika, jak i pomocnika lub donatora⁵, podczas gdy w przestrzeni domowej zmarłych przodków lub wdzięcznego nieboszczyka zaliczyć można do grona donatorów⁶. Rozważania Proppa objęły ponadto zwierzęta sprzyjające głównej postaci, wśród których szczególne miejsce zajmuje orzeł oraz cudowny koń⁷. Z kolei za jednego z typowych przeciwników bohatera badacz uznał smoka pełniącego w bajce cztery zasadnicze funkcje: porywacza, ciemieżcy żądającego okupu, obrońcy granic oraz pożeracza⁸. W ostatniej kolejności Propp przeanalizował pozytywne wizerunki kobiece, w szczególności carównę poddającą kandydata na męża próbom w celu potwierdzenia jego gotowości do zawarcia związku małżeńskiego⁹.

Powyższy podział bajkowych postaci oparty został na przyporządkowaniu im określonych, wzajemnie ze sobą związanych funkcji¹⁰. Badacz podkreślił jednak, że istnieją także wyjątki od powyższej reguły. Po pierwsze, w niektórych narracjach nie występuje ściśle określony typ bohatera lub przypisana jest mu więcej niż jedna funkcja. Po drugie, niekiedy zachwiany zostaje tradycyjny porządek wprowadzania w utworze kolejnych uczestników fikcyjnych wydarzeń, na skutek czego wspomina się o nich już na etapie zawiązania akcji¹¹. Mimo to omawiany schemat ról fabularnych został silnie osadzony w regułach gatunkowych bajki magicznej, zgodnie z którymi bieg wypadków posiada charakter sformalizowany. Tym samym bohater ma skrajnie ograniczony wpływ

⁵ В.Я. Пропп, *Исторические корни...*, с. 40-96.

⁶ Ibidem, с. 130-135.

⁷ Ibidem, с. 150-164.

⁸ Ibidem, с. 197-259.

⁹ Ibidem, с. 277-285.

¹⁰ Według Proppa porządek fabularny bajki magicznej kształtuje się w sposób następujący: 1) odejście, 2) zakaz, 3) złamanie zakazu, 4) wyruszenie uzurpatora (fałszywego bohatera) na przesłupię, 5) udzielenie antagoniście informacji dotyczących jego ofiary, 6) podstęp, 7) pomocnictwo, 8) wyrządzenie szkody, 8a) brak kogoś lub czegoś, 9) pośrednictwo, 10) przeciwdziałanie, 11) wyprawa, 12) pierwsza funkcja donatora, 13) reakcja bohatera, 14) zaopatrzenie się w magiczny środek lub otrzymanie go, 15) przemieszczenie między dwoma królestwami, 16) walka, 17) napiętnowanie bohatera, 18) zwycięstwo, 19) cofnięcie skutków nieszczęścia lub likwidacja braku, 20) powrót, 21) prześladowanie i pogoń, 22) wybawienie, 23) ukradkowe przybycie, 24) nieuzasadnione roszczenia fałszywego bohatera, 25) trudne zadanie, 26) wykonanie zadania, 27) rozpoznanie bohatera, 28) zdemaskowanie antagonisty, 29) transfiguracja, 30) ukaranie wroga, 31) wesele. В.Я. Пропп, *Морфология сказки...*, с. 30-59. W praktyce jednak, jak zasygnalizowano wyżej, stosunkowo rzadko spotykane są bajki magiczne realizujące w pełni przedstawiony schemat kompozycyjny – zazwyczaj wspomniane narracje czerpią w sposób fragmentaryczny ze zbioru wyartykułowanych przez Proppa funkcji bohaterów analizowanych utworów.

¹¹ Ibidem, с. 76-77.

na rozwój fabuły ze względu na ściśle podporządkowanie podejmowanych przez niego działań konwencji reprezentowanej przez utwór.

Do kontynuatorów badań Proppa należał Jelezar Mielecinskij. Skupił się on jednak wyłącznie na podstawowych typach głównych bohaterów bajki magicznej, do których zaliczył „biednego sierotkę”, młodszego syna-głuptaska oraz pasierbicę prześladowaną przez macochę. Mielecinskij potraktował tych bohaterów jako reprezentatywnych uczestników procesów opartych na demokratyzacji społeczeństwa, tj. polegających na rozpadzie pierwotnych wspólnot, degradacji kultury patriarchalnej, jak również wyparciu z powszechnej świadomości znaczenia rodu przez rodzinę¹². Na gruncie polskiej folklorystyki w kontekście rozważań nad powyższą grupą postaci plasuje się artykuł Małgorzaty Mańko. Stan, w którym znajduje się bohater poszkodowany przez los, nazwała ona „niewinnością uciśnioną” oraz „niewinnością pokrzywdzoną”¹³, ponieważ protagonista wzbudza w swym przeciwniku nienawiść niejednokrotnie skorelowaną z zazdrością. Nieczyste intencje antagonisty stanowią powód m.in. wypędzenia z domu głównej postaci, okaleczenia jej, zlecenia ciężkich prac, fałszywego oskarżenia czy zabójstwa¹⁴. Z reguły skutki wyrządzonej krzywdy zostają cofnięte, zaś oprawca odbywa zasłużoną karę¹⁵. Mańko związała powyższy motyw z obecnym w duchowości chrześcijańskiej kultem cierpienia. Tłumaczyłoby to, dlaczego bajkowa ofiara biernie poddaje się działaniom swego przeciwnika. Przytoczona przez badaczkę kolejność zdarzeń stanowi stały schemat fabularny narracji o niesłusznie prześladowanym bohaterze¹⁶.

Z kolei Nikołaj Nowikow zmodyfikował tradycyjną klasyfikację postaci bajki magicznej i podzielił je na cztery kategorie. Pierwsza z nich obejmuje bohaterów dysponujących nadzwyczajną siłą fizyczną. Należą do nich: 1) Toczygroszek narodzony w wyniku połknięcia ziarenka grochu przez jedną z bohaterek, 2) Iwanko-Niedźwiadek¹⁷ – syn popa i niedźwiedzicy lub niedźwiedzia i kobiety, 3) trzech bracia poczęci w rezultacie

¹² Е.М. Мелетинский, *Герой волшебной сказки. Происхождение образа*, Москва – Санкт-Петербург 2005, s. 7.

¹³ M. Mańko, *Topos niewinności uciśnionej w bajce ludowej*, „Literatura Ludowa” 1982, nr 1 (26), s. 15-30.

¹⁴ Ibidem, s. 15-18.

¹⁵ Ibidem, s. 19-28.

¹⁶ Ibidem, s. 28-29.

¹⁷ Imiona bądź przydomki poszczególnych postaci podaje w miarę możliwości zgodnie z polskim przekładem zbioru bajek Aleksandra Afanasjewa. *Prace Komisji Kultury Słowian*, t. 1, *Rosyjskie bajki ludowe ze zbioru Aleksandra Afanasjewa*, red. L. Suchanek, przeł. A. Barszczewski, M. Biernacka, H. Kowalska, R. Łużny, A. Woźniak, Kraków 2001.

zjedzenia ryby np. przez carycę, kupcową, kucharkę, kotkę, sukę lub klacz¹⁸. Badacz osobno przedstawił wizerunek Iwana carewicza, którego miejsce może zajmować również syn kupca, żołnierza lub chłop. Zjawisko to świadczy o postępującym procesie demokratyzacji bajki przejawiającym się w zastępowaniu bohaterów wysoko urodzonych postaciami niższego pochodzenia¹⁹. Nieco miejsca udzielił Nowikow bohaterkom wykazującym się niepospolitym męstwem i fizyczną siłą, wśród których poczesne miejsce zajmują dziewczęta zdolne do przyjęcia postaci zoomorficznej (np. córki Kościeja Nieśmiertelnego) i Car-dziewica władająca odległym i niedostępnym carstwem, której wizerunek może być rozpatrywany jako relikwient kultury matriarchalnej oraz promowanego przez nią modelu kobiety-wojowniczkowej, nieustraszonej i niezależnej²⁰.

Kolejną kategorię bajkowych postaci stanowią u Nowikowa „pozorni głupcy” – bohaterowie dysponujący nad wyraz rozwiniętym intelektem i sprytem, posługujący się zmyślnie skonstruowanym *alter ego* stanowiącym wcielenie życiowej niezaradności, błazeństwa lub głupoty, dzięki czemu udaje się im osiągać zamierzone cele (np. Iwanuszka-głuptasek, Jemielia-głuptas, Nieznajko)²¹.

Jako trzeci typ postaci bajki magicznej Nowikow wymienił pomocników bohatera posiadających cechy ludzkie lub półdemoniczne. Wspomnianą funkcję pełni żona lub narzeczona protagonisty, Baba Jaga, olbrzymy dysponujące nadzwyczajną siłą fizyczną (np. Wyrwidąb i Waligóra) oraz bohaterowie zdolni do tworzenia magicznych przedmiotów (np. Niewidymko)²².

Ostatnią grupę postaci uwzględnionych przez Nowikowa stanowią demoniczni przeciwnicy: Baba Jaga porywająca dzieci lub wojująca z protagonistą, smok, okrutny czarownik Kościej Nieśmiertelny, a także czarodziej Och i karzeł Staruszek-paluszek władający ogromną siłą fizyczną²³. W charakterze antagonistów występują także bohaterowie realistyczni, zajmujący zwykle wysokie miejsce w hierarchii społecznej (np. car, bojar, pop). Postaci te wpisują się w kontekst konfliktu klas, toteż przedstawia

¹⁸ Н.В. Новиков, *Образы восточнославянской волшебной сказки*, Ленинград 1974, с. 27-67.

¹⁹ Ibidem, с. 67-70.

²⁰ Ibidem, с. 70-75.

²¹ Ibidem, с. 79-126.

²² Ibidem, с. 131-157.

²³ Ibidem, с. 158-219. Przydomek bohatera (Staruszek-paluszek) zaczerpnięty został z polskiego tłumaczenia zbioru bajek rosyjskich zebranych przez Irinę Karnauchową. I. Karnauchowa, *Najcudniejsza piękność*, przeł. Cz. Jastrzębiec-Kozłowski, Warszawa 1951.

się je w sposób satyryczny i podkreśla ich przywary, np. tchórzliwość, niezdarność, lenistwo czy okrucieństwo²⁴.

Nowe spojrzenie na sposób charakteryzowania postaci bajki magicznej przedstawiła Jelena Nowik, pisząc, że „wszyscy bohaterowie mogą zostać rozpatrzeni jako personifikacje określonych właściwości lub stanów”²⁵. Folklorystka dostrzegła, że podobnie jak bohater może pełnić w utworze więcej niż jedną funkcję, ta sama funkcja zostaje niekiedy przyporządkowana różnym postaciom. Ponadto w bajce niejednokrotnie zdarza się, że dwóch lub więcej bohaterów dokonuje tożsamyh czynów, mimo że odmienne są motywacja oraz cel ich działań²⁶. Polifunkcjonalność uzależniona od indywidualnych cech właściwych danej postaci, jej stanu cywilnego, pozycji społecznej, sytuacji osobistej i rodzinnej, co znacznie utrudnia identyfikację oraz modelowanie uczestników wydarzeń, toteż, jak pisała Nowik, „mowa zatem o scharakteryzowaniu bohaterów bajki magicznej jako wiązki cech, wyodrębnieniu ze wspomnianych cech wartości stałych oraz wartości zmiennych, jak również reguł ich łączenia. Zadanie to wykonalne jest na poziomie międzywatkowym”²⁷.

Na podstawie analizy materiału bajkowego Nowik dostrzegła po pierwsze, że imiona bądź przydomki nadawane bohaterom należy traktować jako stały element ich charakterystyki, ponieważ nazwy własne wskazują m.in. na pochodzenie, pozycję społeczną i właściwości fizyczne poszczególnych postaci²⁸, zaś niekiedy eksponują również pozytywne, jak i negatywne cechy ich charakteru. Po drugie, indywidualny status bohatera determinowany jest przez jego płeć, pochodzenie, zajmowane miejsce w hierarchii rodzinnej, wykonywaną profesję, lokalizację rozumianą jako atrybut danej postaci (ujęte w kategoriach wartości stałych), wiek bądź stan cywilny (wartości w pełni lub częściowo zmiennie) i wpływa na przypisanie mu określonej funkcji w utworze²⁹. Nowik potraktowała zatem bohatera jako „jedno z ogniw w łańcuchu transformacji międzywatkowych”, co oznacza, że istnieją grupy postaci spokrewnionych ze sobą pod względem określonych przymiotów lub niedoskonałości, różniące się względem siebie zazwyczaj jedną lub dwiema istotnymi cechami³⁰.

²⁴ Н.В. Новиков, *op. cit.*, s. 219-239.

²⁵ Е.С. Новик, *Система персонажей русской волшебной сказки*, [в:] *Типологические исследования по фольклору. Сб. Статей памяти В.Я. Проппа*, Москва 1975, s. 125.

²⁶ Ibidem, s. 123-124.

²⁷ Ibidem, s. 126.

²⁸ Ibidem, s. 128-130.

²⁹ Ibidem, s. 130, 133, 150.

³⁰ Ibidem, s. 151-152.

1.1.1. Postaci demoniczne w narracjach czarodziejskich

Za najistotniejszą z punktu widzenia podejmowanej przeze mnie problematyki uznać trzeba monografię Iriny Razumowej, w której uwzględnione zostały następujące postaci wierzeniowe o konotacjach demonicznych: wiedźma, czarownik, upiór, leszy, wodnik i diabeł³¹. Badaczka posłużyła się wobec nich takimi kryteriami opisu jak: funkcje pełnione w utworze (przeciwnika, rzadziej pomocnika lub donatora), wygląd zewnętrzny oraz charakterystyczne zachowania, cechy, czynności, zwyczaje i relacje z innymi bohaterami, uznając przydatność tych probierzy w procesie identyfikacji powyższych postaci w przekazach bajkowych. Zastosowana metoda badawcza pozwoliła na ustalenie, jakim przeobrażeniom podlegają one względem swego pierwowzoru, tj. postaci wierzeniowych. Co ważne, Razumowa zwróciła również uwagę na zjawisko uniwersalizacji demonów (szczególnie diabła) w bajce mogących zastępować zarówno siebie nawzajem, jak i innych bohaterów³².

W toku swoich rozważań folklorystka określiła również, na ile istotne w bajce magicznej okazały się przyjęte przez nią kryteria opisu postaci demonicznych. Razumowa podkreśliła, że w opowiadaniach czarodziejskich zazwyczaj w szczątkowym stopniu uwzględnia się opis powierzchowności istot demonicznych, stanowiący istotny komponent prozy niebajkowej³³. Natomiast zdolność do fizycznej metamorfozy przejawiana przez wiedźmę, leszego, wodnika i diabła jest integralną częścią bajkowego świata przedstawionego³⁴. Ważny element charakterystyki powyższych postaci w narracjach magicznych stanowi ponadto opis ich zachowania, umiejętności i właściwych im zajęć, szczególnie tych inspirowanych podaniem wierzeniowym. Badaczka skupiła się przede wszystkim na zdolności latania u wiedźmy, leszego i diabła mieszczącej się w ramach założeń gatunkowych opowieści czarodziejskich³⁵, umiejętnościach magicznych czarownicy i czarownika, zwyczaju uprowadzania dziewcząt przez leszego i zaświatowego kochanka oraz skłonnościach antropofagicznych zmarłego wstającego z grobu.

Spośród polskich publikacji na uwagę zasługuje natomiast artykuł Iwony Rzepnikowskiej poświęcony wizerunkowi śmierci, w szczególności spersonifikowanej,

³¹ И.А. Разумова, *Сказка и быличка (Мифологический персонаж в системе жанра)*, Петрозаводск 1993, c. 9-10.

³² Ibidem, c. 101.

³³ Ibidem, c. 46.

³⁴ Ibidem, c. 35.

³⁵ Ibidem.

w rodzimej prozie bajkowej i niebajkowej³⁶. Do jego atutów należy zaliczyć szczegółowe omówienie wyglądu zewnętrznego *mors*³⁷, pełnionych przez nią funkcji oraz relacji z ludzkim bohaterem³⁸.

Z punktu widzenia niejednoznaczności gatunkowej części narracji magicznych z udziałem wierzeniowych postaci demonicznych bardzo istotny jest artykuł Tatjana Iwanowej³⁹. Wartość tego opracowania dotyczy podjęcia kwestii genologicznej identyfikacji pojedynczych wariantów danego wątku bajkowego, bowiem, jak badaczce udało się dowiedzieć, mogą one należeć do różnych odmian literatury ludowej, np. podania wierzeniowego, bajki magicznej oraz legendy. Jako główne czynniki decydujące o gatunkowej przynależności tych przekazów Iwanowa wskazała teleologię (cel opowiadania oraz stopień typizacji bohaterów⁴⁰). W powyższym studium zastosowana została jednak wyłącznie metoda filologiczna (problem genologicznej identyfikacji opowieści), zaś nieobecny jest aspekt etnograficzny związany z kulturowo-historycznym pochodzeniem poszczególnych elementów rozpatrywanych narracji. Większość wywodu została przeprowadzona na podstawie wątku CYC 307 „Девушка, встающая из гроба”, w którym bohaterka przemieniona w strzygę pożera bądź dusi śmiałków pełniących straż przy jej trumnie. Z uwagi na problematykę podjętą w ramach niniejszej rozprawy przytoczę rozważania Iwanowej kluczowe z punktu widzenia sposobu przedstawiania bohaterów w powyższych opowieściach zgodnie z konwencją bajki magicznej i podania wierzeniowego.

Do cennych spostrzeżeń badaczki należy podkreślenie fundamentalnej roli teleologii opowiadania w kontekście działań protagonisty. W narracjach magicznych jego głównym celem jest zdjęcie klątwy z carówny podczas bohaterskiej walki i wstąpienie z nią w związek małżeński⁴¹, nie zaś, jak ma to miejsce w przekazie wierzeniowym, doprowadzenie do ostatecznego obezwładnienia zmarłej. Próbę, której poddany zostaje śmiałek, należy natomiast pojmować w kategoriach inicjacji stanowiącej typowy element wspomnianych opowieści⁴².

³⁶ I. Rzepnikowska, *Представления о смерти в сказочной и несказочной прозе*, „Slavia Orientalis” 2019, nr 1 (68), s. 124-133.

³⁷ Ibidem, s. 124-127, 133-134.

³⁸ Ibidem, s. 128-132.

³⁹ Т.Г. Иванова, op. cit., c. 3-27.

⁴⁰ Ibidem, c. 4.

⁴¹ Ibidem, c. 10.

⁴² Ibidem, c. 10-12.

Po drugie, dla narracji czarodziejskich charakterystyczny jest zestaw bohaterów oraz ich funkcji zgodny z Proppowską klasyfikacją, uwzględniający minimum cztery różne typy postaci (protagonista, zmarła dziewczyna, pomocnik i/lub donator, osoba wysyłająca). W podaniu natomiast akcja rozgrywa się wyłącznie między śmiałkiem a panną wstającą z grobu. Co więcej, bohater opowieści magicznych otrzymuje popularne bajkowe imię, zazwyczaj Iwan (Iwanuszką, Wania)⁴³.

Ponadto w bajce magicznej protagonista, jak również jego pomocnik i donator mogą zostać obdarzeni nadprzyrodzonymi umiejętnościami, w czym upatrywać należy realizacji podstawowej cechy powyższych przekazów, mianowicie wszechobecnej cudowności. Warto dodać, że funkcja zmarłej królowej z reguły przypisana jest carównie, której wysoki status społeczny koresponduje z koncepcją idealnego świata w opowieściach czarodziejskich – odległego i niedostępnego. Z kolei w narracji wierzeniowej nastawionej na wiarygodność przekazu ludzcy bohaterowie są ukazywani w sposób na wskroś realistyczny, jako zwykli śmiertelnicy⁴⁴.

Do kategorii intencji narratora odwołała się także Jolanta Ługowska w artykule poświęconym wizerunkom diabła w różnych odmianach polskiej prozy ludowej. Badaczka w oparciu o wątki bajkowe T 330 „Stary żołnierz i diabeł” oraz T 480C „Dwie siostry i diabeł” stwierdziła, że w narracjach czarodziejskich wspomniany demon pełni zazwyczaj funkcję cudownego przeciwnika, który zostaje pokonany przez protagonistę dzięki jego niezwykłym umiejętnościom, sprytowi, wsparciu nadprzyrodzonych pomocników lub posłużeniu się magicznymi środkami. W kontekście powyższych przekazów folklorystka wprowadziła pojęcie „fikcji o charakterze życzeniowym”, co oznacza, że wyłącznie w tego typu utworach bohater jest w stanie pokonać tak niebezpiecznych oponentów jak diabeł czy śmierć⁴⁵.

Problem gatunkowej przynależności opowieści ludowych poruszyła także Iwona Rzepnikowska, udowadniając, że narracje wchodzące w skład wątków T 366 „Trup upomina się o swoją własność” oraz T 470* „Zmarły urażony” traktować należy jako przykłady podania wierzeniowego, nie zaś, jak podano w systematyce prozy ludowej, przekazów magicznych. Badaczka w toku analizy posłużyła się w szczególności kategorią intencji narratora, wykazując, że tytułowy bohater stanowi w rozpatrywanych

⁴³ Ibidem, c. 11.

⁴⁴ Ibidem, c. 10-11.

⁴⁵ J. Ługowska, *Obrazy diabła w różnych gatunkach opowieści ludowych*, [w:] *Diabeł w literaturze polskiej*, red. T. Błażejowski, Łódź 1998, s. 13-14.

opowieściach realne zagrożenie dla mężczyzny naruszającego jego spokój i wzbudza powszechny strach, zaś oś konstrukcyjna tych przekazów skoncentrowana jest wokół konfrontacji człowieka z demonem, z której rzadko udaje mu się ująć z życiem⁴⁶.

1.2. DEMONOLOGIA LUDOWA W ŚWIELE BADAŃ FOLKLORYSTYCZNO–ETNOGRAFICZNYCH I ETNOLINGWISTYCZNYCH

1.2.1. Proces formowania się ludowego zespołu wierzeń o nieczystej sile

Ludową demonologię powszechnie pojmuje się jako system wierzeń na temat bytów nadprzyrodzonych o statusie pośrednim między człowiekiem a istotami natury boskiej (Bohdan Baranowski pisał o bóstwach niższego rzędu⁴⁷, zaś rosyjskie folklorystki Jelena Lewkijewskaja oraz Ludmiła Winogradowa posłużyły się pojęciem „niższej” mitologii na określenie postaci wierzeniowych⁴⁸), obejmujący zarówno genezę wspomnianych stworzeń, ich lokalizację oraz właściwe im zachowania, jak również metody pozyskania ich przychylności bądź unicestwienia oparte na rozmaitych praktykach magiczno-religijnych⁴⁹. Niezwykle istotną rolę w kształtowaniu wizerunku przedstawicieli złych mocy odgrywa poddanie ich zabiegowi personifikacji, co w szerszej perspektywie po raz pierwszy zasygnalizował Kazimierz Moszyński, charakteryzując demony jako „wszystkie prócz bóstw mityczne istoty człękkształtne (wyjątkowo też zoomorficzne, lecz w takim wypadku wyraźnie wywodzące się od duszy człowieka i ukazujące się m.in. w ludzkiej lub częściowo ludzkiej postaci)”⁵⁰. Aby uznać przytoczoną wyżej definicję za pełną, trzeba ponadto odwołać się do spostrzeżenia Leonarda Pelki ujmującego demonologię ludową w kategoriach „mitologicznej wykładni świata” ułatwiającej człowiekowi modelowanie oraz interpretację przyrody i procesów zachodzących w społeczeństwie⁵¹. Nieco obszerniej zarysowała ową kwestię Lewkijewskaja, pisząc, iż powyższy fenomen „obejmuje wszelakie sfery kultury tradycyjnej, objaśniając wszystko, co dzieje się na świecie, ingerencją demonów: zjawiska atmosferyczne i przyrodnicze, pośmiertne funkcjonowanie człowieka

⁴⁶ И. Жепниковска, *Образ покойника в прозаических жанрах польского фольклора*, „Фольклор: структура, типология, семиотика” 2020, т. 3, № 1, с. 128-143.

⁴⁷ B. Baranowski, *W kręgu upiórów i wilkołaków. Demonologia słowiańska*, Poznań 2019, s. 9.

⁴⁸ Е.Е. Левкиевская, *Демонология народная*, [в:] *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, т. 2, ред. Н.И. Толстой, Москва 1999, с. 51; Л.Н. Виноградова, *Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян*, Москва 2000, с. 7.

⁴⁹ L. Pelka, *Polska demonologia ludowa*, Poznań 2020, s. 7.

⁵⁰ K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, cz. 2. *Kultura duchowa*, t. 1, Kraków 1934, s. 604.

⁵¹ L. Pelka, op. cit.

na „tamnym” świecie, działalność gospodarczą i życie rodzinne, los człowieka, przyczyny chorób i podobne”⁵².

Należy jednocześnie pamiętać, że wiara w demony stanowi wytwór kultury chłopskiej z natury swej niejednorodnej i synkretycznej. U podstaw słowiańskich przekonań dotyczących istot nadprzyrodzonych leżą pogańskie, politeistyczne w swej istocie wierzenia i wyobrażenia o świecie ujawniające skłonność ludności wiejskiej do personifikacji niezrozumiałych dla niej zjawisk czy praw rządzących naturą. Zapoczątkowany w X w. proces chrystianizacji ziem zarówno polskich, jak i ruskich, pierwotnie posiadający dla społeczności tradycyjnych charakter raczej formalny⁵³, nie był w stanie wyprzeć korzeni dawnej mentalności, wpłynął jednak dość znacznie na ich kształt. Czesław Hernas porównał wspomniane zjawisko do „szczepienia na żywym drzewie”⁵⁴, a więc próby wprowadzenia istotnych modyfikacji do pierwotnego systemu ludowych przekonań.

Owe przeobrażenia oparte zostały zatem na mechanizmie nieprowadzącym do wykorzenia zastanych wartości i zastąpienia ich nową mentalnością, lecz wiodącym ku interferencji, wzajemnemu nakładaniu się poszczególnych społeczno-kulturowych konstruktów, na skutek czego doszło do wykreowania wspólnego dziedzictwa spajającego relikty pogańskich wierzeń oraz elementy chrześcijańskiej duchowości i obrzędowości – nie bez powodu zatem powszechnie wspomina się o zjawisku chrystianizacji folkloru i folkloryzacji chrześcijaństwa⁵⁵ przybierającym na Rusi postać swego rodzaju kompromisu w formie dwuwiary⁵⁶, a nawet, zgodnie z koncepcją Nikity Tołstoja, trójwiary składającej się z następujących pierwiastków: pierwotnej słowiańskiej duchowości, greckiego (bizantyńskiego) chrześcijaństwa oraz wywodzących się ze wspomnianej kultury komponentów niechrześcijańskich⁵⁷. Jak

⁵² Е.Е. Левкиевская, op. cit.

⁵³ B. Baranowski, *Kultura ludowa a kultura szlachecka w XVII i XVIII w.*, [w:] *Narodziny i rozwój nowoczesnej kultury polskiej*, red. J. Wojtowicz, Toruń 1974, s. 46.

⁵⁴ Cz. Hernas, *W kalinowym lesie*, t. 1. *U źródeł folklorystyki polskiej*, Warszawa 1965, s. 92. Odmienne stanowisko wobec procesu chrystianizacji ziem słowiańskich prezentowała m.in. Maria Janion. Wspomniana historyczka literatury pisała o pogańskich wierzeniach i obyczajach, iż „zostały one (...) zlekceważone i bezwzględnie zniszczone” na skutek „(niezasłużonej, ale rzeczywistej) pogardy dla rzekomo wszechstronnie „prymitywnej” Słowiańszczyzny”. M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Kraków 2007, s. 13.

⁵⁵ V. A. Michalec, S. Niebrzegowska-Bartmińska, *Jak chłop u diabła pieniądze pożyczał. Polska demonologia ludowa w przekazach ustnych*, Lublin 2019, s. 13.

⁵⁶ Szerzej V. O. Osadczy, *Dwuwiara. Synkretyzm chrześcijańsko-pogański w kulturze słowiańszczyzny wschodniej*, „Roczniki Humanistyczne” 2004, t. 50, z. 7.

⁵⁷ Н.И. Толстой, *Язычество и христианство Древней Руси*, [в:] idem, *Избранные труды*, т. 2. *Славянская литературно-языковая ситуация*, Москва 1998, с. 430.

zauważył jednak Aleksander Brückner, wspomniane procesy dokonywały się na terytorium Słowiańszczyzny w sposób nierównomierny, przy czym relikty rodzimej wiary spotkały się ze zdecydowanie największym sprzeciwem w Polsce i Czechach:

A skoro ta wiara i na Bałkanie (...) i w Starej Rusi tak silnie tkwiła, wynika stąd jasno, że to wiara wszechsłowiańska, zatracona zupełnie (...) na zachodzie słowiańskim, jako ustępującym zawsze i wszędzie co do pierwotności wierzeń i obrzędów o wiele więcej zachowawczemu wschodowi i południowi. Cerkiew grecka tępiła o wiele mniej niż kościół rzymski przeżytki pogańskie, owszem, przystosowywała je ile możliwości do ram własnych obrzędowych⁵⁸.

Jedną z cech kultury tradycyjnej, która przetrwała dzięki zachowaniu w kulturze ludowej pozostałości dawnej wiary Słowian, jest myślenie typu magicznego. Wśród ludności wiejskiej powszechne było przekonanie, że przedmioty konsekrowane bądź gesty religijne posiadają moc sprawczą, co sprawiało, że niejednokrotnie uciekano się do nich z intencją zaklinania rzeczywistości, w celu uniknięcia nieszczęścia lub sprowadzenia na siebie życiowej pomyślności⁵⁹. W podobny sposób starano się obłaskawić istoty nadprzyrodzone zarówno wyższego, jak i niższego rzędu, a więc nie tylko poszczególne bóstwa, lecz także demony zawieszone między niebem a ziemią, tj. między porządkiem ludzkim i boskim, do pewnego stopnia mogące uchodzić za przykład hierofanii negatywnej⁶⁰. Zgodnie ze spostrzeżeniami Pełki,

wprawdzie nasz rodzimy świat istot demonicznych i pokrewnych im postaci półdemonicznych zasadniczo pozbawiony jest obudowy kultowej w klasycznym tego słowa rozumieniu, to jednak występuje on w ścisłych relacjach z całym systemem praktyk i działań magiczno-religijnych mających głównie charakter profilaktyczno-obronny (ofiary symboliczne, zaklęcia, przestrzeganie określonych nakazów i zakazów itp.)⁶¹.

Ludowa wyobraźnia ukształtowała przy tym wizerunki przedstawicieli ciemnych mocy, zwanych również siłą nieczystą, złymi duchami, czartami, diabłami lub biesami⁶², w sposób oparty na opozycjach binarnych⁶³. Istoty mitologiczne niższego rzędu stosunkowo często posiadają zatem quasi-ludzką postać, choć należy mieć na uwadze, że demony niejednokrotnie dysponują zdolnością fizycznej metamorfozy (najczęściej

⁵⁸ A. Brückner, *Mitologia słowiańska i polska*, Poznań 2022, s. 141-142.

⁵⁹ T. Wiślicz, *Zarobić na duszne zbawienie. Religijność chłopów małopolskich od połowy XVI do końca XVIII wieku*, Warszawa 2001, s. 164.

⁶⁰ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 2009, s. 27.

⁶¹ L. Pełka, op. cit., s. 6.

⁶² С.М. Толстая, *Нечистая сила*, [в:] *Славянская мифология. Энциклопедический словарь*, отв. ред. С.М. Толстая, Москва 2002, с. 319.

⁶³ Л. Раденкович, *Внешность мифологических существ: славянские параллели*, „Studia Mythologica Slavica” 2009, № 12, с. 153.

w zwierzę, rzadziej w przedmiot) lub przemiany w byty niewidzialne⁶⁴, a ponadto wyróżniają się takimi zwierzęcymi cechami świadczącymi o ich demonicznym rodowodzie, jak m.in. posiadanie rogów, ogona, pazurów, nadmiernego owłosienia na ciele czy nieproporcjonalnie dużej głowy w stosunku do reszty ciała, a także brak kości lub pięt. Niektóre spośród wspomnianych stworzeń potrafią wykonywać pracę w gospodarstwie lub przejmują inne zajęcia typowe dla mieszkańców wsi⁶⁵, uczestnicząc niekiedy w obrzędach dorocznych. Przy tym potrafią świadomie stosować zemstę oraz nagradzać lub karać napotkanego człowieka w zależności od powziętych przez daną osobę działań i dokonanych przez nią wyborów.

Ze względu na niejednoznaczne i niejednokrotnie trudne do przewidzenia reakcje istot nadprzyrodzonych i żywione wobec nich obawy doszło do silnego rozwoju zjawiska tabuizacji związanego z pojęciem sprawczej mocy słowa opartej na zasadzie nominacji-ewokacji⁶⁶. Unikano zatem wymawiania ich właściwych imion, stosując w to miejsce określenia zastępcze. W podobnych sytuacjach, jak się wydaje, wśród społeczności wiejskiej najczęściej używane były eufemizmy (np. diabeł – „anioł z różkami”⁶⁷, leszy – „borowy”, „gajowy”, rusałka – „łoskotalka” (od tortur zadawanych ludziom)), w tym zaimki osobowe wskazujące (np. „ten”, „on”⁶⁸) lub nazwy mające pomóc człowiekowi w zaskarbieciu sobie przychylności towarzyszy życia codziennego (np. „gospodarz”, „car”, „pan”, „książę”⁶⁹).

Aby jednak pozyskać życzliwość demonicznych istot i, tym samym, prowadzić niezakłóconą koegzystencję, należało poczynić pewne spostrzeżenia na temat pochodzenia, charakteru czy zachowań typowych dla danego przedstawiciela omawianej kategorii bytów. Mimo że społeczność wiejska dysponowała szeroką wiedzą na ten temat, wśród warstwy chłopskiej nigdy nie powstała jakakolwiek postać systematyki postaci nadprzyrodzonych. Owego zadania podjęto się dopiero w ramach dyskursu naukowego, którego uczestnicy – zbieracze folkloru oraz sami folklorysty, etnografowie, antropolodzy i historycy kultury – poczynawszy od XIX w. prowadzili badania nad tą sferą,

⁶⁴ V. C.M. Толстая, op. cit., c. 320; S. Urbańczyk, *Dawni Słowianie. Wiara i kult*, Wrocław 1991, s. 49.

⁶⁵ V. C.M. Толстая, op. cit.

⁶⁶ Szerzej na temat owego zjawiska v. A. Engelking, *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Warszawa 2010, s. 78-95; A. Dąbrowska, *Język magii – magia języka (zarys problematyki)*, „Literatura Ludowa” 1995, nr 1, s. 3-4. Tabu obecne w kulturze stało się również przedmiotem zainteresowania wybitnych antropologów i etnologów. V. J.G. Frazer, *Złota gałąź. Studia z magii i religii*, przeł. H. Krzeczkowski, Kraków 2017, s. 155-199; J.S. Wasilewski, *Tabu*, Warszawa 2010.

⁶⁷ C.M. Толстая, op. cit., c. 319. Zgodnie z tradycją biblijną diabeł jest bowiem upadłym aniołem-buntownikiem. Szerzej v. E. Lévi, *Historia magii*, Warszawa 2015, s. 16.

⁶⁸ C.M. Толстая, op. cit., c. 321.

⁶⁹ Ibidem.

starając się w możliwie najbardziej dokładny sposób zrekonstruować system dawnych wierzeń i przekonań na temat istot demonicznych. Co istotne, gromadzony przez półtora wieku materiał wierzeniowy zaczęto poddawać satysfakcjonującej teoretyczno-naukowej analizie dopiero na początku XX w.⁷⁰.

1.2.2. Kategorie demonów obecnych w folklorze Słowian

Słowiańskie istoty demoniczne jako obiekt badawczy popularny zarówno wśród rosyjskich, jak i polskich etnografów, folklorystów i historyków, ujęto w ramy licznych klasyfikacji o charakterze teoretycznym. Zanim jednak omówione zostaną w niniejszej pracy kryteria ich wyodrębnienia, należałoby wskazać, jakie kategorie przedstawicieli nieczystych mocy występują w owych systematykach. Warto przy tym zaznaczyć, że ważnym czynnikiem wpływającym na segregację i charakterystykę powyższych postaci jest lokalna wariantowość przypisywanych im wizerunków. Na przestrzeni wieków niejednokrotnie dochodziło do interferencji kulturowych, czego efektem było przemieszanie cech właściwych poszczególnym istotom demonicznym i traktowania niektórych spośród nich w sposób synonimiczny, utrudniający tym samym ich rozpoznanie oraz klasyfikację.

Powyższe okoliczności sprawiają, że sporządzenie w pełni satysfakcjonującej systematyki bytów demonicznych stanowi zadanie niezwykle problematyczne, do czego niejednokrotnie przyczynia się możliwość dopasowania danej postaci do dwóch lub więcej kategorii. Ponadto wszelkie klasyfikacje tego typu po pierwsze posiadać będą sztuczny charakter, ponieważ zazwyczaj nie występują w wyobrazeniach ludu, po drugie zaś mogą prezentować wspomniane istoty w sposób nazbyt uproszczony i ograniczony. Niemniej jednak na przestrzeni lat podjęto szereg prób zmierzających ku możliwie najszerszemu przedstawieniu zajmującego nas problemu i prowadzących wreszcie do wypracowania zadowalającego modelu opisu istot o demonicznym rodowodzie.

W Rosji rozważania poświęcone zasygnalizowanej problematyce zapoczątkowane zostały już w I połowie XIX w., o czym świadczy seria artykułów autorstwa Władimira Dala opublikowanych w latach 1845-1846 w czasopiśmie „Иллюстрация”, zaś w 1880 r. wydanych w postaci publikacji zwartej⁷¹. Zgromadził on materiał wierzeniowy na temat:

⁷⁰ V. Л.Н. Виноградова, *op. cit.*, s. 9.

⁷¹ В.И. Даль, *Поверья, суеверия и предрассудки русского народа*, Москва 2011.

- ludzi z nadprzyrodzonymi zdolnościami (wiedźma (ros. ведьма), czarownik (ros. колдун), znachor (ros. знахарь), wilkołak (ros. оборотень),
- przejawów bądź skutków działalności istot półdemonicznych (wróżbiarstwo (ros. гадание), opętanie (ros. кликушество), zamowa⁷² (ros. заговор), przywidzenia (ros. привидения)),
- duchów domowych (domowik (ros. домовый), kikumora (ros. кикимора)),
- duchów przyrodniczych (wodnik (ros. водяной), rusałka (ros. русалка), leszy (ros. леший), polny (ros. полевой)),
- magicznych właściwości skarbu (ros. клад),
- biesa (ros. бес),
- jak również ogólnie ujętych przedstawicieli sił nieczystych (ros. нечистая сила)⁷³.

Warto jednocześnie zaznaczyć, że ukazujące się ludziom duchy zmarłych zostały przez etnografa przyporządkowane do wyżej wspomnianej zbiorczej kategorii obejmującej wszelkiego rodzaju zjawy definiowane przez niego jako zjawiska widoczne dla oka, lecz niedostępne percepcji człowieka w postaci zmateriałizowanej⁷⁴.

Wspomnieć należy następnie o materiałach publikowanych w II połowie XIX w. w najważniejszych czasopismach etnograficznych: „Этнографическое обозрение” (wydawane pod trzema różnymi nazwami w latach 1889-1916, 1926-1933, 1934-1991 i od 1992 r. do chwili obecnej) oraz „Живая старина” (periodyk ukazywał się w latach 1890-1916, wznowienie nastąpiło w 1994 r.). W podanym przedziale czasowym pojawiło się ponadto opracowanie Władimira Dobrowolskiego ujmującego powyższe zagadnienie w ramach wierzeń lokalnych⁷⁵, jak również monografia Nikołaja Krainskiego dotycząca takich zjawisk jak klątwa i opętanie diabelskie zarówno w perspektywie historyczno-etnograficznej, jak i medycznej⁷⁶.

Rosyjskie badania nad demonologią ludową kontynuowane były w okresie przedwojennym. Na początku XX w. opublikowano kolejne studia o charakterze regionalnym. Jedno z nich, autorstwa Pawieła Szejna, w dużym stopniu poświęcone zostało praktykom czarodziejskim (w tym wilkołactwu) i znachorskim, a także

⁷² Powołuję się na tłumaczenie autorstwa Zuzanny Grębeckiej. Z. Grębecka, *Słowo magiczne poddane technologii. Magia ludowa w praktykach postsowieckiej kultury popularnej*, Kraków 2006, s. 50.

⁷³ В.И. Даль, *op. cit.*

⁷⁴ Ibidem, s. 532.

⁷⁵ В.Н. Добровольский, *Смоленский этнографический сборник*, ч. 1, С.-Петербург 1891.

⁷⁶ Н.В. Краинский, *Порча, кликуши и бесноватые как явление русской народной жизни*, Новгород 1900.

działalności wiedźmy⁷⁷. Z kolei Iwan Nieklepajew sporządził opis następujących istot demonicznych:

- duchów domowych zwanych susiedkami⁷⁸ (żeńskich odpowiedniczek domowika i łaziebника),
- duchów przyrodniczych (wodnika i leszego),
- półdemonów pośredniczących między ludźmi a nieczystą siłą (czarnoksiężnika (ros. чернокнижник), heretyka (ros. еретик), wiedźmy, czarownicy (ros. колдунья), wilkołaka (ros. волколак))⁷⁹.

Znacznie obszerniej owa problematyka potraktowana została w pracy Siergieja Maksimowa, w której uwzględniono w szczególności takie kryteria klasyfikacji owych istot, jak lokalizacja i stopień nasilenia cech demonicznych. Zakres powyższego studium obejmuje następujące kategorie bytów nadprzyrodzonych:

- duchy domowe (domowik, łaziebник (ros. банник), gumienник (ros. овинник), kikumora),
- duchy przyrodnicze (leszy, polny, wodnik, rusałka),
- półdemony (wilkołak, czarownik, wiedźma, ludzie opętani przez diabła (ros. кликуши), znachor,
- duchy sprawujące opiekę nad skarbem (skarbnik (ros. кладенец),
- przedstawiciele profesji o konotacjach demonicznych (cieśla (ros. плотник), zdun (ros. печник), pasterz (ros. пастух))⁸⁰.

We wspomnianym okresie tematyką wschodniosłowiańskiej demonologii ludowej zajmował się również słynny etnograf i folklorysta Dmitrij Zielenin. Swoje pierwsze ustalenia nawiązujące do wspomnianej problematyki badacz poświęcił istotom wywodzącym się z dusz zmarłych w sposób gwałtowny lub niezgodny z przyjętym obyczajem, w szczególności rusałkom⁸¹. W II połowie lat 20. XX w. opublikowana została ponadto monografia dotycząca etnografii Słowian wschodnich, w której autor omówił m.in. zagadnienie wierzeń w demony ludowe, różnicując je głównie ze względu na miejsce bytowania, genezę oraz stopień natężenia cech nadprzyrodzonych. W polu

⁷⁷ П.В. Шейн, *Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края*, т. 3, *Описание жилища, одежды, пищи, занятий*, С.-Петербург 1902, с. 482-487.

⁷⁸ W Polsce również duchy opiekuńcze domu określane były niekiedy mianem sąsiadów.

⁷⁹ И.Я. Неклепаев, *Поверья и обычаи Сургутского края*, Омск 1903, с. 35-61.

⁸⁰ С.В. Максимов, *Нечистая, неведомая и крестная сила*, С.-Петербург 1903, с. 3-196.

⁸¹ Д.К. Зеленин, *К вопросу о русалках: Культ покойников, умерших неестественной смертью, у русских и у финов*, „Живая старина” 1911, т. 3-4, с. 354-424; idem, *Очерки русской мифологии*. т. 1. *Умершие неестественной смертью и русалки*, Петербург 1916.

zainteresowania Zielenina znaleźli się tacy przedstawiciele nieczystej siły jak: duchy opiekuńcze domu (domowik) i przyrodnicze (wodnik⁸², leszy, wiatr (ros. вихрь)), dusze tzw. nieczystych zmarłych (ros. заложенные покойники: rusałka, wampir (ros. вампир), południca (ros. полудница)), ludzie z nadprzyrodzonymi umiejętnościami (wiedźma, czarownik, wilkołak), latawiec (ros. огненный змей) oraz diabeł (ros. дьявол)⁸³.

Kilka kluczowych dla interesującego mnie obszaru badawczego opracowań ukazało się w okresie powojennym. W pierwszej kolejności wspomnieć należy o wydanej w 1975 r. monografii rosyjskiej folklorystki Erny Pomierancewej⁸⁴. Badaczka oparła się w szczególności na takich kryteriach klasyfikacji ludowych demonów, jak lokalizacja (duchy przyrodnicze i opiekuńcze) oraz geneza – w niniejszym przypadku powstanie istoty nadprzyrodzonej z duszy człowieka zmarłego tzw. niewłaściwą śmiercią, tj. przedwcześnie lub w sposób gwałtowny. Pomierancewa skupiła się głównie na postaciach najbardziej popularnych i najczęściej przywoływanych we wschodniosłowiańskich wierzeniach tradycyjnych, takich jak leszy, wodnik, rusałka, domowik oraz diabeł, toteż owa klasyfikacja posiada charakter w dużej mierze uproszczony. Jako baza źródłowa dla wzmiankowanych rozważań posłużyła proza niebajkowa, a ściślej – podania wierzeniowe (memoraty i fabulaty).

Podjęta w niniejszym podrozdziale tematyka wpisała się również w zakres zainteresowań badawczych Nieonily Krinicznej dotyczących przede wszystkim obszaru kulturowego Rosyjskiej Północy. Na uwagę zasługuje zwłaszcza obszerna monografia poświęcona w szczególności popularnym demonom domowym i przyrodniczym określonym mianem „duchów-«gospodarzy»” (łaziebnik, domowik, leszy, wodnik) oraz ludziom z nadprzyrodzonymi umiejętnościami (czarownik, rękodzielnik (ros. рукодельница), wiedun-zielarz (ros. ведун-зелейник), wilkołak)⁸⁵. Postaci te ukazane zostały w świetle kontekstu interpretacyjnego uwzględniającego ludowe wierzenia i rytuały dotyczące m.in. miejsc oraz pór dnia bądź roku uznawanych przez ludność wiejską za mediacyjne.

⁸² Na temat innych demonów wodnych – szulikunów v. szerzej: idem, *Загадочные водяные демоны «шуликуны» у русских*, „Lud Słowiański” 1930, t. 1, № 2, s. 220-238.

⁸³ Idem, *Восточнославянская этнография*, per. К.Д. Цивина, Москва 1991, s. 412-423.

⁸⁴ Э.В. Померанцева, *Мифологические персонажи в русском фольклоре*, Москва 1973.

⁸⁵ Н.А. Криничная, *Русская мифология: Мир образов фольклора*, Москва 2004. Na temat duchów opiekuńczych v.: eadem, *Мифология воды и водоемов. Былички, бывальщины, поверья, космогонические и этиологические рассказы Русского Севера: Исследования. Тексты. Комментарии*, Петрозаводск 2014; *Русская мифология. Духи-«хозяева» и традиционный крестьянский быт. Былички, бывальщины, легенды, поверья о духах-«хозяевах»*, Москва 2019.

Warto wspomnieć ponadto o studium autorstwa wspomnianej folklorystki, którego temat przewodni stanowi motyw środowiska naturalnego i sposób jego ukazania w prozie wierzeniowej⁸⁶. W części badawczej opracowania Krinicznaja skoncentrowała się na interpretacji przestrzeni leśnej jako mikrokosmosu w kontekście słowiańskiej mitologii. W toku swych rozważań omówiła tradycyjną symbolikę oraz funkcje drzewa, lasu, góry (oraz skały, kamienia), bagien, rzeki, jeziora, brzegu zbiornika wodnego, polany, ścierniska, pola, a także drogi/ścieżki, rozdroża i skrzyżowania dróg⁸⁷. W ramach wskazanej problematyki autorka monografii nakreśliła ludowy wizerunek leszego, o innych istotach demonicznych wspominając jedynie w formie komentarzy do przytaczanych przez siebie narracji wierzeniowych.

Za ważną publikację z punktu widzenia problematyki poruszanej w niniejszej dysertacji uznać należy także wydany w 1995 r. słownik demonologii pod redakcją Tatjana Nowiczkowej⁸⁸. Po raz pierwszy usystematyzowano wówczas zagadnienia należące do powyższej dziedziny wiedzy. Co warto podkreślić, w ramach owego studium przywołaną tematykę ujęto w sposób holistyczny – zostały bowiem uwzględnione nie tylko postaci wierzeniowe, lecz także bohaterowie bajkowi, tacy jak Baba Jaga czy Kościej Nieśmiertelny.

Na przełomie XX i XXI w. ukazała się niezwykle istotna publikacja Ludmiły Winogradowej, w której dokonano klasyfikacji demonów ludowych na podstawie ich genezy, stopnia nasilenia nadprzyrodzonych właściwości, jak również miejsca bytowania⁸⁹. Owo studium poświęcone zostało takim popularnym w słowiańskim folklorze istotom jak rusalka, wiedźma, domowik i duchy będące w stanie opętać człowieka oraz zjawy zdolne wywołać bezsenność u dzieci, jak również duch kochanka (ros. дух-любовник)⁹⁰. Co ważne, wspomniana badaczka niejednokrotnie wyszła poza własny krąg kulturowy, ukazując powyższe stworzenia z uwzględnieniem ich wariantowości wynikającej z etnograficznego zróżnicowania poszczególnych obszarów Słowiańszczyzny. W jednym z opracowań Winogradowa zaproponowała ponadto za Maksimowem włączenie do grona istot demonicznych ludzi wykonujących zawody nierolnicze, posiadających specjalistyczną wiedzę i z tego powodu podejrzewanych

⁸⁶ Еadem, *Крестьянин и природная среда в свете мифологии. Былички, бывальщины и поверья Русского Севера: Исследования. Тексты. Комментарии*, Москва 2011.

⁸⁷ Ibidem, s. 17-160.

⁸⁸ Т.А. Новичкова, *Русский демонологический словарь*, С.-Петербург 1995.

⁸⁹ Л.Н. Виноградова, op. cit.

⁹⁰ Ibidem.

o konszachty z diabłem⁹¹ (szczególnie kowali (ros. кузнецы), młynarzy (ros. мельники), pasterzy czy muzykantów (ros. музыканты)).

Najbardziej satysfakcjonująca i zaawansowana, jak się wydaje, próba systematyki słowiańskich bytów demonicznych podjęta została w oparciu o badania terenowe przeprowadzone na terenie Polesia. Ich rezultatem jest czterotomowe opracowanie poświęcone demonologii tego obszaru autorstwa Winogradowej i Lewkijewskiej⁹². Mimo że w kontekście zebranego materiału źródłowego posiada ono charakter regionalny, wobec wyżej wymienionych klasyfikacji przedstawicieli siły nieczystej wzmiankowany projekt jawi się jako najbardziej kompletna i tym samym przekonująca typologia postaci o konotacjach demonicznych ze względu na szerokie ujęcie zarówno samych kategorii demonów, obejmujących nie tylko poszczególne istoty, lecz także efekty ich intencjonalnych działań magicznych prowadzących do uszczerbku na zdrowiu fizycznym lub psychicznym człowieka oraz zjawiska zmitologizowane, jak również bogaty dobór przedstawicieli nieczystych mocy przyporządkowanych do odpowiadających im grup nadprzyrodzonych stworzeń. Z tego powodu dociekania naukowe obu badaczek traktowane będą w niniejszej rozprawie jako punkt wyjścia do dalszych rozważań. Wzmiankowana różnorodność w ukazywaniu wizerunków przywołanych istot w dużej mierze uniemożliwia ich wzajemną interferencję, przy czym należy liczyć się z tym, że całkowite wyeliminowanie owego zjawiska należy do zadań niewykonalnych, ponieważ każdy spośród wspomnianych bytów pozwala się skategoryzować według kilku cech jednocześnie.

Winogradowa i Lewkijewskaja wymieniły w swej pracy osiem podstawowych kategorii demonów, opierając się na takich kryteriach, jak: poziom natężenia cech demonicznych, pochodzenie (w tym także pośmiertny status), typ fizycznej postaci oraz lokalizacja. Na ich podstawie wyróżnione zostały następujące klasy stworzeń bądź zjawisk nadprzyrodzonych:

– ludzie z nadprzyrodzonymi umiejętnościami, tj. wiedźma, czarownik, czarownica, znachor, znachorka, ludzie „wiedzący” (ros. „знающие” люди)⁹³, wilkołak,

⁹¹ Eadem, *Кто вселяется в бесноватого?*, [в:] *Миф в культуре: человек – не-человек*, ред. Л.А. Сафронова, Л.Н. Титова, Москва 2000, с. 33; v. eadem, *Народная демонология...*, с. 15.

⁹² Eadem, Е.Е. Левкиевская, *Народная демонология Полесья*, т. 1-4, Москва 2010-2020.

⁹³ Winogradowa dopuściła również możliwość włączenia wiedźmy do grona tzw. wiedzących ze względu na znajomość reguł magicznych oraz zdolność przewidywania przyszłości. Л.Н. Виноградова, *Полеская народная демонология на фоне восточнославянских данных*, [в:] *Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы*, ред. А.А. Плотникова, Москва 2001, с. 12.

- zmarli: dusza (ros. душа), zmarły (ros. мертвец), dusze przodków (ros. души предков), nieochrzczone dzieci (ros. некрещенные дети), „żywy trup” (ros. „живой труп”), samobójca (ros. самоубийца), rusalka,
- skutki działalności „wiedzących”: urok (ros. сглаз), porcza⁹⁴ – wywołanie choroby lub wyrządzenie szkody innego rodzaju (ros. порча), kołtun (ros. колтун),
- zjawiska atmosferyczne i nadprzyrodzone: wiatr, kwitnienie paproci (ros. цветение папоротника), deszcz w słoneczną pogodę (ros. дождь при солнце), magiczne zabezpieczenia nałożone na skarb,
- personifikacje: strachu (ros. страх), losu-doli (ros. судьба-доля), chorób (ros. болезнь), śmierci (ros. смерть), świąt kalendarzowych (ros. календарные праздники) i dni tygodnia (ros. дни недели),
- personifikacje psychicznego lub fizycznego stanu człowieka, tj. bohaterowie-strachy (ros. персонажи-устрашители),
- duchy domowe: domowik, łasica (ros. ласка), wąż domowy (ros. домашний уж),
- duchy przyrodnicze: wodnik, leszy, polny, południca,
- postaci niemożliwe do zlokalizowania: wąż (ros. змей), latawiec (ros. летающий змей), diabeł, ogniki (ros. блуждающие огни) oraz podmieniec (ros. подменыш)⁹⁵.

Na uwagę zasługuje kompleksowe i wielopłaszczyznowe ujęcie bytów i zjawisk nadprzyrodzonych wykraczające poza rozumienie demonologii ludowej jedynie w kategoriach istot o antropomorficznej, zoomorficznej, hybrydowej lub amorficznej postaci i uwzględniające negatywne efekty działań magicznych oraz zmitologizowane wyobrażenia dotyczące niektórych zjawisk, w tym atmosferycznych. Co istotne, rosyjskie badaczki nie lekceważą również płciowej wariantowości demonicznych bohaterów folkloru, o ile tylko takowa występuje w wierzeniach tradycyjnych (wiedźma, czarownica – czarownik, znachorka – znachor).

W Polsce, podobnie jak w Rosji, pierwsze istotne ustalenia dotyczące kategorii demonów słowiańskich w kontekście folkloru tradycyjnego, poczynione zostały już w II połowie XIX w. głównie za sprawą badań terenowych prowadzonych przez etnografa i folklorystę Oskara Kolberga, obejmujących obszar całej Rzeczypospolitej przedrozbiorowej, na podstawie których powstało monumentalne,

⁹⁴ Posługuję się wariantem tłumaczenia autorstwa Zuzanny Grębeckiej. Z. Grębecka, op. cit., s. 49.

⁹⁵ Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская, op. cit.

trzydziestotrzetomowe kompendium wiedzy⁹⁶ dotyczące m.in. tradycyjnych wierzeń i obyczajów⁹⁷. Ważny przyczynek do badań nad demonologią ludową stanowią również artykuły opublikowane w naukowych czasopismach etnograficznych i folklorystycznych takich jak „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne”, „Wisła” czy „Lud”, w których znalazły się opracowania autorstwa znanych polskich zbieraczy i badaczy folkloru, m.in. Władysława Kosińskiego⁹⁸. Równolegle postawały monografie o zasięgu lokalnym, poświęcone poszczególnym regionom etnograficznym Polski, spośród których do ważniejszych wydawnictw zaliczyć należy prace Kornela Kozłowskiego⁹⁹, Aleksandra Petrowa¹⁰⁰, Stanisława Ciszewskiego¹⁰¹ oraz Seweryna Udzieli¹⁰².

W I połowie XX w. niekwestionowany wkład we wzmiankowane rozważania wniósł Kazimierz Moszyński, poświęcając dwa tomy swego monumentalnego dzieła z lat 1929-1939 pt. *Kultura ludowa Słowian* ich spuściźnie duchowej, w tym także zagadnieniom związanym z demonologią. Etnograf usystematyzował kategorie postaci nadprzyrodzone, dokonując następującego podziału:

- istoty półdemoniczne (wiedźmy, zmory, planetniki, upiory¹⁰³),
- demony domowe i pokrewne,
- demony wywodzące się od ludzi zmarłych nie swoją śmiercią (przedwcześnie lub w sposób gwałtowny) oraz od duchów ludzi złych,

⁹⁶ Liczba ta dotyczy się tomów *Ludu...* wydanych za życia Kolberga. Do 1907 r. opublikowane zostały trzy kolejne części wspomnianego dzieła. Proces wydawniczy został wznowiony w latach 60. XX w., co zaowocowało ukazaniem się następnych tomów monograficznych nakładem Polskiej Akademii Nauk. Obecnie *Dzieła Wszystkie* polskiego etnografa publikuje Instytut im. Oskara Kolberga – do 2024 r. wydano lub przygotowano do druku osiemdziesiąt cztery tomy źródłowe i suplementy oraz biografię Kolberga, zaś zwieńczenie serii stanowią będą indeksy do całości edycji.

⁹⁷ O. Kolberg, *Lud. Jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce*, Warszawa, Kraków 1857-1890.

⁹⁸ W. Kosiński, *Materiały do etnografii Górali Beskidowych*, ZWAK, t. 5, Kraków 1881, s. 187-265; t. 7, Kraków 1883, s. 3-105; idem, *Materiały etnograficzne zebrane w różnych okolicach Galicji Zachodniej*, MAAE, t. 7, Kraków 1904, s. 1-86.

⁹⁹ K. Kozłowski, *Lud. Pieśni, podania baśnie, zwyczaje, przesady ludu z Mazowsza czerskiego*, Warszawa 1869.

¹⁰⁰ A. Petrow, *Lud ziemi dobrzyńskiej, jego charakter, mowa, zwyczaje, obrzędy, pieśni, przysłowia, zagadki itp.*, ZWAK, t. 2, Kraków 1878, s. 3-182.

¹⁰¹ S. Ciszewski, *Lud rolniczo-górnictwa z okolic Sławkowa w powiecie olkuskim opisał...*, ZWAK, t. 11, Kraków 1887, s. 1-130; idem, *Krakowiacy. Monografia etnograficzna*, Kraków 1894.

¹⁰² S. Udziela, *Świat nadmysłowy ludu krakowskiego mieszkającego po prawym brzegu Wisły. Wielkoludy, czarownice i czarownice, choroby*, Warszawa 1901.

¹⁰³ Za Moszyńskim do kategorii istot półdemonicznych upiory zaliczył również Stanisław Urbańczyk, motywując swe posunięcie związkiem zjawy z konkretnym człowiekiem. S. Urbańczyk, op. cit. Mimo to w klasyfikacjach pochodzących z lat późniejszych z reguły przyporządkowuje się owe stworzenia do odrębnej grupy bytów nadprzyrodzonych, podobnie jak ma to miejsce w przypadku planetników uważanych przez drugiego spośród wspomnianych badaczy za półdemony. Ibidem, s. 51.

- demony o charakterze mieszanym i niepewnym pochodzeniu,
- demony przeznaczenia (doli),
- demony chorób i śmierci,
- demony zła¹⁰⁴.

W klasyfikacji Moszyńskiego da się jednak zauważyć zasygnalizowaną wyżej niedoskonałość związaną z przynależnością poszczególnych istot nadprzyrodzonych do więcej niż jednej spośród wymienionych przez badacza kategorii – np. planetnik może być oczywiście zaliczony do grupy postaci półdemonicznych, jednak jako dusza osoby zmarłej nagle bądź samobójcy (najczęściej wisielca lub topielca) kwalifikuje się jednocześnie do grona demonów pochodzących od dusz tzw. nieczystych nieboszczyków, tj. ludzi przekraczających granicę życia i śmierci w sposób naruszający ustanowione przez społeczność wiejską tabu¹⁰⁵. Badacz wyszedł poza popularny aspekt związany z lokalizacją i pochodzeniem istot mitologicznych niższego rzędu, poszerzając zasób ich wyróżników o rodzaj nadnaturalnych zdolności oraz poziom natężenia cech nadprzyrodzonych, dzięki czemu możliwe stało się włączenie do grona postaci wierzeniowych półdemonów, szczególnie zaś czarownicy i wiedźmy¹⁰⁶.

Lata 80. XX w. przyniosły znaczący przełom w polskich badaniach nad ludową demonologią, do którego w znacznym stopniu przyczynił się Bohdan Baranowski. W pracy poświęconej słowiańskim istotom nadprzyrodzonym znacznie poszerzył on ówczesny stan wiedzy na ich temat, starając się wskazać na przeobrażenia, jakim uległy one na przestrzeni wieków oraz umiejscawiając je w kontekście zarówno chłopskiej mentalności, jak i wierzeń chrześcijańskich. Badacz nakreślił zróżnicowane wizerunki demonów, uwzględniając nie tylko lokalizację, pochodzenie oraz rodzaj nadprzyrodzonych umiejętności i poziom ich natężenia, lecz także porę aktywności,

¹⁰⁴ K. Moszyński, op. cit., s. 604, 666.

¹⁰⁵ Planetnik, zwany również chmurnikiem lub obłoczniakiem, niekiedy utożsamiany bywa z duchami przyrodniczymi, jako że posiada władzę nad zjawiskami atmosferycznymi, dzięki czemu potrafi zarówno zesłać burzę i grad, jak też uchronić przed nimi. Zgodnie z ludową mentalnością oprócz osób zmarłych przedwcześnie oraz tragiczną i samobójczą śmiercią także dusze nieochrzczonych dzieci wykazują związek z demonami powietrznymi, bowiem niejednokrotnie przyjmują one postać ornito- lub entomorficzną (w drugim przypadku zazwyczaj dochodzi do przemiany w motyla). Na temat południowosłowiańskich wierzeń o niechrzcieńcach i ich związku z zaświatami V. P. Szczepanik, *Słowiańskie zaświaty. Wierzenia, wizje i mity*, Szczecin 2018, s. 117. Ponadto warto przypomnieć, że w popularnych wśród Słowian wyobrażeniach dotyczących ducha bądź duszy wspomniane byty często ukazywane były w postaci ptaka. K. Kajkowski, *Mity, kult i rytuał. O duchowości nadbałtyckich Słowian*, Szczecin 2017, s. 220.

¹⁰⁶ Bywa również, że istoty półdemoniczne, takie jak wiedźma, czarownica lub czarownik, traktowane są przez badaczy głównie jako ludzie posiadający kontrolę nad stworzeniami mitologicznymi niższego rzędu dzięki swym niezwykłym umiejętnościom, nie zaś jako odrębna kategoria demonów zaliczająca się do wspomnianego grona bytów nadprzyrodzonych. V. Z. Váňa, *Svět slovanských bohů a démonů*, Praha 1990, s. 191.

cechy charakteru oraz właściwe danemu stworzeniu zachowania i pełnione przez nie funkcje. Na podstawie przytoczonych kryteriów Baranowski dokonał następującej klasyfikacji ludowych istot demonicznych: 1) upiory i strzygonie, 2) zmory i nocnice, 3) topielce i rusalki, 4) południce, 5) latawce i planetnicy, 6) boginki i odmienie, 7) wilkołaki, 8) duchy leśne, 9) ubożęta, inkluzy i skarbniki, 10) diabły, 11) czarownice, 12) opętani przez złe moce, 13) demony chorób i śmierci, 14) dusze pokutujące, 15) zjawy i strachy oraz 16) smoki i królowie węży¹⁰⁷. Warto dodać, że badacz potraktował duchy zmarłych oraz wszelkiego rodzaju mary jako dwie odrębne, choć w niekwestionowany sposób spokrewnione ze sobą kategorie demonów.

Śladami Baranowskiego postanowił podążać Leonard Pełka, jego uczeń, zawężając jednak własne pole badawcze do wierzeń dotyczących istot o demonicznym rodowodzie występujących na terytorium Polski. Publikując monografię kilka lat po swym naukowym mistrzu, posłużył się on metodą genetyczno-problemową i dokonał własnej klasyfikacji demonów słowiańskich, przedstawiając ich sylwetki w ujęciu funkcjonalnym¹⁰⁸. Badacz skupił się przede wszystkim na terytorialnej przynależności poszczególnych postaci nadprzyrodzonych oraz obszarach, nad którymi sprawują opiekę, jak również ich powiązaniu z różnymi żywiołami. Jednocześnie został uwzględniony zasięg ingerencji demonów w sferę rodzinną, społeczną oraz zawodową mieszkańców wsi¹⁰⁹. Klasyfikacje tego typu prowadzą w oczywisty sposób do znacznych uproszczeń – istnieją bowiem demony niezwiązane z konkretnym miejscem¹¹⁰. Jako *exemplum* bytu tego typu posłużyć może chociażby upiór, tj. duch osoby zmarłej trwale związany z własnym grobem, lecz mimo to nieustannie przemieszczający się poza cmentarz w poszukiwaniu kolejnych ofiar¹¹¹.

¹⁰⁷ B. Baranowski, *W kręgu upiorów...*, s. 62-396.

¹⁰⁸ L. Pełka, op. cit., s. 9-10.

¹⁰⁹ Ibidem, s. 27. W swej klasyfikacji polskich demonów ludowych badacz nawiązał również do ich stosunku do człowieka, wspominając o duchach opiekuńczych domu na ogół życzliwych jego mieszkańcom, lecz zdolnych także do rozmaitych złośliwości adresowanych do gospodarzy za brak należnego im szacunku. Powyższe kryterium występuje jednak u Pełki w postaci w dużym stopniu zawoalowanej, ponieważ, jak zostało wcześniej wspomniane, niemożliwe jest ustalenie jednoznacznego nastawienia bytów nadnaturalnych wobec ludzi.

¹¹⁰ Mimo swoich niedoskonałości wspomniane typologie postaci wierzeniowych niższego rzędu figurują w klasycznej literaturze przedmiotu, np. u Andrzeja Szyjewskiego lub w słynnej pracy Aleksandra Gieysztora poświęconej panteonowi słowiańskich bóstw i demonów. A. Szyjewski, *Religia Słowian*, Kraków 2003; A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 2006.

¹¹¹ Niewykluczone, że m.in. z tego powodu czeski etnograf Lubor Niederle jako jedno z wiodących kryteriów klasyfikacji istot o diabolicznych konotacjach, zwłaszcza zaś stworzeń przyjmujących niematerialną postać, wskazał pochodzenie przedstawicieli siły nieczystej, uznając jednocześnie dusze przodków za najbardziej reprezentatywną grupę słowiańskich demonów. Л. Нидерле, *Славянские древности*, пер. Т. Ковалева, М. Хазанов, Москва 2010, с. 216-217. Henryk Łowmiański pisał zaś: „Niektóre z tych specjalnych grup [demonów – A.Z.] dają się wyraźnie nawiązać do pojęcia dusz ludzkich.

Pełka rozróżnił następujące kategorie polskich istot nadprzyrodzonych:

- personifikacje zjawisk atmosferycznych: latawce, demony wirujące, demony chmur burzowych i gradowych, planetnicy,
- personifikacje zjawisk przyrody: demony wodne (utopiec), demony przybrzeżne (boginki, diabeł wodny), błotne (światliki bagienne), polne (południce i polne diabły), leśne (duch leśny, rusałka leśna), górskie (rusałki górskie, diabły górskie) i podziemne (krasnołudki, skarbnik),
- personifikacje zjawisk życia społecznego: opiekuńcze demony domowe (ubożęta, skrzaty, krasnołudki, domowej, kłobuk, diabeł-latawiec, diabeł-chowaniec), demony negatywne (dziwożony, mamuny, zmory, upiory, demony chorób i śmierci, diabły, czarownice, wilkołaki),
- zjawiska parademoniczne, wykraczające poza przytoczoną systematykę przedstawicieli siły nieczystej: strachy, zjawy i mary¹¹².

Sam etnograf zauważył jednak niedoskonałość stworzonej przez siebie typologii demonów ludowych, wskazując na wzajemne nakładanie się na siebie poszczególnych kategorii wspomnianych postaci¹¹³.

Warto na koniec wspomnieć o wydanym na początku XXI w. studium Jerzego Sienkiewicza i Jolanty Wasili poświęconym regionalnym wierzeniom demonicznym obejmującym obszar Polski północno-środkowej. Nadrzędną rolę w klasyfikacji istot nadprzyrodzonych odegrało kryterium związane z ich powierzchownością. Badacze dokonali bowiem podziału ludowych demonów w oparciu o przyjmowaną przez nie postać ludzką (duchy osób zmarłych, diabeł, rusałki) lub zwierzęcą (animalistyczne wizerunki diabła oraz dusz ludzi zmarłych, wilkołaki) bądź ich charakter niematerialny (duchy, demoniczny charakter zjawisk fonicznych, ognie)¹¹⁴.

Analiza stanu badań dotyczącego demonów ludowych pozwala zauważyć, że przedmiot zainteresowania rosyjskiej folklorystyki relatywnie często stanowią rodzime wierzenia na temat przywołanych istot, podczas gdy polscy etnografowie

W ogóle niepodobna rozgraniczyć te dwa pojęcia dusz i demonów (...)" H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek* (w. VI-XII), Warszawa 1979, s. 150.

¹¹² L. Pełka, op. cit. Podobną propozycję klasyfikacji słowiańskich demonów ludowych przedstawił Andrzej Szyjewski, przyporządkowując wspomniane istoty do następujących kategorii: 1) duchy opiekuńcze (losu i przeznaczenia), 2) demony wodne i przybrzeżne, 3) demony górskie, 4) strachy bagienne, 5) demony leśne i zwierzęce, 6) duchy powietrzne, 7) duchy opiekuńcze domu i zagrody, 8) duchy polne, roli i prac polowych, 9) duchy zmarłych i zmory oraz 10) demony zarazy, chorób i śmierci. A. Szyjewski, op. cit., s. 159-160.

¹¹³ L. Pełka, op. cit., s. 27.

¹¹⁴ J. Sienkiewicz, J. Wasila, *Demonologia pogranicza kultur w Polsce północno-wschodniej*, Białystok 2010.

chętniej sytuują swoje rozważania w kontekście całej Słowiańszczyzny, dzięki czemu zyskują one wymiar uniwersalny. Kolejna różnica dotyczy, jak się wydaje, kryteriów identyfikacji ludowych demonów stosowanych przez badaczy z obu kręgów kulturowych. Mimo że wybrane grupy oraz typy demonów pojawiają się w powyższych opracowaniach z podobną częstotliwością (w szczególności diabeł, duchy przyrodnicze i opiekuńcze, czarownice i wiedźmy, jak również tzw. nieczyści zmarli), rosyjscy folklorysty, zwłaszcza współcześni, w nieco bardziej elastyczny sposób dokonują klasyfikacji bytów spowinowaconych z siłą nieczystą, włączając do ich grona zarówno ludzi wykonujących zawody o konotacjach demonicznych, jak i same zjawiska nadprzyrodzone, w tym także negatywne skutki działalności osób podejmujących praktyki magiczne. Istnieje zatem prawdopodobieństwo, że ponowne podjęcie refleksji naukowej na temat demonologii ludowej na polskim gruncie badawczym mogłoby doprowadzić do zniesienia owych rozbieżności poprzez rewizję założeń poczynionych jeszcze w latach 80. ubiegłego wieku – rozważania naszych wschodnich sąsiadów dotyczące poruszanej problematyki są bowiem nieustannie kontynuowane.

1.2.3. Kryteria opisu postaci demonicznych

W celu możliwie jednoznacznej identyfikacji demonów ludowych konieczne jest wypracowanie przejrzystych kryteriów ich opisu z uwzględnieniem wszelkich aspektów dotyczących przypisywanych im cech oraz sposobu funkcjonowania w lokalnej społeczności. Owego zadania podjęła się Winogradowa we współpracy ze Swietłaną Tołstąją, wskazując kilkanaście istotnych mierników demonicznej natury postaci wierzeniowych: 1) imiona, nazwy własne (w tym także eufemizmy), 2) zdolność do fizycznej metamorfozy i typy wcieleń (postać antropo-, zoo- oraz amorficzna, cień), 3) wygląd zewnętrzny, 4) atrybuty, towarzysze, 5) relacje z innymi postaciami demonicznymi, 6) pochodzenie (np. zawarcie paktu z diabłem lub powstanie z duszy tzw. nieczystego zmarłego), 7) miejsca występowania, bytowania: najczęściej obszary mediacyjne (np. zbiornik wodny, las, cmentarz) bądź przestrzeń domowa, 8) czas, pora aktywności: często okres od zmierzchu do świtu, 9) indywidualne cechy, właściwości, 10) charakterystyczne zajęcia, przyzwyczajenia, działania, 11) pełnione funkcje, 12) obiekty, adresaci działań (np. dla zmory są to ludzie znajdujący się w stanie snu, zaś w przypadku rodzanic – kobiety ciężarne), 13) cechy zmienne, 14) kontakty z człowiekiem i przejawiany do niego stosunek oraz 15) motywy związane

z poszczególnymi postaciami¹¹⁵. Ze względu na swą wieloaspektowość i różnorodność powyższy kwestionariusz badawczy posłużył mi do stworzenia pełnej charakterystyki wierzeniowych postaci demonicznych pojawiających się w ludowej bajce magicznej.

Powyższe kryteria podzielić można na trzy zasadnicze grupy: 1) właściwości niezwiązane z wolą lub działalnością demona, w szczególności przypisane mu imię bądź nazwa, jego płeć, powierzchowność oraz atrybuty, cechy charakteru, pochodzenie oraz relacje z innymi istotami, 2) przedsięwzięte przez postać wierzeniową działania skierowane na siebie lub wybrany obiekt, różniące się przede wszystkim intencją i skutkiem (np. pomoc, wyrządzenie szkody, ukaranie), uwarunkowane niejednokrotnie przez porę aktywności, lokalizację, a także cechy zmienne danego stworzenia oraz 3) cechy dotyczące obiektu działań demona i rodzaje interakcji między nimi¹¹⁶. Podkreślić przy tym trzeba, że poszczególne istoty nadprzyrodzone mogą zostać zidentyfikowane jedynie na podstawie indywidualnego zespołu cech, motywów i funkcji¹¹⁷, ponieważ w ramy pojedynczego kryterium opisu zawsze wpisywać się będzie minimum dwoje, a najczęściej kilkoro przedstawicieli nieczystej siły. Co równie ważne, niektóre cechy wzmiankowanych stworzeń są ze sobą w nierozzerwalny sposób sprzężone – np. imię lub nazwa przypisana demonowi wskazywać może na jego pochodzenie, lokalizację, charakterystyczne dla niego zajęcia lub nadprzyrodzone zdolności czy moment demonicznej aktywności, w innym zaś przypadku geneza danego bytu bezpośrednio koresponduje z miejscem jego występowania. Owe zależności nie wyczerpują oczywiście puli możliwych korelacji zachodzących między przytoczonymi kryteriami, zgodnie z którymi klasyfikuje się przedstawicieli nieczystej siły, lecz sygnalizują jedynie problem, jakim jest wzajemne nakładanie się na siebie poszczególnych weryfikatorów nadprzyrodzonej natury bohaterów zarówno rosyjskiego, jak i rodzimego folkloru.

Jak się wydaje, podczas identyfikacji demona obecnego w prozie niebajkowej na plan pierwszy wysuwają się cechy niejako „statyczne”¹¹⁸, niepowiązane z aktywnością danego stworzenia, nie zaś np. jego stosunek do człowieka, ponieważ przywołane stworzenia każdorazowo stanowią w tego typu przekazach zagrożenie dla ludzi, co wynika bezpośrednio z intencji tych opowiadań polegającej na wywołaniu

¹¹⁵ Л.Н. Виноградова, *Народная демонология...*, c. 31-57.

¹¹⁶ Referuję za: ibidem, c. 28-29.

¹¹⁷ Ibidem, c. 21, 24.

¹¹⁸ Określenie to zaczerpnęłam z opracowania Winogradowej. Ibidem, c. 28.

w odbiorcy strachu i ostrzeżeniu go przed niebezpieczeństwem. Dla utworów bajkowych zdecydowanie większe znaczenie posiada natomiast rodzaj działalności nadprzyrodzonego bohatera oraz jego nastawienie wobec człowieka zależne zazwyczaj od zachowania istoty ludzkiej i dokonanych przez nią wyborów o charakterze moralnym. Wśród powyższych weryfikatorów demonicznej natury postaci fikcyjnych znajdują się zatem zarówno te, na których można polegać, gdyż odznaczają się one wysokim stopniem wiarygodności, jak i takie, których wartość w procesie identyfikacji bohatera jest wątpliwa, toteż należy podchodzić do nich z dużą dozą sceptycyzmu.

Miarodajnymi będą zatem dla badacza kryteria opisu istot nadprzyrodzonych po pierwsze, wskazujące na stałe właściwości poszczególnych stworzeń, po drugie zaś, podkreślające ich indywidualne predyspozycje, umiejętności i zachowania, jak również atrybuty. Do wspomnianej grupy zaliczyć można w szczególności właściwą dla danej postaci aktywność oraz jej cechy osobnicze, zwłaszcza takie, którymi nie dysponuje inny byt nadprzyrodzony. Problem stanowi jednak zjawisko przejmowania przez demona roli przypisanej innemu bohaterowi wierzeniowemu – np. diabeł posiada zdolność pełnienia funkcji leszego bądź łaziebnika, o czym świadczy już sama jego lokalizacja (las, łąźnia).

Miejsce występowania istot nadnaturalnych stanowi istotne kryterium ich opisu zarówno dla podania, jak i prozy bajkowej. Lokalizacja przedstawicieli nieczystej siły bezpośrednio przekłada się niekiedy na powiązanie danego stworzenia z konkretnym żywiołem (np. duchy wodne lub powietrzne). Zasiedlanie określonego terytorium przez byty o demonicznym rodowodzie, za wyjątkiem wiejskich domostw i zabudowań gospodarczych, niejednokrotnie motywowane jest mediacyjnym charakterem danego miejsca (np. cmentarze, kościoły, lasy, bagna, góry, zbiorniki wodne, okolice młyna lub kuźni, skrzyżowania dróg, obszary oddalone od chłopskich osad, przestrzeń powietrzna symbolizująca stan zawieszenia między niebem a ziemią). Jak zauważył Michaił Stroganow, „w podaniu wierzeniowym dowolne (co do zasady) miejsce sprowadza niebezpieczeństwo. (...) Każdy bohater wierzeniowy zdeterminowany jest przez funkcję miejsca realizującą się w działaniach danej postaci”¹¹⁹. Po drugie, lokalizacja poszczególnych stworzeń nadprzyrodzonych bezpośrednio przekłada się

¹¹⁹ М.В. Струганов, *Былички о нечистой силе: типология персонажей как типология места*, [В:] *Демонология и народные верования. Сборник научных статей*, собр. А.Б. Ипполитова, Москва 2016, с. 377.

na sferę ich działań¹²⁰, a niejednokrotnie również na pochodzenie wspomnianych istot¹²¹, toteż oba kryteria pozwalające na ich częściową identyfikację traktować można jako ściśle ze sobą powiązane.

Wiarygodność powyższego weryfikatora demonicznej natury poszczególnych bytów obniża jednak nie tylko przytoczony przypadek przejmowania przez diabła funkcji innych postaci wierzeniowych, lecz także ich skłonność do zasiedlania więcej niż jednego terytorium jednocześnie. W celu zilustrowania owej tezy warto posłużyć się przykładem wschodniosłowiańskich rusałek, w Polsce znanych jako boginki lub panny wodne. Ich lokalizacja zależna jest od pory roku – zgodnie z wierzeniami ludowymi od wiosny do jesieni zamieszkują one lasy i pola, natomiast zimą przenoszą się w pobliże akwenów wodnych¹²², dlatego jednoznaczne przyporządkowanie ich do jednego spośród wzmiankowanych obszarów staje się niemożliwe.

Kryterium rozstrzygającym tożsamość demona nie może stanowić ponadto jego pochodzenie, jako że wiele stworzeń nadprzyrodzonych wywodzi się od ludzi zmarłych gwałtowną lub przedwczesną śmiercią bądź pochowanych bez chrztu (np. upiór, strzyga, topielec), rzadziej natomiast spotykane są istoty otrzymujące niezwykle właściwości poprzez dziedziczenie bądź przekazanie ich przez poprzednika (np. niektóre wiedźmy) lub nabywając je w sposób samoistny (np. wiły)¹²³. Wybrani przedstawiciele ciemnych mocy dysponują ponadto zdolnością do posiadania potomstwa (np. wodnik, boginka, rusałka, samowila, rzadziej wiedźma¹²⁴). Zbyt pojemne kryterium opisu istot nadprzyrodzonych stanowi również czas ich aktywności, przypadający często na porę wieczorno-nocną (od zmierzchu do piania kogutów, szczególnie zaś północ), co odnosi się do takich demonów jak np. wiedźma, upiór czy zmora¹²⁵.

W procesie identyfikacji istoty demonicznej pomocne może być ponadto wskazanie obiektu jej działań oraz stosunku do niego, bowiem istnieją stworzenia nadprzyrodzone uznawane za groźne jedynie wobec wybranych grup ludzi, których cechą wspólną stanowi najczęściej wiek, płeć bądź określone predyspozycje (np. kobiety ciężarne lub rodzące)¹²⁶. Warto jednocześnie podkreślić, że w podaniu wierzeniowym

¹²⁰ A. Szyjewski, op. cit.

¹²¹ Jako przykład posłużyć mogą duchy opiekuńcze domu wywodzące się często od dusz zmarłych przodków. J. Strzelczyk, *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*, Poznań 1998, s. 64.

¹²² Ibidem, s. 177.

¹²³ Л.Н. Виноградова, *Народная демонология...*, s. 41.

¹²⁴ Ibidem.

¹²⁵ V. ibidem, c. 43.

¹²⁶ Ibidem, c. 51.

każde spotkanie z przedstawicielem złych mocy jest dla człowieka niebezpieczne. Niektóre postaci wierzeniowe wchodzą ponadto w interakcje z innymi przedstawicielami siły nieczystej (np. wiedźmy paktujące z diabłem, rusałki występujące w roli córek bądź żon wodnika¹²⁷) lub posiadają skłonność do łączenia się w grupy. Jak się jednak wydaje, pierwsza spośród przytoczonych predyspozycji dotyczy w szczególności istot płci żeńskiej, podczas gdy druga – również np. czartów.

Jako przykład najmniej przydatnego miernika przynależności poszczególnych bytów nadprzyrodzonych do określonego grona stworzeń o demonicznym rodowodzie posłużyć może imię bądź nazwa postaci lub jej wygląd zewnętrzny. Z jednej strony badacz ma wówczas do czynienia z często dość obszernym katalogiem określeń zastępczych przypisanych danej istocie, co tłumaczyć należy wyżej wspomnianym zjawiskiem tabuizacji¹²⁸, z drugiej natomiast musi on brać pod uwagę okoliczność związaną ze zmiennokształtnością niektórych demonów ludowych. Obie przesłanki powyższego twierdzenia spełnia np. przypadek wiedźmy występującej w bajce magicznej w rolach fabularnych właściwych dla Baby Jagi i na odwrót, ponadto zaś zdolnej do fizycznej metamorfozy i przyjęcia postaci zwierzęcia lub przedmiotu.

Podsumowując, badacz podejmujący próbę charakterystyki, a tym samym identyfikacji demonów ludowych, napotyka zatem na swej drodze liczne trudności wynikające zarówno z faktu posiadania przez owe istoty indywidualnych cech umożliwiających im m.in. zmianę postaci na zwierzęcą lub zmaterializowaną, jak i niejednoznacznego sposobu ukazania wspomnianych bohaterów w tekstach folkloru. Po wtóre, wizerunki ludowych bytów nadnaturalnych ulegają w wierzeniach społeczności wiejskiej rozmaitym przeobrażeniom oraz interferencjom, ponieważ niejednokrotnie podlegają one obcym wpływom kulturowym, o czym pisał Jerzy Strzelczyk:

demonologia słowiańska (...) jest różnorodna, nierówno rozłożona na terytorium Słowiańszczyzny, wielowątkowa, poszczególne istoty demoniczne ukazują się pod różnymi nazwami, są charakteryzowane niejednolicie, zakresy ich działania nieraz krzyżują się, elementy rodzime przeplatają się z zapożyczeniami zarówno wewnątrzsłowiańskimi, jak i zewnętrznymi, niesłowiańskimi¹²⁹.

¹²⁷ Ibidem, c. 40.

¹²⁸ V. E.E. Левкиевская, op. cit., c. 52.

¹²⁹ J. Strzelczyk, op. cit., s. 63.

1.3. CELE I PODSTAWY METODOLOGICZNE ROZPRAWY

Wybór tematu niniejszej rozprawy motywowany jest faktem, iż jak dotąd na gruncie polskiej folklorystyki nie powstała monografia poddająca kompleksowej refleksji kategorie istot demonicznych występujących w polskiej i wschodniosłowiańskiej bajce ludowej, w szczególności podejmująca problem ich genezy, wieloaspektowego wizerunku, a także funkcji pełnionych w przekazach bajkowych. Zaproponowane rozważania sytuują się zatem w obszarze badań komparatystyczno-folklorystycznych. Głównym ich celem jest ustalenie, które z postaci o demonicznym rodowodzie znalazły się wśród bohaterów ludowej bajki magicznej *sensu stricto* oraz w jakim stopniu są w niej reprezentowane ich wierzeniowe wizerunki. Zamierzam ponadto ustalić, czy obecność danego przedstawiciela sfery nadprzyrodzonej w rozpatrywanych przeze mnie wątkach bądź ich jednostkowych realizacjach posiada charakter celowy, fakultatywny czy całkowicie przypadkowy. Odpowiedzi na te pytania posłużą mi do sporządzenia szczegółowej charakterystyki tych bohaterów w oparciu o kontekst interpretacyjny uwzględniający zapisy wierzeń i podań wierzeniowych na ich temat. Dzięki temu możliwe będzie postawienie pytania o to, jakim przeobrażeniom podlegają postaci wierzeniowe pod wpływem założeń gatunkowych tekstów o charakterze fikcjonalnym. Ostatecznie w rozprawie rozpatrzone zostaną następujące kategorie demonów oraz ludzi posiadających konotacje ze sferą nadprzyrodzoną i zaświatami:

- dusze zmarłych przodków (matka, ojciec), dusze pokutujące i „nieczyści zmarli” (żeńska strzyga, męski upiór, wisielec),
- personifikacje śmierci, losu i biedy,
- ludzie o nadprzyrodzonych umiejętnościach (czarownica/wiedźma, czarownik),
- przedstawiciele zawodów o konotacjach demonicznych (kował, muzykant, pasterz, młynarz),
- demony przyrodnicze i gospodarcze (leszy, wodnik, wiatr),
- diabeł.

Powyższy spis postaci pokazuje, że ich demoniczne konotacje staram się potraktować z uwzględnieniem gradacji pod względem ich natężenia. Znajdują się bowiem wśród nich zarówno dusze zmarłych rodziców, które łatwiej byłoby określić bardziej neutralnym mianem postaci zaświatowych, ludzie wykonujący zawody uchodzące w społeczności wiejskiej za spowinowaczone z nieczystymi mocami,

współpracownicy czarta (czarownica, czarownik), postaci nadprzyrodzone „zawieszone” między porządkiem boskim i demonicznym (śmierć, dusze na pokucie), dusze ludzi pośmiertnie przemienionych w upiory i personifikacje biedy, a także demony przyrodnicze przypisane do konkretnych lokalizacji i wreszcie upostaciowanie samego zła, czyli diabeł. Jak się wydaje, biorąc pod uwagę powyższą różnorodność zarówno ujętych przeze mnie bohaterów, jak i przekazów etnograficznych o polskim, rosyjskim, ukraińskim i białoruskim rodowodzie potraktowanych jako kontekst interpretacyjny, tak pomyślana praca mogłaby stanowić swego rodzaju matrycę umożliwiającą podjęcie podobnej problematyki na materiale zaczerpniętym z innych kręgów kulturowych.

W obrębie poszczególnych rozdziałów poświęconych powyższym postaciom wierzeniowym podjęłam próbę zrealizowania celu szczegółowego rozprawy, mianowicie odpowiedzi na pytanie, czy i w jakim stopniu ludowi gawędziarze, czyniąc bohaterami swoich opowieści czarodziejskich istoty demoniczne, oparli się na ich podaniowo-wierzeniowym wizerunku. Aby zrealizować to zadanie, posłużyłam się następującymi kryteriami opisu interesujących mnie postaci:

- imię, nazwa bądź przydomek,
- pochodzenie,
- wygląd zewnętrzny oraz formy fizycznej metamorfozy,
- atrybuty,
- czas i miejsce aktywności,
- stopień i charakter związku z siłą nieczystą,
- (nadprzyrodzone) właściwości,
- charakterystyczne zajęcia i działania oraz ich adresaci,
- relacje z otoczeniem¹³⁰.

Pozwoliło to określić, które z wymienionych kryteriów identyfikacji postaci wierzeniowych okazały się istotne dla przekazów bajkowych, a które nie znalazły w niej odzwierciedlenia. Ponadto użycie powyższego kwestionariusza badawczego w przypadku wszystkich postaci demonicznych uwzględnionych w niniejszej pracy umożliwi zaobserwowanie i wskazanie różnic dotyczących sposobów ich przedstawiania w opowieściach magicznych. Zakładałam bowiem, że wymienione kryteria opisu mogą być zastosowane w bajce względem interesujących mnie bohaterów w sposób całościowy

¹³⁰ Opracowano głównie na podstawie kryteriów opisu wierzeniowych postaci demonicznych wskazanych przez Winogradową i Tołstają. Л.Н. Виноградова, *Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян*, Москва 2000, s. 31-55.

lub jedynie wybiórczy. Układ tych rozważań zostanie w znacznym stopniu podporządkowany funkcjom fabularnym pełnionym w bajce przez charakteryzowane istoty demoniczne zgodnie z klasyfikacją postaci działających według Proppa.

O interdyscyplinarnym charakterze proponowanego opracowania świadczy zastosowanie w nim nie tylko metody filologicznej, tekstologicznej i typologiczno-porównawczej w odniesieniu do bajkowych i wierzeniowych wizerunków interesujących mnie postaci demonicznych, lecz także etnolingwistycznej oraz antropologiczno-kulturowej umożliwiającej mi przeprowadzenie analizy kontekstualnej. Tytułowe postaci zostały ukazane w kontekście chłopskiej mentalności, a mianowicie ludowej aksjologii i definicji grzechu, tanatologii, myślenia typu mitycznego, praktyk magiczno-religijnych oraz kulturowych tabu. Niekiedy konieczne było również odwołanie się do konceptu płci społeczno-kulturowej (studia genderowe) oraz, gdy wydawało się to zasadne, procesów dziejowych i narracyjnych źródeł historycznych. Ponadto w przypadku niektórych opowieści, w szczególności tych o gatunkowym zabarwieniu legendowym (religijnym), istotny kontekst interpretacyjny stanowiła teologia katolicka i prawosławna oraz jej recepcja w kulturze ludowej.

1.3.1. Materiał badawczy

Bazę źródłową niniejszej rozprawy stanowi ok. 1800 narracji etnograficznych: zapisów bajek ludowych, podań wierzeniowych oraz opisów wierzeń. Jako przedmiot analizy posłużą opowieści zanotowane przez etnografów i zbieraczy folkloru w okresie od XIX do połowy XX w. na zróżnicowanym geograficznie obszarze obejmującym:

- całość regionów etnograficznych Polski,
- głównie zachodnią i północną część dzisiejszej Rosji (do 1917 r. – obszar tzw. Wielkiej Rosji), a także okolice Uralu (m.in. Republikę Komi), Kaukazu i rzeki Don, dorzecze Wołgi (m.in. obwód samarski) i Kamy (Prikamje; ros. Прикамье), Syberię (szczególnie jej środkową i wschodnią część, w tym dorzecze Leny) i rosyjską Karelię,
- głównie centralną, północną i zachodnią część współczesnej Ukrainy, m.in. Wołyń, Podole, historyczne terytorium Galicji, obszar Karpat (w szczególności Pokucie, Bukowinę, Huculszczyznę i Zakarpacie), Polesie i Naddnieprze,
- przede wszystkim centralno-zachodnią część dzisiejszej Białorusi obejmującą historyczną Ruś Czarą o granicach wyznaczonych przez rzeki: Prypeć, Ptycz, dolną Berezynę i górny Niemen.

W mniejszym zakresie do analizy zostały włączone również przekazy zapisane na terenie państw bałtyckich (Litwy, Łotwy i Estonii) ze względu na występującą na ich terenie etniczną ludność polską i rosyjską dysponującą własnym dorobkiem kulturowym.

Wybór obszaru geograficznego, z którego zaczerpnięty został materiał etnograficzny, podyktowany został dwoma czynnikami. Po pierwsze, na przestrzeni dziejów zmianie ulegała przynależność państwowa poszczególnych obszarów etnograficznych, toteż ziemie należące niegdyś do Polski obecnie znajdują się w granicach administracyjnych naszych wschodnich sąsiadów, podobnie jak terytoria wchodzące dzisiaj w skład państwa polskiego, ukraińskiego, białoruskiego i litewskiego. Po drugie natomiast uwzględnienie narracji ukraińskich i białoruskich w przeprowadzonej analizie pozwoliło na ujęcie materiału badawczego w szerszej, wschodniosłowiańskiej perspektywie. W kontekście tematu niniejszej rozprawy opowieści te wydają się szczególnie cenne, ponieważ pochodzą z terenów, na których z przyczyn historycznych dochodziło do znacznych i licznych interferencji kulturowych z udziałem elementów rodzimych i ościennych, zwłaszcza polskich i rosyjskich. Jak pozwałam sobie zakładać, owa różnorodność i związane z nią transplantacje kulturowe znalazły zapewne odzwierciedlenie również w prozie ludowej.

Zaznaczyć trzeba, że niniejsza praca powstawała w latach 2020-2024, a więc częściowo w warunkach niesprzyjających prowadzeniu badań naukowych (pandemia koronawirusa) lub praktycznie uniemożliwiających dotarcie do bibliotek i archiwów znajdujących się na terytorium Słowiańszczyzny Wschodniej z powodu agresji Rosji na Ukrainę w lutym 2022 r. Z uwagi na powyższe okoliczności czuję się w obowiązku przedstawić instytucjonalne źródła pochodzenia wykorzystanych przekazów etnograficznych, a także niektórych opracowań naukowych. Po pierwsze, liczne materiały archiwalne z XIX oraz I połowy XX w. są obecnie dostępne w postaci elektronicznej (zdigitalizowanej), np. za pośrednictwem bibliotek online, toteż dotarcie do nich było możliwe głównie dzięki własnym poszukiwaniom, a niekiedy również pomocy innych badaczy i specjalistów w dziedzinie folklorystyki. Po drugie zaś udało mi się przeprowadzić liczne kwerendy zewnętrzne, tak krajowe, jak i zagraniczne, które w bardzo dużym stopniu przyczyniły się do zniwelowania problemu wynikającego ze wspomnianych ograniczeń spowodowanych trudną sytuacją społeczno-polityczną. Wiele spośród wykorzystanych w pracy materiałów pochodzi ze zbiorów następujących instytucji bibliotecznych i archiwalnych:

– Biblioteka Narodowa w Warszawie,

- Pracownia Etnolingwistyczna im. Jerzego Bartmińskiego, Archiwum Badań Terenowych Instytutu Nauk o Kulturze UMCS, Międzywydziałowa Biblioteka Filologiczno-Historyczna UMCS oraz Biblioteka Uniwersytecka KUL w Lublinie,
- Biblioteka Główna UKW, Biblioteka Muzeum Okręgowego w Bydgoszczy,
- Biblioteka Malesherbes Wydziału Humanistycznego na Uniwersytecie Sorbona, biblioteka centrum badawczego Eur'Orbem (Instytut Sławistyki), Biblioteka Uniwersytecka Języków i Cywilizacji (BULAC), Biblioteka Narodowa Francji, biblioteka muzeum etnograficznego Jacques Chirac Museum Quai Branly oraz biblioteka Laboratorium Antropologii Społecznej Collège de France w Paryżu,
- Biblioteka Królewska w Sztokholmie (szwedzka biblioteka narodowa),
- Litewska Biblioteka Narodowa im. Martynasa Mažvydasa w Wilnie,
- Biblioteka Główna University College London, zbiory The British Folklore Society w Londynie,
- Biblioteka Archiwalna Estońskiego Muzeum Literackiego w Tartu.

Jako podstawowy materiał badawczy dla celów niniejszej rozprawy posłużyły polskie i wschodniosłowiańskie narracje magiczne i wierzeniowe. Nie wykluczyło to jednak odwołań do opowieści religijnych, komicznych i aitiologicznych, których wpływ jest obecny w wielu opowieściach czarodziejskich. Bajka magiczna w swej modelowej, czystej gatunkowo formie nie wydaje się zjawiskiem dominującym, często natomiast poszczególne realizacje jednego wątku prezentują, w całości lub częściowo, odmienną, a nierzadko również synkretyczną przynależność pod względem genologicznym.

Wybór tekstów źródłowych motywowany był następującymi czynnikami: po pierwsze, jak zostało wspomniane, opowieści czarodziejskie jako jedyne posiadają status bajki właściwej, po drugie natomiast w ramach owych przekazów mieści się znakomita większość realizacji wątków z udziałem postaci demonicznych. Przekazy te sklasyfikowane zostały w takich systematykach prozy ludowej jak *Polska bajka w układzie systematycznym* autorstwa Juliana Krzyżanowskiego (dalej PBL; sygnatura wątków: T)¹³¹ oraz *Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка* pod redakcją Kiriłła Czistowa¹³² (dalej CYC) i obejmują zbiór wątków

¹³¹ J. Krzyżanowski, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. 1, Wrocław – Warszawa – Kraków 1962.

¹³² *Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка*, собр. Л.Г. Барар, И.П. Березовский, К.П. Кабаников, Н.В. Новиков, ред. К.В. Чистов, Ленинград 1979.

mieszczących się w przedziale numerycznym 300-749. Podane zostaną również numery i tytuły odpowiedników analizowanych wątków zamieszczone w międzynarodowej klasyfikacji typów bajkowych Hansa-Jörga Uthera¹³³, w przypadku, gdy takowe ekwiwalenty istnieją.

Osobny problem badawczy związany jest ze zróżnicowanym stopniem uszczegółowienia opisów wątków w powyższych indeksach. O ile bowiem systematyka Krzyżanowskiego zawiera zazwyczaj (choć nie zawsze) adnotacje pozwalające na zlokalizowanie interesujących czytelnika istot demonicznych w poszczególnych typach fabularnych i/lub ich wariantach, o tyle katalog pod redakcją Czistowa jest pod tym względem znacznie bardziej lakoniczny i ogranicza się najczęściej do skąpych i ogólnikowych opisów całych wątków, a pamiętajmy, że niektóre istoty demoniczne występują w nich zamiennie z bohaterami fakultatywnymi. Nierzadko dochodzi zatem do sytuacji, w której badacz, mając przed sobą wykaz nawet kilkudziesięciu realizacji danego typu fabularnego, nie jest w stanie na podstawie oszczędnego streszczenia zlokalizować narracji z udziałem poszukiwanych przez niego postaci. Jest to kolejne zadanie, z którym postanowiłam się zmierzyć: z jednej strony w celu ukazania szerszego spektrum obecności postaci demonicznych w bajce magicznej, z drugiej zaś – dla ułatwienia przyszłej pracy tak uczonym, jak i osobom zainteresowanym powyższą problematyką.

Ponieważ wspomniane katalogi nie posiadają charakteru wykazów gatunkowych, warunek realizacji postawionych założeń badawczych stanowi wyabstrahowanie z owych systematyk korpusu tekstów *stricte* bajkowych, tj. utworów spełniających reguły formalne bajki magicznej oraz takich jej form heterogenicznych, które pozwalają uznać je za fabuły czarodziejskie. Aby to uczynić, konieczne jest przedstawienie wyznaczników gatunkowych tych opowieści, które posłużą następnie do ich identyfikacji w toku analizy. W dalszej kolejności podane zostaną również strukturalne i fabularne cechy podań wierzeniowych w celu wytropienia ich elementów w rozpatrywanych realizacjach narracji bajkowych, jako że to właśnie te dwie odmiany prozy ludowej składają się na trzon koncepcyjny niniejszej rozprawy.

¹³³ H.-J. Uther, *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*, vol. 1-3, Helsinki 2011.

1.3.2. Kryteria identyfikacji bajki magicznej

Jako podstawową cechę wyróżniającą opowieści magiczne wskazać należy ich kompozycję. Jest ona oparta na stałym, powtarzalnym schemacie fabularnym prowadzącym od braku lub nieszczęścia do jego likwidacji¹³⁴ i obejmującym poszczególne motywy ściśle powiązane z funkcjami przyporządkowanymi postaciom¹³⁵, podczas gdy układ wydarzeń koncentruje się w szczególności wokół wewnętrznej przemiany protagonisty, zaś punkt kulminacyjny owego procesu stanowi inicjacja bohatera przygotowująca go do pełnienia nowej społeczno-kulturowej roli zarówno w obrębie wspólnoty rodzinnej, jak i lokalnej, co jest tożsame z uzyskaniem wyższego statusu społecznego i, tym samym, funkcjonowaniem w owych środowiskach na prawach osoby dorosłej.

Kolejne kryterium identyfikacji gatunkowej przytoczonych opowieści stanowi element cudowności przejawiający się zarówno w działaniach bohaterów, jak i w sposobie kreacji świata przedstawionego oraz formułowania rządzących nim reguł. Ów nadprzyrodzony pierwiastek stanowi zatem immanentną cechę nie tylko poszczególnych postaci, w tym pomocników/przeciwników protagonisty bądź przychylnych/wrogich donatorów, dysponujących niezwykłymi umiejętnościami, lecz także przedmiotów lub sił niematerializowanych. Elementy cudowności obecnej w bajce magicznej sprzyjają jednocześnie realizacji funkcji kompensacyjnej wspomnianych utworów, ukazujących swemu odbiorcy świat nierzeczywisty, przez co zawsze sprawiedliwy i umożliwiający bohaterowi dokonywanie spektakularnych czynów mimo jego niskiego pochodzenia, ułomności fizycznych czy rozmaitych przeciwności stających mu na drodze. Co istotne, pomimo występowania powyższego motywu także w innych ludowych przekazach prozatorskich, jedynie w opowiadaniach magicznych to, co cudowne, jest dla bohaterów naturalnym elementem otaczającego ich świata, nie wzbudzając w nich zdziwienia ani strachu¹³⁶.

Jako jedną z istotnych determinant uznania danej opowieści za modelową narrację czarodziejską wskazać należy przytoczoną wcześniej klasyfikację postaci działających według Proppa, zgodnie z którą pełnią one w utworze określoną rolę przewidzianą przez

¹³⁴ В.Я. Пропп, *Морфология сказки...*, с. 30-59.

¹³⁵ Idem, *Русская сказка (Собрание трудов В.Я. Проппа)*, Москва 2000, с. 195-197.

¹³⁶ R. Caillois, *De la féerie à la science-fiction*, [dans :] idem, *Anthologie du Fantastique*, t. 1, Paris 1966, p. 8-9; v. С.Ю. Неклюдов, *Чудо в бытине*, [в:] *Труды по знаковым системам IV (Ученые записки Тартуского государственного университета, № 236)*, Тарту 1969, с. 146-158.

stały porządek fabularny (bohater, przeciwnik, donator, pomocnik, królewna lub jej ojciec, osoba wysyłająca, fałszywy bohater)¹³⁷. Do realizacji przyporządkowanej bohaterowi funkcji dochodzi zatem w ramach podjętych przez niego działań¹³⁸.

Zasadnicze kryterium wyodrębnienia przekazów magicznych o niejednorodnym statusie gatunkowym stanowi intencja narratora. Jest to kategoria przydatna do identyfikacji genologicznej różnych heterogenicznych pod tym względem wariantów. W omawianym przypadku cel gawędziarza sprowadza się do funkcji kompensacyjnej. Zgodnie z jej założeniami odbiorca danej opowieści powinien doznać moralnej satysfakcji redukującej jego poczucie pewnego braku lub szkody poprzez pośrednie obcowanie z wykreowanym światem, w którym dobro zawsze zwycięża i sprawiedliwości staje się zadość, zaś normy moralne są jasno określone. Słuchacz utożsamiający się z losem np. niesłusznie gnębionego protagonisty w pewnym sensie doświadcza zatem zadośćuczynienia za osobiście doświadczone krzywdy. Pokrzepiające działanie wspomnianych opowieści wynika również z tego, że powodzenie wysiłków głównego bohatera determinowane jest przez dokonywanie przez niego moralnie właściwych wyborów życiowych, zaś pochodzenie, status majątkowy i społeczny postaci są pod tym względem nieistotne. Na polskim gruncie badawczym owa cecha formalna stała się obiektem szczególnego zainteresowania Ługowskiej¹³⁹. Jak zauważyła folklorystka:

Ten właśnie gatunek dzięki charakterystycznej precyzji ustrojowej, zrealizowanemu w niej prawu „uproszczonego istnienia”, schematyczności fabuły i typowości bohaterów, a także wprowadzeniu planu nadziemskiego z całym sztafażem cudowności w pełni odpowiada zaproponowanemu tu rozumieniu fikcji intelektualnej, będącej warunkiem funkcji kompensacyjnej¹⁴⁰.

Z wyżej przytoczoną intencją narratora koresponduje wspomniany przewidywalny schemat fabularny bajki magicznej pozwalający na zachowanie niezmiennego kształtu formalnego tych narracji niezależnie od kręgu kulturowego, z którego wywodzi się ich odbiorca¹⁴¹. Z owym porządkiem wydarzeń w ścisły sposób skorelowane jest pozytywne zakończenie utworu. We wzorcowych przykładach bajki magicznej starania protagonisty zawsze bowiem zostają wynagrodzone – główny bohater zdobywa rękę swej wybranki,

¹³⁷ В.Я. Пропп, *Морфология сказки...*, с. 76.

¹³⁸ Ibidem, с. 25.

¹³⁹ J. Ługowska, *W świecie ludowych opowiadań...*, s. 172-188.

¹⁴⁰ Ibidem, s. 174-175.

¹⁴¹ Ibidem, s. 180.

po czym zawiera z nią związek małżeński i dziedziczy królestwo lub spotyka go gratyfikacja innego rodzaju, np. w postaci kosztowności bądź zaszczytów.

1.3.3. Założenia gatunkowe podania wierzeniowego

Zgodnie z definicją Erny Pomierancewej, narracje wierzeniowe to opowiadania dotyczące konfrontacji człowieka ze światem nadprzyrodzonym, który nie tylko posiada wymiar niezwykłości, lecz także pełen jest zjawisk niewyjaśnionych i strasznych¹⁴², zaś podstawowym celem tych przekazów jest podtrzymanie w świadomości zbiorowej określonych wierzeń i przekonań dotyczących stworzeń demonicznych¹⁴³. W przeciwieństwie do przekazów magicznych, w podaniu istoty nadprzyrodzone funkcjonują jako bohaterowie pierwszoplanowi, ponieważ to wokół nich koncentruje się cała opowieść¹⁴⁴.

Podanie wierzeniowe odróżnia od bajki po pierwsze jego kompozycja, którą charakteryzuje brak formułiczności i stałego ciągu wydarzeń¹⁴⁵. Dominantę kompozycyjną stanowi w nim szczegół – jednostkowy epizod fabularny¹⁴⁶. Ponadto narracje te posiadają charakter lokalny¹⁴⁷, dzięki czemu osadzone są w świecie znanym słuchaczowi. Ich struktura służyć ma uwiarygodnieniu opowieści na temat spotkania człowieka z demonem. Dorota Simonides pisała w tym kontekście o „subiektywnej postawie narratora ludowego” dokładającego wszelkich starań, aby odbiorca uwierzył w usłyszaną historię¹⁴⁸, toteż przekazy te określa się mianem memoratów. W tym celu gawędziarz stosuje zabieg konkretyzacji swej opowieści, który polega na usytuowaniu jej w czasoprzestrzeni¹⁴⁹ oraz powołaniu się na wspomnienia własne bądź świadka danego zdarzenia¹⁵⁰, w czym przejawia się aspekt subiektywnej prawdy. Zgodnie ze słowami Simonides, przekaz wierzeniowy „zawiera relację z przeżycia subiektywnie

¹⁴² Э.Б. Померанцева, op. cit., c. 21-22.

¹⁴³ Ibidem, c. 22.

¹⁴⁴ A. Mianecki, *Kilka uwag o genologii podań wierzeniowych*, „Literatura Ludowa” 1999, nr 2 (43), s. 58; v. L. Röhrich, *Dämon*, [in:] *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, Bd. 3, Lfg. 1, Hrsg. von K. Ranke, Berlin, Boston 1981, s. 233.

¹⁴⁵ A. Mianecki, op. cit., s. 59, 68.

¹⁴⁶ A. Woźniak, *Podanie i legenda. Z badań nad rosyjską prozą ludową*, Lublin 1988, s. 52.

¹⁴⁷ Ibidem, s. 61.

¹⁴⁸ D. Simonides, J. Hajduk-Nijakowska, *Opowiadania ludowe*, [w:] *Folklor Górnego Śląska*, red. D. Simonides, Katowice 1989, s. 398.

¹⁴⁹ Na temat kontekstu sytuacyjnego uwzględnianego podczas analizy podań wierzeniowych v. ibidem, s. 394.

¹⁵⁰ Э.Б. Померанцева, op. cit., c. 22-24.

prawdziwego, choć z racjonalnego stanowiska biorąc nieprawdopodobnego”¹⁵¹, jednakże owa „racjonalność” weryfikowalna jest jedynie w oparciu o aktualny stan wiedzy naukowej na temat zjawisk paranormalnych¹⁵².

Inaczej rzecz się ma w przypadku drugiej odmiany podania wierzeniowego, mianowicie fabulatów – opowieści, które weszły na stałe do tradycji ustnej. Z tego powodu brak w nich elementów uwierzytelniających przekaz, zaś zarówno gawędziarz, jak i odbiorca wykazują pewien stopień dystansu emocjonalnego wobec historii dotyczącej spotkania człowieka z demonem. Ponadto narracje te charakteryzują się bardziej rozbudowaną strukturą fabularną¹⁵³. Spotykane jest nawet przejście przez fabulat właściwości gatunkowych bajki magicznej¹⁵⁴.

Po drugie, u ludzkiego bohatera opowieści wierzeniowej wszelkie przejawy siły nadprzyrodzonej wywołują obawy, a niekiedy nawet przerażenie. Intencja narratora sprowadza się zatem do wywołania u adresata opowieści uczucia strachu. Podporządkowane są jej inne cechy gatunkowe wspomnianych opowiadań, takie jak ich tematyka i struktura fabularna oraz zabiegi uwiarygodniające przekaz: formuły testimonialne i powołanie się na wspomnienia świadka wydarzeń¹⁵⁵. Kwestia ta została opatrzona następującym komentarzem Ługowskiej:

W tych subiektywnie prawdziwych relacjach ze spotkań z istotami nadludzkimi, należącymi do sfery transcendentnej, „podmiotowe” uczucie lęku wyrażone w sugestywnej formie językowej zostaje jak gdyby „przeniesione” na odbiorcę, stając się celem narracji: komunikat ma więc straszyć, wyzwalać i wzmacniać lęk, a nawet dokonywać jego szczególnej eskalacji¹⁵⁶.

Folklorystka zauważyła jednocześnie, że narrator osiąga swój cel nie tylko poprzez ukazanie odbiorcy własnej opowieści jako historii z życia wziętej (tj. subiektywnie prawdziwej), lecz niekiedy także poprzez włączenie do swej narracji motywów odnoszących się do rzeczywistości nadprzyrodzonej, niejednokrotnie z pogranicza makabry i horroru. Co istotne, nawet jeżeli bohaterowi uda się przechytrzyć lub pokonać w walce istotę demoniczną i przeżyć, traumatyczne doświadczenie odcisnie

¹⁵¹ D. Simonides, *Nobilitacja podania wierzeniowego jako przedmiotu badań*, [w:] *Śląskie miscellanea. Literatura – folklor*, red. D. Simonides, J. Zaremba, Wrocław 1980, s. 87.

¹⁵² Ibidem, s. 85-88.

¹⁵³ A. Miancki, op. cit., s. 68.

¹⁵⁴ Ibidem, s. 59-61. Narracje posiadające jednocześnie cechy fabulatu czystego oraz bajki magicznej określane są przez Adriana Mianckiego jako „fabulaty medialne”. Ibidem, s. 62.

¹⁵⁵ J. Ługowska, *W świecie ludowych opowiadań...*, s. 126, 129-130.

¹⁵⁶ Ibidem, s. 127.

słabsze lub silniejsze piętno na jego psychice¹⁵⁷, co w bezpośredni sposób koreluje z brakiem pozytywnego zakończenia właściwego bajce magicznej i przekłada się na pesymistyczną wymowę opowieści wierzeniowej¹⁵⁸. Ponadto dla osobistej relacji ze spotkaniem z demonem znamienne jest określanie istoty nadnaturalnej jedynie za pomocą zaimków wskazujących (np. „to”) lub nieokreślonych (np. „coś”), dzięki czemu spotęgowane zostaje uczucie grozy¹⁵⁹.

Wskazana wyżej intencja gawędziarza ściśle koresponduje przy tym z funkcją informacyjną charakterystyczną zwłaszcza dla fabulatów¹⁶⁰ oraz memoratów obfitujących w formuły testimonialne¹⁶¹, ukierunkowanych na cele poznawcze¹⁶². Pierwszym spośród wspomnianych przekazów nierzadko towarzyszy również intencja edukacyjna: narrator udziela bowiem odbiorcy opowieści wskazówek dotyczących sposobu postępowania w obliczu konfrontacji z demonem oraz kieruje się motywacją, którą Ługowska nazwała „zamiarem wyjaśniania świata”¹⁶³. Podobnie według Simonides opowieść wierzeniowa stanowi „z antropologicznego punktu widzenia kodeks norm etycznych, zbiór przykładów dobrego i złego zachowania”¹⁶⁴. Poza funkcją informacyjną i etyczną Adrian Miancki wyróżnił dodatkowo funkcję eksplikatywną, dzięki której słuchaczowi wyjaśnione zostają reguły rządzące poszczególnymi elementami otaczającej go rzeczywistości¹⁶⁵.

W ramach podsumowania powyższych uwag warto podkreślić, że dotyczą one narracji modelowych, toteż nie wszystkie spośród wymienionych właściwości genologicznych zarówno bajki magicznej, jak i podania wierzeniowego, muszą realizować się jednocześnie w poszczególnych opowieściach należących do prozy ludowej. Ponieważ jedną z podstawowych cech folkloru jest wariantywność, przekazy te, jak wcześniej wspomniano, niejednokrotnie posiadają synkretyczny charakter gatunkowy, stąd poddanie ich arbitralnej, jednoznacznej ocenie pod tym względem może niekiedy okazać się trudne, a nawet niemożliwe. W takich wypadkach w niniejszej pracy zostanie podjęta próba określenia proporcji, w jakich występują elementy bajkowe

¹⁵⁷ Э.В. Померанцева, op. cit., c. 23.

¹⁵⁸ D. Simonides, *Śląski horror. O diablach, skarbnikach i utopcach*, Opole 2013, s. 9-10.

¹⁵⁹ J. Ługowska, *W świecie ludowych opowiadań...*, s. 139-140.

¹⁶⁰ Ibidem, s. 133.

¹⁶¹ Ibidem, s. 138.

¹⁶² Э.В. Померанцева, op. cit., c. 9-12.

¹⁶³ J. Ługowska, *W świecie ludowych opowiadań...*, s. 142-143.

¹⁶⁴ D. Simonides, *Nobilitacja podania wierzeniowego...*, s. 81.

¹⁶⁵ A. Miancki, op. cit., s. 59.

i wierzeniowe w aktualnie rozpatrywanej narracji oraz które spośród nich przejawiają tendencję dominującą – tak w kontekście konkretnego wariantu, jak i całego wątku, którego realizację stanowi.

Rozdział II

(Nie)proszeni goście z zaświatów.

Dusze przodków i „nieczyści” zmarli

Osobom zmarłym nadawano w kulturze ludowej status szczególny ze względu na to, że uosabiali samą śmierć¹, przejawiając tym samym właściwości mediacyjne. Zwłoki traktowano w kategoriach tabu², dlatego też biologiczny zgon stanowił przyczynek do szeregu rytuałów o charakterze apotropeicznym, jak również mających na celu zapewnienie spokoju duszy nieboszczyka³. Odprawienie obrzędów było warunkiem oficjalnego uznania człowieka za zmarłego. Aby nie sprowadził on śmierci na kogoś z członków rodziny poprzez spojrzenie lub zawołanie, zamykano mu oczy oraz usta. W dalszej kolejności jego ciało myto i ubierano, po czym wkładano je do trumny razem z dewocjonaliami (np. różańcem, szkaplerzem, książeczką do nabożeństwa) oraz przedmiotami codziennego użytku, do których człowiek ten był najbardziej przywiązany za życia. Do obowiązkowych zwyczajów należało ponadto opłakiwanie zmarłego i trzydniowe czuwanie przy zwłokach⁴. Dopiero wówczas w obecności członków zbiorowości wiejskiej wyprowadzano ciało nieboszczyka z domu, po czym następował pochówek oraz uczta pogrzebowa. Obrzędowe usankcjonowanie zgonu w bezpośredni sposób nawiązywało do powszechnego w społecznościach chłopskich podziału śmierci na dobrą, tj. zgodną z przyjętym zwyczajem oraz złą, zazwyczaj przedwczesną i gwałtowną, na skutek której wolno było odmówić zmarłemu ostatniej posługi rozumianej w sposób tradycyjny.

¹ А.К. Байбурин, *Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов*, Санкт-Петербург 1993, с. 105.

² Podczas wystawiania zwłok powszechnie uznawanych za „nieczyste” w domu nie należało np. przygotowywać w ich obecności potraw oraz rozniecać ognia, by nieboszczyk nie skałał świętego żywiołu i nie zakaził pożywienia. A. Fischer, *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*, Lwów 1921, s. 130-132.

³ Niedopełnienie obowiązków wobec nieboszczyka sprawiało, że nie mógł on osiągnąć spokoju po śmierci, toteż usiłował wygzeknować należne mu przysługi od swych krewnych, czyniąc to niekiedy w agresywny lub wręcz brutalny sposób. H. Biegeleisen, *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego*, Warszawa 1930, s. 63; A. van Gennep, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, przeł. B. Biały, Warszawa 2006, s. 163.

⁴ С.М. Толстая, *Покойник*, [в:] *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, т. 4, ред. Н.И. Толстой, Москва 2009, с. 115.

2.1. ZAŚWIATOWI OPIEKUNOWIE

2.1.1. Zmarli „swoją śmiercią” w kulturze ludowej

(...) starzy ludzie umierali cicho, jakby zasypiając, otoczeni żegnającymi ich ludźmi, błogosławiąc ich, uśmiechając się do nich, odprowadzani z kolei ich pogodnymi uśmiechami. (...) Można było pomyśleć, że obcują jeszcze ze swymi zmarłymi i że ziemską łączność z nimi nie została zerwana przez śmierć⁵.

Biorąc pod uwagę wzmiankowany system nakazów i zakazów dotyczący obrzędu pogrzebowego, mówić można o swego rodzaju *ars (bene) moriendi* – sztuce (dobrego) umierania. Pojęcie to zyskało znaczną popularność w epoce średniowiecza, przy czym społeczność wiejska nadała mu indywidualny rys odpowiadający specyfice ludowej mentalności. W kulturze tradycyjnej panowało bowiem powszechne przekonanie, że o losie duszy człowieka decydują dwa zasadnicze czynniki: moment zgonu oraz towarzyszące mu okoliczności. Sądono po pierwsze, że długość życia każdej istoty ludzkiej została jej wyznaczona przez siłę wyższą, dlatego też dobra śmierć równała się odejściu ze świata doczesnego w momencie naturalnego wyczerpania sił witalnych organizmu. Uważano również, że należy zakończyć wcześniej wszelkie ziemskie sprawy, odpokutować własne grzechy oraz przebaczyć swoim winowajcom. Po trzecie wreszcie, rodzina nieboszczyka odpowiedzialna była za dopełnienie względem niego obowiązków pogrzebowych, aby mógł on zaznać spokoju w zaświatach. Co istotne, zgon powinien nastąpić w domu zmarłego, w jego własnym łóżku. Niebagatelną rolę odgrywało również otoczenie bliskich, wspierających umierającego poprzez modlitwę oraz rozmaite posługi, takie jak np. obmywanie ciała lub palenie świec w celu odegnaenia złych mocy.

Powyższe zagadnienie już w II dekadzie XX w. stało się obiektem zainteresowań Dmitrija Zielenina. Do kategorii zmarłych godną śmiercią badacz zaliczył przede wszystkim duchy przodków (dziadów), tj. osób wykazujących względem żyjącego najwyższy stopień pokrewieństwa w linii prostej, a ponadto zmarłych w sposób naturalny (ze starości) oraz nieboszczyków pochowanych przez swoich bliskich zgodnie z obowiązującym zwyczajem (ros. tzw. родители – termin wprowadzony przez

⁵ F. Dostojewski, *Sen śmiesznego człowieka*, [w:] idem, *Opowieści fantastyczne*, przeł. M. Leśniewska, Kraków 2003, s. 149.

folklorystę)⁶. Ponieważ niejednokrotnie zjawy te nawiedzały żyjących na wyraźne zaproszenie, ich powrót z zaświatów nie budził w członkach rodziny strachu, jako że nie zagrażały one niczyjemu bezpieczeństwu. Ponadto zmarli mogli zwrócić się do żyjących z prośbą o pomoc lub w celu ostrzeżenia swych krewnych przed zbliżającą się śmiercią⁷. Co więcej, to właśnie ze wspomnianej kategorii wywodziły się duchy opiekuńcze domu (domowik oraz ubożę⁸, odpowiednio na ziemiach ruskich i polskich) oraz zabudowań gospodarczych⁹. Wierzo również, że nieboszczyk ukazuje się po śmierci swojej rodzinie bądź znajomym, nie zaznawszy spokoju na „tamym” świecie¹⁰. Okazuje się zatem, że nawiedzać żyjących mogą nie tylko dusze przeklętych, lecz także zwyczajnych zmarłych. Jak bowiem zauważyła Jelena Lewkijewska: „U Słowian wschodnich czasownikiem «chodzić» tradycyjnie określa się wszelkie formy przebywania nieboszczyka na tym świecie, szczególnie wykraczające za ramy normy”¹¹. Do jednych z najczęstszych przyczyn takiego stanu należeć miało długotrwałe opłakiwanie człowieka, który odszedł¹² lub, z drugiej strony, manifestowane przez niego silne pragnienie powrotu do swych bliskich, jak również niezaspokojona potrzeba dotycząca np. niedostatecznego wyposażenia go w pośmiertną podróż.

Wyjątek od powyższej reguły stanowiło nieudzielenie zmarłemu wystarczającej uwagi. Zgodnie z tradycją do obowiązków popogrzebowych jego rodziny w pierwszej kolejności należało bowiem wyprawienie uroczystej uczty¹³, a następnie

⁶ Д.К. Зеленин, *Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки*, Москва 1995, с. 39.

⁷ H. Biegeleisen, op. cit., s. 62.

⁸ Nazwa przywołanego ducha wywodząca się od słów „ubogi”, „biedak” powstała najprawdopodobniej dopiero w czasach chrześcijańskich, gdy domownicy poświęcali mu marginalną uwagę i karmili go jedynie resztkami od obiadu.

⁹ V. S. Bylina, *Człowiek i zaświaty. Wizje kar pośmiertnych w Polsce średniowiecznej*, Warszawa 1992, s. 23. Na ziemiach polskich po przyjęciu chrześcijaństwa rozpowszechniło się przekonanie, że dusze zmarłych powracające do świata ziemskiego pochodzą z czyśćca. Niekiedy jednak wierzo również, że możliwe jest wydostanie się z piekła skazanych na męki potępieńców. V. J. Grad, *Wieczność jako pozaludzka czasoprzestrzeń w światopoglądzie ludowym*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” 2016, nr 15, s. 240.

¹⁰ Z drugiej strony, niekiedy wierzo nawet, że to nie członek rodziny nawiedza swoich bliskich, lecz sam diabeł przyjmujący antropomorficzną postać. V. A.A. Панченко, *Мертвецы: «добрые», «злые» и непонятно какие. Восприятие смерти в аграрных культурах*, „Отечественные записки” 2013, № 5 (56), online: <https://strana-oz.ru/2013/5/mertvecy-dobrye-zlye-i-neponyatno-kakie> (dostęp: 15.07.2021).

¹¹ Е.Е. Левкиевская, «Душа», [w:] *Народная демонология Полесья. Публикации текстов в записях 80-90-х годов XX века*, сост. eadem, Л.Н. Виноградова, т. 2. *Демонологизация умерших людей*, Москва 2012, с. 57.

¹² Zakazowi opłakiwania zmarłego przypisywano w kulturze ludowej dwie funkcje: w chwili agonii ułatwiać on opuszczenie ciała przez duszę konającego, zaś po pogrzebie zapobiegał powrotowi nieboszczyka do świata materialnego. A. Fischer, op. cit., s. 243.

¹³ U dawnych Słowian zachodnich uczta popogrzebowa zwana była strawą, u wschodnich natomiast – tryzną.

podtrzymywanie pamięci o nieboszczyku na cmentarzu, jak również coroczne odprawianie obrzędu dziadów polegającego na ugoszczeniu przybywających dusz jadłem i napojem. Zarówno w Polsce, jak i na Słowiańszczyźnie Wschodniej praktykowano ponadto rytuał ogrzewania wędrujących po ziemi dusz zmarłych poprzez rozpalanie ognisk. Dodać należy, że uchybienie przytoczonym regułom zyskiwało podwójny ciężar moralny w przypadku śmierci osoby w podeszłym wieku, bowiem zapisany w kulturze wizerunek starca implikuje wysoki status społeczny wspomnianej grupy wiekowej z uwagi na przypisywaną jej przedstawicielom mądrość oraz życiowe doświadczenie. Nieokazanie zmarłemu należnego mu szacunku skutkowało rozmaitymi formami zemsty nieboszczyka, poczynając od niepomyślnych warunków atmosferycznych i nieurodzaju, poprzez porwanie dzieci lub bydła, a skończywszy na zesłaniu głodu i rozmaitych chorób¹⁴.

2.1.2. Bajkowi zmarli rodzice

W bajce magicznej funkcje pełnione przez bohaterów wywodzących się z kategorii zmarłych dobrą śmiercią bezpośrednio wynikają ze słowiańskiego kultu przodków¹⁵. W analizowanych narracjach postacie te występują bowiem w roli zaświatowych pomocników oraz donatorów dysponujących magicznym przedmiotem lub środkiem, jak również służących protagoniście cenną radą na drodze jego społeczno-kulturowej inicjacji¹⁶. Podobnego wsparcia udziela zazwyczaj rodzic głównego bohatera. Co warto podkreślić, zgodnie z ludowymi przekonaniami silne więzy krwi stanowiły czynnik zwiększający prawdopodobieństwo powrotu zmarłego do ludzi, z którymi był on emocjonalnie związany za życia. W przypadku opowiadań czarodziejskich owe próby nawiązania kontaktu ze światem ziemskim motywowane są po pierwsze koniecznością dopełnienia pośmiertnego rytuału względem nieboszczyka, po drugie zaś stanowią odpowiedź na wezwanie własnego dziecka cierpiącego niesprawiedliwość, a niejednokrotnie również prześladowanie ze strony wrogich mu postaci: dziewczyna zazwyczaj doznaje upokorzeń od macochy i jej córek, podczas gdy z młodzieńca drwią jego bracia. Czynnikiem determinującym relację bohater – zaświatowy donator jest zatem również płęć.

¹⁴ V. A.A. Панченко, op. cit.; s. 357.

¹⁵ В.Я. Пропп, *Исторические корни волшебной сказки*, Ленинград 1986, s. 153; I. Rzepnikowska, *Donator*, [w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, t. 1, red. V. Wróblewska, Toruń 2018, s. 418.

¹⁶ В.Я. Пропп, op. cit., s. 153-154.

2.1.2.1. Matka

Nagle Marie dojrzała przez szybę samochodu krzak róży, który matka zasadziła w dniu, kiedy wrzucili jej martwą siostrzyczkę do morza. Teraz zwisał z niego duży, żółty kwiat i wpatrywał się w nią. „Czyli jednak nie umarłaś, matko” – pomyślała. „Twoja dusza nadal tu jest”¹⁷.

O tym, że moja matka jest nieśmiertelna, dowiedziałam się dopiero po jej śmierci. (...) matki będzie więcej teraz i tak naprawdę nigdy nie umrze¹⁸.

Udręczonej pannie pomocy udziela jej zmarła matka¹⁹, czego przykład stanowią wątki, w których rodzicielka lituje się nad dziewczyną nieustannie przymuszaną do wykonywania męczących i żmudnych prac domowych oraz doznającą licznych upokorzeń ze strony macochy²⁰ i przyrodnich sióstr²¹, która ostatecznie wstępuje w związek małżeński z królewiczem (T 510A „Kopciuszek” / CYC 510A „Золушка” (ATU 510A „Cinderella”), CYC 480B* „Мачеха и падчерица” (ATU 480 „The Kind and the Unkind Girls”), T 511 „Macocha i pasierbica” / CYC 511 „Чудесная корова” (ATU 511 „One-Eye, Two-Eyes, and Three-Eyes”). Matka może pełnić również funkcję zaświatowej doradczynie córki uciekającej przed własnym ojcem pragnącym się z nią ożenić²². Z reguły poleca ona jej, by wdziała na siebie szaty gwiazdne, księżycowe i słoneczne, a następnie kożuszek uszyty z mysich lub świńskich skór²³ Афанасьев 2, 1985:

¹⁷ M. Pryds Helle, *Piękno ludu*, przeł. J. Haber-Biały, Gdańsk 2022, s. 270.

¹⁸ M. Marcinów, *Bezmatek*, Wołowiec 2020, s. 245.

¹⁹ Fragment niniejszego podrozdziału poświęcony funkcjom i hipostazom zmarłej matki we wschodniosłowiańskiej ludowej bajce magicznej ukaże się w zmodyfikowanej i rozbudowanej postaci w formie artykułu naukowego: A. Zalewska, *Otherworldly Guardian and Helper. Hypostases of the Dead Mother in the East Slavic Folk Wondertale*, „Scando-Slavica” 2024, vol. 70, no. 2 (w druku). Wspomniane opracowanie powstało na podstawie rozszerzonego materiału bajkowego (rosyjskiego, ukraińskiego oraz białoruskiego) liczącego ok. siedemdziesiąt narracji.

²⁰ Poprzez faworyzowanie rodzonej córki, a więc okazywanie szacunku wyłącznie tej dziewczynie, która jest do niej podobna na skutek genetycznego pokrewieństwa, macocha narusza w pewien sposób kulturowe tabu związane z patriarchalnym ideałem kobiety-matki obdarzającej miłością wszystkie swoje dzieci bez względu na więzy krwi bądź ich brak. T. Lundell, *Mutter*, [in:] *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, Bd. 9, Lfg. 3, Hrsg. von R.W. Brednich, Berlin, Boston 1999, s. 1050.

²¹ Ojciec bohaterki zwykle w bierny sposób poddaje się woli swojej drugiej małżonki lub sam ucieka się do przemocy psychicznej poprzez bezpośrednie okazywanie dziewczynie niechęci oraz faworyzowanie jej rodzonych lub przybranych sióstr.

²² V. В.Е. Добровольская, *Сюжетный тип ATU 510B „Peau d’Asne” / CYC 510B «Свиной чехол» в русской сказочной традиции*, „Традиционная культура” 2019, т. 20, № 1, с. 25; А.С. Лызлова, *Сюжетный тип CYC 510B «Свиной чехол» в сказочной традиции Карелии*, ibidem, с. 32, 34.

²³ W przekazie zapisanym przez Aleksandra Nikiforowa matka doradza dziewczynie, by ta poprosiła ojca nie tylko o satynowe i jedwabne szaty, lecz także o błękitnoszare skrzydło, dzięki któremu będzie w stanie latać niczym ptak i zdoła umknąć z domu rodzinnego Никифоров 1961: 143-144.

312-313. Dzięki temu incest pozostaje w bajce jedynie na poziomie deklaratywnym (T 510B „Mysi kożuszek” / CYC 510B „Свиной чехол” (ATU 510B „Peau d’Asne”)).

Co warte podkreślenia, bohaterka przytoczonych wątków sumiennie spełnia swój obowiązek wobec zmarłej, podtrzymując pamięć o niej poprzez regularne – niekiedy codzienne – wizyty na jej grobie T 510A; Lorentz 1912: 93, dzięki czemu jej skargi oraz prośby zostają wysłuchane. Ponadto dziewczyna gorliwie modli się o to, aby Bóg raczył wybaczyć matce wszelkie grzechy popełnione przez nią za życia T 510A; Cercha 1896: 91.

Nieboszczka ukazuje się córce w różnych wcieleniach, najczęściej w postaci zoomorficznej. U źródeł wspomnianego wyobrażenia zmarłej leży ludowy sposób postrzegania świata, a dokładniej – potrzeba konkretyzacji doświadczanych zjawisk prowadząca do postrzegania duszy człowieka jako bytu zmaterializowanego czy wręcz istoty żywej. Skłonności tej nie zdołały wyprzeć wizje propagowane przez Kościół, zgodnie z którymi *anima* jest tworem niedostępnym dla ludzkich zmysłów, a ponadto nieśmiertelnym²⁴. Jak się wydaje, za szczególnie charakterystyczne przede wszystkim dla polskich, rzadziej zaś dla rosyjskich bajek o Kopciuszku uznać należy ornitomorficzne wcielenie zmarłej matki (T 510A / CYC 510A). Jak można przypuszczać, odzwierciedlają one ludowe przekonanie o przeistaczaniu się dobrych dusz w gołobie, szczególnie białe²⁵. Narrator opowieści niekiedy wprost sugeruje, że pod ich postacią skrywają się „aniołki” Kowerska 1894: 795, a więc Boży wysłannicy. Bywa również, że pannie udzielają wsparcia ptaki pod względem gatunkowym bliżej nieokreślone przez gawędziarza.

Przywołani pomocnicy wlatują zazwyczaj bezpośrednio do izby, a niejednokrotnie zasiedlają także drzewa wyrastające np. z ziaren ryżu zasianych przez dziewczynę po obu stronach grobu zmarłej matki, na którym bohaterka znajduje strój balowy Cercha 1896: 92. Ptaki w pierwszej kolejności wyręczają pannę w zajęciach domowych, takich jak przygotowanie obiadu Gonet 1914/1918: 267; Афанасьев 2, 1985: 318 oraz przebranie ziaren, np. ryżu, piasku bądź maku Cercha 1896: 92; Левченко 1928: 498 lub jęczmienia przemieszanego z mąką i sadzą Афанасьев 2, 1985: 318. Aby pasierbica mogła

²⁴ H. Biegeleisen, op. cit., s. 24-25, 29. Z kolei w kulturze ludowej jako materię bezcielesną wyobrażano sobie duszę przebywającą w ciele, zaś tę, która je opuściła, przedstawiano zazwyczaj w postaci zwierzęcia. С.М. Толстая, *Славянские мифологические представления о душе*, [в:] *Славянский и балканский фольклор. Народная демонология*, ред. eadem, Москва 2000, s. 71.

²⁵ K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, cz. 2. *Kultura duchowa*, t. 1, Kraków 1934, s. 556-557. U Słowian wierzenia dotyczące wcielenia duszy człowieka w ptaka były niezwykle popularne – oprócz rzeczonoego gołębia wśród pośmiertnych hipostaz ludzkich często wymieniano również jaskółkę, kukułkę, słowika, kruka, orła oraz kaczkę. Ibidem, s. 556; v. А.Н. Соболев, *Загробный мир по древнерусским представлениям*, Сергиев Посад 1913, s. 54-56.

udać się na bal bądź pojechać do kościoła, gołębie obdarowują ją szykownym odzieniem Lorentz 1912: 93, czemu towarzyszą słowa: „wdzięk co moje” Cercha 1896: 92, wypowiedziane niejako w imieniu zmarłej rodzicielki.



Ryc. 1. O. Kubel, *Aschenbrödel* (1930).

Co niezwykle istotne, ptaki stanowiące ucieleśnienie duszy matki mogą pełnić rolę rolę wykonawców bajkowej sprawiedliwości, a tym samym ponoszą odpowiedzialność za zachowanie równowagi kosmicznej. Po pierwsze, wskazują one królewiczowi jego prawowitą wybrankę, przynosząc Kopciuszkowi szykowne odzienie, dzięki czemu mężczyzna rozpoznaje poszukiwaną przez siebie dziewczynę Gonet 1914/1918: 268. Ptaki udaremniają ponadto próbę oszustwa zaaranżowanego przez macochę oraz jej córki, krzycząc: „Кровь на ноге! Кровь на ноге! (...) Нет, (...) не годится!” Афанасьев 2, 1985: 318, kiedy te odcinają sobie kawałek pięty lub palca w celu włożenia stopy do filigranowego trzewika. Wreszcie, gdy panna oraz książę udają się na ceremonię zaślubin, gołębie siadają im na ramionach, niejako sankcjonując ich związek. Z kolei najbardziej drastyczny rodzaj kary wymierzonej wyniosłym i krnąbrnym córkom macochy stanowi niewątpliwie wydziobanie im oczu, na skutek czego pozostają one połowicznie bądź całkowicie niewidome²⁶ Cercha 1896: 95; Афанасьев 2, 1985: 318.

²⁶ Motyw ten został zaczerpnięty z opowieści o Kopciuszkę zapisanej przez braci Grimm.

W przekazach rosyjskich o prześladowanej pasierbicy matka dziewczyny występuje w ptasiej postaci jedynie sporadycznie. Rolę pomocników oraz donatorów pełnią w nich natomiast inni przedstawiciele świata zwierzęcego. Jako bajkowy przykład pośmiertnej hipostazy zmarłej kobiety należy w pierwszej kolejności wskazać krowę, w kulturze ludowej uważaną niejednokrotnie za wcielenie duszy nieboszczyka²⁷. Zwierzę zostaje подарowane przez matkę w szczególności w realizacjach wątku CYC 511, przy czym motyw ten przeniknął również do niektórych kontaminacyjnych wariantów opowiadań o Kopciuszku. Zoomorficzna wspomożycielka wyręcza dziewczynę w pracach zleczanych jej przez macochę (np. przedzenie wełny, tkanie płótna i sukna) Кавк. 1893: 183-184; Афанасьев 1984: 121; Митропольская 1975: 191-192, jak również karmi ją Ончуков 1908: 314; Смирнов 1, 1917: 215 i odziewa Смирнов 1, 1917: 215; Афанасьев 1984: 122. Warunkiem otrzymania koniecznego wsparcia jest najczęściej wejście prawym, a wyjście lewym uchem krowy. Warto nadmienić, że w polskich wariantach przywołanego wątku podobną funkcję fabularną pełni byczek Kozłowski 1869: 301-302; Chelchowski 1890: 70-71. Podczas wspomnianego rytuału bohaterka w symboliczny sposób nawiązuje kontakt ze światem nadprzyrodzonym, ponieważ czaszki tych zwierząt stanowiły wśród dawnych Słowian obiekty kultu²⁸, którego źródeł należy upatrywać w wierzeniach totemicznych.

Ostatecznie na polecenie przybranej matki dziewczyny krowa lub byk zostają zabite Кавк. 1893: 183-184, 187, tym niemniej z ich narządów, takich jak kości, ucho, serce, wątroba, płuco lub fragmentu tkaniny ubrudzonej jego krwią, zakopanych zwykle pod progiem stodoły lub oknem domu, wyrasta cudowna jabłoń lub sad²⁹ Чернышев 1950: 158. Motyw ten wywodzi się z przekonania, zgodnie z którym dusza człowieka jako centrum energii witalnej zlokalizowana jest w konkretnym organie lub miejscu w ciele, takim jak serce, klatka piersiowa, brzuch lub krew³⁰. Rosnące w sadzie drzewa rodzą owoce, które pozwalają się zrywać wyłącznie właścicielce zwierzęcia. Gdy zaś zostaje ona

²⁷ K. Moszyński, op. cit., s. 561-562.

²⁸ О.В. Белова, *Череп*, [w:] *Славянские древности...*, т. 5, Москва 2012, с. 508-509; A. Gołębiowska-Suchorska, *Ucho*, [w:] *Słownik polskiej bajki...*, online: <https://bajka.umk.pl/sloownik/lista-hasel/haslo/?id=344> (dostęp: 08.10.2024).

²⁹ Przywołane warianty analizowanych wątków, w których dusza zmarłej matki odradza się w postaci zwierzęcia, drzewa bądź kwiatów rosnących na jej grobie można interpretować jako odwołanie do koncepcji reinkarnacji, popularnej nie tylko w religiach Dalekiego Wschodu, lecz także w niektórych odłamach chrześcijaństwa. И.А. Разумова, *Сказка и быличка (Мифологический персонаж в системе жанра)*, Петрозаводск 1993, с. 37.

³⁰ С.М. Толстая, *Душа*, [w:] *Славянские древности...*, т. 2, Москва 1999, с. 163; cf Г.И. Кабакова, *Антропология женского тела в славянской традиции*, Москва 2001, с. 61; v. eadem, *Душа зверей и вещей: материальные значения души*, [w:] *Антропологично-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej*, t. 1. *Dusza w oczach świata*, red. E. Masłowska, D. Pazio-Włazłowska, Warszawa 2016, s. 516.

przemieniona w rysicę przez swą macochę, jabłonie usychają Кавк. 1893: 187-188, 192-193. Bywa również, że panna udaje się do sadu, by tam nałożyć na siebie odświętną odzież Ончуков 1908: 314.

Niekiedy jednoczesnym pomocnikiem i donatorem okazuje się czarodziejska rybka darowana dziewczynie przez jej ojca. Na zadane przez bohaterkę pytanie: „Матушка рыбка! Скушать ли тебя или нет?” ta odpowiada jej: „Не кушай меня, (...) а пусти в воду; я тебе пригожусь” СУС 510А; Афанасьев 2, 1985: 316. Wkrótce dziewczyna spotyka swą wspomóżycielkę przy studni. Zaczarowana rybka wyręcza pannę w oczyszczeniu żyta oraz przebraniu jego ziaren³¹ СУС 510А; Афанасьев 2, 1985: 317. Co warto podkreślić, zgodnie z ludowymi przekonaniem Słowian owe zwierzęta wykazywały podobieństwo do dusz nieboszczyków, a tym samym konotacje z przestrzenią zaświatową z powodu właściwej im niemości³².

Oprócz przedstawicieli fauny w niektórych wariantach analizowanych narracji funkcję donatora pełni drzewo, rosnące niekiedy w pobliżu mogiły zmarłej. W roli tej najczęściej występuje dąb³³ (T 510А / CYC 510А), obecny zarówno w tekstach polskich³⁴ Gliński 3, 1862: 139-140; Петров 1878: 149-150; Malinowski 1901: 241, jak i białoruskich Federowski 1902: 98-99. Drzewo to stanowiło wśród Słowian obiekt kultu nie tylko ze względu na swoje rozmiary, lecz także przypisywaną mu moc leczniczą, konotacje z boskim pierwiastkiem oraz właściwości antydemoniczne³⁵, jak również mediacyjne, dzięki którym służyć miał jako siedziba dusz³⁶. Bywa również, że dąb staje się świadkiem zbrodni popełnionej przez zawistne siostry na niczego nie podejrzewającej pannie. Po dokonaniu morderstwa córki macochy ukrywają ciało swej rywalki pod liśćmi znajdującymi się wokół drzewa, które zdaje się chronić dziewczynę. Mimo bowiem tak drastycznego rozwoju wydarzeń

³¹ Podobne zadania wykonują za dziewczynę również inni zwierzęcy pomocnicy, np. zając oddzielający mak od plew i słomy Кавк. 1893: 190.

³² А.В. Гуря, *Символика животных в славянской народной традиции*, Москва 1997, с. 747.

³³ W wybranych narracjach ukraińskich pojawia się natomiast wzmianka o cudownej wierzbie Возняк 1946: 75-77; cf. Рудченко 1860: 44. Co istotne, w wierzeniach ludowych miała ona status ambiwalentny: z jednej strony bowiem przypisywano jej właściwości apotropeiczne, z drugiej zaś uważano, że pełniła funkcję siedliska nieczystych duchów, zwłaszcza gdy była spróchniała lub została uderzona przez piorun. K. Moszyński, op. cit., s. 534-535; v. H. Biegeleisen, *U kolebki. Przed ołtarzem. Nad mogiłą*, Lwów 1929, s. 454.

³⁴ W jednej z kontaminacji wątków T 510А oraz T 510В do owego drzewa prowadzi dziewczynę ptak. Dąb otwiera się, po czym wypadają z niego piękne szaty, swym przepychem dorównujące gwiazdom, księżycowi i słońcu Malinowski 1901: 241.

³⁵ K. Moszyński, op. cit., s. 531-532; v. H. Biegeleisen, *U kolebki...*

³⁶ Ów status potęgowany był ponadto przez centralne ułożenie drzewa, w szczególności rosnącego samotnie. Wówczas pełniło ono funkcję swoistej *axis mundi* – osi wszechświata. P. Kowalski, *Dąb*, [w:] op. cit., s. 77, 94.

opowieść kończy się szczęśliwie – pasierbica zostaje tymczasowo przemieniona w żabę, zaś w towarzystwie królewicza odzyskuje swą ludzką postać T 510A; Kowerska 1894: 796.

W niektórych rosyjskich przekazach istotną funkcję fabularną pełnią ponadto kwiaty wyrastające na miejscu pochówku zmarłej. Dziewczyna, posłuszna zaleceniom swej babci, pozostawia je na mogile, dopóki carewicz nie wyda zawiadomienia o zbliżającej się uczcie. Wówczas stają się one niezbędnym elementem rytuału, zgodnie z którym należy zerwać trzy kwiaty z grobu matki, uczynić znak krzyża nad piecem oraz wypowiedzieć formułę „как печка стояла раньше, так и сейчас стой” СYC 510A; Разумова, Сенькина 1974: 141 oraz przejść przez leśne wrota, aby móc uczestniczyć w przyjęciu СYC 510A; Разумова, Сенькина 1974: 141. Przytoczony motyw należy interpretować jako odwróconą, służącą celom magicznym realizację kulturowego zakazu zrywania kwiatów rosnących na grobie, jak również wynoszenia czegokolwiek z cmentarza³⁷ – Henryk Biegeleisen pisał bowiem, że „cokolwiek znajduje się na mogile, stanowi własność zmarłego, więc jest tem samem nietykalne”³⁸.

Warto jednocześnie odnotować, że zmarłą rodzicielkę może zastępować matka chrzestna dziewczyny (CYC 510A), niekiedy wprost określana mianem czarownicy Красноженова 2013: 29, co tłumaczyłoby jej magiczne zdolności. Krewna wyposaża bohaterkę w odświętny strój, a ponadto przydziela jej służbę. Uderzenie żelazną różgą w stół sprawia natomiast, że przed panną zjawia się karetka Худяков 1864: 229. W innych wariantach funkcję donatora-pomocnika pełni babcia dziewczyny Сими́на 1975: 72 bądź niespokrewniona z nią staruszka Митрофанова, Федорова 1966: 123, a więc istota o mediacyjnym charakterze³⁹. Udziela ona królowi cennych rad przydatnych w ucieczce z domu ojca СYC 510B; Тумилевич 1961: 94. Na rodzimym gruncie podobne odstępstwa od prymarnej wersji rozpatrywanych fabuł zauważalne są szczególnie w ramach poszczególnych wariantów bajki o mysim kożusku

³⁷ A. Fischer, op. cit., s. 352-354.

³⁸ Ibidem, s. 352.

³⁹ P. Kowalski, *Starcy*, [w:] idem, *Kultura magiczna. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa 2007, s. 529-530; T. Kalniuk, *Mityczni obcy. Dzieci i starcy w polskiej kulturze ludowej przełomu XIX i XX wieku*, Toruń 2014, s. 91-92.

– zamiast zmarłej rodzicielki niejednokrotnie występuje w nich staruszka Lorentz 1924: 773 lub Matka Boska⁴⁰ Kolberg 21, cz. 2, 1964: 173 objawiająca się w jej postaci⁴¹ Ciszewski 1887: 81.

Można przypuszczać, że powyższe rozbieżności dotyczące przesunięcia roli donatora z postaci matki bądź jej zwierzęcej hipostazy na innego członka rodziny lub staruszkę⁴² są następstwem stopniowego zanikania kultu przodków, na skutek czego zmarły rodzic zostaje zastąpiony przez bohatera wykazującego związek ze sferą śmierci⁴³, co czyni z niego postać o charakterze mediacyjnym. Kwestię tę poruszyła również Jelena Nowik, pisząc:

Если герой – это «младший», то для персонажа, выступающего в роли дарителя, обязательными оказываются признаки «старший» и «относящийся к границе» своего и чужого мира. В семейной сфере «старшие» интерпретируются как «родитель», «предок», в индивидуальной – как «старики»⁴⁴.

Wspomnieć trzeba, że w rosyjskiej bajce magicznej zmarłą matkę może również zastąpić czarodziejski talizman w postaci lalki, którą ofiarowuje ona przed śmiercią córce Wasylisie Przepięknej (CYS 480B*). Błogosławiąc ją, rodzicielka prosi jednocześnie o karmienie kukiełki: „Я умираю и вместе с родительским благословением оставляю тебе вот эту куклу; береги ее всегда при себе и никому не показывай; а когда приключится тебе какое горе, дай ей поесть и спроси у нее совета” Афанасьев 1984: 127. W systematyce wschodniosłowiańskiej prozy ludowej odnotowana została tylko jedna opowieść zawierająca powyższy motyw⁴⁵, lecz jest ona istotna ze względu na swą oryginalność i popularność. Po nakarmieniu lalki dziewczyna odpoczywa, a mimo to na bieżąco realizowane są wszelkie zadania przydzielone jej przez macochę, np. pielienie

⁴⁰ W niektórych realizacjach wątku T 510A również dostrzegalny jest proces sakralizacji postaci donatora. Bywa, że Maryja obdarowuje bohaterkę strojem balowym i zegarkiem, a ponadto przekazuje do jej dyspozycji karetę zaprzężoną w konie Wasilewski 1892: 307-308. Cf V. Wróblewska, *Starzec i anioł – o donatorach w bajkach ludowych*, [w:] *Anioł w literaturze i w kulturze*, t. 2, red. J. Ługowska, Wrocław 2005, s. 547-553.

⁴¹ V. I. Rzepnikowska, *Сюжетный тип 510B «Ослиная шкура» в польской сказочной традиции*, „Традиционная культура” 2019, т. 20, № 1, с. 46; cf В.Е. Добровольская, op. cit., с. 22; А.С. Лызлова, op. cit., с. 35-36.

⁴² W angielskiej nomenklaturze w stosunku do wspomnianych postaci ukuto termin „matki zastępcze” (substitute mothers), przy czym w ich roli występują przede wszystkim dobre wróżki (w literackiej wersji bajek), matki chrzestne i staruszki pełniące funkcję magicznych pomocników oraz donatorów. L.J. Lee, *Mother*, [in:] *The Greenwood Encyclopedia of Folktales and Fairy Tales*, vol. 2, ed. by D. Haase, Westport – London 2008, pp. 637, 639-640.

⁴³ В.Я. Пропп, op. cit., с. 154.

⁴⁴ Е.С. Новик, *Система персонажей русской волшебной сказки*, [в:] *Типологические исследования по фольклору. Сб. Статей памяти В.Я. Проппа*, Москва 1975, с. 156.

⁴⁵ W CYS widnieją łącznie cztery (rosyjskie i ukraińskie) realizacje analizowanego wątku, lecz motyw lalki stanowiącej hipostazę zmarłej matki obecny jest wyłącznie w wariantcie zanotowanym przez Aleksandra Afanasiewa.

grządek, podlewanie kapusty, noszenie wody i palenie w piecu. Ponadto kukielka chroni pannę, gdy ta zostaje wysłana po ogień do Baby Jagi, zaś na miejscu wykonuje za nią prace polegające na przygotowaniu pożywienia i świeżej pościeli, sprzątaniu obejścia, zmiataniu izby i czyszczeniu ziaren pszenicy oraz maku Афанасьев 1984: 128-130. Gdy natomiast bohaterka trafia do innej gospodyni, otrzymuje cudowną pomoc w przędzeniu lnu i tkaniu Афанасьев 1984: 131. Wśród zadań zleconych dziewczynie do wykonania na służbie znajdują się zatem prace, które w innych opowieściach zazwyczaj wykonywane są przez ptaki (przebieranie i czyszczenie ziaren) oraz krowę lub byka (przędzenie, tkanie). Kukielka nie odmawia również swego wsparcia podczas próby przedmałżeńskiej zaaranżowanej przez cara polegającej na uszyciu tuzina koszul Афанасьев 1984: 132. Wspomniana lalka może być bez wątpienia traktowana jako wcielenie duszy zmarłej po pierwsze ze względu na postać ofiarującego ją donatora, po drugie zaś z uwagi na pełnioną przez siebie funkcję pomocnika⁴⁶.



Ryc. 2, 3. F. Rogers, *Vasilisa and her Mother*, *Vasilisa and her Doll* (data powstania nieznana).

2.1.2.2. Ojciec

Zrobił się jak ten strach domowy. (...) bez powietrza z nadworu cały się zrobił jak przezroczysty, biały, cały ścieńczał. Im dalej, tym gorzej. W oczach gasł. (...)

⁴⁶ В.Я. Пропп, op. cit., s. 199-200.

*Umarł spokojnie. Zmarł najspokojniej w świecie, daj
Boże i mnie tak*⁴⁷.

Z kolei pełniący funkcję donatora zmarły ojciec pojawia się w wątkach T 530 „Szkłana góra” / CYC 530 „Стеклянная гора” (ATU 530 „Princess on the Glass Mountain”), w których ofiarowuje on swemu męskiemu potomkowi magicznego konia lub służące do przywołania go przedmioty. Dzięki temu młodzieniec dociera do zamku położonego na wysokiej (szklanej) górze, co jest równoznaczne ze zdobyciem ręki królewny. W przekazach rosyjskich nieboszczyk ofiarowuje również inne niezwykle zwierzęta znajdujące się na sekretnej polanie: żar-ptaka oraz świnkę złotą szczecinkę Зеленин 1915: 351-352; Соколова, Гофман 1941: 85 bądź pieniądze (złote, srebrne i miedziane monety) Эрленвейн 2005: 57, a niekiedy udziela błogosławieństwa Зеленин 1915: 351-352; Никифоров 1961: 312. Warunek otrzymania daru stanowi spełnienie przedśmiertnej prośby rodziciela, której zadość czyni jedynie najmłodszy spośród trzech jego synów, przez krewnych uważany za próżniaka i głupca⁴⁸. Toteż nic dziwnego, że ojciec pomija go podczas dzielenia gospodarstwa między potomnych Saloni 1908: 259.

Przed śmiercią starzec domaga się zwykle stróżowania przy jego grobie przez trzy następujące po sobie pose⁴⁹: „Дети! Как я умру, вы каждый поочередно ходите на могилу ко мне спать по три ночи” Афанасьев 2, 1985: 5. Odwiedzając miejsce pochówku ojca, młodzieniec zgodnie z pogrzebowym zwyczajem odmawia modlitwy bądź czyta fragmenty psalterza⁵⁰ Kolberg 2, 1962: 274; Wierchowski 1892: 79. W ślad za Proppem powyższemu aktowi można przypisać funkcję apotropaiczną, ponieważ zapobiega on pośmiertnej przemianie zmarłego w tzw. nieczystego nieboszczyka, w razie gdyby nie dopełniono względem niego obowiązków⁵¹. Jak się wydaje, to właśnie dlatego zwyczaj czuwania

⁴⁷ W. Rasputin, *Pożegnanie z Matiorą*, przeł. J. Litwiniuk, Warszawa 1985, s. 172-173.

⁴⁸ W pojedynczych wariantach wspomnianego wątku ojciec jeszcze przed śmiercią obdarowuje synów dobrami materialnymi, np. przekazuje im cały zgromadzony przez siebie majątek Wierchowski 1892: 79; Ciszewski 1894: 194.

⁴⁹ W niektórych realizacjach analizowanych fabuł występuje żyjący ojciec lub matka, zlecający swemu najmłodszemu synowi pilnowanie np. łąki Kolberg 14, cz. 6, 1982: 3, prosa Witowt, z. 5, 1903: 450 bądź pszenicy Рождественская 1941: 175. W nagrodę za należycie wykonane zadanie młodzieniec otrzymuje konia od napotkanego starca Соколовы 1981: 247. Bywa również, że zwierzę z własnej inicjatywy zjawia się przed bohaterem, np. wychodzi z dębu Kolberg 14, cz. 6, 1982: 4 lub wody Witowt, z. 5, 1903: 451. Cf H. Kapelusz, *Szkłana góra*, [w:] *Słownik folkloru polskiego*, red. J. Krzyżanowski, Warszawa 1965, s. 395.

⁵⁰ С.М. Толстая, *Покойник...*

⁵¹ В.Я. Пропп, op. cit., s. 147-148.

przy grobie był ważnym rytuałem popogrzebowym⁵². Niekiedy ostatnie życzenie bohatera dotyczy modlitwy w jego intencji Эрленвейн 2005: 57 bądź zawiezienia jego ciała do kostnicy Ciszewski 1894: 194. W jednym z wariantów rosyjskich konający prosi o przyniesienie na miejsce jego pochówku chleba Ончуков 1908: 179, zaś w opowieści ukraińskiej – wieczerzy Гринченко 1895: 170, w czym można upatrywać reliktyw pogańskiego zwyczaju karmienia dusz zmarłych przodków⁵³. Bywa również, że ojciec wysyła bohatera po ogień, jednocześnie prosząc o włożenie go do grobu Saloni 1908: 259. W ludowych wyobrażeniach służył on ogrzaniu duszy nieboszczyka oraz przepędzeniu złych demonów⁵⁴, zaś pochodzące od niego światło wskazywało mu drogę w zaświatach⁵⁵.

Warto jednocześnie nadmienić, iż w niektórych wariantach rosyjskich rodziciel umiera w sposób właściwy dla tzw. nieczystych nieboszczyków, co nie wyklucza jednak pełnienia przez niego funkcji donatora. O demonicznym rodowodzie bohatera świadczy w szczególności jego późny zgon („Отец их дожил глубокой старости” Ончуков 1908: 178), jak również bezpośrednia wzmianka o jego czarnoksiężskiej przeszłości („Жил отец с сыновьями. Он был колдун” Соколова, Гофман 1941: 84). Bywa również, że starsi synowie jedynie podejrzewają swego ojca o demoniczne skłonności. Gdy najmłodszy z nich wraca do domu po nocy spędzonej na cmentarzu, ci zadają mu pytanie: „Хорошо батька на тебе верхом поездил?” Красноженова 2013: 123, odwołując się tym samym do ludowego przekonania, jakoby czarownicy mieli w zwyczaju jeździć wierzchem na swych ofiarach. Ponadto powstanie bajkowego zmarłego z grobu zapowiada trzęsienie oraz pęknięcie otaczającej go ziemi Разумова, Сенькина 1974: 146; Красноженова 2013: 123, w wierzeniach Słowian stanowiące znak, że nieboszczyk w niej pochowany zamierza powrócić do świata żyjących.

W przeciwieństwie do żeńskiej wersji donatora, istotną cechą jego męskiej odmiany jest wyjście zmarłego przodka z mogiły w porze mediacyjnej, tj. o północy: „I o dwunasty godzinie в nocy wzion się гроб открывать” Kolberg 43, 1965: 98; v. Левченко 1928: 350. Wówczas ojciec przekazuje najmłodszemu synowi kosztowne szaty oraz konia dysponującego cudownymi właściwościami, o czym w polskich i białoruskich narracjach świadczy w szczególności kolor jego maści: brylantowy Ciszewski 1894: 194, diamentowy

⁵² С.М. Толстая, *Покойник...*

⁵³ V. А.Н. Соболев, op. cit., s. 42; С.М. Толстая, *Покойник...*, s. 117.

⁵⁴ О.В. Белова, Е.С. Узенева, *Огонь*, [в:] *Славянские древности...*, т. 3, Москва 2004, s. 517.

⁵⁵ S. Niebrzegowska-Bartmińska, *Światło przy zmarłym*, [w:] *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1. Kosmos, z. 4. *Świat, światło i metale*, red. J. Bartmiński, Lublin 2012, s. 123-124.

Wierzchowski 1892: 80, srebrny Дмитриев 1869: 166 bądź złoty⁵⁶ Тоеppen 1893: 33; Saloni 1908: 260; Дмитриев 1869: 166; cf Federowski 1902: 90 (dla porównania w opowieściach ukraińskich: biały, siwy i czarny Лесевич 1904: 170 lub biały, bułany i kary Левченко 1928: 351-352), natomiast w rosyjskich – płomienie wydobywające się z uszu oraz chrap zwierzęcia: „Конь летит – земля дрожит, из носу пламя – из ушей огонь” Рождественская 1941: 176. Związany z symboliką płodnościową oraz reprezentujący moc i szybkość rumak⁵⁷ nie tylko pomaga bohaterowi dostać się do królewny, lecz ułatwia mu wykonanie innych trudnych zadań, w szczególności złapanie świnki złotej szczecinki Никифоров 1961: 317 lub prowadzenie wojny wraz z ojcem królewny Карнаухова 2008: 68. Jak się okazuje, darowany młodzieńcowi koń należał wcześniej do jego rodziciela: „Ну, Иван, сумел прийти, так сумеи и царевной владеть, да еще и моим конем” Разумова, Сенькина 1974: 146, toteż można przypuszczać, że z tego powodu zwierzę reaguje na gwizdnięcie zmarłego Красноженова 2013: 123. Bywa również, że ten osobiście prowadzi syna na pole, w którym stoi wspomniane zwierzę Карнаухова 2008: 67.

Wśród darów zmarłego ojca wyróżniają się ponadto elementy wyposażenia konia (np. uprząż Ончуков 1908: 179; Малинка 1902: 301, trzy baty Разумова, Сенькина 1974: 146; Kolberg 8, cz. 4, 1962: 1-2 bądź odzież dla jeźdźcy i broń Kolberg 35, 1964: 210). Cudowny rumak pojawia się na szczególne wezwanie w postaci strzału z bicia, a niejednokrotnie również magicznej formuły: „Сивка бурка, вещий каурка, стань передо мной, как лист перед травой”. Z kolei w bajkach ukraińskich często służą do tego celu ofiarowane przez ojca włosy rozmaitej barwy (np. czarnej lub czerwonej Яворский 1915: 70) nawiązującej do maści zwierzęcia. W opowieściach białoruskich natomiast ich funkcję mogą pełnić chusteczki we wspomnianych kolorach Аванесаў, Бірыла 1962: 182. Niezwykłe właściwości konia przejawiają się ponadto podczas rytuału przechodzenia bohatera przez jego uszy, podobnie jak to miało miejsce w przypadku krowy stanowiącej wcielenie zmarłej matki w opowiadaniach o gnębionej przez macochę pasierbicy. Wykonanie przywołanego rytuału sprawia, że „głupiec” przemienia się w pięknego młodzieńca Соколова, Гофман 1941: 85; Карнаухова 2008: 67; Красноженова 2013: 123; Бодяньский 1835: 23; Klich 1903: 152. Warto nadmienić, że w jednym z polskich przekazów strzał z czarodziejskiego bata przynosi protagoniście także inne korzyści: pomaga mu dostać się do królewny oraz wygrać wojnę z obcym

⁵⁶ W bajce magicznej kolor ten najściślej kojarzony jest z obecnym w niej zjawiskiem cudowności, zaś w przypadku konia wspomniana barwa bezpośrednio wskazuje na jego magiczne właściwości. K. Prorok, *Złote rogi, kopyta, złota grzywa*, [w:] ibidem, s. 249.

⁵⁷ J.C. Cooper, *Zwierzęta symboliczne i mityczne*, przeł. A. Kozłowska-Ryś, L. Ryś, Poznań 1998, s. 112.

najeżdżcą, służąc jednocześnie jako bicz w starciu z braćmi-rywalami Chelchowski 1890: 136. Otrzymane od zmarłego magiczne przedmioty (np. jabłko, napełniona tabakiera, trąbka z rogu, pęczek sierści, zaś w jednej z opowieści białoruskich – pałeczka Weryho 1889: 75) wyposażają ich właściciela w moc i odwagę, a przy tym zdolne są spełnić każde jego życzenie. Dzięki owym skarbowi młodzieniec sprawia sobie królewskie ubranie oraz konia, zaś do towarzystwa wybiera dwóch Kozaków, którzy objają jego braci Kolberg 2, 1962: 275.

Warto dodać, że w polskich przekazach realizujących wątek T 530 równie popularny jak w opowieści o Kopciuszku okazuje się motyw dębu-donatora. Zmarły ojciec wskazuje synowi cudowne drzewo w ramach nagrody za posłuszeństwo i spełnienie rodzicielskiej prośby. Dąb czyni zadość życzeniu młodzieńca pragnącego otrzymać konia oraz uprzęż Nitsch 1904: 268; Lorentz 1912: 162. Innym razem nieboszczyk obdarowuje syna trzema różgami, którymi należy uderzyć we wspomniane drzewo oraz wypowiedzieć formułę brzmiącą „dębie, otwórz się!”. Ojciec jako dysponent niezmierzonych bogactw udziela w ten sposób bohaterowi dostępu do bogatych szat i złotego rumaka Toeppen 1893: 33; Saloni 1908: 260. W jednym z wariantów podobną funkcję pełni lipa Ciszewski 1894: 194. W hierarchii drzew czczonych przez dawnych Słowian zajmowała ona miejsce niemal równie poczesne co dąb, ponieważ, jak wierzano, posiadała właściwości apotropaiczne⁵⁸, zaś przedmioty z niej wykonane (np. kij bądź uzda) służyć mogły jako środek ochronny czy nawet broń podczas starcia z demonem, szczególnie wampirem oraz wodnikiem⁵⁹. Ponadto, jak zostało wyżej wspomniane, upodobanie w lipie znaleźć miała Matka Boska, toteż drzewo to niekiedy uchodziło wśród ludu za święte⁶⁰.

Powyższe rozważania zdają się potwierdzać przekonanie, że okazywanie szacunku zmarłym przodkom rodzi dla bajkowych bohaterów pozytywne konsekwencje, w czym przejawia się funkcja kompensacyjna oraz potencjał moralizatorski opowieści magicznych. Sumienne wywiązanie się z obowiązków wobec nieżyjącego ojca lub matki pełniących w bajce rolę przewodników na drodze inicjacji stanowi warunek osiągnięcia przez głównego bohatera nowego socjo-kulturowego statusu. Trzeba jednak zaznaczyć, że wiara w możliwość nawiązania kontaktu z duszami zmarłych właściwa jest przede

⁵⁸ P. Kowalski, *Lipa*, [w:] op. cit., s. 286.

⁵⁹ K. Moszyński, op. cit., s. 532-533.

⁶⁰ Ibidem, s. 533; v. H. Biegeleisen, *U kolebki...*

wszystkim kulturze ludowej, ponieważ zgodnie z nauczaniem Kościoła podobne przypadki zdarzają się zaledwie sporadycznie.

Warto też podkreślić zróżnicowanie darów przekazywanych protagoniście przez zmarłych przodków w linii żeńskiej i męskiej, przekładające się na sugerowany w bajce stereotypowy model płci. Matka ofiarowuje swej córce kosztowne odzienie lub pośrednio wyręcza ją w pracach domowych, by ta mogła udać się na spotkanie z księciem i podnieść swój status społeczny poprzez zamążpójście, natomiast ojciec przekazuje własnemu synowi konia w celu podkreślenia kulturowej roli mężczyzny – zdobywcy i wojownika. Bohaterka kobieca jako istota z założenia pasywna stanowi zatem w przytoczonych przekazach jedynie obiekt męskich działań. Wspomniany sposób ukazywania przedstawicielek płci pięknej w bajce magicznej doczekał się obszernego, krytycznego komentarza ze strony badaczy rozpatrujących owe opowieści w kategoriach genderowych⁶¹.

2.2. DUSZE POKUTUJĄCE

*Takie ich męczarnie,
że ich do ziemi pokuta przygina,
patrzyli górnice, dziś się mają marnie.
(...) to są ludzie, a ich garbi wina*⁶².

Między nieżyjącymi przodkami a tzw. nieczystymi nieboszczykami sytuuje się pośrednia kategoria zmarłych, mianowicie dusze pokutujące, często występujące pod postacią widm lub błędnych ogników (ros. огни блуждающие⁶³) v. Świętek 1893: 511. Tymczasowo pozostają one w stanie zawieszenia między światem nadprzyrodzonym i doczesnym, z którym wiąże je zazwyczaj popełnione za życia zło domagające się zadośćuczynienia⁶⁴. Wybawienie od mąk pośmiertnych staje się wówczas możliwe jedynie dzięki odbyciu stosownej kary i/lub wstawiennictwu osób żyjących. Co istotne, pokutnik niejednokrotnie sygnalizuje otoczeniu, jakiego rodzaju pomocy oczekuje.

⁶¹ V. B.E. Добровольская, *Героиня русской волшебной сказки (вопросы мифологического генезиса и эволюции персонажа)*, [w:] *Фольклор народов России. Фольклор. Миф. Литература. (к 90-летию проф. Л.Г. Барага). Межвузовский научный сборник*, Уфа 2001, s. 54; G. Lasoń-Kochańska, *Córki Penelopy: kobiety wobec baśni i mitu*, „Słupskie Prace Filologiczne. Seria Filologia Polska” 2003, nr 3, s. 173-175.

⁶² D. Alighieri, *Boska komedia*, przeł. A. Kuciak, Dębogóra 2006, s. 327.

⁶³ V. E.E. Левкиевская, *Огни блуждающие*, [w:] *Славянские древности...*, т. 3, с. 511-513.

⁶⁴ Wyjątek stanowią w szczególności dusze nieochrzczonych dzieci, w kulturze ludowej zaliczane zarówno do kategorii tzw. nieczystych zmarłych, jak i dusz pokutujących.

W przeciwnym wypadku konieczne bywa wypowiedzenie, niekiedy przypadkowe⁶⁵, określonej formuły uwalniającej⁶⁶, a zatem odprawienie rytuału stwarzającego, zwanego również zaklinaniem, by użyć sformułowania autorstwa Anny Engelking⁶⁷.

2.2.1. Wdzięczni pokutnicy, dobrzy doradcy

Mimo że w katalogach wątków bajkowych epizody z udziałem dusz odbywających pokutę pojawiają się w stosunkowo pokaźnej liczbie fabuł zaklasyfikowanych do grupy opowieści magicznych, w istocie spełniają one zazwyczaj wymogi gatunkowe podań wierzeniowych⁶⁸. Zanim jednak o nich będzie mowa, warto poświęcić nieco miejsca nielicznym odstępstwom od wspomnianej reguły obejmującym w szczególności narracje polskie, ponieważ w systematyce bajki wschodniosłowiańskiej motyw pośmiertnej kary za grzechy zarezerwowany został przede wszystkim dla opowieści religijnych (legend). Ponadto zaznaczyć należy, że zgodnie z oficjalnym nauczaniem Cerkwi prawosławnej nieuznającej instytucji czyśćca⁶⁹ odbycie pokuty za doczesne przewinienia możliwe jest wyłącznie za życia, co dodatkowo tłumaczyłoby znikomą obecność owych wątków we wschodniosłowiańskiej prozie ludowej.

W rodzimej bajce magicznej dusza ponosząca pośmiertną karę pojawia się w pojedynczych realizacjach wątków, w których protagonista z pomocą cudownego konia otrzymanego od swego ojca pozytywnie przechodzi próbę zaaranżowaną przez króla i zdobywa rękę jego córki znajdującej się na niedostępnej górze (T 530 „Szlana góra” (ATU 530 „Princess on the Glass Mountain”)) lub wyprawia się na służbę do piekła, z którego ratuje potępieńców (T 361 „Parobek w piekle (Bear-skin, Bärenhäuter”)). Do kolejnych przykładów należą narracje, w których główny bohater otrzymuje lub znajduje cudowny pierścień, z pomocą którego poślubia królową (T 560 „Pierścień magiczny (wdzięczne zwierzęta)” (ATU 560 „The Magic Ring”)) bądź za przysługę wyświadczoną wężowi zostaje obdarowany umiejętnością rozumienia mowy zwierząt (T 670 „Chłop, wąż, ciekawa żona i kogut”). Zdecydowanie rzadziej

⁶⁵ V. P. Karpeta, O. Radziszewska, *Dusze na pokucie. O ludowym pochodzeniu martwicy z „To lubię” i jej pokrewieństwie z marą pcimską*, „Literatura Ludowa” 2020, nr 4-5, s. 32.

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ A. Engelking, *Rytuały słowne w kulturze ludowej. Próba klasyfikacji*, [w:] *Język a kultura*, t. 4, red. J. Bartmiński, R. Grzegorzczak, Wrocław 1991, s. 77.

⁶⁸ W PBL opowieści wierzeniowe poświęcone duszom odbywającym karę pośmiertną zostały ujęte w ramach wątków: T 4020 „Dusze na pokucie”, T 4021 „Odcisk dłoni potępieńcy (diabła)”, T 4022 „To lubię”, jak również T 4023 „Ptaszki ochrzczone (latawce)” oraz T 4024 „Dzbanuszek łez”, w których ukazany został pośmiertny los dzieci, w tym także tzw. niechrzczeńców.

⁶⁹ Czyściec bywa nieuznawany także w innych odłamach chrześcijaństwa, np. w protestantyzmie. V. J.B. Russell, *Mephistopheles: The Devil in the Modern World*, Ithaca and London 1990, p. 70.

pokutnik występuje w opowieściach jako zjawia wchodząca w konfrontację z głównym bohaterem szukającym strachu na świecie (T 326 „Poszukiwacz strachu” (ATU 326 „The Youth Who Wanted to Learn What Fear Is”)).

Bajkowymi pokutnikami bywają np. zmarli rodzice pełniący funkcję pomocników protagonisty. Występują oni pod postacią koni, lecz odbiorca nie poznaje powodu, dla którego ponoszą karę, co odróżnia wspomniane opowieści od narracji *stricto* legendowych. Matka przedstawia się swemu synowi podczas jego służby w piekle, a zarazem radzi mu, aby podczas ucieczki zabrał ze sobą pozostałe dusze i uratował je od zguby T 361; Kolberg 8, cz. 4, 1962: 127; cf CYC –677**, Шейн 1893: 99-100. Wziąwszy pod uwagę dalszy ciąg wydarzeń, widoczna staje się podwójna korzyść płynąca z realizacji tego polecenia. Pokutnicy zostają bowiem wykupieni przez Matkę Boską, zaś główny bohater otrzymuje od Niej sowite wynagrodzenie w postaci pieniędzy lub cudownego zwierzęcia, z którego wysypują się monety. Z kolei zmarły ojciec zaklęty w rumaka, którego podarował swemu najmłodszemu synowi, pomaga mu zdobyć rękę królewny, a następnie zwraca się do niego z prośbą o ścięcie mu głowy. Gdy wola zwierzęcia zostaje wypełniona, znika ono, zaś przylatujący na jego miejsce biały gołąb, a więc symbol czystości i zbawienia, ujawnia swą prawdziwą tożsamość, po czym dusza nieboszczyka trafia do nieba T 530; Kolberg 1906: 161.

Podobny los staje się udziałem nieszczęśników pokutujących pod postacią psa i kota, pomagających swemu opiekunowi w odzyskaniu pierścienia otrzymanego od królewny T 560; Malinowski 1901: 95-96. Bywa również, że jako hipostaza zmarłego przodka występuje w bajce wąż pełniący funkcję donatora. Jako przykład niech posłuży narracja, w której gadzi towarzysz prosi żołnierza, by ten niósł go na swych barkach przez osiemdziesiąt mil. Gdy wspólna wędrówka dobiega końca, wąż w ramach nagrody obdarza bohatera zdolnością rozumienia zwierzęcej mowy, przedstawiając się uprzednio jako jego daleki przodek: „A on wąż powiedział: A wiesz, co ja jest? (...) Tyś jeszcze na świecie niebył, a ja już musiał pokutować; ja jestem pradziadek twego dziadka, a ja tak długo musiał czekać, aż ty na świat przyszedł i mnie przeniósł przez granicę” T 670; Kolberg 1906: 170. Przywołane przekazy stanowią przejaw ludowej wiary w pośmiertną wędrówkę dusz, zgodnie z którą niektórzy pokutnicy mieli przemieniać się w zwierzęta

– ptaki, ssaki⁷⁰ cf Дранникова, Разумова 2009: 151 i płazy, jak również gady⁷¹, przy czym ostatnie z powyższych wcieleń zarezerwowane było dla największych grzeszników.

Zmarły odbywający tymczasową karę może również występować pod postacią baranka. Wspomniane zwierzę zostaje przekazane w darze głównemu bohaterowi przez Matkę Boską za uwolnienie dusz znajdujących się w piekle. Jak się okazuje, posiada ono cudowne właściwości, bowiem po uderzeniu go batem wysypują się zeń monety. Wielokrotne bicie baranka sprawia, że zaklęta w nim dusza odpokutowuje swoje ziemskie grzechy T 361; Grajnert 1904: 121; Kolberg 8, cz. 4, 1962: 128. Jak można przypuszczać, w powyższych narracjach postać wspomnianego zwierzęcia pojawia się nieprzypadkowo. Po pierwsze, m.in. w judaistycznej kulturze starotestamentowej baran często wykorzystywany był w rytuale złożenia ofiary całopalnej (zarówno dziękczynnej, jak i przebłagalnej), po drugie zaś jego obecność w bajce u boku Matki Bożej stanowić może symboliczną aluzję do tytułu, którego używał Chrystus, określając siebie samego mianem „Baranka Bożego” (łac. Agnus Dei) posłanego na ziemię w celu odkupienia ludzkich win.

Istnieją ponadto opowieści składające się z kilku sekwencji zdarzeń, wśród których można wskazać motywy konfrontacji z istotą zaświatową nawiązujące pod względem genologicznym do narracji wierzeniowych, lecz ostatecznie warianty te ujmowane jako całość odpowiadają wzorcowi gatunkowemu bajki magicznej. Reprezentatywnych przykładów dostarczają przekazy wchodzące w skład wątku T 326, których główny bohater po starciu z pokutnikiem i wybawieniu go znacznie się bogaci i/lub zdobywa rękę królewny.

We wspomnianych wariantach nieboszczyk odbywający pośmiertną karę zazwyczaj z własnej inicjatywy podaje powód swego powrotu do świata żyjących. Do częstych przewinień należy we wspomnianych opowieściach kradzież⁷² oraz chciwość. Bywa, że zmarły pokutujący za dopuszczenie się nieuczciwości na tle finansowym zostaje wyjęty przez śmiałka z trumny oraz rażony przez niego ciosem w głowę Ciszewski 1887: 14 lub spoliczkowany Kolberg 14, cz. 6, 1982: 8; Lompa 1900: 36. Kontrowersyjny czyn protagonisty okazuje się skutecznym sposobem na skrócenie nieszczęśnikowi

⁷⁰ Postać psa i kota niekiedy przyjmowały ponadto duchy opiekuńcze domu. V. J.C. Cooper, op. cit., s. 117.

⁷¹ H. Biegeleisen, *Śmierć w obrzędach...*, s. 29; K. Moszyński, op. cit., s. 553-554, 561-562; v. J.C. Cooper, op. cit., s. 283.

⁷² Motyw pokuty za kradzież obecny jest również w wątku T 309 „Pokuta za kradzież pierścienia”, w którym zazdrosna o zamążpójście swej siostry królewna przywłaszcza sobie należący do niej pierścień, zaś po śmierci przeistacza się w upiora. Zmarła prosi następnie czuwającego przy jej grobie żołnierza, by ten zwrócił pierścień jego prawowitej właścicielce, dzięki czemu zaznaje spokoju po śmierci Lorentz 1912: 87.

pośmiertnych mąk⁷³, zgodnym poniekąd z ludowym zaleceniem głoszącym, że tego typu nieboszczyków należy trzykrotnie uderzyć w twarz, by wybawić ich od wyznaczonej im kary. Zmarły, choć początkowo może wydawać się antagonistą, niejednokrotnie pełni w tych narracjach rolę donatora, przekazując poszukiwaczowi strachu swą szablę, za pomocą której zabija on smoka i ratuje życie królewnie Kozłowski 1869: 338-340, a także życzy sobie, by młodzieniec spełnił w jego imieniu miłosierny uczynek oraz odebrał należną mu nagrodę materialną, występującą jako typowa postać gratyfikacji w bajce magicznej: „Pójdźże teraz ze mną, to ci pokażę fanty, którym ludziom niesłusznie pozabierał. Połowę z nich rozdasz biednym, a połowę weźmiesz sobie” Ciszewski 1887: 14; cf Kozłowski 1869: 337-338. Co więcej, w zakończeniu analizowanych opowieści pojawiają się niekiedy motywy o poniekąd legendowym rodowodzie, mianowicie prośba zmarłego o odprawienie mszy św. za swą duszę⁷⁴ oraz przekazanie określonej sumy pieniędzy na budowę kościoła Kolberg 14, cz. 6, 1982: 8.

2.2.2. Przestroga dla grzeszników

Pokutnicy znajdują się również w gronie bohaterów opowieści znajdujących się w systematykach prozy ludowej pod numerami 300-749, lecz niespełniających wymogów strukturalno-fabularnych bajki magicznej. Powyższe narracje obejmują w szczególności realizacje wątków, w których młodzieniec pragnie poznać, czym jest strach (T 326 „Poszukiwacz strachu” (ATU 326 „The Youth Who Wanted to Learn What Fear Is”)) bądź dochodzi w nich do konfrontacji z upiorem dewastującym wnętrze kościoła (T 307* „Upiór w kościele”) lub nawiedzającym swą narzeczoną w charakterze zaświatowego amanta (T 363 „Upiór-narzeczonej” (ATU 363 „The Corpse-Eater”). Przekazy te są zazwyczaj zwieńczone wybawieniem duszy czyścicowej od pośmiertnych mąk, po którym nie następuje ciąg dalszy perypetii głównego bohatera, a tym samym nie dochodzi do realizacji Proppowskiego modelu narracji czarodziejskiej zakładającego wystąpienie sytuacji szkody lub braku, a następnie działania protagonisty zmierzające ku likwidacji nieszczęścia. Istotne kryterium identyfikacji wspomnianych opowieści stanowi ponadto intencja gawędziarza mającego na celu ostrzeżenie słuchaczy przed skutkami grzechu,

⁷³ Cf Л.Н. Виноградова, *Особая категория мифологических персонажей: души-«покутники», „Живая старина”* 2019, № 2 (102), с. 21.

⁷⁴ W jednym z podań wierzeniowych zmarły nawiedza księdza i przymusza go do udzielenia mu sakramentów, gdyż ze względu na prowadzony przez siebie styl życia sprzeczny z naukami Kościoła, szczególnie zaś nieuczestniczenie we mszach św. oraz unikanie spowiedzi, jego dusza nie może dostąpić zbawienia Lorentz 1914: 542.

a niekiedy nawet wywołanie w nich strachu motywowanego opisem spotkania bohatera ze zmarłym.

W rozpatrywanych narracjach rodzaj pośmiertnej kary często odpowiada charakterowi przewinienia, którego dopuścił się człowiek. Dla przykładu, bogacz zostaje pośmiertnie ukarany za skąpstwo i lekceważący stosunek względem osób głodnych i spragnionych. Dusza pokutnika błąka się w zaświatach w oczekiwaniu człowieka, który zechce zaprosić go do stołu. Gdy wybawca wreszcie się zjawia, mężczyzna wyznaje:

Scęśliwyś ty, człowieku, lá mnie, coś mie wybawiul z ty pokuty, com pokutowaľ:
bo juz siedemdziesiąt stery lát tu pokutuję w tym kominie, a to za to, zem nikogo
do śniadaniá, ani południá, ani wieczery nie prosiul. I miałem do tych cás
tu pokutowaľ, jaz mnie kto bedzie do jakiego jádła prosiul T 326; Świętek 1893: 365.

Z kolei w jednej z białoruskich opowieści chciwiec przed swą śmiercią zakopuje w ziemi kocioł z pieniędzmi. Zmarły nie zostaje jednak pochowany, a ponadto w ramach pokuty co noc powraca do ukrytego przez siebie skarbu i liczy monety. Nieboszczyk prezentuje przy tym cechy charakterystyczne dla upióra, przejawiające się w szczególności podczas demolowania wnętrza kościoła. Podobnie jak bajkową strzygę wybawia go modlitwa śmiałka ^{cf} T 326; Gonet 1914/1918: 260-261, polecającego mu przynieść do świątyni jego pieniądze T 307*; Karłowicz 1887: 259. Podobne narracje wykorzystują zatem motywy obecne w podaniach wierzeniowych. W jednym z nich mowa jest o pokutującej duszy żądnego bogactw gospodarza pilnującego worka z pieniędzmi⁷⁵ umieszczonego pod kamieniem. Po wykradzeniu skarbu przez osobę postronną zjawia więcej się nie ukazuje T 4020; Lorentz 1912: 72.

Częstokroć powód, dla którego zmarły nie może zaznać spokoju na „tamnym” świecie, stanowi zgon bez pojednania z żyjącymi. Dwóch straszących na cmentarzu, a jednocześnie skłóconych ze sobą nieboszczyków nie jest w stanie się poruszyć. Z pomocą przychodzi im główny bohater, postanawiając przenieść ich na bliską odległość względem siebie, dzięki czemu ci są w stanie podać sobie ręce oraz darować wzajemne krzywdy T 326; Ciszewski 1887: 14.

⁷⁵ Niekiedy pokutującym zmarłym okazuje się ksiądz pośmiertnie przemieniony w strzygonia strzegącego złotych monet ukrytych pod podłogą kościoła. Upiór wyjawia swój sekret w towarzystwie odważnego młodzieńca, jednocześnie prosząc go o przeznaczenie owej sumy na potrzeby ubogich oraz Kościoła w ramach zadośćuczynienia za zniszczenia poczynione przez niego w świątyni, jak również msze św., które odprawił w sposób niegodny. Zaklęty w strzygonia duchowny modli się następnie przed ołtarzem, po czym zostaje przemieniony w gołębia i znika Gonet 1900: 257. Dusza księdza niedbale wykonującego swoje obowiązki pojawia się ponadto w niektórych opowieściach wierzeniowych e.g. Świętek 1893: 511.

Na podstawie analizowanych opowieści można wysnuć wniosek, że zarówno w narracjach sfabularyzowanych, jak i wierzeniach ludowych dusze pokutujące z reguły zalicza się do grona niegroźnych zmarłych, ponieważ niepokoją one żyjących wyłącznie z uwagi na niemożność osiągnięcia zbawienia. Ich powrót do świata doczesnego dokonuje się zatem niejako „z Bożej woli”⁷⁶. Z uwagi na powyższą okoliczność w bajce magicznej pokutnicy pełnią niekiedy funkcję wdzięcznego nieboszczyka⁷⁷ oraz donatora obdarowującego głównego bohatera pieniędzmi lub udzielającego mu wsparcia w walce z demonicznym przeciwnikiem. Co równie istotne, przekazy te przybierają formę przestrogi przed grzesznym życiem, co nadaje im wyraźny wymiar moralizatorski.

2.3. ZAŚWIATOWI PRZECIWNICY

2.3.1. Status tzw. nieczystych zmarłych w społeczności tradycyjnej

*Tej nocy poznałem, co to strach.
Przyszedł do mnie na strych upiór, jakaś zmarła dawno
temu kobieta, wyciągnęła lewą rękę i pokazała mi ją.
Na kciuku brakowało paznokcia. Potrząsnąłem głowę,
tłumaczyłem, że kiedyś miałem jakiś paznokieć,
ale wyrzuciłem go i zrobiłem inny z muszli. Mimo to
upiór stał nade mną, a ja leżałem i z przerażenia oblewał
mnie zimny pot. W końcu wykrztusiłem, że nic już na to
poradzić nie mogę i niech sobie, w imię Boże, idzie swoją
drogą⁷⁸.*

Przeciwieństwem dobrej śmierci jest zbyt późny lub gwałtowny zgon⁷⁹ prowadzący do przeistoczenia się człowieka w tzw. nieczystego zmarłego (ros. заложный покойник⁸⁰). Termin ten został wprowadzony do obiegu naukowego

⁷⁶ Z tego powodu użycie sakramentaliów podczas kontaktu ze wspomnianymi istotami nie wywołuje w nich awersji, lecz stanowi działanie pożądane mające na celu skrócenie ich mąk. Л.Н. Виноградова, *Особая категория мифологических персонажей...*, s. 19; v. S. Niebrzegowska-Bartmińska, *Dusze na pokucie. Lubelskie opowieści wierzeniowe*, „Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury” 1998, nr 9/10, s. 319.

⁷⁷ Postaci wdzięcznego zmarłego poświęcone zostały w szczególności wątki T 506 „Wdzięczny nieboszczyk” / СУС 506В, СУС 507, СУС 508 oraz СУС 508* „Благодарный мертвец” (tytuł wspólny dla wymienionych wschodniosłowiańskich typów bajkowych; АТУ 505 „Grateful Dead”, АТУ 507 „The Monster's Bride”), w których w zamian za pochowanie jego zwłok wyświadcza on głównemu bohaterowi rozmaite przysługi.

⁷⁸ K. Hamsun, *Pod jesienną gwiazdą*, przeł. A. Marciniakówna, Warszawa 2021, s. 98.

⁷⁹ V. А.К. Байбурин, op. cit., s. 101-102.

⁸⁰ Zielenin rozumie ów termin w kontekście sposobu grzebania zwłok „nieczystych” zmarłych polegającym na zastawieniu ciała nieboszczyka deskami lub palikami, nie zaś tradycyjnym złożeniu go w ziemi. Д.К. Зеленин, *К вопросу о русалках: Культ покойников, умерших неестественной смертью, у русских и у финнов*, „Живая старина” 1911, № 3-4, s. 378.

za sprawą słynnego opracowania autorstwa Zielenina poświęconego zmarłym nie swoją śmiercią⁸¹. Zgodnie ze słowami etnografa owa kategoria nieboszczyków obejmuje ludzi rozstających się z życiem przed wyznaczoną im godziną odejścia na „tamten świat”, na skutek czego zostają oni zmuszeni do spożytkowania pozostałych im lat ziemskiej wędrówki pod postacią demonów. Albert Bajburin słusznie zauważył, że niezgodny z Boskim zamysłem gwałtowny zgon oznaczał niepełne wykorzystanie otrzymanej w chwili narodzin energii witalnej, której niewyczerpanie stwarzało zagrożenie dla osób postronnych. Jednocześnie nie powinien on nastąpić zbyt późno, ponieważ osoby mocno posunięte w latach podejrzewane były o konotacje z siłą demoniczną, a ponadto oskarżane o to, że żyją na koszt innych członków wiejskiej społeczności, skracając tym samym czas ofiarowany im na ziemi – stąd rosyjskie wyrażenie „заедать чужой век”, tzn. „odbierać (dosł. zjadać) cudze lata życia”⁸². Wierzano ponadto, że dusze potępieńców zachowują swój pierwotny charakter i zwyczaje, zaś na terytorium bytowania wybierają najczęściej własny dom oraz miejsce zgonu bądź pochówku. Jednocześnie mają zdolność przemieszczania się, toteż niekiedy przenoszą się na obszary im nieznane⁸³.

Do grona „nieczystych” zmarłych zalicza się zatem w szczególności ofiary żywiołu (np. pożaru, powodzi bądź mrozu), morderstwa, wojny lub nieszczęśliwego wypadku, samobójców (najczęściej wisielców lub topielców), poronione płody, dzieci nieochrzczone i zmarłe lub zamienione przy porodzie, a także zabite lub przeklęte przez własnych rodziców⁸⁴. Ta kategoria nieboszczyków obejmuje również osoby urodzone w dniu, w którym, jak wierzano, dusze zmarłych przybywają na ziemię (np. w uroczystość Trójcy Świętej bądź w okresie bożonarodzeniowym – dawniej Szczodre Gody (ros. Святки)). Ponadto status „nieczystego” zmarłego powszechnie przypisywano ludziom wchodzącym za życia w bliskie relacje z demonami oraz posiadającym dwie dusze, tj. wiedźmom, czarownicom i czarownikom, a także tym, których sposób życia przeczył powszechnie przyjętym normom obyczajowym: głównie

⁸¹ Ibidem, s. 357-358. Badacz w kontekście „nieczystych” zmarłych równolegle posługuje się określeniem „trup” bądź „nieumarły” (ros. мертвяк). Idem, *Избранные труды...*, s. 39.

⁸² А.К. Байбурин, op. cit., s. 102.

⁸³ Д.К. Зеленин, *К вопросу о русалках...*, s. 358.

⁸⁴ Martwe płody bądź dzieci, jeśli zostały pochowane pod progiem domu (tzw. ofiara zakładzinowa), mogły przemienić się w przychylnego ludziom demona opiekuńczego zwanego kłobukiem. W przeciwnym wypadku natomiast dochodziło do transformacji duszy zmarłego w porońca, istotę niezwykle niebezpieczną. A. Szyjewski, *Religia Słowian*, Kraków 2003, s. 195.

złoczyńcom, rozpustnikom, heretykom, opojom oraz osobom nie przestrzegającym postu.

W „chodzącego trupa” mogły się ponadto przemienić dusze przedstawicieli niektórych zawodów posiadających zdaniem ludności wiejskiej konotacje z siłą demoniczną, np. kowali, młynarzy, pasterzy czy muzykantów, jak również rzemieślników wykonujących swoją pracę w nieuczciwy sposób. Do ostatniej grupy nieboszczyków przeistaczających się po śmierci w istoty niebezpieczne należą zmarli pochowani niezgodnie z przyjętym obyczajem, w szczególności osoby konające w ciemności, bez spowiedzi, złożone do grobu w innej odzieży niż ta, której sobie życzyły, a także zapomniane przez własnych krewnych. Zbliżone konsekwencje wywoływać miało dopuszczenie, aby przez ciało przeskoczyło zwierzę lub przeleciał ptak⁸⁵.

Co więcej, wśród ludności wiejskiej panowało przekonanie, że upiór zwykle usiłuje porwać osobę przejawiającą za nim tęsknotę⁸⁶. Jak zostało wspomniane wyżej, do ponownego przekroczenia granicy między światem doczesnym i pozazmysłowym mogły go ponadto nakłonić niedokończone sprawy ziemskie, w tym także różnego rodzaju porachunki czy konieczność odbycia pokuty za popełnione za życia zło (ros. tzw. покутники) oraz zadośćuczynienia ludziom, którym czymkolwiek zawinił⁸⁷. Bywało także, że demonem zrodzonym z duszy „nieczystego” nieboszczyka powodowało pragnienie zemsty (np. w postaci zesłania na żyjących choroby) za przedwczesny zgon i niemożność pełnego nasycenia się urokami życia bądź rozmaite niedogodności doświadczane po śmierci, jak również chęć odzyskania odebranej mu własności⁸⁸. Kolejny istotny powód, dla którego dusza zmarłego błąkała się po zaświatach, stanowiło również odrzucenie jego ciała przez ziemię, zwłaszcza poświęconą, w której je złożono. Zazwyczaj podobny los spotykał zatwardziałych, wielkich grzeszników (np. morderców), upiory oraz ludzi z nadprzyrodzonymi umiejętnościami (wiedźmy i czarowników)⁸⁹.

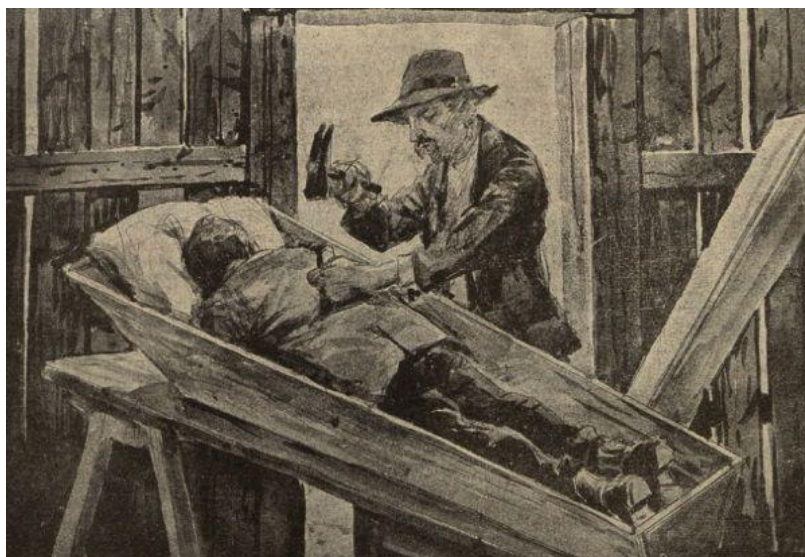
⁸⁵ Referuję za: Е.Е. Левкиевская, *Покойник «заложный»*, [в:] *Славянские древности...*, т. 4, с. 119-120.

⁸⁶ V. Л.Н. Виноградова, *Покойник*, [в:] *Славянская мифология. Энциклопедический словарь*, отв. ред. С.М. Толстая, Москва 2002, с. 374.

⁸⁷ H. Biegeleisen, *U kolebki...*, s. 514; idem, *Śmierć w obrzędach...*, s. 61-62.

⁸⁸ S. Urbańczyk, *Religia pogańskich Słowian*, Kraków 1947, s. 50; S. Bylina, op. cit., s. 24-25.

⁸⁹ A. Fischer, op. cit., s. 367-368.



Ryc. 4. Przykład praktyki antywampirycznej: przygważdżanie odwróconego ciała mordercy i samobójcy do dna trumny (autor nieznany, 1922).

Do typowych konsekwencji złej śmierci należała przemiana duszy zmarłego w demona, najczęściej rusałkę, szulikuna, kikimorę, porońca bądź upiora/strzygę. Owo zagrożenie skłaniało ludność wiejską do przeprowadzania rytuałów mających chronić ją przed skutkami działalności „nieczystych” nieboszczyków. Ponieważ należące do nich szczątki stanowiły obiekt zagrażający fizycznemu i psychicznemu dobrostanowi lokalnej społeczności, starano się ich jak najszybciej pozbyć. Szerzej ową kwestię omówił Zielenin, którego uwaga skoncentrowała się na przyjętym w ludowej kulturze Słowian zwyczaju zakazującym grzebania tychże zwłok razem z ciałami osób zmarłych godnie i w sposób naturalny. Ich miejsce pochówku wyznaczano na obszary odizolowane od wiejskich zabudowań, w przeciwieństwie do cmentarza uznawane za „nieczyste”. Na dawnych ziemiach rosyjskich popularne było wrzucanie ciał do wozów, a także rozmaitych zbiorników wodnych (najczęściej jezior i stawów), przy czym podobną funkcję spełniały także moczary oraz bagna. Co ciekawe, niekiedy polewano również ciało „nieczystego” zmarłego wodą⁹⁰. Możliwe, że podstawę dla podobnych praktyk stanowiło ludowe przekonanie, zgodnie z którym dusze osób zmarłych przedwcześnie nie są w stanie przejść pełnej drogi wiodącej w zaświaty, ponieważ prowadzi ona przez rzekę. Joanna i Ryszard Tomiccy stwierdzili bowiem, że

ich [dusz – A.Z.] wędrówka pośmiertna kończy się w wodzie, której nie jest im dane przebyć. Nieprzychylny los, wyznaczając ludziom przedwczesną śmierć sprawił, że ich dusze muszą trwać w stanie wiecznej potencjalności, przynależeć

⁹⁰ Д.К. Зеленин, *К вопросу о русалках...*, с. 388-391.

do określonej sfery kosmicznej charakteryzującej się stabilnością i biernością. Są oni skazani na wieczne bycie w jednym stanie (...)»⁹¹.

Nie można jednocześnie wykluczyć, że zwyczaj upuszczania ciała „nieczystego” zmarłego do rzeki lub jeziora wiązał się z przekonaniem, iż woda dzięki swym właściwościom zdolna jest niejako przejąć oraz odsunąć od żyjących potencjalne niebezpieczeństwo spowodowane działalnością tzw. chodzącego trupa.

Ponadto do powszechnych praktyk ludowych, zwłaszcza na terenie Słowiańszczyzny Wschodniej, należało grzebanie tego rodzaju nieboszczyków z dala od domu rodzinnego, aby utrudnić im powrót do miejsca, w którym żyli. Z tego powodu najczęściej wybierano obszary o charakterze – podobnie jak akweny wodne – granicznym i mediacyjnym, takie jak lasy, bagna czy bliskie sąsiedztwo drogi lub miedzy⁹². Co więcej, pochówek w miejscu odizolowanym od terytoriów zaludnionych motywowany był także powszechnym mniemaniem, że tzw. nieczyści zmarli posiadają zdolność sprawdzania negatywnych zjawisk atmosferycznych, np. suszy bądź gradobicia⁹³, zaś zignorowanie powyższych reguł groziło ponadto nadejściem posuchy lub wiosennych mrozów. Z drugiej jednak strony, ludzie uznani za niegodnych chrześcijańskiego pogrzebu (np. samobójcy, osoby nieochrzczone i konające bez spowiedzi, jak również złoczyńcy) niejednokrotnie chowani byli tuż pod płotem w niepoświęconej ziemi, co samo w sobie otwierało dostęp siły nieczystej do duszy człowieka, który odszedł. Zgodnie z ludowymi przekonaniem, podobne działania dawały początek narodzinom przyszłych stworzeń demonicznych, a tym samym mogły spowodować poważne niebezpieczeństwo na wszystkich mieszkańców danej wsi.

Warto ponadto przyjrzeć się sposobowi, w jaki obchodzono się ze szczątkami doczesnymi „nieczystych” nieboszczyków podczas niekonwencjonalnego pogrzebu. Wybrane spośród stosowanych wówczas praktyk obecnie zalicza się powszechnie do aktów profanacji ciała „niekochanych zmarłych”, jak określiła ich Urszula Lehr⁹⁴. Badaczka zaznaczyła jednocześnie, że zbezczeszczone zwłoki należały najczęściej nie tylko do osób posądzanych o uprawianie magii, tj. wiedźm, czarownic i czarowników, lecz także ludzi uznanych za upiory czy strzygonie, których niejednokrotnie pozbawiano

⁹¹ J. R. Tomiccy, *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Warszawa 1975, s. 130.

⁹² V. S. Bylina, op. cit., s. 12.

⁹³ V. ibidem, s. 29.

⁹⁴ U. Lehr, „*Niekochani zmarli*”, „Etnografia polska” 2006, nr 50, z. 1-2, s. 248. Badaczka rozróżniła jednocześnie zmarłych „niepożądanych”, tj. domagających się dopełnienia wobec nich zaniechanych obrzędów funeralnych oraz „niegodnych”, którym ze względu na ich złą śmierć odmówiono owych posług. Ibidem.

kończyn lub obcinano im głowę, po czym umieszczano ją na brzuchu bądź między nogami nieboszczyka⁹⁵. W mniemaniu członków wiejskiej społeczności zabiegi te stanowiły czyn konieczny, zapewniający spokój i bezpieczeństwo rodzinie oraz znajomym zmarłego.

2.3.2. Królewna strzyga: opętana ludożerczyni

Słowiańska strzyga lub, w wersji męskiej, strzygoń, jest demonem znanym wśród Słowian południowych, w szczególności Słoweńców, Chorwatów i Czarnogórców, jak również zachodnich – Polaków, Słowaków oraz Morawian⁹⁶. Wspomniane byty nadprzyrodzone wyróżniają się niejednorodnym rodowodem: z jednej bowiem strony, wedle ustaleń Brücknera, strzyga wywodzi się z obecnych w mitologii rzymskiej żeńskich demonów posiadających ptasie pazury⁹⁷ i wysysających krew⁹⁸, z drugiej natomiast, przebiegająca na przestrzeni dziejów interferencja wpływów kulturowych doprowadziła do przemieszania ludowych wyobrażeń na temat wspomnianych stworzeń⁹⁹. Na terenach Polski południowej przypisano im ponadto cechy charakterystyczne dla upiора oraz wampira¹⁰⁰, takie jak np. skłonność do antropofagii, w wyniku czego niemożliwe stało się jednoznaczne odseparowanie od siebie przywołanych wizerunków. Zjawisko to znalazło odzwierciedlenie także w rozmaitych tekstach folkloru, w których postaci te występują w podobnym kontekście fabularnym, jak również przypisuje im się niemal tożsamy zestaw cech i właściwości¹⁰¹.

W rosyjskim i polskim folklorze bajkowym motyw dziewczyny (królewny) przemienionej w strzygę wstającą z grobu realizowany jest przede wszystkim w obrębie wątków T 307 „Królewna strzyga” / CYC 307 „Девушка, встающая из гроба”

⁹⁵ Ibidem, s. 255-257.

⁹⁶ Л.Н. Виноградова, *Стрига*, [в:] *Славянские древности...*, т. 5, с. 182.

⁹⁷ Łacińskie *strix* oznacza sowę, natomiast *striga* – wiedźmę.

⁹⁸ A. Brückner, *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa 1980, s. 279; v. E. Petoia, *Wampiry i wilkołaki. Źródła, historia, legendy od antyku do współczesności*, przeł. A. Pers, Kraków 2012, s. 44.

⁹⁹ Istnieje prawdopodobieństwo, że wierzenia dotyczące strzygi dotarły do Słowian wschodnich oraz zachodnich za pośrednictwem ludów bałkańskich. J. Strzelczyk, *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*, Poznań 1998, s. 194.

¹⁰⁰ Ibidem; B. Baranowski, *W kręgu upiórów i wilkołaków. Demonologia słowiańska*, Poznań 2019, s. 64; v. R. Sitniewska, *Strzygoń*, [w:] *Słownik polskiej bajki...*, t. 3, s. 207. Warto ponadto nadmienić, że również w opracowaniach naukowych cechy właściwe upiórom oraz wampirom rozpatrywane są łącznie. V. e.g. E.E. Левкиевская, *Вампир*, [в:] *Славянские древности...*, т. 1, Москва 1995, с. 283-286.

¹⁰¹ V. L. Pełka, *Polska demonologia ludowa*, Poznań 2020, s. 287; Ł.M. Stanaszek, *Wampiry w średniowiecznej Polsce*, Warszawa 2016, s. 18-19. W PBL dla motywów wierzeniowych poświęconych postaci strzygi-upiора zarezerwowany został wątek T 4006 „Strzygoń”. Jego poszczególne realizacje dostarczają odbiorcy informacji dotyczących w szczególności właściwych przywołanemu demonowi zachowań oraz zabiegów mających na celu powstrzymanie go bądź jego całkowite unicestwienie.

(ATU 307 „The Princess in the Coffin”)¹⁰², których bohaterka zostaje ostatecznie ocalona przez śmiałka stróżującego przy jej grobie. Warto wspomnieć także o rosyjsko-białoruskiej odmianie tych opowieści traktujących z kolei o diablcy zaklętej w krowę, przyjmującej ludzką postać dzięki staraniom młodzieńca (CYC 307D* „Коровы-чертовки (Женитьба на окрещенной чертовке)”). W innych narracjach do metamorfozy dziewczyny w strzygę dochodzi na skutek odkrycia przez jej ojca nocnych schadzek z diabłem zapraszającym ją na tańce, podczas których za każdym razem doszczętnie niszczy ona wiele par obuwia (T 306 „Królowna i zdarte w tańcu buciki” / CYC 306 „Ночные пляски” (ATU 306 „The Danced-out Shoes”). Ponadto dziewczyna owładnięta nieczystymi mocami poślubiająca swego wybawcę pojawia się w nielicznych narracjach o zbiorczym numerze T 400C „Trzy noce męczarni” (ATU 400 „Man on a Quest for His Lost Wife”) oraz T 419 „Wybawienie czarnej królowny”.

Według Proppowskiej typologii postaci bajkowych wspomniana bohaterka początkowo występuje w przekazach magicznych jako demoniczny przeciwnik w osobie królowny opętanej przez złego ducha, lecz ostatecznie przejmuje funkcję fabularną właściwą królownie. Od klątwy mogą ją wybawić jedynie zabiegi śmiałka stróżującego przez trzy kolejne noce przy jej trumnie, zaś po upływie owego czasu para wstępuje najczęściej w związek małżeński. Niezwykle rzadko natomiast bohaterem wzmiankowanych narracji jest przedwcześnie zmarły kawaler opłakiwany przez swą wybrankę. Ponieważ jednak strzygoń z reguły pełni w folklorze bajkowym funkcję charakterystyczną dla postaci wierzeniowej, poświęcony został mu osobny paragraf niniejszego podrozdziału.

W rodzimych przekazach magicznych do jednej z najczęstszych przyczyn przemiany królowny w potwora należy naruszenie przez jej rodziców tabu słownego związanego z regułą nominacji-ewokacji. Para królewska z powodu silnego pragnienia posiadania potomstwa skłonna jest bowiem uznać za Boży dar jakiegokolwiek dziecko, nawet jeśli byłoby ono „cudakiem” Saloni 1908: 269, „dziwakiem” Saloni 1903: 364 lub „choć jakim diabłem” Kolberg 14, cz. 6, 1982: 75. W konsekwencji na świat przychodzi niemowlę niespokojne, wymagające nieustannego kołysania Saloni 1903: 364, odmawiające przyjmowania wszelkich pokarmów Saloni 1908: 269 bądź naznaczone różnorakimi defektami

¹⁰² Wszystkie przypisy śródtekstowe zawarte w niniejszym podrozdziale i nieopatrzone numerem wątku odnoszą się do dominujących pod względem liczbowym opowieści zgromadzonych pod numerem T 307 / CYC 307.

natury fizycznej, takimi jak nienaturalnie czarny kolor skóry¹⁰³ Ciszewski 1894: 175; Malinowski 1903: 151; Lorentz 1924: 767; Kolberg 14, cz. 6, 1982: 72; 75 czy twarz pozbawiona oczu, uszu, ust oraz nosa¹⁰⁴ Saloni 1908: 269. Warto jednocześnie nadmienić, że w niektórych narracjach bajkowych głównej bohaterce nie przypisuje się zewnętrznej szpetoty, a wręcz przeciwnie – podkreślona zostaje jej nadzwyczajna uroda e.g. Kolberg 19, cz. 2, 1963: 228, permanentnie przypisana wizerunkowi bajkowej królewny.

Źródłem demonicznych skłonności dziewczyny bywa rzucony na nią urok. Niekiedy panna zostaje zaklęta w potwora, znajdując się jeszcze w łonie matki Kolberg 14, cz. 6, 1982: 72 bądź przeklinają ją rodzice Kolberg 8, cz. 4, 1962: 142; Karłowicz 1887: 257. Zazwyczaj jednak okoliczności podobnych rytuałów pozostają w bajce niewyjaśnione Садовников 1884: 310; Митропольская 1975: 217, ponieważ zaczarowanie stanowi w niej zjawisko owiane tajemnicą, jako że cudowność uznaje się za jeden z podstawowych wyróżników gatunkowych opowiadań magicznych¹⁰⁵. Co więcej, również sama królewna może okazać się czarownicą Худяков 1964: 120. Ponieważ np. u Słowian południowych oraz polskich górali strzyga przedstawiana była jako wiedźma¹⁰⁶, niewykluczone, iż owe wyobrażenia przeniknęły do rosyjskich tekstów folkloru¹⁰⁷.

Popularny motyw w rosyjskich opowieściach o powstającej z grobu dziewczynie stanowi także opętanie diabelskie: „У этого царя в царстве, в церкви, в гробнице, лежит дочь: вселились в нее окаянные” Худяков 1964: 121. Wywa również, że do sali, w której znajduje się carówna, wchodzi sam bies, co koresponduje z wcześniejszą sugestią, jakoby przejął on kontrolę nad ciałem dziewczyny Леонтьев 1939: 129. Demoniczna natura królewny wyjaśniona zostaje faktem posiadania przez nią dwóch dusz, z których jedna stała się obiektem ataku złego ducha Kolberg 19, cz. 2, 1963: 229, co w pełni odpowiada ludowym przekonaniom na temat rodowodu strzygi, upiora i wampira:

strzyga to człowiek o dwu duchach, który z zębami się rodzi, po śmierci zostaje zębatą strzygą, bo ksiądz chrzci tylko jednego ducha i ten po śmierci ulata za planety, a zły (duch nie chrzczony) pozostaje w ciele i człowieka wyprowadza z mogiły, aby dusił ludzi i bydła¹⁰⁸.

¹⁰³ Zaklęta w strzygę dziewczyna czernieje niekiedy wraz z wiekiem od stóp w kierunku głowy Kolberg 14, cz. 6, 1982: 75.

¹⁰⁴ Co ciekawe, brak ostatniego spośród wymienionych narządów stanowił dla Bułgarów dowód, iż ma się do czynienia z upiorem (K. Moszyński, op. cit., s. 617), co z kolei rodzi pytanie o faktyczny wpływ wierzeń południowoślawiańskich w procesie formowania się polskich przekonań na temat strzygi.

¹⁰⁵ J. Ługowska, *Ludowa bajka magiczna jako tworzywo literatury*, Wrocław 1981, s. 141.

¹⁰⁶ L. Pełka, op. cit., s. 285-286.

¹⁰⁷ Л.Н. Виноградова, *Стрига...*

¹⁰⁸ A. Brückner, op. cit.

Na osobne omówienie zasługuje ponadto problem przedwczesnej, a więc złej śmierci zaklętej w stryagę królewny, żyjącej zazwyczaj nie dłużej niż osiemnaście lat. W analizowanych fabułach rychły zgon stanowi nie tylko przyczynę demonicznych skłonności bohaterki, lecz towarzyszy mu również naruszenie norm obyczajowych obowiązujących w społeczności wiejskiej, jako że dziewczyna opuszcza świat doczesny przed zamążpójściem. Niekiedy dobrowolnie podejmuje decyzję o trwaniu w stanie wolnym, ignorując zalecających się do niej kawalerów¹⁰⁹, następnie zaś zdjeta chorobą umiera Kolberg 19, cz. 2, 1963: 228.

Dla fabuł bajkowych z reguły nieistotny okazuje się zewnętrzny wygląd królewny przemienionej w stryagę. Bywa, że jej powierzchowność wskazuje na stan furii, w jakim się znajduje: „Włosy miała rozczochrane, oczy dzikie, z których iskry leciały, pięści zaciśnięte (...)” T 306; Udziela 1903: 183. Niekiedy wspomina się również, iż przyjmuje ona postać rosłej i wychudzonej dziewczyny ubranej w białą koszulę¹¹⁰ Kolberg 8, cz. 4, 1962: 139 lub „śmiertelne ubranie” Saloni 1908: 273. W kulturze ludowej nadmierny wzrost (gigantyzm) przypisywany był właśnie istotom demonicznym, zaś wszelkie upiory miały w zwyczaju straszyć ubrane w strój trumienny, co w kontekście analizowanych przekazów magicznych potwierdza niniejszy zapis wierzeń pochodzących z Galicji Zachodniej: „strygoń chodzi wtył jak rak, w koszuli długiej po samą ziemię (...)” Kosiński 1904: 9. Bywa ponadto, że królewna całkowicie zrzuca swe odzienie Kolberg 8, cz. 4, 1962: 140, w efekcie upodabniając się do licznych demonów żeńskich przedstawianych jako istoty nagie.

W przekazach czarodziejskich zachowano natomiast wierność narracjom wierzeniowym co do pory aktywności upiora. Jak odnotował Kolberg w jednej z nich, „godziną jego [strygonia – A.Z.] jest północ, po upływie której czémprędzej dąży napowrót do grobu i w nim się kryje” Kolberg 7, cz. 3, 1962: 64. Bajkowa potworna królewna również najczęściej powstaje z grobu około godziny jedenastej wieczorem lub o północy e.g. T 306; Udziela 1903: 183; T 307; Kolberg 14, cz. 6, 1982: 73; Malinowski 1900: 72; Lorentz 1924: 767; СУС 307; Чернышев 1950: 174; Афанасьев 2, 1985: 74, zaś powraca do niego wraz z paniem koguta e.g. Kolberg 19, cz. 2, 1963: 228; Чернышев 1950: 175. Wierzone bowiem, że ów ptak posiadał moc odstraszenia demonów oraz wszelkich złych mocy¹¹¹.

¹⁰⁹ Na temat społecznej recepcji panien przebierających wśród potencjalnych kandydatów na męża v. O. Zadurska, *Naznaczeni od Pana Boga. Obcy wśród swoich na wsi polskiej XIX i początku XX wieku*, Warszawa 2021, s. 37.

¹¹⁰ Jak wierzone, upiór przyjmuje niejednokrotnie postać antropomorficzną, zaś ubrany jest zazwyczaj w strój trumienny. L. Pełka, op. cit., s. 279.

¹¹¹ J.C. Cooper, op. cit., s. 104; P. Kowalski, *Kogut*, [w:] op. cit., s. 222.

Cechę wyróżniającą królową-strzygę zarówno w polskich, jak i wschodniosłowiańskich przekazach bajkowych stanowią również jej skłonności antropofagiczne, charakterystyczne dla typowego upiora. Bohaterka ma bowiem w zwyczaju dusić i pożerać żołnierzy stróżujących przy jej trumnie, dlatego też zawczasu prosi swego ojca o przydzielenie jej pośmiertnej warty: „Co przyszło tych sto żołnierzy na wartę do niej, to ona wychodziła z grobu i tych żołnierzy, co byli, zjadła, a kości w grobach zostawiła (...)” Kolberg 19, cz. 2, 1963: 228. W kontekście wierzeń ludowych szczególnie interesujące wydaje się przy tym rozwinięcie owego motywu w pojedynczych przekazach polskich i białoruskich, w których strzyga grozi skierowaniem swych ludożerczych zapędów na własnych rodziców, jeśli czuwający przy grobie śmiałek nie pozwoli jej się skonsumować: „Ach, nieszczęsny mój ojciec, kiedy on mnie dzisiaj żałnierza nie dał na wartę, to ja go jutrzejszego dnia samego zjem” Kolberg 14, cz. 6, 1982: 73; v. Karłowicz 1887: 257. Wśród społeczności chłopskiej rozprzestrzeniło się bowiem przekonanie, że upiór w pierwszej kolejności atakuje swą najbliższą rodzinę, poczynawszy od ojca i matki bądź rodzeństwa Ramułt 1893: 285.

Bajkowa strzyga prezentuje ponadto szereg innych zachowań typowych dla powyższego demona. Zaklęta w potwora królowa zazwyczaj lata po kościele, niejednokrotnie dewastując jego wnętrze Kolberg 19, cz. 2, 1963: 228: łamie świece, wyjada łój, z którego je wykonano oraz przewraca ławki¹¹² Saloni 1908: 270. Potrafi ponadto na odległość wyczuć obecność człowieka, konstatując: „Чеп, чеп, цўеца́ дуса́ śmierdzi!” Ciszewski 1894: 175 / „О, русским духом пахнет!” Митропольская 1975: 217. Gdy zaś dostrzeże czuwającego przy jej trumnie mężczyznę, krzyczy na niego Saloni 1908: 271; Kolberg 14, cz. 6, 1982: 74, wydając z siebie nieludzkie dźwięki: „(...) кричит на разные голоса, и по-собачьи и по-кошачьи (...)” Афанасьев 2, 1985: 74 bądź „(...) ревет, как корова” Митропольская 1975: 217.

Ponadto strzyga szarpie żołnierza i drapie go Kolberg 14, cz. 6, 1982: 74 lub płacze, ciskając w niego przedmiotami znajdującymi się w świątyni Ciszewski 1894: 176. Innym zaś razem ukazuje oczom śmiałka przerażające wizje, po czym przywołuje na pomoc dzikie zwierzęta, sprawiając jednocześnie, że kościół staje w płomieniach Чернышев 1950: 174-175. Bywa również, że mężczyzna słyszy jedynie dobiegający zewsząd głos nakazujący go zamordować: „(...) в полночь поднялся крик, гам, кто кричит: «Жгите его!», кто

¹¹² Bywa również, że bajkowa strzyga znajduje upodobanie w tańcu i hulankach, który to motyw stanowi bezpośrednie nawiązanie do wątku T 306 „Królowa i zdarte w tańcu buciki”. Niewykluczone, że przytoczony wariant koresponduje z rozpowszechnionym w społeczności wiejskiej przekonaniem, jakoby niektóre demony, w szczególności zaś diabły, miały chętnie oddawać się tego typu rozrywkom. Е.Е. Левкиевская, *Музыкант*, [в:] *Славянские древности...*, т. 3, с. 329.

кричит: «Рвите его!»» Худяков 1964: 121. Niekiedy potwór ucieka się również do aktów wampiryzmu, wysysając z żołnierzy krew Saloni 1908: 270. Stosowanie podobnych praktyk przypisywano strzydze także w wierzeniach ludowych, zgodnie z którymi miała ona odnawiać własną siłę witalną kosztem osób żyjących, jako że wspomniana substancja stanowi istotę życia oraz symbol ludzkiej duszy¹¹³ ze względu na przypisywaną jej nieśmiertelność.

Stosowane przez wartownika środki ochronne w obliczu konfrontacji z bajkową ludożerczynią zazwyczaj różnią się nieco w zależności od kulturowego rodowodu rozpatrywanych fabuł. Do pewnego stopnia korespondują one z popularnymi wśród chłopów instrukcjami dotyczącymi pożądanej postawy podczas starcia z upiorem bądź jakiegokolwiek z nim kontaktu. Jako słaby punkt wspomnianej istoty podkreślano zwłaszcza jej wstręt do przedmiotów i czynności związanych ze sferą *sacrum*¹¹⁴. Bezpieczeństwo w trakcie spotkania z różnego typu chodzącymi trupami zapewnić miało zatem w szczególności bezpośrednie uciekanie się do Bożej interwencji poprzez modlitwę, jak również posługiwanie się dewocjonaliami, np. różańcem bądź szkaplerzem Gonet 1897: 154-155 oraz sakramentaliami. Jedno z ludowych zaleceń dotyczących ochrony przed strzygoniem brzmi następująco: „Chcąc się zabezpieczyć od napadów jego, trzeba dom wokoło opisać kredą dziewięć razy poświęconą albo całe domostwo kropić święconą wodą, która powinna być przyniesiona z kościoła podczas nabożeństwa (...)” Kosiński 1904: 10.

Wiele spośród wspomnianych praktyk przyjmujących formę rozmaitych rytuałów magiczno-religijnych o charakterze apotropeicznym zostało przetransponowanych na grunt narracji magicznych. Przykładowo, śmiałek (rzadziej starzec) kreśli na kościelnej posadzce okrąg, wykorzystując do tego celu np. kredę poświęconą w święto Trzech Króli. Następnie mężczyzna wchodzi do niego sam lub opisuje nim strzygę Kolberg 19, cz. 2, 1963: 228; Kolberg 14, cz. 6, 1982: 76; Чернышев 1950: 174; Афанасьев 2, 1985: 74, modli się Saloni 1903: 365, czyta fragmenty psalterza lub Ewangelii Афанасьев 2, 1985: 74; Чернышев 1950: 175; Зеленин 1991: 303 bądź przynosi wodę święconą z dziewięciu kościołów, którą kropi potwora Kolberg 14, cz. 6, 1982: 76. Bywa również, że wartownik rozkazuje przekłętej królownie przeżegnać się oraz odmówić pacierz Saloni 1908: 273 lub kładzie na niej krzyż Чернышев 1950: 198. Czasami

¹¹³ W. Kopaliński, *Krew*, [w:] *Słownik symboli*, red. idem, Warszawa 2017, s. 165; v. J.-P. Roux, *Krew. Mity, symbole, rzeczywistość*, przeł. M. Perek, Kraków 1994, s. 46-48, 247.

¹¹⁴ W społeczności tradycyjnej za najskuteczniejszy środek ochronny i antydemoniczny uchodziły przedmioty związane z kultem religijnym. Е.Е. Левкиевская, *Славянский оберег. Семантика и структура*, Москва 2002, s. 150-156.

bohater może liczyć na wsparcie nadprzyrodzonego pomocnika, a mianowicie świętego, którego wizerunek znajduje się na kościelnym obrazie: „Подходит [strzyga – A.Z.] к образу, глянула на лик святого апостола и задрожала; вдруг от иконы глас раздался: «Изыди, окаянный!»” Афанасьев 2, 1985: 74. Ponadto bajkowego upiora jest w stanie odczarować dźwięk dzwonka użytego przez mężczyznę Kolberg 8, cz. 4, 1962: 142. Treść przywołanego wariantu koresponduje z przekazem wierzeniowym, w którym dzwonienie kościelnego sprawia, że strzygoń przemienia się w smołę¹¹⁵ Kosiński 1904: 10. Podobnych konsekwencji obawia się również królewna, zwracając się do bohatera tymi słowami: „Puść mie, bo sie mazio rozleje!”¹¹⁶ Saloni 1908: 272.

Warto dodać, że w polskich fabułach śmiałek przyjmuje niekiedy pasywną postawę podczas konfrontacji ze strzygą, najczęściej umykając przed nią na ambonę Malinowski 1903: 150; Lorentz 1924: 767, dzwonnice Lorentz 1924: 768, ołtarz Saloni 1908: 271 bądź chór Malinowski 1903: 150; Saloni 1908: 272 lub ukrywając się między świecami Ciszewski 1894: 175, wizerunkami świętych Saloni 1903: 365; cf Афанасьев 2, 1985: 74 bądź za krzyżem Piątkowska 1890: 219. Bywa również, że mężczyzna usadawia się pod ciałami bądź kośćmi należącymi do wcześniej uduszonych żołnierzy Piątkowska 1890: 219; Malinowski 1900: 72, lub kładzie się do trumny królewny e.g. Piątkowska 1890: 219; Malinowski 1900: 73; Malinowski 1903: 151; Lorentz 1924: 768. Okoliczność ułatwiająca żołnierzowi zadanie stanowi niewątpliwie charakteryzujący bajkową strzygę słaby wzrok. Wspomniany defekt nie pozwala jej dostrzec nieznacznie oddalonego od niej śmiałka Kolberg 8, cz. 4, 1962: 142. Niezwykle rzadko żołnierz posuwa się natomiast do założenia koszuli należącej do strzygi, aby ta nie mogła powrócić do swej trumny Ciszewski 1894: 175. Ponadto w jednej z realizacji wątku T 326 głównego bohatera wspierają wisielcy wdzięczni za przecięcie sznurów, na których się powiesili Ciszewski 1887: 14-15.

Z kolei w rosyjskich narracjach skuteczną metodą na powstrzymanie zaklętej w potwora carówny okazuje się podawanie tejże kulek zajmujących jej uwagę aż do chwili, w której pieje kogut Садовников 1884: 310. W kulturze ludowej identyczny cel przyświecał rodzinie zmarłego podejrzewanego o pośmiertne przeistoczenie się w upiora

¹¹⁵ W Polsce motyw przyjęcia postaci smoły (czarnej mazi) przez pokonaną istotę demoniczną tyczy się w szczególności diabła oraz zmory. J. Krzyżanowski, *Smoła (maź) i diabeł*, [w:] *Słownik folkloru polskiego*, s. 380.

¹¹⁶ Bezpieczeństwo w starciu z bajkową strzygą zapewnia ponadto odebranie należących do niej przedmiotów, np. pończoch. Pokonany przez śmiałka demon nie zostaje jednak odczarowany, jak ma to miejsce w klasycznych przykładach bajki magicznej zawierających motyw zawarcia związku małżeńskiego, lecz przemienia się w smołę i znika. Protagonista otrzymuje natomiast nagrodę pieniężną za swój bohaterski czyn T 326; Ciszewski 1887: 15.

– wówczas do trumny sypano ziarenka piasku lub maku z nadzieją, że nieboszczyk zajmie się ich liczeniem. W przekazach magicznych spotykana jest ponadto praktyka zatykania strzydze ust za pomocą świecy lub rzucanie jej żelaznych kuli, których nie jest ona w stanie przełknąć¹¹⁷ Зеленин 1991: 303. Aby zyskać na czasie, bohater do świtu karmi niekiedy królową kawałkami węgla Худяков 1964: 120-121. Dla porównania żarłoczny strzygón obecny w jednej z opowieści wierzeniowych połyka siedem worków pakuł, na skutek czego pęka Witowt 1905: 296. Na podstawie przytoczonych przykładów można przypuszczać, że czuwający przy trumnie wartownik pragnie nie tylko zyskać na czasie podczas niebezpiecznej konfrontacji z dziewczyną, lecz stara się również uciec przed jej zabójczym oddechem. Jak bowiem poinformował Kolberg, „chronić się jednak trzeba, aby strzygón w usta nie chuchnął, bo to śmiałka wnet o śmierć przyprawić może”¹¹⁸ Kolberg 7, cz. 3, 1962: 65.

W zakończeniu niektórych polskich narracji królowa odzyskuje ludzką postać poprzez cudowne wybielenie ciała¹¹⁹ T 306; Udziela 1903: 183; T 307; Ciszewski 1894: 176; Malinowski 1903: 151; Kolberg 19, cz. 2, 1963: 228, przy czym ów proces postępuje od stóp w stronę głowy Kolberg 14, cz. 6, 1982: 74. Przywołany porządek wertykalny sprzężony z kierunkiem od dołu ku górze symbolizuje odnowę sił witalnych¹²⁰, w powyższym przypadku zaś – związany z nią proces odczarowywania dziewczyny i wyzwala ją od wpływów diabelskich. Aby przypieczętować swe zwycięstwo nad demonem, mężczyzna czyni przed dziewczyną znak krzyża Kolberg 19, cz. 2, 1963: 228. Ta zaś dziękuje swemu wybawcy, po czym niejednokrotnie modli się przy ołtarzu: „В ту же минуту злой дух оставил царевну, пала она перед иконою на колени и начала со слезами МОЛИТЬСЯ” Афанасьев 2, 1985: 74; cf Saloni 1903: 366; Saloni 1908: 273.

W analizowanych fabułach obecny jest ponadto motyw rozcięcia ciała zakłętej w strzygę królowy, z którego wypływają gady, w szczególności węże e.g. Saloni 1903: 366; Садовников 1884: 311; Чернышев 1950 175; Афанасьев 2, 1985: 75; Karłowicz 1887: 76; cf Barącz 1886: 138 symbolizujące moce nieczyste. Niekiedy z wnętrzości dziewczyny wypływa zła krew

¹¹⁷ W kulturze ludowej w celu tymczasowego unieruchomienia demona wykorzystywano przedmioty wykonane z kamienia lub żelaza posiadającego właściwości apotropeiczne. Е.Е. Левкиевская, *Славянский оберег...*, s. 64.

¹¹⁸ Według wierzeń ludowych konsekwencje doświadczenia zabójczego oddechu strzygonia mogą zostać zneutralizowane poprzez puszczenie krwi oraz sprowokowanie wymiotów. J. Świętek, *Lud nadrabski (od Gdowa po Bochnię). Obraz etnograficzny*, Kraków 1893, s. 498-499.

¹¹⁹ Podobny motyw obecny jest w wątku T 419 „Wybawienie czarnej królowy”, w którym żołnierz pełni rolę przy zwłokach zakłętej w demona panny. Gdy złe moce zostają odegnane, odczarowana królowa, bielejąc, powraca do swej poprzedniej postaci.

¹²⁰ P. Kowalski, *Kierunek*, [w:] op. cit., s. 213-215.

Piątkowska 1890: 219 bądź wydostają się z niej czarty Зеленин 1991: 304. Należy do nich np. diabeł o dwunastu głowach Митропольская 1975: 218 przywodzący skojarzenia ze smakiem. Niewykluczone, że doszło w ten sposób do nałożenia się dwóch porządków wyobrażeniowych: bajkowo-magicznego i wierzeniowego. Odnosić trzeba, że dopiero w wyniku przeprowadzenia powyższego rytuału, zleconego zazwyczaj przez starca-doradcę, pannę udaje się w pełni oswobodzić od złego ducha, czego odzwierciedlenie stanowi jej niezwykła uroda. Kompensacyjna funkcja bajki magicznej dopełnia się niejednokrotnie dzięki zawarciu związku małżeńskiego przez królową i śmiała lub przynajmniej sowitemu wynagrodzeniu tegoż przez ojca dziewczyny.

W ramach wstępnego podsumowania powyższych dociekań warto podkreślić, że strzyga pojawiająca się w rozpatrywanych przekazach zarówno jako antagonistka, jak i królowa, nie wpisuje się w podstawowy, tj. monofunkcyjny model bohatera opowieści czarodziejskich. Wobec powyższego odstępstwa od bajkowej normy Propp zaznaczył, że postać występująca kolejno w dwóch rolach fabularnych „zostaje wprowadzona [do świata przedstawionego – A.Z.] w formie, w której podejmuje swe pierwsze działania”¹²¹. Dziewczyna wstająca z grobu po odczarowaniu przez śmiała niejako odzyskuje ludzką tożsamość, tymczasowo utraconą na skutek działania klątwy. Funkcję demonicznego przeciwnika, kluczową dla dalszego rozwoju zdarzeń, pełni ona zatem najczęściej nie z własnej woli, lecz np. na skutek złamania zakazu przez członków jej najbliższego otoczenia. Propp podkreślił jednak, że nie zamiary ani emocje doświadczane przez bohatera, lecz jego czyny świadczą o przynależności do danej kategorii postaci działających¹²². Walka z przemienioną w potwora królową stanowi dla stróżującego przy jej grobie mężczyzny moment koniecznej próby, zaś jej pomyślne przejście zostaje nagrodzone ożenkiem z urodziwą panną, a przy tym częstokroć wiąże się ono z rozmaitymi zaszczytami oraz przejęciem znacznego majątku.

2.3.3. Upiorny potępieniec (strzygoń)

W przeciwieństwie do bajkowej strzygi, jej męski odpowiednik sporadycznie pojawia się w bajkach magicznych, zaś o wiele częściej obecny jest w opowieściach o silnych cechach gatunkowych podania wierzeniowego¹²³. W przekazach

¹²¹ В.Я. Пропп, *Морфология сказки*, Москва 1969, с. 76.

¹²² Ibidem, с. 74.

¹²³ Warto dodać, że strzygoń pełni funkcję głównego bohatera w jednej z realizacji wątku T 307 „Królowa strzyga”. Odwrócenie ról płciowych nie wpływa jednak na dalszy rozwój wydarzeń, które następują po sobie w sposób niemal analogiczny do wyjściowego porządku fabularnego v. Nitsch 1929: 252.

czarodziejskich postaci upiora występuje przede wszystkim w realizacjach wątków T 326 „Poszukiwacz strachu” / CYC 326 „Мальчик учится страху” (ATU 326 „The Youth Who Wanted to Learn What Fear Is”), zdecydowanie rzadziej CYC 326B* „Бесстрашный” (ATU 326B* „The Youth and the Corpse”), w których staje on w szranki z żadnym przygód protagonistą. Śmiałek traktuje konfrontację z istotą zaświatową jedynie jako formę rozrywki¹²⁴. Zjawia zazwyczaj zostaje przez niego pokonana, on zaś udaje się na dalszą wędrówkę. Spotkanie ze zmarłym niejednokrotnie stanowi zatem jeden z elementów złożonej sekwencji zdarzeń zmierzających do szczęśliwego zakończenia, np. ożenku bohatera z jego wybranką, co dodatkowo przemawia za uznaniem tych fabuł za bajkowe. Większość wspomnianych przekazów pozbawiona jest również przerażających opisów zachowania upiora, który czasami zostaje przedstawiony przez narratora wręcz w żartobliwym świetle, tj. jako istota nie dość rozgarnięta i sprawna fizycznie, aby móc stawić czoła krzepkiemu młodzieńcowi. Tym samym nie sposób przypisać wspomnianym narracjom właściwej podaniom wierzeniowym funkcji wywołania w odbiorcy strachu.

Z kolei reprezentatywnego przykładu opowieści z udziałem upiora (strzygonia) zbliżonych do podań wierzeniowych dostarczają w szczególności polskie i rosyjskie narracje o zaświatowym oblubieńcu występującym w wątkach T 363 „Upiór-narzeczon” / CYC 363 „Жених-упырь” (ATU 363 „The Corpse-Eater”) oraz T 365 „Umarły porzywa narzeczoną (Lenora¹²⁵)” / CYC 365 „Жених-мертвец” (ATU 365 „Dead Bridegroom Carries off His Bride”), których oś konstrukcyjną stanowi motyw walki z demonem. Zostaje on bowiem zdemaskowany przez swą wybrankę, po czym najczęściej doprowadza do jej śmierci, a niejednokrotnie sam również zostaje unicestwiony.

W bajkach magicznych (T 326 / CYC 326) informacje na temat wyglądu zewnętrznego upiora pojawiają się w bardzo ograniczonym zakresie. O demonicznym rodowodzie zaświatowego przeciwnika świadczy niekiedy jego nadmiernie wysoki wzrost T 326; Baliński 1842: 85 oraz trupia lub czarna powierzchowność T 326; Baliński 1842: 85; Kolberg 14, cz. 6, 1982: 8. Ciało upiora może być również pokryte gęstym owłosieniem. Wspomniana

¹²⁴ V. И.А. Разумова, op. cit., c. 50.

¹²⁵ Warto zaznaczyć, że nazwa wspomnianego wątku inspirowana jest wydaną w 1773 r. balladą Gottfrieda Augusta Bürgera pt. *Lenore*. V. R.M. James, „*The Spectral Bridegroom*”: *A Study in Cornish Folklore*, „*Cornish Studies*” 2012, no 20, p. 131. Opowieść o rozłączonej parze naręczonych doczekała się licznych wariantów w światowej prozie ustnej i zyskała popularność m.in. w Wielkiej Brytanii oraz na Islandii. V. ibidem; E.S. Bryan, *The Moon Glides, Death Rides: Pejoration and Aborted Otherworldly Journeys in “The Dead Bridegroom Carries off his Bride” (ATU 365)*, „*Intégrité: A Faith and Learning Journal*” 2017, no 16, pp. 13-30.

właściwość charakterystyczna jest jednak wyłącznie dla ducha zmarłego czarownika, a więc półdemon – człowieka z nadprzyrodzonymi umiejętnościami СУС 326; „Живая старина” 1894: 16. Bywa również, że dzięki diabelskiej ingerencji dochodzi do zrośnięcia kończyn rozczłonkowanego demona z resztą jego ciała Т 326; Lompa 1900: 35.

Bajkowa zjawia może prezentować niektóre cechy zachowania właściwe strzygoniowi, w szczególności skłonność do duszenia swych ofiar Т 326; Gonet 1900: 266; СУС 326; Kolberg 32, cz. 4, 1962: 168; СУС 326В*; Гринченко 1895: 50; Шейн 1893: 155; Klich 1903: 63 oraz nocnego pożerania ich – zarówno zwierząt, jak i ludzi: „(...) попадья ему [upiorowi – A.Z.] щенка бросила: он его разорвал и съил. И опять лезет, а она ему кого-нибудь опять кине: всех и кошек и собак перерыла; маленького ребенка ему бросила: он и того разорвал и съил” СУС 326; „Живая старина” 1894: 17. Niekiedy jednak głód bohatera rozpatrywanych fabuł zostaje przez niego zaspokojony w sposób zgodny z normami obyczajowymi e.g. Т 326; Gonet 1900: 266; Nitsch 1929: 184.

W opowieściach czarodziejskich postać upiora stanowi obiekt ciekawości, a niejednokrotnie także podstęp protagonisty v. Т 326; Saloni 1908: 252-253, z którym często podejmuje zwycięską rywalizację, zazwyczaj w formie zapasów Т 326; Gonet 1900: 266; Nitsch 1929: 184, bijatyki Т 326; Saloni 1903: 409 bądź gry w karty¹²⁶ Т 326; Saloni 1908: 252-253. Rzadko jako antidotum na zaświatowego przeciwnika służy okrąg nakreślony kredą święconą, w którym znajduje się główny bohater Т 326; Witowt, z. 5, 1903: 453. Odbiorca tych opowieści zostaje jednak zawczasu poinformowany o przewadze protagonisty nad zmarłym polegającej na pokrzepieniu się gorącą strawą przy jednoczesnej odmowie podzielenia się posiłkiem ze zjawią. Tym samym słuchacz jest w stanie przewidzieć losy starcia człowieka z demonem. Z kolei w jednym z rosyjskich wariantów rozpatrywanego wątku śmiałek zgadza się na czuwanie przy zmarłym ojcu rodziny pośmiertnie przemienionym w upiora: zapala świecę i odczytuje modlitwę, zaś w obliczu bezpośredniego zagrożenia tnie przeciwnika szablą. Ostatecznie jednak chodzącego trupa obezwładnia pianie koguta i przebicie jego ciała osinowym kołkiem СУС 326; „Живая старина” 1894: 16-17, co oznacza, że w bajce tej skuteczniejsze okazały się ludowo-wierzeniowe metody na pokonanie istoty demonicznej aniżeli zabiegi o charakterze religijnym. Sakramentalium, mianowicie woda święcona, przynosi natomiast pożądany skutek w jednym z przekazów

¹²⁶ Przytoczony motyw charakterystyczny jest w szczególności dla opowieści o wykpionym diable, zgromadzonych np. w ramach wątków Т 361 „Parobek w piekle” / СУС 361 „Неумойка” oraz Т 475 „Palacz piekielny” / СУС 475 „На службе в аду” (ATU 475 „The Man as Heater of Hell’s Kettle”).

białoruskich, w którym pokropione nią chodzące trupy odstępują od bohatera СYC 326B*;

Шейн 1893: 155.

W odmienny sposób został przedstawiony upiór (strzygoń) w opowieściach skłaniających się ku podaniom wierzeniowym. Narratorzy rozpatrywanych przekazów udzielają skromnych informacji na temat okoliczności spotkania strzygonia z główną bohaterką. Bywa, że rodzice dziewczyny niekiedy do tego stopnia pragną rychłego zamążpójścia własnej córki, że wypowiadają życzenie, aby choć demon zechciał wziąć ją za żonę¹²⁷. Spełniające się pragnienie ojca i matki bohaterki stanowi świadectwo ludowej wiary w sprawczą moc słowa i zgodne jest z zasadą nominacji-ewokacji. Tym samym rodzice nieświadomie sprowadzają na swoje dziecko nieszczęście, gdyż upiór w krótkim odstępie czasu zjawia się w ich domu. Z kolei w przekazach realizujących wątki lenorowe przedstawiona zostaje historia dwojga zakochanych, rozdzielonych przez śmierć narzeczonego. Mężczyzna udaje się na wojnę, z której już nie wraca, natomiast niektóre spośród utworów rosyjskich przewidują również ciężką chorobę prowadzącą do śmierci bohatera. Dziewczyna nie może pogodzić się z utratą swojego ukochanego i opłakuje go przez wiele miesięcy T 365; Zmorski 1852: 123. Upiorny wielbiciel nie powraca zatem do grona żywych z własnej woli, lecz zostaje do tego niejako przymuszony przez łzy zrozpaczonej wybranki¹²⁸ в. Черепанова 1996: 13, która swoją przedłużającą się żałobą uniemożliwia mu zaznanie wiecznego spokoju. Mowa jest zatem o motywie wierzeniowym odnoszącym się do zakłócania spokoju zmarłego i przywoływania go do świata doczesnego poprzez nieustanne wspomnianie go¹²⁹.

W omawianych opowieściach uwzględnione zostają ponadto cechy zewnętrzne kawalera, spośród których na szczególne wyróżnienie zasługuje biało-rumiana cera СYC 363; Афанасьев 2, 1985: 70, co w bezpośredni sposób odnosi się zarówno do bladego (trupiego), jak i czerwonego¹³⁰ odcienia skóry charakterystycznego dla upiора. Demona zdradza również jego spojrzenie określone w jednym z wariantów mianem „kryształowego”

¹²⁷ Wśród ludu wiejskiego małżeństwo zawarte z miłości stanowiło rzadkość, toteż zarówno rodzice narzeczonych, jak i oni sami często traktowali je raczej jako umowę kupna/sprzedaży, zgodnie z tradycją dążąc przy tym do rychłego zawarcia „transakcji”. D. Wężowicz-Ziółkowska, *Miłość ludowa. Wzory miłości wieśniaczej w polskiej pieśni ludowej XVIII-XX wieku*, Wrocław 1991, s. 43.

¹²⁸ M. Janion, *Panna i miłość szalona*, „Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja” 1993, nr 4/5/6, s. 15-16. Niemniej jednak w wierzeniach ludowych łącząca kochanków bliska relacja stanowiła wystarczający powód do tego, aby demoniczny narzeczony zechciał powrócić z zaświatów do dziewczyny. V. E.E. Левкиевская, «Ходячий покойник», [в:] *Народная демонология Полесья...*, s. 275.

¹²⁹ С.М. Толстая, *Мотив посмертного хождения в верованиях и ритуале*, [в:] eadem, *Образ мира в тексте и ритуале*, Москва 2015, s. 426.

¹³⁰ Z tego względu upowszechniło się u części Słowian powiedzenie „czerwony jak upiór” używane w kontekście osób o czerwonym odcieniu cery lub tych, które w danej chwili bardzo się zarumieniły.

СУС 363; Ончуков 1908: 102 – zgodnie z ludowym wyobrażeniem oczy upiора miały bowiem intensywnie błyszczeć¹³¹. Do cech charakterystycznych bohatera należą ponadto trupio zimne usta oraz wystające kły wskazujące na jego wampiryczne skłonności. Co więcej, zjawiający się w nocy zmarły narzeczony przyjeżdża po dziewczynę na saniach i w ubraniu białego koloru, czym podkreśla swoje zaświatowe pochodzenie.



Ryc. 5. F. Kirchbach, ilustracja do utworu G.A. Bürgera pt. *Lenore* (1895).

Zaświatowy adorator, pełniący w rozpatrywanych opowieściach funkcję antagonisty, po spotkaniu z dziewczyną kieruje się zazwyczaj w stronę kościoła, po czym wpada w szal i demoluje wnętrze świątyni T 363; Kolberg 19, 1963: 232; 14, 1881: 229 lub po zapadnięciu zmroku udaje się do cerkwi i zjada znajdujące się tam ciało zmarłego¹³² СУС 363; Афанасьев 2, 1985: 71, przejawiając tym samym swe nekrofagiczne skłonności. Do zwyczajów upiornego wybranka należy również porywanie narzeczonej na cmentarz, na którym zostało złożone jego ciało. Co istotne, wspomniany epizod charakterystyczny jest także dla podań wierzeniowych e.g. Зиновьев 1987: 273-274; cf Криничная 1989: 236-237.

Za wyjątkiem wyżej przytoczonych narracji, oblubieńcowi z zaświatów udaje się przeżyć w znaczącej mniejszości przypadków. Nierzadko ginie on z rąk księdza –

¹³¹ J. Kolczyński, *Jeszcze raz o upiorze (wampirze) i strzygoni (strzydze)*, „Etnografia Polska” 2003, nr 1-2, s. 215; Kazimierz Moszyński pisał ponadto, że „samodzielnie występujące oczy ogniste, płomienne, „świejące jak u kota”, stanowią jedną z najwybitniejszych cech demonicznych”. K. Moszyński, op. cit., s. 615.

¹³² Cf Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, op. cit., s. 326-327.

przedstawiciela sfery *sacrum*, bowiem zgodnie z tradycją ludową należało w podobnych sytuacjach posłużyć się dewocjonaliami lub posłać po kapłana. Niekiedy wystarczy, by ten dowiedział się o poczynaniach „żywego trupa”, aby demoniczny kochanek przemienił się w smołę. Zmarły może też zostać unicestwiony przez samą dziewczynę lub jej rodziców. Wśród wykorzystywanych przez bohaterkę sposobów na pokonanie wielbiciela znajduje się polanie go wodą święconą, dzięki czemu ten na skutek kontaktu z sakramentalium rozsypuje się w proch. Panna w chwili szczególnego zagrożenia posługuje się dewocjonaliami (różańcem, szkaplerzem i książeczką do nabożeństwa), aby pozbyć się powstałych z grobu przeciwników T 365; Ciszewski 1894: 123. Z kolei jej rodzice postanawiają zakopać intruza СУС 363; Митропольская 1975: 233 lub wyciągnąć go z grobu i ułożyć twarzą do ziemi, a następnie zatknąć w jego mogiłę osinowy kołek – powszechny środek o właściwościach apotropeicznych СУС 363; Ончуков 1908: 102. Bywa, że domownicy wraz z sąsiadami powstrzymują „żywego trupa”, bijąc go kluczami do cerkwi, zaś po odmówieniu modlitwy za zmarłych ciało mężczyzny zostaje złożone w ziemi. Analizowane narracje w znacznym stopniu czerpią zatem z ludowo-wierzeniowych metod na pokonanie tytułowej istoty zakładających użycie przedmiotów bądź znaków powiązanych ze sferą religijną.

Podkreślić trzeba, że narracje, których oś konstrukcyjną stanowią motywy makabryczne oraz szereg zabiegów mających pomóc dziewczynie osiągnąć jej główny cel, jakim jest wyswobodzenie się z opresji i pokonanie demona (T 363 / CYC 363, T 365 / CYC 365), sytuują analizowane wyżej utwory bliżej opowieści wierzeniowych aniżeli bajki magicznej, dla której charakterystyczny jest szczęśliwy finał zmagania protagonistów z niebezpieczeństwem wyrażony najczęściej poprzez wstąpienie bohaterów w związek małżeński. Ponadto założeniom gatunkowym podań odpowiadają funkcje pełnione przez przedstawione fabuły. Można odczytywać je jako przestrożę przed naruszeniem ustanowionych przez tradycję norm i niedopełnieniem obowiązków człowieka względem zmarłych, zwłaszcza w świetle zazwyczaj tragicznego w skutkach rozwoju zdarzeń. Występująca w bajkach ludowych postać upiornego narzeczonego całkowicie odbiega bowiem od wizerunku wybranka zachowanego w pamięci jego ukochanej. Oblubieniec w postaci demona staje się istotą niebezpieczną dla wszystkich napotkanych na swej drodze osób, również tych, z którymi niegdyś łączyła go silna więź emocjonalna¹³³.

¹³³ Powyższy fragment stanowi przeredagowany wyimek z mojego artykułu: *Miłość silniejsza niż śmierć. Upiorni oblubieńcy w polskiej i rosyjskiej bajce ludowej*, [w:] *Miłość w naukach humanistycznych i społecznych – wybrane zagadnienia*, red. E. Chodźko, M. Śliwa, Lublin 2020, s. 61-71.

2.3.4. Wisielec

W wątkach sklasyfikowanych w systematykach prozy ludowej jako opowieści magiczne postać wisielca – człowieka zarówno ukaranego śmiercią przez powieszenie, jak i suicydenta z własnej woli rozstającego się z życiem – pojawia się zaledwie sporadycznie¹³⁴. Podobnie jak strzygoń, występuje ona w szczególności w przekazach polskich. Do opowieści bajkowych z udziałem wisielca należą głównie wątki, w których główny bohater wyprawia się z domu w poszukiwaniu strachu (T 326 „Poszukiwacz strachu / СУС 326 „Мальчик учится страху” (ATU 326 „The Youth Who Wanted to Learn What Fear Is”)) lub podczas swej wędrówki używa ciał zmarłych do przepędzenia rozbójników (СУС 326В* „Бесстрашный” (ATU 326В* „The Youth and the Corpse”)). Wspomniany suicydent pojawia się również w opowieściach o trzech braciach zawierających kontrakt z diabłem za pieniądze. Zgodnie z warunkami umowy mogą oni jednak wygłaszać wyłącznie trzy frazesy (T 360 „Trzej bracia – trzy frazesy” (ATU 360 „Bargain of the Three Brothers and the Devil”)). Z kolei jako postać fakultatywna wisielec występuje w jednym z wariantów wątku poświęconego rywalizacji podstępного kowala z diabłem i spersonifikowaną śmiercią (T 330А „Kowal i diabli (Śmierć na gruszy)” (ATU 330 „The Smith and the Devil”)).

Narracje nawiązujące w różnym stopniu do poetyki podań wierzeniowych zostały natomiast zgromadzone w obrębie fabularnie spokrewnionych ze sobą wątków dotyczących zaproszenia tytułowego zmarłego na ucztę przez głównego bohatera. W realizacji jednego z nich dochodzi do rewizyty w zaświatach trwającej zazwyczaj kilkaset lat (T 470 „Zmarły zaproszony na ucztę”), w innym zaś suicydent słownie obrażony przez mężczyznę mści się na nim i udziela mu reprimendy (T 470* „Zmarły urażony” (ATU 470А „The Offended Skull”)).

Wisielec pojawiający się w rozpatrywanych przekazach magicznych występuje niekiedy jako postać bierna, poddająca się wyłącznie działaniom ze strony protagonisty. Często stanowi on wówczas obiekt ciekawości¹³⁵ żadnego przygód bohatera, który zdejmuje go z gałęzi, ogrzewa przy ognisku, po czym wiesza go ponownie СУС 326; Гринченко

¹³⁴ Postać wisielca częściej pojawia się w wątkach legendowych, nowelistycznych i komicznych, takich jak np. T 819 „Modlitwa wisielca”, T 819А „Samobójstwo na próbę”, T 953 „Zbójcy i wisielec” (ATU 953 „The Robber and His Sons”), jak również СУС 1510 „Неутешная вдова (Матрена Эфесская)” (ATU 1510 „Matron of Ephesus”) oraz СУС –779D* „Наказание за непочтение к отцу (матери)”.

¹³⁵ Poszukiwaczem strachu bywa niekiedy bajkowy głupiec, o czym świadczy chociażby podjęta przez niego próba ogrzania przy ogniu, a być może nawet przywrócenia do życia znajdujących się w zamku wisielców T 326; Lorentz 1924: 701.

1901: 331. Z kolei w celu przepędzenia rozbójników protagonista przypieka ciało samobójcy na ogniu¹³⁶ T 326; Witowt, z. 5, 1903: 453 lub ćwiartuje jego zwłoki odnalezione w lesie¹³⁷ i stwarza pozory, jakoby zamierzał je zjeść CYS 326; Афанасьев 3, 1985: 54; Левченко 1928: 461-462; CYS 326B*; Левшин 1780: 221. Profanacja ciała wisielca dokonuje się ponadto podczas walki z bandytami, w trakcie której służy ono śmiałkowi do obicia przeciwników CYS 326B*; Левшин 1780: 222.

Wisielcy jako postaci aktywne mogą również pełnić we wspomnianych przekazach funkcję donatorów. Samobójcy proszą wówczas młodzieńca o podanie im wody, po czym ofiarowują mu czarodziejską pałkę i worek. Przedmioty te zostają następnie wykorzystane przez bohatera w walce z czartami CYS 326B*; Чендей 1959: 270-271. W podobny sposób od mąk pośmiertnych wybawiony zostaje rabuś powieszony na gałęzi sosny. Po trzech dniach od swojej śmierci zaczyna on niepokoić przechodniów, krzycząc: „Pić, pić!” T 326; Gonet 1900: 256. Powyższą prośbę spełnia śmiałek pozwalający mu zaspokoić pragnienie przy pobliskim potoku, dzięki czemu dusza zmarłego zaznaje pośmiertnego spokoju T 326; Gonet 1900: 256. Warto jednocześnie zauważyć, że we wspomnianym wariacie, stanowiącym nieoczywisty przykład bajkowej fantastyki, nieistotne okazują się pozostałe elementy rytuału mającego na celu uratowanie suicydenta, zanotowane przez Świętka: „Jeżeli kto pierwszy raz w życiu zobaczy wisielca, może mu przywrócić życie; nie ma jednak się wracać i wzywać ludzi na pomoc, ale uderzyć go sam ręką w policzek¹³⁸ i zwyzywać go (...) a następnie odciąć powróż, na którym wisi¹³⁹” 1893: 540, przy czym podobne praktyki uznawano za skuteczne najpóźniej w godzinę po samobójczej śmierci 1893: 541.

Przykładu realnego zagrożenia ze strony wisielca dostarcza z kolei opowieść, w której trup wisi na szubienicy znajdującej się na rozstajnych drogach, a więc w przestrzeni mediacyjnej często służącej w społecznościach wiejskich jako miejsce pochówku osób zmarłych śmiercią nagłą i niegodną, w szczególności samobójców i ludzi

¹³⁶ Bywa również, że młodzieniec wrzuca zwłoki wprost do ogniska, aby je „ogrzać” T 326; Lorentz 1924: 702.

¹³⁷ Jak zostało wspomniane wyżej, zgodnie z wierzeniami ludu zwłok wisielca nie powinno się chować w lesie, aby nie sprowadzić na wieś gradu. H. Biegeleisen, *Śmierć w obrzędach...*, s. 100; cf. Н.И. Толстой, *Висельник*, [В:] *Славянские древности...*, т. 1, с. 379. Odcięcie samobójcy przez głównego bohatera stanowi zatem nieświadomy akt zabezpieczenia lokalnej społeczności przed konsekwencjami obecności zmarłego w sposób nagły.

¹³⁸ Podobne zalecenia kierowane były w stosunku do osób doświadczających kontaktu z upiorem: „Gdy kto mądry spotka straszącego po śmierci strzygonia, winien mu zaraz dać policzek od lewicy (lewą ręką), a w ten moment straszycieło zniknie i więcej się nie pokaże” Kolberg 7, cz. 3, 1874: 65.

¹³⁹ Fragment sznura, na którym powiesił się wisielec, pełnił w społeczności tradycyjnej funkcję talizmanu, zdolnego m.in. odpędzić straszące okolicznych mieszkańców zjawy Nitsch 1929: 103.

podejrzewanych o konotacje demoniczne¹⁴⁰. Gdy spokój zmarłego zostaje zakłócony przez lamentującą nad nim wdowę, gniew popycha go do rzucenia się w pościg. Demoniczny bohater zmuszony jest pokonać las, jezioro i górę, zanim dotrze do domu kobiety. Prędko zostaje on jednak pochwycony i powieszony na znajdującej się nieopodal gruszy, a następnie pogrzebany w miejscu, w którym się pierwotnie znajdował, tj. na skrzyżowaniu dróg T 330A; Ronisz 1891: 744-745.

W jednej z analizowanych opowieści bajkowych dochodzi do upozorowania samobójstwa przez samego czarta, przyczyniającego się swym podstępem do skazania trzech Niemców na śmierć na szubienicy. Ponieważ znają oni jedynie kilka polskich słów, niezamierzenie przyznają się do popełnienia morderstwa, którego dowód stanowi jakoby człowiek powieszony na gałęzi pobliskiego drzewa T 360; Sabała 1898: 128-129. Co prawda, główni bohaterowie ponoszą śmierć, lecz biorąc pod uwagę ich pochodzenie oraz status sąsiadów (obcych) niedarzonych sympatią w polskiej społeczności wiejskiej, można przyjąć, że akcja tej narracji toczy się w kierunku pożądanym przez odbiorcę i jej zakończenie dostarcza mu poczucia satysfakcji, tym bardziej, że zwycięzcą okazuje się w niej diabeł często przedstawiany w rodzimej kulturze tradycyjnej właśnie pod postacią Niemca. Ponadto opowieść ta poniekąd nawiązuje do ludowych wierzeń, zgodnie z którymi targnięcie się na własne życie, w szczególności poprzez powieszenie, interpretowano jako śmierć wywołaną podszeptami szatana¹⁴¹. Jak bowiem pisał Świętek, „dyabli nie tylko przewidują myśli człowieka, mającego zamiar się powiesić, ale są oni zawsze w pogotowiu, gdy człowiek nie mając tego zamiaru, próbuje jedynie sztuki powieszenia się” 1893: 539. Nie dziwi zatem, że wisielca uważano za najgroźniejszego spośród innych tzw. nieczystych zmarłych¹⁴². Wedle jednej z rosyjskich opowieści wierzeniowych zasługiwał on z tego powodu jedynie na pochówek w miejscu, w którym zakopywano bydło Черепанова 1996: 16. Zwyczaj zatykania osinowego kołka w mogiłę wisielca motywowany był dodatkowo przekonaniem, iż drzewo, z którego został wykonany, upodobał sobie diabeł: „Осина – чертово дерево, на ней сам черт был задавивши, потому в могилу самоубийцы этому кол осиновый и забивают, говорят, «черту в горло», и он перестает людей мучить” Черепанова 1996: 16.

¹⁴⁰ V. J. Adamowski, *Na rozstaju dróg, czyli o semantyce skrzyżowania w polskiej kulturze tradycyjnej*, [w:] *Droga w języku i kulturze*, red. J. Adamowski, K. Smyk, Lublin 2011, s. 182-183.

¹⁴¹ V. E. E. Левкиевская, *Самоубийца*, [w:] *Народная демонология Полесья...*, s. 401-402.

¹⁴² Н.И. Толстой, op. cit., s. 377; v. Г.И. Кабакова, *Антропология женского тела...*, s. 271-272.

Wisielec jest ponadto postacią obecną w opowieściach heterogenicznych pod względem gatunkowym, zawierających zarówno pierwiastki bajkowe, jak i wierzeniowe. W jednej z nich zaprasza on przechodzącego obok szubienicy mężczyznę na bal. Trudności nastręcza jednak określenie funkcji tytułowego bohatera w rozpatrywanej narracji. Zadanie to wydaje się właściwie niemożliwe do wykonania z powodu jej struktury fabularnej, daleko odbiegającej od Proppowskiego modelu zakładającego zidentyfikowanie braku lub nieszczęścia i podjęcie działań zaradczych, a także znacznie ograniczonej liczby bohaterów. Co więcej, biorąc pod uwagę gwałtowną, a więc negatywnie postrzeganą w społeczności chłopskiej śmierć wisielca, za przykład wyobraźni narratora należy chyba uznać wskazane przezeń miejsce, w którym odbywa się uczta, mianowicie raj. Jak się okazuje, każde taneczne okrążenie trwa sto lat na ziemi, toteż biesiadnik pojawiający się po trzystu latach w swoich rodzinnych okolicach naturalnie nie rozpoznaje swoich sąsiadów T 470; Gonet 1900: 263-264. Przekaz ten, informujący odbiorcę o odmiennych zasadach upływu czasu w zaświatach, stanowi poniekąd odwołanie do ludowych przekonań zakładających inwersyjny charakter świata pozaziemskiego względem ludzkiego. Powyższe reguły, mimo że częściowo stanowią przejaw cudowności charakterystycznej dla bajki magicznej, a nawet legendy (zniesienie ograniczeń dotyczących czasu i przestrzeni), wydają się do pewnego stopnia korespondować także z podaniami wierzeniowymi ze względu na negatywne konsekwencje odczuwane przez głównego bohatera po powrocie ze świata pozazmysłowego¹⁴³.

Co więcej, wisielec pełni niekiedy funkcję potencjalnego przeciwnika, o czym świadczy np. narracja ze znamionami opowieści wierzeniowej, w której pozostawiony przy drodze nieboszczyk zostaje zaproszony na wesele i poczęstowany wódką. Podczas uroczystości zaświatowy gość uderza pięścią w stół, przepalając go, czym demonstruje swe nadprzyrodzone zdolności oraz siłę fizyczną, jak również ostrzega pana młodego przed niefrasobliwym zachowaniem względem zmarłych T 470*; Udziela 1892: 35.

Wyżej przytoczone przykłady dowodzą tego, że wisielec nie jest postacią charakterystyczną dla narracji oficjalnie zaklasyfikowanych do grupy bajek magicznych. Jeśli zaś już się w nich pojawia, pełni wówczas rolę drugo-, a nawet trzecioplanową. Jak się wydaje, z uwagi na diabelską ingerencję przypisywaną w kulturze tradycyjnej

¹⁴³ V. Wróblewska, *Cudowność*, [w:] *Słownik polskiej bajki...*, t. 1, s. 355.

samobójczej śmierci, liczniejszych przykładów opowieści z udziałem wisielca dostarczają legendy ludowe.

Zaprezentowane wyżej rozważania zdają się potwierdzać istotną rolę wierzeń ludowych w procesie kreowania bajkowego wizerunku zmarłego. W opowieściach magicznych odzwierciedlenie znajduje oparte na reliktach kultu przodków przekonanie, zgodnie z którym rozmaite obrzędy i rytuały pogrzebowe odprawiane są nie tylko w celu okazania nieboszczykowi szacunku, lecz posiadają także wymiar praktyczny, mianowicie przypisuje im się moc apotropeiczną. Spotkanie z istotą zaświatową niejednokrotnie stanowi dla bohatera moment próby decydujący o jego dalszym losie. Można zatem stwierdzić, że przyjazne dusze przodków pełnią w bajce magicznej funkcję przewodników na drodze socjo-kulturowej inicjacji protagonisty, służąc mu zarówno radą, jak i darem. Z kolei tzw. nieczyści zmarli jawią się jako istotni uczestnicy przywołanego procesu, których zadaniem jest przetestowanie dojrzałości bohatera, szczególnie jego odwagi, wytrwałości i zmyślności. Należy jednocześnie podkreślić, że podczas konfrontacji z demonicznymi przeciwnikami liczy się przede wszystkim spryt i znajomość ich słabych stron, w szczególności zaś umiejętne posługiwanie się dewocjonaliami, zaś ciężka fizyczna praca posiada znaczenie marginalne.

Z kolei w opowieściach, których bohaterami są istoty pełniące funkcję postaci wierzeniowych, niekiedy zauważalna jest tendencja zmierzająca do częściowego zsynchronizowania ich wizerunków, z reguły niewystępująca w wierzeniach ludowych. Ów synkretyzm widoczny jest przede wszystkim w niektórych sfabularyzowanych wyobrażeniach dotyczących dusz pokutujących i upiorów, stanowiących przeciwległe kategorie zmarłych o często odmiennym rodowodzie. Ciekawy wydaje się ponadto motyw wdzięcznego i służącego wsparciem wisielca, w kulturze ludowej zaliczanego do grona najbardziej niebezpiecznych nieboszczyków. Jak się wydaje, interferencja ta świadczy o hybrydycznym, heterogenicznym charakterze rozpatrywanych fabuł pod względem gatunkowym ciągnących w stronę podania wierzeniowego, lecz zachowujących również elementy właściwej bajce konstrukcji fabularnej oraz odwołujących się do intencji przyświecającej narratorowi wspomnianych opowieści, bowiem w analizowanych przykładach istota demoniczna niejednokrotnie nie wywołuje w bohaterze uczucia strachu.

Rozdział III

Personifikacje śmierci i ludzkiej niedoli

W słowiańskiej kulturze przedchrześcijańskiej zarówno śmierć, jak i uosobienia nędzy oraz życiowych niepowodzeń zaliczane były do grona istot nadprzyrodzonych o podziemnej, piekielnej proveniencji, sprowadzających na ludzkość odpowiednio zgon bądź ubóstwo i liczne niepowodzenia. Zgodnie z polską i wschodniosłowiańską demonologią ludowy wizerunek Boskiej posłannicy wywodzi się bowiem częściowo z pogańskich wyobrażeń na temat bogini Marzanny, zwanej także Morą, a więc „dziewicą moru”¹, Śmiercichą lub Śmiertką². Z kolei Nędza z Biedą³, zgodnie ze słowami Tadeusza Linknera, „urodziły się w słowiańskim piekle, a chodziły i jakże nie powiedzieć, że jeszcze chodzą po ziemi, odwiedzając bankrutów i żyjących niemoralnie”⁴. Z czasem, wskutek postępującej chrystianizacji, na powyższe wyobrażenia poświęcone śmierci oraz niedoli nałożyły się nauki głoszone przez Kościół, zaś wspomniane postaci zaczęły ulegać procesowi stopniowego udomowienia, co przejawiało się w przypisywaniu im cech ludzkich, w szczególności rozmaitych przywar i słabości⁵. Następnie z owych przekonań wyrosły ludowe opowieści bajkowe o synkretycznym charakterze gatunkowym, ponieważ oparte zostały na licznych motywach wierzeniowych, a niekiedy również ajtiologicznych i komicznych. Narracje te można zatem potraktować jako próbę przybliżenia, a zarazem wyjaśnienia chłopskiemu odbiorcy etiologii towarzyszących mu na co dzień zjawisk ujmowanych w kategoriach abstrakcyjnych, takich jak śmierć, umieranie i związany z nim obrzęd przejścia, sprawiedliwość Boskich wyroków, jak również niepomyślność losu i przeznaczenie (dola).

¹ T. Linkner, *Słowiańskie bogi i demony. Z rękopisu Bronisława Trentowskiego*, Gdańsk 2018, s. 119.

² V. B. Baranowski, *W kręgu upiorów i wilkołaków. Demonologia słowiańska*, Poznań 2019, s. 339-341.

³ W kulturze tradycyjnej istniało przekonanie, że personifikacje ubóstwa i niedoli niekiedy wykazują skłonność do pojawiania się w parach, stąd znane polskie powiedzenie „bieda z nędzą”. Relikty podobnych przekonań do pewnego stopnia zachowały się w bajce ludowej, w której uosobienia nędzy mogą występować jako istoty nierozłączne *СYC 735A; Чистов 1958: 22*.

⁴ T. Linkner, op. cit., s. 118.

⁵ Wyobrażenia biedy jako istoty żywej szeroko przeniknęły do sfery społecznej i języka, pojawiając się m.in. w licznych przysłowiach i frazeologizmach. V. E. Młynarczyk, *Polski obraz biedy utrwalaony w języku i w kulturze*, „Etnolingwistyka” 2015, nr 27, s. 156.

3.1. ŚMIERĆ

W polskiej i wschodniosłowiańskiej systematyce prozy ludowej do wątków bajkowych poświęconych śmierci, a zarazem najbardziej wzorcowych, biorąc pod uwagę liczbę realizacji, należą T 330A „Kowal i diabli (Śmierć na gruszy)” / CYC 330A „Солдат (кузнец) и черт (Смерть)”, T 330B „Stary żołnierz i diabli” / CYC 330B „Черти и Смерть в ранце (мешке)” (ATU 330 „The Smith and the Devil”), T 331B „Śmierć w dziuple” (ATU 331 „The Spirit in the Bottle”) oraz T 332 „Kuma-Śmierć” / CYC 332 „Смерть кума” (ATU 332 „Godfather Death”). Z kolei opowieści kilku- lub jednowariantowe, lecz korespondujące z wyżej wymienionymi pod względem fabularnym, zostały zgromadzone pod numerami T 332* „Śmierć i diabeł kumami”, T 335 „Zwiastuny śmierci” (ATU 335 „Death’ Messengers”), T 336 „Śmierć oszukana” i T 338 „Baba i śmierć”. Wspólnym dla nich motywem jest konflikt człowieka i wykonawczyni Boskich wyroków, którą usiłuje on przechytrzyć za pomocą podstępu w celu przedłużenia sobie ziemskiej egzystencji. Śmierć może zarówno wyjść z tych zmagania zwycięsko, czyniąc swoją powinność poprzez odebranie bohaterowi życia, jak i odstąpić od niego, uznając tym samym własną klęskę. Jednocześnie opowieści magiczne należy uznać za gatunek bajkowy, w którym tytułowa postać posiada najszerzą reprezentację.

Określenie statusu tych nieoczywistych pod względem genologicznym narracji możliwe jest głównie dzięki odwołaniu się do kategorii intencji narratora. Z jednej strony bowiem, w zależności od rozwoju fabuły rozpatrywanych wariantów, dostarczają one odbiorcy poczucia satysfakcji płynącego z chytrych wybiegów głównego bohatera kpiącego z instancji śmierci, z drugiej zaś utwierdzają go w przekonaniu o sprawiedliwie urządzonym świecie, w którym ręka Boskiej wysłanniczki dosięga zarówno ludzi ubogich, jak i zamożnych⁶. Warto również zwrócić uwagę na emocjonalne zdystansowanie przejawiane przez protagonistę względem śmierci, z którą usiłuje targować się, zawierać korzystne dla siebie umowy, a nawet otwarcie z niej pokpiwa. Tego typu reakcja człowieka z zasady nie występuje w wiejskich relacjach świadków opisujących swoje starcie z demonem, podczas którego doświadczają oni silnego strachu, zaś gdy ujdą z takiego spotkania z życiem – również swego rodzaju traumy psychicznej. Ponadto o przynależności analizowanych przekazów do grona bajek czarodziejskich

⁶ J. Ługowska, *W świecie ludowych opowiadań. Teksty, gatunki, intencje narracyjne*, Wrocław 1993, s. 175-176, 182.

świadczy z reguły natychmiastowa identyfikacja nadprzyrodzonego przeciwnika przez głównego bohatera, który od samego początku orientuje się, komu przyszło mu stawić czoła. Z kolei w narracjach wierzeniowych postać demoniczna bywa jedynie domniemana, zaś w relacjach informatorów często pojawiają się w stosunku do niej takie zaimki nieokreślone jak np. „to” lub „coś”.

W opowieściach magicznych śmierć nazywana jest wielorako, zależnie od postawy prezentowanej przez bohatera względem niej, a także intencji narratora. Z jednej strony bywa ona zatem określana zdrobniale mianem Kostusi T 332*; Mátyás 1894: 100 bądź smerteńki T 332; Wierzchowski 1903: 183, zaś w narracjach wschodniosłowiańskich – „smiertuszki-matuszki” (ros. смертушка-матушка) CYC 330A / 330B; Романов 1891: 50, „matuszki” (ros. матушка) CYC 332; Смирнов 2, 1917: 767 lub „siostry” (ros. сестра) CYC 332; Гринченко 1901: 120. Wspomniane hipokorystyki oraz formy familiarne wykorzystywane są przez głównego bohatera w celu obłaskawienia Boskiej wysłannicy, jak również sprawienia, by w oczach odbiorcy stała się ona istotą mniej groźną i niebezpieczną. Rozpatrywanym narracjom nieobcy jest także komizm słowny obecny w szczególności w zwrocie „kanalija” użytym przez Chrystusa pod adresem śmierci w ramach kary za niesubordynację T 331B; Sabała 1897: 95. Natomiast powagi, a niekiedy również godności przydają tytułowej postaci takie nominatywy jak „śmierć-Kostucha” T 331B; Grajner 1904: 96, „strasna biała pani” T 332*; Mátyás 1894: 100 czy „pani matka”, którym to zwrotem posługują się wobec niej czarty, uznając tym samym jej zwierzchnictwo T 332*; Mátyás 1894: 100.

3.1.1. Straszna pani w bieli

Bajkową śmierć można zaliczyć do grona postaci o zarówno boskiej, jak i diabelskiej proveniencji. W przekazach czarodziejskich z elementami ajtiologicznymi „biała pani” zostaje zesłana na ziemię przez Najwyższego T 330A; Mátyás 1894: 98 zaniepokojonego nadmierną prokreacją ludzi, a tym samym zmniejszającą się dostępną przestrzenią życiową CYC 330B; Шейн 1893: 412; cf CYC 330A / 330B / 332; Барсов 1882: 298. Co więcej, w jednej z narracji zostaje ona wprost określona mianem „świętej”, zaś ze względu na boską proveniencję powstrzymuje się od ingerencji w walkę nieczystych sił o duszę czarownicy CYC 332; Kolberg 34, 1964: 89. W nielicznych opowieściach śmierć cieszy się z kolei szacunkiem czartów T 332*; Mátyás 1894: 100 bądź ich przyjaźnią, jako że nasyła jednego z nich na głównego bohatera T 330A; Lorentz 1912: 120 lub przeciwnie – jest zobowiązana do zdawania sprawy diabłu z liczby zabitych przez siebie wisielców T 330A; Ronisz 1891: 744. Przywołane

przykłady dowodzą związku tytułowej postaci zarówno z porządkiem boskim, jak i demonicznym, które reprezentuje również w świadomości ludu.

W interesujących nas przekazach tytułowa postać najczęściej występuje w pojedynkę. Do wyjątków należą narracje, w których bohatera nawiedzają dwie „Kostusie” CYC 330A / 330B; Чубинский 1878: 431. Podobny motyw występuje w prozie wierzeniowej, gdzie bohater spotyka na swej drodze trzy śmierci T 7010; Tetmajer 1906: 11. Niewykluczone, że owe próby przedstawienia Boskiej posłannicy w liczbie mnogiej do pewnego stopnia nawiązują do aktywności innych żeńskich postaci demonicznych występujących w grupach i mamiących spotkanych mężczyzn, np. rusałek, wił czy dziwożon (boginek). Hipoteza ta zdaje się prawdopodobna tym bardziej, że w innym wariantcie wątku T 7010 bohater spotyka na swej drodze ostatnie spośród wymienionych stworzeń Siarkowski 1885: 55. Z drugiej strony w niektórych regionach południowej Polski, np. na Karpatach i Podhalu wierzono w istnienie trzech śmierci.

W bajce magicznej wykonawczyni Boskich wyroków przyjmuje zazwyczaj postać antropomorficzną⁷. Szczególnie eksponowana jest nadmierna chudość jej ciała („To jéno same kości w skórze obleczone byŭy” T 330B; Ciszewski 1894: 166; „Ogromnie (...) wychudła, tak że zostały tylko same kości” T 331B; Ciszewski 1887: 6), a tym samym niewielka waga⁸ T 332; Brzega 1910: 205; CYC 332; Kolberg 34, 1964: 88 wskazująca na ducha T 332; Brzega 1910: 205. Gdy zaś się porusza, jej kości wydają odgłos grzechotania CYC 332; Королович 1968: 196. „Kostusie” cechuje ponadto ponadprzeciętny wzrost T 332; Świętek 1893: 369; Brzega 1910: 205 zestawiany niekiedy z wielkością osiki CYC 332; Королович 1968: 196. „Smerteńka” najczęściej zjawia się w odzieży koloru białego T 332; Świętek 1893: 369; Saloni 1908: 262, nawiązującego prawdopodobnie do pierwotnej barwy słowiańskich szat żałobnych⁹, lub w brudnej płachcie T 330A; Mátyás 1894: 98, lecz sporadycznie prezentuje się także w wytwornych

⁷ W opowieściach magicznych oprócz upersonifikowanej postaci śmierci obecne jest także przedstawienie jej jako bezosobowej siły wyższej kierującej losami bohatera oraz procesu rozpadu i wyczerpywania się życiowej energii. Często w symbolicznym znaczeniu odnosi się do niej sen bajkowej postaci. I. Rzepnikowska, *Представления о смерти в сказочной и несказочной прозе*, „Slavia Orientalis” 2019, nr 1 (68), s. 133-134. Jak wynika z kolei z opisów wierzeń, w wyobraźni ludu popularność zyskały również niematerialne wcielenia Boskiej posłannicy występującej pod postacią białego (mglistego) słupa bądź kuli, pary, a także smugi. O.A. Седакова, *Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян*, Москва 2004, s. 65. Nie zdołały one jednak utrwalić się w narracjach magicznych. Z kolei na temat antropomorficznego wizerunku śmierci w ukraińskich bajkach ludowych v. O. Naumovska, *Концепт «смерть» в українській народній казці*, „Bibliotekarz Podlaski” 2020, nr 49 (4), s. 75-77.

⁸ Z tego powodu w jednej z opowieści śmierć prosi chłopa o chleb, pragnąc zaspokoić dokuczliwy głód T 332; Lorentz 1914: 333, 492.

⁹ K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, cz. 2. *Kultura duchowa*, t. 1, Kraków 1934, s. 708.

czarnych szatach: („(...) powóz zajeżdża przed chałupę i wysiada z niego pani, bogato ubrana, w czarnej sukni jedwabnej, szumiącej” T 332*; Mátyás 1894: 101).

Bajkowa śmierć może również przypominać pospolitą wiejską kobietę T 332; Brzega 1910: 205; nienot. w PBL: Gajda 1986: 43¹⁰, np. praczkę T 330A; Ciszewski 1894: 161. Najczęściej podobna jest do wychudzonej staruszki T 331B; Sabała 1897: 92; CYC 330A / 330B / 332; Иваницкий 1890: 195; CYC 332; Гринченко 1901: 121 w sposób symboliczny uosabiającej liminalność dotyczącą przejścia ze stanu życia do śmierci¹¹. W tej postaci jest ona opisywana jako „babina płachtą zaodziana” T 330B; Gustawicz 1900: 256 lub „stara baba, sucha, żółta i straszna” CYC 332; Kolberg 36, 1964: 441. Odpychająca aparycja śmierci w pełni koresponduje z bajkową regułą kontrastowania, zgodnie z którą postaci mogą charakteryzować się np. nadzwyczajną szpetotą lub urodziwością.

Mimo ludzkich cech zewnętrznych przypisywanych śmierci, nie mniej popularna w opowieściach magicznych jest reprezentująca ją postać kościotrupa, wywołująca jeszcze bardziej czytelne asocjacje z pośmiertnym wyglądem ciała człowieka¹². Wizerunek ten został utrwalony w kulturze pod wpływem średniowiecznej tradycji literackiej i kościelnej ikonografii¹³. „Białą panią” zdradzają wówczas zapadnięte oczy i głowa przypominająca wyglądem czaszkę CYC 332; Королович 1968: 196. Nie dziwi zatem, że swą powierzchownością budzi ona wśród bohaterów powszechny strach i przerażenie, jako że „(...) jeszcze była nędzniejsza i straszniejsza, jak w kościele na chorągwi” T 330B; Gustawicz 1900: 256. Samo już wejście śmierci do izby paraliżuje znajdujących się w niej biesiadników: „(...) wszyscy się jój poprzelękali, bo zaraz poznali, że to *śmierć*, bo nie miała oczów, ani nosa i zęby miała na wiérzchu. Nikt nie śmiał się nawet na nią popatrzeć, ani się odezwać” T 332*; Mátyás 1894: 101; „Zdaleka zdawała się jeszcze jaka taka, ale zbliżka jak się jój kto przypatrzył, to gotów był zaraz zemdleć. (...) A jak się kto w nią wpatrywał, to się tak okropnie złościła, żeby go była może hukła talerzem w łeb. Więc się nikt prawie nie patrzył na nią, bo się jój każdy bał” T 330A; Mátyás 1894: 99. Przedstawicielem śmierci w bajce bywa ponadto anioł CYC 332; Зеленин 1991: 315, a więc ponownie istota wywodząca się z tradycji chrześcijańskiej i judaistycznej.

¹⁰ Mimo że wariant ten zawiera wszystkie motywy charakterystyczne dla wątku T 332, posiada również cechy opowieści wierzeniowej obejmujące wskazanie nazwiska informatora oraz końcowe formuły uwierzytelniające.

¹¹ V. И.А. Подюков, *Образы смерти в русской народной культурной традиции Прикамья*, „Традиционная культура” 2018, т. 19, № 5, с. 169.

¹² K. Kość, „*Śmierć drzwiami życia*”. *O śmierci i umieraniu jako metaforach życia w polskiej kulturze ludowej*, „Literatura Ludowa” 2004, nr 3, s. 13.

¹³ С.М. Толстая, *Смерть*, [в:] *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, т. 5, ред. Н.И. Толстой, Москва 2012, с. 59, 63; v. K. Moszyński, op. cit., s. 707.

Atrybutem typowym dla „Jasnokościstej” jest śmiercionośne narzędzie najczęściej przyjmujące postać kosy СУС 330А / 330В; Federowski 1902: 286; СУС 330А / 330В / 332; Иваницкий 1890: 195, na której niekiedy widoczne są ślady zaschniętej krwi СУС 332; Королович 1968: 196. Podczas spotkania z bohaterem może ona również zaprezentować o wiele szerszy wybór akcesoriów służących do odbierania życia, w tym noże, piły oraz topory: „Вдруг повстречалась с ним старуха такая это худая да страшная, несет полную котомочку ножей, да пил да разных топориков, а косой подпирается!”¹⁴ СУС 330А / 330В / 332; Барсов 1882: 298. Zapewne opis powierzchowności tytułowej postaci, obfitujący zazwyczaj w konwencjonalne epitety właściwe bajce, jest w sposób celowy wzbogacany przez narratora o szczegóły wywołujące w odbiorcy tymczasowe poczucie grozy, aby tym mocniej uwypuklić absurdalność i komizm związany z jej tragicznym położeniem, w jakim znajdzie się za sprawą pułapki zastawionej na nią, potężną i niebezpieczną istotę nadprzyrodzoną, przez sprytniejszego od niej bohatera. W konsekwencji odbiorca tych przekazów ma szansę doświadczyć silniejszego poczucia satysfakcji wynikającego z rozwoju fabuły w pożądanym przez niego kierunku¹⁵.

Znaczna większość elementów składających się na powyższą charakterystykę zewnętrznych cech bajkowej „Kostusi”¹⁶ znajduje odzwierciedlenie w przekonaniach wiejskiej społeczności¹⁷. Jako przykład niech posłużą opisy wierzeń zanotowanych na terytorium Małopolski, zgodnie z którymi śmierć przyjmuje powierzchowność wysokiej i wychudzonej kobiety ubranej na białą, którą „jak wszyscy wogóle, tak i gmin zwykły (...) sobie wyobrażać w postaci kościotrupa, owiniętego płachtą, z której tylko widać nagie pizczcele, puste oczodoły, wystające zęby i dłonie kościste, trzymające kosę” służącą jej do ścinania głów, podczas gdy dzierzonym w dłoni młotkiem zabija poprzez uderzenie Mátyás 1894: 98.

Podobnie na Polesiu w wyobrażeniach ludności wiejskiej śmierć figuruje najczęściej jako wielka staruszka w białej, czarnej lub czerwonej sukmanie bądź w łachmanach, a ponadto może przyjąć postać zwykłej chłopki lub kościotrupa Виноградова, Левкиевская 2016: 555-558, 564-567, 570-571. „Biała pani” zazwyczaj zjawia się z kosą,

¹⁴ Wszystkie przedrewolucyjne źródła rosyjskojęzyczne podawane są według uwspółcześnionej pisowni zgodnej z reformą ortograficzną z 1918 r.

¹⁵ J. Ługowska, op. cit.

¹⁶ Na temat wyglądu bajkowej śmierci w polskiej prozie ludowej v. I. Rzepnikowska, op. cit., s. 125-127.

¹⁷ С.М. Толстая, op. cit., s. 63.

rzadziej z sierpem, nożem¹⁸ lub piłą¹⁹, jako że najczęściej zabija człowieka ostrym narzędziem, rzadziej zaś topi lub dusi. Виноградова, Левкиевская 2016: 558-563, 583-585. Wizerunek Boskiej wysłannicy jako nadludzko wysokiej, odzianej na czarno kobiety w kapturze wyposażonej w kosę miały natomiast ujrzeć dziewczęta wracające nocną porą z wiejskiej zabawy tanecznej odbywającej się na terenie obwodu archangielskiego:

(...) время от уж двух часов ночи было, увидели на мосту стоит кто-то: ростом метра два, в одежде черной, а на голову-то куколь надернут (тоже черный). А потом девки видят, что это (я не знаю, как назвать-то, но говорят, что это смерть ходила) приближается к ним: вроде не идет, а как будто на облачке по мосту плывет. Девки и без того перепуганы были, а говорят, что еще и косу ВИДЕЛИ. Дранникова, Разумова 2009: 151.

Do mało popularnych wizerunków bajkowej „Śmiercicki” należy natomiast postać młodej dziewczyny obejmującej bohatera w drodze na tamten świat. СУС 330А / 330В; Карнаухова 2008: 301 spotykana niekiedy także w opowieściach wierzeniowych. *Mors* występuje tam jako urodziwa niewiasta z rozpuszczonymi włosami i wiankiem na głowie. Виноградова, Левкиевская 2016: 563-564.

Równie rzadko bywa, że śmierci w bajce przypisuje się płęć męską. Wówczas może ona pojawić się w osobie starca okrytego fragmentem pościeli, zaś po kilkunastu latach powrócić jako „pan pięknie ubrany”. Т 336; Кноор 1895: 322. Niektórzy informatorzy zamieszkujący teren Polesia wspominają natomiast o spotkaniu z ponurym żniwiarzem. Виноградова, Левкиевская 2016: 568-569.

Ponadto w opowieściach czarodziejskich obecne są nieliczne przykłady występowania tytułowej istoty pod postacią zoomorficzną, np. muchy. СУС 330А; Бахтин, Ширяева 1976: 82; СУС 330А / 330В; Карнаухова 2008: 300. W jednym z wariantów wlatuje ona do nawiedzonego zamku i rozkazuje bohaterowi odejść, gdyż w przeciwnym wypadku będzie zmuszona spełnić swą powinność i udusić go. Т 330В; Zdziarski 1903: 154. Powyższy wizerunek *mors* obecny jest również w jednej z opowieści wierzeniowych zanotowanych na terenie Polesia: „Як муха зимою остаецца, то треба тую муху вбити, бо кажуть, то вона як Смерть ходит по хати, то кажуть, Смерть”. Виноградова, Левкиевская 2016: 574.

¹⁸ Wierzenia te rozpowszechniły się np. na wschodnim Mazowszu. L. Pełka, *Polska demonologia ludowa. Wierzenia dawnych Słowian*, Poznań 2020, s. 296.

¹⁹ Wizerunek śmierci wyposażonej w piłę, którą odcina kończyny człowieka, upowszechnił się szczególnie na wschodniej Słowiańszczyźnie, m.in. wśród ludności zamieszkującej Kraj Permski oraz Syberię. И.А. Подюков, op. cit., s. 170; Г.С. Виноградов, *Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожилосого населения Сибири*, Иркутск 1923, s. 23.

„Kostusia” bywa wreszcie niewidzialna dla otoczenia zmarłego, ukazując się przede wszystkim umierającemu, zaś w szczególnych przypadkach również głównemu bohaterowi przebywającemu w pobliżu chorego, zazwyczaj w charakterze lekarza (CYC 330A, CYC 330B, T 332 / CYC 332). Dar widzenia jej zostaje przekazany protagoniście przez św. Piotra w podziękowaniu za nakarmienie go CYC 332; „Киевская старина” 1892: 147-148. Taki sposób prezentowania tytułowej postaci jako niedostępnej dla ludzkich zmysłów bądź pozwalającej się ujrzeć jedynie wybranym osobom, szczególnie grzesznikom na łożu śmierci²⁰, obecny jest także w relacjach wiejskich informatorów²¹

Черепанова 1996: 293; Виноградова, Левкиевская 2016: 579-580.

W nielicznych narracjach czarodziejskich pojawiają się zwiastuny sygnalizujące nadejście śmierci. Może to być szczekanie psa T 331B; Lorentz 1924: 732, jak również powiew wiatru nadchodzący po zniknięciu „białej pani” CYC 332; Королович 1968: 197 wzmiankowane również w opowieściach wierzeniowych oraz opisach wierzeń²² („Według wyobrażenia gminu, psy *śmierci* okropnie nie lubią. Jak ją gdzie zobaczą, to okropnie wyją i szczekają” Mátyás 1894: 106; „(...) towarzyszył jej wiatr, huczący ponuro” Mátyás 1894: 98). Tytułowej postaci, podobnie jak silnemu podmuchowi powietrza, w kulturze tradycyjnej można przypisać dwojaką, bosko-demoniczną etiologię. Z jednej strony bowiem zgodnie z tradycją biblijną zapowiada on nadejście Ducha Świętego, lecz z drugiej wskazuje na obecność rozmaitych istot nadprzyrodzonych, m.in. diabła, czarownika lub ducha lasu.

Bajkowa „Smerteńka” zazwyczaj zjawia się przed bohaterem w miejscach o charakterze mediacyjnym, do których należą w szczególności wiejskie drogi. Sporadycznie postać ta ukazuje się także na cmentarzu T 332*; Mátyás 1894: 100, tj. w przestrzeni stanowiącej łącznik między światem żywych i zmarłych. Ponadto zdarza się jej wchodzić do chłopskich sadyb przez komin T 330A; Mátyás 1894: 100; T 331B; Grajnert 1904: 95 uważany w kulturze ludowej za punkt graniczny oddzielający ziemię od nieba²³, a także stanowiący konstrukcję połączoną z piecem, przy którym według wierzeń śmierć ma

²⁰ Г.С. Виноградов, op. cit., s. 21.

²¹ Śmierć ukazująca się konającym może zjawiać się z czasem napelnioną żołącią, by poić nią na wzór ewangelicznych żołnierzy stojących pod krzyżem Jezusa. Д.Н. Ушаков, *Материалы по народным верованиям великоруссов*, Москва 1896, s. 203.

²² Ibidem, s. 9; С.М. Толстая, op. cit., s. 65-66; v. В.Е. Добровольская, *Типы гаданий о смерти в традиционной культуре регионов бассейна Верхней Волги и Оки*, [в:] *Славянская традиционная культура и современный мир*, сост. М.Д. Алексеевский, В.Е. Добровольская, Москва 2007, s. 266-276.

²³ Z tego powodu w tradycji słowiańskiej komin uważany był za miejsce demoniczne, służące jako przejście dla rozmaitych istot nadprzyrodzonych, m.in. czarta, wampira, smoka oraz wiedźmy. Ponadto wierzono, że za jego pośrednictwem dusza zmarłego udaje się w zaświaty, dlatego też istniało zagrożenie, że zostanie ona przejęta przez diabła. М.А. Андрюнина, *Труба печная*, [в:] *Славянские древности...*, s. 326-327.

w zwyczaju się ukazywać²⁴. Warto również przytoczyć przykład oryginalnej narracji, w której siedziba Boskiej wysłannicy ulokowana jest w podziemiach, zaś wyjście z tej nietypowej rezydencji znajduje się w pobliżu mrowiska T 332; Ciszewski 1887: 114 symbolicznie powiązanego ze sferą chtoniczną. Wspomniana lokalizacja w sposób symboliczny wprost sytuuje zatem „Jasnokościstą” w zaświatach²⁵.

3.1.2. *Mors certa, hora incerta*. Śmierć sprawiedliwa i nieprzejeđnana

*Wszyscy ludzie, posłuchajcie,
Okrutność Śmierci poznajcie!
Wy, co jej za nic nie macie,
Przy skonaniu ją poznacie.
Lubo stary, albo młody,
Nikt nie ujdzie śmiertelnej szkody;
A kogożkolwiek Śmierć zakusi,
Każdy w jej szkole być musi;
Dziwno się swym żakom stawia,
Każdego żywota pozbawi²⁶.*

*Śmierć to miotła, która wymiata
wszelkie zło, wszelkie szaleństwo,
wszelki brud²⁷.*

W opowieściach magicznych śmierć pełni często funkcję przeciwnika głównego bohatera. Zjawia się ona w domu mężczyzny lub wychodzi mu na spotkanie w podróży, gdy osiągnie on podeszły wiek. „Biała pani” w pierwszych słowach zdradza swą tożsamość oraz intencje, co jest charakterystyczne dla bajkowych istot demonicznych. Z kolei nienasycony życiem przebiegły protagonista wykorzystuje ową okoliczność i natychmiast stara się urządzić zasadzkę, aby obezwładnić intruza. Tytułowa postać pełni zatem w tych przekazach rolę Boskiej wysłanniczki odpowiedzialnej za odprowadzanie do krainy zmarłych mieszkańców wsi, gdy osiągnęli oni wyznaczoną im długość życia. Tym samym jej głównym zadaniem jest podtrzymanie porządku ustanowionego przez siłę wyższą poprzez naturalne regulowanie liczebności ludzi na ziemi. Egalitarność śmierci docenia główny bohater: „(...) jest sprawiedliwą, że zarówno biednych

²⁴ A. Kowalska-Lewicka, *Ludowe wyobrażenia śmierci*, „Polska Sztuka Ludowa” 1986, t. 40, z. 1-2, s. 26.

²⁵ А.В. Гуря, *Символика животных в славянской народной традиции*, Москва 1997, с. 510. Ponadto w wierzeniach ukraińskich dusza zmarłego może przyjąć postać mrówki, zaś na terytorium Bośni i Hercegowiny zakaz niszczenia mrowiska motywowany jest niebezpieczeństwem wywołania śmierci własnej matki. Ibidem.

²⁶ Autor nieznany, *Śmierci z Mistrzem dwojakie gadania...* Nieznany drukowany przekaz Rozmowy mistrza Polikarpa ze Śmiercią z 1542 r., wyd. W. Wydra, Poznań 2018, s. 35.

²⁷ I.B. Singer, *Sztukmistrz z Lublina*, przeł. K. Szerer, Kraków 2016, s. 167-168.

i bogatych, słabych i zdrowych zabiera z tego świata” СУС 332; Kolberg 36, 1964: 441; „(...) бог неровно делает: я живу бедно, а другие богато. А смерть делает для всех ровно: и богатые, и бедные – все умирают” nienot. w СУС: Фридрих 1980: 117. Słowa te potwierdza sama „Kostusia”, podkreślając, że nie sposób się od niej wykupić: „Мене ні підкупити, ні піддобрити, ні перехитрити!” СУС 332; Королович 1968: 202. Pozostaje zatem nieczuła na prawione jej komplementy T 338; Zawiliński 1881: 463 oraz nie przyjmuje łapówki w postaci pieniędzy od starego żołnierza T 330B; Saloni 1898: 721. Zaznacza przy tym, że jej wyroki mają charakter ostateczny: „Я, – говорит, – Смерть прекрасна. Вот кого задумаю морить, так тот, – говорит, – хоть давай какие взятки, не возьму, а поморю” СУС 330А; Бахтин, Ширяева 1976: 82. Przytoczone narracje posiadają swe źródło w ludowej tradycji wierzeniowej, zgodnie z którą „biała pani” zostaje ogłuszona przez Boga, aby nie słyszała błagań swych ofiar²⁸, zaś do osób zamożnych wyprawia się z dziurawymi rękami w celu uniknięcia próby przekupstwa²⁹.

W bajce ontologiczny status tytułowej postaci określa również wydany przez nią zakaz wyjawiania tajemnicy śmierci, skierowany do świadka zgonów. Ponieważ jednak ten wtajemnicza osoby postronne w sprawy Boskie, zostaje skazany na błądzenie i nie potrafi odnaleźć drogi do domu СУС 332; Kolberg 34, 1964: 88-89. Niejednokrotnie śmierć traktuje powierzone jej zadanie aż nadto poważnie i lekceważy starania bohatera usiłującego wyprosić dla siebie choćby trzy dni życia ponad czas darowany mu przez Stwórcę:

Сдрогнуло солдатское сердце, упал он на колена да и говорит: смилуйся, матушка смерть, дай мне строку только на три года, – прослужил я королю-батюшке свою долгую солдатскую службу и теперь иду с родными повидаться.» – «Нет, говорит смерть, не видаться тебе с родными и не дам я тебе сроку на три года!» – «Дай хоть на три месяца?» – «Не дам и на три недели!» – «Дай хоть на три дня?» – «Не дам тебе и на три минуты, сказала смерть, махнула косой и уморила солдата! СУС 330А / 330В / 332; Барсов 1882: 298-299.

Z kolei w innej spośród rozpatrywanych narracji „Smerteńka” „kosila ludzi po wsiach i miastach niby травę на лące”, zsyłając na chłopów cholere bez zważania na ich wiek T 331B; Grajnert 1904: 95-96. Takie działanie pozwala się zakwalifikować jako nadużycie powierzonej jej władzy. Co więcej, tytułowej bohaterki nie powstrzymuje nawet gwałtowna powódź, sporządza sobie ona bowiem tratwę i przepławia się przez rzekę, aby odbierać życie mieszkańcom kolejnej wsi T 331B; Grajnert 1904: 96. Przytoczony motyw jest

²⁸ Ibidem.

²⁹ D. Simonides, *Od kolebki do grobu: śląskie wierzenia, zwyczaje i obrzędy rodzinne w XIX wieku*, Opole 1988, s. 124.

ciekawy również dlatego, że przeczy wierzeniom zarówno zachodnich, jak i wschodnich Słowian, zgodnie z którymi śmierć nie jest w stanie samodzielnie przebyć bieżącej wody, toteż zmuszona jest prosić ludzi o przetransportowanie jej na drugi brzeg³⁰.



Ryc. 6. Ilustracja do bajki pt. *Śmierć złapana* (autor nieznany, 1904).

Bywa, że „Kostusia” sumiennie przestrzega porządku, w jakim zobowiązuje się wyprawiać chłopów na tamten świat. Przykładu jej gorliwości dostarcza opowieść magiczna, w której podczas spotkania z mieszkańcami wsi wyjaśnia ona powody swego pośpiechu wynikającego z konieczności uśmiercenia jednego z bohaterów, gdyż osiągnął on już swój wiek T 330B; Gustawicz 1900: 256.

Nieugiętość tytułowej postaci została również podkreślona w przekazach zaliczających się do wątku „Kuma-Śmierć”. Bajkowy protagonista stara się wszelkimi sposobami pokrzyżować plany śmierci (*notabene* matki chrzestnej), lecz nawet najbardziej zmyślne wybiegi nie są w stanie zapobiec wykonaniu Boskich wyroków. Do ciekawszych forteli człowieka należy skonstruowanie obrotowego łoża T 332 / CYC 332; Wierzchowski 1903: 183; Kolberg 3, cz. 1, 1962: 157; Kolberg 36, 1964: 442; „Киевская старина” 1892: 148; Анічэнка 1976: 191; Королович 1968: 201; cf Разумова, Сенькина 1974: 85, przedstawienie go względem własnej osi lub zmienianie pozycji leżącego T 332; Malinowski 1900: 45; Saloni 1908: 262; nienot. w PBL: Gajda 1986: 44; CYC 332; Гринченко 1901: 123-124. Celem powyższego fortelu jest oszukanie „białej pani” zabijającej bądź darującej życie choremu w zależności od swego usytuowania w relacji

³⁰ H. Biegeleisen, *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego*, Warszawa 1930, s. 5.

do jego ciała. Zazwyczaj zgon następuje wówczas, gdy znajduje się ona w pobliżu głowy człowieka T 332; nienot. w PBL: Gajda 1986: 43; Saloni 1908: 262; Malinowski 1900: 45; Wierchowski 1903: 183; Kolberg 8, 1962: 136; Brzega 1910: 206; СУС 330А / 330В / 332; Афанасьев 1859: 68; СУС 332; Шейн 1893: 414; Смирнов 2, 1917: 767; Королович 1968: 198; Гринченко 1897: 90, co zgodne jest z przekazami wierzeniowymi³¹. W niektórych narracjach magicznych tytułowa postać zwiastuje rychły kres, stojąc w nogach konającego T 332 / СУС 332; Lorentz 1914: 492; Шейн 1893: 417; Рождественская 1941: 83; Зеленин 1991: 315; Анічэнка 1976: 190. „Kostusia” przypomina bohaterowi o nieuchronności rozstania się ze światem materialnym, pouczając go następującymi słowami: „Nie pomoże kumie ani krenci – ani wierci, / Bo cas psysed tseba śmierci”!³² T 332; Wierchowski 1903: 183; cf СУС 332; Добровольский 1891: 315, a niekiedy poleca mu również rozdać majątek biednym i przekazać darowiznę na kościoły³³ СУС 332; Шейн 1893: 416. Ponadto nieudany podstęp chłopca polegać może na odwróceniu kozucha na lewą stronę, by odpędzić złe duchy T 332; Łęga 1933: 180.

Bywa także, że w porachunkach z mężczyzną sama ucieka się do podstępu, a mianowicie obiecuje mu nieśmiertelność. Jak się jednak okazuje, jest to jedynie pretekst do zabicia go:

Ну, кум, уж коли ты сумел меня перехитрить, то ты живи теперь, как Кошей Бессмертный, больше я к тебе не приду. Давай, вылезай из гроба и попрощаемся. / Поверил купец. Вот как только из гроба вышел, смерть его схватила и умертвила СУС 332; Разумова, Сенькина 1974: 85.

Niekiedy śmierć zastępuje jej agent w postaci anioła przepowiadającego bohaterowi rychły zgon jako karę za oszustwo СУС 332; Зеленин 1991: 317. Niezwykle rzadko natomiast ma miejsce sytuacja, w której fortel człowieka się udaje i „zatańczona” Boska posłannica odstępkuje od czynienia swej powinności T 332; Saloni 1908: 262; СУС 330А / 330В / 332; Иваницкий 1890: 196.

Jak się wydaje, w przytoczonych przykładach widoczna jest pewna zbieżność z epizodem *stricte* wierzeniowym. Z terenu Podhala pochodzi bowiem opowieść, w której mowa jest o śmierciach porywających wędrowca do straceńczego tańca: „Te, kiedy człowieka pochwyciły, tańcować musiał z niemi. Ujęły go za ręce do koła,

³¹ B. Baranowski, op. cit., s. 346.

³² Pozostałością po analizowanych opowieściach jest polskie przysłowie „Jako chcesz, tak się wierć, wszędy cię dosięgnie śmierć”, którego warianty obecne są również w kulturze innych Słowian. Jednocześnie warto dodać, że wątek T 332 / СУС 332 zawiera elementy o orientalnej proveniencji, pochodzące np. z opowieści żydowskich, zaś w Europie posiada długą tradycję, bowiem znany jest już od czasów średniowiecza. H. Kapęś, *Kuma Śmierć*, [w:] *Słownik folkloru polskiego*, red. J. Krzyżanowski, Warszawa 1965, s. 195-196.

³³ Tytułowa bohaterka może również ukarać śmiercią mężczyznę w ramach kary za jego zbytne przywiązanie do dóbr materialnych СУС 332; Королович 1968: 200-201.

tańcować musiał całą noc, po krzakach, po jałowcach, kerpce zdarł, portki zdarł, mało żywego pozostawiły na rano. Jak był boso, krwią poznać, gdzie tańczył” T 7010; Tetmajer 1906: 11. Niewykluczone zatem, że doszło do utrwalenia odwrotnej realizacji powyższego motywu w prozie bajkowej.

3.1.3. Litościwa i hojna ofiarodawczyni

Z drugiej strony, w prozie ludowej powszechnie występuje również wizerunek śmierci przejawiającej swą dobroć i szczodrość względem człowieka. Wśród najbardziej charakterystycznych przekazów eksponujących przywołane cechy „Kostusi” znajdują się opowieści typu „Kuma-Śmierć”. Tytułowa bohaterka oferuje w nich swoją pomoc mężczyźnie, który z powodu własnego ubóstwa nie może sobie pozwolić na wyprawienie okazałych chrzcin dla nowonarodzonego syna. Jako matka chrzestna³⁴ pełni ona funkcję donatora, przy czym ofiarowane przez nią hojne dary posiadają charakter zarówno doczesny, jak i nadprzyrodzony. W pierwszym przypadku Boska wysłannica suto zastawia stół różnymi potrawami i napojami T 332; Wierzchowski 1903: 183; CYC 332; Kolberg 36, 1964: 441; Шейн 1893: 417, *rozmnaża chleb i ziarno* CYC 332; Гринченко 1901: 119-120 oraz obdarowuje złotem lub pieniędzmi nie tylko dziecko T 332; Ciszewski 1887: 113; T 332*; Mátyás 1894: 101, lecz także jego ojca CYC 332; Королович 1968: 197; cf Kolberg 36, 1964: 441. Również z jej polecenia do kościoła chrześniaka zawozi sześciokonny powóz CYC 332; Королович 1968: 197.

Inwentarz bajkowej śmierci jako matki chrzestnej obejmuje także przedmioty magiczne ofiarowane dorosłemu już chrześniakowi: pióro roztaczające wokół siebie światło, złote szkiełko oraz cudowną maść T 332; Ciszewski 1887: 113-115. Ponieważ przywołany wariant stanowi kontaminację wątków T 332 (prolog) oraz T 531 „Koń pomocnik”, dalsze wydarzenia rozwijają się w sposób niecharakterystyczny dla opowieści typu „Kuma-Śmierć”. Pierwsze spośród wymienionych akcesoriów umożliwia młodzieńcowi zwanemu Beldonkiem pracę na służbie u króla w porze nocnej. Gdy władca pragnie otrzymać ptaka, do którego należy cudowne pióro, śmierć wskazuje lokalizację zwierzęcia w zaklętym królestwie, gdzie znajduje się ponadto koń, który umożliwi chrześniakowi ucieczkę przed niebezpiecznymi gadami strzegącymi dostępu do zamku T 332; Ciszewski 1887: 114-115. Z kolei złote szkiełko pozwala bohaterowi ująć z życiem podczas próby zaaranżowanej przez królewską córkę, polegającej na skoku do kotła z gorącym

³⁴ Istnieją ponadto relacje informatorów oraz opisy wierzeń, zgodnie z którymi śmierć pełniła niegdyś funkcję matki chrzestnej Mátyás 1894: 100; Виноградова, Левкиевская 2016: 595; H. Biegeleisen, op. cit., s. 2.

mlekiem. Wykonanie owego zadania stanowi dla protagonisty warunek poślubienia dziewczyny T 332; Ciszewski 1887: 115.

Nie mniej spektakularnym darem oferowanym przez „białą panią” jest zdradzenie bohaterowi sposobu na utrzymanie się z profesji lekarza polegającego na obserwowaniu jej usytuowania przy łóżku chorego, a następnie ocenie jego szans na przeżycie (zob. paragraf 3.1.2.). „Uleczenie” możliwe jest wówczas poprzez podanie pacjentowi zimnej, zdrojowej wody lub skropienie go nią CYC 330A / 330B / 332; Иваницкий 1890: 196; CYC 332; Гринченко 1901: 122; Kolberg 36, 1964: 441-442 bądź porąbanie ciała i polanie go wodą znajdującą się w wazonie z kwiatami T 332; Chełchowski 1890: 53 stanowiącą żartobliwy odpowiednik bajkowej *aqua vite*³⁵. Praca w nowym, prestiżowym zawodzie znacząco przyczynia się do poprawy sytuacji finansowej bohatera: „Jantek Grzela stał się sławnym uzdrowicielym. Zaro obrós w piórka. Dokupił trzy morgi gruntu, chałpę poprawił i gadziny dokupił, i dzieci ogarnął, i lepi sie żyło całej rodzinie Grzelów” T 332; nienot. w PBL: Gajda 1986: 44; „Iwan tym sposobem rozślawił się bardzo za znachora i miał dużo pieniędzy – już jest gospodarzem całą gębą, sam na pańszczyznę nie chodzi, a tylko posyła najmitów” CYC 332; Kolberg 36, 1964: 442; v. T 332; Lorentz 1914: 333; Kolberg 3, cz. 1, 1962: 157. Rozwój fabuły powyższych opowieści toczy się zatem w kierunku charakterystycznym dla bajki magicznej, mianowicie prowadzi od poczucia nieszczęścia odczuwanego przez głównego bohatera do udanej próby jego likwidacji, w tym wypadku za pomocą lukratywnej umowy zawartej z istotą demoniczną.

W narracjach czarodziejskich obecny jest także wizerunek śmierci współczującej cierpieniom biedaków i wdów oraz skorej do negocjacji dotyczących dnia lub nawet godziny, w której życie bohatera zostanie przez nią odebrane. Odwołując się do Proppowskiego modelu postaci bajkowych w kontekście owych przekazów, najbardziej zasadne wydaje się więc przypisanie tytułowej postaci funkcji stanowiącej hybrydowe połączenie przeciwnika oraz donatora. W ramach potwierdzenia swych dobrych intencji „biała pani” może również ostrzec o swym planowanym nadejściu, choć sygnały te często są przez samych zainteresowanych ignorowane. W jednym z przekazów przepowiada ona młodzieńcowi bliżej nieokreśloną chorobę T 335; Lorentz 1924: 715, w innym zaś wśród owych zwiastunów kresu życia znajdują się siwiejące włosy, wypadające zęby, utrata słuchu, osłabienie wzroku oraz brak sprawności w nogach. Gdy bohater nie rozpoznaje rzeczonych sygnałów, śmierć upomina go: „Czyż mało jeszcze miałeś posłańców? Czyż to, że ci włosy posiwiały, zęby wypadły, żeś ogłuchł,

³⁵ E. Wilczyńska, *Woda żywa*, [w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, t. 3, red. V. Wróblewska, Toruń 2019, s. 349-352.

utracił wzrok i siły w nogach nie byli posłańcy? Już teraz nic ci nie pomoże, – pójdź ze mną. I zabrała go i znikli oboje” T 335; Mleczo 1902: 50; cf Mátyás 1894: 102. Analogicznie w opowieściach wierzeniowych śmierć uprzedza człowieka o nadchodzącym kresie życia, wyznaczając mu datę zgonu, aby zdążył się do niego przygotować Виноградова, Левкиевская 2016: 587-588.

W bajce bywa ponadto wykorzystywany motyw palącej się świecy jako symbolu ludzkiego żywota. Boska wysłannica prowadzi do niej bohatera, aby ostrzec go przed zbliżającym się końcem jego życia T 332; Malinowski 1900: 45; Kolberg 3, cz. 1, 1962: 157; СУС 332; Анічэнка 1976: 191; cf Malinowski 1900: 46. Podobnie w jednym z poleskich podań wierzeniowych „Smerteńka” prezentuje dwóm braciom świecę należące do starców, ludzi w średnim wieku i dzieci, po czym na prośbę bohaterów wskazuje ich własne:

Они хочуть заглянуть – шо там е? Як вони заглянули – аж там свэчки: и вэлики, и маленьки, и хвирочки. Оны про то ж догадалися. А шо ж то таки за свэчки? Як вэлики – стары [люди], як срэдни – [среднего возраста], а тые охвирочки – то маленьки [дети]. Господь его знае, чья свичка догарывае. Як вони пытае: «Котора наша?» Ужэ вона показала, та Смэрць. Як оне допытываюца, чы ужэ та свичка [бедного брата] догарывае. [Вернувшись домой] он давай леха робить [лех – яма для хранения картофеля]. Як уже пришла та Смерть, а ен взяў да ў той лех сховаўся. Пришла та Смерть до той его жинки: «Дэ чоловік?» Каже: «Поехаў по дрова». Други раз пришла: «Нехай вылазит, бо нікто не буде бачыць его смерць». Он сразу и вышел...

Виноградова, Левкиевская 2016: 596-597.

Wspomniany sposób przedstawiania ludzkiej egzystencji w znacznym stopniu upowszechnił się w słowiańskich wyobrażeniach³⁶. Jako wariację na ich temat należy także potraktować podania obrazujące symboliczne narodziny i śmierć człowieka, tj. nalanie przez Najwyższego masła do lampki i wypalenie się go sygnalizowane przez spadającą gwiazdę³⁷ Dąbrowska 1903: 96.

Bywa, że zgodnie z życzeniem bohatera „Kostusia” odracza moment jego śmierci o kilka miesięcy T 330A; Mátyás 1894: 99; СУС 332; Разумова, Сенькина 1974: 85, rok СУС 332; Анічэнка 1976: 191 bądź nawet wiele lat СУС 330A / 330B / 332; Соколова, Гофман 1941: 155, v. СУС 330A / 330B; Federowski 1902: 286, mimo że za brak lojalności wobec Boga grożą jej poważne konsekwencje. Usprawiedliwia się więc: „Не могу, кум, ведь это дело дойдет до всевышнего, могут меня расчитать с работы. Ну, на год еще, кум, даю тебе так и быть рассрочки, а больше нет” СУС 332; Разумова, Сенькина 1974: 84. Z kolei w sytuacji, gdy zgon mężczyzny jest

³⁶ С.М. Толстая, *op. cit.*, s. 61-62.

³⁷ V. Д.Н. Ушаков, *op. cit.*, s. 193, 195.

już przesądzony, otrzymuje on kilka dni lub godzin na pożegnanie się z rodziną CYC 330A / 330B; Романов 1891: 50; CYC 330A / 330B / 332; Соколова, Гофман 1941: 155; Афанасьев 1859: 68-69; CYC 332; Kolberg 36, 1964: 442. „Smerteńka” niekiedy przystaje również na prośbę dotyczącą ocalenia chorej carskiej córki CYC 330A / 330B / 332; Соколова, Гофман 1941: 154, cara CYC 330A / 330B; Романов 1891: 50 bądź pana CYC 332; Этногр. обзор. 1896: 93, aby bohater mógł uniknąć kaźni grożącej mu z rąk słabującego władcy lub klientów za nieuleczenie ich krewnego, a także zdołał znacznie się wzbogacić, wszak świadczył swe usługi dostojnikom państwowym oraz innym prominentom. Co więcej, w jednej z rozpatrywanych narracji śmierć pojawia się w roli pomocnika, zapewniając mężczyźnie zbawienie dzięki posłужeniu się zaproponowanym przez niego fortem. Gdy bowiem chłop nie zostaje wpuszczony ani do nieba, ani do piekła, sama stwarza pozory, jakoby zamierzała się ogrzać, w tym czasie zaś podrzuca za bramę niebios nieszczęśnika ukrytego w torbie T 330B; Gustawicz 1900: 257.

W jednej z narracji „Kostusia” przejawia swoje współczucie dla wdowy posiadającej liczne potomstwo. Pragnąc utrzymać ją przy życiu, zwraca się do Boga tymi słowami: „Panie Boże mój! Ja téj wdowy brać ni mogę, bo jěj dzieci tak płacom i lamentujom, jà sama baba i jaze mi się ik luto stało” T 331B; Sabała 1897: 94, po czym zostaje spoliczkowana przez Chrystusa za zwątpienie w Jego opiekę nad sierotami³⁸ T 331B; Sabała 1897: 94-95. O niegdyśiejszej możliwości negocjowania ze śmiercią i obłaskawienia jej mowa jest także w opisach wierzeń:

(...) dawniej wdawała się z ludźmi w jakieś rozhowory, a jak przyszła po kogo, to gdy ją bardzo prosił, a widziała, że jest słuszny powód, dawała się ubłagać i odraczała swe przyjście na czas jakiś. Zwykle zdarzało się to ludziom, którzy za grzechy swoje chcieli tu jeszcze odpokutować, lub obowiązki, które na siebie wzięli, wypełnić Mátyás 1894: 98.

„Biała pani” potrafi również okazać wdzięczność za okazaną jej usługę, mianowicie uwolnienie z pułapki bądź zaoferowanie transportu. I tak ludziom wyławiającym ją ze stawu ofiarowuje dodatkowe dziesięć lat życia T 330A; Kopernicki 1891: 20, zaś w zamian za przeniesienie przez rzekę lub przewiezienie do pobliskiej wsi pozwala

³⁸ Reakcja Chrystusa nawiązuje zapewne do Boskich obietnic troski o ludzkie stworzenie zawartych zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie: „Czyż może niewiasta zapomnieć o swym niemowlęciu, / ta, która kocha syna swego łona? / A nawet, gdyby ona zapomniała, / Ja nie zapomnę o tobie” (Iz 49, 15); „Przypatrzcie się ptakom w powietrzu: nie sieją ani żną i nie zbierają do spichrzów, a Ojciec wasz niebieski je żywi. Czyż wy nie jesteście ważniejsi niż one? (...) Przypatrzcie się liliom na polu, jak rosną: nie pracują ani przędą. A powiadam wam: nawet Salomon w całym swoim przepychu nie był tak ubrany jak jedna z nich. Jeśli więc ziele na polu, które dziś jest, a jutro do pieca będzie wrzucone, Bóg tak przyodziewa, to czyż nie tym bardziej was, małej wiary?” (Mt 6, 26-30). *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, przeł. o. J. Paściak OP (Ks. Izajasza), o. W. Prokułski TJ (Ew. wg św. Mateusza), Poznań 2003.

chłopu poznać tajemnicę śmierci i widzieć ją w godzinie cudzego zgonu³⁹ T 332; Świętek 1893: 369; Brzega 1910: 205; Chelchowski 1890: 52; cf Łęga 1933: 180; CYC 332; Kolberg 34, 1964: 88. Narracje te w pewnym stopniu nawiązują do przekazów wierzeniowych, w których Boska wysłannica pod postacią wędrowca, zazwyczaj kobiety obcej dla lokalnej społeczności, milczącej i tajemniczej⁴⁰, prosi mężczyznę, by przeniósł ją przez strugę Siarkowski 1885: 32 lub podwiózł w okolicie ludzkich sadyb Виноградова, Левкиевская 2016: 591.

3.1.4. „Kostusia” oszukana i uwięziona

W bajce magicznej z udziałem śmierci nie brak elementów komicznych. Do popularnych motywów należy w nich bowiem pochwycenie i uwięzienie łatwowiernej „Kostusi” w pułapce na kilka lat przez bohatera osiągnącego sędziwy wiek, lecz pragnącego za wszelką cenę uniknąć rozstania się z życiem. Działania mężczyzny skutkują ustaniem zgonów na świecie, co doprowadza do znacznego przeludnienia, a w konsekwencji licznych konfliktów i braku chleba T 330A; Ronisz 1891: 745; CYC 330A / 330B; Moszyńska 1885: 116. Nie dziwi zatem, że poszukuje jej sam Wszechmogący CYC 330A / 330B / 332; Бяков 1882: 302. W polskich opowieściach wysłannica zaświatów częstokroć zostaje obezwładniona przez chytrego kowala, w narracjach wschodniosłowiańskich zaś jej prześladowcą jest żołnierz⁴¹. Obaj bohaterowie dysponują niekiedy przeznaczonymi do tego celu zaczarowanymi przedmiotami. I tak podstępem śmierć trafia do torby T 330A; Gulowski 1911: 198; T 330B; Kolberg 3, cz. 1, 1962: 118; Malinowski 1901: 114-115, 1903: 387; Witowt, z. 5, 1903: 561; CYC 330B; Kolberg 34, cz. 2, 1964: 112; CYC 330A / 330B / 332; Иваницкий 1890: 196, a następnie zawisa w niej pod powałą T 330B; Gustawicz 1900: 256, na drzewie, np. osice CYC 330A / 330B / 332; Афанасьев 1859: 69; CYC 330A / 330B; Романов 1891: 50; CYC 332; Рождественская 1941: 83, dębie CYC 330A / 330B / 332; Соколова, Гофман 1941: 155 lub sośnie CYC 330B; Смирнов 2, 1917: 815 bądź spoczywa na piecu, zaś bohater siedzi na niej tak długo, aż się ususzy T 330B; Udziela 1924: 145. „Smerteńka” bywa również

³⁹ A. Michalec, S. Niebrzegowska-Bartmińska, *Jak chłop u diabła pieniądze pożyczał. Polska demonologia ludowa w przekazach ustnych*, Lublin 2019, s. 76.

⁴⁰ A. Kowalska-Lewicka, op. cit.

⁴¹ Z dużym prawdopodobieństwem można stwierdzić, że wybór głównego bohatera dla przytoczonego wątku nie został dokonany w sposób przypadkowy. Jeszcze w czasach nowożytnych w szczególności zdemobilizowani żołnierze cieszyli się bardzo złą sławą ze względu na skłonność do napadów i grabieży. Bohdan Baranowski pisał: „Dla ludności najgorsze były bandy zdemobilizowanych żołnierzy, które dopuszczały się nieraz najstraszliwszych zbrodni. (...) Karność wojskowa uległa zupełnemu rozprężeniu. Ciasny egoizm klasowy szlachty i magnaterii doprowadził do tego, że w skarbie brak było pieniędzy na zapłacenie żołdu wojsku. Nie opłacony na czas żołnierz, zdemoralizowany łupiestwem, tworzył związki wojskowe i pod pozorem walki o swe słuszne prawa dopuszczał się grabieży cywilnej ludności we własnym kraju. Zdemobilizowane oddziały żołnierzy przemieniały się w bandyckie watahy”. B. Baranowski, *O hultajach, wiedźmach i wszetecznicach. Szkice z obyczajów XVII i XVIII wieku*, Poznań 2020, s. 100.

przetrzymywana na magicznej jabłoni CYC 330A; Janów 1930: 123, gruszy T 330A; Malinowski 1901: 107; Piątkowska 1903: 95; Knoop 1895: 22; Lorentz 1912: 120, w beczce z piwem T 332; Lorentz 1914: 333, 492, oraz worze-samochwycie T 330B; Malinowski 1903: 145; Saloni 1898: 721; CYC 330A / 330B; Moszyńska 1885: 116; Federowski 1902: 285-286; CYC 330A / 330B / 332; Барсов 1882: 301; cf CYC 330A; Czambel 1906: 331 i wieszana na kołku T 330B; Ciszewski 1894: 164-165.



Рис. 7. Т. Шевченко, ilustracja do ukraińskiej bajki pt. *Солдат и смерть* (z albumu *Живописная Украина*, 1844).

Zdecydowanie rzadziej dochodzi do zamknięcia śmierci w butelce T 330A; Ciszewski 1894: 160, a następnie utopienia w jeziorze T 331B; Lorentz 1924: 732 lub zakopania w ziemi CYC 330A / 330B; Карнаухова 2008: 300, zatrzaśnięcia w tabakierze CYC 330A; Зеленин 1991: 309, kiedy pragnie zażyć tytoniu CYC 330A; Никифоров 1961: 105; Сержпутовский 1911: 33; CYC 330A / 330B; Чубинский 1878: 432; CYC 330A / 330B / 332; Барсов 1882: 302 bądź zabicia jej klinem w wierzbie T 331B; Sabala 1897: 93, orzechu CYC 330B; Шейн 1893: 413 lub spróchniałym buku podczas sprawdzania jego przydatności jako przyszłego grobu T 331B; Ciszewski 1887: 6. Bywa wreszcie, że „biała pani” zostaje wepchnięta przez lud do dziupli, gdy z woli Jezusa, odurzona wonią lipy, pada zemdlna na ziemię T 331B; Grajnert 1904: 97. Z kolei jako najbardziej prześmiewczy sposób potraktowania tytułowej postaci, biorąc pod uwagę jej proveniencję i zakres obowiązków, należy wskazać zatrzaśnięcie jej w trumnie T 330A; Ciszewski 1894: 162; Kopernicki 1891: 20, zakopanie na cmentarzu CYC 330A / 330B / 332; Барсов 1882: 302 oraz zamknięcie

w drewnianej puszczy na masło umieszczanej przy zmarłym na jego ostatnią podróż T 330A; Kopernicki 1891: 20. Jak zauważył Kazimierz Moszyński, powyższe działania bohatera mogą mieć źródło w dawnych magicznych zabiegach polegających na zakłócaniu chorób w dziurach wywierconych w drzewie bądź też nawiązują do czarnoksiężskich praktyk zamykania duszy konającego w pustej kości, aby uchronić go przed zgonem⁴².

Do mniej powszechnych sposobów na pokonanie bajkowej śmierci należy zmuszenie jej do tańca grą na czarodziejskich skrzypcach CYC 330A + CYC 592; Czambel 1906: 331, użycie w jej obecności technik magicznych i umknienie T 336; Knoop 1895: 322-323 bądź okpienie jej za pomocą prośby pozostawienia napisu „jutro” na drzwiach, w wyniku czego każdego dnia odchodzi z niczym CYC 332; Королович 1968: 201. „Kostusi” może ponadto przydarzyć się wyrzucenie siłą z chaty T 330A; Saloni 1903: 377 oraz dotkliwe obicie T 330B; Malinowski 1903: 145, 387, np. przy użyciu wideł i cepów, trwające nawet kilka tygodni T 330A; Ronisz 1891: 744-745. Niekiedy skuteczne okazuje się również przepędzenie jej za pomocą gałązek jałowca T 331B; Grajnert 1904: 95-96. W kulturze ludowej wspomnianemu krzewowi przypisywano bowiem moc apotropeiczną, toteż jego witki wykorzystywano w celu odpędzenia nieczystych duchów oraz chorób⁴³.

Zazwyczaj tytułowa bohaterka zostaje wypuszczona z zasadzki dopiero wówczas, gdy jej oprawcy sprzykrzy się życie doczesne lub zauważy on, że swoim nierozsądnym postępkami doprowadził do zaburzenia naturalnego cyklu narodzin i śmierci T 330B; Kolberg 3, cz. 1, 1962: 118; Malinowski 1901: 114-115; T 331B; Ciszewski 1887: 6; CYC 330A / 330B; Капнахова 2008: 301, rzadziej zaś samodzielnie wydostaje się z potrzasku T 331B; Grajnert 1904: 98. „Jasnokoścista” bywa przy tym wycieńczona i wychudzona do tego stopnia, że odtąd nie jest już w mocy sprawnie zabić człowieka jednym cięciem kosy, co stanowi dla odbiorcy wyjaśnienie zjawiska przedłużającej się agonii: „No, powiada [śmierć – A.Z.] do chłopca, kiedyś mię ty tak zbiedził, to i ty i wszyscy ludzie będą teraz długo konać, bo nie będę miała siły ich zabijać” T 331B; Ciszewski 1887: 6.

Po opuszczeniu pułapki śmierć często z przerażeniem odstępuje od bohatera i obiecuje już nigdy do niego nie wracać⁴⁴ T 330A; Kopernicki 1891: 20; Malinowski 1901: 107; Ciszewski 1894: 161; T 330B; Malinowski 1903: 145; Saloni 1898: 721; Saloni 1903: 387; Witowt, z. 5, 1903: 561, a nawet prosi Boga, by nie posyłał jej więcej do żołnierza CYC 330B; Kolberg 34, cz. 2, 1964: 112, na skutek czego

⁴² K. Moszyński, op. cit., s. 708.

⁴³ В.В. Усачева, *Можжевельник*, [В:] *Славянские древности...*, т. 3, Москва 2004, с. 273.

⁴⁴ W jednej z realizacji wątku T 330A śmierć staje się ofiarą innej postaci wierzeniowej – Troski. Opowieść ta zostaje zakończona motywem ajtiologicznym, bowiem istnienie na świecie ludzkich zmartwień wyjaśnia odstępianiem „białej pani” od swej oprawczyni Piątkowska 1903: 95.

jego ziemską egzystencja niejednokrotnie nadto się wydłuża T 330B; Udziela 1924: 145; CYC 330A / 330B / 332; Афанасьев 1859: 70; Барсов 1882: 302. Bywa jednak, że w ramach wyrównania wzajemnych rachunków i przywrócenia utraconej równowagi na ziemi „biała pani” bije T 330A; Mátyás 1894: 100 i ochoczo pozbawia życia nie tylko podstępного mężczyznę T 330A; Ciszewski 1894: 161; CYC 330A; Бахтин, Ширяева 1976: 83; T 330B; Malinowski 1903: 146; T 331B; Lorentz 1924: 732; CYC 330A / 330B; Романов 1891: 51, lecz także całe rzesze ludzi T 330A; Ronisz 1891: 745; T 331B; Sabała 1897: 93. Ponadto w jednym z wariantów przepowiada ona bohaterowi śmierć z rąk diabłów CYC 330A / 330B / 332; Афанасьев 1859: 70. Tym samym rozpatrywane opowieści przypominają słuchaczowi o nieuchronności kary za własne występki oraz o niemożności uniknięcia swego losu⁴⁵. Nie sposób jednak uznać ich za gatunkowy wzorzec bajki magicznej z uwagi na negatywne (choć sprawiedliwe) konsekwencje dotyczące w finale głównego bohatera. Jak się wydaje, pod tym względem bliżej jest im do poetyki legendy ludowej z uwagi na płynącą z nich naukę, zgodnie z którą człowiek nie powinien igrać z przedstawicielami sfery nadprzyrodzonej ani podważać Boskich wyroków dotyczących tak ważkich i fundamentalnych spraw, jak życie i śmierć.

„Kostusia” staje się obiektem żartu bohatera również w sytuacji, gdy ten w sposób intencjonalny przekazuje jej przekłamane dyspozycje wydane przez Wszechmogącego dotyczące w rzeczywistości porządku uśmiercania ludzi od najstarszych do najmłodszych. Ponieważ jednak słyszy ona polecenie polegające na gryzieniu drzew w lesie, natychmiast przystępuje do czynu, w wyniku czego łamie wszystkie zęby i znacznie traci na wadze CYC 330A; Зеленин 1991: 308-309; Никифоров 1961: 104; CYC 330B; Шейн 1893: 412-413; CYC 330A / 330B; Чубинский 1878: 431-432; CYC 330A / 330B / 332; Барсов 1882: 299-300; nienot. w CYC: Гура 1965: 263, wywołując śmiech swego mocodawcy CYC 332; Этногр. обзор. 1896: 94. Powyższe zadanie może być również zastąpione przez oranie pola i sianie żyta CYC 330A; Бахтин, Ширяева 1976: 83.

Przywołane wyżej opowieści dowodzą, że w bajce magicznej został odzwierciedlony dualizm wizerunkowy śmierci obecny również w wierzeniach na jej temat. Z jednej strony bowiem, zgodnie z oficjalnym wyobrażeniem chrześcijańskim (kościelnym) jawi się ona jako bezwzględna siła stanowiąca wcielenie praw natury⁴⁶ i wymuszająca na ludziach posłuszeństwo, lecz pod postacią pospolitej wiejskiej kobiety wywołuje w odbiorcy śmiech, a niekiedy również politowanie, ponieważ obarczona jest licznymi ludzkimi przywarami i słabościami, w szczególności takimi jak naiwność i brak

⁴⁵ I. Rzepnikowska, op. cit., s. 133.

⁴⁶ Cf A. Kowalska-Lewicka, op. cit., s. 23.

umiejętności przewidywania konsekwencji własnych działań⁴⁷. O ile zatem w pierwszym przypadku bajkowa śmierć przedstawiana jako kościotrup wyposażony w kosę budzi w słuchaczu grozę, w drugim spotyka się on z próbą domestykacji postaci zaświatowej⁴⁸, a jednocześnie zjawiska owianego tajemnicą i nieprzeniknionego, które jest zarazem nieuniknione i dotyka każdej istoty żyjącej na ziemi.

3.2. BIEDA

– Bieda łatwiej przekuwa człowieka, niżli kowal żelazo.
– (...) ino kowal musi kuć żelazo, póki gorąc trzyma,
człowiek, jeśli chce co wygrać, na zimno musi kuć dolę
a w cierpliwości hartować⁴⁹.

Nazewnictwo przypisywane w bajce wcieleniom tytułowej postaci wskazuje na jej niejednoznaczny charakter. Bieda występuje w szczególności w narracjach polskich oraz ukraińskich, z kolei istoty określane mianem złydni⁵⁰ (ros. злыдни, dosł. „złe dni”), nużdy (ros. нужда – potrzeba, niedostatek) bądź goria (ros. горе – żal, smutek, nieszczęście) należą wyłącznie do bohaterów opowieści wschodniosłowiańskich⁵¹. W analizowanych przekazach pojawiają się ponadto niesprecyzowane nominatywy świadczące o tabuizacji, takie jak np. widmo, mara Baliński 1842: 16 lub straszdyło Federowski 1897: 137. Co więcej, personifikacja niedoli bywa nazywana

⁴⁷ K. Kość, op. cit., s. 4; A. Kowalska-Lewicka, op. cit., s. 25; v. A. Kozieł, *Dwa oblicza śmierci w kulturze ludowej*, „Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie” 1994, t. 11, s. 31-44.

⁴⁸ A. Kowalska-Lewicka, op. cit., s. 28.

⁴⁹ W.S. Reymont, *Chłopi*, t. 2. *Zima*, Warszawa 1925, s. 231.

⁵⁰ Stworzenia te najczęściej występują w przekonaniach ludu białoruskiego i ukraińskiego, w tym na terytorium Polesia. Siergiej Tokariew zaznaczył jednak, że są one charakterystyczne są głównie dla folkloru bajkowego, choć bywały również obiektem wierzeń. С.А. Токарев, *Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX века*, Москва 1957, c. 102. Jest to powód, dla którego owe postaci niezwykle rzadko pojawiają się w opowieściach wiejskich informatorów. Na obszarze białoruskiej części Polesia charakteryzuje się je jako „(...) małe, garbate, pokurczone stworzenia, w ogromnych butach i w czapkach” Jeleńska 1892: 66.

⁵¹ Postaci te reprezentują negatywne wcielenie doli człowieka rozumianej jako jego indywidualny los wyznaczony już w momencie narodzin, często przyjmujący spersonifikowaną postać. Pojęcie doli jako zmaterializowanej istoty posiada ponadto inne konotacje, np. na ziemiach ukraińskich kojarzono je również ze śmiercią (S. Kukhareńko, *Traditional Ukrainian Folk Beliefs about Death and the Afterlife*, „Folklorica” 2011, vol. 16, p. 67) oraz z duszą zmarłego nawiedzającego swych krewnych w celu uczynienia im dobra bądź zła. Е.Е. Левкиевская, *Доля*², [в:] *Славянские древности...*, т. 2, Москва 1999, c. 114-115. W takim kontekście Borys Rybakow rozpatrywał złydni, utożsamiając je z duszami tzw. nieczystych zmarłych. Б.А. Рыбаков, *Язычество древних славян*, Москва 1981, c. 142. Z kolei dola pojmowana w szerszym kontekście oznacza stan ludzkiego szczęścia i jego życiowy sukces bądź przeciwnie – cierpienie i pecha. А.Ф. Журавлев, *Доля*¹, [в:] *Славянские древности...*, т. 2, c. 113. Podobne demony zdecydowanie rzadziej pojawiały się w wierzeniach polskich (najczęściej na terenie Wielkopolski) i dotyczyły doli jako żeńskiej istoty demonicznej. B. Baranowski, *W kręgu upiórów...*, s. 348.

w sposób pejoratywny również poprzez porównanie do larwy Baliński 1842: 18, zaś jej demoniczne konotacje podkreśla zwłaszcza użyty wobec niej zwrot „diabeł” Baliński 1842:

106.

Najpełniejszy obraz bajkowych personifikacji biedy dają w szczególności wątki T 331A „Bieda” (ATU 331 „The Spirit in the Bottle”) oraz CYC 735A „Горе (Нужда)”⁵² (ATU 735A „Bad Luck Imprisoned”), a także nawiązujący do nich pod względem fabularnym CYC –735H* „Человек и беда”, choć zanotowana została zaledwie jedna jego realizacja⁵³. Fabuła owych przekazów opiera się na odkryciu przez ubogiego bohatera przyczyny swych niepowodzeń i fatalnej sytuacji materialnej, a następnie próbie pozbycia się demona odpornego na wszelkie rany fizyczne przy użyciu rozmaitych forteli. Gdy następnie mężczyzna osiągnie zadowalający status finansowy, jego zamożny brat, kierowany zawiścią, uwalnia uwięzione stworzenie, nieświadomie kierując na siebie jego zgubne działania.

Wspomniane narracje charakteryzuje gatunkowa niejednoznaczność, którą warto opatrzyć szerszym komentarzem. W klasyfikacjach prozy ludowej zostały one bowiem przyporządkowane do grona opowieści czarodziejskich, lecz zawierają również elementy przekazów komicznych o oszukanym potworze oraz legend z uwagi na swój wydźwięk moralistyczny. Ponadto ciąg zdarzeń wspomnianych opowieści, mimo iż prowadzi od uświadomionego przez bohatera poczucia braku do likwidacji nieszczęścia, pozbawiona jest typowej dla bajki magicznej, Proppowskiej struktury fabularnej, zgodnie z którą protagonista wyrusza w świat, zaś efekt podjętych przez niego wysiłków stanowi zazwyczaj ożenek z królewną⁵⁴. Określenie przynależności gatunkowej analizowanych przekazów i zaliczenie ich do grona bajek magicznych w znacznym stopniu umożliwi zatem ich funkcja, a zarazem intencja narratora⁵⁵. W narracjach tych realizuje się bowiem idea kompensacji doświadczanego przez odbiorcę poczucia braku i niesprawiedliwości

⁵² Ponieważ w ramach przywołanych dwóch wątków zawiera się znaczna większość analizowanych narracji, w celu poprawienia czytelności tekstu postanowiłam zrezygnować z umieszczania ich sygnatur numerycznych w przypisach.

⁵³ Sporadycznie bieda pojawia się również w ludowych opowieściach komicznych, o czym świadczą m.in. pojedyncze realizacje wątku T 1137 „Potwór oślepiiony (Polifem)” / CYC 1137 „Ослепленный одноглазый великан (черт, Баба-яга)” (ATU 1137 „Blinded Ogre (Polyphemus)”). Co ciekawe, we wschodniosłowiańskich wariantach może występować lichy (ros. Лихо одноглазое) – demon uważany w kulturze tradycyjnej za personifikację złej doli. W bajce postać ta zostaje przedstawiona jako krzywa, wysoka i wychudzona kobieta posiadająca tylko jedno oko. Prosi ona kowala, aby je skuł, ten jednak rozgrzewa sztydło i kaleczy ją. Wreszcie udaje się mu uciec, lecz aby się uwolnić, musi odciąć sobie rękę. Licho natomiast pożera jego towarzysza Афанасьев 1985: 340-341.

⁵⁴ В.Я. Пропп, *Морфология сказки*, Москва 1969, с. 30-59.

⁵⁵ J. Ługowska, op. cit.

poprzez ukazanie mu świata, w którym ubogi protagonista wychodzi z beznadziejnego położenia materialnego dzięki własnej zmyślności, zaś chciwość i arogancja jego bogatego brata zawsze zostaje napiętnowana – bohater traci swoje dotychczasowe powodzenie życiowe, w tym majątek, a niekiedy nawet ponosi śmierć.

3.2.1. Tajemnicze zło czające się za piecem

Bajkowe personifikacje biedy i nieszczęścia należą do żeńskich istot wielopostaciowych, co do pewnego stopnia utrudnia ich identyfikację. Wspólny element ich wyglądu zewnętrznego stanowi zazwyczaj blady odcień skóry Baliński 1842: 16, 105 i skrajnie wychudzone ciało Baliński 1842: 16, 105; Federowski 1897: 137; Zdziarski 1903: 165; Чистов 1958: 24; Новикова 1961: 182. W szczególności podkreślane są długie i kościste ręce biedy Baliński 1842: 16; Siarkowski 1885: 52 oraz jej nogi przyrównywane do suchych gałęzi Baliński 1842: 17. Ponadto może jej zostać przypisany wygląd staruszki Белоусов 1976: 73. Jak można zatem zauważyć, bajkowy wizerunek tej postaci posiada liczne elementy wspólne z wizerunkiem śmierci w opowieściach ludowych (zob. paragraf 3.1.1.). Bywa, że wyeksponowane zostają również inne cechy zewnętrzne korespondujące z charakterem tytułowego demona, przedstawionego jako stworzenie szczerbate i posiadające zęby ponadprzeciętnej wielkości, nieuczesane, nieumyte i pozbawione włosów na głowie, a ponadto noszące podarty przyodziewek Sokalski 1899: 290. Wyjątek stanowi natomiast narracja, w której bieda upodabnia się do zgrabnej panny Baliński 1842: 105. Przywołane przykłady korespondują zatem z wierzeniami ludowymi, zgodnie z którymi dola niczym sobowtór przejmuje cechy powierzchowności człowieka, któremu towarzyszy⁵⁶.

W analizowanych opowieściach tytułowa istota może odznaczać się zarówno mikrą posturą Baliński 1842: 16; Возняк 1946: 115 upodabniającą ją do pchły Митропольская 1975: 300, jak i okazałymi gabarytami w osobie wiejskiej kobiety Zdziarski 1903: 165; cf. СУС –735Н*; Роздольський 1895: 68. W bajce występują ponadto takie hipostazy biedy, jak postać małego dziecka Gonet 1914/1918: 257, obecna również w wierzeniach⁵⁷, a także sowy Gonet 1900: 265. Z drugiej strony demon zdradza, że jego ciało składa się z powietrza, a więc jest niematerialne Baliński 1842: 17. Powyższy wizerunek znajduje odzwierciedlenie w przekonaniach społeczności tradycyjnej na temat personifikacji niedostatku: „Lud powiatu pinczowskiego przedstawia sobie „Biedę” jako istotę płci żeńskiej w postaci chudej, wysokiej” Siarkowski

⁵⁶ Е.Е. Левкиевская, *Доля*², с. 115.

⁵⁷ С.А. Токарев, *op. cit.*

1885: 52; „Koło Kiele przedstawiają sobie Biedę także jako istotę żeńską, postaci wysokiej; zamiast ciała, kości jej pokrywa powłoka szara, niby mgła” Siarkowski 1885: 53.



Ryc. 8. *Bieda*, drzeworyt (autor nieznany, 1861).

Stosunkowo istotny element opisu personifikacji niedoli stanowią również wydawane przez nie dźwięki. Przywołane stworzenia niekiedy powiadamiają bohatera o swoim istnieniu poprzez skrzypienie⁵⁸ w okolicach pieca Baliński 1842: 105, skomlenie Чистов 1958: 24 bądź smutne zawodzenie Митропольская 1975: 299-300; Левченко 1928: 207. W jednej z opowieści bohaterka tłumaczy swym potomnym syk pary dochodzący spod pokrywy garnka właśnie istnieniem biedy w domu: „Dzieci pytały matki locego tak piscy, to una powiedziała, ze «to bida ucieka z chałpy – i tak piscy. Jak bida ucieknie, to bedzie lepi»” Т 332; nienot. w PBL: Gajda 1986: 44. Istoty te znajdują ponadto upodobanie we wtórowaniu śpiewającemu człowiekowi wracającemu z wesela bogatego brata, pragnącemu w ten sposób złagodzić smutek związany z własną niedolą i aroganckim potraktowaniem przez krewnego, który zamiast pożywienia wręcza mu jedynie obgryzioną kość⁵⁹ Афанасьев 2, 1985: 342; Карнаухова 2008: 188; Сими́на 1975: 26; Бахтин, Ширяева 1976: 153; Леонтьев 1939: 126; Чистов 1958: 23; Никифоров 1961: 300; Соколова, Гофман 1941: 156; Романов 1887: 317 oraz chętnie przemawiają do biedaka swym cienkim głosem Возняк 1946: 115.

⁵⁸ Na terenie Polski znane jest powiedzenie „bieda, aż pischy” odnoszące się do wyjątkowo niekorzystnej sytuacji materialnej. V. E. Мłynarczyк, op. cit., s. 156-157.

⁵⁹ W jednej z rozpatrywanych narracji złydni tańczą wraz z dziećmi do dźwięków muzyki Возняк 1946: 115.

Ponadto tytułowa postać jawi się jako uosobienie skrajnego głodu będącego przejawem ludzkiego ubóstwa. W bajce ludowej zostaje ona przedstawiona jako istota nigdy nienasycona Sokalski 1899: 290. Bieda zazwyczaj prosi ubogiego o podzielenie się z nią pożywieniem Baliński 1842: 16-17 lub domaga się od niego, by pozwolił jej wyssać szpik z kości Federowski 1897: 137. Bywa, że demon chwytą bohatera za gardło i grozi mu uduszeniem, jeśli nie zostanie przezeń nakarmiony Sabala 1897: 96, zaś w skrajnych przypadkach jest zdolny pożreć człowieka Sabala 1897: 98. Niekiedy kulinarne upodobania biedy okazują się nieco bardziej wyrafinowane: w jednej z rozpatrywanych narracji siada ona przy ogniu i posila się pieczenią z barana Sokalski 1899: 290, zaś w innych opowieściach spożywa alkohol podany jej przez gospodarza Nitsch 1929: 251 lub dopomina się wódki Романов 1887: 317.

Bajkowe personifikacje niedoli osiedlają się w domu głównego bohatera, w którym zwykły siadywać przy piecu Siarkowski 1885: 52; Gonet 1900: 265; Анічэнка 1976: 64; Возняк 1946: 115 stanowiącym ich ulubione lokum również w wierzeniach i przekazach wierzeniowych⁶⁰ Siarkowski 1885: 52; Jeleńska 1892: 66. Miejsce rezydencji demonów nie należy do przypadkowych, stanowiło ono bowiem jeden z centralnych, a tym samym najważniejszych elementów wyposażenia wiejskiej chaty⁶¹ oraz centrum życia rodzinnego. Ponadto w kulturze ludowej piec uznawany był za obiekt o właściwościach mediacyjnych, toteż, jak wiercono, w jego pobliżu osiedlały się istoty demoniczne⁶², takie jak diabły, strzygonie, duchy opiekuńcze domu⁶³ bądź dusze zmarłych, kikimora i inne⁶⁴. W bajce do rzadziej spotykanych lokalizacji tytułowych stworzeń należy natomiast strych Івасюк-Бесараб 1973: 84, a także własna, niezależna chałupa СУС –735Н*; Роздольський 1895: 66 bądź okolice gruszy Анічэнка 1976: 64. Przywołane istoty z upodobaniem sadowią się ponadto na barkach bądź szyi bohatera e.g. Афанасьев 2, 1985: 344; Анічэнка 1976: 64; Левченко 1928: 210; Івасюк-Бесараб 1973: 84; Леонтьев 1939: 127; Соколова, Гофман 1941: 157; Чистов 1958: 24. Przywołane sceny

⁶⁰ Е.Е. Левкиевская, op. cit., s. 115; У. Васілевіч, *Злыдні*, [w:] *Беларуская міфалогія: энцыклапедычны слоўнік*, навук. рэд. С.І. Санько, Мінск 2004, s. 188.

⁶¹ Warto dodać, że w zachodniej oraz północno-środkowej Rosji, a także w Polsce, Białorusi i Ukrainie piec sytuowano w pobliżu drzwi wejściowych (А.К. Байбурин, *Жилище в обрядах и представлениях восточных славян*, Ленинград 1983, s. 125-126), a więc najistotniejszego miejsca granicznego w domu.

⁶² Wspomniane w powyższym przypisie ulokowanie pieca w pobliżu drzwi wejściowych najczęściej zorientowanych na południe, a zarazem naprzeciwko tzw. świętego kąta, tj. miejsca, w którego sąsiedztwie znajdowało się okno wychodzące na północ, bezpośrednio odnosi się do ludowej dychotomii światło-mrok i północ-południe (góra-dół) (ibidem, s. 129-130), negatywnie waloryzując tym samym zarówno przestrzeń związaną z piecem, jak i sam obiekt. Albert Bajburin dostrzegł w takim zagospodarowaniu domowej przestrzeni „materialne wcielenie rosyjskiej dwuwiary w strukturze mieszkania” zawierającej pierwiastek pogański (piec) i chrześcijański, Boski (światło). Ibidem, s. 130.

⁶³ I. Rzepnikowska, *Piec*, [w:] *Słownik polskiej bajki...*, s. 29.

⁶⁴ А.Л. Топорков, *Печь*, [w:] *Славянские древности...*, т. 4, Москва 2009, s. 40, 42-43.

w symboliczny sposób wskazują z jednej strony na brzemię w postaci życiowych niepowodzeń, z którymi od tej pory przyjdzie się borykać mężczyźnie, z drugiej zaś podkreślają jego nieodłączny związek ze złą, niesprzyjającą mu dolą.

3.2.2. Zgubni towarzysze życia

Wydarzenia składające się na analizowane narracje posiadają dwusekwencyjny charakter nawiązujący do poetyki właściwej opowieściom magicznym oraz ich funkcji kompensacyjnej. Podobnie jak protagonista zmagający się ze śmiercią, również bohater doświadczający znacznych trudności materialnych zmuszony jest znaleźć stosowne środki zaradcze, aby poprawić swoje warunki bytowe. Zanim jednak tak się stanie, bieda i pokrewne jej stworzenia sprowadzają na mężczyznę niedostatek i rozmaite życiowe nieszczęścia, w efekcie czyniąc z niego nędzarza⁶⁵. W nawiązaniu do klasyfikacji Proppa można zatem przypisać im pełnienie funkcji przeciwników. Demon, podobnie jak bajkowa śmierć, nie ukrywa jednocześnie swych intencji, zwracając się do biedaka tymi słowami: „Jestem twoją biedą, tyś dobry i mnie dobrze przy tobie, dla tego od trzech lat trzymam się ciebie. (...) Jak mnie tu widzisz w całej okazałości, ja ci zgotowałam ten los, przywiodłam do tój swobody, że nic nie masz” Baliński 1842: 17.

Do najpopularniejszych niepowodzeń zesłanych na nieszczęśnika należy doprowadzenie go do finansowej ruiny i zmuszenie do żebractwa Gonet 1914/1918: 257; Nitsch 1929: 251; Karłowicz 1888: 12, w szczególności poprzez okaleczenie bydła i koni lub ich pomór, np. na skutek zarazy Baliński 1842: 19; Malinowski 1901: 217; Kolberg 32, cz. 4, 1962: 200; Sabała 1897: 96; Siarkowski 1885: 52; Zdziarski 1903: 165; Federowski 1897: 138; Івасюк-Бесараб 1973: 86, kradzież dobytku Baliński 1842: 19; Siarkowski 1885: 52, pożar lub zawalenie się gospodarstwa Baliński 1842: 19; Siarkowski 1885: 52; Левченко 1928: 208, 210; Івасюк-Бесараб 1973: 86; Новикова 1961: 182; Драгоманов 1876: 414, chorobę i/lub śmierć żony Siarkowski 1885: 52; Левченко 1928: 210, a także nieurodzaj⁶⁶ Sabała 1897: 96; Federowski 1897: 138. Bywa również, że bohater wpada w stan zakochania i powodowany uczuciem do kobiety trwoni cały swój majątek Baliński 1842: 107 lub popada w uzależnienie od alkoholu i przepija własne mienie w karczmie Романов 1887: 318; Соколова, Гофман 1941: 157; Афанасьев 2, 1985: 344.

⁶⁵ Trudne położenie materialne bohatera bywa w bajce przedstawiane zarówno jako proces rozciągnięty w czasie, jak i nagłe zdarzenie. E. Wilczyńska, *Bieda / Biedak*, [w:] *Słownik polskiej bajki...*, t. 1, s. 304-309.

⁶⁶ Niewielka ilość zboża pozostałego na polu ubogiego sporadycznie wynika również ze skłonności demona (lub personifikacji szczęścia brata) do zanoszenia plonów bogaczowi Gonet 1914/1918: 257; Kolberg 32, cz. 4, 1962: 198-199; cf Gonet 1900: 265.

W podobny sposób upersonifikowana nędza postępuje z bogatym bratem, który, powodowany zazdrością o dobrobyt swego krewnego, wypuszcza ją z pułapki na wolność. Uwolniony demon deklaruje, że odtąd będzie mężczyźnie nieustannie towarzyszyć („Bięda z radości poskoczyła do chłopca, kościste swe ręce zarzuciła mu na szyję i dziękując mu za oswobodzenie, oświadczyła że go aż do śmierci nie opuści” Siarkowski 1885: 52), po czym przywodzi go do ubóstwa wynikającego np. z częstych wizyt w karczmie Митропольская 1975: 300, a niekiedy nawet do zgonu z powodu niedostatku Zdziarski 1903: 165, zaś w skrajnym przypadku dusi bohatera, pozbawiając go życia Gonet 1900: 265. Taki sposób przedstawienia biedy w bajce całkowicie koresponduje z jej wierzeniowym wizerunkiem: „Gdzie się rozgości, tam w mieniu zrzadza zniszczenie. Towarzyszy ona człowiekowi w drodze i sprowadza nań wszelkie nieszczęścia w podróży” Siarkowski 1885: 52-53. Podobne przekonania zostały zanotowane na białoruskiej części terytorium Polesia:

(...) do garnków z jadłem zaglądają i do najlepszej kaszy piasku dosypią, do najtłustszego mleka wody doleją, w dzieży chleb popsują, kurom jaja wykradają, masłu zlać się nie pozwolą, we wszystkim szkodzą i dokuczają, tak, że chata, w której zamieszkały, ubożeje i nędza do niej się zakrada Jeleńska 1892: 66; cf Черепанова 1996:

116.

Odmienny, o wiele bardziej agresywny model zachowania prezentuje natomiast bieda występująca w osobie wieśniaczki, a więc pod postacią w pełni zantropomorfizowaną. Bohaterka chwytą jednego z braci, który kradnie jej jabłka, a następnie przywiązuje go do łóżka i krępuje łańcuchem, po czym usiłuje spalić go w piecu. Gdy zaś podczas pogoni siada mężczyźnie na karku, ten wraca do domu pozbawiony ręki, zmęczony i odziany w zniszczone łachmany СУС –735Н*; Роздольський 1895: 66-68. Z drugiej strony w bajce można również odnaleźć wizerunek biedy próżnującej i wylegującej się pod drzewem Анічэнка 1976: 64. Co ciekawe, w społeczności tradycyjnej życiowe niepowodzenie człowieka tłumaczono właśnie lenistwem czuwającej nad nim doli⁶⁷.

3.2.3. Ofiary trickstera

W bajce ludowej tytułowe postaci ukazane są równocześnie w roli ofiar człowieka uciekającego się do nieoczywistych sposobów na ich pokonanie⁶⁸. Do powyższego

⁶⁷ Е.Е. Левкиевская, op. cit., s. 115-116.

⁶⁸ Przedstawione niżej metody unicestwienia personifikacji niedoli w znacznym stopniu przypominają fortele, do których ucieka się bajkowy kowal lub inny bohater w walce z diabłem i śmiercią. V. A. Zalewska, *Губительное бессмертие. Образ перехитренного кузнеца в польской народной сказке*, „Фольклор: структура, типология, семиотика” 2022, т. 5, № 1, с. 61-63.

położenia demony doprowadza ich naiwność oraz zbytnia ciekawość powodująca, że nie dostrzegają one podstępów bohatera i, nieświadome zagrożeń, dobrowolnie wchodzi do zastawionej przez niego zasadzki. Dla przykładu, chęć powąchania tytoniu sprawia, że bieda zostaje zatrzaśnięta w tabakierze Івасюк-Бесараб 1973: 84, zaś pokusa otrzymania lepszego mieszkania zwabia ją do beczki Возняк 1946: 115; cf Левченко 1928: 209. Innym razem demon zachęcony przez swego gospodarza wchodzi do jamy, ponieważ pragnie zobaczyć rzekomo znajdujące się tam złoto, po czym wyjście zostaje zablokowane kamieniem Афанасьев 2, 1985: 343. Aby osiągnąć zamierzony cel, bohater chytrze wyolbrzymia zatem wartość danego obiektu⁶⁹. Zdarza się również, że złodni zostają zamknięte w butelce i zakopane w norze Куприяниха 2007: 187, do czego doprowadza je pragnienie napicia się wódki Романов 1887: 317. Z kolei ciekawość biedy nakazuje jej zajrzeć do lufy strzelby⁷⁰, której wylot zatyka następnie drewniany klin Sabala 1897: 97-98. Nużda natomiast wchodzi do grobu wykopanego przez biedaka w celu sprawdzenia, czy wystarczy dla niego miejsca, ten zaś zamyka wieko trumny i zabija ją gwoździemi Митропольская 1975: 299. Wspomniane postaci spotyka zatem los podobny do cierpień śmierci uwięzionej przez głównego bohatera.

Do zdecydowanych wyjątków należą narracje, w których spersonifikowanej niedoli udaje się wyjść z zasadzki bez szwanku. Jako przykład niech posłuży opowieść, w której zrozpaczony biedak chwyta przyczynę swoich nieszczęść i skacze z nią w ogień, ta jednak wymyka mu się z rąk Sokalski 1899: 290. Do rzadko spotykanych w bajce metod na pozbycie się biedy należy również próba spalenia jej w piecu, gdy usiłuje ona zademonstrować głównemu bohaterowi sposób, w jaki należy usiąść na łopacie. Mężczyzna celowo umniejsza tym samym własne możliwości, aby podstępem pokonać demonicznego przeciwnika⁷¹. Wspomniana istota zostaje wepchnięta do paleniska, którego drzwiczki blokuje odtąd kamień, lecz mimo to udaje jej się uciec Сус -735Н*; Роздольський 1895: 68. W analizowanej opowieści zachowanie biedy nasuwa skojarzenia ze sposobem działania typowym dla Baby Jagi, z tą różnicą, że antagonistka uchodzi z życiem.

⁶⁹ Е.С. Новик, *Структура сказочного трюка*, [в:] *От мифа к литературе. Сб. в честь семидесятилетия Е.М. Мелетинского*, сост. С.Ю. Неклюдов, Е.С. Новик, Москва 1993, с. 153.

⁷⁰ Narracja ta posiada elementy opowieści ajtiologicznej – mowa w niej mianowicie o biedzie wystrzelonej z lufy strzelby przez bogacza, w wyniku czego zostaje ona rozerwana na kawałki, co tłumaczy tak znaczną ilość nieszczęść na świecie Sabala 1897: 98.

⁷¹ Е.С. Новик, op. cit.

Wśród innych pułapek czyhających na demona istotne miejsce zajmuje kość Karłowicz 1888: 11-12; Nitsch 1929: 251; Zdziarski 1903: 165; Baliński 1842: 17-18; Federowski 1897: 137, worek Sokalski 1899: 290, bukłak Драгоманов 1876: 414, które mężczyzna zazwyczaj wrzuca do pobliskiej rzeki, potoku, stawu, bagna bądź ukrywa pod kamieniem. Funkcję zasadzki może także pełnić skrzynia Лесевич 1903: 261 zakopana przez chłopą w jamie, trumna bądź grób Леонтьев 1939: 127; Никифоров 1961: 301; Карнаухова 2008: 188; Бахтин, Ширяева 1976: 153-154; Чистов 1958: 23, a nawet skorupka orzecha Митропольская 1975: 300. Bywa wreszcie, że bieda zostaje przywalona kamieniem przez swego gospodarza Сими́на 1975: 26.

Ponadto tytułowe postaci wpadają w potrzask na skutek podjęcia rywalizacji ze sprytniejszym od nich człowiekiem. I tak personifikacja niedoli oznajmia, że wejdzie do ciosanej przez chłopą jodły szybciej niż on, po czym zostaje w niej uwięziona Gonet 1900: 265. Bywa także, że demon, bawiąc się z biedakiem w chowanego, postanawia schować się w kole lub piaście, zaś zmyślny mężczyzna uniemożliwia mu ucieczkę i wynosi do lasu Соколова, Гофман 1941: 157 lub wrzuca do rzeki Афанасьев 2, 1985: 344.



Рис. 9. Э.Э. Лиснер, иллюстрация до росы́йской ба́йки лу́довой *pt. Gope* (1902).

Bieda zgadza się też pomóc gospodarzowi przy przeprowadzce, nie spodziewając się umyślnego przezeń podstępu. Demon uczestniczy w przenoszeniu dobytku i na polecenie mężczyzny przykładowo wkłada ręce w rozszczepienie w kłocu drewna, po czym nie jest w stanie ich wyjąć Baliński 1842: 106 bądź zostaje zabity klinem w drzewie, po tym jak poproszono go o pomoc w jego ścinaniu. Stworzenie próbuje następnie

wykupić się informacją o lochu pełnym pieniędzy, lecz starania te okazują się bezskuteczne Siarkowski 1885: 52. Zdarza się również, że naiwny demon wchodzi do dzbanka, co zdaniem gospodarza znacznie ułatwi podróż, zaś po chwili naczynie zostaje przykryte i wrzucone do wody Kolberg 32, cz. 4, 1962: 199; Левченко 1928: 207. Podobny los spotyka złydni niosące żarna przez most Новикова 1961: 183. Tytułowe postaci mogą być również uwięzione w barylce i wrzucone do stawu Левченко 1928: 209 bądź zamknięte w skrzyni i zakopane Шейн 1893: 158. Z kolei bieda zostaje zabita klinem w gruszy, gdy zamierza udać się z gospodarzami do Ameryki Malinowski 1901: 217. Do unicestwienia intruza dochodzi natomiast niezwykle rzadko, np. gdy zostaje zaniesiony do stodoły, w której usycha Куприяниха 2007: 188.

W analizowanych przekazach znajduje zatem odzwierciedlenie ludowe przekonanie, zgodnie z którym demony sprowadzające niedostatek należą do istot nieśmiertelnych, zaś jedyny sposób na pozbycie się ich stanowi zamknięcie w pułapce bądź podrzucenie innemu gospodarzowi⁷² v. Siarkowski 1885: 52, a w wierzeniach ukraińskich również utopienie w rzece Виноградова, Левкиевская 2016: 522. Nieskuteczne okazują się również wszelkie próby przeprowadzki z domu zajętego przez nieczystą siłę, o czym świadczy następująca rosyjska relacja o charakterze wierzeniowym: „Бедно мы жили-то раньше, нужда была. Дед говорил, вот поставили новый дом, переехали, радуемся, говорим: «Ну, теперь-то мы ушли от нужды!» – А она из угла: «Да я тут и есть»” Черепанова 1996: 67.

Zdarza się wreszcie, że demoniczna bohaterka z własnej inicjatywy doradza biednemu bratu, aby zamknął ją w beczce i pozostawił pod domem swego majątnego krewnego, a sam zamieszkał leśną karczmę, w której czeka go szczęście Gonet 1914/1918: 257. Niekiedy stworzenie przekazuje mężczyźnie informację na temat znacznej sumy pieniędzy czekającej na niego pod gruszą Nitsch 1929: 251. Przywołane narracje odnoszą się do ludowych przekonań, iż człowiek powinien zwrócić się z prośbą do własnej doli o wskazanie miejsca, w którym czeka go szczęście lub zajęcia pozwalającego mu je osiągnąć⁷³.

Bajkowy wizerunek personifikacji biedy i niedoli w znacznym stopniu odpowiada gatunkowym właściwościom opowieści magicznych. Odbiorcy rozpatrywanych przekazów dostarczana jest za ich pośrednictwem przede wszystkim moralna satysfakcja wynikająca z ostatecznej poprawy warunków bytowych zmyślnego biedaka i jego

⁷² Е.Е. Левкиевская, op. cit., s. 116.

⁷³ Ibidem.

zwycięstwa zarówno nad bogatym, acz chciwym i skąpym bratem, jak i samym demonem. Analiza powyższych bajek ujawniła także liczne nawiązania do zapisów wierzeń na temat wspomnianych stworzeń. Ze względu na lokalizację tytułowe istoty można wręcz określić mianem duchów domowych, choć z uwagi na ich z natury destrukcyjną rolę w życiu bohatera nie sposób przypisać ich do kategorii demonów opiekuńczych. Różnice między wizerunkami spersonifikowanego nieszczęścia we wschodniosłowiańskiej i polskiej prozie ludowej są przy tym na tyle nieznaczne, że mówić można o wspólnym kulturowo wyobrażeniu tych stworzeń. Ponadto przytoczone przykłady bezpośrednio odnoszą się do powszechnej wśród ludności wiejskiej wiary w fatum rządzące ludzkim życiem, a tym samym przenoszenia odpowiedzialności za własny status materialno-społeczny na czynniki zewnętrzne i siłę wyższą.

Podsumowując rozważania na temat upostaciowionej śmierci i biedy, należy stwierdzić, że narracje magiczne im poświęcone stanowią dowód potrzeby konkretyzacji rzeczywistości i doświadczanych zjawisk w ramach myślenia typu mitycznego (obrazowego) charakterystycznego dla społeczności tradycyjnych i przejawiającego się również w nieumiejętności operowania kategoriami abstrakcyjnymi. Jednocześnie dostrzec można znaczne podobieństwa dotyczące sposobu ukazywania personifikacji wspomnianych zjawisk w opowieściach czarodziejskich. Wspólne dla nich cechy wyglądu zewnętrznego, tj. nadmierna chudość ciała odzianego w stare, podarte odzienie i rozmaite defekty fizyczne wykazują bezpośredni związek ze stanami i procesami symbolizowanymi przez tytułowe istoty, takimi jak nędza, niedostatek, rozpad, niszczenie oraz zużywanie się.

Ponadto przywołana zbieżność wizerunkowa widoczna jest w przedstawieniu upersonifikowanej śmierci i niedoli jako ofiar sprytniejszego od nich człowieka, jak również przypisanie im naiwności oraz głupoty. Wspomniany zabieg z pewnością miał na celu zmniejszenie strachu odczuwanego przez ludność wiejską przed tymi zjawiskami poprzez przedstawienie ich w sposób ośmieszający i komiczny, tak jak ma to miejsce m.in. w przypadku bajkowego diabła, któremu poświęcony został odrębny rozdział niniejszej pracy, a także, w opowieściach zwierzęcych, wilka oraz niedźwiedzia. Tym samym stanowił on próbę poradzenia sobie z największymi lękami nękającymi wiejską społeczność, do których należały śmierć, choroba, bieda i rozmaite nieszczęścia.

Poniekąd dochodzi zatem do realizacji psychoterapeutycznej funkcji analizowanych przekazów.

Rozdział IV

Ludzie z nadprzyrodzonymi umiejętnościami

Zgodnie z klasyfikacją słowiańskich demonów ludowych autorstwa Ludmiły Winogradowej i Jeleny Lewkijewskiej, wiedźma, czarownica i czarownik, tuż obok znachora, znachorki, szeptuna, szeptuchy (wiejskich uzdrowicieli), wróżbiarki i wilkołaka (wilka jako hipostazy czarnoksiężnika), zaliczani są do grona istot półdemonicznych, a zarazem osób tzw. wiedzących, tj. posiadających dostęp do wiedzy tajemnej, niedostępnej dla przeciętnego członka społeczności tradycyjnej¹. Wierzone bowiem, że charakteryzuje ich dwojaka natura. Jako ludzie wykazują jednocześnie nadnaturalne zdolności stanowiące dowód na współpracę z diabłem, co w pewnym stopniu upodabnia ich do istot posiadających dwie dusze (ludzką oraz demoniczną)² i umiejscawia w kategorii postaci nadprzyrodzonych niższego rzędu.

Stosunek mieszkańców wsi wobec tego typu ludzi posiadał charakter ambiwalentny: z jednej strony bowiem często korzystano z ich niezwykłych umiejętności, np. w przypadku choroby człowieka bądź zwierzęcia, doświadczanych rozterek miłosnych czy podczas sąsiedzkich konfliktów, z drugiej zaś silnie obawiano się możliwej klątwy nałożonej przez nie w akcie zemsty za doznaną krzywdę lub motywowanej zwyczajną złośliwością. Z powodu strachu, jaki wiedźma, czarownica oraz czarownik powszechnie wywoływali wśród lokalnej społeczności, a także z uwagi na nadprzyrodzone właściwości – jak mniemano – diabelskiego pochodzenia, traktowano ich w kategoriach „obcych wśród swoich”, a często również naznaczano społecznym wykluczeniem. Powodu owej niechęci i uprzedzeń należy również upatrywać w ludowych przekonaniach na temat wyjątkowo ciężkiej śmierci spotykającej osoby parające się czarami, na skutek której mogli oni przemienić się w tzw. nieczystych

¹ Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская, *Народная демонология Полесья. Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века*, т. 1. *Люди со сверхъестественными свойствами*, Москва 2010, с. 30.

² Л.Н. Виноградова, С.М. Толстая, *Ведьма*, [в:] *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, т. 1, ред. Н.И. Толстой, Москва 1995, с. 297.

zmarłych – upiory nawiedzające sąsiedzkie domostwa w celu przynoszenia rozmaitych nieszczęść ich mieszkańcom oraz siania wśród nich postrachu.

4.1. CZAROWNICA/WIEDZMA

(...) starucha istotnie zawarła pakt z diablem, który ukazał jej się pod postacią mnicha z koźlimi kopytami (...), udzielił jej wskazówek, jak sporządzać (...) obrzydłe panacea, między nimi smarowidło, którym wystarczyło namazać byle jaki kawałek drewna, aby natychmiast uniosło się wraz z adeptem w powietrze³.

Charakter działalności wiedźmy i funkcje pełnione przez nią w obrębie społeczności chłopskiej znalazły swe odzwierciedlenie już w języku prasłowiańskim, ponieważ termin *věďma oznacza „tę, która wie”, tzn. dysponuje wiedzą niedostępną dla przeciętnego mieszkańca wsi, w tym obdarzona została darem przepowiadania przyszłości. Powyższe zdolności oraz umiejętność leczenia chorób zbliżają zatem wspomnianą istotę do innej postaci półdemonicznej, a mianowicie znachorki – w praktyce niekiedy nawet oba przytoczone określenia traktuje się jako tożsame⁴. Bohdan Baranowski pisał, że przyczyna, dla której posądzano daną kobietę o uprawianie magii⁵, częstokroć posiadała charakter o wiele mniej spektakularny niż stawiane jej zarzuty. Podejrzliwość okolicznych mieszkańców zazwyczaj bowiem sprowadzała na siebie wiejska znachorka zajmująca się ziołolecznictwem i, niejednokrotnie, również wróżbiarstwem⁶.

Tytułowa istota, ze względu na kategorię istot demonicznych, do której została przypisana, nierzadko utożsamiana jest również z czarownicą⁷. Nazwa ta posiada jednak zachodni rodowód, gdyż używana była w stosunku do kobiet oskarżonych o uprawianie czarów i sądzonych przez instytucje kościelne za praktyki magiczne głównie między XV

³ T. Mann, *Doktor Faustus*, przeł. M. Kurecka, W. Wirpsza, Wrocław 2018, s. 184.

⁴ В.И. Даль, *Поверья, суеверия и предрассудки русского народа*, Москва 2011, s. 80; v. А.Я. Гуревич, *Ведьма*, [в:] *Словарь средневековой культуры*, ред. idem, Москва 2003, s. 63.

⁵ Bohdan Baranowski rozróżnił „czarownice pomówione” o czary przez lokalnych mieszkańców oraz „powołane”, tzn. oskarżone przez inną domniemaną wiedźmę o współuczestnictwo w diabelskich praktykach. B. Baranowski, *O hultajach, wiedźmach i wszetecznicach. Szkice z obyczajów XVII i XVIII wieku*, Poznań 2020, s. 142.

⁶ Idem, *W kręgu upiórów i wilkołaków. Demonologia słowiańska*, Poznań 2019, s. 269.

⁷ Л.Н. Виноградова, *Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян*, Москва 2000, s. 230-231.

a XVII w.⁸ przede wszystkim na terytorium Królestwa Niemieckiego, Szwajcarii, Francji, Wysp Brytyjskich i Ameryki Północnej, Skandynawii, Europy Środkowej (zwłaszcza Polski, Litwy i Węgier) oraz Europy Południowej ze szczególnym wskazaniem Hiszpanii, Portugalii oraz Włoch, w których to krajach zanotowano zakrojoną na szeroką skalę działalność inkwizycji. Należy zatem mieć na uwadze, że w okresie Odrodzenia i kontrreformacji⁹ doszło do nałożenia chrześcijańskiej wizji czarownicy na pogański wizerunek wiedźmy¹⁰, co doprowadziło do interferencji zachodnich i wschodnich wpływów kulturowych do tego stopnia, że w polskich wierzeniach ludowych stały się one trudne do rozróżnienia¹¹. Zasadniczo zatem niemożliwe jest wskazanie cech pozwalających na dokonanie klarownej klasyfikacji wspomnianych postaci jako dwóch odrębnych, niezależnych od siebie istot o naturze demonicznej¹².

W ludowej bajce magicznej bohaterki posiadające właściwości wierzeniowych istot półdemonicznych funkcjonują pod bardzo licznymi nazwami, przydomkami oraz imionami. Narrator rozpatrywanych opowieści niejednokrotnie wymiennie posługuje się określeniami „czarownica” T 501; Lorentz 1914: 351; CYS 409; Тумилевич 1961: 50; CYS 450; Афанасьев 2, 1985: 250; CYS 449; Садовников 1884: 100; CYS 706; Соколова, Гофман 1941: 114, „czarnoksiężnica” T 327A; Polaczek 1892: 245 i „wiedźma” CYS 409; Афанасьев 2, 1985: 260; CYS 428; Худяков 1964: 91 oraz nazwą

⁸ W Rzeczypospolitej mimo uchwalenia w 1776 r. konstytucji sejmowej *Konwikcye w sprawach kryminalnych* zakazującej stosowania tortur oraz karania śmiercią osób podejrzanych o posługiwanie się czarami ostatnia Polka oskarżona o uprawianie magii Krystyna Ceynowa zginęła znacznie później, bo dopiero w 1836 r. Jan Karłowicz zrelacjonował ów proceder następująco: „Rzucono podejrzenie na pięćdziesięcioletnią wdowę (...) że jest czarownicą i „zczarowała” chorego od lat kilku rybaka Jana Kąkla. Pod dowództwem miejscowego znachora (...) cała gmina chałupska, z sołtysem na czele, postanowiła użyciem wszelkich tortur i katuszy zmusić ją do przywrócenia zdrowia choremu na wodną puchlinę Kąklowi; przez całe dziesięć dni bito ją, szarpano, kopano obcasami, okrywano ranami, głodzano, więziono, kilka razy pławiono w morzu i nareszcie po długiej męczarni utopiono” Karłowicz 1887: 56.

⁹ W owym czasie szerzyły się w Europie nastroje apokaliptyczne pociągające za sobą strach przed nadejściem antychrysta, końcem świata i sądem ostatecznym. Jako pokłosie wszechobecnej paniki należy uznać oparte na mechanizmie „kozła ofiarnego” prześladowanie osób uznanych za heretyków, Żydów czy wiedźm. А.Я. Гуревич, op. cit.; idem, *Ведьма в деревне и пред судом (народная и учёная традиции в понимании магии)*, [w:] *Языки культуры и проблемы переводимости*, ред. Б.А. Успенский, Москва 1987, s. 16-19, 33.

¹⁰ L. Pełka, *Polska demonologia ludowa*, Poznań 2020, s. 323.

¹¹ B. Baranowski, *W kręgu upiórów...*, s. 267; v. V. Wróblewska, *Czarownica*, [w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, t. 1, red. eadem, Toruń 2018, s. 368. Ponadto materiały etnograficzne z XIX i początku XX w. sugerują, że rosyjscy i ukraińscy mieszkańcy wsi nie odróżniali wiedźmy i czarownicy. Ch.D. Worobec, *Possessed. Women, Witches, and Demons in Imperial Russia*, Illinois 2001, p. 89.

¹² В.И. Даль, op. cit., s. 58. Zaznaczyć jednak trzeba, że podobnego rozróżnienia podjęła się Ludmiła Winogradowa, wskazując na dwa podstawowe kryteria ułatwiające identyfikację współniczek diabła w wierzeniach ludowych: 1) obiekt wrogich działań – wiedźma odbiera krowom mleko, natomiast czarownica zsyła na człowieka choroby, 2) czas aktywacji zdolności magicznych – w przypadku wiedźmy ogranicza się on głównie do pory nocnej oraz poszczególnych świąt czy obrzędów dorocznych, podczas gdy czarownica korzysta ze swych nadprzyrodzonych umiejętności w dowolnym momencie. Л.Н. Виноградова, *Колдунья*, [w:] *Народная демонология Полесья...*, s. 323. Nie ulega jednak wątpliwości, że to właśnie odbieranie krowom mleka powszechnie przypisywano domniemanym zachodnioeuropejskim czarownicom podczas toczących się przeciwko nim procesom.

„Baba Jaga” i jej rozmaitymi wariantami (pol. również jędza T 327A; Kolberg 3, cz. 1, 1962: 143, Jędza-baba T 449; Chelchowski 1889: 28, zjadarka T 317; Kolberg 8, cz. 4, 1962: 23; T 327D; Kolberg 8, cz. 4, 1962: 20; ros. Баба Яга (Костяная нога), Яга-баба СУС 409; Смирнов 1, 1917: 215, Ягибиха СУС 409; Чистов 1958: 26; СУС 428; Афанасьев 1984: 125; Садовников 1884: 85, Егибиха СУС 706; Никифоров 1961: 88, Ягабова СУС 450; Сими́на 1975: 125, Яицьна-Бабицьна СУС 706; Азадовский 1947: 109 itp.), traktując je w sposób synonimiczny¹³. Z tego powodu bywa, że fabuły te zyskują niejednoznaczny, a często wręcz kuriozalny wymiar, gdy np. odbiorca dowiaduje się, że babojędza pełni rolę królewskiej gospodyni СУС 450; Карнаухова 2008: 179 lub carskiej dwórki СУС 403; Смирнов 1, 1917: 184. Tytułowe bohaterki otrzymują ponadto takie nazwy jak „żmija” T 327C; Kolberg 36, 1964: 416; СУС 450; Митропольская 1975: 238; Романов 1887: 266; СУС –480*; Митропольская 1975: 241, „gadzina” T 327C; Barącz 1886: 235 oraz „ogoniasta” T 327C; Barącz 1886: 235. Niekiedy wskazują one na stan faktyczny, lecz bywa również, że zostają nadane ze względu na negatywne cechy charakteru ich nosicielek oraz demoniczne konotacje przypisywane w kulturze ludowej zwierzętom chtonicznym, do których należą m.in. gady i płazy.

W pozostałych przypadkach postać przejawiająca cechy wiedźmy lub czarownicy określana jest zgodnie z pełnioną przez siebie funkcją rodzinno-społeczną („macocha”, „teściowa”, „bratowa”, „babcia”, „staruszka” itp.). O wzajemnej zastępowalności wspomnianych bohaterek pisała m.in. Maria-Gabriele Wosien, dostrzegając prymarność Jagi wobec pozostałych antagonistek. Zdaniem badaczki owe negatywne wizerunki postaci kobiecych prawdopodobnie przeniknęły do fikcjonalnych opowieści ludu jeszcze w czasach średniowiecza:

Miejsce Baby Jagi jako postaci negatywnej zajmują zazwyczaj wiedźmy i macochy – personifikacje zła, które jako takie przeciwstawiają się rozwojowi bohatera lub bohaterki. Bardzo prawdopodobne jest, że postaci te, stanowiące wcielenie pejoratywnych aspektów natury kobiety, przeniknęły do bajki ludowej w czasach Średniowiecza w wyniku powszechnego zjawiska uprawiania magii i zwalczania go. Kobieta ukazująca swoje ciemne oblicze wabi, łapie w sidła i wprawia w przerażenie¹⁴.

Co więcej, głównie rosyjska bajka magiczna dostarcza licznych przykładów użycia określeń „czarownica”, „wiedźma”, a także „żmija” w stosunku do antagonistek nieprzejawiających wierzeniowych, w tym nadprzyrodzonych, cech owych postaci,

¹³ V. V. Wróblewska, op. cit.; H. Pilinovsky, *Baba Yaga*, [in:] *The Greenwood Encyclopedia of Folktales and Fairy Tales*, vol. 1, ed. by D. Haase, Westport – London 2008, p. 93.

¹⁴ M.-G. Wosien, *The Russian Folk-tale: Some Structural and Thematic Aspects*, München 1969, p. 139.

lecz charakteryzujących się podłym charakterem i dopuszczających się aktów okrucieństwa.

Ze znacznego ujednolicenia powyższych imion i określeń, a co za tym idzie, wymienności ról fabularnych tytułowych bohaterów, wyłania się problem ich identyfikacji w bajce magicznej¹⁵. Baba Jaga przejmując w niej bowiem niektóre atrybuty przypisywane czarownicy-wiedźmie (moździerz i tłuczek, piec), zajęcia (przędzenie) oraz nadprzyrodzone umiejętności, takie jak latanie w moździerzu i na miotle¹⁶ oraz zdolność do fizycznej metamorfozy własnej lub cudzej osoby¹⁷. Z powodu zasygnalizowanych nieścisłości konieczne jest zatem doprecyzowanie, które wcielenia Baby Jagi zostały naznaczone wierzeniowymi właściwościami wiedźmy i czarownicy. W tym celu właściwe byłoby odwołanie się do klasyfikacji Władimira Proppa rozróżniającego trzy główne typy bajkowej jędzy, mianowicie Jagę-porywaczkę, Jagę-wojowniczkę oraz Jagę-donatorkę¹⁸. Zasadne wydaje się zatem uwzględnienie w niniejszym podrozdziale przede wszystkim pierwszego oraz drugiego wcielenia jędzy, odpowiednio ze względu na przejawiane przez nią agresywne działania skierowane przeciwko bohaterowi, w szczególności posługiwanie się czarami, oraz skłonności kanibalistyczne. Z kolei znacznie mniejszą reprezentację w bajce posiada jeden z podtypów Jagi-donatorki, mianowicie Jaga-opiekunka leśnych i gospodarskich zwierząt¹⁹, nad którymi posiada nadprzyrodzoną władzę.

Do najbardziej reprezentatywnych wątków bajkowych należą opowieści, w których bohaterka korzysta ze swych umiejętności dokonywania fizycznej metamorfozy innych postaci w celu doprowadzenia do ich zguby oraz osiągnięcia osobistych korzyści. I tak zaklina ona w zwierzę młodą żonę carewicza, aby umożliwić sobie lub własnej córce zajęcie jej miejsca na monarszym dworze (CYC 403 „Подмененная жена”, CYC 409 „Мать-рысь” (ATU 409 „The Girl as Wolf”), T 450 „Brat baranek” / CYC 450 „Братец и сестрица” (ATU 450 „Little Brother and Little Sister”)). Z kolei w innych przekazach żona niechętna dalszemu życiu z własnym mężem przemienia go w psa, a następnie w ptaka (T 449 „Sidi Numan” / CYC 449 „Царская собака (Сиди-Науман)” (ATU 449 „Sidi Numan”)). W opowieściach rosyjskich

¹⁵ И.А. Разумова, *Сказка и быличка (Мифологический персонаж в системе жанра)*, Петрозаводск 1993, с. 14-15.

¹⁶ В.Я. Петрухин, *Яга*, [в:] *Славянские древности...*, т. 5, Москва 2012, с. 614.

¹⁷ V. Wróblewska, *Baba Jaga*, [w:] *Słownik polskiej bajki...*, s. 44.

¹⁸ В.Я. Пропп, *Исторические корни волшебной сказки*, Ленинград 1986, с. 53.

¹⁹ Ibidem, с. 77.

natomiast Baba Jaga nagradza sierotę za służbę polegającą m.in. na myciu jej dzieci, które okazują się zwierzętami (CYS –480* „Мачеха и падчерица” (ATU 480 „The Kind and the Unkind Girls”). Zdarza się również, że bohaterka nieświadomie dokonuje fizycznej przemiany własnych dzieci w ptaki bądź wilki, przeklinając je za nieposłuszeństwo (CYS 451 „Братья-вороны (лебеди, волки)” (ATU 451 „The Maiden who Seeks Her Brothers”). Imponująco pod względem liczby wariantów prezentują się również wątki, w których kobieta nazwana wiedźmą lub czarownicą ze względu na negatywne cechy charakteru z zazdrości o własnego męża rozkazuje odciąć ręce jego siostrze (CYS 706 „Безручка” (ATU 706 „The Maiden Without Hands”)) lub podmienia przy porodzie dzieci z niezwykłymi właściwościami na zwyczajne, niczym się niewyróżniające (CYS 707 „Чудесные дети” (ATU 707 „The Three Golden Children”).

Osobna grupa wątków poświęcona została fabułom, w których dochodzi zazwyczaj do spotkania głównej bohaterki lub rodzeństwa z Babą Jagą. Jędza czyha w tych opowieściach na życie dzieci, zamierzając upiec je w piecu i pożreć (T 317 „Brat i siostra” (ATU 317 „The Tree That Grows up to the Sky”), T 327A „Czarownica i dzieci (Jaś i Małgosia)” / CYS 327A „Брат и сестра у ведьмы (колдуна, змея)” (ATU 327A „Hansel and Gretel”), T 327C „Jędza i karzełek” (ATU 327C „The Devil (Witch) Carries the Hero Home in a Sack”), T 327D „Czarownica ludożerczyni”, T 327E „Ucieczka od czarownicy”). Przeważają wśród nich narracje polskie, przy czym warto zaznaczyć, że opowieści opatrzone numerem T 327A ze względu na swe niemieckie pochodzenie zyskały popularność niemal wyłącznie na Kaszubach.

Znacznie skromniej pod względem liczby realizacji prezentuje się wschodniosłowiański wątek, w którym wiedźma rozkazuje pannie paść krowy i owce, które okazują się dzikimi zwierzętami, testując jej gotowość do małżeństwa ze swoim synem (CYS 428 „Девушка на службе у ведьмы”). Z kolei zazwyczaj w wariantach polskich (głównie kaszubskich) i ukraińskich występuje ona w roli prądky wyręczającej w pracy główną bohaterkę, by następnie zjawić się jako gość na jej weselu (T 501 „Trzy prądky” / CYS 501 „Три пряхи” (ATU 501 „The Three Old Spinning Women”).

4.1.1. Młode polowice i szpetne staruchy

W bajce magicznej nie ma zgodności co do wieku tytułowych postaci. Z jednej bowiem strony żona o cechach czarownicy bywa opisywana jako młoda kobieta CYS 449;

Карнаухова 2008: 325; Левченко 1928: 450; T 449; Nitsch 1929: 126, lecz z drugiej szczególnie w przypadku

demonicznych przątek oraz wiedźmy-babojędzy mowa jest o ich podeszłym wieku СУС 303; Никифоров 1961: 240; Т 327А; Lorentz 1912: 132; Tomaszewski 1930: 97; Т 327D; Kolberg 8, cz. 4, 1962: 20; Т 501; Lorentz 1912: 56-57; СУС 501; Czambel 1906: 249; Фядосік 1976: 403. Co istotne, w znacznej części rozpatrywanych narracji czarodziejskich nieistotny okazuje się wygląd zewnętrzny tych bohaterów, za wyjątkiem kilku wątków podejmujących kwestię ich wyjątkowej szpetoty Т 327D; Kolberg 8, cz. 4, 1962: 20. I tak w bajce kobiety zajmujące się wyrabianiem nici bywają ułomne i koślawe Т 501; Nadmorski 1889: 754, a ponadto posiadają określony zestaw defektów fizycznych, które zazwyczaj tłumaczą wykonywanym przez siebie zajęciem (Т 501 / СУС 501), tj. wielki palec u dłoni Рождественская 1941: 129; Czambel 1906: 249, długą Kosiński 1881: 208 bądź masywną rękę Lorentz 1912: 56-57, 74, 134, 157, 226; 1914: 378, 471, 563; Гринченко 1895: 86, grube nogi Lorentz 1914: 563, 576; 1924: 693, 713, 757; Рождественская 1941: 129; Гринченко 1895: 86; Czambel 1906: 249, mięsiste wargi Lorentz 1924: 693, 713, 757, z których dolna niekiedy wisi na brodzie lub piersi Czambel 1906: 249; Гринченко 1895: 86, ogromne lub długie zęby Kosiński 1881: 208; Lorentz 1914: 351; СУС 501 / 510А; Левченко 1928: 567, spiczasty nos Рождественская 1941: 129, a także pośladki znacznych rozmiarów Kosiński 1881: 208. Jędza może z kolei charakteryzować się ponadprzeciętną wagą Т 317; Kolberg 8, cz. 4, 1962: 24; Т 327С; Petrow 1878: 153 oraz dużym kłębkiem umieszczonym na czole Т 327С; Petrow 1878: 152.

W rosyjskiej bajce magicznej do tradycyjnego zestawu cech Baby Jagi należy ponadto kościana noga, przesadnie długi nos („баба-яга костяная нога, нос в потолок врос” СУС 327А; Афанасьев 1984: 150), a także zbyt wydatne piersi oraz usta, które wieszają na klamce drzwi СУС 327В; Новикова 1971: 226. Przywołane anomalie fizyczne wprost nawiązują do przekonań mieszkańców wsi, zgodnie z którymi czarownicę charakteryzuje odbiegająca od przyjętej normy aparycja, mianowicie znaczna szpetota oraz wszelkiego rodzaju ułomności, również te korespondujące ze starością. Z drugiej strony ze źródeł historycznych wiadomo jednak, że np. wiek kobiety nie stanowił bezpośredniej przesłanki dla oskarżenia jej o czary, ponieważ wśród domniemyanych wiedźm znajdowały się zarówno osoby młode, jak i posunięte w latach²⁰.

W polskich i rosyjskich narracjach czarodziejskich do najpopularniejszych atrybutów wierzeniowej czarownicy, przejętych głównie przez Babę Jagę, należy miotła e.g. СУС 409; Чистов 1958: 26; СУС 428; Зеленин 1915: 109. Z kolei głównie w opowieściach wschodniosłowiańskich jako środka transportu jędza używa moździerz e.g. СУС 327В; Новикова 1971: 228; СУС 409; Чистов 1958: 26; СУС 428; Худяков 1964: 91; v. Т 317; Rumelówna 1904: 539, który może jej również służyć jako miejsce do spania СУС 327В; Митропольская 1975: 255. Ostatni wariant,

²⁰ А.Я. Гуревич, *Ведьма*, с. 65.

stanowiący przykład rosyjskiej prozy bajkowej zanotowanej na ziemiach litewskich, jest o tyle ciekawy, że antagonistka jest w nim określana jako „baba Ragana”, które to imię nawiązuje do ogólnobałtyjskiego określenia wiedźmy.

4.1.2. Niejednoznaczna lokalizacja

Żeńskie postaci przejawiające cechy czarownicy lub wiedźmy z reguły nie posiadają charakterystycznego dla siebie miejsca aktywności. Jest ono zależne od funkcji pełnionej przez wspomniane bohaterki oraz rozwoju fabuły sprawiającego, że zazwyczaj pojawiają się one w takich miejscach, jak wiejska chata, łaźnia (ros. баня), a także królewski bądź carski dwór. W bajce lokalizacja zostaje dokładnie sprecyzowana jedynie w przypadku Baby Jagi zamieszkującej słynną leśną chatkę na kurzej nóżce: „w sąsiedztwie, w pustym polu, w chatce na kurzych nóżkach, mieszkała stara czarownica, u której była młoda córka, tak szkaradna, że nikt bez wstrętu na nią patrzeć nie mógł” T 327C; Gliński 2, 1862: 161-162; v. CYC 428; Смирнов 1, 1917: 416. W polskich opowieściach dom jędzy często przyjmuje postać chałupki zbudowanej z piernika i cukru T 327A; Tomaszewski 1930: 97; Malinowski 1901: 120; Lorentz 1912: 132, w czym przejawia się wpływ bajek niemieckich braci Grimm. Rzadziej jest to okazałych rozmiarów kamienica stojąca w centrum lasu T 327A; Polaczek 1892: 245.

Bywa, że w rozpatrywanych opowieściach jako miejsce zamieszkania antagonistki wspomniana zostaje przestrzeń o cechach zaświatowych – podziemna kraina T 317; Rumelówna 1904: 539; Chelchowski 1890: 43; Federowski 1902: 106; CYC 327A; Афанасьев 1984: 150, a w niej zaczarowany pałac T 317; Kolberg 36, 1964: 424. W jednym z wariantów przywołana jest w nich również łysa góra, na którą udaje się demoniczna bohaterka T 327C; Gliński 2, 1862: 167.

4.1.3. Kobiety walczące o status i władzę

Spośród czarownic i wiedźm występujących w bajkach wschodniosłowiańskich wyłania się pokaźne grono bohaterek pełniących funkcję uzurpaterek²¹. Okrutna i zazdrosna macocha bądź jej córka, gospodyni lub Baba Jaga może w powyższych narracjach przemienić pasierbicę bądź niespowinowaconą ze sobą dziewczynę w zwierzę i podszywa się pod nią, aby zapewnić sobie lub swej rodzonej potomkini małżeństwo z carewiczem. Tło owego konfliktu rodzinnego niekiedy zostaje zarysowane nieco szerzej:

²¹ V. A. Johns, *Baba Yaga: The Ambiguous Mother and Witch of the Russian Folktale*, New York 2004, p. 376-387; W.F. Ryan, *The Bathhouse at Midnight. An Historical Survey of Magic and Divination in Russia*, Pennsylvania 1999, p. 79.

mowa jest mianowicie nie tylko o próbie podwyższenia własnego statusu społeczno-materialnego np. kosztem przybranej córki, lecz także o niechęci okazywanej jej poprzez odmawianie pożywienia i karmienie jedynie kromką chleba dziennie СУС 409; Смирнов 1, 1917: 215, a nawet o przepędzeniu z domu СУС 409; Афанасьев 2, 1985: 260.

Do popularnych elementów wspomnianych opowieści należy motyw fizycznej metamorfozy protagonistki z udziałem czarownicy. Najczęściej dochodzi do zaklęcia dziewczyny w:

- **rysicę** СУС 409; Афанасьев 2, 1985: 260; Смирнов 1, 1917: 216; Тумилевич 1961: 50,
- **kaczkę** СУС 403; Драгоманов 1876: 353; Weryho 1889: 73; СУС 428; Смирнов 1, 1917: 417; СУС 450; Драгоманов 1876: 353; Чубинский 1878: 470; cf Немченко 1963: 103,
- **szczupaka** СУС 403; Рождественская 1941: 72; Сими́на 1975: 197; Рудченко 1870: 52; Смирнов 1, 1917: 184,
- **łabędzicę** СУС 403; Разумова, Сенькина 1974: 136,
- **wesz** СУС 409; Federowski 1902: 52,

a następnie przebrania w jej sukienkę fałszywej żony carewicza СУС 409; Афанасьев 2, 1985: 260. Jedynie z nielicznych opowieści odbiorca dowiaduje się, w jaki sposób odbywa się owa metamorfoza – np. w jednym z wariantów rosyjskich mowa jest o tymczasowym uśpieniu panny СУС 403; Смирнов 1, 1917: 184, zaś w narracji białoruskiej czarownica posługuje się magią sympatyczną (homeopatyczną), opartą na zasadzie, zgodnie z którą „podobne rodzi podobne”²². Rzucając zaklęcie, wypowiada ona bowiem słowa: „ut’ ut’ ut’ ut’!”, odwołując się do nazwy gatunkowej ptaka (br. / ukr. вутка, ros. утка – kaczką) СУС 403; Federowski 1902: 281. Bywa, że kobieta upodabnia własną córkę do jej rywalki („Мачеха-то колдунья была, она сделала свою дочь похожей на Танюшку”), po czym przekazuje jej dziecko odebrane pasierbicy СУС 409; Тумилевич 1961: 50.

Co istotne, niekiedy wspomniana metamorfoza odbywa się w łaźni СУС 409; Романов 1887: 292; cf СУС 450; Митропольская 1975: 238; Цейтлин 1911: 187, a więc w miejscu posiadającym właściwości mediacyjne, m.in. z powodu uznania go za siedlisko istot demonicznych²³. Macocha bije wówczas pannę gałązką i wymawia zaklęcie: „Чтоб тебе отныне и довеку рысью бегать!” СУС 409; Худяков 1964: 86. Warto nadmienić, że w niektórych przekazach tego typu demoniczna bohaterka nie dokonuje fizycznej przemiany swojej rywalki, lecz przebiera się w należącą do niej odzież СУС 450; Цейтлин 1911: 187.

W opowieściach czarodziejskich w podobny sposób zachowuje się ponadto fałszywa bohaterka niewykazująca jakichkolwiek umiejętności magicznych. Usiłuje ona

²² J.G. Frazer, *Złota gałąź. Studia z magii i religii*, przeł. H. Krzeczkowski, Kraków 2017, s. 17-18.

²³ Е.Э. Будовская, И.А. Морозов, *Баня*, [w:] *Славянские древности...*, т. 1, с. 138.

pozbyć się rywalki w celu zdobycia jej męża dla siebie lub własnej córki zwabia dziewczynę do łaźni lub nad rzekę, po czym topi ją СУС 403; Рождественская 1941: 62; СУС 450; Симина 1975: 127; Federowski 1902: 193, np. poprzez zawieszenie kamienia na szyi СУС 450; Романов 1887: 266; Карнаухова 2008: 179, a następnie podszywa się pod nią, wdziawszy na siebie jej ubranie v. СУС 403; Карнаухова 2008: 244; Разумова, Сенькина 1974: 290. Niekiedy kobieta wbija także nóż w serce dzieci dziewczyny i rozpowiada, że są one martwe СУС 450; Чубинский 1878: 472.



Рис. 10. И.Я. Билибин, иллюстрация до росыjskiej bajki ludowej pt. *Белая утка* (1932).

W opowieściach czarodziejskich niekiedy dochodzi również do rzucenia przez fałszywą bohaterkę uroku powodującego u bohaterów poważny uszczerbek na zdrowiu. Jako przykład niech posłużą przekazy, w których Baba Jaga zsyła na młodzieńca głuchotę, zaś na jego siostrę dodatkowo ślepotę, gdy ci odmawiają jej miejsca na swoim statku, a tym samym krzyżują jej plany dotyczące wydania się za męża za carewicza СУС 403; Разумова, Сенькина 1974: 135-136. Co więcej, zaklęcie nałożone przez bajkową czarownicę zazdrosną o zaślubiny głównej bohaterki z carem może wywołać nie tylko chorobę, lecz także negatywnie wpłynąć na stan flory otaczającej dwór: „Вот поехал царь на охоту. Тем временем пришла колдунья и навела на царицу порчу: сделалась Аленушка больная, да такая худая да бледная. На царском дворе все приуныло; цветы в саду стали вянуть, деревья сохнуть, трава блекнуть” СУС 450; Афанасьев 2, 1985: 250; v. nienot. w СУС: Савушкина 1965: 75. Przytoczone narracje korespondują z przekonaniami społeczności

wiejskiej, zgodnie z którymi współpracownica szatana często posuwa się do rzucenia uroku na ludzi Nitsch 1929: 15, przyczyniając się tym samym do wywołania chorób, w szczególności takich jak np. kołtun Kolberg 3, cz. 1, 1962: 98, a także pogorszenia stanu fizycznego i psychicznego swej ofiary. W wierzeniach ludu tytułowa postać półdemoniczna posiada ponadto władzę nad zjawiskami przyrody, na skutek czego jest w stanie doprowadzić do jej zniszczenia²⁴.

Z bajkowymi uzurpatorkami związany jest również motyw asystowania przy porodzie w roli akuszerki. Bohaterka, korzystając ze sposobności, najczęściej zamienia wówczas dzieci lub podkłada na ich miejsce zwierzęta. W pierwszym przypadku występny czynu może dopuścić się Baba Jaga działająca w interesie własnej córki, której zaloty zostały odrzucone przez carewicza. Podczas obmywania w łaźni jego cudownych, posiadających złote nóżki i srebrne rączki synów, podmienia ich ona na zwykłe dzieci obu płci, a następnie zanoszą do chaty w lesie, gdzie zostają dodatkowo przemienieni w wilki СУС 707; Карнаухова 2008: 190-191. Łaźnia stanowi również miejsce, w którym w trakcie zaleconej przez akuszerkę kąpieli głównej bohaterki, mającej rzekomo poprawić jej stan po porodzie, zostaje ona utopiona, zaś należące do niej odzienie nakłada na siebie jej rywalka w osobie córki antagonistki Т 450; Karłowicz 1887: 254. Co więcej, w bajce magicznej może również dojść do porwania królewskiej córki, gdy ta jest jeszcze niemowlęciem, przez wiedźmę-antagonistkę, która następnie czyni z niej własną wychowankę Т 317; Kolberg 8, cz. 4, 1964: 424.

Z kolei drugiego spośród wspomnianych czynów ponownie dopuszcza się macocha lub matka dziewczyny nieudolnie usiłującej zostać żoną cara, a więc ponownie fałszywej bohaterki. W ramach zemsty podmienia ona synów swego niedoszłego zięcia na szczenięta СУС 451; Гириак 1969: 83; СУС 707; Чернышев 1950: 182; Смирнов 1, 1917: 157-158, a nawet gnijący kawałek drewna СУС 451; Гириак 1969: 84. Niedostrzegający podstępu mężczyzna rozkazuje umieścić swą prawowitą żonę w beczce i wrzucić ją do morza СУС 707; Чернышев 1950: 182; Смирнов 1, 1917: 157-158. W niecnym planach tzw. babkę niekiedy wspomaga świekra zamieniająca dzieci na psa, kota i szczura Т 451; Siewiński 1903: 82-83. Warto dodać, że zwierzęta mogą również pełnić funkcję demonicznych strażników uwięzionej położnicy. Takiego przykładu dostarcza opowieść, w której staruszka, odebrawszy poród królowny, przywołuje dwa gady i rozkazuje im utopić ją, a następnie pilnować jej ciała Т 450; Kozłowski 1869: 310-311.

²⁴ Л.Н. Виноградова, С.М. Толстая, *op. cit.*, s. 299.

W przytoczonych przykładach widoczne są liczne nawiązania do wierzeniowo-obrzędowej sfery dotyczącej wiejskich akuserek. Po pierwsze, zachowana została zgodność z dopuszczalnym wiekiem „babki”, która wedle obyczaju powinna zostać wybrana spośród kobiet dojrzałych oraz tych w podeszłym wieku. Czyniono to nie tylko ze względu na zdobyte przez nie doświadczenie podczas własnych porodów, lecz także ze względu na naturalne wygaśnięcie ich zdolności do wydania na świat potomstwa, aby nie stanowiły konkurencji dla położnicy²⁵.



Ryc. 11. P.J. Lynch, *Changeling* (2018).

Ponadto analizowane opowieści wprost odnoszą się do rozpowszechnionych wśród ludu obaw dotyczących ingerencji wiedzy w sferę rodzinną. Zgodnie z przekazami etnograficznymi czarownica stanowić ma bowiem zagrożenie dla niemowląt. Niekiedy podejmuje się ona roli tzw. babki oraz prześladowuje sprowadzone na świat dzieci, m.in. poprzez mordowanie ich²⁶, a także poświęcanie szatanowi²⁷. W Polsce przekonania te powstały za sprawą Kościoła w okresie kontrreformacji podjętej w celu rekateolicyzacji społeczności innowierczych w Europie²⁸. Według wyobrażeń

²⁵ Г.И. Кабакова, *Антропология женского тела в славянской традиции*, Москва 2001, s. 69-70.

²⁶ Cf B. Rochelandet, *Sorcières, diables et bûchers en Franche-Comté aux XVIe et XVIIe siècles*, Cêtre 1997, p. 80.

²⁷ V. H. Krammer, J. Sprenger, *Młot na czarownice* [reprint wydania z 1614 r.], Warszawa 2016, s. 144; B. Baranowski, *W kręgu upiórów...*, s. 293-294.

²⁸ B. Baranowski, *W kręgu upiórów...*, s. 170-171.

mieszkańców wsi i relacji świadków czarownicy i wiedźmy zdolne są również do porwania lub zamienienia małych dzieci²⁹. Znanie są ponadto opowieści wierzeniowe, w których kobiety te, m.in. teściowa położnicy, uprowadzają dzieci wprost z jej łona lub zaraz po porodzie, zaś na miejscu niemowlęcia zostawiają miotłę bądź szczotkę Зиновьев 1987, 151-154; cf. Корепова, Храмова, Шеваренкова 2007: 225. Tym samym ewidentnie staje się upodobnienie zarówno bajkowych akuserek, jak i ludowych czarownic do słowiańskich istot nadprzyrodzonych nazywanych powszechnie boginkami (dziwożonami), mamunami lub płaczkami, których celem było zamienianie niemowląt, zwłaszcza nieochrzczonych, tuż po rozwiązaniu lub jeszcze w łonie matki, a następnie podrzucanie swoich, często posiadających liczne defekty fizyczne i chorych. Wierzone, że demony te powstają z dusz pokutujących kobiet, dzieciobójczyń, dziewcząt, które poroniły lub zmarły przy porożu, samobójczyń, starych panien czy właśnie czarownic oraz akuserek³⁰.

Innego rodzaju intrygę aranżuje natomiast bohaterka określona mianem Baby Jagi, do której uszu dociera wieść na temat rychłego przyjścia na świat carskiego dziecka. Ponieważ władca doczekał się już liczego potomstwa płci męskiej, przejawia on silne pragnienie narodzin córki. Z tego powodu prosi żonę, aby na drzwiach domu umieściła znak sygnalizujący płeć dziecka. Gdy okazuje się, że caryca powiła dziewczynkę, jędrza zamienia symbol pręślicy na atrybuty stereotypowo męskie, tj. strzelbę i strzałę, na skutek czego rozczarowany car udaje się w dalszą podróż Сус 403; Никифоров 1961: 185-186; Разумова, Сенькина 1974: 289. Wiedźma natomiast wyprawia własną córkę do cara, zaś rywalkę podstępnie odprawia w tym czasie do źródła, aby zmyła z siebie rzekomy brud. Tego typu narracje nawiązują poniekąd do bajek z udziałem podstępnych akuserek – z tą różnicą, że podmieniane są nie dzieci, lecz oznaczenia płci informujące o ich przyjściu na świat.

4.1.4. Niewierne żony i ludożerczynie

Niemal równie popularnymi bohaterkami bajki magicznej są czarownice pełniące funkcję antagonistek. Ofiarami działalności bajkowej wiedźmy niejednokrotnie bywają postaci męskie. Zaklęciem posługuje się np. żona usiłująca przepędzić z domu własnego

²⁹ D. Wisner, *Czarownica powołana albo krótka nauka i przestroga z strony czarownic*, Poznań 1639, s. 30; A. Runeberg, *Witches, Demons and Fertility Magic. Analysis of Their Significance and Mutual Relations in West-European Folk Religion*, Helsingfors 1947, p. 105; Л.Н. Виноградова, *Народная демонология...*, c. 237; J. Wijaczka, *Czarownicom żyć nie dopuścisz. Procesy o czary w Polsce w XVII-XVIII wieku*, Poznań 2022, s. 149.

³⁰ B. Baranowski, *W kręgu upiórów...*, s. 170-174; v. L. Pełka, op. cit., s. 243-255.

męża, zazwyczaj aby móc wieść wspólne życie z młodym kochankiem (T 449 / CYC 449). Co istotne, kobieta posuwa się do tego czynu z własnej woli lub zostaje do niego popchnięta przez swoją matkę. Teściowa może ponadto współuczestniczyć w rzucaniu zaklęcia na bohatera Chełchowski 1889: 33. Co ciekawe, w jednym z przekazów bajkowych starucha nazywana wiedźmą osobiście przemienia swego zięcia w zwierzę za unikanie współżycia seksualnego z jej córką Зеленин 1915: 152, 155.

W jednej z realizacji wspomnianego wątku bohaterka prawdopodobnie dopuszcza się nawet aktu kazirodztwa, bowiem postanawia zaangażować się w bliską relację z własnym wychowankiem, porzucając znacznie starszego od niej małżonka, z którym nie doczekała się biologicznych dzieci Левченко 1928: 450. Niewykluczone, że motyw ten do pewnego stopnia zainspirowany został ludowym przekonaniem, zgodnie z którym kobiety szczególnie chętnie nawiązują kontakt z diabłem na skutek niezadowolenia z pożycia małżeńskiego z mężem³¹.

Niewierna połowica najczęściej powoduje metamorfozę nieszczęśnika w psa Chełchowski 1889: 29; Афанасьев 2, 1985: 238; Карнаухова 2008: 325; Смирнов 1, 1917: 13; Садовников 1884: 100; Никифоров 1961: 278; Шастина 1975: 143; Левченко 1928: 450; Federowski 1902: 178, **niekiedy czarnej maści** Nitsch 1929: 126; Гринченко 1897: 118. Zarówno gatunek zwierzęcia, jak i kolor jego sierści nie wydają się przypadkowe. Po pierwsze, w społeczności wiejskiej wykształciło się symboliczne wyobrażenie kobiety i mężczyzny odpowiednio pod postacią kota i psa³², po wtóre natomiast drugą z przywołanych hipostaz zwykły przyjmować takie istoty demoniczne, jak wiedźma, czart oraz upiór³³. Z kolei czerń kojarzona była ze sferą diabelską, zarówno lunarną, jak i chtoniczną. Co więcej, w analizowanych opowieściach niejednokrotnie dochodzi do rzucenia na męża kolejnego uroku, tym razem sprawiającego, że staje się on wróblem Карнаухова 2008: 327; Смирнов 1, 1917: 18; Садовников 1884: 102; Никифоров 1961: 281; Federowski 1902: 179, a więc ptakiem na ogół uważanym w tradycji ludowej za nieczystego i przeklętego przez samego Boga głównie za podawanie gwoździ rzymskim żołnierzom podczas przybijania Chrystusa do krzyża oraz prześladowanie Go swym ćwierkaniem („cierp! cierp! cierp!”) i przekleństwami³⁴. Rzadziej mężczyzna zostaje przemieniony w dzięcioła Афанасьев 2, 1985: 239. Kobieta postanawia następnie jeszcze bardziej upodlić swego ślubnego poprzez bicie

³¹ Я.А. Канторович, *Средневековые процессы о ведьмах*, С.-Петербург 1899, с. 3-4.

³² А.В. Гура, *Собака*, [в:] *Славянские древности...*, т. 5, с. 94.

³³ Ibidem.

³⁴ Idem, *Символика животных в славянской народной традиции*, Москва 1997, с. 586-587.

go, odmówienie mu pożywienia Афанасьев 2, 1985: 238 lub wypędzenie go z domu³⁵ Chelchowski 1889: 29; Левченко 1928: 450.

Sposób, w jaki dokonuje się magiczna przemiana bohatera, zwykle zostaje w bajce przemilczany, co pozwala się wytłumaczyć naturalnym dla tych opowieści zjawiskiem wszechobecnej cudowności. Do interesujących wyjątków należy narracja zawierająca wzmiankę o flakonie z czarodziejskim płynem wylanym na męża przez jego żonę, która uprzednio poleciła mu wypicie specyfiku nieznanego pochodzenia, rzekomo ułatwiającego zaśnięcie. W istocie, po jego spożyciu mężczyzna zostaje odurzony i częściowo traci pamięć Шастина 1975: 142-143. Innym razem nałożenie klątwy odbywa się poprzez trzykrotne wychłostanie ofiary gałązkami wierzby Chelchowski 1889: 29. Bywa, że sposób ten zostaje bohaterce podsunęty przez jej matkę: „Słuchaj, my go i zwykiem straciem; idź ty do wirzby i urznij trzy bładorózgi i tniem go niemy do trzech raz, to un się zrobi psem; to weźniem i wypędziem go na śwat, to go chto jenny straci, a nie my” Chelchowski 1889: 29. Zgodnie z tradycją ludową stare drzewo tego rodzaju wywoływało konotacje z nieczystymi siłami³⁶ i stanowiło siedlisko diabłów, wodników i innych demonów, a także miejsce przekłete, w którym chłopci zwykli więzić trapiące ich choroby³⁷. Czar może być ponadto rzucony poprzez uderzenie pałą w głowę ofiary: „(...) она ухватила палку, ударила меня по спине и сказала: «Доселева был ты мужик, а теперь стань черным кобелем!» В ту ж минуту обернулся я собакою; взяла она ухват и давай меня возить по бокам: била-била и выгнала вон” Афанасьев 2, 1985: 238. Bohaterka w rozpatrywanych opowieściach posługuje się zatem zarówno formułami słownymi, jak i magią kontaktową, stanowiącą najpopularniejszą wśród społeczności wiejskiej formę praktyk czarodziejskich. Według przekonań ludu współniczka diabła nakłada bowiem klątwę na kilka sposobów, m.in. poprzez wypowiedzenie określonych słów, formuł magicznych (tzw. zamawianie) lub dotknięcie człowieka Kolberg 15, cz. 7, 1962: 98.

Wśród bajkowych antagonistek znajdują się również kobiety przejawiające skłonności antropofagiczne, przypisywane wierzeniowej wiedźmie. Przekazy te są w równym stopniu popularne w polskich i wschodniosłowiańskich opowieściach

³⁵ W narracjach tego typu obowiązuje niekiedy prawo talionu, zgodnie z którym okrutna żona za przyczyną swego męża cierpi takie same męki, jakie sama uprzednio mu zadała, np. zostaje przez niego przemieniona w zwierzę. V. H. Lox, *Sidi Numan*, [in:] *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, Bd. 12, Lfg. 2, Hrsg. von R.W. Brednich, Berlin, Boston 2006, s. 644.

³⁶ K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, cz. 2. *Kultura duchowa*, t. 1, Kraków 1934, s. 534-535.

³⁷ Н.И. Толстой, В.В. Усачева, *Вербa*, [в:] *Славянские древности...*, т. 1, с. 333, 335.

magicznych. Ich bohaterką jest zazwyczaj Baba Jaga, ze względu na rodzaj praktykowanej aktywności nazywana także zjadarką. O jej kanibalistycznych upodobaniach świadczą zgromadzone w jej chacie trupy *СУС 327А; Кругляшова 1967: 237* oraz kości ofiar *T 327D; Kolberg 8, cz. 4, 1962: 21*, a także rozwieszane części ludzkiego ciała:

Dziewczyna patrzy, a tu zamiast zaporą, drzwi są ręką ludzką zaparte. Tak się tego zlekła, że powiada: „Oh, gospodyni, co wy to tu macie?” – A baba: „Eh, nic; to ino moja zapora.” – Idzie znów dalej, a tu na kołku wisi głowa ludzka. I spyta się: „Gospodyni, a cóżto to?” – A baba: „Eh, to skopiec mój.” – Idzie dalej, a tu wisi takie długie lelito (jelita, kiszki). I spyta się: „A to co?” – A baba: „Mój śnur, co chusty na nim wiszą” *T 327D; Kolberg 8, cz. 4, 1962: 20-21; cf Federowski 1897: 84-85³⁸*.

Obiektem jej zainteresowania są w szczególności dzieci, które porywa *T 327C; Barącz 1886: 235-236* lub usiłuje podstępem zwabić do swej chaty różnymi smakołykami, np. bułeczkami i cukierkami *T 327A; Polaczek 1892: 245* lub zsiadłym mlekiem *T 327A; Ciszewski 1894: 77*, aby je następnie upiec i pożyć: „Dzieci porwane jędzą karmiła migdałami, orzechami i rodzenkami, żeby były smaczne, bo je potem zjadała” *T 327A; Kolberg 3, cz. 1, 1962: 143*; „Podobały się czarownicy niebieskie oczki synka wdowy, polubiła złote kędziorki małej jego główki, i postanowiła skraść go, żeby ładnym jego ciałkiem, poczwarne swe cielsko utuczyć” *T 327C; Gliński 2, 1862: 162*.

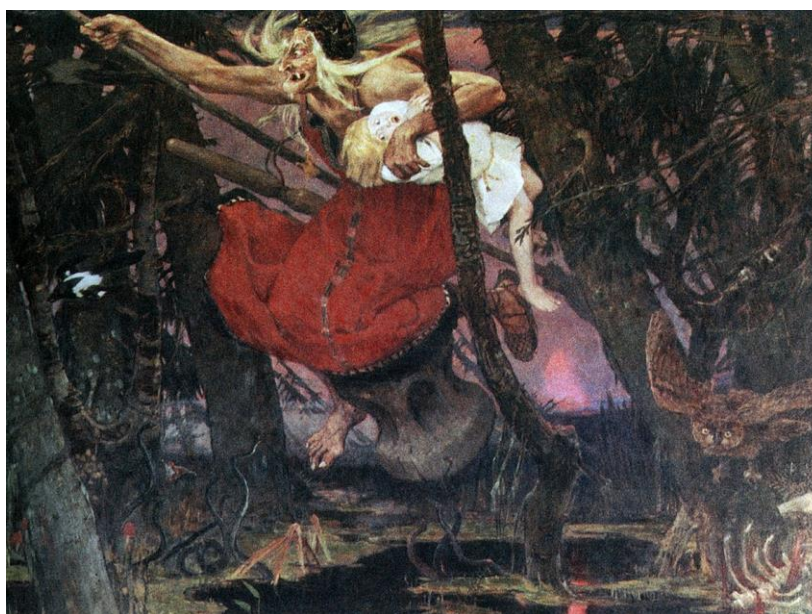


Рис. 12. В.М. Васнецов, *Баба Яга* (ок. 1917).

³⁸ Przywołanego wariantu nie sposób jednak uznać za opowieść magiczną, bowiem ludożerczyni nieodwracalnie pozbawia w nim protagonistkę życia.

Wspomniany motyw najczęściej realizowany jest w ramach cyklu opowieści w polskiej tradycji powszechnie znanych jako bajki o Jasiu i Małgosi, we wschodniosłowiańskiej zaś – o bracie i siostrze lub Paluszk (ros. Мальчик с пальчик), lecz może pojawić się także w innych wątkach. Często na skutek przebiegłości głównego bohatera lub bohaterki, podsuwających patyk zamiast utuczonego palca oraz proszących o instruktaż prawidłowego siadania na łopacie do pieca, upieczona zostaje córka Jagi, którą następnie ta zjada, nieświadoma podstępu (T 327C): „Pomyśliła, że córka na chwilę wybiedz gdzieś musiała; zaraz więc do pieca zajrzała, i upieczone już ciało znalazłszy, rzuciła się, jak sęp, na obrzydliwe jadlo, i w kilka minut wszystko zżarła, kości pogryzła i palce oblizła” Gliński 2, 1862: 168; v. Kolberg 36, 1964: 417; Federowski 1902: 171; Klich 1903: 138; Rokossowska 1897: 72-73; v. T 327A; Malinowski 1901: 120; CYC 327A; Добровольский 1891: 500; CYC 428; Зеленин 1915: 109. Przywołana scena bywa w jeszcze większym stopniu makabryczna, gdy potomkini zjadarki zostaje przed pożarciem pozbawiona przez nią głowy Barącz 1886: 236; v. Petrow 1878: 152, zaś na ucztę zaproszone zostają również jej pobratymczynie żadne ludzkiego mięsa Petrow 1878: 152. Sporadycznie zdarza się, że córkę Baby Jagi zastępuje jej syn CYC 327A; Federowski 1902: 173.

Z drugiej strony bywa, że ludożercze zapędy antagonistki pozostają jedynie na poziomie deklaratywnym, często wyrażonym w sposób werbalny CYC 428; Смирнов 1, 1917: 417, jak czyni to np. zła macocha strasząca dzieci śmiercią i ugotowaniem T 327E; Lorentz 1912: 247; cf Lorentz 1912: 51 bądź Jaga zapowiadająca chłopu, że go zje, jeśli ten nie pojmie jej za żonę CYC 409; Чистов 1958: 26. Groźba pożarcia może być również przedstawiona w postaci zawołanej, np. wówczas, gdy w ramach przygotowań do niecnego czynu jędrza rozkazuje swej pomocnicy rozpaść w łaźni CYC 428; Афанасьев 1984: 125. Niekiedy główną bohaterkę informuje o nich wychowanka Jagi: „I po cóż pani tutaj przychodzisz, kiedy zjadarka, ta, brzydka czarownica u której jestem, zaraz nadejdzie i ciebie zje?! Jużby dawno ze mną samą tak była postąpiła, gdybym grać i śpiewać nie umiała; to jedynie wstrzymuje jej żarłoczność” T 317; Kolberg 8, cz. 4, 1962: 23. Warto jednocześnie odnotować, że analizowany motyw sporadycznie pojawia się w opowieściach niespełniających wymogów gatunkowych bajki magicznej. Wizyta u Baby Jagi kończy się w nich bowiem dla głównej bohaterki tragicznie – zostaje ona zjedzona przez ludożerczynię T 327D; Federowski 1897: 86; Lorentz 1924: 798.

Sporadycznie antagonistka przejawia również skłonności nekrofagiczne (CYC 449). W nocy udaje się ona bowiem na cmentarz i w świetle księżyca pożywia się ciałem trupów, w tym dzieci Гринченко 1897: 117. Przywołany motyw występuje zarówno

w polskich, jak i we wschodniosłowiańskich realizacjach analizowanego wątku. W rodzimej opowieści kobietę zdradzają również niewielkie ilości przyjmowanego w ciągu dnia pokarmu Nitsch 1929: 126. Bajki białoruskie Federowski 1902: 180-181, ukraińskie Гринченко 1897: 117 i rosyjskie dostarczają ponadto opisów współpracy bohaterki z diablami:

Вот она бежит на кладбище. Там ее встречает какой-то сатана, черт его знат. Схватились, поцеловались, свежую могилу открывают. Он сидит ни живой, ни мертвый за каким-то памятником. Отырли могилу, вырыли покойника и давай кости исти. Наелись с нем, зарыли могилу, расцеловалась с ем Шастина 1975: 143.

W literaturze przedmiotu skłonności kanibalistyczne Baby Jagi tłumaczone są dwojako. Niektórzy badacze powołują się na pochodzące jeszcze z epoki średniowiecza zachodnioeuropejskie wierzenia, zgodnie z którymi czarownice mogą być istotami antropofagicznymi. Uznaje się, że owe przekonania utrzymały się co najmniej do czasów nowożytnych³⁹, przy czym, biorąc pod uwagę wiek analizowanych przekazów bajkowych, z dużą dozą prawdopodobieństwa można mniemać, że wierzenia te przetrwały nawet do XIX w. Ludożerczość Jagi bywa równolegle tłumaczona poprzez przypisywane jej konotacje z żeńskim bóstwem Matką Ziemią pożerającą swe własne dzieci, jako że postać ta zajmowała poczesne miejsce m.in. w starosłowiańskim panteonie postaci mitologicznych⁴⁰. W kontekście analizowanych opowieści wydaje się, że obie te koncepcje znalazły swoje odzwierciedlenie w ludowej prozie bajkowej.

Niejako na marginesie powyższych rozważań warto ponadto przywołać dwie cechy charakterystyczne dla Baby Jagi w przekazach czarodziejskich i korespondujące z przejawianym przez nią kanibalizmem, spośród których pierwszą jest jej żarłoczność. Bohaterka zaspokaja bowiem swój niepochamowany apetyt, nie tylko pożerając ludzi, lecz czyni to również w sposób tradycyjny, mianowicie objada się grochem T 317; Chełchowski 1890: 44; Rumelówna 1904: 539; Toeppen, 1893: 29. Rodzaj posiłku jędzy znajduje w bajce swoje uzasadnienie, ponieważ stanowił on jeden z podstawowych produktów spożywczych w wiejskich domach, zaś wedle ludowych wierzeń był także popularnym pożywieniem istot demonicznych, takich jak np. boginka, topielec czy kłobuk⁴¹. Co więcej, w kulturze tradycyjnej ściernisko grochowe uważano za jedną z głównych lokalizacji Jagi⁴².

³⁹ J.B. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca and London 1972, p. 69.

⁴⁰ M. Oleszkiewicz-Peralba, *Fierce Feminine Divinities of Eurasia and Latin America. Baba Yaga, Kali, Pombagira, and Santa Muerte*, New York 2015, p. 19.

⁴¹ J. Bartmiński, K. Prorok, *Groch*, [w:] *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 2. *Rośliny*, z. 2. *Rośliny: warzywa, przyprawy, rośliny przemysłowe*, red. J. Bartmiński, Lublin 2018, s. 9.

⁴² A.A. Плотникова, В.В. Усачева, *Горох*, [в:] *Славянские древности...*, т. 1, с. 525.

Po drugie, naturalne uwarunkowania zjadarki do realizacji jej antropofagicznych skłonności poniekąd zostają w bajce wyeksponowane w opisie pogoni, w którą wyrusza ona za bohaterami, rzadziej zaś podczas własnej ucieczki przed carem. Mowa o pazurach i wyjątkowo ostrych zębach pozwalających jej na pokonanie rozmaitych przeszkód. Dzięki tym atrybutom, a dodatkowo również ponadprzeciętnej sile fizycznej, Jaga jest w stanie wygryźć otwór w żelaznych drzwiach *СYC 403*; Сими́на 1975: 199, przegryźć gęste trzciny *СYC 327A*; Афанасьев 1984: 151 i las *СYC 327B*; Митропольская 1975: 255-256; *СYC 428*; Худяков 1964: 91; v. T 327C; Klich 1903: 138, porąbać go siekierą *СYC 327B*; Новикова 1971: 228, a nawet wyrwać drzewa z korzeniami *СYC 327A*; Афанасьев 1984: 151 lub rozedrzeć je T 317; Rumelówna 1904: 540. W podobny sposób bohaterka pokonuje góry T 317; Rumelówna 1904: 539, które niekiedy rozłupuje ostrym narzędziem *СYC 327B*; Новикова 1971: 228. Gdy z kolei ma do przebycia rzekę lub jezioro, pije z nich wodę tak łączywie, że w krótkim czasie pęka T 317; Rumelówna 1904: 540; Federowski 1902: 107; Kolberg 1964 (b): 424-425; T 327A; Kolberg 3, cz. 1, 1962: 143-144; *СYC 327B*; Новикова 1971: 229; *СYC 428*; Худяков 1964: 91.

Ponadto w opowieściach magicznych rola antagonistki przypisywana jest także macosze lub szwagierce protagonistki jedynie formalnie określanym mianem czarownicy bądź więdmy ze względu na przejawiane okrucieństwo, a także postaci nazywanej Babą Jagą oraz jej córce. Bywa, że nieprzychylna głównej bohaterce nierodzona matka rozkazuje zabić krowę pomagającą w pracy w gospodarstwie *СYC 409*; Federowski 1902: 51 bądź jej brata przemienionego w baranka (wariantywnie koziołka) poprzez wypicie wody spod jego kopyta *СYC 450*; Сими́на 1975: 127; Романов 1887: 266; Афанасьев 2, 1985: 251, wcześniej zaś znęca się nad zwierzęciem, bijąc je *СYC 450*; Афанасьев 2, 1985: 251.

Zdarza się również, że kobieta posługuje się wówczas oszczerstwem, w wyniku czego jej mąż przepędza swoją siostrę z domu i obcina jej ręce (*СYC 706*). Bratowa powodowana zazdrością najczęściej oskarża dziewczynę o zabicie zwierząt gospodarskich Худяков 1964: 139; Кривополенова 1950: 105; Никифоров 1961: 88; Соколова, Гофман 1941: 113; Малинка 1902: 306; Анічэнка 1976: 156; cf Тумилевич 1961: 83-84 oraz okaleczenie lub zamordowanie jej dziecka Federowski 1902: 118; Садовников 1884: 305; Кривополенова 1950: 106; Худяков 1964: 139; Соколова, Гофман 1941: 113; Малинка 1902: 306; Курило 1928: 32; Анічэнка 1976: 156; cf Тумилевич 1961: 84, po czym rozkazuje mężowi odprawić pannę z domu Сими́на 1975: 50, ten zaś niekiedy dopuszcza się odcięcia jej rąk Сими́на 1975: 50; Federowski 1902: 120; Івасюк-Бесараб 1973: 211. Co ciekawe, w jednej z analizowanych narracji antagonistka zwraca się nawet z prośbą do lokalnej zielarki-więdmy, by ta przygotowała truciznę dla okaleczonej dziewczyny:

Жена Леона не поверила своему мужу, что он сестру погубил. Стала она искать волшебников, колдунов, знахарей. Сколько она ни искала, все-таки нашла одну колдовщицу. (...) Колдовщица наколдовала напиву. Села на веник, плеснула из скляницы, плюнула три раза и полетела. Прилетела. Сделалась дряхлой старухой, идет до ворот. Львы увидали колдовщицу, стали рыкать, бросаться. Чуют зло. Не пускают. Маша в это время вышла на крыльцо, видит: старушка стоит СУС 706; Тумилевич, 1961: 86.

4.1.5. Cudowne wsparcie w potrzebie

W bajce magicznej wiedźmom przypisana została także funkcja pomocniczek głównej bohaterki. Do ich grona zaliczyć trzeba prządk⁴³ udzielające protagonistce wsparcia, gdy w ramach próby przedmałżeńskiej, zaaranżowanej zazwyczaj przez przyszłą teściową lub samego władcę, zostaje jej powierzone zadanie polegające na wytworzeniu ogromnej ilości lnianych nici. Pomoc zostaje jednak udzielona pannie wyłącznie pod warunkiem, że zaprosi ona wspomóżcielki na swoje wesele z bogatym parobkiem, królem lub carewiczem (T 501 / CYC 501), zaś niespełnienie obietnicy może doprowadzić ją nawet do utraty życia Kosiński 1881: 208. Prawdopodobnie rola fabularna przypisana prządkom w powyższych wątkach nawiązuje do dawnych słowiańskich wspólnot żeńskich prowadzonych przez kobiety dojrzałe, dysponujące życiowym doświadczeniem. Odgrywały one istotną rolę podczas obrzędów inicjacji odbywających się np. podczas ceremonii małżeńskiej, w ramach której dziewczyna zostaje włączona do grona mężatek⁴⁴. Tym samym wydaje się, że analogiczna sytuacja ma miejsce w analizowanych opowieściach, w których dzięki wsparciu wiedźm, tj. istot mediacyjnych, panna poślubiająca młodzieńca staje się pełnoprawnym członkiem wiejskiej społeczności.

Rodowodu bajkowych przątek i tkaczek należy upatrywać wśród istot mitologicznych⁴⁵. Już bowiem w kulturze przedchrześcijańskiej, a następnie w czasach synkretyzmu wierzeniowego zarówno proces powstawania nici, jak i tkaniny stanowił

⁴³ W opowieściach czarodziejskich przędzenie, zaś nieco rzadziej – tkanie należy do zajęć charakterystycznych dla czarownic i wiedźm. Obie te czynności często wykonywane są również przez Babę Jagę e.g. T 327D; Kolberg 8, cz. 4, 1962: 20; CYC 707; Карнаухова 2008: 190; CYC 428; Афанасьев 1984: 125, a niekiedy również jej córkę T 317; Chelchowski 1890: 43.

⁴⁴ D. Simonides, *Od kolebki do grobu. Śląskie wierzenia, zwyczaje i obrzędy rodzinne w XIX wieku*, Opole 1988, s. 103.

⁴⁵ Beata Wałęciuk-Dejneka powiązała motyw bajkowych przątek z trzema greckimi Mojrami – żeńskimi bóstwami zajmującymi się przędzeniem nici ludzkiego życia. B. Wałęciuk-Dejneka, *Bajkowe prządk/tkaczki: funkcjonowanie motywu w folklorze. Ludowy aspekt inności*, „Spotkania Humanistyczne” 2015, t. 5, s. 16.

metaforę powstawania świata⁴⁶, toteż obu tym zajęciom nadawano szczególnie wysoki status. Zwłaszcza na obszarze Słowiańszczyzny Wschodniej jako praobraz wspomnianych bohaterek można z dużym prawdopodobieństwem wskazać boginię Mokosz patronującą kobietom wytwarzającym przędzę i tkaninę, stąd do jej atrybutów należały kłębek wełny i kołowrotek. Ponieważ postać tę traktuje się jednocześnie w kategoriach reliktu dawnego kultu Matki-Ziemi, dodatkowo tłumaczy to, jak się wydaje, związanie Baby Jagi z motywem przędzenia i tkania w bajce magicznej.

Bywa również, że w niektórych wariantach analizowanych opowieści, szczególnie tych zanotowanych na terytorium Polski, czarownica dokonuje fizycznej metamorfozy protagonistki w celu ocalenia jej życia. Dzieje się tak podczas wizyty dziewczyny w domu wiedźmy lub Baby Jagi, której córka bądź wychowanka powoduje tymczasową magiczną przemianę przybyszki w drobne, pospolite przedmioty stanowiące typowe wyposażenie wiejskiej chaty, aby uniknąć gniewu antagonistki (T 317). Pełni ona zatem funkcję pomocnika głównej bohaterki. I tak panna zostaje zaklęta zazwyczaj w ziarno grochu Toeppen, 1893: 29; Chelchowski 1890: 44; Rumelówna 1904: 539, węgielek Toeppen, 1893: 29; Rumelówna 1904: 539 oraz igielkę Rumelówna 1904: 539; Kolberg 36, 1964: 424; CYC 327A; Афанасьев 1984: 150 bądź szpilkę Federowski 1902: 107, dzięki czemu unika pożarcia przez wiedźmę wyczuwającą jej obecność w izbie.

Z kolei do zdecydowanej rzadkości należą opowieści, w których dochodzi do odczarowania dziewczyny przez inną czarownicę. Staruszka zanosí wówczas pozbawione matki dziecko do lasu, gdzie śpiewem przywołuje dziewczynę przemienioną w rysicę, aby je nakarmiła, a następnie zdradza sposób, w jaki należy zdjąć z niej zaklęcie: mąż powinien chwycić ją i nie wypuszczać z rąk, gdy ta zacznie płonąć, po czym tymczasowo przyjmie postać żmii CYC 409; Тумилевич 1961: 50-52. Zdarza się także, że kobieta dezaktywuje urok samodzielnie CYC 450; Драгоманов 1876: 353. Można zatem mniemać, że te nieliczne opowieści nawiązują do pozytywnych aspektów działalności wiejskiej czarownicy, wśród których znajdowało się m.in. zdejmowanie klątwy.

4.1.6. Na służbie u Jagi-tkaczki

Co ciekawe, w opowieściach magicznych spośród czarownic i wiedźm właściwie tylko Baba Jaga może pełnić funkcję donatora – z reguły wrogiego, zlecającego szereg trudnych zadań, rzadziej zaś pozytywnie usposobionego względem protagonistki.

⁴⁶ A. Gołębiowska-Suchorska, „Dziewczę przędzie, Pan Bóg nitki daje”. *O spójności ludowej wizji świata*, Bydgoszcz 2011, s. 70.

W narracjach rosyjskich często używa ona głównej bohaterce swojego bardka lub innych narzędzi tkackich⁴⁷ СУС 428; Худяков 1964: 90; Садовников 1884: 86. Jędza także zwraca również należący do panny kłębek nici СУС –480*; Никифоров 1961: 146-147; Озаровская 1989: 203-304; cf Худяков 1964: 228 bądź wrzeczono⁴⁸ upuszczone przez nią do wody (najczęściej studni), czego warunek stanowi wykonanie trzech zadań: palenie w piecu lub łaźni, noszenie wody sitem oraz mycie gospodyni i jej potomstwa, by obdarować ją np. skrzynią pełną złota (СУС –480*). Warto zaznaczyć, że w niektórych tego typu narracjach Babę Jagę zastępuje staruszka lub żmija. Szczególnie ostatnia spośród wspomnianych prób służy przetestowaniu charakteru dziewczyny, bowiem dzieci powyższych postaci okazują się przedstawicielami fauny z reguły wywołującymi obrzydzenie oraz lęk, a przynajmniej niechęć. W analizowanych opowieściach należą do nich głównie:

- płazy (żaby Никифоров 1961: 147; Худяков 1964: 228; Белоусов 1976: 70; нienot. w СУС: Онегин 1986: 85),
- gady (węże Митропольская 1975: 241),
- gryzonie (myszy Рождественская 1941: 123; Озаровская 1989: 203; Белоусов 1976: 70, SZCZURY Озаровская 1989: 203; Худяков 1964: 228, krety Озаровская 1989: 203),
- owady Худяков 1964: 228 (karaluchy Рождественская 1941: 123),
- robaki Худяков 1964: 228; нienot. w СУС: Онегин 1986: 85.

Są to więc stworzenia związane ze sferą chtoniczną i/lub akwaticzną. Ich występowanie w rozpatrywanych narracjach jest z całą pewnością nieprzypadkowe. Większość powyższych zwierząt, zwłaszcza gady i płazy, była bowiem powszechnie używana przez czarownice do celów magicznych⁴⁹. Zanotowane zostały ponadto opowieści wierzeniowe, w których kobiety z nadprzyrodzonymi umiejętnościami szkodzą ludziom, sprowadzając do ich domu bądź ogrodu węże Зиновьев 1987, 169, żaby Зиновьев 1987, 170 lub robaki Новоселова, Калинина 2011: 198, a także same potrafią przyjąć postać żmii Зиновьев 1987, 178 oraz żaby Новоселова, Калинина 2011: 168-169. Co więcej, na obszarze Słowiańszczyzny Wschodniej panowało przekonanie, że wiedźma posiada władzę

⁴⁷ Na temat wizerunku Baby Jagi-tkaczki w polskiej ludowej bajce magicznej v. B. Walęciuk-Dejneka, op. cit., s. 11-15.

⁴⁸ Do interesujących wniosków doszła w przywołanym kontekście Agnieszka Gołębiowska-Suchorska, dokonując próby zestawienia jędy pełniącej w bajce rolę strażnika zaświatów z przypisaną jej czynnością tkania i przedzenia. Badaczka dostrzegła po pierwsze, że splątane przez Jagę nici tworzą w jej chatce strukturę przypominającą swą formą zasłonę, a więc granicę oddzielającą świat śmiertelników od przestrzeni nadprzyrodzonej. Po drugie natomiast sama bohaterka może podczas wytwarzania przedzy przybrać pozycję ciała przywołującą na myśl kształt przesłicy lub zaprzeć nogi w przeciwległych kątach izby, blokując tym samym przejście ewentualnym intruzom za pomocą własnego ciała. A. Gołębiowska-Suchorska, op. cit., s. 68.

⁴⁹ А.Н. Афанасьев, *Древо Жизни. Избранные статьи*, Москва 1982, с. 383.

nad węzami, szczególnie w Dniu Podwyższenia Krzyża Świętego⁵⁰. Przywołane zapisy wierzeń wskazują na silne konotacje bajkowej Baby Jagi ze wspomnianymi bohaterkami ludowej demonologii⁵¹.

4.1.7. Intencjonalne lub nieopatrzne odprawienie z domu

W opowieściach czarodziejskich obecne są ponadto bohaterki, którym można przypisać funkcję osoby wysyłającej bohatera z domu, niemal niespotykaną wśród istot z demonicznymi konotacjami. Trzeba jednak zaznaczyć, że realizuje się ona w specyficzny, niemodelowy (w rozumieniu Władimira Proppa) sposób, jako że nie zawsze posiada charakter intencjonalny i w pełni świadomy, a niekiedy wiąże się z wrogością odczuwaną przez wspomniane postaci wobec obiektu ich działań. Mowa bowiem o praktykach magicznych skierowanych przeciwko dzieciom płci męskiej i doprowadzających do ich przemiany w zwierzęta. Jako przykład niech posłużą narracje, w których macocha odczuwa niechęć wobec dzieci swego męża do tego stopnia, iż postanawia rzucić urok na jego synów, doprowadzając do ich przeobrażenia w kruki CYC 451; Митропольская 1975: 169 bądź wilki CYC 451; Federowski 1897: 86. W drugie spośród wskazanych zwierząt mogą również zostać przeistoczeni cudowni potomkowie carycy posiadający złote nogi, podczas porodu podmienieni przez wiedźmę na obce, nieposiadające znaków szczególnych dzieci CYC 707; Карнаухова 2008: 191.

W bajce, szczególnie wschodniosłowiańskiej, znacznie częściej natomiast do rzucenia zaklęcia na małoletnich dochodzi w sposób nieplanowany. Sprawczynią nieszczęścia może być zarówno zła macocha, jak i utrudzona matka niebędąca w stanie wykarmić własnych dzieci lub skarżąca się na ich wybryki (CYC 451), np. zjedzenie kury z zupy Гиряк 1969: 80 lub uczestnictwo w bijatyce Романов 1887: 328-329. Swoje niezadowolenie bohaterka wyraża zazwyczaj w formie nieopatrznie wypowiedzianego życzenia, by jej synowie przemienili się w ptaki, np. orły np. Kolberg 34, cz. 2, 1964: 90 lub kruki, co natychmiast się dzieje:

(...) otrzymały dzieci macochę, która ich biła i na każdym kroku przeklinała. Raz macocha rozgniewała się, uderzyła chłopca kułakiem i zaklęła w niedobłą godzinę: „A bodajesz poleciał z czarnymi krukami”. W tej chwili chłopiec przemienił się w kruka i wyleciał oknem prosto pomiędzy kruki Siewiński 1903: 79.

⁵⁰ Л.Н. Виноградова, *Народная демонология...*, с. 235.

⁵¹ V. I. Rzepnikowska, *Rosyjska i polska bajka magiczna (AT 480) w kontekście kultury ludowej*, Toruń 2005, s. 106.

Przytoczony motyw bezpośrednio odnosi się do powszechnej wśród społeczności wiejskiej wiary w sprawczą moc słowa, opierającą się na prawie dotyczącym nierozłącznego związku rzeczy z przypisaną jej nazwą⁵². Warto podkreślić, że w przypadku wspomnianego fenomenu kluczowy jest status społeczny sprawcy uroku i jego adresata, szczególnie zaś ich wzajemne relacje rodzinne. Stąd w bajce magicznej tak popularne jest zjawisko klątwy rodzicielskiej wymierzonej w dzieci nieposłuszne, łamiące rozmaite zakazy moralne⁵³.

4.1.8. Baba Jaga jako aranżerka próby przedmałżeńskiej

Jak się okazuje, funkcję króla w bajce magicznej mogą pełnić nie tylko postaci męskie. Sporadycznie w roli tej występuje również Baba Jaga jako teściowa, niekiedy także jej córka lub siostra. W tego typu narracjach jędza posługuje się umiejętnością dokonania magicznej metamorfozy jednych zwierząt w drugie. Poleca ona bowiem głównej bohaterce paść i oporządzać należące do niej krowy, owce, gęsi bądź kury, które okazują się niedźwiedziami Смирнов 1, 1917: 418; Худяков 1964: 90-91; Садовников 1884: 86; Зеленин 1915: 107, wilkami Смирнов 1, 1917: 418; Худяков 1964: 90-91; Зеленин 1915: 107 oraz węzami Садовников 1884: 86, np. zaskrońcami Садовников 1884: 86 (CYC 428). Zadania te zostają powierzone dziewczynie tym razem w ramach próby przedmałżeńskiej – wykonanie trudnych zadań umożliwia jej poślubienie syna wiedźmy. Wspomniany motyw można również zinterpretować w szerszym kontekście, odwołując się do jednej z podstawowych funkcji Baby Jagi w bajce magicznej, tj. przewodniczenia dzieciom (młodzieży) w procesie inicjacji społecznej, której pozytywne przejście stanowi warunek do wejścia w dorosłość, a tym samym do bycia uznanym za pełnoprawnego członka wiejskiej społeczności.

4.1.9. Zła i okrutna śmierć

W narracjach magicznych jednym z rodzajów kary, którym poddawane są bohaterki z cechami wiedźm oraz czarownic, jest wyrok wykonywany publicznie, pełniący tym samym funkcję przestrogi dla postronnych. Często pojawiają się wówczas opisy gwałtownej i przerażającej śmierci antagonistki bądź uzurpatorki zarządzanej zazwyczaj przez poszkodowanego męża lub cara. Sposobem na unicestwienie

⁵² A. Dąbrowska, *Język magii – magia języka (zarys problematyki)*, „Literatura Ludowa” 1995, nr 1, s. 3.

⁵³ A. Engelking, *Klątwa rodzicielska w kulturze ludowej*, „Etnolingwistyka” 1990, t. 3, s. 27-28, 35. Na temat skutków klątwy rodzicielskiej w kontekście złamania zakazu przez dziecko w rosyjskiej bajce magicznej v. A. Zalewska, *Запрет и последствия его нарушения в контексте ценностной системы волшебной сказки*, „Przegląd Wschodnioeuropejski” 2023, nr 1 (14), s. 221-222.

czarownicy może być np. spalenie na stosie („А колдунью приказал царь казнить: разложили на дворе костер дров и сожгли ее” СУС 450; Афанасьев 2, 1985: 252; v. СУС 409; Афанасьев 2, 1985: 260; cf СУС 451; Митропольская 1975: 168; Карнаухова 2008: 310) oraz wrzucenie jej do ognia СУС 450; Сими́на 1975: 128; СУС 403; Разумова, Сенькина 1974: 138, niekiedy po uprzednim poćwiartowaniu ciała Т 449; Federowski 1902: 181; СУС 707; Смирнов 1, 1917: 157-162. Bywa również, że car rozkazuje kobiecie dosiąść konia z zasłoniętymi oczami, po czym na jego polecenie wpada ona do dołu wypełnionego płonąą smołą:

А уж у самого подготовлено там, – слуги подготовили яму, и смолы наклали, и огонь расклали: огонь горит, и смола. К ямы подъехали, царь коня застегнул – конь-то перескочил, а он скрычал в то время: „Спускайся!” Она спустилась да в яму тут и упала, – тут и сгорела, тут и подохла СУС 403; Рождественская 1941: 73-74; v. Сими́на 1975: 199; cf Никифоров 1961: 188.

Przykładu śmierci w płomieniach dostarcza również jedna z opowieści wierzeniowych zanotowanych na terenie Obwodu Archangielskiego, w której kobieta podejrzewana o uprawianie magii zostaje podczas snu związana i rzucona w ogień Дранникова, Разумова 2009, 148. Co ciekawe, motyw spalenia czarownicy pojawia się przede wszystkim w bajkowych przekazach rosyjskich, mimo że procesy o czary odbywały się w tym kraju i Europie Wschodniej na znacznie mniejszą skalę, niż w Europie Zachodniej i Południowej, zwłaszcza w Cesarstwie Niemieckim, Hiszpanii, Włoszech i Portugalii, a także na ziemiach należących obecnie do Polski⁵⁴. Trzeba ponadto uwzględnić fakt, że na rosyjskich stosach o wiele częściej płonęli mężczyźni niż kobiety. Historyk Euan Cameron powiązał taki stan rzeczy z XVII-wiecznym izolacjonizmem Rosji, a tym samym jej odpornością na obce wpływy kulturowe, jak również przypisał skłonność do urządzania polowań na wiedźmy społeczeństwom ukształtowanym w duchu protestantyzmu bądź katolicyzmu⁵⁵. Można zatem w tym kontekście mówić o zachodnich wpływach historyczno-kulturowych odzwierciedlonych we wschodniosłowiańskiej prozie bajkowej.

W opowieściach magicznych do tortur stosowanych wobec bohaterek uznanych za czarownice zaliczyć można także włóczenie końmi po polu СУС 403; Рудченко 1870: 53; Драгоманов 1876: 353; СУС 450; Митропольская 1975: 239; Романов 1887: 266. W jednej z opowieści król przywiązuje Babę Jagę i jej córkę do dwunastu dzikich ogierów: „Король взял Ягу-бабу да дочку, привязал к двенадцати бешенным жеребцам и пустил во чисто-поле. Куды

⁵⁴ V. К.Л. Диса, *Історія з відьмами. Суди про чари в українських воєводствах Речі Посполитої XVII-XVIII століть*, Київ 2008.

⁵⁵ E. Cameron, *Enchanted Europe. Superstition, Reason, and Religion, 1250-1750*, Oxford 2012, p. 192.

голова пала – тут щельга, куды труп – там болото, куды ноги – тут крюки, куды руки – там грабли” СУС 450; Карнаухова 2008: 180. Równie popularne jest rozdzieranie za pomocą żelaznych bron: „Król przyprowadził wiedźmę; musiała topielicę odczarować; potem król rozkazał wiedźmę i jej córkę żelaznemi bronami roztargać i dotąd jak śnieg świeci, widać błyszczące ich kosteczki” T 450; Karłowicz 1887: 255; v. СУС 409; Federowski 1902: 52; T 450; Kozłowski 1869: 312. Co ciekawe, taki sam koniec spotyka teściową, która w ramach kary za zakłęcie własnego zięcia w psa zostaje przez niego przemieniona w klacz T 449; Chelchowski 1889: 34, podobnie jak żona bohatera, którą ten zajeżdża na śmierć T 449; Nitsch 1929: 126. W bajce tytułowe bohaterki, także Baba Jaga, giną również przez publiczne rozstrzelanie СУС 403; Смирнов 1, 1917: 184; Карнаухова 2008: 245; Рождественская 1941: 64; Разумова, Сенькина 1974: 290; СУС 707; Карнаухова 2008: 196; СУС 428; Смирнов 1, 1917: 418; СУС 450; Цейтлин 1911: 188; Federowski 1902: 194. Oba przywołane rodzaje kary świadczą najpewniej o fantazji narratora, ponieważ zgodnie z relacjami historycznymi zarówno rozerwanie koźmi, jak i strzały z broni palnej zarezerwowane były przede wszystkim dla dezerterów, zdrajców oraz rozmaitych przestępców, nie zaś dla kobiet podejrzewanych o uprawianie czarów, które w przypadku udowodnienia rzekomej winy w Europie kontynentalnej palono na stosie, zaś na Wyspach Brytyjskich oraz w Ameryce Północnej wieszano na szubienicy. Co więcej, nałożenie na bajkowe czarownice kary śmierci, tak popularnej w prozie ludowej jako relikw dawnego prawa karnego⁵⁶, stanowi również realizację zasady kontrastu w opowieściach czarodziejskich. Zgodnie z nią przewinienia bohaterów często spotykają się z surowym osądem instancji wydającej wyrok, zaś chwalebne czyny będące ich udziałem zostają w spektakularny sposób nagrodzone.

Drugi rodzaj kar wymierzanych bajkowym wiedźmom i czarownicom posiada niejako charakter prywatny – wówczas śmierć antagonistki pozostaje niezauważona dla szerszego grona bohaterów, w gruncie rzeczy tracąc tym samym wierzeniowe konotacje. W analizowanych narracjach dochodzi np. do ścięcia głowy antagonistce oraz jej córce, fałszywej królownie, jak również rozcięcia jej brzucha T 327A; Ciszewski 1894: 77; СУС 403; Weryho 1889: 73, СУС 707; Чернышев 1950: 185. Niekiedy dzięki wspomnianemu zabiegowi udaje się odkryć, że w ciele kobiety zagnieździły się węże. Cecha ta charakterystyczna jest dla niektórych postaci demonicznych występujących w bajce magicznej, np. polskiej królowny strzygi. Baba Jaga z kolei może zostać zabita przez bohatera rzuconym przez niego kamieniem T 327A; Malinowski 1901: 120; T 327C; Gliński 2, 1862: 173 bądź kijem T 327C; Rokossowska

⁵⁶ O. Zadurska, *Kara*, [w:] *Słownik polskiej bajki...*, t. 2, s. 128-129.

1897: 73. Popularnym motywem bajek magicznych jest także spalenie Jagi w piecu przez dzieci T 327A; Lorentz 1912: 132, 224; CYC 327A; Афанасьев 1984: 150-151, którym zazwyczaj udaje się uciec T 327A; Lorentz 1914: 369; Ciszewski 1894: 77; Polaczek 1892: 245.

Z drugiej strony w opowieściach czarodziejskich niejednokrotnie dochodzi do samounicestwienia wiedźmy. Często przyczyną jej zgonu jest wówczas własna niezdarność, wprowadzająca do tych narracji element komiczny. Jako przykład niech posłuży bajka, w której Baba Jaga wyprawia się w pogoń za uciekającymi dziećmi, lecz nie potrafi utrzymać równowagi na lodzie i śmiertelnie rani się w głowę, po czym wypływa z niej czarna maź świadcząca o jej demonicznej naturze: „Una Jędza baba, co wliże na lód, to sie obali. Jak sie raz obaliła, rozciena sobie łeb i zabiła sie i tyło sie z ni smoła rozlała” T 317; Chelchowski 1890: 45. Zdarza się również, że w podobnych okolicznościach jędza wpada do ognistego morza CYC 327A; Афанасьев 1984: 151 bądź ginie pod ciężarem piłowanego przez siebie drzewa, na którym siedział ścigany przez nią młodzieniec T 327C; Federowski 1902: 171; CYC 327A/B; Federowski 1902: 174. W niektórych przekazach mowa jest ponadto o ingerencji zwierząt doprowadzających do zguby złej macochy rzucającej im kamienie zamiast chleba. Przykładu takich fabuł dostarczają warianty kaszubskie, w których kobieta topi się z powodu kaczek upuszczających ją w locie lub rozstępujących się przed nią w wodzie T 327E; Lorentz 1912: 52; 247-248; 1914: 443. Moralizatorski, a zarazem kompensacyjny aspekt rozpatrywanych narracji czarodziejskich obejmuje zatem również czyny naganne moralnie inne niż ludożerstwo, mianowicie skąpstwo i odmawianie pożywienia głodnym zwierzętom.

Opowieści magiczne, podobnie jak wszystkie gatunki prozy ludowej, silnie zakonserwowały stereotypowe postrzeganie płci społeczno-kulturowej, a do pewnego stopnia również elementy mizoginii zakorzenionej w świadomości hermetycznej społeczności wiejskiej. Zjawiska te przejawiają się przede wszystkim w powszechnym przypisywaniu cech wiedźmy i czarownicy nie tylko Babie Jadze, a więc postaci obecnej zarówno w folklorze bajkowym, jak i wierzeniowym, lecz także innym bohaterkom kobiecym, w szczególności macochom, teściowym i bratowym.

Powyższa analiza pozwoliła jednocześnie na wskazanie tych spośród właściwości charakterystycznych dla tytułowych istot wierzeniowych, które zachowały się w opowieściach czarodziejskich. Należą do nich w szczególności: odpychająca aparycja, zajmowanie się przędzeniem i tkaniem, umiejętność posługiwania się magią w celu spowodowania fizycznej metamorfozy cudzej postaci oraz zwierząt, skłonności ludożercze, w tym nekrofagiczne, upodobanie w czynieniu szkody rodzącym kobietom

i podmieniania ich dzieci, jak również zakończenie życia w sposób nagły poprzez spalenie w ogniu. Z kolei nazewnictwo postaci nie zawsze stanowi wiarygodne kryterium ich identyfikacji, podobnie jak ich lokalizacja (za wyjątkiem leśnej chatki Baby Jagi) oraz przypisane im funkcje i role fabularne ze względu na ich powszechną wymiennność w opowieściach magicznych. Co więcej, w bajce brak jest jakichkolwiek informacji na temat pochodzenia czarownicy-wiedźmy, w tym źródła jej nadprzyrodzonych umiejętności, co z całą pewnością uznać można za wpływ reguł gatunkowych analizowanych narracji czarodziejskich, których główną właściwość stanowi właśnie wszechobecna cudowność przyjmowana przez wszystkich bohaterów w sposób naturalny, nie wywołując w nich jakiegokolwiek zdziwienia.

Rozpatrzone wyżej wątki oraz ich realizacje świadczą poniekąd o skłonności mieszkańców wsi do podobnego postrzegania ludzi niewpisujących się w zwyczajowo przyjęte normy bez względu na szerokość geograficzną. Z drugiej strony nie sposób wykluczyć wzajemnych interferencji kulturowych na terytorium Polski i Słowiańszczyzny Wschodniej, jeśli mowa o bajkowych postaciach przejawiających cechy kobiet z demonicznymi konotacjami. Stąd wskazać można zarówno elementy ich charakterystyki wspólne dla obu wspomnianych obszarów geograficznych (rozmaite defekty natury fizycznej, umiejętność dokonania metamorfozy własnego męża w zwierzę, skłonności antropofagiczne, porywanie noworodków i zamienianie ich, przedzenie i tkanie), jak i właściwe głównie prozie wschodniosłowiańskiej (zdolność dokonania metamorfozy dziewcząt i dzieci, magiczna władza nad zwierzętami, zsyłanie chorób na ludzi i okoliczną florę, śmierć „pokazowa” przez spalenie). Jak się wydaje, źródłem owych rozbieżności może być także silna wariantowość wizerunku słowiańskiej wiedźmy, w mniejszym stopniu zaś czarownicy, wynikająca z kulturowej odmienności poszczególnych regionów etnograficznych.

4.2. CZAROWNIK

Już w 1887 roku Guaita i jego zwolennicy utworzyli „trybunał inicjacyjny”, który skazał Boullana. (...) Boullan od dawna utrzymywał, że kara miała charakter fizyczny. Czuł się bezustannie napastowany, bity, gnębiony przez tajemne fluidy, raniony niewidzialnymi oszczepami, które Guaita i inni rzucali, nawet gdy przebywali daleko.

Obecnie Boullan był już u kresu sił.

– (...) Wiem, że Guaita ulepił z wosku figurę, którą nakłuwa szpilką, a ja wtedy czuję przeszywający ból. Usiłowałem ze swej strony rzucić na niego urok i sprawić, by oślepnął, ale on zdał sobie z tego sprawę i jako

*potężniejszy ode mnie w sztukach czarnoksiężskich skierował ów urok na moją osobę*⁵⁷.

W opowieściach czarodziejskich zakres nazw i przydomków nadawanych tytułowemu bohaterowi jest w znacznym stopniu ograniczony⁵⁸. Narrator zazwyczaj posługuje się pospolitymi określeniami, takimi jak „czarownik” bądź „czarnoksiężnik”. W jednej z narracji pojawia się z kolei nawiązanie do barwy ubioru mężczyzny, a prawdopodobnie także do jego profesji oraz stanu duchownego, gdy mowa jest o „czarnym-księżniku” T 325; Kolberg 14, cz. 6, 1962: 46 i „czarnym zakonniku” T 325; Kolberg 14, cz. 6, 1962: 49. Niewykluczone, że nazwy tej użyto pod wpływem przekonań ludowych, zgodnie z którymi czarownicy mogli rekrutować się spośród mnichów⁵⁹. Ponadto podkreślane bywają możliwości intelektualne bohatera i jego ponadprzeciętna wiedza, zbliżające go do kategorii ludzi „wiedzących” („myślivec” T 325; Malinowski 1901: 21, „mędrzec” CYC 325; Афанасьев 2, 1985: 235, „wiedzący” CYC 325; Афанасьев 2, 1985: 235, „wiedźmàr” CYC 325; Federowski 1897: 92). Co więcej, w bajce rosyjskiej czarodziej może nawet zostać określony mianem „heretyka” CYC 325; Садовников 1884: 216, a więc odszczepieńca, z powodu nadprzyrodzonych zdolności i uprawiania magii.

W opowieściach wschodniosłowiańskich popularną postacią jest ponadto czarownik Och. Zbieżność jego imienia z powszechnie używanym wykrzyknikiem nie jest przypadkowa, bowiem zjawia się on dokładnie wówczas, gdy utrudzeni drogą bohaterowie odpoczywają, wydając z siebie powyższe westchnienie CYC 325; Разумова, Сенькина 1974: 77; Митропольская 1975: 221; Афанасьев 2, 1985: 232; Карнаухова 2008: 128; Мордовцев 1859: 359; Драгоманов 1876: 326; Добровольский 1891: 615. Tym samym po raz kolejny na grunt opowieści o charakterze fikcyjnym zostało przełożone zjawisko ludowej wiary w sprawczą moc słowa.

⁵⁷ U. Eco, *Cmentarz w Pradze*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa 2021, s. 486, 489.

⁵⁸ Z kolei próba identyfikacji tej postaci w opowieściach wierzeniowych wyłącznie na podstawie nazw i określeń, jakie zostały nadane bohaterowi, może nastręczać znacznych trudności. W społeczności tradycyjnej doszło bowiem do wzajemnego przemieszania pojęć, na skutek czego mianem czarowników nazywano zarówno przedstawicieli profesji nieagrarnych, jak i obcokrajowców, a niekiedy nawet przedstawicieli władz. В.Е. Добровольская, *Народные представления о колдунах в сказочной прозе*, [в:] *Мужской сборник*, вып. 1. *Мужчина в традиционной культуре: Социальные и профессиональные статусы и роли. Сила и власть. Мужская атрибутика и формы поведения. Мужской фольклор*, ред. С.П. Бушкевич, Москва 2001, s. 96. Nazwa ta zyskała zatem wymiar ogólnego, pejoratywnego określenia używanego wobec grup osób traktowanych przez mieszkańców wsi z nieufnością ze względu na ich odmienność lub wyższy status w lokalnej hierarchii społecznej.

⁵⁹ L. Pelka, op. cit., s. 335.

W przeciwieństwie do szerokiej popularności narracji bajkowych z udziałem wiedźmy oraz czarownicy, postać czarownika posiada w analizowanych opowieściach zdecydowanie skromniejszą reprezentację. Jego obecność można odnotować szczególnie w wielowariantowych wątkach sklasyfikowanych pod numerem T 325 „Uczeń czarnoksiężnika” / CYC 325 „Хитрая наука” (ATU 325 „The Magician and his Pupil”) oraz inspirowanym „Księgą tysiąca i jednej nocy” T 561 „Lampa Aladyna” / CYC 561 „Лампа Аладина” (ATU 561 „Aladdin”). W pierwszym z nich rozwój fabuły może potoczyć się w dwóch kierunkach: mężczyzna władający magią przyjmuje chłopca na kilkuletnią służbę, w trakcie której samodzielnie wyposaża go w zdolność do fizycznej przemiany w zwierzęta lub przeciwnie, zastrzega mu dostęp do pokoju wyposażonego w księgę zawierającą wiedzę tajemną. W obu przypadkach dochodzi do konfliktu nauczyciela i ucznia, gdy powodowany zazdrością mistrz wyrusza w pogoń za swym konkurentem, po czym zostaje przez niego pokonany. Z kolei czarownik jako bohater wątków T 561 / CYC 561 zwraca się do młodzieńca o pomoc w zdobyciu cudownej lampy zamieszkaney przez ducha zdolnego spełniać życzenia. Gdy główny bohater postanawia wykorzystać wspomniane akcesorium w celu zdobycia ręki królewny lub carówny, jego zleceniodawca podstępem przejmuje należący do niego pałac i odbiera mu żonę, za co zostaje ukarany śmiercią.

Męska postać dysponująca nadprzyrodzonymi umiejętnościami pojawia się ponadto w wątkach zrealizowanych w zaledwie jednym bądź kilku wariantach. Należą do nich np. T 619 „Ucieczka od czarnoksiężnika”, fabularnie oparty na pogoni czarowników za swoim uczniem porywającym jedną z panien znajdujących się w zakazanym pokoju oraz CYC 671E* „Чудесный мальчик”, którego bohaterem jest wróżbita zajmujący się interpretowaniem snów i bezskutecznie usiłujący zadać śmierć chłopcu biegłemu we wspomnianej sztuce.

Niejednokrotnie bywa, że obecność czarownika w opowieściach magicznych posiada jedynie charakter fakultatywny. Często jest on w nich bowiem zastępowany przez inne postaci, np. rozbójnika, diabła lub wodnika. Jako przykład może posłużyć wątek T 311 „Zakazany pokój” (ATU 311 „Rescue by the Sister”), w którym czarnoksiężnik pod groźbą śmierci wydaje pannom zakaz karmienia swego kota oraz wchodzenia do jednego z pomieszczeń, lecz jego ofiary zostają przywrócone do życia dzięki cudownej maści zdobytej przez główną bohaterkę. Z kolei w narracjach opatrzonych numerem T 313A „Ucieczka (Dziewczyna ułatwia bohaterowi ucieczkę)” (ATU 313

„The Magic Flight”) mowa jest o zaprzędaniu młodzieńca czarownikowi zlecającemu mu trudne zadania, a następnie ruszającemu za nim w pościg v. Gonet 1914/1918: 270⁶⁰.

Mężczyzna posługujący się magią występuje także w pojedynczych wariantach kilku innych wątków, w których np. przyjmuje chłopca na służbę, po czym rozkazuje mu znęcać się nad swym koniem (T 314 „Zaczarowany koń” (ATU 314 „Goldener”)), porywa ludzi, aby mu usługiwali, oraz pozbawia starca jego domu i sam w nim zamieszkuje (T 461 „Trzy włosy z brody diabła” (ATU 461 „Three Hairs from the Devil’s Beard”)), a także bezskutecznie usiłuje upiec chłopca dopuszczającego się kradzieży jego magicznych zwierząt w celu przekazania ich królowi i otrzymania ręki jego córki (T 531 „Koń pomocnik” (ATU 531 „The Clever Horse”)).

Czarownik jest również bohaterem kilkuwariantowych wątków, które mimo formalnego przyporządkowania do grona narracji czarodziejskich w systematykach prozy ludowej, budzą poważne wątpliwości odnośnie do przypisanego im statusu gatunkowego. Zastrzeżenia te dotyczą w szczególności przekazów, których bohater zadaje śmierć swemu krzywdzicielowi lub nasyła na niego chorobę (T 341 „Zemsta czarownika”) bądź sam zostaje skarcony przez poszkodowanego człowieka (T 342 / 3140 „Czarownik ukarany”⁶¹), ucieka z bractwa skupiającego w swych szeregach czarnoksiężników, po czym jest przez nich ścigany magicznymi sposobami (T 615 „Morderstwo magiczne”) lub podejmuje się wypędzenia węży z okolicy, lecz zazwyczaj zostaje przez nie pożarty (T 672 „Król wężów”). Ponieważ opowieści te charakteryzują się licznymi znamionami podań wierzeniowych, zostanie im poświęcony odrębny paragraf niniejszego podrozdziału.

4.2.1. Broda mędrcem czyni

W ludowych opowieściach magicznych pojawiają się nieliczne wzmianki na temat wyglądu zewnętrznego czarnoksiężnika występującego w ludzkiej postaci⁶².

⁶⁰ Niekiedy dochodzi również do kontaminacji wątków CYC 325 oraz CYC 313A, której przykładem jest jedna z narracji rosyjskich. Zamiast czarownika występuje w niej tłusty bies chwytający starca za brodę podczas picia wody za pomocą ust wprost ze źródła i żądający, aby ten przyprowadził do niego własnego syna na służbę. Dalsza akcja bajki odpowiada fabule charakterystycznej dla opowieści o uczniu czarnoksiężnika: bies przeprowadza próbę i poleca ojcu młodzieńca, aby rozpoznał go wśród jednakowych gołębi, byków i żrebaków, po czym kupuje zaklętego konia na targu, wrywając uzdę sprzedającemu. Chłopakowi udaje się następnie uciec z rąk demona pod postacią karalucha Митропольская 1975: 218-220.

⁶¹ Przywołany wątek klasyfikowany był w systematyce Juliana Krzyżanowskiego w sposób dwojaki: pierwotnie jako zbiór opowieści bajkowych (T 342), w kolejnym wydaniu zaś słusznie przypisano go do kategorii podań wierzeniowych (T 3140).

⁶² W bajce magicznej próżno zatem szukać wielu cech zewnętrznych charakteryzujących czarownika, takich jak w szczególności rozmaite ułomności fizyczne (np. garb, koślawość, ślepotą, brak odbicia

Najczęściej przypisuje się mu atrybuty stereotypowo kojarzące się z wiedzą i doświadczeniem życiowym, jak podeszły wiek T 325; Kolberg 3, cz. 1, 1962: 138; T 461; Gonet 1900: 259; СУС 325; Карнаухова 2008: 128, 405; Митропольская 1975: 221; Соколова, Гофман 1941: 146; Шастина 1975: 116; Разумова, Сенькина 1974: 77; Шейн 1893: 59; Azadovskij 2006: 78; СУС 561; Смирнов 2, 1917: 613; Карнаухова 2008: 286 i skorelowane z nim siwe włosy, a ponadto długa broda СУС 325; Митропольская 1975: 221; Івасюк-Бесараб 1973: 115, przyjmująca w niektórych przekazach rudą barwę T 461; Gonet 1900: 260. Bujne owłosienie na głowie i twarzy były przypisywane czarnoksiężnikowi również w przekazach wierzeniowych⁶³. Bywa wreszcie, że narrator nadaje bohaterowi wygląd Żyda, a więc „obcego”, oprócz okazałej brody przyprawiając mu korkociągi pejsów sięgające kolan T 325; Wierchowski 1892: 69.

W bajce mężczyzna parający się czarami bywa ponadprzeciętnego wzrostu СУС 325; Карнаухова 2008: 128 lub przeciwnie, charakteryzuje się mikrą posturą СУС 325; Митропольская 1975: 221. Uwagę zwraca niekiedy wzrok tytułowej postaci, ponieważ jego oczy mogą przybrać barwę „miedzianych” T 461; Gonet 1900: 260. Adnotacja ta wywołuje skojarzenia z przekonaniami społeczności wiejskiej na temat płonącego niczym ogień spojrzenia czarownika⁶⁴. Ponadto bohater ten nosi niekiedy ubranie w odcieniach czerni T 325; Kolberg 14, cz. 6, 1962: 46. Ciekawego przykładu dostarcza również jedna z narracji ukraińskich, w której czarnoksiężnik zostaje przedstawiony jako mężczyzna w czarnej kurtce, szarawarach i kapeluszu, palący fajkę na długim cybuchu СУС 325; Левченко 1928: 455. Przywołany opis z jednej strony może wskazywać na dalekowschodnie pochodzenie tej postaci, z drugiej zaś warto pamiętać, że spodnie o orientalnym, prawdopodobnie perskim rodowodzie zyskały popularność m.in. w Turcji i na Rusi, a następnie zostały przejęte nawet przez polską szlachtę⁶⁵.

Zdecydowanie więcej uwagi poświęcono w analizowanych przekazach bajkowej sposobności czarownika do fizycznej metamorfozy. I tak potrafi on przeistoczyć się przede wszystkim w pięknego młodzieńca T 325; Sokalski 1899: 273; СУС 325; Карнаухова 2008: 131, 410; Левченко 1928: 456, w tym księcia T 325; Wójcicki 1910: 89, a także w rozmaite zwierzęta:

— dzikie (wilka T 325; Kolberg 3, cz. 1, 1962: 138; Saloni 1898: 731; СУС 325; Разумова, Сенькина 1974: 81; Афанасьев 2, 1985: 228; Карнаухова 2008: 131; Добровольский 1891: 619, lisa T 325; Ciszewski 1887: 109; СУС 325; Никифоров 1961: 59, lwa СУС 325; Афанасьев 2, 1985: 234),

rozmówcy w oczach lub odwrócenie go, brak prawej ręki i owłosienia w typowych miejscach). Е.Е. Левкиевская, *Колдун*, [в:] *Славянские древности...*, т. 1, с. 529.

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ V. Д.Н. Ушаков, *Материалы по народным верованиям великоруссов*, Москва 1896, с. 166-167.

⁶⁵ J. Kitowicz, *Opis obyczajów i zwyczajów za panowania Augusta III*, Kraków 1925, s. 181.

- domowe i gospodarskie (kota T 325; Sokalski 1899: 273; Ciszewski 1894: 74, psa (charta) СУС 325; Шейн 1893: 58, konia СУС 325; Левченко 1928: 454),
- gryzonie (szczura T 325; Saloni 1908: 256),
- ryby (szczupaka СУС 325; Афанасьев 2, 1985: 228; Никифоров 1961: 59; Соколова, Гофман 1941: 149; Смирнов 1, 1917: 143; Карнаухова 2008: 131, 409; Мордовцев 1859: 360; Левченко 1928: 454, 456; Драгоманов 1876: 328; Добровольский 1891: 619; cf Rokossowska 1897: 114, jazgarza СУС 325; Садовников 1884: 215, okonia СУС 325; Разумова, Сенькина 1974: 81, suma СУС 325; Шимановский 1897: 11),
- ptaki leśne, polne i domowe (wronę T 325; Wójcicki 1910: 88, wróbla T 325; Wójcicki 1910: 88, sokoła СУС 325; Шимановский 1897: 11; cf Rokossowska 1897: 114, jastrzębia T 325; Lorentz 1912: 201; Saloni 1898: 731; 1908: 256; Kolberg 14, cz. 6, 1962: 50; Sokalski 1899: 273; Ciszewski 1887: 109; 1894: 74; СУС 325; Садовников 1884: 215; Соколова, Гофман 1941: 149; Левченко 1928: 456; Добровольский 1891: 619; cf Kosiński 1881: 255, gołębia⁶⁶ T 325; Saloni 1908: 256, kurę T 325; Lorentz 1912: 201, koguta T 325; Saloni 1908: 256; Kolberg 14, cz. 6, 1962: 51; Sokalski 1899: 273; Ciszewski 1894: 75; СУС 325; Смирнов 1, 1917: 145; Соколова, Гофман 1941: 150; Никифоров 1961: 59; Разумова, Сенькина 1974: 82; Афанасьев 2, 1985: 228; Карнаухова 2008: 131, 410; Шимановский 1897: 11; Мордовцев 1859: 361; Левченко 1928: 454, 456; Драгоманов 1876: 328; Шейн 1893: 59; cf Kosiński 1881: 255, indyka T 325; Ciszewski 1887: 109; Saloni 1898: 732, cietrzew СУС 325; Карнаухова 2008: 409),
- owady (muchę T 325; Sokalski 1899: 271),

a nawet w drobny kamień СУС 325; Добровольский 1891: 619 i żywioł ognia СУС 325; Добровольский 1891: 619. Różnorodność owych wcieleń, znacznie wykraczająca poza informacje zawarte w wierzeniach i opowieściach wierzeniowych, pozwala sądzić, iż jest ona w znacznym stopniu efektem wyobraźni narratora, a jednocześnie podkreśla cudowny charakter analizowanych przekazów czarodziejskich.

W społeczności tradycyjnej panowało natomiast powszechne przekonanie, że mężczyzna uprawiający magię potrafi w zasadzie przemienić się jedynie w kilka zwierząt: wilka, niedźwiedzia, psa, czarnego kota, kaczkę, konia oraz motyla⁶⁷. Istnieją również relacje rosyjskich informatorów na temat spotkania z czarnoksiężnikiem pojawiającym się pod postacią świni⁶⁸ Зиновьев 1987: 194. O ile te spośród wymienionych wcieleń, które notuje się w bajce magicznej, odnoszą się do zdolności pierwotnie przypisywanych mu przez mieszkańców wsi, o tyle według Warwary Dobrowolskiej metamorfoza w ptaka i rybę, tak popularna w wariantach wątku o nauczycielu i uczniu,

⁶⁶ Co ciekawe, zgodnie z wierzeniami białoruskimi czarownik może przybrać postać zarówno ptasiej, jak i zwierzęcej, lecz nie jest w stanie przemienić się w gołębia, ponieważ hipostaza ta zarezerwowana jest dla Ducha Świętego Federowski 1897: 89.

⁶⁷ Е.Е. Левкиевская, op. cit.

⁶⁸ Cf Д.Н. Ушаков, op. cit., c. 167.

jest prawdopodobnie przejawem wpływu bajki na opowieści wierzeniowe⁶⁹, częściowo prowadzącego do ich sfabularyzowania.

W opowieściach czarodziejskich sporadycznie pojawiają się informacje na temat atrybutów czarnoksiężnika. Postać ta niekiedy otacza się zwierzętami domowymi i gospodarskimi oraz ptakami, często posiadającymi niezwykle właściwości. Wśród jego podopiecznych może znajdować się pies T 325; Saloni 1898: 730, kot T 311; Kolberg 3, cz. 1, 1962: 131; T 325; Saloni 1898: 730, np. złoty T 531; Zawiliński 1896: 421 lub obdarzony darem mowy T 325; Malinowski 1901: 21, a także złoty kogut T 531; Zawiliński 1896: 421 bądź bliżej nieokreślony ptak T 314; Nitsch 1929: 223 zamknięty w klatce. Ponadto zdarza się, że towarzyszą mu dwa gołębie СУС 325; Шейн 1893: 59 oraz koń, niekiedy potrafiący mówić T 531; Zawiliński 1896: 421, służący mu również jako środek transportu T 531; Zawiliński 1896: 421. Co ciekawe, w jednej z polskich narracji rumak ten wyposażony jest w podkowy założone w odwrotnym kierunku („Czarnoksiężnik jechou na koniu, który mieu podkowy obrócone do zadu tem, co naprzód być powinno” T 561; Saloni 1898: 728), co wskazuje na demoniczne koneksje zarówno zwierzęcia, jak i jego właściciela. Jest to ponadto czytelne odwołanie do ludowego poglądu, zgodnie z którym rzeczywistość zaświatowa posiada charakter inwersyjny względem świata zamieszkanego przez ludzi.

W zestawieniu z bajkową czarownicą i wiedźmą, czarnoksiężnik cieszy się zdecydowanie wyższą pozycją społeczną, co jest zgodne ze statusem nadawanym mu w społeczności wiejskiej⁷⁰. Po pierwsze, rozpatrywane narracje zawierają liczne wzmianki dotyczące wykonywania przez niego zawodu nauczyciela pisania, języków obcych (a nawet mowy ptaków СУС 325; Афанасьев 2, 1985: 236, o czym mowa jest również w opisach wierzeń białoruskich Federowski 1897: 90), rozmaitych rzemiosł ręcznych oraz magicznych i kuglarskich sztuczek T 325; Wierzchowski 1892: 68; СУС 325; Никифоров 1961: 57; Соколова, Гофман 1941: 147; Садовников 1884: 212; Савушкина 1965: 129, a także kupca⁷¹ СУС 325; Афанасьев 2, 1985: 229; СУС 671E*; Афанасьев 2, 1985: 213, tj. profesji nieagrarnych. Czarownikiem okazuje się ponadto brat szewca СУС 561; Гиряк 1976: 154. Zdarza się również, że tytułowy bohater kłamliwie podaje się np. za krawca T 325; Wójcicki 1910: 85, próbując tym samym zyskać poważanie w oczach swego rozmówcy. W bajce wśród bohaterów posługujących się magią znajdują się również kowale i młynarze, którym poświęcone zostały osobne

⁶⁹ В.Е. Добровольская, op. cit., c. 99.

⁷⁰ Wierzono bowiem, że czarownik pełni rolę zwierzchnika wiedźm i kieruje ich działaniami. Е.Е. Левкиевская, op. cit., c. 532.

⁷¹ W jednej z narracji rosyjskich pod taką postacią ukrywa się diabeł pełniący względem czarownika tożsamą funkcję fabularną СУС 325; Митрофанова, Федорова 1966: 112.

podrozdziały części pracy dotyczącej przedstawicieli zawodów o konotacjach demonicznych (odpowiednio 5.1. i 5.4.).

Narratorzy opowieści czarodziejskich dodatkowo wspominają niekiedy o zajmowanym przez czarnoksiężnika miejscu w hierarchii wyznaczonej przez przynależność klasową. Nauczycielem chłopca bądź wróżbitą bywa pan T 325; Saloni 1908: 255; Ciszewski 1887: 108; 1894: 73; Sokalski 1899: 270; СУС 325; Шимановский 1897: 9; Шейн 1893: 57; cf Rokossowska 1897: 113; СУС 671E*; Смирнов 1, 1917: 338, zaś zdecydowanie rzadziej – chłop T 325; Lorentz 1912: 201, król T 325; Malinowski 1901: 8 lub car o egzotycznym imieniu Bilzbuch СУС 325; Левченко 1928: 455. Z reguły wysoka pozycja społeczna czarownika koresponduje ze wzmiankami o jego dalekich podróżach T 325; Kolberg 14, cz. 6, 1962: 46; Sokalski 1899: 271; СУС 561; Гиряк 1976: 154, dzięki którym udało mu się zyskać rozgłos wśród cudzoziemców СУС 325; Садовников 1884: 216.

W bajce niejednokrotnie mowa jest o zgromadzonym przez niego bogactwie СУС 671E*; Афанасьев 2, 1985: 213: drogocенnościach, kamieniach szlachetnych i złocie przechowywanych w jedenastu komnatach СУС 325; Шастина 1975: 115. Ponadto bohater przemieszcza się za pomocą czworo- lub sześciokonnego powozu T 325; Ciszewski 1887: 108; СУС 325; Шейн 1893: 57. Mężczyzna może sobie również pozwolić finansowo na wynajęcie służby T 325; Wójcicki 1910: 86. Co więcej, oferuje on znaczną sumę pieniędzy, np. wór monet T 561; Saloni 1898: 727 lub dwie fury złota T 619; Saloni 1903: 348 w zamian za oddanie mu chłopca do terminu T 325; Grzegorzewski 1919: 141; СУС 671E*; Зеленин 1991: 284 bądź pierścienia, w który przemienił się jego rywal w osobie niedawnego ucznia СУС 325; Смирнов 1, 1917: 145; Соколова, Гофман 1941: 150; Драгоманов 1876: 328; Шейн 1893: 59; cf Митрофанова, Федорова 1966: 113. Z drugiej strony, za świadczone przez siebie usługi, np. wróżenie ze snów, bohater pobiera sowitą opłatę СУС 671E*; Афанасьев 2, 1985: 213.

Status materialny bajkowego czarownika podkreśla niekiedy miejsce jego zamieszkania, np. dom wyposażony w kilkanaście komnat СУС 325; Шастина 1975: 115, okazały zamek T 313A; Saloni 1903: 393 lub pałac T 325; Ciszewski 1887: 108: „Pan prowadzi do wielkiego pałacu, pokazuje mu wszystkie pokoje, a w tych pokojach pełno książek od dołu do góry (...)” T 325; Sokalski 1899: 271; „Niedaleko [młodzieniec – A.Z.] uwiłdzał dwór, a był cały uoświcony, bo tam miskął cárnoksiōżnik a u nigo choć i we dnie jes zawdy ćma, tak musi se zawdy uoświcić” T 461; Gonet 1900: 259. Siedziba bohatera bywa usytuowana na bagnach T 325; Ciszewski 1894: 73, a więc na obszarze peryferyjnym i granicznym, uważanym w kulturze ludowej za siedlisko demonów i *orbis exterior*⁷². W pojedynczych opowieściach

⁷² V. R. Piotrowski, *Bagno*, [w:] *Słownik polskiej bajki...*, online: <https://bajka.umk.pl/slownik/lista-hasel/haslo/?id=321> (dostęp: 31.01.2024).

wspominany jest również jego dom postawiony w mieście CYC 325; Садовников 1884: 212; Смирнов 1, 1917: 141.

Lokalizacja czarownika często przypada na miejsca o charakterze mediacyjnym. Należą do nich w szczególności: przestrzeń lasu T 325; Kolberg 3, cz. 1, 1962: 136; 14, cz. 6, 1962: 46; Wierzchowski 1892: 68; Sokalski 1899: 270; CYC 325; Митропольская 1975: 221; Соколова, Гофман 1941: 147; Шейн 1893: 59, w tym okolice dębu T 325; Wójcicki 1910: 85 i grzybów o gargantuicznych rozmiarach T 325; Wierzchowski 1892: 68, podziemia, do których wejście znajduje się pod pniem drzewa CYC 325; Митропольская 1975: 221 lub mogiłą CYC 325; Драгоманов 1876: 327, jaskinia T 325; Wójcicki 1910: 85, wysoka góra CYC 325; Левченко 1928: 455 oraz wiejskie drogi CYC 325; Івасюк-Бесараб 1973: 115. Niejednokrotnie podkreślana jest znaczna odległość oddzielająca siedzibę czarodzieja od wiejskich domostw, jako że mieszka on za rzeką CYC 325; Садовников 1884: 212 lub morzem T 531; Zawiliński 1896: 421; CYC 325; Афанасьев 2, 1985: 236, a więc w bliżej nieokreślonej krainie, której nazwa nie jest istotna dla przekazów magicznych.

4.2.2. Opiekun uczony w księgach

W znacznej większości opowieści magicznych z udziałem czarownika występuje on na styku funkcji donatora⁷³ i antagonisty, przyjmując syna ubogich wieśniaków lub samotnej wdowy na kilkuletnie nauki, służbę lub wychowanie⁷⁴ (T 325 / CYC 325, T 561 / CYC 561). Motyw ten bezpośrednio nawiązuje do chłopskich przekonań, zgodnie z którymi czarnoksiężnicy przechadzali się po okolicy w poszukiwaniu młodzieńców w celu przyjęcia ich do terminu⁷⁵. Wspomniane preferencje dotyczące męskiej płci potencjalnych uczniów niewątpliwie odnoszą się do zwyczajów mieszkańców wsi żyjących w XIX i w I połowie XX w., dla których normą było odmawianie dziewczętom pobierania innych nauk niż te, które miały na celu przygotowanie ich do pełnienia akceptowanej kulturowo roli matek i żon⁷⁶. Bywa, że w bajce czarownik ucieka się do podstępu, podszywając się pod wuja T 561; Kolberg 3, cz. 1, 1962: 133; CYC 325; Гиряк 1976: 155

⁷³ Irina Razumowa określa czarownika występującego w wątku CYC 325 mianem „donatora z konieczności” (ros. вынужденный даритель). И.А. Разумова, op. cit., s. 29. Jak można przypuszczać, nazwa pełnionej przez niego funkcji związana jest z charakterem relacji nauczyciel-uczeń, której typowym i nieodzownym elementem jest przekazywanie wiedzy i umiejętności.

⁷⁴ Narratorzy bajek wspominają niekiedy o życiu rodzinnym czarownika. Mowa jest o jego żonie T 531; Zawiliński 1896: 421-422, synu T 325; Kosiński 1881: 255, siostrze CYC 325; Драгоманов 1876: 328, ojcu CYC 671E*; Зеленин 1991: 285, a także o staruszce będącej prawdopodobnie jego matką CYC 325; Карнаухова 2008: 409. Co ciekawe, w jednej z rosyjskich opowieści pojawia się wzmianka o Babie Jadze jako siostrze czarnoksiężnika CYC 325; Карнаухова 2008: 409.

⁷⁵ L. Pełka, op. cit.

⁷⁶ V. A. Józefowicz, *Rola społeczna matki w rodzinie wiejskiej w Drugiej Rzeczypospolitej*, Białystok 2011, s. 116, 146.

lub stryja T 561; Barącz 1886: 113; CYC 325; Роздольский 1899: 28 chłopca pod pretekstem zatroszczenia się o jego utrzymanie. Zakres obowiązków ucznia zazwyczaj pozostaje bliżej nieokreślony, lecz w niektórych narracjach należą do nich głównie lekkie prace, takie jak np. ścieranie kurzu z książek T 325; Kolberg 14, cz. 6, 1962: 46; Malinowski 1901: 21; Ciszewski 1887: 108; Sokalski 1899: 271; CYC 325; Івасюк-Бесараб 1973: 116, oporządzanie konia, karmienie kota T 325; Malinowski 1901: 21 oraz ptaka zamkniętego w klatce T 325; Kolberg 14, cz. 6, 1962: 46.

Motywy charakterystycznym wyłącznie dla opowieści wschodniosłowiańskich jest próba ognia, której czarownik poddaje młodzieńca (CYC 325), wpisując się tym samym w typowy dla bajki magicznej schemat polegający na poddawaniu protagonisty rozmaitym testom przez donatora. Mężczyzna zazwyczaj wrzuca chłopca do ogniska Карнаухова 2008: 405-406, rozkazuje mu wejść do rozpalonego pieca Federowski 1897: 92 lub własnoręcznie podpala go Митропольская 1975: 221, uprzednio zasypując ziemią jamę, w której polecił mu stanąć:

Учитель яму выкопал глубоку, нарыл в эту яму дров, поставил этого в яму мальчика, землей зарыл да зажег яму огнем. Ну, и там уж долго ли, коротко – надо яму вороцать. Вороцал и нашел одну маленьку искренку. Ну, и разломил этот уголек пополам, кинул половину наперед, а другу назад и сказал: – Позади меня стань золотá гора, а впереди стань молодец лучше старого, лучше прежнего Никифоров 1961: 57-58.

Działania te służą zapewne przetestowaniu gotowości młodzieńca do obcowania z wiedzą tajemną, która ma zostać mu powierzona. Ponadto powyższe czynności nauczyciela przywodzą pewne skojarzenia z jednej strony z procesem inicjacji, któremu poddawano młodego człowieka u ludów pierwotnych i w społecznościach plemiennych, z drugiej zaś wywołują asocjacje z rytuałem składania ofiary⁷⁷, w tym wypadku prawdopodobnie demonicznym siłom, a być może nawet samemu diabłu⁷⁸. Ponadto z uwagi na oczyszczające właściwości żywiołu ognia przypisywane mu na przestrzeni wieków również w tradycji ludowej, można przypuszczać, że wspomniany test przeprowadzany przez czarownika w pewien sposób nawiązuje do dawnych praktyk znachorskich polegających na wypędzaniu rozmaitych dolegliwości zdrowotnych z ciała za pomocą ognia, w tym nawet przypalania chorego⁷⁹. Z kolei sam akt poddania ucznia próbie przez czarownika należy do popularnych motywów wschodniosłowiańskich

⁷⁷ В.Я. Пропп, *Исторические корни...*, с. 101-106.

⁷⁸ V. Т.А. Новичкова, *Колдуны и колдуньи*, [в:] *Русский демонологический словарь*, С.-Петербург 1995, с. 251.

⁷⁹ В.Е. Добровольская, *op. cit.*, с. 95.

opowieści wierzeniowych, choć jej przebieg posiada całkowicie odmienny charakter. Młodzieniec staje w nich bowiem oko w oko z samym diabłem lub grupą religijnych odstępców, lecz wychodzi z owego spotkania cało dzięki posłuszeniu się świętymi wizerunkami w postaci ikony oraz szkaplerza⁸⁰.

W bajkowych narracjach ukraińskich bywa, że czarnoksiężnik kontynuuje rytuał, umieszczając w ogniu kości młodzieńca, po czym nabiera popiołu w dłonie i dmucha, na skutek czego pojawia się sokół. Gdy i on zostanie spalony, powtórzenie poprzednich czynności doprowadza do przylotu gołębia Левченко 1928: 455. Z kolei Och w ramach nauki wykorzystuje w podobny sposób popiół drzewny, dzięki czemu wyczarowuje ziarna swym rozmiarem przypominające fasolkę, orzech i mak Драгоманов 1876: 327. Praktyki te ponownie nawiązują do symbolicznej śmierci chłopca w ramach aktu inicjacji z uwagi na istotną funkcję powyższej substancji w obrzędowości pogrzebowej. Popiół uznawany był bowiem za znak żałoby już w społecznościach pogańskich, wśród których do popularnych rytuałów należało palenie ciał zmarłych i przechowywanie prochów w przeznaczonych do tego urnach⁸¹. Z drugiej strony, bajki tego typu zawierają czytelne odniesienie do cudownego aktu kreacji i nieustannego odradzania się życia, czego słynnym symbolem jest mityczny ptak Feniks powstający z popiołów.

Po upływie wyznaczonego terminu mężczyzna zwraca rodzicom ich dziecko wyłącznie pod warunkiem, że uda im się je rozpoznać w zmienionej, często zwierzęcej postaci i gronie od kilku do nawet kilkudziesięciu identycznie wyglądających towarzyszy:

- młodzieńców СУС 325; Садовников 1884: 213; Смирнов 1, 1917: 142; Соколова, Гофман 1941: 148; Никифоров 1961: 58; Афанасьев 2, 1985: 226; Карнаухова 2008: 406; Добровольский 1891: 618 lub panien СУС 325; Federowski 1897: 92,
- zwierząt hodowlanych (koni СУС 325; Разумова, Сенькина 1974: 79; Шимановский 1897: 10; Івасюк-Бесараб 1973: 116 (w tym źrebaków СУС 325; Афанасьев 2, 1985: 226; Митропольская 1975: 222; Добровольский 1891: 616-617; cf. Rokossowska 1897: 113), baranów СУС 325; Разумова, Сенькина 1974: 78 i świń СУС 325; Разумова, Сенькина 1974: 78),
- ptaków dzikich i domowych (gołębi Т 325; Wójcicki 1910: 85; СУС 325; Митропольская 1975: 222; Афанасьев 2, 1985: 226; Карнаухова 2008: 407; Мордовцев 1859: 359; Драгоманов 1876: 327; Шимановский 1897: 10; Шейн

⁸⁰ Zgodnie z tradycją rosyjską przyszły adept magii powinien zjawić się nocą na skrzyżowaniu dróg, usiąść na odwróconej ikonie i czekać na diabła, a następnie wypowiedzieć imię Boże, aby demon zniknął. W opowieściach białoruskich mowa jest natomiast o położonej na rozstajach karczynie, do której udaje się młodzieniec z zawieszonym na szyi szkaplerzem. Po usłyszeniu polecenia, aby zdjął święty wizerunek, chłopak nie wykonuje go i umyka. Е.Е. Левкиевская, op. cit., s. 530.

⁸¹ А.А. Плотнокова, Пепел, [в:] *Славянские древности...*, т. 3, Москва 2004, с. 667.

1893: 58; Добровольский 1891: 617, **orłów** СУС 325; Драгоманов 1876: 327, **sokołów** СУС 325; Левченко 1928: 454, **kruków** Т 325; Wierzchowski 1892: 69, **kogutów** СУС 325; Карнаухова 2008: 407; Шейн 1893: 58, **kapłonów** Т 325; Kolberg 3, cz. 1, 1962: 136),

— owadów (**pszczół** СУС 325; Шимановский 1897: 10),

za którymi kryją się niekiedy inni uczniowie czarodzieja używającego do ich przywołania np. miedzianej trąby. Bywa, że wspomniana próba przyjmuje charakter mrocznego rytuału:

W pierwszy izbie stá'y same donicy syrokie na trójbocnym stole posmarowanym krwią. "Ojciec prosi "o swego syna, carownik nic na to, jeno "udezy" cisawym prencikiem po zelaznych dźwiach "od drugi izby i kiěj sie same "otwozy"y, pośwargota" cosik i psyfruwa"y same cárne kruki, posiada"y na te donice i pi"y cosik zó"tego śmierzzonego. Jedyn z tych kruków "urzno" dzióbem po donicy tak, ze sie duzo iskiek posypa"o, kiějby z pieca kiěj sie páli Т 325; Wierzchowski 1892: 69.

Zanotowane wierzenia ludowe na temat możliwości czarownika odnośnie do metamorfozy cudzej postaci zalicza się do niezwykle skąpych, toteż znacznie ustępują one opowieściom bajkowym. Warto dodać, że więcej informatorów zamieszkujący obszar Białorusi wspominają zazwyczaj o przemianie ludzi młodych, w szczególności nowożeńców, w wilki v. Federowski 1897: 90. Czarnoksiężnik miał w zwyczaju płać podobne figle zwłaszcza wówczas, gdy nie został zaproszony na wesele⁸². Wybór przywołanej zwierzęcej postaci w kontekście obrzędowości ślubnej bynajmniej nie należy do przypadkowych, bowiem w rosyjskiej tradycji ludowej to właśnie wilkami nazywano przede wszystkim krewnych pana młodego, zdecydowanie rzadziej zaś panny młodej, ze względu na wzajemną obcość rodzin, których członkowie mają zostać spowinowaceni⁸³.

Szczególnie w polskich narracjach nastawienie czarownika do ucznia zazwyczaj zmienia się dopiero wówczas, gdy ten wbrew woli swego opiekuna korzysta z jego księgozbioru, wchodząc do zakazanego pokoju lub sięgając po niedozwolony wolumin, i uczy się zaklęć wywołujących zmianę własnej postaci⁸⁴, a nawet dopuszcza się jego kradzieży Т 325; Lorentz 1912: 201. Co istotne, to właśnie w zachodniosłowiańskiej, a także zachodnioukraińskiej społeczności wiejskiej upowszechnił się pogląd, że magii można

⁸² У. Лобач, *Чараўнік*, [в:] *Беларуская міфалогія: энцыклапедычны слоўнік*, навук. рэд. С.І. Санько, Мінск 2004, с. 549.

⁸³ А.В. Гуга, *Символика животных...*, с. 125-126.

⁸⁴ Z tego powodu nauczyciel przed przyjęciem chłopca na służbę niekiedy próbuje upewnić się, że ten nie potrafi czytać ani pisać Т 325; Saloni 1898: 730; СУС 325; Івасюк-Бесараб 1973: 116.

nauczyć się z „czarnej” książki⁸⁵. Z kolei w bajkowych opowieściach wschodniosłowiańskich motyw ten notowany jest sporadycznie v. СУС 325; Івасюк-Бесараб 1973: 116, bowiem lekcji posługiwania się sztuką czarodziejską i przemiany w zwierzęta, np. niedźwiedzia, wilka i ptaka СУС 325; Сидельников, Крупянская 1937: 34, z reguły udziela młodzieńcowi sam nauczyciel⁸⁶ cf T 619; Saloni 1903: 348.



Ryc. 13. Ilustracja do rosyjskiej bajki ludowej pt. *Хитрая наука* (autor nieznany, data powstania nieznana).

Czarownik następnie spostrzega, że chłopak szuka w swych nowo nabytych zdolnościach szansy na łatwy zarobek, prosząc własnego ojca lub matkę, aby wystawili go na sprzedaż na targu bez uzdy, najczęściej pod postacią dobrze odkarmionych, dorodnych zwierząt domowych (psa), hodowlanych (świni lub wieprza, woła, byka, krowy, barana i konia) bądź jastrzębia, a następnie wymykając się nowemu właścicielowi. Przybywa więc na jarmark w charakterze kupca i nabywa ogiera bądź żrebaka wraz z niezbędnym ekwipunkiem lub ptaka w klatce, zazwyczaj wykorzystując

⁸⁵ Е.Е. Левкиевская, op. cit. Jak można domniemywać, w szczególności motyw związany z relacją czarownik-uczeń oraz magiczną księgą wywodzi się z XIV-wiecznego zbioru przypowieści, legend i anegdot „Gesta Romanorum”. V. Wróblewska, *Uczony i demon, czyli postać czarownika w polskich bajkach ludowych*, „Literatura Ludowa” 2017, nr. 4-5, s. 7.

⁸⁶ W jednej z białoruskich opowieści czarownik ostrzega chłopaka, aby nie oddawał na targu łyczka i nie żądał od kupców więcej niż sto złotych za zwierzę, które przyprowadzi. Gdy na kiernaszu zjawia się sam nauczyciel, młodzieniec nie poznaje go i sprzedaje mu ogiera za tysiąc rubli, zapominając o uździe, po czym wraca do domu z niczym CVC 325; Federowski 1897: 92.

nieuwagę handlarza, a niekiedy posługując się przemocą bądź podstępem, np. wyrywa mu uzdę z rąk CYC 325; Разумова, Сенькина 1974: 81 lub spija go winem T 325; Kolberg 14, cz. 6, 1962: 49. Wysiłki czarnoksiężnika nie przynoszą jednak pożądanego rezultatu, ponieważ jego były uczeń i tym razem salwuje się ucieczką.

Z kolei w innych narracjach przyjęcie młodzieńca na wychowanie stanowi dla czarodzieja jedynie pretekst dla realizacji osobistych celów. Należy do nich zdobycie magicznych lamp, latarni lub pierścienia ^{cf} Добровольский 1891: 518 często znajdujących się w miejscach o konotacjach zaświatowych: na strychu, w komorze, piwnicy, jaskini lub pałacu, do którego wejście prowadzić może przez otwarty grób Barącz 1886: 113 (T 561 / CYC 561). Bywa, że mężczyzna samodzielnie otwiera dostęp do podziemi, uderzając laską o podłogę Kolberg 3, cz. 1, 1962: 133. W kontekście analizowanych opowieści warto odnieść się do wierzeń dotyczących zdolności czarownika do dostrzeżenia drogocЕННОści ukrytych pod powierzchnią ziemi: „Taki cárnoksiężnik to ziemię przeźrał i widział wszystkie skarby” Mátyás 1893: 142. W jednej z narracji bajkowych mowa jest ponadto o królu, który każe sobie sprowadzić chłopca bez śmiertelnego grzechu Malinowski 1901: 8-9, tj. takiego, który jeszcze nie dopuścił się poważnego zła, a tym samym zachowuje przymierze z Bogiem – siłą *sacrum* ochraniającą go przed siłami demonicznymi.

Wspomniane czarodziejskie przedmioty służą zazwyczaj do wywoływania duchów spełniających życzenia Карнаухова 2008: 288-289 oraz niezwykle pomocników⁸⁷, np. trzech młodzieńców Смирнов 2, 1917: 613; Добровольский 1891: 527 bądź diabłów, wśród których może znajdować się sam Lucyfer Barącz 1886: 114. Gdy natomiast mowa jest o pierścieniu, wystarczy jedynie założyć go na swój palec Saloni 1898: 729 i obrócić Barącz 1886: 113-114 lub potrzeć Kolberg 3, cz. 1, 1962: 134. Co ciekawe, w jednej z polskich opowieści sam czarownik znajduje się w posiadaniu magicznej książki pozwalającej na przyzwanie ducha poprzez położenie na niej prawej dłoni. Gdy ten się zjawia, młodzieniec zostaje zaatakowany przez bestie Malinowski 1901: 8-9, co prawdopodobnie jest kolejną formą testu, jakiemu poddaje go jego opiekun.

Jak się jednak okazuje, czarnoksiężnik, podobnie jak w opowieściach realizujących wątki T 325 / CYC 325, zostaje oszukany przez chłopaka. Ten bowiem przywłaszcza sobie cudowne lampy i pierścień oraz kosztowności znajdujące się

⁸⁷ W jednej z narracji ukraińskich do głównego bohatera cierpiącego niedostatek przylatują diabły, po czym wręczają mu świeczkę pozwalającą na przyzwanie ich i spełnienie życzeń. Co istotne, demony nie zjawiają się za pośrednictwem czarownika, lecz z własnej woli. Świeczkę następnie nabywa Żyd pragnący zostać wójtem, zaś chłop dotychczas piastujący tę funkcję dzieli los żebraka. Z diabelską pomocą powraca on jednak na dawne stanowisko, zaś jego konkurent zostaje stracony Яворский 1915: 96-97.

w podziemnych komnatach, dzięki którym znacznie się wzbogaca, a następnie udaje mu się zdobyć rękę królewskiej, carskiej lub hrabiowskiej córki. Tym samym czarownik staje się niejako mimowolnym donatorem, po czym pełniona przez niego funkcja ewoluuje w kierunku przeciwnika głównego bohatera. W celu odzyskania magicznych artefaktów mężczyzna ucieka się bowiem do podstępu, podszywając się pod handlarza wymieniającego stare przedmioty na nowe. Gdy nieświadoma niczego żona protagonisty sprzedaje cudowną lampę lub diamenciki umieszczone w pierścieniu, czarownik przenosi należący do niego pałac za morze lub na wysoką (szklaną) górę, a następnie sam w nim zamieszkuje. Niebawem zostaje jednak odnaleziony przez głównego bohatera, który z pomocą spotkanych przez siebie staruszków lub zwierząt odbiera mu magiczne akcesoria i transportuje swój dom na pierwotne miejsce.

Rozpatrywane narracje bajkowe z pewnością nawiązują do opowieści o charakterze wierzeniowym, w których uczeń lub przyjaciel czarnoksiężnika wywołuje ducha, posługując się magicznym woluminem. Zjawa nie poddaje się jednak woli obcego mu człowieka i znika dopiero wówczas, gdy czarownik czyta werset zaklęcia wspak (T 3020 „Nieudolny uczeń czarnoksiężnika”). Bywa, że gospodarz uczy się czarów z szóstej i siódmej księgi Mojżesza, którą zamierza odkupić jego towarzysza. Ostatecznie niecierpliwy mężczyzna czyta ją bez zgody właściciela, czym doprowadza do jej spalenia i przywołuje demona:

Z początku wszystko szło dobrze, ale gdy zajrzał do środka, książka zadrżała i spadła na ziemię. Przestraszył się niezmiernie i zamiast podnieść książkę i przeczytać na wspak wiersz czarodziejski, co było jedynym sposobem odczynienia uroku, spalił książkę, której długo płomienie objąć nie chciały. O północy hałas obudził owego człowieka. Drab jakiś biały wyszedł z szafy, na której książka leżała, talerze, garnki i inne naczynia kuchenne spadły na ziemię i poczęły tańczyć, a kołbuk⁸⁸ tak im wybijał. Człowiek wpadł we wściekłość, porwał kija i chciał bić kołbuka, ale ten znikł. Nazajutrz w samo południe powtórzyło się to samo. Nawet wójt i pastor nie mogli kołbuka wypędzić. Dopiero właściciel książki, przybywszy, powiedział na wspak wiersz, przeczytany z książki, i czar prysnął Knoop 1895: 12-13.

⁸⁸ Zawarcie w przytoczonej, zanotowanej w Poznaniu opowieści nazwy „kołbuk” używanej w stosunku do demona wywodzącego się z obszaru Warmii i Mazur, może dziwić, zważywszy na wizerunek tej istoty utrwalony w wyobrażeniach ludu. Kłobuk (również kobold, lataniec) zwykł bowiem przybierać postać czarnego kurczaka, zaś do jego zadań należało wyposażanie swych gospodarzy w rozmaite dobra w zamian za żywienie i opiekę. W przypadku braku należytego traktowania potrafił posunąć się do spalenia domu swego pana lub przeprowadzić się do sąsiadów, przyczyniając się do powiększenia ich majątku. V. Wróblewska, *Bajka ludowa na Warmii i Mazurach*, [w:] *Słownik polskiej bajki...*, t. 1, s. 166. Niewykluczone zatem, że narrator cytowanej narracji posłużył się powyższym określeniem przypadkowo, mając na myśli istotę nieczystą jako taką, względnie upiora.

Z kolei inna realizacja wątku T 3020, podobnie jak jedna ze wspomnianych narracji bajkowych o ukraińskim rodowodzie Яворский 1915: 96-97, zawiera motyw przywołania diabła na życzenie bohatera. Tym razem jednak gospodarz unieszkodliwia rozeźlonego demona wezwanego przez nieroztropnego chłopca Lorentz 1912: 12.

4.2.3. Bezwzględny krzywdziciel

Na osobne omówienie zasługują działania czarownika jako antagonisty i wrogiego donatora mające na celu wyłącznie szkodenie innym bohaterom, a więc świadczące o jego bezwzględności. W opowieściach magicznych należy do nich np. zaklinanie ludzi w zwierzęta. Jako przykład niech posłużą narracje, w których przytoczona zostaje historia jego sług przemienionych w konie i psa. Jak się okazuje, chłopiec może zostać wybawiony jedynie poprzez ścięcie zwierzętom głów za pomocą miecza lub szabli, co czyni główny bohater T 314; Witowt, z. 5, 1903: 446; T 325; Ciszewski 1894: 73. Z kolei w innej bajce czarodziej rzuca urok na rodzeństwo, na skutek czego dziewczyna przyjmuje postać ptaka, zaś jej brat – konia. Oboje zostają następnie wyjęci spod klątwy przez protagonistę wskazującego wspomniane zwierzęta jako nagrodę za swą służbę T 325; Kolberg 14, cz. 6, 1962: 46.

Istnieją ponadto liczne bajkowe przykłady okrutnego traktowania przedstawicieli fauny przez czarownika. Młodzieńcowi przyjętemu na służbę poleca on podawać koniowi kamienie w ramach pożywienia oraz wymierzać mu razy za pomocą kijów T 314; Witowt, 1903: 445 lub karmić rumaka mięsem, zaś psa sianem i bić, gdy nie będą jadły T 325; Ciszewski 1894: 73. Co więcej, mężczyzna na czas swej podróży zakazuje żonie żywienia własnego kota, zaś za nieposłuszeństwo dostrzeżone w magicznej karcie doprowadza ją do śmierci, z której zostaje wybawiona przez swoją siostrę za pomocą cudownego środka T 311; Kolberg 3, cz. 1, 1962: 131.

W rosyjskich opowieściach magicznych funkcję antagonisty pełni również mężczyzna zajmujący się wrózeniem z marzeń sennych oraz interpretowaniem ich (CYC 671E*). Gdy dowiaduje się on o istnieniu chłopca, który jest w tej sztuce znacznie bieglejszy, przez co odbiera mu dochód Зеленин 1991: 285, powodowany zazdrością usiłuje podać mu zatrute owoce Смирнов 1, 1917: 338 lub zleca morderstwo, aby zdobyć jego organy (serce Ончуков 1908: 515; Смирнов 1, 1917: 338; Афанасьев 2, 1985: 214 lub wątrobę Афанасьев 2, 1985: 214), a tym samym po ich spożyciu posiąść jego wiedzę i nadzwyczajne umiejętności. Okrutny plan nie dochodzi jednak do skutku, ponieważ wróżbita otrzymuje narządy psa od kucharza lub służby.

Do znacznie rzadziej spotykanych przewinień czarnoksiężnika należy więzienie innych bohaterów i/lub odmawianie im pożywienia. Bywa, że młodzieniec zostaje zamknięty przez niego w wieży i marnie karmiony CYC 671E*; Зеленин 1991: 285 lub całkowicie pozbawiony jedzenia przez trzy dni CYC 561; Смирнов 2, 1917: 613. Znane są ponadto opowieści, w których czarownicy zamykają dwanaście panien, w tym córkę cesarza, w jednej ze swych komnat, zaś za uwolnienie ich przez głównego bohatera zsyłają na uciekinierów pioruny, lecz ich okręt chroniony jest przez czerwony krzyż T 619; Saloni 1903: 348.

Z drugiej strony, w bajce magicznej obecny jest także motyw ukarania bohatera przez czarownika za rzeczywiste przewinienia względem niego, takie jak kradzież należących do niego cudownych zwierząt (T 531) lub magicznej księgi bądź nielegalne nabycie pochodzącej z niej wiedzy (T 325 / CYC 325). Mimo że konsekwencje złamania zakazu przez chłopaka są dla niego bardzo dotkliwe, stanowią one realizację bajkowej koncepcji sprawiedliwości. I tak czarodziej po tymczasowym odzyskaniu uprowadzonego rumaka więzi młodzieńca przez rok w chlewie, karmi włoskimi orzechami i słodkim mlekiem, po czym każe upiec T 531; Zawiliński 1896: 421, a zatem przejmuje zachowanie typowe dla Baby Jagi. Gdy z kolei udaje mu się pochwycić swego byłego ucznia przemienionego w konia i wystawionego na targu⁸⁹ (T 325 / CYC 325), z zazdrości o niebywałe umiejętności magiczne chłopca agresywnie ujeżdża zwierzę Ciszewski 1887: 109; cf Митрофанова, Федорова 1966: 113, pogania je żelaznym batem Карнаухова 2008: 409, trzyma je na łańcuchu Wójcicki 1910: 86, bije Wójcicki 1910: 86; Ciszewski 1894: 74; cf Садовников 1884: 215, niekiedy do krwi Смирнов 1, 1917: 143, i głodzi Wójcicki 1910: 86, zamierza przebić jego ciało gorącym rożnem Kolberg 3, cz. 1, 1962: 137, przywiązuje go w męczącej pozycji, w której jego kopyta nie dotykają podłoża Афанасьев 2, 1985: 228; Добровольский 1891: 619 bądź do góry nogami Никифоров 1961: 59 lub podstawia mu pod pysk garnek palącego się węgla Смирнов 1, 1917: 143.

Powyższe przykłady stanowią dowód na to, że w bajce magicznej *sensu stricto* nie uwzględniono najbardziej popularnego sposobu na szkodenie ludziom stosowanego przez czarnoksiężnika, mianowicie zsyłania na nich rozmaitych chorób. Ów negatywny aspekt jego działalności został natomiast omówiony w paragrafie 4.2.6. poświęconym wierzeniowemu wizerunkowi tytułowej postaci.

⁸⁹ Bywa, że bohater każe podkuć konia cetnarowymi, a więc ważącymi ok. pięćdziesięciu kilogramów podkowami, lecz czyni to w ramach kary dla byłego ucznia, który na targu oszukuje kupców T 325; Grzegorzewski 1919: 142. Opowieść ta posiada zatem pouczający, moralistyczny wydźwięk, wyróżniający ją spośród większości wariantów przywołanego wątku.

4.2.4. Rozdziobią go jastrzębie i wrony

Bajkowego czarownika spotyka zazwyczaj nagła, a niekiedy również tragiczna śmierć, którą, jak zostało wspomniane, w kulturze tradycyjnej przypisywano m.in. osobom rzekomo posiadającym dwie dusze i zajmującym się magią. Repertuar spotykających go kar jest jednak zdecydowanie węższy niż w przypadku bajkowej wiedźmy i czarownicy. Sprawiedliwość najczęściej zostaje mu wymierzona przez głównego bohatera poszkodowanego w różnoraki sposób na skutek jego wrogich działań. I tak w wariantach popularnego wątku T 325 / CYC 325 podczas pogoni za swym uczniem przemienionym w ziarna zbóż, maku, grochu bądź perły męczyzna zazwyczaj przybiera postać koguta, a następnie staje się ofiarą młodzieńca w dalszym ciągu korzystającego z dobrodziejstw sztuki magicznej. W większości przypadków zostaje on zagryziony przez ptaka większego od siebie lub drapieżne zwierzę, a niekiedy również rozcłódkowany i rozniesiony przez protagonistę na cztery strony świata, aby jego ciało nie uległo zrośnięciu Wójcicki 1910: 89. Zdecydowanie rzadziej w akcie tym zamiast chłopaka uczestniczy jego przyszła żona w osobie królewny Никифоров 1961: 59. Do wyjątków należą także narracje, w których czarnoksiężnik-kogut dławi się odłamkiem pierścienia, pod postacią którego ukrywał się młodzieniec, i umiera Карнаухова 2008: 410. Szczęśliwy dla głównego bohatera finał tych opowieści, często sprowadzający się do poślubienia przez niego panny, może ponownie sugerować inicjacyjny charakter jego zmagania z czarownikiem i doświadczanych wówczas trudności⁹⁰.

Do mniej popularnych metod unicestwienia bajkowego czarownika należy zabicie go przez cios nożem lub sztyletem⁹¹ T 561; Kolberg 3, cz. 1, 1962: 135; CYC 325; Смирнов 1, 1917: 145 bądź otrucie winem, co protagonista czyni zazwyczaj w zмовie z własną żoną T 561; Kolberg 3, cz. 1, 1962: 135; CYC 561; Роздольский 1899: 31. Bywa również, że główny bohater ścina swemu przeciwnikowi głowę T 561; Saloni 1898: 730 lub żąda tego samego od cara, w zamian zgadzając się zinterpretować jego sen CYC 671E*; Ончуков 1908: 515. W bajce magicznej sporadycznie pojawia się ponadto motyw zamordowania czarnoksiężnika za pomocą strzału z broni palnej. Jako przykład niech posłuży jedna z opowieści ukraińskich, w której przebiera się on za lekarkę, aby zdradziecko zaatakować swego byłego wychowanka, po czym sam ginie z jego rąk CYC 561; Роздольский 1899: 32. Co więcej, niekiedy dochodzi nawet do próby

⁹⁰ V. Wróblewska, *Czarownik / czarnoksiężnik*, [w:] *Słownik polskiej bajki...*, t. 1, s. 378.

⁹¹ Taki sam los spotyka niekiedy brata czarnoksiężnika pragnącego zemsty za jego śmierć. Gdy przybywa on do pałacu pod postacią lekarki, rzekomo w celu uśmierzenia bólu głowy głównego bohatera, zostaje przez niego zdemaskowany i przebit sztyletem T 561; Kolberg 3, cz. 1, 1962: 135.

samobójczej poprzez zastrzelenie się, gdy wysiłki wróżbity usiłującego wyjaśnić sen władcy kończą się niepowodzeniem *СУС 671Е**; *СМРПОВ 1*, 1917: 339. Warto wspomnieć wreszcie o przekazie, w którym czarodziej ginie z głodu, pozostawiony przez protagonistę samotnie na szklanej górze *T 561*; *Barącz 1886*: 120.

W bajce magicznej naturalną śmierć czarownika okrywa z reguły zasłona milczenia. Jeśli jednak narrator decyduje się umieścić w swej opowieści taką scenę, często podkreśla wówczas tragiczny wymiar zgonu. Przykładu dostarcza jedna z polskich narracji, w której diabły porywają czarnoksiężnika do piekła, zaś jego ciało przemienia się w smołę, co świadczy o jego konszachtach z nieczystymi mocami: „Ryk, sum, trzask, djebli jechali i przyjechali po cárnoksiōżnika i łańcuchami zbyrceli i uokuli jego dusō i wzioni na samo dno piekielne, a ś ciała jego była ino wielgo kupa cárny smoły” *T 461*; *Gonet 1900*: 261. Narracja ta wprost odnosi się zatem do wierzeń zachodnio- i wschodniosłowiańskich, zgodnie z którymi po duszę zmarłego czarownika przybywają diabelscy wysłannicy⁹².

**

Jak zostało wspomniane we wprowadzeniu do niniejszego podrozdziału, w polskiej systematyce prozy bajkowej znajdują się również takie wątki z udziałem czarownika, których realizacje – mimo oficjalnego przyznania im statusu narracji magicznych w indeksach prozy ludowej – posiadają liczne i wyraźne cechy gatunkowe podania wierzeniowego (*T 341*, *T 342*, *T 615*, *T 672*). Pierwszą z nich jest zogniskowanie akcji opowieści wyłącznie na starciu mężczyzny z niebezpiecznymi zwierzętami, negatywnych skutkach jego czarnoksiężskiej działalności bądź konflikcie z dawnymi pobratymcami. Funkcja kompensacyjna, charakterystyczna dla bajki, może się w tych przekazach realizować właściwie jedynie poprzez ukaranie czarownika za wyrządzone przez niego krzywdy. Zastrzeżenia budzi także intencja narratora, którą można przypisać analizowanym przekazom. Ich celem nie jest bowiem dostarczenie odbiorcy moralnej satysfakcji, lecz ostrzeżenie go przed kontaktem z istotami stwarzającymi dla niego poważne zagrożenie (wężę, czarownicy), który może on przypłacić nawet śmiercią. Po drugie, uwagę zwraca znaczne uproszczenie fabuły, dokonywane także poprzez ograniczenie liczby istotnych bohaterów do dwóch lub trzech, którzy dodatkowo nie spełniają Proppowskich wymogów dotyczących podstawowych funkcji postaci działających w bajce magicznej. Co więcej, jedna z podstawowych właściwości świata

⁹² Е.Е. Левкиевская, *op. cit.*, с. 532.

przedstawionego opowieści czarodziejskich, czyli cudowność, pojawia się w powyższych narracjach relatywnie rzadko, głównie za sprawą niezwyklej umiejętności człowieka posługującego się magią, sporadycznie zaś dzięki udziałowi nadprzyrodzonego przeciwnika.

4.2.5. Poskromiciel węży

Czarownikiem bywa nazywany mężczyzna podejmujący się wypędzenia gadów zagryzających bydło lub uniemożliwiających orkę z gospodarstwa lub najbliższej okolicy⁹³, stanowiącego główny motyw fabularny analizowanych opowieści stanowiących realizację wątku T 672. W charakterze zaklinacza często występuje wędrowiec, a więc człowiek obcy dla lokalnej społeczności wiejskiej, któremu zazwyczaj nie udaje się wyjść cało ze spotkania z węzami mimo korzystania z magicznych formuł i przedmiotów kultu religijnego. Bywa, że mężczyzna układa w jamie deski na kształt krzyża, po czym staje na nich i wygłasza zaklęcia przywołujące m.in. padalce, jaszczurki i żmije. Gdy wreszcie pojawia się król węży w złotej koronie na głowie, trzykrotnie ofiarowuje ją zaklinaczowi, prosząc o darowanie mu życia. Ponieważ jego reakcja jest odmowna, przeciwnik zgarnia go ogonem do wykopanego dołu, w którym zostaje pożarty Czyżewicz 1903: 184-185. W dwóch innych wariantach przytoczonego wątku podróznego spotyka podobny los, gdy usiłuje on zwołać gady do okręgu, lecz myli się w jednym słowie w zaklęciu Smólski 1902: 312, a także podczas konfrontacji z ich królem o sugestywnym imieniu Złoczyń Ciszewski 1887: 47. Kwestię enigmatycznego zaklęcia używanego przez czarowników w omawianym przypadku podjął m.in. Oskar Kolberg w swoim opisie wierzeń ze wsi podkrakowskich:

Do wszelkich uczynków dołącza czarownik sobie tylko wiadomą od diabła wyuczoną formułę oratorską czyli *tajemniczy pacierz*, który jednak przed ludźmi tylko *świeckimi* (światowemi) ukrywany, dla innych czarowników, jego kolegów, tajemnicą nie jest, i gdyby wygłaszając ją, pomylił się opuszczeniem lub przekręceniem choć *jednego słowa*, czar będąc niezupełnym, nie może więc być skutecznym, i wcale się już nie *uda* Kolberg 7, cz. 3, 1962: 83.

⁹³ W rosyjskich opowieściach wierzeniowych można z kolei spotkać się z opisem magicznego zaklinania świń przez ojca ich właścicielki. Na skutek działań czarownika zwierzęta nigdy już nie błądzą po lesie, lecz za każdym razem odnajdują drogę do domu e.g. Дранникова, Разумова 2009: 142; cf. Зиновьев 1987: 247-248. Do bajki magicznej ów motyw przeniknął w szczątkowej postaci. Jako przykład może posłużyć opowieść, w której czarodziej za pomocą gwizdnięcia zwołuje świnię, które rozbiegły się po lesie i zostały rozgonione przez wilki. W zamian za wykonaną usługę mężczyzna prosi o przyprowadzenie do niego chłopca, którego prawdopodobnie zamierza zmusić do odbycia służby w należącym do niego dworze T 461; Gonet 1900: 258-259.

Nie sposób jednak pominąć milczeniem tych realizacji wątku T 672, które choć opierają się na podobnym schemacie kompozycyjnym, zostają ostatecznie zwieńczone sukcesem bohatera. Mowa np. o opowieści, w której sam gospodarz przeklina węże, a następnie traktuje je wodą święconą, za co na jego pole spada grad wielki niczym jaja i niszczy plony. Władca gadów nakłada więc na chłopą karę, lecz jednocześnie przekazuje mu swą łuskę, dzięki której znacznie się wzbogaci Wierchowski 1892: 90. Z kolei w dwóch innych wariantach wędrowiec gra na piszczałce w pobliżu narysowanego przez siebie krzyża, na którym węże pokornie składają swe głowy Ramułt 1893: 190-191 bądź na pewien czas pada wycieńczony po pokonaniu intruzów, za które zostaje wynagrodzony pieniędzmi i wiktem przez młynarza Ramułt 1893: 191.

Po przeanalizowaniu powyższych narracji wydaje się jednak, że pojawia się w nich nie tyle czarownik *sensu stricto*, lecz tzw. zażegnywacz, tj. płatny specjalista wynajmowany w związku z konkretnymi niebezpieczeństwami, takimi jak np. siedlisko węży, klęski żywiołowe, pioruny czy choroby, m.in. wścieklizna. Kolberg zaznaczył, że człowiek ten, często wędrowny kramarz lub cygan, „jest raczej chiromantą, wróżbitą; a nie szcząc się tak bliską jak czarownik przyjaźnią diabła, a nawet poniekąd wbrew jego wpływom działając, śmieiej już tém samém może się uciekać pod dobroczynne skrzydła niebios” Kolberg 7, cz. 3, 1962: 85-86. Opis ten tłumaczy jednocześnie wykorzystanie krzyża oraz wody święconej przez bohatera analizowanych opowieści. Wypędzanie węży z gospodarstwa stanowi również popularny motyw rosyjskich podań wierzeniowych, dotyczących nie tylko gadów, lecz także robaków v. Новоселова, Калинина 2011: 121. W jednej z nich chłopci regularnie proszą o pomoc starca, który unieszkodliwia intruzy, wypowiadając magiczną formułę. Swojej pomocy udziela jednak wyłącznie wówczas, gdy zostanie dobrze przyjęty przez gospodarzy Зиновьев 1987: 229-230. W społeczności wiejskiej panowało bowiem powszechne przekonanie, że czarownik posiada władzę nad wszelkimi zwierzętami, szczególnie zaś nad węzami⁹⁴, a więc istotami chtonicznymi, którym w kulturze tradycyjnej przypisywano konotacje ze sferą demoniczną.

4.2.6. Okrutnik nakładający klątwy

W licznych opowieściach ludowych, głównie kaszubskich, zindeksowanych przez Juliana Krzyżanowskiego najpierw pod numerem T 342, a następnie T 3140, czyli

⁹⁴ Е.Е. Левкиевская, op. cit.

zgodnie z ich wierzeniowym rodowodem, występuje motyw rzucenia uroku na ludzi i zwierzęta przez czarownika doprowadzającego w szczególności do pogorszenia ich stanu fizycznego, pokrzyżowania planów osobistych oraz odebrania produktów gospodarstwa wiejskiego. Winowajca nigdy jednak nie pozostaje bezkarny.



Ryc. 14. Ilustracja do bajki pt. *Porwany wichrem* (autor nieznany, 1910).

I tak w jednym z wariantów przytoczonego wątku czarnoksiężnik rozgniewany na młodego parobka wbija naostrzony nóż w próg izby i sprawia, że chłopak zostaje porwany przez wicher na siedem lat, a następnie, nieczuły na prośby o przebaczenie, zamierza ożenić się z jego wybranką Wójcicki 1910: 33-34. Zapędy mężczyzny poskramia ojciec dziewczyny szukający pomocy u wróżki. Ta sprawia, że czarownik kręci się w kółko w powietrzu Wójcicki 1910: 36. Podczas wesela zostaje dodatkowo ugodzony nożem w nogę przez parobka, na skutek czego zmuszony jest patrzeć na zabawę, po czym unosi go wiatr: „Nazajutrz znikł z przed chaty; lecz ludzie widzieli jak przelatał nad jeziorem o dwie stamtąd mile: a przed nim i za nim stado wron i kawek krakaniem swoim zwiastowały nieskończony polot złego czarownika” Wójcicki 1910: 37. Opowieść ta wydaje się być odwróconą wariacją na temat ludowych przekonań, zgodnie z którymi rzucenie nożem w wicher, uważany za jedno z wcieleń diabła, może doprowadzić do skaleczenia jednego z sąsiadów v. Новоселова, Калинина 2011: 117 (zob. podrozdział 6.3. poświęcony wiatrowi).

Do przewinień czarownika należy ponadto odbieranie krowom mleka. W jednym z analizowanych przekazów, posiadającym ponadto znamiona legendy ludowej, dopuszcza się go wędrowiec proszący gospodarza o nocleg. Ponieważ ten nie udziela gościny, lecz odsyła przybysza do karczmy, jego krowa niebawem zaczyna chorować. Mimo że czary zostają odczynione przez lokalną wieśniaczkę, właściciel domu w obawie przed podobnym nieszczęściem przyjmuje od tej pory każdego noclegownika Lorentz 1912: 141-142. Z kolei w innej narracji mowa jest o śmierci mężczyzny sprowadzonej na niego poprzez wbicie gwoździ kowalskich w ścianę obory, w której odejmował krowom pokarm Lorentz 1905: 12. Podobne działania bardzo często przypisywane są czarownikowi w opisach wierzeń zarówno polskich, jak i wschodniosłowiańskich⁹⁵ oraz w jednej z realizacji wątku T 3040 „Czarownice”, której bohater w celu odebrania lub zepsucia zwierzęcego mleka odprawia rytuał polegający na spaleniu patyków i trawy nad kośćmi zmarłych ludzi. Gdy zaś przychodzi do poszkodowanej przez siebie gospodyni, aby obłudnie prosić ją o ów produkt, zostaje przez nią uderzony kopcem, a dodatkowo również pobity przez jej męża Udziela 1903: 64.

Czarnoksiężnik jako bohater wątku T 342 / 3140 może także poważnie szkodzić mieszkańcom wsi na zdrowiu. Bywa, że pozbawia on oka kobietę uśmiercającą cielęta na prośbę właściciela zwierząt Lorentz 1905: 29. Znana jest także opowieść o owczarzu imieniem Balcera, który nakłada klątwę na jedną z wieśniaczek, sprawiając, że cierpi ona na dolegliwości rozmaitej natury Kolberg 7, cz. 3, 1962: 82. Chorobę odczynia czarownik z sąsiedniej wsi, lecz przestrzega kobietę, aby podczas wizyty nieproszonego gościa nie oddawała mu żadnego elementu wyposażenia domu, ponieważ w przeciwnym razie jej stan jeszcze bardziej się pogorszy. Gdy sprawca uroku ucieka z kołkiem wyrwanym z płotu swej ofiary, ta natychmiast wyszarpuje mu go z rąk, dzięki czemu pozostaje w zdrowiu Kolberg 7, cz. 3, 1962: 83. Winnym bólu głowy pewnego zamożnego gospodarza okazuje się natomiast jego szwagier, gdy zgodnie z poradą udzieloną przez znachora zostaje wraz z pozostałymi krewnymi poczęstowany wódką (szipsem) podczas wspólnej biesiady. Mężczyzna odmawia spożycia trunku, lecz zostaje do tego zmuszony, co pozwala na zdemaskowanie go i nakłonienie do odwołania uroku Lorentz 1912: 184. Przywołane przykłady bezpośrednio nawiązują do głównego aspektu negatywnej działalności przypisywanej czarownikowi w społeczności tradycyjnej, tj. zsyłania chorób (np. kołtunów lub śmiertelnych guzów v. Корепова, Храмова, Шеваренкова 2007: 226-231) na ludzi

⁹⁵ Д.Н. Ушаков, *op. cit.*, s. 169; Е.Е. Левкиевская, *op. cit.*, s. 531.

poprzez obłożenie ich klątwą np. za pomocą wzroku, chuchnięcia w usta bądź wypowiedzenia szkodliwych formuł magicznych⁹⁶.

Wśród omawianych opowieści wchodzących w skład wątku T 342 / 3140 wyjątek stanowi narracja, w której czarownikiem nazywany jest doktor korzystający z pomocy diabła Rokity w kwestii odpowiedniego doboru lekarstw⁹⁷, a także znajdujący się w posiadaniu czarodziejskiej szafy z lustrem służącym mu do pokazywania pacjentkom kobiet, które zadały im chorobę. Doprowadza tym samym do sąsiedzkich waśni, a następnie zostaje wtrącony do więzienia Łęga 1922: 203.

W ramach rozpatrywanego wątku zanotowano także jedną opowieść dotyczącą zdolności czarownika do fizycznej metamorfozy. Ciekawego przykładu dostarcza narracja, w której mężczyzna cierpiący głód wbija pięć kołków w ziemię (być może w celu skreślenia pentagramu) i przebiega przez nie, przemieniając się w wilka, by polować na bydło i trzodę chlewną innych gospodarzy. Gdy zaś powraca do ludzkiej postaci, zdradza go wilczy ogon, z powodu którego zostaje wydany na pastwę ludzi, a następnie publicznie przez nich napiętnowany poprzez rozdarcie bronami Federowski 1897: 90-91.

Warto także przytoczyć realizacje wątku T 342 / 3140, w których mowa jest o zaklinaniu zwierząt przez czarownika. W jednej z nich rybak odejmuje siły fizyczne koniom wypożyczonym na przewóz ryb ze wsi do Gdańska. Gdy woźnica orientuje się, że nie dotrze do celu z powodu uroku rzuconego na zwierzęta, tnie jedno z nich nożem w język. Powoduje tym okaleczenie samego zaklinacza, któremu krew ciecze z twarzy, oczu i uszu, zaś niebawem wieś obiega wiadomość o jego zgonie Ramułt 1893: 289. Śmierć spotyka również chłopą sprawiającego, że wóz przybysza nie jest w stanie pokonać stromego wzniesienia. Rzucony urok stanowi zemstę za uchylanie się od wypożyczenia przyprzążki, którą za opłatą oferuje on przejeźdnym. Jak się jednak okazuje, i jego spotyka kara ze strony rozwścieżonego furmana, który podobnie jak on posługuje się magią: składa bat na kilka części, po czym wyjmując kozik i przecina go, na skutek czego rywal spada z kalenicy z rozerwanymi wnętrznościami Mátyás 1893: 143.

⁹⁶ E.E. Левкиевская, op. cit.

⁹⁷ Na mapie etnograficznej Polski można jednak znaleźć społeczności wiejskie, w których panował wyraźny rozdział między osobą czarownika i znachora. Jako przykład mogą posłużyć Kaszubi, którzy zwykli byli określać drugiego z nich mianem „guojiciela” – mężczyzny specjalizującego się w leczeniu chorób, w przeciwieństwie do „guslarza” posługującego się czarami. A. Fischer, *Kaszubi na tle etnografii Polski*, Toruń 1934, s. 74.

4.2.7. Wyklęty odszczepieniec

W polskich opowieściach ludowych uwaga narratora poświęcona zostaje również losom czarownika postanawiającego porzucić swoje dotychczasowe zajęcie lub otoczenie składające się z osób uprawiających magię (T 615). Bywa, że podczas ucieczki z własnego zgromadzenia jest on ścigany przez niedawnych pobratymców strzelających z broni palnej w jego portret, bowiem kula jest w stanie dosięgnąć go bez względu na dzielącą ich odległość. Ratunkiem dla mężczyzny okazuje się wówczas wejście do wody Barącz 1886: 37. W innej narracji mowa jest o farmazonie (wolnomyślicielu) żałującym swego odejścia od Boga i pragnącym się nawrócić. Podczas spowiedzi otrzymuje on od kapłana radę, aby zanurzył się w wodzie święconej, co pomoże mu uniknąć zemsty czarnoksiężników za odstąpienie od nich. Ci bowiem przebijają nożem obraz skonstruowany na podobieństwo uciekiniera, co ma doprowadzić do ugodzenia go prosto w serce i gwałtownej śmierci. Dzięki dostosowaniu się do wskazówki księdza mężczyzna pozostaje przy życiu, mimo że ostre narzędzie kaleczy go w głowę Siewiński 1896: 253. Oba przekazy zawierają zatem czytelne odniesienia do praktycznej realizacji reguł magii sympatycznej przejawiającej się w prawie przyległości. W celu śmiertelnego zranienia ofiary nie jest bowiem konieczna jej fizyczna obecność, gdyż sam cios wymierzony w jej wizerunek posiada moc sprawczą.

Analiza powyższego materiału bajkowego pozwala dostrzec, że zarówno czarownica/wiedźma, jak i czarownik pełnią w opowieściach magicznych przede wszystkim funkcję przeciwników, rzadziej donatorów. Najczęściej posługują się oni swymi umiejętnościami dotyczącymi fizycznej metamorfozy, przy czym bohaterki kobiece zazwyczaj rzucają urok na swe konkurentki, zaś postaci męskie z zasady dokonują autoprzemiany. Z drugiej strony, repertuar działań bajkowej czarownicy, ukierunkowanych na wyrządzenie szkody otoczeniu, jest znacznie szerszy. Warto zauważyć, że często jej knowania i występki mają na celu doprowadzić ją samą lub jej córkę do korzystnych zaślubin, niejednokrotnie z księciem lub carewiczem, w czym ponownie przejawia się stereotypowy model bohaterek kobiecych występujących w narracjach czarodziejskich. Posunięcia czarownika natomiast obliczone są raczej na powiększenie własnego stanu posiadania (np. T 561 / CYC 561) oraz rozślawienie swych zdolności i wiedzy poprzez przyjmowanie uczniów na naukę i podróżowanie (T 325 / CYC 325). Narrator nadaje mu zatem cechy powszechnie przypisywane

tradycyjnemu pod względem kulturowym modelowi mężczyzny, zgodnie z którym, by posłużyć się metaforą, on sam ma pachnieć wiatrem, zaś kobieta – dymem. Mimo to czarownikowi w opowieściach magicznych brakuje takich przymiotów jak bohaterstwo prowadzące do spektakularnych czynów, które, jak się wydaje, zarezerwowane są dla bajkowych protagonistów-śmiałków.

Choć między czarownikiem i czarownicą oraz wiedźmą istnieje – na korzyść postaci kobiecych – znaczna dysproporcja dotycząca liczby opowieści, w których występują, to właśnie mężczy bohaterowie cieszą się w nich zdecydowanie większą autonomią w działaniu i społecznym poważaniem nie tylko ze względu na niezwykle umiejętności, lecz także wykonywany zawód nauczyciela i zasobność w dobra materialne (niezależność finansową). Wysoki status czarnoksiężnika zarówno w narracjach o charakterze fikcyjnym, jak i wierzeniowym, powszechnie odczytuje się jako jeden z przejawów kultury patriarchalnej i związanego z nią zjawiska mizoginii obecnego szczególnie w Europie Zachodniej, które uległo intensyfikacji między XV a XVII w. w ramach procesów o czary⁹⁸. W powyższym kontekście na uwagę zasługują również różnice w ukazywaniu śmierci bohaterów przejawiających w bajce cechy właściwe czarownicy i czarownikowi. Jak się okazuje, zarówno w narracjach polskich, jak i wschodniosłowiańskich publicznej, „pokazowej” karze podlegają głównie postaci kobiece, podczas gdy mężczy antagoniści o wiele częściej zostają bez szerszego rozgłosu zgładzeni przez protagonistę bądź zamordowani przez skrytobójczy cios. Na tej podstawie można byłoby wysnuć wniosek, że w zbiorowej wyobraźni ludu XIX i I połowy XX w. prawdopodobnie brakowało świadomości istnienia nowożytnych

⁹⁸ V.A. Kivelson, *Through the Prism of Witchcraft: Gender and Social Change in Seventeenth-Century Muscovy*, [in:] *Russia's Women. Accommodation, Resistance, Transformation*, ed. by B.E. Clements, B.A. Engel, Ch.D. Worobec, Oxford 1991, p. 84; W. Wyporska, *Witchcraft in Early Modern Poland 1500-1800*, New York 2013, p. 68; v. K.Л. Дича, op. cit., c. 58. Jak podała Valerie A. Kivelson, na XVII-wiecznej Rusi Moskiewskiej ok. 75%, a więc większość osób oskarżonych o czary stanowili mężczyźni. V.A. Kivelson, *Male Witches and Gendered Categories in Seventeenth-Century Russia*, [in:] *Comparative Studies in Society and History*, vol. 45, no. 3, ed. Thomas R. Trautmann, Cambridge 2003, p. 617. Do wspomnianego zagadnienia odniosła się także Christine D. Worobec, zaznaczając, że tendencja XVII-wiecznych Moskiewczyń do częstszego utożsamiania mężczyzn niż kobiet z uprawianiem magii uległa zmianie w XIX w., gdy stosunek domniemyanych czarownic / wiedźm do czarowników wynosił 2:1. Ch.D. Worobec, op. cit., p. 94. Warto jednocześnie powołać się na interesujący fakt, zgodnie z którym również w nowożytnej Europie Zachodniej procentowy udział kobiet w grupie osób podejrzanych lub oskarżonych o uprawianie magii nie zawsze był dominujący. Przykładowo, w XVII-wiecznych Niemczech (Świętym Cesarstwie Rzymskim), w których doszło do największej liczby egzekucji wykonanych w związku z polowaniami na wiedźmy i czarowników, procesy toczące się przeciwko mężczyznom nie zawsze należały do rzadkości. Ich udział wśród prześladowanych osób w zależności od regionu mógł wynosić od ok. 30% (Arcybiskupstwo Moguncji) do nawet 70% (Arcybiskupstwo Salzburga). R. Schulte, *Man as Witch. Male Witches in Central Europe (Palgrave Historical Studies in Witchcraft and Magic)*, transl. by L. Froome-Doring, Basingstoke 2009, p. 75.

źródeł i przekazów potwierdzających znaczny udział mężczyzn wśród osób, co do których prowadzono proces o czary w szczególności na Rusi Moskiewskiej, lecz także w Europie Zachodniej.

Rozdział V

Przedstawiciele zawodów o konotacjach demonicznych

W kulturze tradycyjnej do profesji o nadprzyrodzonej proveniencji zaliczano przede wszystkim zawody nieagrarne, uważane przez mieszkańców wsi za odstępstwo od nadrzędnej wartości, jaką była pochodząca od Boga praca na roli. Ich przedstawiciele, w szczególności rzemieślnicy (kował, młynarz), artyści (muzykant) oraz pasterze często spotykali się z jednej strony z podejrzliwością, a nawet niechęcią i zawiścią, z drugiej zaś, z podziwem i szacunkiem ze strony lokalnej społeczności z uwagi na ponadprzeciętną wiedzę i umiejętności, kontakt ze sferą żywiołów (ogień, woda, powietrze, przestrzeń chthoniczna), a także domniemane koneksje z istotami demonicznymi. Do powszechnych praktyk należało zatem kierowanie wobec nich oskarżeń o uprawianie magii, do czego w przypadku młynarza i kowala przyczyniła się również wiara w ich uzdrowicielskie możliwości polegające odpowiednio na leczeniu chorób z użyciem wody, tj. substancji o właściwościach mediacyjnych¹, oczyszczających² i, wedle wierzeń, płodnościowych³, oraz nastawianiu złamanych kości⁴. Z przytoczonego wyżej powodu osoby te wpisywały się w ramy binarnej mitologicznej opozycji „swój – obcy”, dokładniej zaś – „obcy wśród swoich”⁵, nierzadko podlegając społecznemu wykluczeniu. Ów ambiwalentny stosunek względem nich znalazł swoje odzwierciedlenie w licznych tekstach kultury tradycyjnej, począwszy

¹ P. Kowalski, Woda, [w:] idem, *Kultura magiczna. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa 2007, s. 612.

² Ibidem, s. 614.

³ K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, cz. 2. *Kultura duchowa*, t. 1, Kraków 1934, s. 510.

⁴ Na temat leczniczej działalności kowala wymagającej ingerencji chirurgicznej v. H. Biegeleisen, *Lecznictwo ludu polskiego*, Kraków 1929, s. 84, 171-172; Z. Jasiewicz, *Studia historyczno-etnograficzne nad kowalstwem wiejskim w Wielkopolsce*, Poznań 1963, s. 141-143; A. Karczmarszewski, *Kowalstwo ludowe południowo-wschodniej Małopolski*, Rzeszów 1976, s. 18-22.

⁵ O. Zadurska, *Naznaczeni od Pana Boga. Obcy wśród swoich na wsi polskiej XIX i początku XX wieku*, Warszawa 2021, s. 109-110. Znane jest ponadto dawne polskie przysłowie głoszące, że „z muzykanta i młynarza nie będzie nigdy gospodarza” w stereotypowy sposób stygmatyzujące wiejskich artystów i rzemieślników. V. ibidem, s. 146. Warto również zaznaczyć, że przywołana obcość w przypadku młynarzy w Polsce często przejawiała się w ich niemieckim pochodzeniu. Rzemieślnicy tej narodowości pracowali zazwyczaj na wiatrakach holenderskich, zaś elementy ich języka przenikały do ogólnej gwary zawodowej. J. Adamczewski, *Młynarstwo magiczne*, Wrocław 2005, s. 202-203.

od ikonografii, a skończywszy na prozie ludowej o charakterze tak wierzeniowym, jak i fikcyjnym.

5.1. KOWAL

Postać kowala należy do grona najlepiej reprezentowanych rzemieślników w bajce magicznej. Do najbardziej popularnych i reprezentatywnych pod względem liczby wariantów wątków z jego udziałem w roli głównego bohatera należą T 330A „Kowal i diabli (Śmierć na gruszy)”⁶ / CYC 330A „Солдат (кузнец) и черт (Смерть)” (ATU 330 „The Smith and the Devil”) oraz CYC 330B „Черти и Смерть в ранце (мешке)”. Rzemieślnik wchodzi w konszachty z diabłem i/lub doprowadza do konfrontacji z istotami o naturze demonicznej, zastawiając na nie rozmaite pułapki w celu uniknięcia śmierci oraz trafienia do piekła. Trzeba jednak podkreślić, że na zaklasyfikowanie opowieści opatrzonej zbiorczym numerem T 330A / CYC 330A do kategorii przekazów magicznych pozwala odwołanie się do intencji ich narratora⁷, w szczególności opis tryumfu bohatera nad okpionymi przez niego demonami dostarczający odbiorcy poczucia sprawiedliwości oraz kontroli nad niedostępną dla niego sferą życia, choć jest ono w oczywisty sposób złudne. Wyeksponowanie wspomnianego motywu przez narratora umożliwia realizację kompensacyjnej funkcji bajki⁸. Akcja tych opowieści z reguły toczy się bowiem w oczekiwanym przez odbiorcę kierunku, dając mu tymczasowe poczucie sprawczości dotyczące kluczowych aspektów ludzkiej egzystencji.

Zdecydowanie rzadziej w opowieściach czarodziejskich kowal wspomaga swymi zawodowymi umiejętnościami Babę Jagę w jej niecnym planach dotyczących pochwycenia i pożarcia głównego bohatera (CYC 313H* „Бегство от ведьмы (железного волка, чародея и др.) с помощью бросания чудесных предметов” (ATU 313 „The Magic Flight”), T 327C „Jędza i karzełek” (ATU 327C „The Devil (Witch) Carries the Hero Home in a Sack”). Tytułowy rzemieślnik sporadycznie pojawia się również w kilku innych wątkach, np. w realizacjach T 301 „Bracia zdradzieccy” (ATU 301 „Three Stolen Princesses”) pokonuje intruza dręczącego jego towarzyszy, a następnie pojmuje za żonę królową, zaś w jednym z wariantów T 314 „Zaczarowany

⁶ Bajkowy wizerunek kowala występującego w realizacjach wątku T 330A został przeze mnie omówiony w ramach artykułu naukowego: A. Zalewska, *Губительное бессмертие. Образ перехитренного кузнеца в польской народной сказке*, „Фольклор: структура, типология, семиотика” 2022, т. 5, № 1, с. 54-68.

⁷ J. Ługowska, *W świecie ludowych opowiadań. Teksty, gatunki, intencje narracyjne*, Wrocław 1993, s. 175-176, 182.

⁸ A. Zalewska, op. cit., с. 57-58.

koń” (ATU 314 „Goldener”) mimo szlachetnego pochodzenia wyrusza w świat i trafia do zakłętego pałacu, gdzie znajduje cudownego konia, dzięki któremu zdobywa zasługi podczas bitwy i zostaje królewskim zięciem. Z kolei w wątku CYC 566 „Pora” (ATU 566 „Three Magic Objects and the Wonderful Fruits”) bohater zdobywa rękę carówny poprzez intencjonalne sprowadzenie na nią choroby i zdjęcie jej za pomocą cudownych owoców. W grupie wyjątków znajdują się opowieści, w których rzemieślnik dopomaga protagoniście poprzez działanie na szkodę złej czarownicy, jak ma to miejsce w ramach wątku CYC 300A „Бой на калиновом мосту” (ATU 300 „The Dragon-Slayer”).

Do cech tytułowego bohatera najlepiej wyeksponowanych w opowieściach czarodziejskich należy jego ponadprzeciętna tężyzna fizyczna, tak istotna podczas pracy w kuźni⁹. Aby maksymalnie spożytkować swe możliwości, mężczyzna posługuje się potężnym buzdyganem lub żelaznym kijem CYC 300A; Карнаухова 2008: 393; T 301; Łęga 1933: 177 lub sam wykuwa pałasz zdolny przeciąć metal T 314; Barącz 1886: 98, broń o ogromnej wadze CYC 300A; Митропольская 1975: 165; Карнаухова 2008: 393, a nawet żelaznego syna T 301; Saloni 1898: 725. Dzięki wspomnianym właściwościom protagonista obezwładnia i przegania niezwykle krzepkiego dziada lub karła (T 301) Łęga 1933: 177-178, uprzednio przytwarzając jego brodę do studni Saloni 1898: 726 bądź umieszczając ją w imadle Lorentz 1924: 783, czym dotkliwie okalecza intruza. Gdy z kolei rzuca się w pogoń za uciekającym przeciwnikiem, zazwyczaj odnajduje drogę do królowny, z którą następnie zawiera związek małżeński. Jak się wydaje, wyżej przedstawiony wizerunek rzemieślnika, niekiedy cudownie urodzonego, koresponduje z jego boskim rodowodem powszechnie implikowanym mu w opowieściach mitycznych¹⁰.

5.1.1. W obliczu ziemskich pokus

*Powiadają: kto rano wstaje, temu Pan Bóg daje,
i prawda, ale kowal umiał wstawać i o północy, lecieć
choćby na dziesiątą wieś, jeśli jeno szło o dobry zarobek;*

⁹ Z. Korybutiak, *Kowalstwo ludowe w województwie wileńskim*, Wilno 1936, s. 27. Z kolei sam wygląd fizyczny bohatera jest zazwyczaj w analizowanych przekazach pomijany. Warty przytoczenia wyjątek stanowi informacja na temat magicznej metamorfozy bohatera dokonującej się w towarzystwie cudownego konia. Gdy rzemieślnik zatrzymuje się z nim u wodopoju, zostaje natychmiast obleczony w wytworne szaty, zaś jego głowę pokrywają złote włosy T 314; Barącz 1886: 99.

¹⁰ В.В. Иванов, *Кузнец*, [в:] *Мифы народов мира*, т. 1, ред. С.А. Токарев, Москва 1987, с. 21-22; M. Eliade, *Kowale i alchemicy*, przeł. A. Leder, Warszawa 2007, s. 89-100. Jak jednak zauważyła Agnieszka Gołębiowska-Suchorska, bajkowego bohatera należy w tym wypadku traktować jako „odmityzowanego mocarza” z uwagi na jego starania o korzyści osobiste, nie zaś dobro wspólnoty. A. Gołębiowska-Suchorska, *Herakles / Mocarz*, [w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, t. 2, red. V. Wróblewska, Toruń 2018, s. 62-63.

*chłop był chciwy na grosz i tak zabiegliwy, jak mało któren*¹¹.

Dysponując umiejętnościami niedostępnymi dla innych bajkowych postaci, kowal pobiera za swe usługi sowitą opłatę T 327C; Gliński 2, 1862: 164-166, toteż zazwyczaj jest człowiekiem majątnym (T 330A), dzięki czemu może sobie pozwolić na zatrudnienie kilku, a nawet kilkunastu pracowników („Jeden kowal (...) ból bogaty; miał trzech czeladników” Kolberg 14, cz. 6, 1962: 248; v. Ciszewski 1894: 159). Z tego powodu pod jego adresem kierowane są podejrzenia o ukrywanie pieniędzy Ciszewski 1894: 159-160, zaś wedle jednej spośród narracji czarodziejskich posiada on torbę pełną monet obwarowaną zaklęciem chroniącym je przed kradzieżą Kolberg 3, cz. 1, 1962: 181. Warto podkreślić, że zbytnie przywiązanie rzemieślnika do dóbr materialnych dostrzega św. Piotr czyniący mu z tego powodu wyrzuty Malinowski 1901: 107. W świecie bajkowym, podobnie jak w dawnej społeczności wiejskiej, profesja kowala zaliczana jest do intratnych, a przez to prestiżowych zajęć¹², dlatego nie dziwi wybór drogi życiowej królewskiego syna pragnącego nauki rzemiosła zamiast studiowania uczonych ksiąg („Król miał syna, który do nauk niechciał się przykładać, jeno pragnął być kowalem” T 314; Barącz 1886: 98).

Zdecydowanie rzadziej kowal zmuszony jest wieść życie w niedostatku („(...) жил-был молодой кузнецъ. Здоровый паренъ былъ, а бедно проживал” СYC 566; Карнаухова 2008: 57), które w połączeniu z brakiem wykształcenia¹³ staje się powodem odrzucenia go przez żonę-carównę. W końcu jednak zdobywa ją za pomocą podstępu, podając się za lekarza zdolnego ująć jej cierpień СYC 566; Карнаухова 2008: 58-59. Bywa, że bieda doświadczana przez bohatera dotyka również jego liczne potomstwo СYC 330A; Романов 1891: 79. W celu poprawy własnej sytuacji finansowej niejednokrotnie udaje się on po pomoc do diabła, zaprzędając mu swą duszę СYC 330A; Романов 1891: 79; T 330A; Knoop 1894: 767; Wierzchowski 1892: 75. Przytoczone narracje opierają się zatem na ciągu wydarzeń typowym dla bajki magicznej, prowadzącym od braku bądź szkody do ich likwidacji. Trzeba jednocześnie zaznaczyć, że do okoliczności negatywnie wpływających na stan majątkowy kowala

¹¹ W.S. Reymont, *Chłopi*, t. 3. Wiosna, Warszawa 1925, s. 691.

¹² А.В. Никитин, *Русское кузнечное ремесло XVI-XVII вв.*, Москва 1971, с. 31-32.

¹³ W środowisku wiejskim istniała również kategoria kowali-rolników będących samoukami. Z powodu braku wykształcenia zawodowego podczas pracy w kuźni zdawali się oni na własny spryt oraz wrodzone umiejętności pozwalające na opanowanie najbardziej podstawowych technik rzemieślniczych. R. Reinfuss, *Ludowe kowalstwo artystyczne w Polsce*, Wrocław 1983, s. 33.

wpływa niekiedy jego skłonność do nadużywania trunków. W jednym z przekazów bohater codziennie wraca z karczmy w stanie upojenia alkoholowego T 330A; Wierzchowski 1892: 75, natomiast w innej rezygnuje z działalności zawodowej, zaś pijaństwo doprowadza go do skrajnej nędzy T 330A; Lompa 1900: 27. Taki rozwój wydarzeń niewątpliwie wynika z twórczego podejścia narratora do swej opowieści, a jednocześnie celowego zabiegu nadającego jej strukturę bajki magicznej, w której wysiłki głównej postaci prowadzą od uświadomienia sobie szkody lub braku do likwidacji doświadczanego nieszczęścia.

Trudna sytuacja życiowa niejednokrotnie skłania rzemieślnika do nawiązania współpracy z diabłem. Jak zostało wyżej wspomniane, do zawarcia kontraktu z nieczystym może dojść z powodu braku środków na utrzymanie CYC 330A; Романов 1891: 79. Warto dodać, że wyjątkowo rzadko udaje mu się odzyskać podpisany cyrograf T 330A; Udziela 1899: 209.

Przywołane narracje wykorzystują zatem motyw charakterystyczny dla podań wierzeniowych¹⁴, w których mowa jest o czartach przyjeżdżających w nocy do rzemieślnika na koniach posiadających ludzkie nogi należące do wisielców i topielców. Wysłannicy piekieł płacą następnie za wykonane zlecenie w złocie przemieniającym się w węgiel Плюшук 2021: 180; cf Черепанова 1996: 17. Znana jest także opowieść, w której diabeł pod postacią kowala wymierza karę nieuczciwym urzędnikom Toeppen 1893: 7-8. Ponadto bajka zdaje się nawiązywać do przekonań ludowych, zgodnie z którymi obszarem o konotacjach demonicznych była już sama kuźnia zlokalizowana często przy skrzyżowaniu dróg¹⁵, a więc w miejscu mediacyjnym¹⁶. Budynkowi temu przypisywano silne asocjacje ze sferą chtoniczną, tj. podziemiem i ogniem piekielnym¹⁷, czemu dodatkowo sprzyjało jej ciemne i poczerńiałe od ognia wnętrze¹⁸.

W rozpatrywanych opowieściach magicznych dochodzi ponadto do współpracy kowala z Babą Jagą. Rzemieślnik, oferując jędzy swe usługi, pełni wówczas funkcję pośredniego przeciwnika, gdyż otwarcie działa na szkodę głównego bohatera. Bywa, że pod groźbą kanibalistycznej śmierci lub całkowicie dobrowolnie za sowitą opłatą wstawia wiedźmie metalowe zęby, by ta była w stanie przegryźć nimi przeszkody

¹⁴ В.Я. Петрухин, *Кузнец*, [в:] *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, т. 3, ред. Н.И. Толстой, Москва 2004, с. 22.

¹⁵ Z. Korybutiak, op. cit., s. 10; P. Kowalski, *Kowal*, [w:] op. cit., s. 245.

¹⁶ Maria Poprzęcka w kontekście mediacyjnych właściwości wspomnianego budynku zauważyła, że sam proces kucia żelaza jest zrytualizowany, zaś kuźnia stanowi miejsce kultu. M. Poprzęcka, *Kuźnia: mit, alegoria, symbol*, Warszawa 1972, s. 123-124.

¹⁷ P. Kowalski, *Kowal*, [w:] op. cit., s. 246.

¹⁸ O. Zadurska, op. cit., s. 108-109.

pojawiające się na jej drodze podczas pościgu za dziewczętami CYC 313H*; Карнаухова 2008: 198, jak również aby mogła dopaść chłopca, który upiekł w piecu jej córkę T 327C; Gliński 2, 1862: 170; Federowski 1902: 171 bądź w tym celu przygotowuje dla niej piłę lub siekierę do cięcia drzewa T 327C; Federowski 1902: 171, 174. Co więcej, przekuwa jej język lub gardło, aby mogła zwabić chłopca, naśladując głos jego matki („Kowal ujął kleszczami język czarownicy, na ćwierć go łokcia wyciągnął, i z całej siły ogromnym młotem walić począł” T 327C; Gliński 2, 1862: 164; cf Klich 1903: 137; Kolberg 36, 1964: 416-417; Petrow 1878: 151; Rokossowska 1897: 72; CYC 450; Сими́на 1975: 125). Do wyjątków należą z kolei narracje, w których rzemieślnik pomaga protagoniście obezwładnić Babę Jagę, chwytając jej język cęgami CYC 300A; Ончуков 1908: 82; Карнаухова 2008: 396; Moszyńska 1885: 109.



Ryc. 15. J. Luyken, *Lady World And The Devil In A Smithy* (fragment; 1714).

Warto jednocześnie nadmienić, że bajka magiczna dostarcza pewnych dowodów przyzwoitości, a nawet ofiarności i pobożności kowala, choć są one nieliczne. Jako przykład niech posłużą narracje (T 330A / CYC 330A), w których rzemieślnik uczciwie pracuje, udziela gościny ubogim i wędrowcom v. Udziela 1899: 208 oraz wspiera ich jałmużną Романов 1891: 80, dzięki czemu otrzymuje magiczne przedmioty zdolne uwięzić diabła. Poleca również postawić cerkiew Романов 1891: 80, przestrzega postu i wykonuje zlecenia za przysłowiowe „Bóg zapłać” Lompa 1900: 26; Udziela 1899: 208 oraz okazjonalnie spożywa alkohol Lompa 1900: 53. Co więcej, pokonuje zagrażającego królownie smoka, wykorzystując

przy tym swą tężyzną i niezwykłą broń T 301; Lęga 1933: 178; Lorentz 1924: 783, a zatem dokonuje czynu właściwego bajkowemu śmiałkom.

5.1.2. Pogromca diabła i śmierci

– *Ja – rzekł Eustenes – (...) przejadę im po brzuchu i połamię im ręce i nogi, choćby byli tak mocni jak sam diabeł: jako iż jestem z pokolenia Herkulesa*¹⁹.

Do popularnych motywów opowieści o kowalu należy podjęcie przez niego zarówno intelektualnej, jak i fizycznej walki z przedstawicielami siły demonicznej (T 330A / CYC 330A, CYC 330B, CYC 566). Bohater w starciu z diabłem lub śmiercią przejmuje cechy mitologicznego trickstera i posługuje się podstępem²⁰, wykorzystując magiczne przedmioty otrzymane najczęściej od boskich donatorów (Chrystusa, św. Piotra)²¹, do których należą: drzewo owocowe (grusza, rzadziej jabłoń czy wiśnia), ławka, taboret, kowadło i kuźnia, worek, torba, beczka lub butelka. Każdemu, kto ich dotknie lub na nich spocznie, nie pozwalają się od siebie uwolnić bez zgody właściciela, przy czym okres uwięzienia w pułapce waha się od kilku dni do wielu lat. Niekiedy w drodze wyjątku kowal decyduje się oswobodzić diabła pod warunkiem, że ten obieca już nigdy nie wrócić Udziela 1899: 209; Saloni 1903: 342.

Przebiegły rzemieślnik oferuje nieczystemu pomoc w pracy, prosząc go np. o podanie zaklętego przedmiotu bądź udziela mu gościny w postaci odpoczynku na zaczarowanym krześle (ławce) i zaprasza do posilenia się owocami z zaczarowanego drzewa. Aby uspić czujność swego oponenta, schlebia mu²², odwołując się do takich kategorii, jak siła fizyczna i młodość. Kowal rozkazuje następnie bić unieruchomione

¹⁹ F. Rabelais, *Gargantua i Pantagruel*, ks. 2, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 2017, s. 303.

²⁰ Bajkowy kowal sporadycznie ucieka się do fortelu również podczas starań o względy carówny. Bohater początkowo podszywa się pod handlarza czarodziejskimi jabłkami i umyślnie sprzedaje swej wybrance owoc powodujący wyrośnięcie rogów. Następnie, podając się za lekarza, w analogiczny sposób doprowadza do likwidacji wspomnianego defektu, zyskując tym samym wdzięczność dziewczyny, z którą wstępuje w związek małżeński CYC 566; Карнаухова 2008: 58-59.

²¹ Wędrowka Chrystusa i apostołów po ziemi stanowi popularny motyw legend ludowych (v. CYC –750B**** „Чудесные странники (Христос и св. Петр на ночлеге, на перевозе)” (ATU 750B „Hospitality Rewarded”)).

²² Przesadne komplementowanie możliwości oraz cech swego przeciwnika należy do typowych strategii bajkowego trickstera. Repertuar stosowanych przez niego wybiegów jest jednak znacznie szerszy i obejmuje także wyolbrzymianie własnej siły bądź umniejszanie cudzej oraz przecenianie lub zaniżanie wartości obiektu znajdującego się w jego posiadaniu. Е.С. Новик, *Структура сказочного трюка, [в:] От мифа к литературе. Сб. в честь семидесятилетия Е.М. Мелетинского*, сост. С.Ю. Неклюдов, Е.С. Новик, Москва 1993, с. 153.

demony na kowadle lub sam wymierza im razy Романов 1891: 81; Рождественская 1941: 82, chwytając za łańcuch Saloni 1908: 250 lub wykorzystując żelazną obręcz w celu przykucia diabła do beczki Lompa 1900: 54. Najbardziej okrutny wariant opowieści zakłada przybicie czartów za uszy do bram piekła Lorentz 1912: 242. Co ważne, bohater podczas tortur posługuje się poświęconymi przedmiotami, takimi jak młotek Udziela 1899: 209 lub sakramentaliami, w szczególności wodą święconą Lompa 1900: 28, a nawet posyła po duchownego, by ten pobłogosławił chatę Романов 1891: 81, co podkreśla jego zawieszenie między światem doczesnym a *sacrum* charakterystyczne również dla mitologicznego trickstera.



Ryc. 16. J.H. Ramberg, ilustracja do niemieckiej bajki
Der Schmied von Jüterbog (XIX w.)

W charakterze przeciwnika kowala w bajce rzadziej pojawia się śmierć (T 330A). Podczas konfrontacji z nią bohater przejawia pozorną pokorę i pasywność, zaniżając tym samym swoje możliwości²³. W jednej z opowieści godzi się on na odejście ze świata doczesnego jedynie wówczas, gdy zwiastunka kresu życia znajdzie się w butelce, po czym zamyka ją w naczyniu na kilka lat Ciszewski 1894: 160-161. Równie skuteczna okazuje się strategia polegająca na deprecjonowaniu wartości posiadanego obiektu, mianowicie wykonanej przez rzemieślnika trumny, która rzekomo jest dla niego niewygodna. W celu

²³ Ibidem.

udowodnienia zauważonego przez siebie mankamentu poleca śmierci, by sama w niej spoczęła, a następnie zatraskuje wieko i wrzuca ją do stawu Ciszewski 1894: 162. Warto zaznaczyć, że kowal osiąga niekiedy wiek stu lub nawet trzystu lat, nim *mors* upomni się o niego. Zgodnie z ludowym światopoglądem jego egzystencja trwa zatem zbyt długo, a w efekcie odbywa się kosztem pozostałych ludzi²⁴. Innym razem śmierć dowiadyuje się o bryle złota otrzymanej przez niego od diabłów, po czym konstatuje: „U ciebie złoto, u mnie błoto” i odcina mu głowę Saloni 1903: 342. W przytoczonej narracji trickster zostaje zatem pokonany, ponieważ spotyka przeciwnika sprytniejszego od siebie²⁵.

Kowal prędko staje się jednak ofiarą własnej przebiegłości. Gdy ma już dość ziemskiej wędrówki, uświadamia sobie, że nie jest mile widzianym gościem ani w niebie, ani w piekle (T 330A): „Boże – p^oadął se – chtëż me teraz veźne? Śmerci ch pokáurál, nie chcū me. Dyby chuoć dyáuboł prišoel po mńe!” Malinowski 1901: 108. Z kolei wystraszone diabły zamykają przed nim bramy piekła w obawie, że ten spełni swoją groźbę i postawi klasztor obok ich królestwa Ciszewski 1894: 160. Jednoznacznie pozytywne zakończenie analizowanych opowieści spotykane jest niezwykle rzadko. W jednym z przekazów w uzyskaniu zbawienia rzemieślnikowi nieświadomie pomaga obity przez niego diabeł, szantażując Boga, że nie odejdzie od bram nieba Lorentz 1912: 242. Innym razem bohater na pytanie św. Piotra o to, kto przyszedł, odpowiada po niemiecku „ich”, tzn. „ja”. Jak się okazuje, święty nie dosłyszał w pełni odzewu i sądząc, że ma do czynienia z mnichem, wpuszcza kowala do środka Kolberg 14, cz. 6, 1962: 250.

Bywa również, że rzemieślnik utyka we wrotach do nieba Lompa 1900: 56. Jego liminalne położenie wynika z jednoczesnej współpracy z istotami boskimi i diabelskimi, z powodu której Chrystus skazuje go na wieczne potępienie:

Zapisałeś się trzy razy piekłu i użyłeś na złe darów moich, aby piekło oszukać; tym więc postępkim zagładziłeś wszystkie twoje dobre uczynki. Kto darów Bożych na złe używa, takim na ziemi i źli i dobrzy jednakowo się brzydzą; takiego po śmierci i niebo i piekło odpycha; ty jednak wiecznie w piekle idź mieszkać Lompa 1900: 31.

Negatywne dla głównej postaci zakończenie tych narracji poddaje jednak w wątpliwość ich gatunkową przynależność do grona bajek magicznych. Znacznie bardziej zasadne wydaje się natomiast podkreślenie ich dwusekwencyjności. W pierwszej części tych opowieści kowalowi rzeczywiście udaje się okpić istoty nadprzyrodzone, lecz jego

²⁴ А.К. Байбурин, *Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов*, С.-Петербург 1993, с. 101-102.

²⁵ J. Ługowska, op. cit., s. 172-188.

zwycięstwo jest jedynie tymczasowe. Mimo to intencja gawędziarza skłania się ostatecznie ku dydaktycznej funkcji bajki. Godny pożałowania los kowala ma bowiem stanowić dla słuchacza lekcję pokory oraz przestrogę przed lekceważeniem o wiele potężniejszych od człowieka sił należących do pozaziemskiego porządku i związanych tak ze sferą *sacrum* (śmierć), jak i *profanum* (wysłannicy piekieł).

Tytułowy bohater wykorzystuje własną zmyślność również podczas konfrontacji ze smokiem strzegącym dostępu do carówny. Rzemieślnik podsuwa przeciwnikowi żelazne kule zamiast orzechów, na skutek czego ten łamie zęby, a następnie przystaje na wspólną grę w karty, podczas której po każdej wygranej partii obja stwora kowalskim młotem i ściąga z niego skórę obcęgami CYC 566; Карнаухова 2008: 57-58.

Wśród opowieści z udziałem kowala można zatem wyodrębnić zarówno bajki magiczne w swej modelowej postaci, przedstawiające jego niezwykle dokonania zakończone zmianą statusu społecznego w postaci ożenku z panną, jak i przekazy zawierające pierwiastek komiczny ze względu na zaprezentowanie tricksterskiej natury rzemieślnika uciekającego się do podstępów w celu zwyciężenia istot demonicznych. Pierwsze z nich eksponują w szczególności nadprzyrodzone umiejętności protagonisty, takie jak nadludzka siła fizyczna, nawiązując tym samym do cech niezbędnych podczas pracy w kuźni. Ponadto do istotnych motywów należy w nich współpraca bohatera z Babą Jagą. Z kolei do poszczególnych realizacji wątku T 330A o wiele luźniej związanych z Proppowskim modelem strukturalnym bajki przeniknęły liczniejsze odwołania do ludowych przekonań na temat kowala, takie jak jego majątność, koneksje z diabłem oraz umiejętność posługiwania się magią. Co istotne, bohater sprzymierza się z nieczystym głównie w chwilach kryzysowych, zaś gdy tylko jego sytuacja życiowa ulegnie poprawie, bezwzględnie gnębi swych demonicznych oponentów, podnosząc rękę nawet na śmierć, czym narusza boski porządek. Warto zaznaczyć, że jednoznacznie negatywnie postać kowala waloryzowana jest jedynie w nielicznych przekazach czarodziejskich dostarczających przykładu jego współpracy z jędzą mającej na celu zgubę głównego bohatera.

5.2. MUZYKANT

W opowieściach czarodziejskich postać grajka cieszy się umiarkowaną popularnością. Z reguły występuje on w roli głównego bohatera, zaś za najbardziej reprezentatywny, a zarazem obfitujący w liczne realizacje wątek z jego udziałem należy uznać T 592 „Magiczne skrzypce” / CYC 592 „Чудесная скрипка (дудка, гусли,

флейта)” (ATU 592 „The Dance Among Thorns”), w którym dzięki donatorom pod postacią rozmaitych istot nadprzyrodzonych staje się on posiadaczem cudownego instrumentu umożliwiającego mu zastosowanie iście tricksterskich forteli poprzez przejęcie kontroli nad ludźmi, a w konsekwencji uniknięcia śmierci. Motyw ten pojawia się także w jednej z realizacji wątku T 330A „Kowal i diabli (śmierć na gruszy)” (ATU 330 „The Smith and the Devil”). Muzyczne akcesorium, ofiarowane w nim bohaterowi przez Chrystusa, zostaje wówczas wykorzystane przez mężczyznę w celu wprowadzenia Boskiej wysłanniczki w taneczny trans, co pozwala mu ująć z życiem. Warto jednak przypomnieć, że grajek występuje w owej narracji wyłącznie jako postać fakultatywna, ponieważ status typowego bohatera dla opowieści zgromadzonych pod numerem T 330A jest zarezerwowany dla kowala.

Z kolei znacznie skromniej pod względem liczby wariantów prezentuje się wątek T 503 „Krasnoludki i garbaty muzykant” (ATU 503 „Gifts of the Little People”) fabularnie oparty na czerpaniu przez muzykanta korzyści ze współpracy z diabelskimi pomocnikami pozbawiającymi go fizycznych ułomności w zamian za przygrywanie im do tańca, dzięki czemu odzyskuje on szansę na zdobycie ręki królowej²⁶. Bywa również, że gra na zaczarowanym instrumencie pozwala bohaterowi na zapanowanie nad dzikimi zwierzętami, a tym samym utorowanie sobie drogi do pięknej panny, którą poślubia (T 515 „Magiczna piszczałka”).

W rozpatrywanych narracjach niejednokrotnie podkreślony jest niski status społeczny muzykanta, korespondujący niekiedy z jego wyglądem zewnętrznym. Bohater zostaje w nich przedstawiony jako ubogi młodzieniec T 503; Karłowicz 1888: 9; T 592; Witowt 1905: 293; CYC 592; Рождественская 1941: 192, który w celu pozyskania źródła zarobku przyjmuje się na służbę u gospodarza lub duchownego T 592; Klich 1910: 39; Malinowski 1900: 47; CYC 592; Рождественская 1941: 192; Романов 1901: 486, np. w charakterze pasterza²⁷ T 592; Kopernicki 1891: 19; Saloni 1908: 280; CYC 592; Драгоманов 1876: 341; Moszyńska 1885: 153; Романов 1901: 487. Bywa, że jest on brudny

²⁶ Warto zaznaczyć, że w kulturze ludowej w kontekście relacji damsko-męskich niezwykle istotną rolę odgrywał nierozdzielnie związany z muzyką taniec. Jego funkcja sprowadzała się bowiem nie tylko do rozrywki – dla kawalerów oraz panien na wydaniu stanowił on znakomitą okazję do zweryfikowania sprawności fizycznej kandydata lub kandydatki do małżeństwa: „(...) na to tańce różne, żebyście się im [paniom na wydaniu – A.Z.] słusznie przypatrzeli. Na to świeczkowy, żeby jeśli który nie dojrzy, lepiej ją widział przy świecy, którą przed sobą nosi. Na to mieniony, żeby z boku obaczył tym lepiej jak chodzi, na to goniony, żeby widział jeśli nie kaleka, albo nie dychawiczna, na to śpiewany Kowal, żeby słyszał jeśli nie niemota”. A.J. Żydowski, S. Bączalski, J.K. Dachnowski, A. Prowana (aut. domn.), *Złote jarzmo małżeńskie*, Kraków 1784, s. 109-110.

²⁷ W niektórych przekazach ukraińskich i białoruskich bohater zaniedbuje swoje obowiązki: gra na magicznej fujarce i pobudza bydło do tańca, uniemożliwiając mu zaspokojenie głodu na pastwisku v. CYC 592; Драгоманов 1876: 341; Гринченко 1897: 82; Романов 1901: 487.

i zaniedbany ^{CYC 592; Карнаухова 2008: 401}, a także obarczony fizycznym defektem w postaci garbu stającego się powodem odrzucenia oświadczyn przez ojca panny, o której względy się ubiega²⁸ ^{T 503; Karłowicz 1888: 9}. Powyższy sposób konstruowania wizerunku grajka można z jednej strony wytłumaczyć właściwościami gatunkowymi bajki magicznej, zgodnie z którymi protagonista częstokroć wywodzi się z nizin społecznych, z drugiej natomiast trzeba wspomnieć, że grono wiejskich muzykantów zasilali zazwyczaj biedni chłopci, którym rozmaite okoliczności, szczególnie brak środków finansowych bądź sprzeciw rodziców, uniemożliwiły oficjalne podjęcie kosztownej nauki gry na jednym z instrumentów²⁹.

Bajkowego muzykanta może charakteryzować skłonność do uprawiania hazardu i nadużywania alkoholu, na skutek czego traci on własny majątek. W jednym z przekazów bohater trwoni cały swój zarobek podczas gry w karty i kości, zaś od niedostatku wybawiają go Chrystus i św. Piotr, spełniając jego życzenie dotyczące szczęścia podczas zażywania podobnych rozrywek ^{T 330A; Lorentz 1914: 291-292}. Innym razem nieostrożny grajek upija się i, ignorując radę daną mu przez diabła, porzuca swe magiczne skrzypce, które natychmiast pękają ^{T 592; Polaczek 1892: 89-90}. Ponadto w poszczególnych wariantach analizowanych narracji bohater prosi m.in. o wódkę w ramach nagrody za finansowe wspomnienie żebraków ^{T 592; Kopernicki 1891: 19} bądź o beczułkę piwa za swą całoroczną służbę u gospodarza ^{CYC 592; Митропольская 1975: 340}. Przytoczony wizerunek grajka do pewnego stopnia koresponduje z ludowymi wyobrażeniami na jego temat, zgodnie z którymi uprawiana przez niego profesja kojarzyła się z nadużywaniem trunków. Asocjacje te tyczyły się w szczególności muzyków weselnych, którzy nagminnie powracali z zabaw w stanie upojenia alkoholowego³⁰.

5.2.1. Beneficjent zaświatowych darów

*Wznosi nogi każdy chłop,
jak może, je wyciąga!
Chromy w dryg, gruby w skok,
nie pyta, jak wygląda³¹.*

²⁸ Zarówno niski status materialny, jak i defekty fizyczne bajkowego muzykanta przyczyniają się do uwypuklenia inicjacyjnego wymiaru rozpatrywanych opowieści magicznych.

²⁹ J. Burszta, *Muzykanci w tradycyjnej społeczności wiejskiej*, [w:] F. Kotuła, *Muzykanty*, Warszawa 1979, s. 13.

³⁰ A. Bieńkowski, *Ostatni wiejscy muzykanci*, Warszawa 2012, s. 36, 38.

³¹ J.W. von Goethe, *Faust. Tragedii część pierwsza i druga*, przeł. A. Lam, Warszawa 2018, s. 109.

W bajce magicznej za podstawowy atrybut grajka uchodzą czarodziejskie instrumenty: skrzypce bądź piszczałka, niezwykle rzadko trąbka. W rosyjskich realizacjach analizowanych wątków pojawiają się ponadto gusli³², flet oraz harmonia. Bohater otrzymuje je od istot nadprzyrodzonych – zarówno boskich, jak i demonicznych³³. Do stosunkowo popularnych bajkowych donatorów należy Chrystus (rzadziej św. Piotr Драгоманов 1876: 340), który w zamian za gościnę i nocleg Т 330A; Lorentz 1914: 291 bądź uwolnienie ludzkich dusz z piekła Т 592; Klich 1910: 39; Toeppen 1893: 31 obdarowuje protagonistę magicznymi skrzypcami lub piszczałką. Bywa również, że parobek otrzymuje cudowną fujarkę dzięki wypowiedzianemu życzeniu lub własnej modlitwie, na skutek której instrument natychmiast spada z nieba СУС 592; Романов 1901: 486; Худяков 1964: 182.

W charakterze donatora występują również inne postaci wykazujące właściwości mediacyjne (Т 592 / СУС 592), takie jak młynarz-czarownik Петников 1956: 214, śmierć uraczona przez grajka piwem Митропольская 1975: 340, personifikacja biedy Яворский 1915: 152 czy staruszka odwdzięczająca się za okazane jej wsparcie finansowe, która ponadto obdarowuje bohatera celną strzelbą oraz samonapełniającą się sakiewką Рождественская 1941: 191. Bohater otrzymuje też gęśle samograje od dziadka chłopca, któremu pozwala na wykopanie rzepy rosnącej na swym polu СУС 592; Афанасьев 2, 1985: 206, napotkanego w lesie staruszka Т 515; Lorentz 1912: 56 lub posuniętego w latach właściciela zamku Т 515; Wierzchowski 1892: 70. W niektórych narracjach dochodzi również do kontaktu grajka z wędrownymi żebrakami (Т 592). Ci w ramach podziękowania za hojność ofiarowują mu cudowne gajdy, niegasnącą fajkę oraz czarodziejską flintę Malinowski 1900: 48 lub magiczne skrzypce Копемички 1891: 19. Warto przy tym podkreślić, że w kulturze tradycyjnej muzykanci zajmowali istotną pozycję w środowisku dziadów – wędrownych żebraków³⁴, którzy uważani byli za pośredników ze światem pozaziemskim³⁵.

³² Jest to rosyjski instrument muzyczny z grupy chordofonów szarpanych posiadający od pięciu do nawet dwudziestu strun. W zależności od kształtu płaskiego pudła rezonansowego wykazuje pokrewieństwo z cytrą lub lirą.

³³ V. R. Piotrowski, *Skrzypce, taniec i czarty – o diabolicznym charakterze muzyki*, „Etnografia Polska” 2004, z. 1-2, s. 156.

³⁴ Z kolei w szczególności u Słowian Wschodnich dziadowie często pełnili rolę wędrownych muzykantów, tzw. lirników grających, jak sama ich nazwa wskazuje, na lirze korbowej. Е.Е. Левкиевская, *Музыкант*, [В:] *Славянские древности...*, с. 328.

³⁵ Na Rusi wędrownych grajków i aktorów określano mianem skomorochów, których muzyka była piętnowana przez Cerkiew jako dzieło diabła. W epoce staropolskiej natomiast ich odpowiednik do pewnego stopnia stanowili tzw. niedźwiednicy. Z kolei późniejsi dziadowie, których działalność polegała na żebraniu i wykonywaniu pieśni, traktowani byli przez Kościół z dużą dozą przychylności ze względu na często religijny, eschatologiczny charakter prezentowanego repertuaru. K. Michajłowa, *Dziad wędrowny w kulturze ludowej Słowian*, przeł. H. Karpińska, Warszawa 2010, s. 62, 66-68. Ponadto

W rozpatrywanych narracjach (T 592 / CYC 592) funkcję nadprzyrodzonego donatora pełni ponadto diabeł. Bohater otrzymuje od niego nie tylko magiczny instrument (zazwyczaj skrzypce Witowt 1905: 294; Udziela 1892: 36, piszczałkę Худяков 1964: 231 lub flet Записки Крпач. 1902: 72), lecz także niezwykłą strzelbę oraz siedmiomilowe buty Witowt 1905: 294; Udziela 1892: 36; Sokalski 1899: 284, którymi czarty odwdzięczają się za przygrywanie im do tańca. Innym razem młodzieniec odbiera muzyczne akcesorium w ramach nagrody za pokonanie diabła w zawodach Гринченко 1897: 81 lub jako formę wykupu podczas próby ściągnięcia należności z czartów zasiedlających opuszczony młyn Худяков 1964: 231. Bywa również, że to protagonista podejmujący się wypędzenia nieczystego straszącego w kościele żąda od niego czarodziejskiego instrumentu Polaczek 1892: 88 lub znajduje go przypadkiem podczas wykonywania codziennych obowiązków: „Był sobie pastuszek, pasł świnię i owce. Raz popędził je w pole; patrzy, aż na kamieniu leży dudka; a to djabeł chodził koło jeziora, grał na niej, położył i zapomniał” CYC 592; Karłowicz 1887: 266. Z kolei w jednej z opowieści wierzeniowych grajek pragnie otrzymać zaklęte dudy od topielca, lecz znany ze swej skłonności do psot demon obdarowuje go jedynie workiem kości T 4060; Nitsch 1968: 59.

Niezwykłe cechy instrumentu wynikają zatem z aktu przekazania go bohaterowi przez istotę nadprzyrodzoną i/lub mediacyjną, nie są zaś powiązane z jego indywidualnymi zdolnościami. Pozwala to sądzić, że ów przedmiot zachowuje swoje właściwości bez względu na postać obdarowywaną. Ponadto warto podkreślić, że rola przywołanego akcesorium jest w tego typu narracjach wyjątkowa, bowiem pod względem funkcjonalnym zastępuje on cudownego pomocnika³⁶. Co więcej, w większości wspomnianych wyżej przykładów niezwykły dar można interpretować w ramach materialnej nagrody śródfabularnej charakterystycznej dla wielu bajek magicznych, otrzymywanej przez protagonistę za swoje dobre uczynki bądź rozmaite przysługi wyświadczone innym postaciom³⁷.

W związku z powyższym na szczególną uwagę zasługuje fakt, że bohater pełni funkcję muzykanta w sposób niemal zawsze przypadkowy i nie jest ona związana z jego

prowadzony przez nich tryb życia był interpretowany przez duchowieństwo jako afirmacja biblijnego ubóstwa. P. Grochowski, *Dziady. Rzecz o wędrownych żebrakach i ich pieśniach*, Toruń 2009, s. 53.

³⁶ B.Я. Пропп, *Морфология сказки*, Москва 1969, s. 75.

³⁷ V. Wróblewska, *Nagroda*, [w:] *Słownik polskiej bajki...*, online: <https://bajka.umk.pl/slownik/lista-hasel/haslo/?id=311> (dostęp: 19.02.2024).

uprzednimi przygotowaniami do wykonywania wspomnianego zawodu³⁸, toteż posiada charakter sytuacyjny³⁹. Owe niezwykle umiejętności niewątpliwie dostarczają przykładu cudowności stanowiącej immanentną cechę tych przekazów, a poniekąd także dowód ingerencji sił zaświatowych. Za pomocą czarodziejskiego instrumentu grajek najczęściej wprowadza w taneczny ferwor całe swoje otoczenie: ludzi, zwierzęta (w tym nawet dwunastogłowego smoka Івасюк-Бесараб 1973: 137) oraz przedmioty (Т 330А, Т 592 / СУС 592). Jak się okazuje, magicznemu urokowi nie jest w stanie oprzeć się sam diabeł Худяков 1964: 231 ani przedstawiciel stanu duchownego: „Взял мальчишка гармонь и стал играть. Тута выбежал поп на дорогу и зачал плясать. И поп пляшет, и корова пляшет, и конь пляшет, только пыл курит. Дотуль плясали, что конь и корова пропали. Ну, поп пал, лежит, ногами дрыгат” Карнаухова 2008: 403; cf Кпоор 1894: 754; Яворский 1915: 153. Mnich wskazuje ponadto na demoniczny rodowód wykonywanej przez muzykanta melodii, prosząc go, aby zaprzestał grania: „Перестань (...) свои дьявольски музыки” Рождественская 1941: 192.



Ryc. 17. H. Vogel, *Der Knecht spielt am Galgen* (1894).

³⁸ V. O. Zadurska, op. cit., s. 159. Istnieją jednak wyjątki od przytoczonej reguły, np. w niektórych bajkach polskich i ukraińskich występuje bohater doświadczony w grze na skrzypcach, piszczałce bądź cymbałach v. Т 503; Karłowicz 1888: 8-9; СУС 592; Івасюк-Бесараб 1973: 136.

³⁹ Mianem muzykanta określałam w niniejszym podrozdziale zarówno bohaterów przyuczonych do zawodu, jak i posiadaczy cudownego instrumentu, mając przede wszystkim na uwadze funkcję, jaką wspomniane postaci pełnią w analizowanych przekazach.

Opowieści magiczne nawiązują tym samym do sposobu pojmowania funkcji muzyki w kulturze wiejskiej, w której jako element sztuki użytkowej była ona grana przede wszystkim do tańca oraz sama w sobie posiadała pierwiastek transowości z uwagi na to, że często ten sam motyw był wielokrotnie powtarzany w stałym metrum i stopniowo zwiększanym tempie⁴⁰. Ponadto podczas zabawy obowiązywały reguły „świata na opak”, tzn. następowało odwrócenie obowiązującego porządku społecznego⁴¹. Z powyższych powodów Robert Piotrowski wprost porównał motyw wymuszonego tańca w bajce magicznej do zjawiska opętania przez siłę nieczystą⁴². Z drugiej strony, narracje, w których przedmiot przejawia właściwości istot nadprzyrodzonych, dostarczają także przykładu działania prawa metonimii, stanowiącego jeden z elementów myślenia mitycznego w kulturze ludowej.

Gra na magicznym instrumencie umożliwia bohaterowi również przejęcie kontroli nad zachowaniem dzikich zwierząt (T 515). Z jego pomocą grajkowi udaje się z powodzeniem przejść próbę inicjacyjną: wywabić niedźwiedzia z jego kryjówki oraz z łatwością go zabić, dzięki czemu spełnia królewski warunek dotyczący wydania jego córki za mąż Lorentz 1912: 56. Innym razem natomiast przywołuje on lwy, które zagryzają grasujących na zamku rozbójników i torują mu drogę do grobu królowny, rozszarpując diabła przyjmującego postać czarnego psa Wierzchowski 1892: 70.

5.2.2. Konzachty z czartem

Analizowane przekazy dostarczają licznych dowodów nie tylko na zaświatowe pochodzenie muzycznego akcesorium, lecz także na współpracę grajka z diabłem. Zazwyczaj bohater ulega prośbie czartów o granie lub wtórowanie im do tańca w opuszczonym młynie bądź chacie, za co zostaje sownie wynagrodzony⁴³: pozbywa się szpecącego garbu oraz otrzymuje znaczną sumę pieniędzy T 503; Steffen 1938: 11 bądź czarodziejski instrument, buty i strzelbę T 592; Witowt 1905: 294; Udziela 1892: 36; СУС 592; Худяков 1964: 231; Записки Красн. 1902: 72; cf Federowski 1897: 25. Bywa również, że protagonista najmuje się

⁴⁰ J. Krzyżanowski, *Muzyka ludowa polska*, [w:] *Słownik folkloru polskiego*, red. idem, Warszawa 1965, s. 259.

⁴¹ J. Huizinga, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, przeł. M. Kurecka, W. Wirpsza, Warszawa 2007, s. 28.

⁴² R. Piotrowski, *Diabelscy muzykanci i tancerze w materiałach folklorystycznych i etnograficznych*, „Literatura Ludowa” 2017, nr 3 (61), s. 4.

⁴³ Z kolei inny bohater przytoczonej opowieści, który również pragnie się dorobić, nieświadomie przeszkadza diabłom w tańcu. W konsekwencji otrzymuje on garb swego poprzednika i staje się pośmiewiskiem całej wsi Steffen 1938: 11.

na służbę w piekle⁴⁴ (T 592), gdzie do jego obowiązków należy gotowanie dusz grzeszników Toeppen 1893: 31, mieszanie w kotłach oraz pełnienie funkcji odźwiernego Klich 1910: 39. Przykładu demonicznych konotacji muzykanta dostarcza również opowieść, w której zapala on świecę zarówno pod diabelskim, jak i boskim obrazem w karczmie, usiłując w ten sposób pozyskać przychylność jednocześnie nieczystego i Boga Witowt 1905: 293.

Przytoczone opowieści czerpią zatem z popularnych w kulturze ludowej i średniowiecznej przekonań, zgodnie z którymi umiejętność gry na instrumencie muzycznym bywała uważana za zdolność iście szatańską, otrzymaną w darze od samego władcy piekieł⁴⁵, szczególnie, jeśli jej nauka przebiegła nadzwyczaj prędko⁴⁶. Znaną są opowieści wierzeniowe, w których diabeł w ciągu jednej nocy uczy człowieka grać na harmonii Дранникова, Разумова 2009: 134-135; Зиновьев 1987: 115 bądź podobnie jak w bajce magicznej zmusza go do przygrywania grupie czartów do tańca Черепанова 1996: 44; Зиновьев 1987: 114. Wśród licznych muzykantów panowało nawet przekonanie, że aby być dobrym muzykiem, należy zaprzedać swą duszę lub złożyć ofiarę nieczystemu⁴⁷, który potrafi również zagwizdać do ucha melodię⁴⁸. O powyższe konotacje podejrzewano w szczególności skrzypków⁴⁹. Wiąże się to z faktem, że w przekazach ludowych popularny jest wizerunek diabła grającego na wspomnianym instrumencie lub dudach. Jak wiele innych postaci demonicznych, znajduje on upodobanie w muzyce i tańcu⁵⁰, który zwłaszcza w średniowieczu był piętnowany przez Kościół jako rozrywka wywołująca pożądliwość ciała i nieczyste żądze⁵¹.

⁴⁴ W jednej z opowieści do piekła kieruje bohatera św. Piotr ze względu na występki popełnione przez niego za życia T 330A; Lorentz 1914: 292.

⁴⁵ V. R. Piotrowski, *Skrzypce, taniec i czarty...*

⁴⁶ A. Bieńkowski, op. cit., s. 61.

⁴⁷ Е.Е. Левкиевская, *О «демоническом» в музыке и музыкальных инструментах (карпатская народная традиция)*, [в:] *Мир звучащий и молчащий: Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян*, ред. С.М. Толстая, Москва 1999, s. 308.

⁴⁸ A. Bieńkowski, op. cit., s. 46.

⁴⁹ Co ciekawe, wśród wiejskich grajków popularny był również chordofon wykorzystywany w okolicznościach obrzędowych, zwany „diabelskimi skrzypcami”. V. K. Moszyński, op. cit., t. 2, Kraków 1939, s. 1315. Były one wyposażone w kij, do którego przymocowywano maskę (często diabła) wraz z metalowymi blaszkami oraz drewniane lub metalowe pudełko wypełnione grzechoczącymi przedmiotami. Zarówno wygląd instrumentu, jak i dźwięki, które z niego wydobywano, wywoływały wśród chłopów skojarzenia z odgłosami wydawanymi przez istoty demoniczne. V. O. Zadurska, op. cit., s. 157-158.

⁵⁰ Е.Е. Левкиевская, *Музыкант...*, s. 329; Т.А. Агапкина, *Танец*, [в:] *Славянские древности...*, т. 5, Москва 2012, s. 238.

⁵¹ K. Moszyński, op. cit., s. 1010-1011.

Co więcej, bajkowy muzykant wchodzi w konszachty nie tylko z nieczystym, lecz również z czarownicami, którym przygrywa podczas sabatu⁵² (T 503). W ten sposób zaskarbia sobie ich sympatię: otrzymuje poczęstunek oraz znaczną sumę pieniędzy, a także pozbywa się swej fizycznej niedoskonałości w postaci garbu, dzięki czemu jest w stanie urzeczywistnić własne marzenie o ożenku z panną. Z kolei zazdrosny brat skrzypka, który zaczyna grać na balu nieproszony oraz wprowadza zamęt, chaotycznie witając się ze znajomymi, zostaje dotkliwie ukarany przez wspólniczki diabła za swe niestosowne zachowanie – nie otrzymuje posiłku ani majątku, lecz kolejny garb⁵³, na skutek czego traci zmysły i rozstaje się z życiem Karłowicz 1888: 9. Podobny motyw związany z obecnością grajka na sabacie obecny jest w opowieściach wierzeniowych, w których bohater jest ponadto synem czarownicy Ciszewski 1887: 34.



Ryc. 18, 19. Diabelskie skrzypce. Muzeum Kaszubskie w Kartuzach (fot. autorki).

⁵² W kulturze tradycyjnej zaobserwować można również tendencję przeciwną do przypisywania muzykantom konotacji demonicznych – powszechnie zapraszano ich na uroczystości rodzinne, aby za pomocą głośnej muzyki oraz hałasu odstraszyć siłę nieczystą powiązaną z ciszą bądź szeptem, które w ramach opozycji binarnych symbolizowały świat pozazmysłowy oraz śmierć. P. Kowalski, *Cisza / Hałas*, [w:] op. cit., s. 72. Pod tym względem szczególnie wśród Słowian zachodnich, na Karpatach oraz Rosyjskiej Północy funkcja muzykanta była zbieżna z rolą społeczną pasterza, który za pomocą gry na rogu, flecie lub bębenku odganiał złe duchy. E.E. Левкиевская, *Музыкант...*, s. 330.

⁵³ W jednej z realizacji przytoczonego wątku wariantywnie pojawiają się garbaci szewcy przypiewujący śmiertkom na cmentarzu podczas nowiu księżyca. Czeladnik pozbywa się swej ułomności, z kolei mistrz występujący pod wpływem alkoholu w ramach kary otrzymuje dodatkowy garb Udziela 1934: 67-68.

W powyższym kontekście warto dodać, że w grupie wiejskich skrzypków funkcjonowała tradycja przekazywania wiedzy i umiejętności muzycznych przez grajka, który niejednokrotnie pełnił również funkcję guślarza⁵⁴. Ponadto artystów ludowych często podejrzewano o posługiwanie się magią⁵⁵ zarówno w dobrej, jak i w złej wierze. Dzięki czarom byli oni w stanie sprawić, że ich instrument korzystniej zabrzmie⁵⁶, a nawet przewyższyć konkurentów poziomem swej gry oraz pojawić się na kilku weselach jednocześnie⁵⁷. Z drugiej strony panowało powszechne przekonanie, że za pomocą tzw. złego oka grajkowie potrafią wyrządzić szkodę swemu rywalowi, np. sprawić, by popękały struny jego skrzypiec lub smyk bądź doprowadzić do zaburzenia intonacji instrumentu⁵⁸.

5.2.3. Bajkowy przechera

Warto jednocześnie podkreślić, że w kontakcie z siłą nieczystą bajkowy muzykant wykazuje się ponadprzeciętnym sprytem stanowiącym jedną z głównych cech mitologicznego trickstera (T 330A, T 592 / CYC 592). Za pomocą oszustwa bohater pobiera zaległy czynsz z diabłów mieszkających w młynie i zdobywa należące do nich złoto, uprzednio wygrywając zawody z ich przywódcą. W ramach rywalizacji rodu diabelskiego i ludzkiego grajek wyolbrzymia własne możliwości⁵⁹, prowadząc czarta do niedźwiedzia, którego określa mianem swego przodka, a także proponując wyścigi z zającem, rzekomym członkiem jego rodziny. Co więcej, główny bohater własnoręcznie obija diabła, gdy ten nieświadomy niebezpieczeństwa zamyka oczy i zatyka uszy podczas zawodów na najgłośniejszy gwizd⁶⁰. Muzykant posuwa się ponadto do groźby zawieszenia na chmurze ulubionej pałki jego dziada. Tym sposobem poturbowany i ośmieszony diabeł zmuszony jest ustąpić grajkowi Худяков 1964: 182-183. Korzyści finansowe przynosi bohaterowi ponadto nakrycie czarta na kradzieży rzepy, za co ten wykupuje się znaczną sumą pieniędzy „Живая старина” 1912: 250. Innym razem muzykant podejmuje próbę wygnania diabła straszącego w kościele. W celu unicestwienia swego oponenta

⁵⁴ J. Burszta, op. cit., s. 48.

⁵⁵ Bywało, że więcej muzykanci mieszkali z dala od lokalnej społeczności, co wywołuje asocjacje z trybem życia czarowników. Ibidem, s. 24.

⁵⁶ Ibidem, s. 48.

⁵⁷ A. Bieńkowski, op. cit.

⁵⁸ J. Burszta, op. cit., s. 21.

⁵⁹ E.C. Новик, op. cit.

⁶⁰ Podobny motyw dotyczący rywalizacji muzykanta z diabłem pojawia się również w bajce ukraińskiej Гринченко 1897: 80-81 i białoruskiej Карловіч 1887: 267.

protagonista nie oddaje należącej do niego koszuli⁶¹, na skutek czego ten przemienia się w smołę Polaczek 1892, 88. Bywa, że główny bohater podszywa się pod reprezentanta siły nieczystej, aby zdobyć zaufanie diabła Записки Красн. 1902: 72 lub niepostrzeżenie przygniata jego ręce pniem drzewa⁶² Худяков 1964: 231; „Живая старина” 1912: 250.

Niekiedy muzykant wykorzystuje swoje kontakty z nieczystym do udzielenia pomocy innym bohaterom, mianowicie uwolnienia znajdujących się w piekle dusz (T 330A, T 592). W jednej z narracji zdobywa je on podczas gry z diabłem w karty i kości, a następnie zanoszą do nieba Lorentz 1914: 292. Zdarza się również, że odchodzący ze służby grajek prosi o szumowiny z kotła, które przemieniają się w owieczki Toeppen 1893: 31 bądź za radą matki chrzestnej nie pozwala skusić się wielkim majątkiem i wykonuje otwory w piekielnej chochli, dzięki czemu dusze otrzymują możliwość uwolnienia się spod władzy czarta Klich 1910: 39.

Istnieją ponadto narracje, w których zmyślność grajka ułatwia mu zdobycie ręki carówny (CYC 592). Co istotne, muzykant pełni w nich jednocześnie funkcję pasterza, zaś do najczęściej stosowanych przez niego forteli należy pozyskanie informacji na temat fizycznej osobliwości panny podczas ofiarowywania jej swych owiec, dzięki czemu poprawnie odpowiada na pytanie cara o cechę szczególną jego córki – zazwyczaj złoty lub srebrny włos pod pachą lub zamię na nodze Афанасьев 2, 1985: 206-207; Записки Красн. 1902: 73; Худяков 1964: 184-185. Trzeba jednak zaznaczyć, że przytoczone opowieści stanowią przykłady kontaminacji z wątkiem T 570 „Głupiec pasie zające”, którego realizacji zostały opracowane w dalszej części niniejszego rozdziału (zob. paragraf 5.3.2.). Miejsce głównego bohatera z przyczyn obiektywnych jest w nich zatem zarezerwowane dla pasterza. Jednocześnie mogą one służyć jako przykład nierozzerwalności, a zarazem wzajemnej wymienności funkcji pełnionej w bajce przez muzykanta i młodzieńca pasącego zwierzęta.

Jako inny wybieg grajka wskazać należy podłożenie pod własne posłanie kołaczy, rodzynek oraz suszonych śliwek, aby twarz śpiącej dziewczyny była zwrócona w jego stronę, dzięki czemu spełniony zostaje warunek cara dotyczący zgody na jej zamążpójście Карнаухова 2008: 404; Худяков 1964: 185. Ponadto główny bohater ucieka się do podstępu podczas

⁶¹ W analogiczny sposób postępuje bohater jednej z realizacji wątku poświęconego królowie przemienionej w strzygę (T 307 „Królewna strzyga”).

⁶² W niniejszym przekazie bohater sam nieopatrznie przywołuje diabła, konstatując: „Ах, черт возьми” Худяков 1964: 231 i naruszając tym samym obowiązujące w kulturze ludowej tabu słowne związane z zakazem wypowiadania m.in. nazw istot demonicznych.

pojedyńku ze swym konkurentem, którego zmusza do tańca, grając na magicznym instrumencie i tym samym odnosząc zwycięstwo Карнаухова 2008: 405.

W podobny sposób grajek postępuje z konkurentem do upolowanego przez siebie ptactwa, sprawiając przy tym, że rani on swe ciało o ciernie i krzewy⁶³ (T 592 / CYC 592)

Udziela 1892: 36; Witowt 1905: 294; Kopernicki 1891: 19; Polaczek 1892: 89; Klich 1910: 40; Худяков 1964: 231; Карнаухова 2008: 402-403; Рождественская 1941: 191-192. Do zdecydowanie rzadszych następstw nieskoordynowanego tańca przechodnia należy rozerwanie jego odzieży Saloni 1908: 280 oraz stłuczenie porcelany, którą ten niesie ze sobą Toeppen 1893: 32.

Dzięki grze na czarodziejskim instrumencie bohater unika ponadto wyroku śmierci, wydanego na podstawie skargi złożonej przez poszkodowanego⁶⁴. Muzykant najczęściej zostaje ułaskawiony Lorentz 1912: 123; Malinowski 1900: 48; Kopernicki 1891: 19; Худяков 1964: 231; Записки Красн. 1902: 74; Sokalski 1899: 284; cf Петников 1956: 215, a nawet wzięty przez anioły do nieba Saloni 1908: 281, zakłada czarodziejskie buty i umyka Udziela 1892: 36-37; Witowt 1905: 295; Яворский 1915: 153; cf Federowski 1897: 25; Івасюк-Бесараб 1973: 139-140 bądź szantażuje własnego gospodarza, żądając od niego pokaznej sumy pieniędzy za swą służbę Драгоманов 1876: 343, zaś w skrajnych przypadkach zabija go Moszyńska 1885: 155. Co więcej, grajek niekiedy doprowadza do tego, że jego oponent rozstaje się z życiem na skutek poniesionych obrażeń:

Podczas rozprawy, przewodniczący kazał owemu skotakowi [pasącemu bydło – A.Z.] zagrać, co usłyszawszy żyd [pisownia oryginalna – A.Z.] kazał się do słupa przywiązać, aby nie skakać. Nic to jednak nie pomogło, bo gdy oskarżony smyk po skrzypicy puścił, wszyscy obecni na rozprawie zaczęli podrygiwać, a żyd tak się u słupa szamotał, że aż wnętrzności przez pęknięty brzuch wyszły Polaczek 1892: 89; cf Митропольская 1975: 340.

Bywa również, że w tanecznym szaleństwie kat łamie nogę lub skręca kark Klich 1910: 40; Toeppen 1893: 32; Saloni 1908: 281, umożliwiając bohaterowi ucieczkę.

⁶³ W polskich opowieściach muzykant stosunkowo często spotyka na swej drodze Żyda, którego przymusza własną grą do tańca i w rezultacie popada z nim w poważny konflikt – zostaje przez niego określony mianem „zbójcy” Lorentz 1912: 122, a następnie postawiony przed sądem (T 592). Przekazy te, jak również liczne narracje komiczne z udziałem wyznawcy wiary Mojżeszowej, stanowią przejaw nastrojów ksenofobicznych, ściślej zaś – antysemickich w kulturze ludowej. V. P. Grochowski, *Żyd, [w:] Słownik polskiej bajki...*, t. 3, s. 447-448. Warto jednak podkreślić, że w analizowanych opowiadaniach obaj bohaterowie należą do społecznej kategorii tzw. obcych wśród mieszkańców wsi: pierwszy z powodu niezwykłych umiejętności, drugi zaś – ze względu na odmienną kulturę i wyznaniową. Co więcej, w okolicznościach pozaobrzędowych traktowano ich podobnie do Żydów czy domokrażców, których od siebie odpędzano, szczuto psami i słownie obrażano. J. Burszta, op. cit., s. 18. Muzykanci cieszyli się co prawda na wsi szacunkiem ze względu na umiejętność gry na instrumencie, jednak doceniano ją przede wszystkim podczas zabaw, w szczególności zaś wesel. Ibidem.

⁶⁴ W jednej z analizowanych narracji dochodzi do niesłusznego pomówienia muzykanta o magiczne rozmnożenie pieniędzy CYC 592; Рождественская 1941: 193.

Ponadto cudowne właściwości instrumentu zostają wykorzystane przez grajka podczas jego spotkania z istotami o charakterze mediacyjnym: śmiercią oraz świętymi (T 330A). Pod wpływem czarodziejskiej muzyki zwiastunka kresu życia bezwolnie rzuca się w wir zabawy, nie będąc tym samym w stanie spełnić swojego obowiązku⁶⁵ Lorentz 1914: 292. Gdy natomiast bohaterowi udaje się zakraść do nieba, chwytając za skrzypce, zmuszając tym samym świętych do tańca, dzięki czemu nie zostaje zesłany do piekła Lorentz 1914: 292. Warto podkreślić, że również wśród mieszkańców wsi popularne były opowieści na temat skrzypków posługujących się podobnymi czarami w celu pozbycia się np. natrętnego gościa podczas wesela – zakłęty gość zmuszony był wówczas tańczyć dopóty, dopóki rozbrzmiewała muzyka⁶⁶.

Uwagę zwraca łatwość, z jaką grajek nawiązuje w opowieściach bajkowych kontakt zarówno z Chrystusem, świętymi oraz postaciami mediacyjnymi, jak i bohaterami demonicznymi: czartem i czarownicami, a więc ze sferą nadprzyrodzoną. Mając na względzie powyższe spostrzeżenia, można określić muzykanta jako bohatera o ambiwalentnym charakterze, usytuowanego na granicy *sacrum* i *profanum*. Co więcej, z jednej strony nie pozostaje on obojętny wobec ludzkiej biedy i cierpienia, wykazując się hojnością, gościnnością oraz ofiarnością, z drugiej zaś nieobce są mu grzeszne upodobania, takie jak pijaństwo, skłonność do hazardu i chciwość, zbliżające jego wizerunek do ludowych wyobrażeń związanych z przedstawicielami tejże profesji. Ponadto protagonista, podobnie jak bajkowy kowal wykazujący skłonność do podstępu, prezentuje zatem jedno z cech kluczowych dla mitologicznego trickstera umożliwiające mu uniknięcie wyroku śmierci. Wielokrotna konieczność posłużenia się instrumentem muzycznym w celu przechytrzenia oponenta dowodzi, że pojawienie się tytułowej postaci w analizowanych narracjach jest uzasadnione i nieprzypadkowe.

5.3. PASTERZ

Pasterz, podobnie jak muzykant, nie pojawia się w gronie bohaterów opowieści czarodziejskich nadzwyczaj często. Wśród wzorcowych narracji magicznych z jego udziałem znajdują się w szczególności takie wątki jak T 570 „Głupiec pasie zające” / СУС 570 „Заячий пастух” (ATU 570 „Rabbit-Herd”), w których król obiecuje rękę swej

⁶⁵ Niefrasobliwość muzykanta ukazana zostaje również w narracji, w której prosi on Jezusa, by ten pokazał mu grzmoty z błyskawicami, po czym wystraszony trafia na księżyc, gdzie przebywa do dnia sądu T 592; Klich 1910: 39.

⁶⁶ A. Bieńkowski, op. cit., s. 47.

córki wyłącznie temu, kto zdoła upilnować stado zajęcy. Zadania tego podejmuje się młodzieniec przejmujący kontrolę nad otoczeniem przy pomocy cudownego instrumentu. Do podobnego fortelu ucieka się także bohater zabijający węże i sięgający po niedostępne dla pozostałych wysoko wiszące jabłko w jednowariantowym, ukraińskim wątku CYC – 530E* „Королевич-пастух” oraz w jedynej realizacji T 316 „Wieprz pomocnik”, w której pastuch uśmierca trzy czarownice i odczarowuje trzy miasta, a następnie poślubia królową i zdejmuje urok z jej brata zaklętego w tytułowe zwierzę. Ciekawych przykładów narracji magicznych dostarcza ponadto wschodniosłowiański wątek CYC 321 „Юноша служит пастухом у слепых старика и старухи” (ATU 321 „Eyes Recovered from Witch”), którego bohater idzie na służbę do pary staruszków i stacza walkę z istotami demonicznymi, np. wiedźmą lub żmiją w celu przywrócenia wzroku swoim gospodarzom, za co zostaje przez nich wynagrodzony.

Tytułowa postać pojawia się również w bardzo skąpych pod względem liczby wariantów wątkach T 725 oraz T 725A „Sen o tronie” (tytuł wspólny dla obu typów bajkowych; ATU 725 „Prophecy of Future Sovereignty”). Pasterz dostępuje w nich społecznego awansu, w ramach którego dziedziczy tron po rozwiązaniu królewskich zagadek lub udzieleniu władcy pomocy podczas wojny. Ponadto bywa, że otrzymuje on nawet sakrę biskupią po tym, jak wilk porywa owce znajdujące się pod jego opieką, zaś on sam znajduje w mieście opiekuna i kształci się na kapłana⁶⁷ (T 727 „Wadowita”). Z kolei w jednym z wariantów wątku T 328 „Oszukany olbrzym” (ATU 328 „Boy Steals the Ogre’s Treasure”)) mowa jest o synach pasterza świń wyprawiających się przeciwko olbrzymowi i zdobywających magiczne przedmioty w postaci zegara i sztyletów. Po obrabowaniu przeciwnika bracia obdarowują króla skarbami, za co otrzymują wysokie stanowiska wojskowe. Wartą przytoczenia jest ponadto jedna z realizacji wątku T 707 „Trzej synowie z gwiazdą na skroni” (ATU 707 „The Three Golden Children”), w której pasterz ratuje od zguby książęce dziecko, po tym jak zostaje ono porzucone w krzakach przez Tatarów atakujących okoliczne ziemie.

Podobnie jak ma to miejsce w przypadku kowala, w opowieściach magicznych status materialny pasterza nie zostaje jednoznacznie określony. Niekiedy podkreśla się jego majątność („Jeden bogaty owcarz przyjął se łośńskiego roku do pomocy owcarcyka (...)” T 404; Kolberg 8, cz. 4, 1962: 61) wynikającą prawdopodobnie z posiadania własnego stada

⁶⁷ We wschodniosłowiańskim wątku legendowym CYC –779** „Пастух-музыкант, ставший попом с помощью черта” pasterz zostaje mianowany popem dzięki współpracy z diabłem. Nieczysty zmusza go do tańca, co skłania wiernych do wniesienia skargi u biskupa i pobicia duchownego.

zwierząt systematycznie przynoszącego zysk, uprzedniego wykonywania bardziej intratnego zawodu, np. żołnierza T 316; Udziela 1892: 40; СУС 570; Садовников 1884: 81, a nawet królewskiego pochodzenia СУС –530Е*; Barącz 1886: 108. Innym razem odbiorca dowiadyuje się o życiu bohatera w niedostatku⁶⁸ („Lecz ten poczciwy pastérz, był bardzo biedny, ani sobie, ani swej żonie, ani dziewczynie [wychowance – A.Z.], nie mógł świętecznego nigdy sprawić odzienia” T 707; Baliński 1842: 147; cf СУС 570; Быстров, Новиков 1938: 84), a nawet jego skrajnej nędzy, gdy mowa jest o biedaku proszącym o jałmużnę СУС 570; Карнаухова 2008: 208. Wspomniany zawód może podlegać w bajce dziedziczeniu, co w połączeniu z niezwykle licznym potomstwem bohatera przypuszczalnie skazuje jego rodzinę na zubożenie:

Był też to jeden świński pasterz we wsi, ma trzydzieści jeden synów. I ci synowi też musieli i te świnię pasać, i kucyło im się (przykrzyło) już te świnię pàsać. I ten najstarszy powiedział: „Bratowie, my tak nimozemy zawse tych świni pàsać, i my pódziemy w świat (...)” T 328; Kolberg-Udziela 1906: 154.

Powyższe opowieści bezpośrednio nawiązują do realiów panujących wśród ludności wiejskiej, zgodnie z którymi pasterzem zostawał zazwyczaj człowiek biedny, a często także kaleki lub psychicznie upośledzony, niezdolny do pracy na polu, co stanowiło powszechną przyczynę wykluczenia społecznego⁶⁹.

5.3.1. Między dobroczynnością a hultajstwem

Mimo trudnej sytuacji materialnej protagonista niejednokrotnie daje dowód swej dobroci i szlachetności⁷⁰: podczas wędrówki wspomaga finansowo żebraków T 570; Ciszewski 1894: 182; Cercha 1896: 63; Świętek 1893: 363, gdy zaś w trakcie wypasu bydła słyszy płacz obcego dziecka, natychmiast przygarnia je pod swój dach, pełniąc tym samym funkcję pomocnika⁷¹:

⁶⁸ Bywa, że informacja na temat statusu materialnego bohatera nie zostaje wyrażona wprost. W jednej z realizacji wątku T 725A mowa jest jedynie o pasterzu będącym synem wdowy, co prawdopodobnie wskazuje na problemy finansowe bohaterów Kolberg 14, cz. 6, 1982: 113. Pólsieroctwo młodzieńca wspomniane zostaje również w opowieści sklasyfikowanej pod numerem T 727, w której samotnie wychowuje go ojciec

Kosiński 1883: 43.

⁶⁹ Т.Б. Щепанская, *Мужская магия и статус специалиста (по материалам русской деревни конца XIX-XX вв.)*, [в:] *Мужской сборник*, вып. 1. *Мужчина в традиционной культуре*, сост. И.А. Морозов, отв. ред. С.П. Бушкевич, Москва 2001, с. 10. Na temat stosunku mieszkańców wsi do osób fizycznie niezdolnych do pracy v. O. Zadurska, op. cit., s. 66-67.

⁷⁰ W jedynym wariantcie wątku T 727 pasterz okazuje dobroduszość po osiągnięciu awansu społecznego, tj. mianowaniu go na biskupa. Wówczas aż do śmierci opiekuje się rodziną swego nauczyciela Kosiński 1883: 43.

⁷¹ W ramach rozpatrywanego wątku podobną rolę pełni również np. ogrodnik lub młynarz, a zatem nie jest to funkcja charakterystyczna wyłącznie dla pasterza.

Aniołeczkowi podobną ową dziewczynkę wziął pastuch na ręce swoje, bo to był pastuch bardzo poczciwy. (...) On, że nie miał potomstwa ze swoją, za ten dar dziękował Panu Bogu, a nie wiedząc, że to księżniczka, chował znaną dziewczynkę, tak jakoby własną, i kochał ją bardzo (...)" T 707; Baliński 1842: 146-147.

Bywa, że bohater ryzykuje własnym życiem, doprowadzając do konfrontacji z istotami demonicznymi, aby przywrócić wzrok swoim gospodarzom СУС 321; Никифоров 1961: 356; Етногр. 36. 1909: 25-26; Чубинский 1878: 306; Романов 1887: 87. Niekiedy zostają oni uzdrowieni przez pasterza dzięki żywej i martwej wodzie odebranej przez niego stworzeniom nadprzyrodzonym bądź otrzymanej od kruka Никифоров 1961: 356; Романов 1887: 87. Co ciekawe, młodzieniec udziela pomocy nawet istotom demonicznym, takim jak czarownica cierpiąca z powodu nosa zakleszczonego między konarami drzewa⁷² СУС 570; Быстров, Новиков 1938: 85.

Cnotliwość pasterza przejawia się także w jego stosunku do przedstawicieli fauny. W jednej z opowieści bohatera zdejmuje litość nad jego ulubioną owcą przeznaczoną na rzeź. Mężczyzna ratuje zwierzę, ukrywając je w ruinach kapliczki. Gdy zaś podczas ucieczki przed pańskim gniewem tonie na statku, zostaje uratowany przez rybę, a następnie wyrzucony na rajską wyspę w podzięce za to, że ocalił owcy życie T 404; Kolberg 8, cz. 4, 1962: 61-63. Troska pasterza obejmuje również potomstwo żar-ptaka, które osłania własnym odzieniem przed deszczem СУС 321; Романов 1887: 87, z kolei swego skrzydłatego sojusznika posila mięsem z własnej nogi СУС 321; Романов 1887: 88; Етногр. 36. 1909: 27. Bohater może również liczyć na wsparcie zwierząt gospodarskich, np. otrzymuje wspaniałą szablę od świń oraz udaje się na bal na grzbiecie wieprza T 316; Udziela 1892: 40.

Z drugiej strony, bajka magiczna eksponuje także liczne przywary pasterza, takie jak skłonność do pijaństwa⁷³ („Заехал дорогой в кабак, пропил все, обулся

⁷² Amerykański folklorysta Alan Dundes zaprezentował ciekawą interpretację przywołanego motywu, starając się dowiedzieć, że posiada on symboliczny związek z życiem seksualnym głównego bohatera. Zdaniem badacza uwolnienie nosa widzimy spomiędzy gałęzi drzewa można analizować w kontekście separacji od doświadczeń pokolenia rodziców i ich spojrzenia na kwestię intymności cielesnej, a tym samym nawiązania własnych relacji z płcią przeciwną. Wyjaśnienie to wydaje się tym bardziej prawdopodobne, że pasterz otrzymuje następnie od donatora magiczną piszczałkę, a więc przedmiot o wyraźnych znamionach falliczności. Co istotne, muzyka płynąca ze wspomnianego instrumentu w cudowny sposób przywołuje zające, nad którymi bohater sprawuje opiekę, a ponadto oferuje je królewskiej małżonce lub córce w zamian za pocałunek, a nawet *coitus*. A. Dundes, *The Symbolic Equivalence of Allomotifs in the Rabbit-Herd (AT 570)*, [in:] idem, *Parsing Through Customs: Essays by a Freudian Folklorist*, Madison 1987, pp. 175-176.

⁷³ Zgubne konsekwencje nadużywania przez pasterza alkoholu zrelacjonowane zostały w jednej z opowieści wierzeniowych: „Pewien pasterz podchmielony zasnął jednej nocy na owej drodze. Obudziwszy się, zobaczył djabłów jeżdżących w kółko jeden na drugim, tak szybko, że rozpoznać ich nie było można. Djabli nie poznali w nim człowieka, bo ubranie jego miało zapach obory, w której sypiał, gdy się wszakże zerwał przerażony, jeden z djabłów uderzył go nogą krowią, którą miał w ręce, tak, że mu wybił wszystkie zęby. Od tego czasu, przechodzący tamtą drogą odwracają głowę i uciekają jak najprędzej”

T 8072; Knoop 1894: 770.

в лаптишки и приехал к отцу” СУС 570; Садовников 1884: 81) czy kradzieży majątku należącego do jego gospodarzy („(...) пішов и в той хлівець – коли там саме золото, а між тим золотом стоїт кінь, високий-високий та золотокопитый, та мов гнідий. От Лев набрав тих грошей – мідних, срібних и золотых, – взяв и коня того, сів на него та и втік (...)” СУС 321; Чубинский 1878: 306). Bywa również, że młodzieniec zostaje obity za zaniedbanie własnych obowiązków, po tym jak zasypia obok bydła i nie spostrzega, że nadpływający statek uszkadza zboże T 725; Malinowski 1900: 61.



Ryc. 20. H.J. Ford, ilustracja do skandynawskiego wariantu wątku AT 570
pt. *Jesper Who Herded the Hares* (1901).

Do negatywnych cech bohatera należą ponadto zuchwałość i arogancja ujawniające się, gdy ten przybywa do miasta i ogłasza, że zamierza zostać królem T 725; Malinowski 1900: 61. Innym razem pasterz zajęcy, prezentując liczne cechy zachowania Sowizdrzała, poniża i ośmiesza rodzinę swego gospodarza (T 570 / СУС 570): jego żonie i córce proponuje odbycie stosunku seksualnego Карнаухова 2008: 207; Ciszewski 1894: 182, zmusza swego chlebowodawcę do pocałowania krowy lub konia w zad Карнаухова 2008: 208; Ciszewski 1894: 182; Kosiński 1881: 266; Świętek 1893: 364) lub jego samego w piętę Cercha 1896: 65 bądź nakłania cara do aktu zoofilii z klaczą Kolberg 32, cz. 4, 1962: 96, po czym publicznie ujawnia kompromitujące szczegóły ze wspólnych spotkań Ончуков 1908: 541; Быстров, Новиков 1938: 88; Митропольская 1975: 282; Ciszewski 1894: 183; Cercha 1896: 66-67; Świętek 1893: 364; Kosiński 1881: 256. Dzięki temu bohater otrzymuje

zapłatę należną za wykonanie zadania, której zleceniodawca zamierzał go pozbawić lub otrzymuje rękę królewny.

5.3.2. Sprawca uroków i postrach demonów

Bajkowy pasterz podejmujący się trudnych zadań niejednokrotnie wykorzystuje swe nadprzyrodzone umiejętności lub posługuje się cudownym przedmiotem. Dla przykładu, bohater posiada unikalny dar skutecznego przywoływania do siebie przedstawicieli fauny T 316; Udziela 1892: 40; CYC –530E*; Barącz 1886: 109-110, zaś pozytywne zakończenie wyzwania polegającego na pasieniu polnych zwierząt umożliwia mu czarodziejski instrument, w szczególności puszczalka T 570; Cercha 1896: 64-66; Kosiński 1881: 255-266; Świętek 1893: 364; CYC 570; Ончуков 1908: 540; Карнаухова 2008: 207-208; Быстров, Новиков 1938: 86-87; Митропольская 1975: 281; cf Садовников 1884: 81; Левченко 1928: 381; T 404; Kolberg 8, cz. 4, 1962: 62-63 wystrugana samodzielnie T 404; Kolberg 8, cz. 4, 1962: 62 bądź otrzymana w darze od istot mediacyjnych lub demonicznych (T 570 / CYC 570), np. staruszka Kosiński 1881: 255; Карнаухова 2008: 208, dziada Ciszewski 1894: 182; Cercha 1896: 64; Kolberg 32, cz. 4, 1962: 95, pod postacią którego może skrywać się Chrystus Świętek 1893: 363 albo starej czarownicy Быстров, Новиков 1938: 85. Narracje te pośrednio odwołują się zatem do praktyki przywołania zwierząt przez pasterzy za pomocą trąbki, fujarki, rogu lub bębenka⁷⁴. Oprócz władania magicznym instrumentem bajkowy bohater dopuszcza się nawet praktyk czarnoksięskich, przemieniając królewnę w owcę za pomocą magicznego ziela, aby pozyskać należące do niej skarby T 404; Kolberg 8, cz. 4, 1962: 63 lub dokonując fizycznej metamorfozy w kota CYC 570; Kolberg 32, cz. 4, 1962: 99. Opowieści te nawiązują do ludowych wierzeń, zgodnie z którymi pasterzom, a w szczególności

⁷⁴ С.В. Максимов, *Нечистая, неведомая и крестная сила*, С.-Петербург 1903, с. 193. Ponadto grającym pasterzom przyświecał jeszcze jeden cel, mianowicie przepłoszenie złych duchów (Е.Е. Левкиевская, *Музыкант...*, с. 330) podatnych na wszelki hałas, w tym także dzwonienie dzwoneczkami oraz świstanie i strzelanie z bata (А.А. Плотникова, *Пастух*, [в:] *Славянские древности...*, т. 3, с. 638; cf М. Ząbek, *Doroczne zwyczaje pasterskie na Huculszczyźnie*, [w:] *Pasterstwo na Huculszczyźnie. Gospodarka, kultura, obyczaj*, red. J. Gudowski, Warszawa 2001, s. 146). Z drugiej strony w celu zapewnienia integralności stada pasterz miał jednocześnie uciekać się do współpracy z siłą nadprzyrodzoną. Szczególnie w północnej części Rosji podejrzewano go o kontakty z leszym, tj. duchem opiekuńczym lasu (А.А. Плотникова, op. cit., с. 638-639). W celu uniknięcia jego gniewu i naślania dzikiej zwierzyny na bydło należało złożyć mu ofiarę w postaci krowy (С.В. Максимов, op. cit., с. 193-194; v. Т.Б. Щепанская, op. cit., с. 12) lub kurzych jaj (Т.Б. Щепанская, op. cit., с. 14; cf Г.Г. Шаповалова, *Егорьевский цикл весенних календарных обрядов у славянских народов и связанный с ним фольклор*, [в:] *Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор*, ред. Б.Н. Путилов, Ленинград 1974, с. 131; Черепанова 1996: 31, 108). Ochronę przed demonami, a tym samym kompletność stada zapewnić miały również rozmaite rytuały, np. przeprowadzenie uroczystego obchodu bydła przed pierwszym wypasem (С.В. Максимов, op. cit., с. 194-195; Т.Б. Щепанская, op. cit., с. 11) z udziałem przedmiotów symbolizujących tuczość i bezpieczeństwo, takich jak kłódka, nóż, chleb, topór, jajko oraz gałązki drzew (А.А. Плотникова, *Пастбище*, [в:] *Славянские древности...*, т. 3, с. 635). Jak wierzono, zabiegi te pomagały uniknąć nie tylko choroby czy ataku dzikich zwierząt, lecz także klątwy i zgubnych skutków cudzych praktyk magicznych.

owczarzom przypisywano czarodziejskie umiejętności pozwalające m.in. na podporządkowanie sobie świata przyrody⁷⁵.

Z kolei podczas prób zdobycia ręki monarszej córki bohater ucieka się nie tylko do zabiegów magicznych, lecz także do podstępu. Gdy ta bowiem pragnie otrzymać jedno ze zwierząt, prosi ją o odsłonięcie fragmentu ciała, dzięki czemu poznaje jej cechę szczególną (znamię między piersiami CYC 570; Карпайхова 2008: 207 lub księżyc i słońce pod pachami CYC 570; Kolberg 32, cz. 4, 1962: 94). W konsekwencji jako jedyny amant poprawnie rozwiązuje zagadkę władcy i żeni się z panną mimo swego niskiego statusu społecznego i nieurodzowości T 570; Kosiński 1881: 255-256. Jednocześnie przytoczone przykłady, występujące również jako motyw opowieści z udziałem muzykanta, dowodzą uzasadnionej obecności pasterza w rozpatrywanych narracjach.



Ryc. 21. L. Richter, ilustracja do niemieckiej realizacji wątku AT 570
pt. *Der Hasenhüter und die Königstochter* (1853).

Zmyślność i czarodziejskie umiejętności pomagają ponadto protagoniście pokonać demonicznego wroga. W jednej z opowieści bohater przyjmuje postać kota,

⁷⁵ B. Bazińska, *Wierzenia i praktyki magiczne pasterzy w Tatrach polskich*, [w:] *Pasterstwo Tatr polskich i Podhala*, t. 7. *Życie i folklor pasterzy Tatr polskich i Podhala*, red. W. Antoniewicz, Wrocław 1967, s. 115, 117.

by niepostrzeżenie zakraść się w pobliże smoczych żon i przeniknąć ich zamiary CYC 570; Kolberg 32, cz. 4, 1962: 99. Dzięki temu dowiaduje się o planowanej przez nie zasadzce i powiadamia o niej swych towarzyszy.

Pasterz jako bohater bajki magicznej niejednokrotnie podejmuje walkę z nadprzyrodzonym przeciwnikiem w celu przywrócenia wzroku okaleczonym przez niego ślepyim starcom (CYC 321). Gdy w lesie młodzieniec dosłownie zapada się pod ziemię i trafia do obcego sobie świata, prowokacyjnie pasie kozy lub bydło na łące należącej do Baby Jagi Никифоров 1961: 356, bosorek⁷⁶, tj. wiedźm z cechami wampirycznymi Етногр. зб. 1909: 23-25, smoka Чубинский 1878: 305-306 bądź żmii Романов 1887: 87, a następnie zabija demona lub szantażem zmusza go do wskazania miejsca, w którym znajdują się oczy małżonków Никифоров 1961: 356; Чубинский 1878: 305-306; Етногр. зб. 1909: 25. Innym razem bohater wyposażony w czarodziejski oręż ochrania carskie córki przed zagrożeniem ze strony smoka CYC 321; Романов 1887: 86-87 lub żmij strzegących srebrnych, złotych i diamentowych kwiatów CYC –530E*; Barącz 1886: 109-110 bądź ścina głowy czarownicom stojącym na straży bram do miast, w których znajdują się królowny Т 316; Udziela 1892: 40. Wysiłki młodzieńca zazwyczaj zostają nagrodzone ożenkiem z panną i bogactwem.

Na podstawie analizowanych opowieści można zauważyć, że wizerunek bajkowego pasterza charakteryzuje silny stopień ambiwalencji. Z jednej strony bowiem zostaje on ukazany jako przedstawiciel nizin społecznych wykazujący się ofiarnością względem ludzi i zwierząt m.in. podczas starć z istotami demonicznymi. Jak można domniemywać, wspomniane narracje inspirowane są biblijnymi opowieściami o Chrystusie jako łagodnym i troskliwym pasterzu ludzkich dusz, które ochrania przed wszelkim niebezpieczeństwem. Warto jednocześnie podkreślić, że w analizowanych przekazach pasterz jako jedyny przedstawiciel zawodów o konotacjach demonicznych z reguły nie nawiązuje współpracy z siłą nieczystą, lecz podejmuje z nią otwartą walkę (CYC 321).

Nie brak jednocześnie przekazów dostarczających dowodów niemoralnego zachowania tytułowego bohatera przejawiającego skłonność do nadużywania alkoholu, kradzieży i cudzołożnych kontaktów seksualnych, a nawet posuwającego się do znieważenia osoby gospodarza bądź króla. Możliwe, że taki sposób przedstawienia

⁷⁶ W istnienie rzeczonych boserek wierzono w szczególności na obszarze Karpat. Wiedźmy te tradycyjnie posiadały dwie dusze, a ponadto przejawiały cechy właściwe zmorom, tj. dusiły śpiących i wysysały z nich krew. Л.Н. Виноградова, *Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян*, Москва 2000, s. 236.

wspomnianej postaci w bajce związany jest z niskim statusem osoby trudniącej się wypasem w społeczności wiejskiej. Z kolei bajki zawierające w szczególności motyw pasienia zajęcy (T 570 / CYC 570) stanowią przykład wzajemnego przenikania się roli pasterza i muzykanta, o czym była mowa w poprzednim podrozdziale w kontekście jednej z realizacji wątku T 592, w którym protagonista dysponuje czarodziejskim instrumentem. W opowieściach tych wyeksponowane zostają magiczne predyspozycje pasterza posługującego się cudowną fujarką przypisywane mu przez wiejski lud, co w pewnym stopniu nawiązuje do jego mediacyjnych właściwości wynikających ze kontaktu ze sferą chtoniczną, której przypisywano demoniczne właściwości.

5.4. MŁYNARZ

Klasyfikacja opowieści z udziałem młynarza pod względem genologicznym niejednokrotnie nastęrcza trudności, co spowodowane jest obecnością w wielu z nich elementów i motywów właściwych legendzie ludowej, bajce ajtiologicznej oraz podaniu wierzeniowemu. W przekazach w pełni lub przynajmniej częściowo spełniających wymogi gatunkowe narracji magicznych rzemieślnik ten pojawia się zaledwie sporadycznie. Spośród nich do wątków w największym stopniu czerpiących z poetyki bajki czarodziejskiej należą T 304A „Tłuszcz trupi” (ATU 304 „Dangerous Night-Watch”) oraz T 371 „Zaklęty młyn”, w których mowa jest o młynarzu przechytzającym odpowiednio złodziei lub diabła, a także wybrane realizacje T 592 „Magiczne skrzypce” / CYC 592 „Чудесная скрипка (дудка, гусли, флейта)” (ATU 592 „The Dance Among Thorns”) fabularnie oparte na przejęciu kontroli nad otoczeniem przez bohatera za pomocą gry na zaczarowanym instrumencie. Bywa również, że rzemieślnik występuje w roli ojca lub opiekuna głównego bohatera lub bohaterki, jak ma to miejsce w pojedynczych wariantach wątków T 326 „Poszukiwacz strachu” (ATU 326 „The Youth Who Wanted to Learn What Fear Is”) traktującym o młodzieńcu pragnącym doświadczyć spotkania ze zjawą oraz T 523 „Dobra dziewczyna”, w którym mowa jest o wychowance młynarza opiekującej się chorą kobietą, za co zostaje przez nią sownie wynagrodzona finansowo.

Wśród pozostałych przekazów z udziałem tytułowego bohatera opatrzonych w klasyfikacjach prozy ludowej numeracją 300-749 niejednokrotnie znajdują się natomiast narracje heterogeniczne. Liczne znamiona opowieści ajtiologicznej nosi np. jeden z wariantów wątku T 555 „Rybak i jego żona” (ATU 555 „The Fisherman and his Wife”), którego tytuł wskazuje już na wyłącznie fakultatywną obecność

rzemieślnika. Młynarz za namową swej małżonki prosi w nim św. Michała o spełnienie trzech życzeń polegających na uczynieniu go bogaczem, królem i wreszcie Bogiem. Wyrażenie ostatniego pragnienia skutkuje przemienieniem bohaterów w dwa niedźwiedzie, przy czym warto zauważyć, że motyw ten został wprost zaczerpnięty ze zbioru opowieści ajtiologicznych T 2502 „Młynarz niedźwiedziem”.

Do poetyki właściwej wspomnianym narracjom, a zarazem legendy ludowej nawiązują natomiast wątki zawierające motyw zakłętego młyna (lub ręcznego młynka) mielącego niezliczone ilości rozmaitych produktów spożywczych, np. śledzia lub soli (CYS 565 „Чудесная мельница” (ATU 565 „The Magic Mill”), CYS –565* „Чудесная мельница и сундук со змеями”) bądź zasiedlonego przez diabły, a przez to wyjętego z użycia (T 650 „Herakles (Młody siłacz)” (ATU 650A „Strong John”). O gatunkowych powiązaniach z opowieściami legendowymi świadczy również jedyna, białoruska realizacja wątku CYS –316* „Юноша, обещанный матерью водяному” (ATU 316 „The Nix of the Mill-Pond”) opartego na motywie zaprzędania przez matkę syna wodnikowi, a następnie uratowaniu go dzięki pomocy właściciela pobliskiego młyna wodnego.

Z kolei wyraźne cechy podania wierzeniowego zawierają takie wątki z udziałem młynarza, jak np. T 719 „Kot-strach (Diabeł)”, w którym bohater sprowadza demonicznego kota będącego przyczyną rozmaitych nieszczęść pod postacią chorób, a nawet śmierci okolicznych mieszkańców. Rzemieślnik występuje ponadto w kilku realizacjach wątku T 342 / 3140 „Czarownik ukarany”, zróżnicowanych pod względem fabularnym. W jednej z nich rywalizuje on z młynarczykiem rzucającym zaklęcie na kamień młyński siejący w efekcie spustoszenie w okolicy poprzez dewastowanie wszelkich obiektów napotkanych na swej drodze, zaś w innej zsyła na czarownika chorobę.

5.4.1. Wiejski bogacz

W domu młynarza, stojącym zaraz przy drodze, już się świeciło i przez szyby przysłonięte firankami widać było lampę, stojącą na stole.

– Mają lampę, kiej u dobrodzieja, albo i we dworze jakim...

– Bo to nie bogacze... Grontu to ma więcej od Boryny i na precenta pieniądze daje i na mieleniu to nie okpiwa, co?⁷⁷.

⁷⁷ W.S. Reymont, op. cit., t. 1. *Jesień*, s. 146.

W opowieściach magicznych na pierwszy plan stosunkowo często wysuwa się majątność młynarza („Jeden młynarz był bardzo bogaty” T 304A; Ciszewski 1887: 35; „Jeden muynorz miou wiele muynów, kaminice na trzy piętra i dużo piniędzy” T 304A; Saloni 1898: 737). Bywa, że jego bogactwo zwabia złodzieiów planujących go okraść T 304A; Ciszewski 1887: 35; Malinowski 1901: 56. Z wysokim stanem majątkowym bohatera koresponduje chciwość⁷⁸. Przejawia się ona w jednej z rozpatrywanych opowieści, w której młynarz aranżuje małżeństwo własnego syna i swej wychowanki dopiero po odziedziczeniu przez nią znacznej sumy pieniędzy po chorowitej staruszce, wcześniej zaś grozi dziewczynie wygnaniem z domu za opiekę nad obcą kobietą T 523; Lorentz 1905: 110-113. Tym samym pełni on w bajce nie tylko funkcję ojca (tu: opiekuna) głównej bohaterki, lecz dopuszcza się także działań wrogich względem niej, poniekąd przejmując cechy charakterystyczne dla antagonisty.

W społeczności tradycyjnej młynarz jako przedstawiciel „wiejskiej arystokracji”⁷⁹ doświadczał na co dzień ludzkiej zazdrości z powodu swego statusu materialnego v. Криничная 1989: 230, a ponadto zarzucano mu lenistwo polegające na wykorzystywaniu podczas pracy żywiołu wody oraz skłonności do wyzysku i oszukiwania swych klientów na miarach⁸⁰. Z drugiej strony, był on uważany za dobrego kandydata na męża, dlatego też dokładano starań mających na celu uniknięcie nierówności majątkowych między małżonkami, co odzwierciedla znane przysłowie: „Jak się żenić, to równo – młynarz z młynarzówną”. Należy jednak pamiętać, że do lokalnych bogaczy należeć mógł wyłącznie właściciel młyna, zaś pracujący na jego zlecenie najemnik był często człowiekiem dotkniętym niepełnosprawnością, starcem bądź przybyszem otrzymującym za swój wysiłek niewielką stawkę⁸¹.

⁷⁸ Motyw ten występuje również w poszczególnych realizacjach wątków legendowych obecnych niekiedy w zbiorach prozy wierzeniowej. W jednej z nich młynarz odmawia gościny samemu Chrystusowi skrywającemu się pod postacią żebraka: „Када-то пришел Христос в худой нищенской одеже на мельницу и стал просить у мельника святую милостыню. Мельник осерчал: – Ступай, ступай отселева с богом! Много вас таскается, всех не накормишь! – так-таки ничего и не дал” Криничная 1989: 251.

⁷⁹ Określenie autorstwa Józefa Burszty. J. Burszta, *Niewola karczmy*, Warszawa 1953, s. 40. Na temat statusu społecznego młynarzy w Polsce v. R. Piotrowski, „Jednemu się zmiele, drugiemu się skrupi”. *Młynarze i młyny w pamięci zbiorowej mieszkańców pogranicza mazowiecko-dobrzyńskiego*, Toruń 2021, s. 46-57.

⁸⁰ V. O. Zadurska, *Młyn*, [w:] *Słownik polskiej bajki...*, t. 2, s. 383. Podobne implikacje znajdują odzwierciedlenie np. w ludowych bajkach komicznych. Przykład takiej opowieści stanowić może jedna z realizacji wątku T 1159 „Diabeł i śrubstak” („Niedaleko Bnina był młyn, należący do młynarza bogatego, ale skąpego, który ludzi stale oszukiwał” Клоор 1894: 773).

⁸¹ Т.Б. Щепанская, op. cit., s. 17; cf. Cz. Łuczak, *Młynarstwo*, [w:] *Kultura ludowa Wielkopolski*, t. 1, red. J. Burszta, Poznań 1960, s. 356-357.

5.4.2. Sprzymierzeniec istot demonicznych

W kulturze wiejskiej panowało jednocześnie przekonanie, że młynarz zawdzięcza swój sukces zawodowy współpracy z istotami demonicznymi⁸², w szczególności utopcami, czartami⁸³, demonami powietrznymi: latawcami i planetnikami⁸⁴, zaś na wschodzie Słowiańszczyzny – nawet z leszym⁸⁵. Przykładów podobnych koneksji dostarczają również opowieści ludowe rejestrujące związki rzemieślnika z wodnikiem⁸⁶ i diabłem⁸⁷. W jednej z nich główny bohater ratuje z opresji młodzieńca, odzyskując pierścień stanowiący dowód zaprzędania go morskiemu carowi. Jak się okazuje, udzielenie pomocy staje się możliwe dzięki serdecznym relacjom posiadacza młyna i ducha przyrodniczego („Атаманъ етый буѣ бальной пріятель и дайжа кумъ мельнику (...)” СУС –316*; Добровольский 1891: 159)⁸⁸.

Z drugiej strony jednym z motywów bajki magicznej bywa konflikt między właścicielem młyna i nieczystym, kiedy to protagonista daje dowód swojej zmyślności i rozprawia się z czartem, sadzając go na obracającym się kamieniu, czym przyprawia intruza o wielki ból T 371; Lorentz 1912: 249; 1924: 739. W skrajnych przypadkach dochodzi natomiast do porwania młynarczyka przez wysłannika piekieł Lorentz 1914: 426. Przykładów koneksji tytułowego rzemieślnika z demonami dostarczają również opowieści wierzeniowe, w których regularnie wyprawia się on w gościnę do wodnika⁸⁹ i powraca z niej w stanie upojenia alkoholowego Дранникова, Разумова 2009: 69-70 bądź zauważa, że diabeł pod niewidzialną postacią w nocy miele za niego ziarno, po czym ofiarowuje mu znaczną sumę złota za otrzymaną mąkę Черепанова 1996: 46-47.

⁸² V. K. Rzepkowski, *Złoty kciuk. Młyn i młynarz w kulturze Zachodu*, Warszawa-Toruń 2015, s. 252.

⁸³ В.Я. Петрухин, Мельник, [в:] *Славянские древности...*, т. 3, с. 221.

⁸⁴ J. Adamczewski, *Antropologiczny wymiar przestrzeni młyna*, „Studia Etnologiczne i Antropologiczne” 2001, nr 5, s. 100-102. Zgodnie z ludowymi przekonaniami młynarz potrafił nawet wpłynąć na duchy przyrodnicze, aby były mu posłuszne. B. Baranowski, *Polskie młynarstwo*, Wrocław 1977, s. 119.

⁸⁵ Т.Б. Щепанская, op. cit.

⁸⁶ Jeden z popularnych motywów obecnych w podaniach wierzeniowych stanowi topielec pomagający przy pracy w młynie. V. A. Mianeki, *Postać demona wodnego w ludowych przekazach wierzeniowych*, „Literatura Ludowa” 2002, nr 2 (46), s. 11.

⁸⁷ W jednej z realizacji wątku T 326 syn młynarza przegania diabły z nawiedzonego zamku, uderzając spotkanego przez siebie pokutnika w twarz Lompa 1900: 34-36.

⁸⁸ Wspomniany wyżej pierwiastek legendowy zawarty jest w zakończeniu rozpatrywanej opowieści. Młynarz udaje się bowiem do pustelnika, zaś po otrzymaniu od niego pokuty rozpala ognisko i staje w płomieniach, aby oczyścić się z grzechów, po czym zostaje przyjęty w poczet świętych СУС –316*; Добровольский 1891: 161.

⁸⁹ Wśród ludności wiejskiej panowało ponadto przekonanie, że postawienie młyna wodnego należało poprzedzić złożeniem utopcowi ofiary z ludzi lub zwierząt czarnej maści bądź przekazać mu dar w naturze (np. ziarna zbóż, mąkę, okruchy chleba). В.Я. Петрухин, op. cit., с. 220. Niedopełnienie tego obrzędu mogło skutkować utonięciem rzemieślnika lub zawaleniem się budowli na skutek powodzi. Ibidem.

Co więcej, w analizowanych narracjach sam młyn uważany był za przestrzeń opanowaną przez moce nadprzyrodzone i diabelskie („A ten młun to buł zaklęty. Ten majantkarz rachował, jak on tam pojedzie, to „un węcój nie przyjedzie” T 650; Koneczna, Pomianowska 1956: 34⁹⁰; cf T 371; Lorentz 1912: 249; 1914: 444; 1924: 739, 741; T 650; Rokossowska 1897: 39). Wspomniany budynek, podobnie jak kuźnia, sytuowany był z dala od wiejskich zabudowań oraz przy skrzyżowaniu dróg⁹¹, tj. na obszarze powszechnie uznanym za mediacyjny i demoniczny⁹², toteż nie dziwi jego status w opowieściach czarodziejskich.

5.4.3. Przypadkowy grajek i „zastępca” rybaka

Wśród rozpatrywanych przekazów istnieją ponadto warianty, w których młynarz jest postacią słabo sfunkcjonalizowaną i może być zastąpiony przez postać nieposiadającą statusu rzemieślnika. Nieobligatoryjny udział wspomnianego bohatera można odnotować po pierwsze w wątku T 555 „Rybak i jego żona”. Ponieważ w opowieściach tych protagonistą jest zazwyczaj ubogi rybak przekazujący swoje trzy życzenia czarodziejskiej rybce, obecność młynarza jako człowieka dysponującego specjalistyczną wiedzą i domyślnie wywodzącego się z bogatszych warstw mieszkańców wsi nie znajduje w nich uzasadnienia. Podobnie nie sposób przekonująco wytłumaczyć pojawienia się tytułowego rzemieślnika w jednym z wariantów wątku T 592 „Magiczne skrzypce”, w którym otrzymuje on od czarta niezwykle instrument, po czym swoją grą zmusza otoczenie do opętańczego tańca. Wyuczona przez niego profesja i umiejętności nabyte w związku z jej wykonywaniem nie przekładają się zatem na rozwój wydarzeń, tj. nie są konieczne do pełnienia przez bohatera funkcji powierzonej mu w bajce, toteż jego obecność w niej wydaje się przypadkowa i posiada charakter jedynie fakultatywny. Z drugiej strony w dużym stopniu odpowiada za to konstrukcja samej fabuły, zgodnie z którą wystarczy posiadać zaczarowany instrument, by być w stanie na nim grać. Nie sposób mówić tu o jakimkolwiek przygotowaniu do zawodu „muzykanta”, ponieważ jedyny warunek, aby nim zostać, stanowi w przypadku analizowanej opowieści okazanie swego oddania diabłu.

⁹⁰ Zgodnie z systematyką prozy ludowej opracowaną przez Juliana Krzyżanowskiego, rozpatrywana narracja stanowi kontaminację następujących wątków: T 650 „Herakles (Młody siłacz)”, T 361 „Parobek w piekle” oraz T 592 „Magiczne skrzypce”.

⁹¹ Na lokalizację młyna wpływ miały nie tylko przesłanki obiektywne, lecz także przekonania o charakterze magiczno-religijnym, przekładające się na proces sakralizacji przywołanego obiektu. J. Adamczewski, *Antropologiczny wymiar...*, s. 95, 99-100.

⁹² И.А. Седякова, *Мельница*, [в:] *Славянские древности...*, т. 3, с. 222-223.

Przechodząc do charakterystyki młynarza jako bohatera powyższych przekazów, warto zwrócić uwagę na jego niski status materialny, stojący w opozycji do przypisywanej mu przez lud majętności: „W pewnej wsi mieszkali biedni młynarze: mąż i żona. Nie mieli nawet przy czym ugotować stawy (...)” T 555; Petrow 1878: 164. Jak się jednak wydaje, wynika on z jednej strony z legendowego zabarwienia przytoczonej opowieści, z drugiej zaś z właściwego dla analizowanego wątku rozwoju fabuły wiodącego od poczucia materialnego braku do spotkania z istotą nadprzyrodzoną zdolną zaradzić kłopotom protagonisty. Młynarz, podobnie jak rybak, tj. bohater typowy dla cytowanego wątku, zostaje zmuszony przez swą żonę do przekazania trzech życzeń istocie nadprzyrodzonej, której rolę w analizowanym przypadku pełni św. Michał. Ponieważ pragnienie bycia bogatą królową, a następnie boginią świadczy o grzesznym samouwielbieniu, małżonkowie ponoszą karę w postaci przemiany w niedźwiedzie⁹³ T 555; Petrow 1878: 164-165.

W analizowanych narracjach znalazły natomiast odzwierciedlenie przekonania mieszkańców wsi na temat koneksji młynarza z demonami przekładających się na zdolność władania magią. Niekiedy młynarz zostaje wprost określony mianem czarownika lub jest podejrzewany o czarnoksiężstwo i zмовę z diabłem СУС 592; Петников 1956: 214. Z kolei w celu zyskania przychylności czarta rzemieślnik zapala świecę pod jego obrazem, dzięki czemu staje się posiadaczem cudownych skrzypiec, butów i strzelby T 592; Chelchowski 1889: 118-119. W bajce magicznej wsparcie sił zaświatowych pozwala młynarzowi m.in. na przejęcie kontroli nad swym otoczeniem. Jako przykład niech posłuży narracja, w której wyposażony w magiczne skrzypce bohater przechytrza konkurenta do własnoręcznie upolowanego gąsiora, obezwładniając go za pomocą granej przez siebie muzyki T 592; Chelchowski 1889: 120. Młynarczyk w podobny sposób obchodzi się z pracującymi przy żniwach chłopami, którym obiecuje przygrywać podczas Dożynek:

Młynarczyk kazał jem sirzpy pokłaść na ziemni, sum wyjon z torbecki skrzypce i zacon je stroić; co brzdąknie palcem po strunach, to on starusek tąpnie nogo. Ale nastrojuł skrzypce; jak jem utnie mazurka, jak one ludzie zacno gulać, to az nie mniło było patrzeć. A najtęży gulał ten starusek. Tak sie rozgulali, ze wszystko, co ożeni bez cały dzień, zara potargali i poplątali T 592; Chelchowski 1889: 123.

⁹³ Jest bardzo prawdopodobne, że zakończenie przytoczonej narracji zostało zainspirowane ajtiologicznym wątkiem T 2502 „Młynarz niedźwiedziem”, w którym rzemieślnik usiłuje przestraszyć Chrystusa, po czym zostaje za karę przemieniony w niedźwiedzia.

Bohater może również doprowadzić do konfrontacji z rozbójnikami, zmuszając ich do tańca za pomocą gry na zaczarowanym instrumencie, po czym ci oferują mu worek złota, aby zakończył tortury СУС 592; Петников 1956: 214.



Ryc. 22. Wiatrak z Jeżewnicy wybudowany w 1876 r. w Bukowinach przez niemieckiego majstra Ladwicha. Muzeum – Kaszubski Park Etnograficzny we Wdzydzach Kiszewskich (fot. autorki).

W przywołanych opowieściach ponownie komentowany jest ponadto status samego młyna jako miejsca o demonicznych konotacjach. Z tego powodu bajkowe diabły nieprzypadkowo ochoczo wybierają go na miejsce swego bytowania („Была у попа на болоте мельница, лет тридцать уж не молола она: черти поселились в ней, не дают никому ни проезду, ни пропуску” СУС 592; Худяков 1964: 183). Podobny motyw jest obecny w jednym z przekazów o charakterze wierzeniowym, w którym młynarz zmuszony jest uciec ze swego miejsca pracy opanowanego przez przedstawicieli sił nieczystych („Północną stroną Lusiny przepływa Wilga, którą tutaj nazywają Rzeką. Przy niej był dawniej młyn, ale tak tam djabli wojowali, że młynarz uciekł, a pan przeniósł młyn na Łażnik” Udziela 1903: 38).

5.4.4. Skąpy czarownik

W opowieściach jedynie formalnie zaklasyfikowanych do grona przekazów czarodziejskich, zaś w rzeczywistości posiadających liczne cechy podań wierzeniowych,

najbardziej wyeksponowanym elementem fabularnym jest akt konfrontacji młynarza z mieszkańcami wsi, kończący się dla nich w sposób negatywny, a niekiedy nawet tragiczny. Gdy w jednej z nich skąpy rzemieślnik spotyka uboższego przechodnia i odmawia mu finansowego wsparcia, ten zdradza swe nadprzyrodzone umiejętności, dokonując znacznych zniszczeń w młynie, za co zostaje obity przez bohatera żądającego przywrócenia jego miejsca pracy do stanu pierwotnego:

(...) do młynarza na wiatraku przyszedł biedny przechodzący czeladnik, prosząc o wsparcie. Skąpy młynarz nic nie dał ubogiemu, owszem przepędził go z młyna. Biedny przechodzień zaledwie wyszedł w pole, rzucił czar na wiatrak. Powstał ogromny „cug”, tak, że pozrywał skrzydła wiatraka, a kamienie młyńskie poniósł o wiorstę od niego. Schwytany czarownik dotąd był bity, póki wszystko nie powróciło na swoje miejsce T 342 / 3140; Witanowski 1904: 169.

Bywa również, że sam młynarz dopuszcza się czarnoksiężskich praktyk, przez co kontakt z nim staje się wyjątkowo groźny, a tym samym jego postać wywołuje powszechny strach wśród okolicznych mieszkańców. W jednej z rozpatrywanych narracji w pobliżu młyna z kurzych jaj wylęgają się robaki, zaś do jednego z sąsiadów sprowadza się czarny kot powracający do życia po zadaniu mu śmiertelnego ciosu T 719; Knoop 1895: 12. Na podstawie licznych przekazów wierzeniowych relacjonujących związki rzemieślnika z demonami można domniemywać, że pod postacią wspomnianego zwierzęcia skrywa się polimorficzny duch wodny lub domowy bądź sam diabeł. Z kolei innym razem mowa jest o młynarzu popadającym w konflikt z czarownikiem, na którego za pomocą zaklęcia przenosi chorobę z niedomagającego wędrowca T 342 / 3140; Lorentz 1912: 175, a nawet zsyłającym śmierć w ramach odwetu za kradzież mąki i kaszy:

(...) ból stary młynarz. (...) Przyszło roz dwóch chłopów, zakradli się do niego i wzieni mu z młyna mąki i kaszy. A on poznał, ale szukać nie dał, eno zapalół na stole dwa śweczki i czytał. W tej książce musiało być co niedobrego, bo te ludzie zachorowali i schli. On myślał, że oni go przyńdo przeproszo. Ale oni nie przyszli go przeprosić. (...) I rozgniewał się i wiancy razy to robiół, zapalół śweczki i czytał tak długo, aż ludzie się zmarnowali, poszedł jedan na strona, potam drugi T 342 / 3140; Nitsch 1929: 167.

Rzemieślnik nakazuje następnie wychłostać brzozowymi różgami młyński kamień zaczarowany przez młynarczyka odczuwającego na sobie zadawane cięgi T 342 / 3140; Nitsch 1929: 167-168. Przytoczona opowieść ukazuje zatem specyfikę funkcjonowania relacji metonimicznych polegających na przemianie czeladnika w jeden z elementów młyna

przy jednoczesnym nadaniu mu cech materii ożywionej⁹⁴. Podobne narracje oparte zostały na przekonaniach ludu, zgodnie z którymi młynarz posiada umiejętności magiczne wykorzystywane przez niego zarówno w dobrej, jak i złej wierze⁹⁵.

5.4.5. Właściciel zaczarowanego młynka

Na marginesie powyższych rozważań warto nadmienić, że w opowieściach o charakterze legendowo-ajtiologicznym również pojawiają się zaczarowane urządzenia funkcjonalnie związane z procesem mielenia, lecz w tym wypadku ich rola sprowadza się do zaspokajania materialnych potrzeb ich właściciela, zazwyczaj człowieka żyjącego w skrajnym ubóstwie. Należy do nich otrzymany od diabła kamień młyński, którego niezwykle właściwości sprawiają, że dysponujący nim biedak otrzymuje wszystko, czego zapagnie CUC 565; Митропольская 1975: 298, a także miniaturowa, ręczna wersja młyna znajdująca się przy piekielnych wrotach i obdarowująca nędzarza wedle jego życzenia CUC 565; Афанасьев 1914: 198-199. Gdy natomiast zamożny brat bohatera odmawia mu świątecznej strawy i nabywa tajemnicze urządzenie, w ramach kary za skąpstwo doprowadza ono do zatopienia jego gospodarstwa:

Начала мельница молоть сельдь и молочный суп: наполнила все чашки, чугуны, кадки; уж и подставлять нечего, а она все мелет. Как не останавливал ее богатой, как не трудился, – ничего не мог сделать; затопила она всю избу, запрудила целой двор и потекло молоко с сельдями в открытое поле CUC 565; Афанасьев 1914: 199.

Ostatecznie młynek trafia w ręce marynarza, lecz tym razem produkuje nadmierną ilość soli, po czym wypełnia nią morze CUC 565; Афанасьев 1914: 199. W identyczny sposób zachowuje się koło młyńskie sprzedane bogaczowi przez jego ubogiego brata, doprowadzając do przeciążenia i zatopienia statku z powodu nieznamości odpowiedniego zaklęcia przez nowego nabywcę urządzenia CUC 565; Митропольская 1975: 298-299. Bywa również, że miniaturowy młyn znajdujący się w skrzyni подарowanej biedakowi przez nędzarza wytwarza złoto CUC –565*; Митропольская 1975: 283.

⁹⁴ V. V. Wróblewska, *Kamień*, [w:] *Słownik polskiej bajki...*, t. 2, s. 112.

⁹⁵ W społecznościach wiejskich uważano, że nadprzyrodzona moc młynarza zależna jest od rodzaju żywności, z którym ma on do czynienia podczas pracy. I tak do tzw. wiatraczników chłopci zgłaszali się w przypadku przewiania, a także w trakcie gwałtownych wichrów i burzy. Z kolei młynarze korzystający z urządzeń wodnych specjalizowali się w zaklinaniu wody w celu nadania jej pożądanych właściwości. J. Adamczewski, *Młynarstwo magiczne*, s. 205.



Ryc. 23, 24. А.П. Коровина, ilustracje do rosyjskiego wydania estońskiej bajki
 pt. *Чудесная мельница* (1954).

W przekazach czarodziejskich *sensu stricto* młynarz pojawia się najrzadziej spośród przedstawicieli zawodów o konotacjach demonicznych uwzględnionych w niniejszym rozdziale. Co więcej, jego obecność w tych narracjach nosi niekiedy charakter fakultatywny, co pozwala wysunąć wniosek, że nie jest on postacią typową dla bajki magicznej. Spostrzeżenie to potwierdza również gatunkowa różnorodność rozpatrywanych opowieści posiadających liczne elementy podań wierzeniowych oraz przekazów o profilu legendowo-ajtiologicznym. Mimo to skonstruowany w nich wizerunek rzemieślnika zdaje się stosunkowo wiernie odpowiadać ludowym przekonaniom na jego temat, uwzględniając powszechnie przypisywany mu wysoką pozycję ekonomiczną, chciwość oraz skłonność do współpracy z siłą nieczystą, w tym stosowanie praktyk czarnoksięskich, jak również mediacyjny i demoniczny charakter przestrzeni samego młyna.

Na podstawie przeanalizowanego materiału można zauważyć istotne dysproporcje dotyczące stopnia reprezentacji przedstawicieli zawodów nierolniczych w narracjach magicznych. Do popularnych, a zarazem najlepiej sfunkcjonalizowanych postaci niewątpliwie należy muzykant, który razem z pasterzem stosunkowo często zaliczany jest do kategorii bajkowych głupców – bohaterów o niskim statusie społecznym

i pokrzywdzonych przez los, którzy dzięki swej szlachetności zasługują na wsparcie donatorów, zaś otrzymane dary wykorzystują w celu poprawy własnej sytuacji życiowej oraz zawarcia małżeństwa z królewną⁹⁶. W podobny model opowieści jedynie częściowo wpisuje się wizerunek kowala jako mocarza zazwyczaj nabywającego niezwykle umiejętności w chwili narodzin lub przebiegłego pracownika kuźni zabezpieczającego swój byt poprzez zawarcie umowy z diabłem. Na przyporządkowanie przekazów z udziałem rzemieślnika przejmującego cechy mitologicznego trickstera do grona bajek magicznych pozwala w szczególności odwołanie się do kategorii intencji narratora. Zdecydowanie najmniej uwagi w przekazach czarodziejskich poświęcono natomiast postaci młynarza obecnego przede wszystkim w fabułach o charakterze legendowo-ajtiologicznym i wierzeniowym, którego obecność bywa w nich ponadto jedynie fakultatywna.

Warto również podkreślić, że bajkowi przedstawiciele profesji nieagrarnych sporadycznie przejawiają cechy właściwe istotom nadprzyrodzonym, takie jak np. zmiennokształtność lub zdolność rzucenia klątwy, rekompensując ów niedostatek własnym sprytem, magicznym przedmiotem otrzymanym od donatora lub zdając się na wsparcie demonicznego pomocnika. Należy bowiem pamiętać, że w społeczności tradycyjnej ludziom wykonującym zawody kojarzone z diabelskim poplecznictwem przypisywano mniej intensywny kontakt z siłą nieczystą niż np. osobom posiadającym rzekomo dwie dusze, tj. wiedźmom i czarownikom. Niewykluczone, że m.in. z tego powodu wynika ambiwalentność wizerunków bajkowego kowala, muzykanta i pasterza polegająca na zaakcentowaniu ich dobroduszości i ofiarności przy jednoczesnym wyeksponowaniu właściwej im zuchwałości oraz skłonności do nałogów i zachowań powszechnie uznanych za niemoralne, a nawet obsceniczne.

⁹⁶ Е.М. Мелетинский, *Герой волшебной сказки. Происхождение образа*, Москва – Санкт-Петербург 2005, с. 179-180.

Rozdział VI

Demoniczne duchy środowiska naturalnego

Przestrzeń została zdefiniowana przez Jelenę Lewkijewską jako „obok czasu jedna z dwóch uniwersalnych kategorii ontologicznych, określających obraz świata i ramy funkcjonowania w nim człowieka¹”. W kulturze ludowej posiada ona charakter niejednorodny i zróżnicowany, bowiem dokonywano wobec niej nie tylko binarnego podziału na strefę „swoją” i „obcą”, lecz także wartościowano ją za pomocą rozmaitych parametrów posiadających konotacje pozytywne („góra”, „prawy”, „przedni”, „centralny”, „sakralny”) bądź negatywne („dół”, „lewy”, „tylny”, „peryferyjny”, „profaniczny”)². Co więcej, każdy element wiejskiego mikrokosmosu posiadał własnego gospodarza, którym była istota nadprzyrodzona sprawująca nie tylko opiekę, lecz także władzę nad danym obszarem. W przypadku *orbis interior*, a więc przestrzeni domowej i gospodarskiej, do wspomnianych stworzeń należeli w szczególności: domowik (ros. домовый), łaziebnik / bannik (ros. баенник) oraz gumiennik / owinnik (ros. гуменник / овинник). Z kolei poszczególne strefy *orbis exterior* wedle wierzeń podporządkowali sobie przede wszystkim: wodnik / utopiec (ros. водяной), duch lasu (ros. лесной), polewik (ros. полевик / полевой), bagiennik (ros. болотник), wiatr oraz planetnik, zwany również chmurnikiem lub obłocznikiem (ros. планетник).

W polskiej i wschodniosłowiańskiej bajce magicznej spośród demonów przyrodniczych najszerszej reprezentacji doczekały się duchy opiekuńcze zbiorników wodnych i lasu, tj. odpowiednio wodnik potocznie zwany utopcem oraz leszy obecny głównie w wierzeniach rosyjskich. Jak można przypuszczać, popularność wspomnianych stworzeń związana jest z mediacyjnym charakterem zamieszkiwanej przez nie przestrzeni. Zarówno akweny wodne, jak i leśne ścieżki należą w kulturze ludowej do lokacji z jednej strony otoczonych kultem, z drugiej zaś szczególnie niebezpiecznych i obwarowanych szeregiem społeczno-kulturowych zakazów. Oba obszary uznawane

¹ Е.Е. Левкиевская, *Пространство*, [в:] *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, т. 4, ред. Н.И. Толстой, Москва 2009, с. 304.

² Ibidem.

były bowiem przez mieszkańców wsi za siedlisko nieczystych mocy³, co sytuowało je w kategoriach lokalnego *orbis exterior*. Ponadto szeroka obecność akurat wodnika oraz ducha lasu w opowieściach czarodziejskich niechybnie związana jest ze sferą podstawowych ludzkich potrzeb skłaniających mieszkańców wsi do regularnego opuszczania swej chaty w celu poszukiwania pożywienia i opału, czerpania wody, a także pracy np. w polu bądź w warsztacie rzemieślniczym. Owa konieczność nieustannego przekraczania progu własnego domu zdaje się jednocześnie korespondować z typowym dla bajki magicznej zawiązaniem akcji, zgodnie z którym główny bohater zmuszony jest opuścić rodzinne strony i wyruszyć w świat, zaś po wykonaniu trudnych zadań zostaje najczęściej wynagrodzony awansem społecznym.

Z kolei spośród żywiołów jedynie wiatr został poddany personifikacji, a tym samym sprowadzony do roli bohatera w narracjach magicznych. Niewykluczone, że stało się tak za sprawą jego postaci niewidocznej dla oka⁴, jego nieustannej obecności w życiu człowieka oraz przypisywanych mu ożywczych, a zarazem życiodajnych właściwości. Ponadto istotne znaczenie dla sposobu kreowania bajkowego wizerunku wiatru posiadają ludowe wyobrażenia na temat kosmosu jako żywego organizmu, a w konsekwencji nadawanie poszczególnym jego elementom cech istot o rozumnej naturze, wyposażonych w świadomość oraz określone cechy charakteru. Podobne działania można odczytywać jako przejaw myślenia typu mitycznego, tj. konkretno-obrazowego, w ramach którego unikano operowania kategoriami oraz pojęciami abstrakcyjnymi.

6.1. WODNIK

Topielec obrał sobie na siedzibę leśny staw z groblą i mostkiem, a także cały las zwany Wodenicą oraz łąki od Papierni aż do Wydymacza, gdzie szczególnie obficie występowała mgła. (...) pragnął pohasać, poruszać się wśród ludzkich sprzętów, tak żeby świat zareagował na jego obecność. Chciał kierować powietrzem, zatrzymywać wiatr na swoim mglistym cieple, bawić się kształtem wody, mieć i straszyć ludzi, płoszyć zwierzęta⁵.

³ Л.Н. Виноградова, *Вода*, [в:] *Славянские древности...*, т. 1, Москва 1995, с. 386-387; Т.А. Агапкина, *Лес*, [в:] ibidem, т. 3, Москва 2004, с. 98-99. Jednocześnie nie sposób pominąć kluczowej roli wody w licznych praktykach leczniczych i magicznych (D. Tylkowa, *Rola wody w wierzeniach i praktykach magicznych*, „Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie” 1983, t. 8, s. 86-87) powiązanych z jej funkcją oczyszczającą, apotropeiczną i produktywną. Л.Н. Виноградова, op. cit., с. 389-390.

⁴ Warto nadmienić, że w opowieściach ajtiologicznych obecny jest motyw wiatru wyrażającego niezadowolenie pod adresem Boga spowodowane tym, że został stworzony w niewidzialnej postaci. Z tej przyczyny wspomniany żywioł demonstruje swój gniew, przekształcając się w wichurę i doprowadzając do zniszczeń Simonides 2010: 30.

⁵ O. Tokarczuk, *Prawiek i inne czasy*, Kraków 2018, s. 91, 172.

W pierwszej kolejności na komentarz zasługuje kwestia niejednorodnego nazewnictwa tytułowego demona w bajce. Określenia takie jak „Morski Car” СУС 313А; e.g. Новикова 1961: 119; Сими́на 1975: 62; СУС 665; Афанасьев 2, 1985: 248; Ончуков 1908: 560; СУС 677*; Ончуков 1908: 242; Никифоров 1961: 164, „rybny król” Т 555А; Koneczna, Pomianowska 1956: 88 oraz w mniejszym stopniu „wodnik” e.g. СУС –316*; Добровольский 1891: 159; Т 313А; Gonet 1914/1918: 270; Т 504; Malinowski 1900: 42 podkreślają jego dostojęstwo i zakres władzy sprawowanej przez niego nad przestrzenią wodną. Z drugiej strony zauważyć można próby dewaluacji jego rangi oraz swego rodzaju udomowienia go, gdy mowa jest o „topielcu” Т 504; Udziela 1898: 173; Т 313А; Blatt 1894: 58 bądź „Nurku”⁶ Т 313А; Lompa 1900: 20. Ponadto ze względu na swą powierzchowność ów demon bywa nazywany „morskim karpem” СУС 677; Афанасьев 2, 1985: 24. Z kolei po przyjęciu ludzkiej postaci jest on pospolicie określany mianem „starca” i „staruszka” СУС 313А; Новикова 1961: 119; Карнаухова 2008: 52 lub „dziada” Т 313А; Blatt 1894: 58. Nazewnictwo przypisane w bajce tytułowemu bohaterowi stanowi więc zarówno próbę jego charakterystyki, jak i określenia posiadanego przez niego statusu.

Bywa, że narrator w celu wyeksponowania nikczemności, a zarazem magicznych umiejętności wodnika posługuje się nominatywami nacechowanymi w sposób jednoznacznie negatywny, do których należy „Podłe Dziwo” (ros. Поганое Чудо) СУС 313А; Липец 1950: 166 oraz „czarnoksiężnik” Т 313А; Gonet 1914/1918: 270. Wobec utopca powszechnie stosuje się wreszcie nazwy w znacznym stopniu ogólnikowe i uniwersalne w kontekście istot demonicznych, takie jak „czart”⁷ СУС 313А; Митропольская 1975: 187; Сими́на 1975: 61; Серебrennikov 1964: 114 lub „dziwo” (ros. чудо) СУС 313А; Худяков 1964: 218. Jak można zatem zauważyć, niektóre spośród powyższych określeń noszą niejednoznaczny, a niekiedy również eufemistyczny charakter i jako takie świadczą o kontynuacji przez bajarzy tradycji wierzeniowej związanej z językową tabuizacją, mającą na celu zapobieżenie negatywnym skutkom spotkania z wodnikiem przywołanym przez nieostrożnie wypowiedziane słowa.

Demon wodny to popularna postać wątków Т 313А „Ucieczka (dziewczyna ułatwia bohaterowi ucieczkę)” / СУС 313А „Чудесное бегство” (ATU 313 „The Magic Flight”), których akcja zawiązuje się w momencie zaprzędania mu przez ojca własnego syna. Wodnik zleca następnie młodzieńcowi trudne prace, ten zaś wykonuje je dzięki

⁶ Cf R. Dźwigoł, *Polskie ludowe słownictwo mitologiczne*, Kraków 2004, s. 167.

⁷ Z drugiej strony wśród mieszkańców wsi panowało przekonanie, że demon wodny potrafi ukazywać się ludzkim oczom pod postacią diabła. A. Mianeki, *Postać demona wodnego w ludowych przekazach wierzeniowych*, „Literatura Ludowa” 2002, nr 2 (46), s. 7. Prawdopodobnie również z powyższego powodu bywa w ten sposób nazywany w polskich gwarach. R. Dźwigoł, op. cit., s. 174.

pomocy jednej z córek demona, po czym ucieka z nią z podwodnego królestwa i poślubia. Tytułowa istota jest również postacią charakterystyczną dla wschodniosłowiańskich wątków CYC 677 „В подводном царстве” oraz CYC 677* „Садко”, których głównym bohaterem jest odpowiednio młodzieniec rozwiązujący zagadki władcy mórz i nagrodzony za swoją zmyślność drogocennosciami, oraz zabawiający swego gospodarza grą na instrumencie muzycznym, za co otrzymuje rękę wybranej przez siebie panny.

Z kolei mniejszą liczbą wariantów dysponuje wątek CYC 729 „Золотой топор” (ATU 729 „The Merman’s Golden Axe”) z udziałem wodnika wynagradzającego uczciwość biedaka, obdarowując go złotem. Warto dodać, że w rodzimej systematyce prozy bajkowej istnieje wątek T 742* „Siekiera” o podobnym zarysie fabularnym, lecz dysponuje on wyłącznie jednym wariantem zanotowanym na Litwie. Demon posiada także moc zapewnienia dobrego połowu rybakowi zwracającemu mu wolność (T 555A „Rybny król”). Morski Car pojawia się ponadto w pojedynczych realizacjach wątku CYC 665 „Скорый гонец”, przyjmując protagonistę na służbę. Bywa również, że wodnik przemienia spotkane przez siebie dziewczęta w ryby (CYC –413** „Заколдованные девушки-рыбы” (ATU 413 „Stolen Clothing”)) bądź nieszczęsny młodzieniec zostaje zaprzędany wodnikowi przez własną matkę, jak ma to miejsce w jedynym wariacie wątku CYC –316* „Юноша, обещанный матерью водяному” (ATU 316 „The Nix of the Mill-Pond”) skłaniającym się ku legendzie.

Na osobne potraktowanie zasługują realizacje wątku T 504 „Dary krasnoludków” ze względu na różnorodność występujących w nich postaci demonicznych niepozwalającą na określenie ducha wodnego mianem bohatera reprezentatywnego dla wspomnianych narracji. Obok utopca porywającego dziewczęta, aby się z nimi ożenić, pojawiają się w tych opowieściach również inne istoty nadprzyrodzone, w szczególności topielice, dziwożony (rusalki) oraz kraśnięta płatające protagoniście rozmaite figle lub nagradzające go za wyświadczone im przysługi.

6.1.1. Translokacyjny rezydent wód

Jak zostało wyżej wspomniane, najbardziej typowy obszar aktywności tytułowego bohatera podobnie jak w wierzeniach ludowych stanowią wszelkiego rodzaju zbiorniki wodne⁸:

⁸ V. A. Mianecki, op. cit., s. 8.

- **morze** e.g. CYC 313A; Новикова 1961: 119; CYC 665; Афанасьев 2, 1985: 248; CYC 677; Афанасьев 2, 1985: 24-25; CYC 677*; Ончуков 1908: 242,
- **rzeka** CYC 313A; Худяков 1964: 218; Липец 1950: 166; Т 504; Świątek 1893: 465; CYC 729; Митропольская 1975: 284,
- **jezioro** CYC 313A; Азадовский 1931: 401; Т 313A; Blatt 1894: 58,
- **staw** Т 313A; Cercha 1896: 74; Udziela 1898: 173; Ciszewski 1887: 16,
- **źródło** Т 313A; Gonet 1914/1918: 270,
- **studnia** CYC 313A; Митрофанова, Федорова 1966: 113; Никифоров 1961: 97,
- **kałuża**⁹ CYC 313A; Митропольская 1975: 187.

Warto nadmienić, że w niektórych narracjach magicznych tytułowy demon ma w zwyczaju chwytać swych ofiar na brzegu rzeki lub jeziora, a więc w miejscu stanowiącym granicę między przestrzenią oswojoną przez człowieka, a sferą mu nieznaną, znajdującą się we władaniu nieprzewidywalnego żywiołu i z tego powodu niebezpieczną¹⁰. Do popularnych lokalizacji wodnika należy również podwodne carstwo i rozpościerający się w nim szklany pałac, w którym spoczywa on na tronie (Т 313А / CYC 313А). Podobnych informacji dostarcza opis wierzeń zanotowanych przez Jana Świątkę:

Mieszkania topielców są to bardzo piękne pałace, zbudowane misternie przez wodę, która rozstępuje się w miejscach, gdzie są pokoje, wytwarzając zarazem ich ściany, powały i podłogi jak najkunsztowniej. Urabiając zaś sprzęty domowe, opatruje je w najrozmaitsze rzeźby, a drzwi i okna przyozdabia w kolory tęczy Т 4060; Świątek 1893: 465.

Bajkowy wodnik dysponuje także władzą nad żywiołem wody rozstępującej się przed nim po uderzeniu w nią kijem¹¹ Т 504; Świątek 1893: 465; cf Witanowski 1893: 125; Ciszewski 1887: 16. Zdolność ta znajduje potwierdzenie w relacjach o charakterze wierzeniowym. Świątek bowiem pisał: „Topielec zresztą ma taką władzę nad wodą, że potrzebuje się poruszyć

⁹ Podobne narracje bajkowe stoją w opozycji do przekazów wierzeniowych, zgodnie z którymi utopiec przebywa wyłącznie w głębokiej wodzie. U. Lehr, *Ludowe wierzenia w demony wodne*, „Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie” 1983, t. 8, s. 51.

¹⁰ A. Mianecki, op. cit., s. 17. Jednocześnie warto przypomnieć, że rzeka funkcjonowała w wyobraźni ludu jako granica światów: *orbis interior* i *orbis exterior*, a także świata doczesnego i wieczności. V. E. Masłowska, *Ludowy stereotyp rzeki – zarys struktury*, [w:] *Urzeczenie. Locje literatury i wyobraźni*, red. M. Jochemczyk, M. Piotrowiak, Katowice 2013, s. 49-50; eadem, *Wędrówka dusz w zaświaty – szerokim gościńcem i po bezdrożach (schematy wyobrażeń w kulturze ludowej)*, [w:] *Droga w języku i kulturze*, red. J. Adamowski, K. Smyk, Lublin 2011, s. 122.

¹¹ Ponadto w bajce magicznej utopca niezwykle rzadko charakteryzuje zdolność zaklinania panien w ryby (CYC –413**). Znacznie lepiej wyeksponowane są natomiast umiejętności magiczne córki demona, która wykonuje zadania zlecone protagonistom oraz dokonuje zmiany własnej i cudzej postaci (Т 313А / CYC 313А), a także tworzy ślinę posiadającą dar mowy, dzięki czemu jest w stanie opóźnić pogoń wysłaną przez własnego ojca po ucieczce z jego pałacu CYC 313А; Новикова 1961: 119; Симина 1975: 65; Никифоров 1961: 100; Липец 1950: 167; Карнаухова 2008: 54.

tylko, a woda ściele mu po jego myśli drogę; a jak swą zakresli laską, tak mu się buduje pałac w okamgnieniu” 1893: 465.

Sporadycznie bajkowy utopiec wstępuje na leśne drogi, gdzie przemienia się w starca, aby przypomnieć młodzieńcowi o stawieniu się na służbę T 313A; Blatt 1894: 58; CYC 313A; Новикова 1961: 118-119; Карнаухова 2008: 52. Przywołane narracje można uznać za przejaw translokacyjnej natury tego ducha, funkcjonującego zarówno w demonicznej przestrzeni podwodnej, jak i na terytorium zasiedlonym przez mieszkańców wsi, a więc udomowionym i uważanym przez nich za bezpieczne. Demon zazwyczaj wychodzi bohaterowi na spotkanie w porze dziennej, gdy ten znajduje się w drodze lub poświęca się codziennym obowiązkom.

6.1.2. „Czerwony chopeczek” i dostojny starzec

W opowieściach magicznych pojawiają się wzmianki na temat powierzchowności wodnika¹². Ów demon należy w nich do istot zmiennokształtnych. Niekiedy przedstawia się go w postaci ryby CYC 677; Афанасьев 2, 1985: 24 stanowiącej jego najpopularniejszą wierzeniową hipostazę. Często podkreślane są cechy fizyczne utopca wskazujące na jego nadprzyrodzone pochodzenie, takie jak mikra postura T 313A; Lompa 1900: 20; cf T 742*; Karłowicz 1888: 1, ciemne oblicze T 313A; Blatt 1894: 58 i oczy świecące zielonym blaskiem¹³ T 313A; Blatt 1894: 58.

Bywa również, że ciało utopca okrywa czerwona suknia T 313A; Lompa 1900: 20. Ubranie wspomnianej barwy stanowi najbardziej charakterystyczny element odzieży ducha wodnego¹⁴, co poświadczają słowa informatora w jednej z opowieści wierzeniowych: „No, i poszła [dziewczyna – A.Z.] na łąka i zaczęła wołać: – Utopiec,

¹² Ciekawy przykład asymilacji postaci bajkowych stanowi narracja, w której mowa jest o demonie zwanym „królem podziemnym” CYC 313A; Gliński 1881: 98, posiadającym głowę wielkości cebra CYC 313A; Gliński 1881: 98 oraz szczypce raka zamiast rąk CYC 313A; Gliński 1881: 98-99 wskazujące na jedną ze zwierzęcych hipostaz utopca (U. Lehr, op. cit.). Treść przywołanej bajki dowodzi jednak, że pod tą postacią występuje Kościej Nieśmiertelny CYC 313A; Gliński 1881: 98 – okrutny czarownik zamieszkujący teren górzysty, a więc w żaden sposób niepowiązany lokacyjnie ze światem podwodnym.

¹³ Znane są relacje wierzeniowe, zgodnie z którymi oczy wodnika jakoby „płoną”. Cecha ta poniekąd zbliża wspomnianego demona do rusałek. Н.А. Криничная, *Русская мифология: Мир образов фольклора*, Москва 2004, s. 331. Na Śląsku Cieszyńskim popularne było ponadto przekonanie, że topielec posiada długie, zielone włosy. U. Lehr, *Demon wodny, czyli rzecz o utopcu*, „Zaranie Śląskie” 1988, nr 3/4, s. 335.

¹⁴ Е.Е. Левкиевская, В.В. Усачева, *Водяной*, [в:] *Славянские древности...*, т. 1, с. 396. Co więcej, Nieonila Kriniczna odwołuje się do semantycznego związku wodnika z ogniem, przejawiającego się w świecących, „płonących” oczach oraz odzieniu czerwonej barwy. Badaczka przypuszcza, że wizerunek ten ukształtował się pod wpływem ludowych wyobrażeń poświęconych domowym duchom opiekuńczym. Н.А. Криничная, op. cit.

utopiec, czerwono magierka! A to wiecie była czerwono czopka. Naroz wyloz taki mały czerwony chopeczek, w takim zamtowym ancuzku i lecioł ku nij” T 4060; Simonides 2013: 61.



Ryc. 25. Wyobrażenie utopca w wierzeniach śląskich. R. Nyga, *Utoplec spod Kopca* (2019).

Ponadto w bajce magicznej wspomniana istota przyjmuje postać ludzką, ukazując się głównemu bohaterowi jako starzec T 313A; Blatt 1894: 58; СУС 313А; Новикова 1961: 119; Карнаухова 2008: 52; СУС 729; Митропольская 1975: 284 noszący białą i/lub długą brodę¹⁵ СУС 313А; Серебrenников 1964: 114; СУС 729; Митропольская 1975: 284. Zdecydowanie rzadziej utopiec zostaje przedstawiony w ciele bogato ubranego chłopca T 504; Świętek 1893: 465, dzięki czemu jest w stanie niepostrzeżenie przedostać się w okolice wiejskich sadyb. Podobne narracje zdają się zapoczątkowywać tendencję do antropomorfizacji wizerunku wodnika widoczną w nowszych przekazach wierzeniowych¹⁶. W bajce znalazły zatem odzwierciedlenie popularne w przekonaniach ludu anomalie w wyglądzie zewnętrznym topielca, w tym cechy zarówno skrajnie względem siebie, jak i zoomorficzne, świadczące o jego demoniczności¹⁷ Дранникова, Разумова 2009: 65-66.

¹⁵ W przedstawionym wizerunku wodnika realizuje się zasada, zgodnie z którą długie włosy lub broda stanowią atrybut świadczący o mocy ich właściciela – tym większej, im są one dłuższe. V. H.A. Криничная, *Мифология воды и водоемов. Былички, бывальщины, поверья, космогонические и этиологические рассказы Русского Севера: Исследования. Тексты. Комментарии*, Петрозаводск 2014, s. 73.

¹⁶ Eadem, *Русская мифология...*, s. 332.

¹⁷ V. E.E. Левкиевская, В.В. Усачева, op. cit., s. 396-397; B. Baranowski, *W kręgu upiórów i wilkołaków. Demonologia słowiańska*, Poznań 2019, s. 111-112.

Z kolei wśród popularnych wcieleń żony topielca znajduje się postać wielkiej żaby T 504; Witanowski 1893: 125; Ciszewski 1887: 15, zaś jego córka posiada znakomicie rozwiniętą umiejętność fizycznej metamorfozy (T 313A / CYC 313A) w:

- owcę Чернышев 1950: 179; Karłowicz 1888: 45,
- rybę Карнаухова 2008: 55,
- zającą Lompa 1900: 21,
- ptaka (gołębia Митрофанова, Федорова 1966: 114; Никифоров 1961: 102; Lompa 1900: 23, srokę Lompa 1900: 21; kaczkę Новикова 1961: 119; Сими́на 1975: 63; Митрофанова, Федорова 1966: 114; Серебrennikov 1964: 116; Карнаухова 2008: 55; Lompa 1900: 21; Blatt 1894: 58),
- owada (muchę Новикова 1961: 119, pszczołę Blatt 1894: 58),
- roślinę (pszenicę Новикова 1961: 119, drzewa w lesie Никифоров 1961: 101).
- zbiornik wodny (jezioro Чернышев 1950: 180; Карнаухова 2008: 54),
- budowlę sakralną (kościół Karłowicz 1888: 45, kapliczkę Митрофанова, Федорова 1966: 114, cerkiew Липец 1950: 167, sobór Чернышев 1950: 180),
- człowieka związanego ze sferą *sacrum* (duchownego Новикова 1961: 120, mnicha Никифоров 1961: 101, popadnię Сими́на 1975: 66),
- przedmiot (pierścień Худяков 1964: 218, szklankę Karłowicz 1888: 45),
- ciało niebieskie (gwiazdę Сими́на 1975: 67).

6.1.3. Władca podwodnego królestwa

W rozpatrywanych opowieściach wodnikowi często zostaje przypisana funkcja króla (cara) (T 313A / CYC 313A). Świadczy to o włączeniu tytułowej postaci w poczet pełnoprawnych bohaterów bajki magicznej. W przekazach tych wspomina się zarówno o jego żonie T 313A; Lompa 1900: 20; T 504; Witanowski 1893: 125; Ciszewski 1887: 15, jak i licznych córkach, niekiedy nawet kilkudziesięciu T 313A; Gonet 1914/1918: 270; Blatt 1894: 59; cf Lompa 1900: 20; CYC 313A; e.g. Новикова 1961: 119; Сими́на 1975: 63; Серебrennikov 1964: 115; Никифоров 1961: 98; cf T 504; Malinowski 1900: 42. Utopiec w charakterze głowy rodziny pojawia się również w przekonaniach ludu, lecz kwestia liczebności jego dzieci została w nich przedstawiona w zdecydowanie bardziej realistyczny sposób, mianowicie mowa jest w nich o maksymalnie trzech potomkiniach demona¹⁸.

¹⁸ U. Lehr, *Demon wodny...*, s. 344.



Рис. 26. В. Малышев, *Водяной* (1910).

We wzmiankowanych przekazach rekrutacja młodzieńca na służbę odbywa się w dwóch etapach. Podczas pierwszego z nich wodnik urządza zasadzkę na przejezdnego w osobie ojca protagonisty, chwytając go za brodę, gdy ten pije wodę ustami wprost ze źródła. W kulturze tradycyjnej zaspokajanie w ten sposób pragnienia uważane było bowiem za niegodne, gdyż zdaniem mieszkańców wsi upodabniało człowieka do zwierzęcia¹⁹. Co więcej, bohater analizowanych bajek korzysta z zasobów wodnych bez pozwolenia ich nadprzyrodzonego gospodarza, czym również może narazić się na jego gniew. Następnie demon żąda od mężczyzn oddania na służbę własnego syna (cf CYC –316*), zazwyczaj wypowiadając życzenie: „отдай то, чего дома не знаешь” stanowiące relikw z zwyczaju polegającego na składaniu topielcowi ofiar w postaci zwierząt czarnej maści, w szczególności kozła, koguta²⁰, kota oraz psa²¹, pieniędzy²², a nawet ludzi²³. Przytoczone żądanie stanowi jednocześnie jawny przykład podstęp, ponieważ w momencie składania obietnicy bohater nie jest świadomy narodzin własnego dziecka. Bywa również, że demon wodny, podobnie jak diabeł, wymaga od protagonisty podpisania cyrografu własną krwią w celu przypieczętowania jego przyrzeczenia T 313A;

Lompa 1900: 20; Cercha 1896: 74; Gonet 1914/1918: 270.

¹⁹ И.А. Разумова, *Сказка и быличка (Мифологический персонаж в системе жанра)*, Петрозаводск 1993, с. 68.

²⁰ В.В. Иванов, В.Н. Топоров, *Водяной*, [в:] *Мифологический словарь*, гл. ред. Е.М. Мелетинский, Москва 1990, с. 127.

²¹ U. Lehr, *Demon wodny...*

²² Eadem, *Ludowe wierzenia...*, s. 52.

²³ H. Biegeleisen, *U kołebki. Przed ołtarzem. Nad mogiłą*, Lwów 1929, s. 525-526.

Podczas przyjmowania młodzieńca na służbę tytułowy demon niejednokrotnie manifestuje gniew, a nawet okrucieństwo. Gdy do jego pałacu przybywa zaprzędany mu młodzieniec, wymaga od niego bezwzględного szacunku i oczekuje, że ten padnie przed nim na kolana СУС 313А; Новикова 1961: 119; Никифоров 1961: 99. Co więcej, władca wód posuwa się do kierowania gróźb śmierci pod adresem bohatera lub jego rodziców w przypadku niewykonania zleconych mu prac СУС 313А; Сими́на 1975: 63; Никифоров 1961: 100; Т 313А; Gonet 1914/1918: 270; Lompa 1900: 21, a nawet do mordowania swych ofiar poprzez ścinanie im głów СУС 313А; Чернышев 1950: 176. Warto jednak mieć na uwadze, że jego surowy wobec protagonisty stosunek skorelowany jest z pełnioną przez niego funkcją implikującą wyżej wspomnianą konieczność przetestowania gotowości przyszłego zięcia do wejścia w związek małżeński z jedną z jego córek.



Рис. 27. И.Я. Билибин, *Царь морской* (1911).

Zlecone przez demona zadania, typowe dla narracji czarodziejskich z udziałem ojca królewny bądź carówny, tj. najczęściej niemożliwe do wykonania dla zwykłego śmiertelnika, obejmują w szczególności: wskazanie najstarszej lub najmłodszej córki siedzącej wśród swych identycznie odzianych sióstr, wymurowanie kamienicy bądź wybudowanie cerkwi, kamiennego domu, marmurowego pałacu, statku, młyna czy kryształowego mostu, zasadzenie ogrodu, nabycie zwierząt gospodarskich, sprowadzenie mebli, wycięcie lasu, a także zasianie pszenicy i upieczenie chleba w jedną

noc, skręcenie liny z piasku, uszycie butów, zanim spali się słoma oraz okiełznanie dzikiego konia (T 313A / CYC 313A). Wodnik jako potencjalny teść poddaje zatem protagonistę różnorodnym próbom w celu przetestowania jego dojrzałości do małżeństwa²⁴. Nagrodę za sprostanie powyższym wyzwaniom stanowi zazwyczaj ręka córki Morskiego Cara²⁵. Zaślubiny nie odbywają się jednak w podwodnym królestwie, bowiem narzeczeni decydują się na ucieczkę i umykają wysłanej za nimi pogoni. Co ciekawe, w jednej z opowieści zamiast tytułowego ducha w ślad za bohaterami wyprawia się współpracująca z nim Baba Jaga CYC 313A; Серебренников 1964: 116.

Z kolei w innych narracjach magicznych wodnik pełniący funkcję króla zdradza skłonności do poświęcania się rozrywkom muzycznym, wśród których istotną rolę pełni taniec (CYC 677*). Morski Car zazwyczaj oddaje się płasom, gdy protagonista zabawia go grą na tradycyjnym instrumencie zwanym gusli²⁶ Ончуков 1908: 242; Никифоров 1961: 164. W podzięcie za umilenie czasu władca wód pozwala mężczyźnie pojąć za żonę jedną ze swych córek oraz obdarowuje go szóstką koni Ончуков 1908: 242-243. Wedle ludowych przekonań wiele istot demonicznych znajduje upodobanie w różnorodnych aktywnościach angażujących dźwięk muzyki, do których zalicza się w szczególności diabeł, a także sam wodnik znany ze swego zamiłowania do urządzania uczt²⁷ i zabawy, a nawet śpiewu²⁸.

6.1.4. Wspomożyciel mądrych i sprawiedliwych

Nieco rzadziej wodnik występuje w bajce w roli donatora, również wrogiego. Zdarza się, że demon wręcza głównemu bohaterowi drogocenny kamień po rozwiązaniu zadanej mu zagadki CYC 677; Афанасьев 2, 1985: 24-25 oraz nagradza złotem ubogiego, doceniając jego prawdomówność, zaś chciwego bogacza karze, odbierając mu nieuczciwie zdobytą złotą siekierę CYC 729; Митропольская 1975: 284; cf T 742*; Karłowicz 1888: 1-2. Ponadto demon zapewnia bohaterowi wszelkie wygody i suto wyżywienie w ramach podziękowania za uczciwą

²⁴ Przywołany motyw został podany przez Władimira Proppa jako przykład „asymilacji sposobów pełnienia funkcji [fabularnej – A.Z.]”. В.Я. Пропп, *Морфология сказки*, Москва 1969, c. 61. Rosyjski badacz jako kryterium pozwalające na określenie formy aktywności bohatera wskazał następstwa jego działań. Zdaniem Proppa, w przypadku wręczenia protagoniście magicznego środka po spełnieniu życzeń demona można mówić o próbie zaaranżowanej przez donatora, zaś zdobycie przez mężczyznę ręki swej wybranki i wejście z nią w związek małżeński świadczy o uprzednio wykonanym przez niego trudnym zadaniu. Ibidem, c. 61-62.

²⁵ Z drugiej strony w stosunkowo znacznej ilości rozpatrywanych przekazów zawarcie przez bohaterów aktu małżeństwa nie zostaje powiązane z zadaniami zlecanymi protagoniście przez Morskiego Cara. V. idem, *Исторические корни волшебной сказки*, Ленинград 1986, c. 306-307.

²⁶ Jest to rosyjski instrument strunowy. Jego szersza definicja znajduje się w paragrafie 5.2.1. poświęconym postaci muzykanta (przypis nr 32).

²⁷ С.В. Максимов, *Нечистая, неведомая и крестная сила*, С.-Петербург 1903, c. 94.

²⁸ U. Lehr, *Demon wodny...*, s. 337, 344.

służbę T 504; Świętek 1893: 466; СУС 665; Ончуков 1908: 560, przy czym warto przypomnieć, że może on pełnić jednocześnie funkcję bajkowego króla, która jest wówczas dla niego podstawowa i dominująca T 313A; Lompa 1900: 21. Z kolei w innej narracji wodnik, niejako łącząc funkcję donatora i pomocnika, obiecuje rybakowi dobry połów w zamian za zwrócenie wolności i topi go dopiero wówczas, gdy ten staje się chciwy T 555A; Koneczna, Pomianowska 1956: 88-89. Co prawda, negatywne zakończenie odbiega od standardów gatunkowych przekazów magicznych, lecz trzeba zaznaczyć, że w rozpatrywanej opowieści nie ma mowy o złych intencjach demona względem protagonisty. Podkreślony zostaje natomiast aspekt moralistyczny analizowanej opowieści, zaś funkcja kompensacyjna realizuje się w tym przypadku w ramach zwycięstwa bajkowej sprawiedliwości. Jak łatwo zatem dostrzec, przywołany wizerunek utopca zakorzeniony jest w opowieściach o charakterze wierzeniowym, w których niejednokrotnie stoi on na straży wiejskiej moralności, pełniąc przy tym funkcję wykonawcy wyroków losu, doprowadzając do śmierci człowieka²⁹. Bajkowy wodnik nie topi jednak zwabionych przez siebie nieszczęśników³⁰, co można wytłumaczyć regułami gatunkowymi narracji magicznych, w tym właściwym dla nich rozwojem wydarzeń zakładającym zakończenie szczęśliwe dla głównego bohatera.

Utopiec pełniący w bajce funkcję wrogiego donatora zwykł także porywać dziewczęta do swego podwodnego królestwa, aby pojmować je za żony³¹ T 504; Udziela 1898:

²⁹ A. Mianecki, op. cit., s. 12.

³⁰ Cf U. Lehr, *Ludowe wierzenia...*, s. 51. Do wyjątków należeli w szczególności młynarze pozostający z wodnikiem w dobrych relacjach, o czym mowa była w poprzednim rozdziale, a niekiedy również rybacy. В. Д.Н. Ушаков, *Материалы по народным верованиям великоруссов*, Москва 1896, с. 161. Warto dodać, że wśród ludu rozpowszechnione było przekonanie o ponadprzeciętnej sile demona zdolnego obezwładnić nawet kilku krzepkich mężczyzn i doprowadzić do ich zguby w odmętach wód. O przywołanych właściwościach topielca wspomina się w licznych opowieściach wierzeniowych: „(...) у него руки длиннющие и цепкие. Как ухватит, так не оторвешь – норовит на дно затянуть. На него и смотреть-то – страх!” Глебов 2011: 105.

³¹ W niektórych wariantach wspomnianego wątku, posiadającym wyraźne cechy podania wierzeniowego, do zwyczajów utopca należy również wyprawianie chrzcina swemu dziecku i prośenie człowieka w kumy T 504; Witanowski 1893: 125; Ciszewski 1887: 16. Przykłady te nawiązują pod względem fabularnym do motywu przewodniego wątku T 332 „Kuma-Śmierć”, w którym to właśnie Boska wysłanniczka zostaje matką chrzestną dziecka głównego bohatera. Wodnik natomiast, ukazany w rozpatrywanych przekazach wyłącznie jako istota stwarzająca dla człowieka zagrożenie, zazwyczaj przedstawia ową prośbę w domu dziewczyny tuż po jej spotkaniu z żabą-topielicą, podczas którego nieopatrznie i żartobliwie proponuje ona siebie do roli matki chrzestnej. Bohaterka popełnia tym samym grzech, czym naraża się na śmierć z rąk demona. Warto nadmienić, że motyw utopca organizującego chrzciny stanowi popularny element podań wierzeniowych (U. Lehr, *Demon wodny...*, s. 345): „Siedzieli wszyscy w domu przy wieczerzy. Naraz ktoś zakłupoł do dźwierzy i wszedł młody mężczyzna. Nasi starka zaraz poznali, że to utopiec, bo mu z łokcia woda kapiała. Pokłonił się mojemu tacie i mamie, i zapytał, czy byliby tacy dobrzy i trzymali mu nowo narodzonego do chrztu. Ojciec spojrział na matkę i razem pokiwali głową, że ja, że się zgadzają. Starka się trochę wahali, ale potem powiedzieli, że do chrztu trzymać to wielka zacność, i że ona też pójdzie do kościoła. No, i ochrztili tego małego utopka” Simonides 2013: 60.

173 lub uczynić z nich służące³² T 504; Świętek 1893: 465. Niewykluczone, że opowieści te stanowią pewnego rodzaju rozwinięcie przekazów wierzeniowych, w których wodnik zostaje przedstawiony jako stary kawaler znajdujący upodobanie w młodości i pięknie³³. W przytoczonym kontekście warto jednocześnie odwołać się do przyjętego w kulturze tradycyjnej trójpodziału kosmosu na sferę ziemską, boską przestrzeń niebiańską oraz posiadające demoniczne konotacje podziemia, którym w analizowanym przypadku odpowiadają najczęściej rzeczne odmęty. Mając przy tym na uwadze ludową tendencję do negatywnego wartościowania dołu, można stwierdzić, że duch wodny w symboliczny sposób kieruje swe ofiary na drogę wiodącą ku upadkowi i potępieniu³⁴.

Za należyte wywiązanie się z obowiązków demon wręcza pannom zapłatę w postaci śmieci obracających się następnie w złote i srebrne monety T 504; Udziela 1898: 174; Świętek 1893: 466; cf. Malinowski 1900: 42. Podobnych informacji na temat wodnika dostarczają wierzenia, zgodnie z którymi „w pałacu swym jest gospodarzem; trzyma nawet sługi, które bądź zmagia na pewien przeciąg czasu i płaci śmieciami, przemieniającemi się w pieniądze, bądź też wybiera z utopionych” Świętek 1893: 465. Ów niepospolity zwyczaj można interpretować w kategoriach prawa odwrotności obowiązującego w świecie pozazmysłowym³⁵ stojącym w opozycji do wartości pozytywnie waloryzowanych w pojęciu ludzkim.

Na marginesie powyższych rozważań warto dodać, że przekazanie cennego przedmiotu może także paradoksalnie wiązać się z pełnieniem przez opiekuna wód funkcji przeciwnika. W jednej z rozpatrywanych opowieści zostaje on bowiem przedstawiony jako przyjaciel młynarza zwracający na jego prośbę wolność więzionemu przez siebie młodzieńcowi zaprzędanemu przez własną matkę. Demon czyni to poprzez oddanie pierścienia należącego do kobiety, który otrzymał od niej w ramach potwierdzenia zawartej umowy³⁶ CVC –316*; Добровольский 1891: 159-160.

³² Morski Car jedynie sporadycznie posuwa się do uprowadzenia bohatera płci męskiej v. CVC 665; Афанасьев 1985: 248; Ончуков 1908: 560.

³³ Н.Я. Никифоровский, *Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе*, Вильна 1907, с. 79.

³⁴ A. Mianeki, op. cit., s. 17. W kulturze ludowej dół utożsamiano z przestrzenią aktywności istot demonicznych, nadprzyrodzonych, a nawet mitycznych, jak również z pochówkiem i śmiercią, podstępem, zdradą, kryjówką oraz miejscem ukrycia skarbów i magicznych obiektów. V. J. Adamowski, *Kategoria przestrzeni w folklorze. Studium etnolingwistyczne*, Lublin 1999, s. 108-126.

³⁵ V. Wróblewska, *Nagroda*, [w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. eadem, online: <https://bajka.umk.pl/slownik/lista-hasel/haslo/?id=311> (dostęp: 11.11.2022).

³⁶ Wodnik przetrzymujący młodzieńca w niewoli na życzenie jego matki, implikującej mu powiązania ze sferą demoniczną, wykazuje w analizowanej narracji pewne podobieństwo do diabła. Moment zwrócenia chłopcu wolności, a tym samym anulowania wspomnianego paktu, można porównać do cofnięcia cyrografu.

Analiza powyższych narracji pozwala zauważyć, że w bajkach magicznych w pewnym stopniu obecne jest zjawisko łagodzenia wizerunku utopca względem jego wierzeniowego odpowiednika, co, jak zostało wcześniej wspomniane, motywowane jest wymogami gatunkowymi tych utworów. Jako bohater przekazów czarodziejskich testuje on przede wszystkim dojrzałość protagonisty, poddając go próbom i nagradzając jego wysiłki, czym niejednokrotnie przyczynia się do zawarcia przez bohaterów związku małżeńskiego. Z drugiej strony w utworach o charakterze fikcyjnym uwzględnione zostały kluczowe cechy pozwalające na identyfikację wierzeniowego wodnika, takie jak jego wygląd zewnętrzny i miejsce aktywności, jak również zwyczaj porywania przechodniów czy wyprawiania chrzcin własnemu dziecku. Wydaje się zatem, że bajkowe wyobrażenie dotyczące przywołanego demona jest najsilniej inspirowane ludowymi przekonaniem na jego temat w porównaniu z innymi duchami przyrodniczymi obecnymi w przekazach magicznych.

6.2. LESZY

Był wysoki, miał ponad dwa metry. (...) Zjawa przypominała korzeń drzewa albo chodzący świerczek. Mimo to wyrastały z niej wyraźnie widoczne dwie ręce i dwie nogi zrobione z jakiegoś mocnego drzewa, może z jarzębiny, a istota stąpała wdzięcznie i bezszelestnie niczym łось. Za głowę służył jej wbity między barki karcz o formie jeszcze nieustalonej, wciąż nieukończony³⁷.

Postać demonicznego opiekuna lasu pojawia się najczęściej we wschodniosłowiańskiej bajce magicznej, wśród których dominują narracje rosyjskie³⁸. W opowieściach tych do powszechnych określeń używanych w kontekście tytułowego demona należą nazwy wskazujące na jego lokalizację, takie jak „leszy” (рос. леший) e.g. СУС 311; Рождественская 1941: 131; СУС –480С*; Митропольская 1975: 193; СУС 518; Ровинский

³⁷ J. Karila, *Polowanie na małego szczupaka*, przeł. S. Musielak, Gdańsk 2021, s. 142.

³⁸ Na terenie Polski niektóre cechy leszego, takie jak zmuszanie ludzi do błędzenia w lesie, skłonność do porywania dziewcząt i płatania figli, zmiennokształtność, wywoływanie wokół siebie hałasu i świstu oraz władza nad zwierzętami leśnymi przypisywano duchowi lasu, w stosunku do którego używano takich określeń jak (strach) leśny (B. Baranowski, op. cit., s. 203; E.E. Левкиевская, *Леший*, [в:] *Славянские древности...*, т. 3, Москва 2004, с. 108), gajownik, dobrochoczy oraz borowy. W okolicach Łęczycy utożsamiano go również z diablem leśno-błotnym zwanym Borutą. B. Baranowski, op. cit., s. 199-200; L. Pełka, *Polska demonologia ludowa*, Poznań 2020, s. 176. Co istotne, wschodniosłowiańskiego leszego od zachodniosłowiańskich duchów leśnych odróżnia jego status gospodarza, pana lasu. E.E. Левкиевская, *Леший...*, с. 106.

1, 1881: 125; СYC 560; Никифоров 1961: 193; СYC 667; Романов 1901: 96, „leśny” (ros. лесовой) СYC 325; Смирнов 1, 1917: 292 oraz „leśny strach” Т 377; Klich 1910: 10. Spotyka się też tabuizowane nominatywy, np. „starzec” (ros. старик) СYC 480; Новикова 1961: 170; Смирнов 1, 1917: 217 i „dziad” lub „dziadek” (ros. дед, дедушка) e.g. СYC 325; Смирнов 1, 1917: 292; СYC 480; Federowski 1902: 225 wskazujące na wiek oraz wygląd ducha lasu. Leszy, podobnie jak wodnik, bywa utożsamiany z czartem, a niekiedy sam się w ten sposób przedstawia СYC 667; Романов 1901: 96.

W opowieściach magicznych duch lasu bardzo rzadko występuje jako główna postać demoniczna i zazwyczaj wymiennie koegzystuje w nich z innymi istotami należącymi do świata nadprzyrodzonego. Do najbardziej reprezentatywnych wątków bajkowych z jego udziałem należy СYC 311 „Медведь (леший, чародей, разбойник) и три сестры” (ATU 311 „Rescue by the Sister”), w którym mowa jest o dziewczętach uprowadzonych przez leszego, czarownika lub rozbójnika, a następnie uratowanych dzięki zmysłności najmłodszej z nich. Duch lasu, niedźwiedź bądź diabeł może również zlecić pannie zadania, za wykonanie których obdarowuje ją kosztownościami, zaś jej leniwą przyrodną siostrę karze (СYC 480 „Мачеха и падчерица” (ATU 480 „The Kind and the Unkind Girls”)) lub usiłuje porwać dziewczynę, podstępnie nakłaniając ją do wspólnego tańca poprzez ofiarowanie jej elementów zdobnej odzieży (СYC –480С** „Мачеха и падчерица”). W bajce magicznej obecny jest także motyw rywalizacji leszych lub czartów o zdobyte przez siebie łupy w postaci cudownych przedmiotów, które podstępem przejmuje główny bohater (СYC 518 „Обманутые черти (лешие)” (ATU 518 „Men Fight over Magic Objects”).

Jak zostało wspomniane wyżej, w ramach niektórych wątków (СYC 311, СYC 480, СYC –480С**) zauważalna jest tendencja narratora do wymiennego umieszczania w nich postaci leszego, wilka oraz niedźwiedzia³⁹, a więc najpotężniejszych i wykazujących konotacje demoniczne zwierząt leśnych⁴⁰ w wierzeniach ludu uchodzących za hipostazy tytułowego demona⁴¹. Drugie spośród nich stanowiło równocześnie obiekt wierzeń totemicznych i z tego powodu było otoczone przez dawnych Słowian szczególnym kultem⁴². Brak jest jednak wiarygodnych przesłanek

³⁹ Zdecydowanie rzadziej leszego zastępuje bies w postaci kosmatego stworzenia (СYC 518) lub Niemiec w czarnym kapeluszu (СYC –480С**), pod postacią którego szczególnie polski lud zwykł wyobrażać sobie diabła, przejawiając tym samym własną niechęć do obcych.

⁴⁰ А.В. Гура, *Символика животных в славянской народной традиции*, Москва 1997, с. 122-123, 128-129, 164.

⁴¹ I. Rzepnikowska, *Rosyjska i polska bajka magiczna (AT 480) w kontekście kultury ludowej*, Toruń 2005, s. 81.

⁴² V. Н.А. Криничная, *Русская мифология...*, с. 255.

pozwalających na utożsamienie bajkowego leśnego ducha z owymi przedstawicielami fauny. W rozpatrywanych opowieściach magicznych nie przejawiają one bowiem innych cech charakterystycznych dla tytułowego demona, a co za tym idzie, umożliwiających potraktowanie ich jako jego zoomorficznych hipostaz.

Leszy pojawia się również w jednej z realizacji wątku CYC 560 „Волшебное кольцо” (ATU 560 „The Magic Ring”), w którym protagonista w zamian za pomoc udzieloną zwierzętom (psu, kotu oraz żmii) lub istocie nadprzyrodzonej otrzymuje od niej magiczny pierścień, dzięki któremu jest w stanie wykonać zadania przydzielone mu przez cara i zdobyć rękę jego córki. Tytułowy demon występuje ponadto w nielicznych białoruskich wariantach wątku CYC 667 „Воспитанник лешего”, towarzysząc protagoniście w jego wędrówce po tym, jak ten ocalał mu życie i przyczyniając się zarazem do jego ożenku z carówną. Z kolei w jednej z polskich narracji przyporządkowanych do wątku T 377 „Potwór zdradza zagadkę” leszy ukazuje się mężczyznom odpoczywającym przy ognisku, ci zaś ukrywają się przed potencjalnym zagrożeniem w pustej kłodzie drewna, czym wprawiają go w konsternację.

Przypadkowa wydaje się natomiast obecność opiekuna lasu w jednym z wariantów wątku CYC 325 „Хитрая наука” (ATU 325 „The Magician and his Pupil”), w którym przyjmuje na służbę i naukę młodzieńca, oferując mu wikt i schronienie, a następnie wyprawia się za nim w pogoń. Typowym bohaterem powyższych narracji jest bowiem czarownik, a więc postać należąca do odmiennej kategorii postaci demonicznych.

6.2.1. Gospodarz wśród drzew

W narracjach czarodziejskich zgodnie z wierzeniową proveniencją leśnego najpopularniejsze miejsce jego aktywności stanowi las, w którym zamieszkuje on drewnianą chatę⁴³ CYC 311; Рождественская 1941: 131; CYC 325; Смирнов 1, 1917: 292; CYC 480; Новикова 1961: 170. Jest to zatem przestrzeń magiczna, mediacyjna i niebezpieczna z powodu zamieszkujących ją istot demonicznych⁴⁴: „Недалеко от деревни был лес, о котором рассказывали множество страшных рассказов, и крестьяне боялись рубить в нем дрова и без крайней надобности даже и не ходили туда” CYC 480; Новикова 1961: 169. Niezwykle rzadko natomiast leszy zjawia się na bagnach CYC 518; Садовников 1884: 52

⁴³ Е.Е. Левкиевская, *Леший...*, с. 105.

⁴⁴ V. Wróblewska, *Magiczna przestrzeń lasu w baśniach literackich*, [w:] *Las w kulturze polskiej*, t. 1, red. W. Łysiak, Poznań 2000, s. 145-147.

oraz w łaźni СУС –480С**; Митропольская 1975: 193. Co ciekawe, czas aktywności strażnika lasu przypada zazwyczaj na porę dzienną СУС 311; Рождественская 1941: 131; Т 377; Klich 1910: 10; СУС 325; Смирнов 1, 1917: 292; СУС 518; Тумилевич 1961: 67; Ровинский 1881: 125; Новикова 1961: 56; Худяков 1964: 196; Садовников 1884: 52; Ончуков 1908: 416; Никифоров 1961: 212; СУС 667; Романов 1901: 96, zaś jedynie sporadycznie na wieczorną i nocną, gdy oczekuje dziewczyny w łaźni СУС –480С**; Митропольская 1975: 193-194 lub powraca do swej siedziby⁴⁵ СУС 480; Новикова 1961: 172.

W niektórych opowieściach leszy zjawia się w leśnej chatce na następujące wezwanie dziewczyny: «Кто в лесе, кто в темном – приди ко мне гостевать!» СУС 480; Афанасьев 1984: 117. Iwona Rzepnikowska dostrzega w cytowanym zaproszeniu analogię do rosyjskich formuł wróżebnych wygłaszanych w wigilię Chrztu Pańskiego, mających na celu przywołanie leśnego ducha przybierającego postać przyszłego męża. Panna wypowiadała wówczas słowa: „Богосуженой мой, поди ужинать со мной” wykazujące pewną zbieżność z zawołaniem bohaterki w bajce magicznej⁴⁶. Podobnie wierzeniowy leszy zwykł nawiedzać ludzi śpiących w należącej do niego myśliwskiej chatce. Najczęściej jednak czynił to, aby przepędzić intruzów pozwalających sobie na nocleg, nie otrzymawszy wcześniej jego pozwolenia. W tym celu naprzykrzał się im, nieustannie otwierając drzwi na oścież⁴⁷.

6.2.2. Leśny nestor

W opowieściach czarodziejskich leszy przyjmuje zazwyczaj postać antropomorficzną, niekiedy z elementami zoomorficznymi, co znajduje odzwierciedlenie w wierzeniach ludowych⁴⁸. Bywa, że jako bohater bajki magicznej ukazuje się on w protagoniście jako starzec liczący sobie sto pięćdziesiąt lat: „Вот этот Василий, сын купеческий, и отправился к дедушку. Приходит, – огромный дом высокий, большой. Приходит в эту комнату, и выходит оттуда старый дед, старый леший, годов полтораста ему, этому дедушку” Никифоров 1961: 193, oparty na kosturze z brodą sięgającą kolan Новикова 1961: 169-170. Do wyjątków należą natomiast narracje, w których demon przyjmuje postać młodego kupca СУС 480; Афанасьев 1984: 117.

⁴⁵ Noc zacierająca granice między wiejskim *orbis interior* a *orbis exterior* ośmielała ponadto demony leśne do opuszczania swych kryjówek i nawiedzania ludzkich domostw. V. A. Mianeki, *Las w ludowych podaniach mitycznych*, [w:] ibidem, s. 349.

⁴⁶ I. Rzepnikowska, op. cit., s. 81-82; Т.А. Новичкова, *Леший*, [в:] *Русский демонологический словарь*, С.-Петербург 1995, с. 330.

⁴⁷ Н.А. Криничная, *Русская мифология...*, с. 308-311.

⁴⁸ L. Pelka, op. cit., s. 176-177; Е.Е. Левкиевская, *Леший...*

Bohatera niniejszej analizy z reguły charakteryzuje ponadprzeciętny wzrost, a więc podobnie jak to ma miejsce w wyobrażeniach ludu СУС 518; Худяков 1964: 196; СУС 560; Никифоров 1961: 193. Do opowieści czarodziejskich przeniknęły ponadto przejawy wierzeń dotyczących umiejętności zmiany swego rozmiaru przez leszego⁴⁹ początkowo będącego nikłej postury, lecz prędko osiągającego wysokość świerku Т 377; Klich 1910: 10. Według niektórych informatorów należy on jednak do grona istot o niewielkich gabarytach Черепанова 1996: 30.

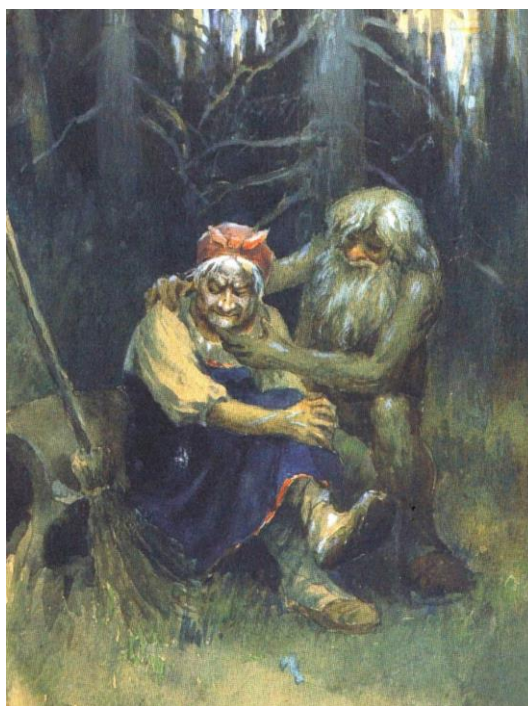


Рис. 28. Н. Сергеев, *Леший и Баба Яга* (data powstania nieznana).

Kolejną właściwość bajkowego opiekuna lasu stanowią oczy świecące niczym rozżarzone węgle Новикова 1961: 170. O „płonącym” spojrzeniu powyższego demona wspominają również narratorzy przekazów wierzeniowych⁵⁰, przy czym trzeba dodać, że jest to cecha charakterystyczna dla wielu innych istot nadprzyrodzonych, np. upiórów oraz utopców. Bywa także, że w narracjach magicznych zostaje wyposażony w rogi i pazury СУС 480; Новикова 1961: 170-171, a więc elementy zwierzęce świadczące o jego zaświatowym pochodzeniu, obecne również w wyobrażeniach mieszkańców wsi⁵¹.

⁴⁹ С.В. Максимов, *op. cit.*; В. А.Н. Афанасьев, *Древо жизни и лесные духи*, [в:] *Поэтические воззрения славян на природу: в 3 т.*, т. 2, Москва 1868, с. 330; В.Н. Добровольский, *Нечистая сила в народных верованиях (по данным Смоленской губ.)*, „Живая старина” 1908, т. 17, вып. 1, с. 4; Э.В. Померанцева, *Мифологические персонажи в русском фольклоре*, Москва 1973, с. 33.

⁵⁰ С.В. Максимов, *op. cit.*, с. 70.

⁵¹ А.Н. Афанасьев, *op. cit.*, с. 332.

Co istotne, leszy należy do stworzeń posiadających zdolność fizycznej metamorfozy. Demon wykorzystuje ową właściwość podczas pogoni za uczniem pobierającym u niego nauki, przemieniając się w szczupaka oraz koguta⁵² СУС 325; Смирнов 1, 1917: 294. Ponadto w jednej z rozpatrywanych narracji dla niepoznaki przeistacza się w wielkiego szarego kota, a następnie przywołuje załogę pobliskiego statku i poleca bohaterowi przedstawić się jako kucharz, dzięki czemu obaj trafiają na dwór chińskiego cesarza СУС 560; Никифоров 1961: 195-196. Opowieść ta posiada zatem wydźwięk totemiczny, jako że wzmiankowana hipostaza leszego staje się duchem opiekuńczym protagonisty. Zdolność przemiany w wężatego czworonoga wykazuje również wierzeniowy gospodarz lasu⁵³. Aleksandr Gura dostrzegł w przywołanym kontekście symboliczną i metaforyczną korelację między niedźwiedziem i kotem, a więc najpopularniejszymi wcieleniami leszego⁵⁴.

6.2.3. Strażnik zasobów lasu i totemiczny „amant”

W opowieściach magicznych leszemu przypisana jest zazwyczaj funkcja przeciwnika głównego bohatera. Co istotne, niekiedy tytułowa postać występuje w charakterze oponenta wyłącznie z powodu naruszenia przez mężczyznę zasad panujących na jego terytorium. I tak właściwość wspólną bajkowemu i wierzeniowemu opiekunowi lasu stanowi negatywny stosunek do ludzi pozwalających sobie na samowolne ścinanie rosnących w nim drzew⁵⁵:

Вот поехал за дровами, нарубил воз дров, и уж хотел ехать домой, как вдруг откуда ни возьмись – старик, старый-престарый, борода седая до колен, глаза так и светятся, как угли, и закричал на Пахома: «Как ты смел рубить дрова в моем заповедном лесу?» СУС 480; Новикова 1961: 169-170.

⁵² Jak słusznie zauważyli Czesław Robotycki i Wiesław Szpilka, w opowieściach tych donator staje się głównym przeciwnikiem protagonisty, a zatem przekazanie cudownych umiejętności nie może zostać uznane jako akt daru, ponieważ młodzieńca ocalić może wyłącznie śmierć czarownika. Eidem, *W każdej bajce jest ułamek prawdy (o „funkcji” daru w bajce)*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Etnograficzne” 1983, z. 18, s. 92.

⁵³ Ciekawa jest również hipoteza Krinicznej, która stwierdziła, iż podobne wyobrażenia powstały najprawdopodobniej pod wpływem przekonań dotyczących domowych duchów opiekuńczych. H.A. Криничная, *Русская мифология...*, s. 256.

⁵⁴ A.B. Гуря, op. cit., s. 176.

⁵⁵ Kulturowy zakaz ścinania drzew w lesie mógł do pewnego stopnia wynikać z ludowego pojmowania ludzkiej duszy jako skonkretyzowanego i namacalnego bytu zdolnego przyjąć wspomnianą postać. Т.А. Агапкина, *Дерево*, [в:] *Славянские древности...*, т. 2, Москва 1999, s. 63. Co więcej, wedle przekonań mieszkańców wsi sam leszy potrafi upodobnić się do świerku, brzozy lub dębu. H.A. Криничная, *Русская мифология...*, s. 251.

W analizowanej opowieści leszy rozkazuje mężczyźnie powiadomić pozostałych chłopów o wydanym przez siebie zakazie. W przeciwnym wypadku będą oni skazani na ciężką pracę polegającą na zburzeniu znajdującej się nieopodal góry i zasypaniu powstałego dołu ziemią noszoną na wilkach i niedźwiedziach pozostających pod władzą demona:

«Так и быть, – сказал старик, – на первый раз тебя прощаю, а вперед смотри! Скажи всем мужикам, что если кто осмелится заехать ко мне рубить дрова, то я до тех пор молодца не отпущу, пока не сроет он – вон, видишь? – этой горы и не засыплет оврага, что под горой; а землю будет он возить на волках и на медведях. Ведь в моем лесу их довольно, они получше ваших кляч. Поезжай домой да не забудь, что я говорил!» СУС 480; Новикова 1961: 170.

Powyższy cytat można interpretować jako echo niepisanej umowy między ludźmi i leszym, w ramach której przed wejściem do lasu obowiązywały szczególne zasady. Bywa, że w bajce za tego typu wykroczenie demon przewiduje najcięższy wymiar kary, mianowicie śmierć⁵⁶ СУС 311; Рождественская 1941: 131.

Rozpatrywane narracje można potraktować jako świadectwo bajkowej sprawiedliwości odzwierciedlającej wierzenia ludu, w ramach których wybrane przejawy surowości, a nawet okrucieństwa ze strony istoty nadprzyrodzonej motywowano naruszeniem nie tylko jej spokoju, lecz także zasad panujących w należącej do niej przestrzeni, w tym nieznaną reguł korzystania z zasobów lasu. Wśród mieszkańców wsi panowało bowiem przekonanie, że przed ścięciem pierwszego drzewa należy uzyskać specjalne pozwolenie⁵⁷ i przychylność leszego, składając mu ofiarę:

Мне про это дед рассказывал. Вот лесорубы раньше как делали? Прежде, чем рубить первое дерево, надо было лесного хозяина задобрить. Угощенья ему поднести: хлеба, вина, чутков или чего там еще. Так разрешения у него спрашивали. (...) Вроде, как в шутку, а все равно помогало. А вот не спросишь, так он топор аль пилу поломает. А бывало, и придавит кого. С ним не шути: в лесу он – хозяин! Глебов 2011: 86.

Warto przy tym zaznaczyć, że leszy zabraniał niekiedy ścinania wyłącznie swoich ulubionych drzew⁵⁸. Co więcej, miał w zwyczaju chowanie siekiery należącej

⁵⁶ W przytoczonej narracji brak jest motywu bezpośredniego uprowadzenia dziewcząt przez demona, bowiem ich uwięzienie stanowi konsekwencję naruszenia zakazu przez ich ojca udającego się po drwa do lasu. Cf V. Wróblewska, *Czas i przestrzeń w ludowych baśniach magicznych o zakazanym pokoju* (T 311), „Acta Universitatis Nicolai Copernici” 1995, z. 289, s. 137.

⁵⁷ Podobna zasada dotyczyła się myśliwych, którym leszy wręczał pisemną zgodę bądź ustnie wskazywał okres korzystania z zasobów lasu. H.A. Криничная, *Русская мифология...*, s. 277.

⁵⁸ V. Ф.В. Плесовский, *Леший как один из прообразов дракона волшебных сказок пермских народов (удмуртов, пермяков, зырян)*, [w:] idem, *К истории малых народностей Европейского Севера*, Петрозаводск 1975, s. 141.

do naprzykrzającego mu się drwała oraz, o czym była mowa wyżej, płoszenie osób zbyt długo przebywających w lesie, w tym rzucanie gałęziami w nocujących⁵⁹.



Рис. 29. В. Славук, *Доброхожий* (2008).

Z kolei w innych opowieściach tytułowy antagonista znajduje upodobanie w porywaniu, a sporadycznie nawet brutalnym mordowaniu napotkanych dziewcząt. Jako przykład posłużyć mogą opowieści, w których więzi on w piwnicy zwabione przez siebie siostry⁶⁰ СУС 311; Рождественская 1941: 131-132 lub za pomocą groźby śmierci domaga się sprowadzenia panien przez ich brata СУС 518; Ончуков 1908: 416. Warto podkreślić, że ów demon, choć surowy i niebezpieczny, okazuje się istotą naiwną i mało spostrzegawczą. Nie dostrzega on bowiem podstępu więzionej przez siebie panny proszącej go, aby zaniósł upieczone przez nią ciasto jej rodzicom. W rezultacie leszy odprowadza dziewczynę do domu rodzinnego wraz z jej siostrami kryjącymi się w koszyku. Gdy zaś orientuje się, że został oszukany, dotkliwie rani go spadające nań polano, co prawdopodobnie doprowadza do jego śmierci СУС 311; Рождественская 1941: 132-133.

⁵⁹ Д.Н. Ушаков, *op. cit.*, s. 160; v. С.А. Токарев, *Религиозные верования восточнославянских народов XIX - начала XX века*, Москва 1957, s. 82.

⁶⁰ W świecie leszego jako antagonisty dochodzi do odwrócenia porządku społecznego, ponieważ to najmłodsza spośród sióstr przyjmuje na siebie odpowiedzialność za pokonanie stwora i ocalenie pozostałym życia. V. Wróblewska, *Czas i przestrzeń...*, s. 137.

Uwięzione przezeń bohaterki mogą również zostać pochwycone przez niedźwiedzie, jazgarze i łabędzie pełniące w analizowanej narracji rolę cudownych zięciów СУС 518; Ончуков 1908: 416-417. Sam leszy zdradza w bajce magicznej skłonność do porywania dziewcząt w celach matrymonialnych⁶¹ СУС 311; Рождественская 1941: 131; cf СУС – 480С*; Митропольская 1975: 193 stanowiącą powtórne nawiązanie do wierzeń totemicznych na temat małżeńskiej relacji kobiety i ducha lasu⁶².

O porywanie ludzi udających się do lasu oskarżano leszego również w ramach systemu wierzeń społeczności wiejskiej⁶³, jednak mimo panującego przekonania, iż zazwyczaj jest on niebezpieczny dla człowieka, niemal nie wysuwano w jego stronę podejrzeń o dokonywanie morderstw⁶⁴. Co więcej, uważano, że wspomniany demon pozwala niekiedy spacerowiczom na powrót do domu, nie czyniąc im żadnej krzywdy⁶⁵, a wręcz przeciwnie – nagradza ich owocami lasu:

Собрались оне [staruszki – A.Z.] за ягодами в лес с девками. Только зашли за деревья, к ним старичек и вышел с большущей бородой и зовет к себе.

А девки все ему говорят:

– А мы боимся, дедушка!

– А я не дедушка, я молодой.

(...)

Потом смотрим, а он идет и ягод несет. А день был. Дал нам ягод, и у Кланьки полная корзина ягод. Он и говорит:

– Ладно, девки, пожалел я вас – больно смелы, отпущу я вас Зиновьев 1987: 18-19.

Leszy może również pojawić się w bajce magicznej jako potencjalny przeciwnik niczym z komicznych opowieści o głupim i oszukanym potworze. Demon pozwala się wówczas zwieść dwójce bohaterów ukrywających się w pustej kłodzie drewna, których odbiera jako kosmatego stwora. Gdy bowiem wkłada rękę do leżącej beli, z obu stron natrafia na owłosione głowy mężczyzn⁶⁶ Т 377; Klich 1910: 10.

⁶¹ Narracje magiczne nie dostarczają z kolei szerszych informacji na temat relacji rodzinnych utrzymywanych przez leśnego ducha. W pojedynczych przekazach wspomina on jedynie o istnieniu swych przodków w linii męskiej, tj. dziada СУС 560; Никифоров 1961: 193 i pradziada Т 377; Klich 1910: 10 bądź mowa jest o mieszkających wraz z nim trzech córkach СУС 325; Смирнов 1917: 292. Podania wierzeniowe traktują powyższą kwestię w sposób dwójaki: z jednej strony chłopcy wyrażali przekonanie, że w każdym lesie może znajdować się wyłącznie jeden leszy, z drugiej zaś nie brak opowieści donoszących o życiu owych demonów w ramach wspólnot rodzinnych. V. T.A. Новичкова, op. cit., s. 302.

⁶² V. H.A. Криничная, *Русская мифология...*, s. 314.

⁶³ L. Pełka, op. cit., s. 179.

⁶⁴ E.E. Левкиевская, *Леший...*, s. 106.

⁶⁵ Według wierzeń zachodniorosyjskich leszy jest istotą z natury dobrą i nie wyrządza ludziom krzywdy, lecz udziela im pomocy. Ibidem, s. 107.

⁶⁶ Narracje tego typu wykazują podobieństwo do opowieści komicznych o oszukanym potworze, najczęściej diable.

6.2.4. Szafarz dóbr

Zdecydowanie skromniej pod względem liczebnym prezentują się opowieści czarodziejskie z udziałem leszego w charakterze donatora. W przypadku dobrowolnego przekazania daru wspomniany demon oferuje zazwyczaj zdobne ubranie i pieniądze, a więc dobra pozbawione znamion niezwykłości, zaś gdy odbywa się ono w sposób nieświadomy, bohater z reguły staje się posiadaczem cudownych przedmiotów.

Bywa, że w bajkach tych leszy sprawdza gotowość protagonistki do zamążpójścia, zlecając jej zadanie polegające na utkaniu płótna i uszyciu koszuli w ciągu jednej nocy. Po wykonaniu pracy przez dziewczynę nagradza ją kosztownościami: pięknym odzieniem oraz złotymi i srebrnymi monetami СУС 480; Новикова 1961: 171. W rozpatrywanych przekazach gniew tytułowego demona wywołuje z kolei postawa nieskorej do pracy córki macochy. Z punktu widzenia bajkowej sprawiedliwości jest on zatem strażnikiem norm obyczajowych. Butna dziewczyna zostaje przez niego nie tylko wygnana z izby, lecz także pozostawiona na pastwę dzikich zwierząt СУС 480; Новикова 1961: 172. Duch lasu proponuje również uczynnej pannie nasłanie wilków i niedźwiedzi zarówno na jej przybraną matkę, jak i siostrę СУС 480; Новикова 1961: 171. Władza leszego nad leśną fauną stanowi równie istotny element jego opisu w przekazach o charakterze wierzeniowym⁶⁷:

А то раз заночевал человек в лесу. Сидит у костра да шаньгу ест. И вдруг слышит и треск, и гром – идет кто-то. Посмотрел это он: а лесовик идет, а перед ним, как стадо, и волки, и медведи, и лисы бегут. Так и лоси, и зайцы, и всякое зверье лесное Криничная 1989: 185.

Duch lasu występujący w roli wrogiego donatora może także stać się ofiarą zmyślności dziewczyny, której proponuje zawarcie małżeństwa. Na jej prośbę pojedynczo dostarcza niezbędne elementy odzienia oraz parę koni i karetę, po czym obezwładnia go piejący o północy kogut należący do panny СУС –480С**; Митропольская 1975: 193-194. Demon, co prawda, przekazuje wspomniane kosztowności z własnej woli, lecz już ich funkcja, tj. nagroda dla inteligentnej i sprytniej bohaterki, zostaje zrealizowana niezależnie od jego, niecnym zresztą, zamiarów. Z kolei uprowadzoną przez siebie leniwą i impertynencką córkę macochy leszy morduje, po czym ćwiartuje jej ciało,

⁶⁷ V. Н.А. Криничная, *Русская мифология...*, с. 270-273. Do ulubionych zwierząt opiekuna lasu miały należeć wilki. В.Н. Добровольский, *op. cit.*, с. 10.

pozostawiając wyłącznie kości СУС –480С**; Митропольская 1975: 194, a więc ponownie pełni funkcję sprawiedliwego sędziego.

Istnieją ponadto opowieści magiczne, w których duch lasu staje się mimowolnym donatorem⁶⁸. Dowodzą tego narracje o dwóch leszych biegnących na wyścigi w celu rzetelnego podziału posiadanej zdobyczy. Ta zaś zostaje im w tym czasie odebrana przez młodzieńca będącego pomysłodawcą rozstrzygnięcia sporu i dzięki swemu sprytowi pomyślnie przechodzącego tym samym próbę wstępną przed wykonaniem innych, trudniejszych zadań (СУС 518). Wspomniane łupy w postaci czapki niewidki (ros. шапка-невидимка, шляпа-невидимка)⁶⁹ Ровинский 1881: 126; Новикова 1961: 56; Худяков 1964: 196; Садовников 1884: 52; Ончуков 1908: 417; Никифоров 1961: 212, butów samoskoków (ros. сапоги-скороходы) Ровинский 1881: 126; Худяков 1964: 196; Садовников 1884: 52, obrusa samokarmu (ros. скатерть-самобранка) Ровинский 1881: 126; Новикова 1961: 56; Худяков 1964: 196 oraz latającego dywanu (ros. ковер-самолет) Никифоров 1961: 212 zostają zazwyczaj przez konkurentów odziedziczone lub przypadkowo odkryte przy drodze. Pozbawione swego spadku lub znaleziska demony zostają tym samym ukarane za swoją łatwowierność oraz chciwość⁷⁰.

6.2.5. Dobroduszny wybawca

Dla bajkowego leszego najmniej charakterystyczna jest funkcja pomocnika protagonisty. W ramach podziękowania za ocalenie mu życia wskrzesza młodzieńca za pomocą martwej i żywej wody po wyciągnięciu jego ciała z morza. Co więcej, dopomaga mu w zdobyciu ręki panny, najmując się wraz z nim u cara w charakterze weselnego muzykanta СУС 667; Романов 1901: 99-101. Ciekawy przykład stanowi także narracja, w której duch lasu wyraża protagoniście wdzięczność za wsparcie udzielone podczas konfliktu z wodnikiem trwającym kilkadziesiąt lat СУС 560; Никифоров 1961: 193, bowiem podobne właśnie odnotowuje się w przekazach o charakterze wierzeniowym⁷¹. Genezę sporu obu demonów lud wywodził z opowieści o niedźwiedziu (a więc hipostazie leszego) pijącym wodę z jeziora, czyli siedziby wodnika, i ugryzionym przez suma. Dziki

⁶⁸ И.А. Разумова, op. cit., c. 61.

⁶⁹ Wedle wierzeń północnorosyjskich atrybut strażnika lasu stanowi czapka-niewidka, którą zdobywa się dzięki zerwaniu określonych kwiatów podczas nocy Kupały, noszących zbiorczą nazwę „Иванова головка” (koniczyna pocięta, dzwonek brzoskwiniolistny, czyściec błotny). Następnie należy położyć je na ołtarzu w cerkwi i pozostawić na okres czterdziestu dni. Wówczas, jak mniemano, ukaże się postać leszego, z którego głowy można zerwać czapkę. Е.Е. Левкиевская, *Леший...*, c. 105.

⁷⁰ Skłonność leszego do gromadzenia dóbr materialnych poniekąd potwierdza gotujące się w jego chacie złoto СУС 311; Рождественская 1941: 131.

⁷¹ Н.Я. Никифоровский, op. cit., c. 69.

zwierz miał bowiem zagryźć rybę, a następnie paść nieżywy. W dalszej części analizowanej narracji bajkowej tytułowa postać sprowadza do bohatera znajdującego się na otwartym morzu pomoc z pobliskiego statku СУС 560; Никифоров 1961: 195, po czym przyczynia się do odzyskania utraconego przez mężczyznę magicznego lusterka: daruje życie złowionemu przez siebie szczurowi w zamian za odebranie wspomnianego przedmiotu wiedźmie СУС 560; Никифоров 1961: 196-197.

Pod względem strukturalnym bajkowy wizerunek leszego został skonstruowany podobnie do charakterystyki demona wodnego, tj. uwypuklono w nim w szczególności pełnione przez niego funkcje, nadawane mu nazwy, opis jego powierzchowności, relacji z otoczeniem, cech charakteru oraz typowych dla niego aktywności i zachowań. Ciekawy wyjątek stanowią natomiast narracje ukazujące opiekuna lasu w sposób prześmiewczy, jako istoty naiwnej i dysponującej niskim poziomem inteligencji. Warianty te można potraktować jako formę rozładowania napięcia i strachu przed demonem. Co istotne, zauważalnie nawiązują one do podobnego sposobu prezentowania diabła w przekazach komicznych oraz wilka i niedźwiedzia w bajce zwierzęcej⁷².

Ponadto rozpatrywane opowieści zazwyczaj korespondują z cechą dominującą w wierzeniowym wizerunku leszego, mianowicie z uzależnianiem własnego stosunku do człowieka w oparciu o jego postawę względem zasad panujących w przestrzeni leśnej oraz ogólnie obowiązujących norm społeczno-moralnych. Z tego powodu udziela wsparcia bohaterce wykazującej się pracowitością i okazującej mu szacunek, wspomaga protagonistę w trudach wędrówki po wspólnie wygranej walce z demonem wodnym, a także przywraca młodzieńca do życia w podzięk za ocalenie go z płomieni. Na litość strażnika lasu nie mogą natomiast liczyć drwale nierespektujący reguł panujących na jego terytorium, jak również pyszna i chciwa macocha oraz jej córka uprzykrzające życie niewinnej sierocie.

6.3. WIATR

Na początku miesiąca nisan przyszedł wielki wiatr, zimny, ze stepów. Osuszył ziemię do końca, omiółł miasteczko z błotnego pyłu, z resztek zimy, ale nikt się z tego nie cieszył, bo wielki wiatr nie przynosi nic dobrego, ciągną z nim choroby, a to przeziębienia, a to zawroty głowy, gdy ludziom kręci się i ciemnieje w oczach, ilekroć wstaną z krzesła czy zydła, a czasem prawdziwe pomieszenie, aż człowiek traci rozum⁷³.

⁷² Ponieważ zwierzęta te, jak wyżej wspomniano, traktowane były w wierzeniach ludowych jako hipostazy leszego, zasygnalizowane skojarzenia wydają się tym bardziej trafne.

⁷³ M. Płaza, *Golem*, Warszawa 2021, s. 189.

Ze względu na powszechne zjawisko personifikacji żywiołu wiatru w narracjach magicznych jego nazwa niejednokrotnie zostaje zapisana przy użyciu wielkiej litery. Natomiast sporadycznie określa się tę postać mianem „wichru”. Co więcej, w jednym z wariantów białoruskich jego żona posługuje się wobec niego określeniem „wiedźmàr” CYC 563; Federowski 1897: 97 bezpośrednio wskazującym na demoniczne konotacje bohatera, podobnie jak „nieczysty duch” CYC 301A, B; Карнаухова 2008: 77.

W opowieściach magicznych wiatr wskazuje zazwyczaj głównemu bohaterowi drogę do poszukiwanej przez niego żony (T 400 „Mąż szuka utraconej żony” (T 400B „Ptaki w ogrodzie”, T 400C „Trzy noce męczarni”) / CYC 400₁ „Муж ищет исчезнувшую или похищенную жену (жена ищет мужа)” (ATU 400 „Man on a Quest for His Lost Wife”)), którą mężczyzna tymczasowo traci na skutek własnej niefrasobliwości, zazwyczaj złamania zakazu wyrażonego w sposób bezpośredni lub implicytny. Personifikacja tytułowego żywiołu regularnie pojawia się również w wątkach T 552 „Szwagrowie zwierzęta” / CYC 552A „Животные-зятья” (ATU 552 „Girls Who Married Animals”)), w ramach których dochodzi do porwania sióstr głównego bohatera przez rozmaitych przedstawicieli świata fauny, którzy następnie niejednokrotnie pomagają mu w zdobyciu żony. Wiatr jest ponadto typowym bohaterem wątków T 563 „Dary wiatru północnego” / CYC 563 „Чудесные дары” (ATU 563 „Table, Donkey, and Stick”), w których ofiarowuje biedakowi cudowne przedmioty lub zwierzęta zapewniające dostatek np. w ramach zadośćuczynienia za wyrządzoną mu szkodę.

Wiatr sporadycznie prowadzi także dziewczynę do jej braci przemienionych w ptaki w sposób niezamierzony zauroczonych przez własną matkę na skutek klątwy (T 451 „Siedem kruków” / CYC 451 „Братья-вороны (лебеди, волки)” (ATU 451 „The Maiden who Seeks Her Brothers”)), a także wyręcza królewnę zaklętą w żabę w szyciu koszuli i dywanu na polecenie ojca młodzieńca (CYC 402 „Царевна-лягушка” (ATU 402 „The Animal Bride”)). Bywa również, że spersonifikowany żywioł uprowadza pannę, po czym zwraca jej wolność po rozwiązaniu przez jej siostrę trzech zagadek (CYC –480A** „Две сестры и Ветер” (ATU 480 „The Kind and the Unkind Girls”)). Sporadycznie wiatr występuje ponadto przeciwko woli ojca carówny, czyniąc ją brzemienną, zaś skutkiem jego działań są narodziny chłopca z nadprzyrodzonymi umiejętnościami (CYC 301B „Три подземных царства”, CYC 302₁ „Смерть Кашея в яйце”).

6.3.1. Wiekowy mieszkaniec leśnej chaty

Opowieści czarodziejskie stosunkowo rzadko zawierają wzmiankę dotyczącą powierzchowności wspomnianego bohatera. W jednej z narracji pojawia się on w osobie starca z długą, siwą brodą T 563; Wierchowski 1892: 77, w innej zaś posiada ponadprzeciętne rozmiary: „Ото увійшов той чоловік у хатку, дивиця – аж там лежить привеликий дід, и сивий як молоко, – лежить расплатавшись, на покутя головою, а руки и ноги роскидав по кутках, чуприна задралась у-гору... То був самий Вітер!” СУС 563; Рудченко 1870: 126. Ów gigantyzm nie tylko podkreśla nadprzyrodzony charakter spersonifikowanego wiatru, lecz także koresponduje z jego niezwykłą dyspozycją fizyczną, bowiem potrafi on wywołać wyjątkowo silny podmuch powietrza zdolny przewrócić chaty СУС 552А; Тихонравов 1861: 10 bądź pochylić pnie drzew СУС 552А; Левченко 1928: 392. Wyobrażenia te zdają się potwierdzać cechy przypisywane wiatrowi w wierzeniach ludowych, w których figurował on jako potężny mężczyzna⁷⁴ w zaawansowanym wieku⁷⁵. Przytoczone narracje stanowią potwierdzenie reguły, zgodnie z którą wiatr niezwykle często podlega w folklorze personifikacji lub zostają mu przypisane cechy stworzenia nadprzyrodzonego czy wręcz demonicznego⁷⁶, w czym pobrzmiewają echa dawnego słowiańskiego kultu tego żywiołu⁷⁷.

Bajkowy wiatr zazwyczaj zamieszkuje chatę (CUC 563) zlokalizowaną w lesie e.g. T 400B; Gryf I, z. 1, 1909: 52; T 400C; Malinowski 1900: 75; T 451; Malinowski 1901: 227-228; CUC 451; Гирик 1969: 81; CUC 552А; T 563, zdecydowanie rzadziej podziemne carstwo: miedziane, srebrne oraz złote CUC 301AB; Карнаухова 2008: 77. W celu porwania bohaterki wyprawia się natomiast w okolice jej domu (CUC 552А), zaś na wiejskie drogi bądź do karczmy CUC 563; Романов 1887: 278 sprowadza go pokusa splełtania figla ubogiemu. W rozpatrywanych opowieściach pominięta została zatem informacja na temat pory aktywności wiatru, jako że przedstawiono go zarówno w postaci antropomorficznej, jak i zjawiska atmosferycznego stanowiącego stały element bajkowego świata natury.

⁷⁴ K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, cz. 2. *Kultura duchowa*, t. 1, Kraków 1934, s. 487.

⁷⁵ А.А. Плотнокова, *Ветер*, [в:] *Славянские древности...*, т. 1, с. 359.

⁷⁶ Ibidem, с. 357. Przestrzeń powietrzna stanowiła obszar zamieszkiwany przez dusze osób zmarłych nagłą śmiercią przeistaczające się w latawce i planetników. V. G. Bączkowska, J. Szadura, *Powietrze*, [w:] *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1. *Kosmos*, z. 3. *Meteorologia*, red. J. Bartmiński, Lublin 2012, s. 293.

⁷⁷ B. Baranowski, op. cit., s. 140-141; L. Pełka, op. cit., s. 76. W społeczności tradycyjnej wiatr był utożsamiany z duszą (Е.Е. Левкиевская, *Вихрь*, [в:] *Славянские древности...*, т. 1, с. 380) ukazującą się pod postacią słupa powietrznego, wiatru, smużki dymu bądź pary. Н.Е. Афанасьева, А.А. Плотнокова, *Воздух*, [в:] ibidem, с. 402.

6.3.2. Gościnny pan domu i przewodnik

Ludowe przekazy magiczne częstokroć ukazują żywioł wiatru jako pomocnika. Po pierwsze, może on występować w roli serdecznego pana domu troszczącego się o samotnego wędrowca⁷⁸. Bohater przyjmuje w swej chacie główną bohaterkę wyprawiającą się na poszukiwania własnych braci, a także prosi matkę⁷⁹, by ją nakarmiła T 451; Malinowski 1901: 227-228. Gdy z kolei pełni on rolę cudownego zięcia, podejmuje jadłem i napitkiem brata porwanej przez siebie panny CUC 552A; Тихонравов 1861: 10; Афанасьев 1984: 306; Рудченко 1869: 86, a nawet udziela mu lekcji dmuchania w taki sposób, aby doprowadzić do ruiny pobliskie chaty oraz uczy go sztuki błyskawicznego przemieszczania się, dzięki czemu mężczyzna jest w stanie rychło dotrzeć do swego krewnego CUC 552A; Тихонравов 1861: 10, 12.

Ponadto spersonifikowany żywioł towarzyszy protagoniście w podróży do miasta, w którym znajduje się jego wybranka T 400C; Malinowski 1900: 76; cf T 400B; Gryf I, z. 3, 1909: 77-78; CUC 552A; Левченко 1928: 392, jak również wskazania drogi dziewczynie usiłującej odnaleźć braci zaklętych w kruki T 451; Lorentz 1924: 692. Pojedyncze narracje dostarczają ponadto przykładu wspólnej wędrówki żywiołu i bohaterki, niekiedy za siódme morze T 451; Gawełek 1910: 71, której kres stanowi szklana góra T 451; Malinowski 1901: 228. Wiatr staje się wówczas dla dziewczyny środkiem transportu:

Potem wziął Wiatr dziewczynę na swe plecy; zaszumiał straszliwie i stanął z dziewczyną w połowie szklanej góry. Gdy się wysapał, rzekł do niej: „Tu na tej wysokości siła moja słabnie, bo tu coraz bliżej słońca i coraz większe gorąco, a góra ślizka, że bez mojej pomocy nie wyleziesz, lecz ja zabrałem ze sobą pióra z owych kur [przyniesionych przez wiatr do chaty – A.Z.], bierz je i kładź na każdym kroku po jednym piórku, a ja ci dopomogę, że wyleziemy na górę. Tedy dziewczyna rzuciła pod nogi po jednym piórku i szła coraz wyżej, a gdy jej piór nie stało, zawołała: „Wiatrońku, Wiatrońku, dopomagaj, bo ja sama nie dam rady. Tedy Wiatr, co przez ten czas wypoczął, zebrał wszystkie siły i dopomógł jej wyleźć na górę. Tam stanęli koło chaty zaklętego kruka T 451; Siewiński 1903: 80-81.

⁷⁸ Do nadprzyrodzonych umiejętności bajkowego wiatru należy zdolność wyczucia obecności człowieka CUC 301A, B; Карнаухова 2008: 77; CUC 400; Афанасьев 1984: 306; CUC 552A; Тихонравов 1861: 10; Рудченко 1869: 85; Левченко 1928: 392, 398; T 563; Malinowski 1901: 223; CUC 563; Federowski 1897: 97, co zbliża go pod tym względem do innych bajkowych postaci demonicznych, takich jak np. Słońce, Księżyc, Baba Jaga (K. Smyk, *Wiatr*, [w:] *Słownik polskiej bajki...*, t. 3, s. 320) czy Kościej Nieśmiertelny. Na tej podstawie można zauważyć, że bajka magiczna operuje stałym zestawem niektórych cech przydzielanych rozmaitym istotom demonicznym i nadprzyrodzonym.

⁷⁹ Na marginesie powyższych rozważań warto dodać, że tytułowy bohater, podobnie jak duch wodny i leśny, należy do istot posiadających rodzinę. Zazwyczaj mieszka on wraz ze swoją matką T 400B; Gryf I, z. 1, 1909: 52; T 451; Malinowski 1901: 227-228; CUC 451; Гирик 1969: 81 oraz bratem CUC 563; Добровольский 1891: 586 bądź żoną T 563; Malinowski 1901: 223; Kopernicki 1891: 28 w osobie kobiety w podeszłym wieku T 400C; Malinowski 1900: 75 lub młodej panny CUC 552A; Тихонравов 1861: 10. Przykładów wspólnego pożycia wiatru z przedstawicielką płci pięknej dostarczają również opowieści wierzeniowe T 6521; Udziela 1898: 605.

Powyższy cytat stanowi jednocześnie przykład asymilacji funkcji pomocnika i donatora pełnionych przez tytułową postać. Bywa także, że wiatr informuje dziewczynę, że na szklaną górę może dostać się wyłącznie ten, kto zdoła wyrwać mu trzy włosy z głowy i upleść z nich drabinę. Panna może wówczas liczyć na pomoc matki bohatera pozbawiającej go kosmyka z czupryny podczas snu СУС 451; Гирияк 1969: 82.



Ryc. 30. L. Kłaviņa, *Northern wind* (2013).

Co więcej, wiatr w znacznym stopniu przyczynia się do ocalenia panny przed zgubą z rąk jego krewnego, gdy ten, powodowany uczuciem głodu, zamierza ją pożreć:

Chłop zrazu oblizał się, lecz gdy jej się bliżej przypatrzył, rzekł: „E to macoszyne wychowanie, dlatego to takie suche i za dobrą kurę nie warte, ale cóż robić, jak kury nie ma. I już chciał jej koniec zrobić. Ale na dworze szumiał Wiatr. Ten wszystko słyszał i ulitował się nad sierotą, przyniósł kurę i to jeszcze oskubaną T 451; Siewiński 1903:

80.

Gdy zaś dowiaduje się on o śmierci bohatera zgłodzonego przez smoka, wyrusza po żywą i martwą wodę, aby wskrzesić go i uleczyć jego rany⁸⁰ T 552; Kosiński 1881: 225; СУС 552А; Афанасьев 1984: 307; Рудченко 1869: 87. W tym celu wykorzystuje swe naturalne właściwości, dzięki którym porzucone w morzu ciało młodzieńca zostaje zeń wyjęte i wysuszone СУС 552А; Левченко 1928: 394.

⁸⁰ Mianem „martwej” w kulturze ludowej Słowian określano wodę służącą do obmywania ciała zmarłego, zaś szczególnie na terenie Bułgarii oraz Serbii również tę znajdującą się w domu człowieka podczas jego śmierci. Л.Н. Виноградова, *Вода...*, с. 387.

Wpływ tytułowego żywiołu na stan zdrowia człowieka znany był również wśród ludu. Dla przykładu, na terytorium Homelszczyzny rzucono popiół na wiatr, aby wygnąć z ciała chorobę: „если ребенок испугался, то брали из печи пепел и просеивали через решето на заслонку: – ветер раздует и всю балежь унесет” Плошук 2021: 351. Z drugiej strony mieszkańcy wsi utożsamiali z tzw. „owianiem” przez wiatr, a więc kontaktem ze „złym powietrzem” liczne dolegliwości, takie jak obłąd, zawroty głowy, paraliż, opuchliny, a nawet śmierć⁸¹. Podobne przekonania wynikają poniekąd z dokonywanego przez Słowian podziału pędów powietrza na dobre, a nawet święte⁸² oraz złe i niebezpieczne, do których należał przede wszystkim wicher⁸³. Ponadto pozytywnie waloryzowano z reguły wiatr północny, zaś negatywnie – południowy, czego źródeł należy upatrywać w symbolice związanej z cytowaną wcześniej mityczną opozycją gór-dół.

Bywa także, że bajkowi pomocnicy w postaci wiatrów pełnią niepoślednią rolę w zdobyciu nowego społecznego statusu przez narzeczoną protagonisty zakłętą w żabę. W ramach odpowiedzi na wypowiedzianą przez bohaterkę magiczną formułę („Буйные ветры! Разнесите лоскуточки и сшейте свекору рубашку” СУС 402; Афанасьев 2, 1985: 263) po uprzednim wyrzuceniu skrawków płótna za okno otrzymuje ona wsparcie podczas wykonywania zadań zleconych jej przez ojca młodzieńca polegających na uszyciu koszuli i dywanu СУС 402; Афанасьев 2, 1985: 263-264 mających na celu sprawdzenie jej gotowości do roli żony i matki.

Z kolei w stosunkowo specyficzny sposób wiatr realizuje funkcję pomocnika w ramach opowieści magicznych, w których znalazły odzwierciedlenie ludowe wyobrażenia dotyczące wspomnianego żywiołu jako pierwiastka męskiego posiadającego moc zapładniania. Dowodu życiotwórczych potencji wiatru dostarcza narracja, w której za jego sprawą brzemienna staje się carówna zamknięta w wieży⁸⁴:

В невком царстве, в невком государстве жил царь на царстве, как сыр на скатерти. И была у него дочь. Такая раскрасавица, что и в свете не сыщешь. Он побаивался; чтоб не забаловалась. И посадил ю в высокоу башню. И дверь каменщики заложили. В одном месте между кирпичей была

⁸¹ K. Moszyński, op. cit., s. 473; L. Pełka, op. cit., s. 84.

⁸² K. Moszyński, op. cit., s. 486.

⁸³ А.А. Плотнокова, op. cit.; Е.Е. Левкиевская, *Вихрь...*, с. 379.

⁸⁴ W społeczności tradycyjnej często komentowano nieślubną ciążę dziewczyny za pomocą ironicznego stwierdzenia zakładającego udział wiatru w procesie reprodukcji. V. Т.В. Краюшкина, *Чудесные дети и их появление на свет в русских народных волшебных сказках Сибири и Дальнего Востока*, „Вестник Бурятского государственного университета. «Серия «Филология»” 2009, № 10, с. 279.

дырка. Шель, одним словом. И стала раз та царевна навколо той шели, и надул ей ветер брюхо. Понесла она парня СУС 302; Карнаухова 2008: 123; cf СУС 301В; Матвеева 1980: 84.

Chłopiec urodzony na skutek nietradycyjnego poczęcia⁸⁵ w postaci kontaktu panny i wiatru, często utożsamianego z siłą boską⁸⁶, zostaje obdarzony niezwykleymi zdolnościami, w szczególności nadludzkimi możliwościami fizycznymi⁸⁷. Przywołana opowieść realizuje popularny w bajce magicznej motyw dotyczący cudownego przyjścia bohatera na świat, m.in. za sprawą potraw spożytych przez jego matkę (np. groch, ryby) bądź związku kobiety i zwierzęcia (np. niedźwiedzia lub lwa).

6.3.3. Dysponent cudownych obiektów

W opowieściach magicznych wiatr równie często występuje w roli donatora. Zanim jednak mowa będzie o przekazywanych przez niego darach, warto poświęcić nieco miejsca na komentarz dotyczący okoliczności pierwszego spotkania głównego bohatera z personifikacją wspomnianego żywiołu. Dochodzi do niego bowiem z powodu rozwiania mąki niesionej przez niego z młyna lub pożyczonej od sąsiada T 563; Kopernicki 1891: 27; Malinowski 1901: 222; СУС 563; Чернышев 1901: 10, po czym protagonista wyprawia się na poszukiwania sprawcy owego nieszczęścia, od którego otrzymuje zadośćuczynienie za wyrządzone straty. Motyw chłopa wypatrującego wiatru po świecie pojawia się także w narracjach o charakterze wierzeniowym. W jednej z nich spersonifikowany żywioł wynagradza mężczyźnie uczynioną przez siebie szkodę polegającą na zerwaniu strzechy i wręcza mu chorągiewkę służącą jako ochrona przed tego typu zdarzeniami T 6521; Udziela 1898: 605.

Na podstawie pierwszej części rozpatrywanych opowieści czarodziejskich mogłoby się wydawać, że wiatr będzie pełnił w nich raczej rolę przeciwnika aniżeli darczyńcy. Niewykluczone jednak, że rozwianie mąki nastąpiło w sposób przypadkowy i niezamierzony, w wyniku działalności typowej dla tytułowego żywiołu. Co więcej, silny podmuch jest w stanie wywołać sam diabeł dopuszczający się psot względem przypadkowych przechodniów:

⁸⁵ Na temat przykładów niezwyklego macierzyństwa w polskiej bajce ludowej v. E. Serafin, *Postać matki w ludowych bajkach magicznych (na przykładzie tematu cudownego macierzyństwa)*, [w:] *Współczesne badania nad folklorem i literaturą rosyjską. 30 lat toruńskiej rusycystyki*, red. B. Żejmo, I. Rzepnikowska, Toruń 2017, s. 39-49.

⁸⁶ V. B.Я. Попов, *Исторические корни...*, s. 42.

⁸⁷ W przekazach wspomnianego typu protagonista może zostać uznany za przykład odmityzowanego herosa. Cf A. Gołębiowska-Suchorska, *Herakles / Mocarz*, [w:] *Słownik polskiej bajki...*, t. 2, s. 61-63.

Jedna biédná baba posła do miasta i kupiła se trochę mąki w miarecce ją niesła.
A leciał dyáboł w powietrzu i taki strasny wiater robiuł, ze wsýckę mąkę babie
z miarecki wydmucháł.

Jak dyáboł przysed do piekła, Lucyper sie go pyta:

– „No i cóżes dzisiák zwojowáł?”

Dyáboł odpedziáł:

– „Babiem mąkę wydmucháł, co sobie dzisiák na targu kupiła” T 563; Świętek 1893: 341.

Cytowana opowieść do pewnego stopnia nawiązuje do ludowych przekonań, zgodnie z którymi nieczysty posiadał zdolność wcielenia się w wietrzny wir⁸⁸, zaś jako skuteczną metodę ochrony przed nim uważano rzucenie weń nożem T 6520; Knoop 1894: 723; Ciszewski 1887: 7; Дранникова, Разумова 2009: 131 lub wbicie go w drewno: „W czasie roboty w polu, gdy powstanie mocny wiatr, a osobliwie gdy zadmie gwałtowny wichor, chłop, dla oddalenia złego ducha, zatyka swój nóż lub kozik w drzewo od pługa. W domu wówczas będąc, zatyka goły nóż w próg lub w szpary ścian” Kolberg 1982: 12. Znane jest ponadto podanie wierzeniowe opisujące losy czarownika zakłętego w silny wiatr, usiłującego pod tą postacią odebrać młodzieńcowi jego wybrankę oraz zniszczyć ich domostwo. Mężczyzna chwyta wówczas nóż i ciska nim w przeciwnika, przybijając go do okna lub drzwi komory dla nowożeńców⁸⁹ T 6520; Kolberg 1982: 13. Bywa również, że w tego typu opowieściach wiatr pojawia się w postaci antropomorficznej i zrywa naprawianą przez gospodarza strzechę T 6520/T 6521; Udziela 1898: 605-606 bądź nie pozwala mu przemłynkować zboża w stodole T 6520; Gawęlek 1910: 57. Po otrzymaniu od niego ciosu nożem gości go w swej chacie, a zarazem poucza, że nie należy ingerować w jego działalność przewidzianą przez Boży plan. Zgodnie z ludowymi przekonaniem niektórzy ludzie stają się bowiem wiatrem na całe swe życie z wyroku siły wyższej⁹⁰. Władzę nad tytułowym żywiołem posiada zatem zarówno Bóg, jak i diabeł⁹¹.

Bywa, że tożsamość istoty przemieniającej się w wiatr pozostaje nieznana, przez co można jedynie domniemywać, że towarzyszem chłopu w drodze do domu jest przedstawiciel siły demonicznej wykorzystujący swe właściwości w celu przewrócenia gospodyni zapraszającej go do środka T 4063; Lorentz 1905: 20. Podobny przypadek dotyczący staranowania człowieka przez psotny żywioł został zanotowany w jednej z opowieści wierzeniowych: „«Вехор, вехор, завей хохол!» – скажут, когда вихорь увидят.

⁸⁸ W kulturze tradycyjnej gwałtowny wiatr często przedstawiany był jako zwiastun lub hipostaza istot demonicznych, takich jak m.in. wodnik, leszy, diabeł, rusałka, domowik, polny, szulikuny czy upiór. Z kolei „taniec wichru”, a więc wir powietrzny, odnosi się do demonicznych konotacji przypisywanych rozrywkom muzycznym.

⁸⁹ Cf K. Moszyński, op. cit., s. 474.

⁹⁰ J. Bartmiński, G. Bączkowska, K. Prorok, *Wiatr*, [w:] *Słownik stereotypów...*, s. 311.

⁹¹ V. G. Bączkowska, *Ludowy duch wiatru*, „Akcent” 1986, nr 4 (26), s. 56-57.

Говорят, баба на холме стояла и говорит: «Вехор, вехор, завей хохол!» А он как завьёт, и вниз головой ее поставил, под холмом. А потом мужики ее вытаскивали” Черепанова 1996: 48. Warto jednocześnie dodać, że w porzekadłach ludowych gwałtowny wiatr stanowi oznakę diabelskiego wesela⁹²: „Ну, во когда ураганный ветер весной с повалкой деревьев, то местные говорят: «У чертей свадьба идет!»” Плещук 2021: 162; cf Дранникова, Разумова 2009: 131. Podobne określenia funkcjonowały również wśród mieszkańców polskich wsi⁹³.



Рис. 31. Ilustracja do białoruskiej bajki *Вихревые подарки* (autor nieznany, data powstania nieznana).

W dalszej części analizowanych przekazów bajkowych spersonifikowany żywioł obdarowuje bohatera cudownym przedmiotem pozytywnie wpływającym na komfort jego życia lub niezbędnym do wykonania zadania istotnego z punktu fabularnego. I tak dziewczynie poszukującej swych braci wręcza klucz do szklanej góry T 451; Lorentz 1924: 692, zaś młodzieńca zmierzającego do wybranki wyposaża w niezwykłego konia СУС 552А; Левченко 1928: 394 posiadającego niekiedy osiem kopyt СУС 552А; Левченко 1928: 399. Z kolei w ramach przeprosin za rozwianie mąki należącej do protagonisty przekazuje mu rozmaite przedmioty lub zwierzęta powiększające jego stan posiadania (T 563 / СУС 563). W ten sposób biedak staje się właścicielem owcy Malinowski 1901: 223, kozy

⁹² Do niezwykle popularnych przesądów należy także przekonanie, że silny wiatr towarzyszy śmierci samobójcy, w szczególności wisielca (v. B. Baranowski, op. cit., s. 144), a także innych osób zmarłych nagłą śmiercią oraz czarowników (K. Moszyński, op. cit., s. 483). Wierząco przy tym, że wichry wiejące o godzinie dwunastej w południe zwiastuje diabła jadącego na suicydencie Черепанова 1996: 46.

⁹³ L. Pełka, op. cit., s. 86. Na terenie Ukrainy i Białorusi wichry traktowano również jako zwiastun wesela wiedźmy. Е.Е. Левкиевская, *Вихрь...*

Kopernicki 1891: 28; Добровольский 1891: 587, **barana** Романов 1887: 278; Federowski 1897: 97; Рудченко 1870: 129 lub kury Saloni 1903: 375 sypiących pieniędzmi⁹⁴. Niekiedy zostaje powiedziane wprost, że monety zostają wydalone przez niezwykle zwierzę. Przywołany motyw można zatem odczytać w kategoriach symbolicznego traktowania nieczystości (w tym ekskrementów) jako złota i bogactwa w kulturze ludowej⁹⁵. Bohater otrzymuje również od wiatru samonakrywający się obrus Malinowski 1901: 223-224, złotą torbę, która karmi i poi Рудченко 1870: 127, niekończący się kawałek chleba Романов 1887: 278, żarna mielące dowolną ilość mąki Добровольский 1891: 586 oraz róg Романов 1887: 278-279 i stolik Federowski 1897: 97 spełniający wszelkie życzenia.

Jednocześnie wiatr-donator stoi na straży bajkowego wymiaru sprawiedliwości, przekazując protagoniście środki umożliwiające wymierzenie kary postaciom zdobywającym w nieuczciwy sposób należące do niego czarodziejskie przedmioty⁹⁶ (T 563 / CYC 563): kije samobije Saloni 1903: 376; Federowski 1897: 97, bębenek Kopernicki 1891: 28; Рудченко 1870: 132; Левченко 1928: 429, róg Романов 1887: 278-279 bądź złotą torbę Добровольский 1891: 588-590 zamieszkwane przez nadprzyrodzone istoty, w tym diabły Kopernicki 1891: 28 obijające złodziei. Moralizatorski wymiar przytoczonych narracji zostaje ukazany za sprawą tytułowego bohatera ostrzegającego biedaka przed konsekwencjami wizyt w karczmie Рудченко 1870: 129, bowiem jego nieposłuszeństwo skutkuje odebraniem mu rzeczonych skarbów przez rabusiów. Wówczas on sam na polecenie wiatru staje się obiektem ataku młodzieńców znajdujących się w bębnie Рудченко 1870: 131, a nawet otrzymuje od swego darczyńcy groźby śmierci T 563; Malinowski 1901: 223-224. W świetle bajkowej aksjologii owa gwałtowna reakcja donatora⁹⁷ wydaje się jednak w pełni uprawniona, gdyż stanowi zasłużoną karę za lekkomyślność protagonisty.

⁹⁴ Ponadto w opowieści zaklasyfikowanej jako bajka magiczna, lecz *de facto* prezentującej cechy narracji ajtiologicznej, do darów wiatru należy również czarodziejska torba pełna monet T 563; Wierzchowski 1892: 77.

⁹⁵ J.S. Wasilewski, *Tabu*, Warszawa 2010, s. 312-313.

⁹⁶ Wiatr należy do kategorii zaświatowych postaci karcących bohatera za niewłaściwe zachowanie, wśród których znajdują się również istoty boskie oraz demoniczne, np. diabeł. O. Zadurska, *Kara*, [w:] *Słownik polskiej bajki...*, t. 2, s. 127. Jednocześnie w rozpatrywanych narracjach podwójnie realizuje się funkcja kompensacyjna bajki magicznej: po pierwsze, główny bohater ubogi w zasoby materialne otrzymuje szansę na życie w dostatku dzięki czarodziejskim przedmiotom, po drugie zaś umożliwiają mu one ukaranie sprawców kradzieży, a więc zaspokajają poczucie sprawiedliwości ich odbiorcy. V. A. Gołębiowska-Suchorska, *Dary wiatru północnego*, [w:] *ibidem*, t. 1, s. 394.

⁹⁷ Warto dodać, że w bajce magicznej tytułowy żywioł jawi się niekiedy jako stworzenie kapryśne i skore do gniewu. Charakteryzuje go skłonność do ulegania dobremu bądź złemu nastrojowi w zależności od pogody T 400C; Malinowski 1900: 75. Srogość żywiołu zostaje potwierdzona przez dziewczynę będącą jego żoną СУС 552A; Тихонравов 1861: 10.

6.3.4. Porywacz dziewcząt

Mniej popularny jest w bajce magicznej wizerunek wiatru pełniący funkcję przeciwnika. Spersonifikowany żywioł, podobnie jak wodnik i leszy, ma w zwyczaju porywanie kobiet⁹⁸, aby pojąć je za żony СУС 552А; Афанасьев 1984: 305; Афанасьев 2, 1985: 240; Рудченко 1869: 85; cf Тихонравов 1861: 10; Романов 1901: 238; СУС 301В; Карнаухова 2008: 75, 77. Wspomnianym aktem towarzyszą niekiedy groźby śmierci oraz zrujnowania domostwa kierowane pod adresem brata panien СУС 552А; Афанасьев 1984: 305 wskazujące na niszczycielskie predyspozycje tytułowego żywiołu. Z tego powodu jego nadejście zwiastują również inne zjawiska atmosferyczne, takie jak gwałtowna zamieć oraz niebo zasnuć ciemnymi chmurami:

В один прекрасный майский день стали уговаривать их, чтоб они пошли в сад прогуляться. Пошли они в сад гулять. Вдруг поднялась буря, вихорь, зашла черная туча; подбегают они к парадному крыльцу. Вдруг вихорь завертел, схватил старшую сестру и унес СУС 552А; Худяков 1964: 132.

Wicher przynosi również ze sobą cudownych zięciów w postaci zwierząt: kruka, kota i sokoła porywających dziewczęta СУС 552А; Магай 1940: 66. Motyw pochwycenia panny bywa również przedstawiany w formie elementu niezbędnego na drodze socjo-kulturowej inicjacji bohaterki. Wówczas wiatr więzi jedną z sióstr, zaś druga uwalnia ją dzięki rozwiązaniu trzech zadanych jej zagadek (СУС –480А**). Wśród ludu popularne są z kolei opowieści na temat porwania przez wiatr dziecka pozostawionego w łaźni, które w konsekwencji doznaje uszczerbku na zdrowiu psychicznym i sprawności intelektualnej Дранникова, Разумова 2009: 117.

Spośród uwzględnionych w niniejszym rozdziale bajkowych duchów przyrodniczych wizerunek wiatru cechuje najwyższy stopień ambiwalentności: z jednej strony bowiem mowa jest o demonicznym porywaczku dziewcząt oraz niszczycielu wiejskich domostw, z drugiej zaś o wytrwałym przewodniku i łaskawym darczyńcy. Wspomniana niejednoznaczność niewątpliwie wynika z przeciwstawnych właściwości przypisywanych owemu żywiołowi zarówno w kulturze ludowej, jak i licznych mitologiach świata, mianowicie boskiej mocy twórczej oraz siły destrukcyjnej. Ponieważ jednak w opowieściach czarodziejskich wiatr w znacznym stopniu podlega procesowi

⁹⁸ W opowieściach magicznych wiatr może ponadto występować jako hipostaza innych bajkowych porywaczy: smoka, Kościeja Nieśmiertelnego oraz ptaka. Władimir Propp wyjaśnił owo zjawisko utratą przez tytułowego bohatera jego zwierzęcej lub demonicznej postaci. В.Я. Пропп, *Исторические корни...*, c. 218. Kwestię ambiwalentnej natury wiatru w rosyjskiej bajce magicznej omówiła również m.in. Tatjana Sawieljewa. Badaczka pomija jednak pełnioną przez niego funkcję donatora. Т.В. Савельева, *Ветер как иррациональный компонент русской фольклорной картины мира*, „Горизонты цивилизации” 2020, № 1 (11), c. 227-228.

antropomorfizacji, o jego nadprzyrodzonej proveniencji częstokroć świadczą przede wszystkim niezwykle umiejętności, typowe dla niego działania oraz nadnaturalne rozmiary w największym stopniu umożliwiające identyfikację tej postaci.

Mając na uwadze powyższe rozważania, można stwierdzić, że w bajkowych wizerunkach duchów środowiska naturalnego odbijają się liczne echa opowieści wierzeniowych na ich temat. Wpływy te najsilniej przejawiają się w mniej lub bardziej szczegółowych charakterystykach powierzchowności, miejsca zamieszkania oraz relacji tych demonów z otoczeniem, nadawaniu im rozmaitych, niejednokrotnie tabuizowanych, nazw, a szczególnie – w opisach dotyczących ich nadprzyrodzonych zdolności, jak również typowych dla nich zachowań i aktywności. Jak się wydaje, najbardziej zauważalnym transformacjom mającym na celu przystosowanie przywołanych postaci do reguł gatunkowych narracji magicznych poddany został ludowy wizerunek wiatru, zaś w znacznie mniejszej skali proces ten dotknął wodnika i leszego. Niewykluczone, że zależność ta posiada związek z widzialną, a więc łatwiejszą do zidentyfikowania postacią strażnika wód i opiekuna lasów.

Ponadto warto podkreślić, że w bajce czarodziejskiej każdy spośród wymienionych bohaterów pełni istotną rolę w procesie społeczno-kulturowego dojrzewania protagonisty, nawet jeśli jest nim człowiek w podeszłym wieku. Okazywane przez nich niezadowolenie, nierzadko skutkujące nałożeniem dotkliwej kary, dotyczy zazwyczaj niestosownego pod względem moralno-obyczajowym zachowania głównej postaci, np. lenistwa, arogancji, picia wody wprost ze źródła i nadużywania alkoholu, a także samowolnego ścinania drzew w lesie, tj. nieposzanowania dóbr natury i zlekceważenia zasad obowiązujących w *orbis exterior*. Podobne motywy o wyraźnie moralistycznym zabarwieniu zbliżają tytułowe postacie do ich wierzeniowego pierwowzoru, zgodnie z którym uzależniają one swój stosunek do człowieka od prezentowanej przez niego postawy etycznej, a także nastawienia wobec świata przyrody i panujących w nim reguł.

Rozdział VII

Diabeł

*– Pozwól, wielmożny władco, że sam się podpiszę, nie będziesz musiał się trudzić – rzekł klucznik.
Stary diabeł, nie podejrzewając podstępu, podał mu opasłą księgę z duszami, a klucznik napisał w niej wielkimi literami: „JEZUS CHRYSZTUS”.
Duszysko to przeczytało, zawyło przeraźliwym głosem, wbiło sobie pazury w łeb, a potem z okropnym wrzaskiem uniosło się w górę i w okamgnieniu zniknęło¹.*

W wierzeniach ludowych diabeł powszechnie uznawany jest za najbardziej reprezentatywną istotę demoniczną, której wizerunek znacznie ewoluował na przestrzeni dziejów pod wpływem nauczania Kościoła. W konsekwencji doprowadziło to do istotnej zmiany pełnionej przez czarta funkcji. O ile bowiem pogańskie biesy, zwane również siłą nieczystą, głównie przysparzały człowiekowi cierpień fizycznych poprzez duszenie, wysysanie krwi lub zsyłanie chorób, to zgodnie z teologią chrześcijańską diabeł bądź szatan jako odwieczny przeciwnik Boga stał się największym zagrożeniem dla ludzkiej duszy², na którą pragnął sprowadzić wieczne potępienie. Zarówno w słowiańskim folklorze wierzeniowym, jak i bajkowym postać diabła traktowana jest w sposób niejednoznaczny, bowiem z jednej strony nazwa ta i jej podobne mogą odnosić się do ogółu przedstawicieli siły nieczystej, z drugiej zaś oznaczać konkretną postać demoniczną charakteryzującą się zestawem mniej lub bardziej indywidualnych cech pozwalających na jej identyfikację³.

Problem ten pojawia się również w przypadku bajki magicznej z udziałem tytułowej postaci. Wobec wspomnianego demona, w narracjach polskich najczęściej określanego mianem diabła, zaś w opowieściach wschodniosłowiańskich – czarta, używane są rozmaite określenia zastępcze, w tym eufemistyczne, takie jak: „bies”,

¹ A. Kivirähk, *Listopadowe porzeczeki*, przeł. A. Michalczuk-Podlecki, Kraków 2021, s. 160.

² L. Pełka, *Polska demonologia ludowa*, Poznań 2020, s. 240-241.

³ Е.Л. Березович, Л.Н. Виноградова, *Черт*, [в:] *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, т. 5, ред. Н.И. Толстой, Москва 2012, с. 519.

„kusy”, „zły”, „zły duch”, „szatan”, „przeklęty” (cf. ros. „окаяшка” СУС 613; Худяков 1964: 74, ukr. „пропасник” СУС 613; Королович 1968: 203), „nieczysty” oraz „pan”, rzadziej „dziadek” (z uwagi na wiek) СУС 313А; Добровольский 1891: 577, „strach” lub „antychryst”⁴. Identyfikację tej postaci utrudnia nadawanie niektórych spośród tych nazw również innym istotom demonicznym lub półdemonicznym, w szczególności wodnikowi (utopcowi), leszemu⁵ i czarownikowi. Związane jest to nie tylko ze wspomnianą wyżej tendencją ludu do utożsamiania diabła z wszelkimi reprezentantami złych mocy, lecz także z częstym przejmowaniem przez niego w bajce ról oraz funkcji właściwych w szczególności wyżej wymienionym postaciom⁶.

Bajkowy czart rzadko natomiast zostaje obdarowany imieniem własnym, np. „Boruta”⁷ oraz „Rokita” w opowieściach polskich czy „Юда – беззаконный черт” СУС 313А; Романов 1887: 55 w jednej z narracji białoruskich. Sporadycznie diabeł bywa określany obcym człowiekiem СУС 313А; Добровольский 1891: 573, co może stanowić konsekwencję reguł gatunkowych opowieści czarodziejskich, zgodnie z którymi główny bohater zazwyczaj natychmiast orientuje się, jakiej istocie nadprzyrodzonej przyszło mu stawić czoła. Z tego powodu imię nieczystego traktowane w kategoriach tabu pojawia się najczęściej w podaniach wierzeniowych i rozmaitych relacjach ludności wiejskiej posługującej się podobnymi sformułowaniami (zob. ros. „не наш”⁸).

Zarówno polskie, jak i wschodniosłowiańskie bajki magiczne najbardziej liczne pod względem liczby wariantów z udziałem czarta jako prymarnej postaci demonicznej zgromadzone zostały w ramach wątków T 330А „Kowal i diabli (śmierć na gruszy)” / СУС 330А „Солдат (кузнец) и черт (Смерть)” oraz T 330В „Stary żołnierz i diabli” / СУС 330В „Черти и Смерть в ранце (мешке)” (ATU 330 „The Smith and the Devil”). Diabeł zostaje w nich pokonany i zmuszony do ucieczki za pomocą czarodziejskich przedmiotów przez sprytniejszego od siebie bohatera, zazwyczaj żołnierza lub kowala.

⁴ Cf. E. Masłowska, *Przeobrażenia semantyczne polskich gwarowych nazw diabła*, [w:] „Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej”, t. 24, Warszawa 1987, s. 77-90.

⁵ Niekiedy w bajce zdarza się sytuacja odwrotna, np. „strażnik leśny” okazuje się być nie leszym, lecz diabłem СУС 313А; Kolberg 32, cz. 4, 1962: 155.

⁶ V. K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, cz. 2. *Kultura duchowa*, t. 1, Kraków 1934, s. 710; J. Ługowska, *Obrazy diabła w różnych gatunkach opowieści ludowych*, [w:] *Diabeł w literaturze polskiej*, red. T. Błażejowski, Łódź 1998, s. 5-6; И.А. Разумова, *Сказка и быличка (Мифологический персонаж в системе жанра)*, Петрозаводск 1993, s. 79; v. Э.В. Померанцева, *Мифологические персонажи в русском фольклоре*, Москва 1973, s. 118.

⁷ Diabła o tym imieniu wyobrażano sobie w sposób dwojaki. Za sprawą opowieści publikowanych przez Kazimierza Wójcickiego spopularyzowany został wizerunek Boruty – szlachcica, zaś Oskar Kolberg dowiódł, że prymarnym wizerunkiem owego biesa jest postać Niemca. M. Rożek, *Diabeł w kulturze polskiej. Szkice z dziejów motywu i postaci*, Warszawa – Kraków 1993, s. 152-153.

⁸ Е.Л. Березович, Л.Н. Виноградова, op. cit.

W wątkach tych, jak wskazują nadane im tytuły, nieczysty niejednokrotnie towarzyszy śmierci, przy czym pojawia się zwykle przed jej nadejściem. Może on również przegrać walkę z protagonistą opartą głównie na sile fizycznej. Zazwyczaj dochodzi do niej wówczas, gdy główny bohater otrzymuje zlecenie wypędzenia piekielników z zajętego przez nie budynku gospodarczego lub mieszkalnego, w szczególności młyna oraz zamku, zaś za wykonanie zadania zostaje sownie wynagrodzony (T 371 „Zaklęty młyn”, T 650 „Herakles (młody siłacz)” (ATU 650A „Strong John”), niekiedy również T 326 „Poszukiwacz strachu” (ATU 326 „The Youth Who Wanted to Learn What Fear Is”)).

Diabeł jest również postacią charakterystyczną dla wątków, w których w ramach kilku- bądź kilkunastoletniej służby wymaga od protagonisty wykonywania standardowych prac w jego siedzibie, w tym doglądania dusz gotujących się w kotłach (T 361 „Parobek w piekle (Bear-skin, Bärenhäuter)” (ATU 361 „Bear-skin”), CYC 475 „На службе в аду” (ATU 475 „The Man as Heater of Hell’s Kettle”)) lub poddaje go próbie, całkowicie zakazując mu dbania o higienę (CYC 361 „Неумойка” (ATU – zob. wyżej)). Bywa również, że nieczysty prosi muzykanta o granie na piekielnej zabawie lub weselu (CYC –677** „Скрипач (гармонист) у чертей (в аду)”) lub przyjmuje w swych włościach biedaka ofiarującego mu chleb bądź słoninę (CYC 480C* „Хлеб, доставленный в ад”). W innych opowieściach pomaga on bohaterowi w pracy lub wskazuje mu miejsce, w którym bogacz ukrył swoje pieniądze (CYC 362* „Доброта черта”) lub wspiera mężczyznę zdradzanego przez własną żonę w realizacji robót zleconych mu przez jej kochankę, zaś jego samego porywa do piekła (T 465A „Mąż prześladowany z powodu pięknej żony” (ATU 465 „Man Persecuted because of his Beautiful Wife”)). Niekiedy zaś sam czart pełni służbę u biedaka bądź drwala w ramach kary za kradzież lub wyrzucenie należącego do niego pożywienia (T 651 „Diabeł parobkiem”). W wariantach realizujących wymogi gatunkowe bajki magicznej demon nie czyni swemu gospodarzowi krzywdy, poprzestając na obdarowaniu go bogactwem należącym do zamożnego pana.

Zdecydowanie skromniej prezentuje się zbiór wątków, w których diabeł wchodzi w interakcje z postaciami kobiecymi. W narracjach tych najczęściej dochodzi do próby porwania dziewczyny, a w konsekwencji odebrania jej duszy. W tym celu demon wciela się w amanta zwabiającego pannę na wspólne tańce (T 306 „Królewna i zdarte w tańcu buciki” (ATU 306 „The Danced-out Shoes”)) bądź zjawia się przed nią w charakterze narzeczonego (niektóre warianty T 479 „Dziewczyna wychodzi za diabła”). Z kolei wyłącznie w bajce ukraińskiej i białoruskiej obecny jest motyw zaprzędania czartowi

córki przez jej ojca nieświadomego swego czynu. Pannie udaje się jednak szczęśliwie uciec z pomocą owiec (CYC 313F* „Чудесное бегство” (ATU 313 „The Magic Flight”). Z drugiej strony, dziewczyna może zostać świadomie sprzedana złemu przez własnego rodzica, jak ma to miejsce w jednym z wariantów wątku T 706 „Salvatica” (ATU 706 „The Maiden Without Hands”). Demon po kilku nieudanych próbach zdobycia swej ofiary postanawia następnie uśmiercić jej ojca.

Co ważne, diabeł najczęściej spośród wszystkich demonów obecnych w bajce magicznej występuje jako bohater fakultatywny wymiennie z rozmaitymi istotami nadprzyrodzonymi, co świadczy po pierwsze o uniwersalności jego wizerunku⁹, po drugie zaś o wyżej wspomnianej tendencji do przejmowania funkcji właściwych innym postaciom wierzeniowym. Owa opcjonalność obecności czarta w opowieściach czarodziejskich została, jak się wydaje, najlepiej wyeksponowana w ramach narracji, w których wystawia on na próbę pasierbicę i jej przyrodną siostrę, przy czym pierwszej z dziewcząt, zmyślnej i pracowitej, przekazuje zdobne ubranie, zaś leniwa i dufna córka macochy ginie z jego rąk (T 480C „Dwie siostry i diabeł”, CYC 480, CYC –480C** „Мачеха и падчерица” (tytuł wspólny dla obu wschodniosłowiańskich typów bajkowych; ATU 480 „The Kind and the Unkind Girls”). W polskich wariantach zamiast nieczystego może bowiem pojawić się Matka Boska, Chrystus, św. Józef, anioły i spersonifikowane dwanaście miesięcy, w rosyjskich – Morozko, Baba Jaga, leszy, niedźwiedź, wilk i ożywiony koński czerep, zaś w ukraińskich – trupia głowa.

Kolejnych przykładów wymienności diabła z innymi postaciami demonicznymi dostarczają narracje magiczne, w których podobnie jak wodnik (rzadziej czarownik) żąda on od spotkanego mężczyzny jego syna, gdy zaś ten dorośnie, zleca mu szereg trudnych zadań. W ich wykonaniu pomaga bohaterowi córka demona, po czym para decyduje się na ucieczkę z piekielnego królestwa (T 313A „Ucieczka (Dziewczyna ułatwia bohaterowi ucieczkę)” / 313A „Чудесное бегство” (ATU 313 „The Magic Flight”). Jako wariację na temat powyższych opowieści należy potraktować niektóre realizacje wątku T 400C „Trzy noce męczarni” (ATU 400 „Man on a Quest for His Lost Wife”), w których, co prawda, obecny jest motyw zaprzędania biesowi młodzieńca, ten jednak unika czekających go obowiązków dzięki własnej zmyślności lub wsparciu innych bohaterów.

⁹ Zjawisko to słusznym komentarzem opatrzył Ülo Valk, pisząc: „Zastąpienie ogra, olbrzyma lub innej bestii diabłem pokazuje, że w wielu opowieściach przejął on rolę przeciwnika w okresie rozprzestrzeniania się chrześcijaństwa w Europie”. Ü. Valk, *Devil*, [in:] *The Greenwood Encyclopedia of Folktales and Fairy Tales*, vol. 1, ed. by D. Haase, Westport – London 2008, p. 264.

Zły, w innych wariantach zastępowany przez spersonifikowany wiatr lub mróz, Boga bądź św. Piotra, przekazuje ponadto protagoniście cudowne przedmioty w zamian za produkty spożywcze dostarczone do piekła (T 563 „Dary wiatru północnego” (ATU 563 „Table, Donkey, and Stick”)) bądź ofiarowuje zaczarowane skrzypce, gdy ten odda mu cześć lub zagra do tańca, w przeciwieństwie do żebraków oddających ów instrument za otrzymaną jałmużnę (T 592 „Magiczne skrzypce” / CYC 592 „Чудесная скрипка” (ATU 592 „The Dance Among Thorns”)). Bywa również, że protagonista samodzielnie, posługując się podstępem, odbiera cenne obiekty stanowiące własność wadzących się biesów (w niektórych wariantach – duchów lasu, braci lub młodzieńców), po czym wyrusza w świat (CYC 518 „Обманутые черти (лешие)” (ATU 518 „Men Fight over Magic Objects”)). Czart, zamiast ptaków, zwierząt leśnych lub dziewcząt i parobków, pojawia się ponadto w gronie swych piekielnych pobratymców w wątku CYC 613 „Правда и Кривда” (ATU 613 „The Two Travelers”), których rozmowę podsłuchuje biedak pozbawiony uprzednio oczu lub rąk przez własnego brata bądź znajomego. Poznawszy dzięki temu sposoby na odzyskanie zdrowia i zaradzenie rozmaitym ludzkim nieszczęściom, bohater podwyższa swój status społeczno-materialny. Z kolei w polskich opowieściach młodzieniec wydobywa od diabła cenną wiedzę za pośrednictwem posługującej u niego dziewczyny (T 461 „Trzy włosy z głowy diabła” (ATU 461 „Three Hairs from the Devil’s Beard”)), przy czym warto zaznaczyć, że w roli informatorów może wystąpić także szereg innych postaci demonicznych i nadprzyrodzonych, takich jak: ptak feniks, smok, utopiec, czarnoksiężnik oraz poddane personifikacji słońce i księżyc.

Sporadycznie pokaśnik pojawia się w wątkach, których niektóre realizacje trudno jest zaliczyć do grona narracji czarodziejskich przede wszystkim z powodu ich tragicznego zakończenia dla głównego bohatera lub bohaterki (T 479, T 651). Jak się wydaje, mniej licznie występują z kolei zbiory opowieści pozwalające na całkowite uznanie ich za przekazy posiadające silne konotacje z podaniem wierzeniowym. Po pierwsze, koncentrują się one niemal wyłącznie na negatywnej działalności złego względem człowieka i nie posiadają tym samym struktury fabularnej charakterystycznej dla bajki magicznej, po drugie natomiast ich celem jest z reguły ostrzegające poinstruowanie odbiorcy na temat sposobów dotyczących rozprawienia się z demonem, prawdopodobnie na wypadek realnego spotkania z nim. I tak diabeł może dopomagać czarnoksiężnikowi w wyrządzaniu rozmaitych krzywd ludziom (T 342 / 3140 „Czarownik ukarany”) lub straszyć i zagryzać ludzi na śmierć (T 719 „Kot-strach

(diabeł’’). Z kolei w narracjach rosyjskich obecny jest motyw czarta dręczącego kobietę pod postacią jej zmarłego męża (СУС –365D* „Бес в образе мужа является к женщине’’).

7.1. ELEGANCKI PANICZ, CUDZOZIEMIEC, PÓŁ-ZWIERZĘ

*Poznajesz mnie? Ty wywłoko! Ty szkarado! Poznajesz swojego pana i mistrza? Mało brakowało, a rozwalilibym ciebie i twoje malpiszony! Masz już za nic czerwony kubrak? Nie poznałaś kogucich piór? Czy twarz zakryłem? Czy mam się przedstawić sam?*¹⁰.

Zgodnie z właściwościami poetyki narracji magicznych opis wyglądu zewnętrznego pokaźnika często jest omówiony w sposób lakoniczny, niekiedy zaś zostaje całkowicie pominięty. Tytułowego bohatera charakteryzuje w zasadzie najbardziej rozwinięta umiejętność fizycznej metamorfozy spośród bajkowych istot demonicznych. W opowieściach czarodziejskich czart zazwyczaj przyjmuje postać antropomorficzną, ukazując się w osobie przystojnego, a często również zamożnego mężczyzny¹¹: kawalera T 479; Kolberg 8, cz. 4, 1962: 159; СУС 362*; Moszyńska 1885: 122, **pana** T 306; Udziela 1894: 437; T 313A; Dąbrowska 1905: 396; T 479; Kolberg 8, cz. 4, 1962: 154; –677*; Шухевич 1908: 51; Гирик 1969: 191, **szlachcica** T 465A; Ciszewski 1887: 10, **gospodarza** СУС 313A; Шейн 1893: 287, niekiedy w eleganckim ubraniu składającym się z fraka, cylindra i rękawiczek (T 480C¹²) lub w samym kapeluszu T 479; Kolberg 8, cz. 4, 1962: 154; СУС 313F*; Gliński 1853: 105; cf T 400C; Witowt, z. 1, 1903: 71. Sporadycznie demon przyjmuje powierzchowność chłopca T 400C; Witowt, z. 1, 1903: 71, którą to postać przypisuje mu się również w wierzeniach¹³, następnie leśniczego СУС 362*; Малинка 1902: 267 lub starca СУС 313A; Шухевич 1908: 109. Warto jednocześnie zaznaczyć, że bajkowy wizerunek diabła na podobieństwo wierzeń z nim związanych odzwierciedla jego przynależność do trzech podstawowych stanów świeckich, mianowicie chłopstwa, szlachty i mieszczaństwa (zwłaszcza niemieckiego)¹⁴.

¹⁰ J.W. von Goethe, *Faust. Tragedii część pierwsza i druga*, przeł. A. Lam, Warszawa 2018, s. 62.

¹¹ V. A. Prorok, „Nie taki diabeł straszny jak go malują”, czyli analiza porównawcza postaci diabła w baśniach polskich oraz norweskich, „Studia Scandinavica” 2019, nr 3 (23), s. 190.

¹² I. Rzepnikowska, *Rosyjska i polska bajka magiczna (AT 480) w kontekście kultury ludowej*, Toruń 2005, s. 166.

¹³ Cf W. Wyporska, *Jewish, Noble, German, or Peasant? – The Devil in Early Modern Poland*, [in:] *Demons, Spirits, Witches*, pt. 2. *Christian Demonology and Popular Mythology*, ed. by G. Klaniczay, É. Pócs, New York 2006, pp. 139-151.

¹⁴ L. Pelka, op. cit., s. 308-309.

Czart, szczególnie w przekazach polskich, często ma w zwyczaju nosić się z cudzoziemska, zwłaszcza w stroju niemieckim (T 480C)¹⁵. W jednej z narracji występuje on jako „(...) niemczyk w kusym fraczku, w opiętych pluderkach, w trzewieczkach ze sprzączkami, w stosowanym kapeluszu i z krótką szpadką u boku. / Był to djabeł lepszego tonu, fircyk piekielny, ulubieniec lucypera (...)” CYC 313F*; Gliński 1853: 105. Negatywne wartościowanie tego, co obce w kontekście wizerunku diabła w jeszcze większym stopniu przejawia się w wierzeniach ludowych, zgodnie z którymi Polacy i Rosjanie przypisywali wspomnianemu demonowi również cechy wyglądu Żyda¹⁶, zaś Białorusini zarówno Rosjanina, jak i Niemca¹⁷, a Ukraińcy – Lacha¹⁸.

Diabeł jako bohater narracji czarodziejskich może także posiadać czarne ciało v. T 306; Udziela 1894: 435 oraz odzież w tym kolorze (T 480C¹⁹), które zgodnie z wierzeniami ludu wskazywały na piekielną lokalizację demona²⁰, w przeciwieństwie do czarta ziemskiego o skórze mulata²¹. We wspomniany kontekst wpisują się także przekazy bajkowe, w których czart po wymierzeniu mu celnego ciosu przemienia się w smołę T 330B; Udziela 1899: 222; cf CYC 313A; Худяков 1964: 122. Przykłady te stanowią jeden z dowodów uniwersalności wizerunku tytułowej istoty w opowieściach magicznych. Jak zostało bowiem wspomniane w poprzednich rozdziałach niniejszej rozprawy, fizycznej metamorfozy w mazistą ciecz zwykły doświadczać takie postaci bajki ludowej wykazujące demoniczne konotacje, jak strzyga, czarownik, a nawet Baba Jaga.

Z drugiej strony warto przytoczyć ciekawy przykład opowieści, w której główny bohater nocą myli diabła z zakonnikiem, zwracając się do niego „ojcze” CYC 313A; Афанасьев 2, 1985: 168. Niewykluczone, że gawędziarz odwołał się w ten sposób do chłopskich przekonań, zgodnie z którymi czart zwykły niekiedy dla żartu przebierać się za osobę duchowną²². Jako kontrast dla przywołanej narracji warto przytoczyć przekazy bajkowe, w których mowa jest o złym jako istocie w sensie dosłownym skalanej nieczystością, bowiem wypada on spod krowiego ogona razem z ekskrementami T 479; Kolberg 8, cz. 4, 1962: 159.

¹⁵ I. Rzepnikowska, op. cit., s. 166-167. Polski diabeł przedstawiany był jako Niemiec już pod koniec XVII w. (M. Rożek, op. cit., s. 200-201), wcześniej zaś dominował wizerunek diabła-szlachcica. B. Baranowski, *Pożegnanie z diablem i czarownicą. Wierzenia ludowe*, Poznań 2020, s. 64.

¹⁶ Е.Л. Березович, Л.Н. Виноградова, op. cit., c. 521; cf W. Wyporska, op. cit.

¹⁷ Е.Л. Березович, Л.Н. Виноградова, op. cit.

¹⁸ V. A. Ке́пи́нский, *Bies w postaci Lacha*, [w:] idem, *Lach i Moskal. Z dziejów stereotypu*, Warszawa-Kraków 1990, s. 143-160.

¹⁹ I. Rzepnikowska, op. cit., s. 166.

²⁰ Diabeł w tym wcieleniu bywał przyrównywany do osoby czarnoskórej. M. Rożek, op. cit., s. 198-199.

²¹ Ibidem, s. 198.

²² B. Baranowski, *W kręgu upiórów i wilkołaków. Demonologia słowiańska*, Poznań 2019, s. 256.

W opowieściach czarodziejskich diabła niejednokrotnie zdradzają także cechy charakterystyczne dla zwierząt, w szczególności rogi T 479; Kolberg 8, cz. 4, 1962: 154; CYC 313F*; Боричевский 1844: 19; CYC 362*; Moszyńska 1885: 122, symbolizujące jego siłę, jak również śmierć, zaświaty i niekontrolowany popęd seksualny²³. Bajkowy czart może ponadto posiadać kopyta bądź racice T 479; Kolberg 8, cz. 4, 1962: 154 zamiast stóp, rzadziej zaś pazury T 479; Kolberg 8, cz. 4, 1962: 154 i kosmatą głowę CYC 313F*; Боричевский 1844: 20. Elementy te bywają często zestawiane z wyżej przedstawionym wizerunkiem nieczystego jako obcego: „Parobczak pomiarkował, że ma z kusym do czynienia, bo mu z pod niemieckiej mycki wyglądały nieznacznie różki na czole (...)” T 361; Grajner 1904: 118. Połączenie zoo- i antropomorficznych cech wyglądu diabła wpływa z wzajemnego przenikania się tradycji literackiej i sztuki religijnej, które w ludowej świadomości doprowadziło do wykreowania wizerunku tytułowego demona jako męskiej postaci z różkami, bródką, ogonem, pazurami i kopytami²⁴.

Bajkowego czarta charakteryzuje również zdolność do fizycznej metamorfozy w zwierzę²⁵, m.in. konia T 313A; Dąbrowska 1905: 397; CYC 313A; Karłowicz 1888: 44, psa CYC 313A; Чубинский 1878: 391 oraz ptaki, takie jak kruk CYC 313A; Рудченко 1870: 115; CYC 613; Левченко 1928: 414; Королович 1968: 203 i gawron CYC 613; Malinowski 1903: 141. Przywołane wcielenia zostały zaimportowane z wierzeń ludowych, zgodnie z którymi nieczysty chętnie przemienia się w psa, kota Federowski 1897: 16, konia Federowski 1897: 16; T 8086; Udziela 1899: 25-26, barana lub kozła czarnej maści oraz ptaka o upierzeniu tegoż koloru²⁶. Z kolei za przykład wyobraźni narratora należy z pewnością uznać metamorfozę bajkowego diabła w smoka CYC 313A; Афанасьев 2, 1985: 169, a więc jednego z najbardziej typowych w bajce magicznej przeciwników głównego bohatera.

Co ciekawe, w opowieściach czarodziejskich zaledwie sporadycznie pojawiają się wzmianki na temat ułomności fizycznych czarta. Skąpe uwagi dotyczą właściwie jedynie kulawości demona T 330B; Udziela 1899: 221; CYC 330B; Шухевич 1908: 97; Federowski 1902: 284, 287; CYC 518; Романов 1887: 194, która zgodnie z przekonaniem społeczności wiejskiej stanowiła najbardziej charakterystyczny dla niego deficyt zewnętrzny²⁷.

²³ J.B. Russell, *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*, Ithaca and London 1977, p. 70.

²⁴ Е.Л. Березович, Л.Н. Виноградова, op. cit., s. 520.

²⁵ Umiejętności córki diabła (T 313A / CYC 313A), podobne jak córki wodnika, są podyktowane rozwojem fabularnym rozpatrywanych przekazów (przemiana w rozmaite budowle, postaci, zwierzęta, rośliny itd. podczas ucieczki przed ojcem).

²⁶ M. Rożek, op. cit., s. 197-199.

²⁷ Е.Л. Березович, Л.Н. Виноградова, op. cit., s. 520-521.

W bajce magicznej równie rzadko mowa jest o dźwiękach wydawanych przez tytułową postać. Zazwyczaj należy do nich szydery śmiech (rechot) rozlegający się po udanym przechytrzeniu głównego bohatera CYC 313F*; Gliński 1853: 106; cf CYC 313A; Шейн 1893: 286 bądź hałas towarzyszący wizytom demona w ludzkich sadybach Т 400C; Malinowski 1900: 73, w szczególności chichot, krzyki, świszczanie i wycie CYC 313F*; Боричевский 1844: 19-20. W przywołanych opowieściach zachowały się zatem cechy charakterystyczne dla wierzeniowego czarta znajdującego upodobanie w straszaniu domowników i koni głośnymi swawolami²⁸.

7.2. NIE TYLKO PIEKŁO. MULTIOKACYJNOŚĆ NIECZYSTEGO

Mimo że w opowieściach ludowych jako podstawowa siedziba służą diabłu czeluści piekielne, w ramach przekazów magicznych może on pojawić się właściwie na dowolnym terytorium, szczególnie zaś w miejscach uznanych za mediacyjne, spośród których niemal wszystkie odpowiadają ludowym wierzeniom²⁹. I tak główny bohater bądź bohaterka niejednokrotnie spotyka czarta w lesie, np. w małej izdebce, ziemiance (CYC 480³⁰) lub jamie CYC 313F*; Боричевский 1844: 15. W przywołanym kontekście interesująca wydaje się jedna z narracji białoruskich, w której nieczysty osiedla się w chatce na jednej nóżce CYC 313F*; Gliński 1853: 109 stanowiącej przecież lokalizację typową dla Baby Jagi. Przykład ten po raz kolejny dowodzi uniwersalności wizerunku tytułowego demona w bajce ludowej. Chętnie zajmuje on również drzewa spróchniałe lub posiadające dziuple, szczególnie takie jak wierzba Federowski 1897: 17, której zamieszkiwanie przypisywano mu również w wierzeniach ludowych³¹. Z kolei w bajce białoruskiej diabeł sporadycznie pojawia się pod sosną (CYC 613) lub brzozą CYC 362*; Moszyńska 1885: 122, zgodnie z przekonaniem ludu posiadającą konotacje demoniczne. Drzewo to upodobały sobie bowiem duchy zmarłych dziewcząt oraz rusałki. Gdy zaś rośło ono samotnie na polu, podejrzewano, że pochowano pod nim zabitego człowieka, którego dusza została włączona do grona pokutników³². Nieco dziwić może natomiast obecność diabła w pobliżu dębu (CYC 613), oraz lipy CYC 362*; Moszyńska 1885: 122, ponieważ, jak zostało

²⁸ Ibidem, c. 523.

²⁹ M. Rożek, op. cit., s. 197, 199.

³⁰ I. Rzepnikowska, *Образ черта в русской и польской волшебной сказке (АТ 480)*, [w:] *Мотивы демонические в литературе и культуре российской XI-XX веков*, red. W. Kowalczyk, A. Orłowska, Lublin 2004, s. 19.

³¹ A. Fischer, *Diabeł w wierzeniach ludu polskiego*, [w:] *Studia staropolskie. Księga ku czci Aleksandra Brücknera*, Kraków 1928, s. 198; Е.Л. Березович, Л.Н. Виноградова, op. cit., c. 522.

³² A. Fischer, *Drzewa w wierzeniach i obrzędach ludu polskiego*, Lwów 1938, s. 4-5.

wcześniej powiedziane, społeczność wiejska przypisywała im właściwości apotropeiczne³³. Warto dodać, że leśna droga może zaprowadzić protagonistę również do innych popularnych lokalizacji bajkowego czarta, mianowicie na bagna położone w pobliżu piekielnych czeluści: „[bohater – A.Z.] Idzie borem i lasem, aż zaszedł wieczorem w ponure, błotne wertepy, w dzikie zarośla, z kądem już niedaleko było do piekła. Mieszkało tu *złe* i czyhało na grzeszne dusze ludzkie” T 361; Grajner 1904: 118.

W narracjach magicznych diabły często zasiedlają również rozmaite budynki mieszkalne, gospodarskie, a nawet kościelne, takie jak zamek, dwór lub pałac lub szynk T 330B; Lorentz 1924: 622; Ciszewski 1894: 166; Udziela 1899: 221, karczma (T 480³⁴), młyn T 650; Kolberg 14, cz. 6, 1962: 222; Saloni 1903: 370; Malinowski 1901: 154; cf T 480, stodoła, łaźnia (CYC 480³⁵) oraz przykościelna kostnica T 326; Lorentz 1914: 313 bądź kapliczka (T 480³⁶). Podkreślić jednak trzeba, że wyłącznie w bajce czarodziejskiej nieczysty może zajmować okazałą rezydencję (np. pałac CYC 475; Шухевич 1908: 61; –677*; РФ ВОВ 1964: 347, niekiedy nawet sześciopiętrowy T 313A; Skrzyńska 1901: 713; cf CYC 313A; Шейн 1893: 287) w charakterze gospodarza, nie zaś intruza.

W rozpatrywanych przekazach zdecydowanie rzadziej miejscem pojawienia się czarta jest szubienica CYC 613; Королович 1968: 203; Malinowski 1903: 141; Левченко 1928: 414; Karłowicz 1887: 111, a więc miejsce o negatywnych konotacjach w kulturze ludowej, związane z nienaturalną, złą śmiercią. W jednym z wątków wschodniosłowiańskich wybranych do niniejszej analizy diabły zwykły także spotykać się nad rzeką lub w otaczających ją szuwarach (CYC 613). Choć wskazana lokalizacja mogłaby budzić podejrzenia odnośnie do możliwości zajmowania jej przez wodnika, którego funkcję diabeł niejednokrotnie przejmuje w bajce, stosowne wydaje się nawiązanie do rosyjskich wierzeń z terenu rosyjskiej Guberni Orłowskiej, zgodnie z którymi popularnym miejscem przebywania czartów jest właśnie rzeka lub morze³⁷.

Osobnym komentarzem warto opatrzyć odrębność zasad panujących w podstawowej lokalizacji czarta, jaką jest piekło. W bajce owa przestrzeń diabelska posiada bowiem charakter inwersyjny względem świata ludzkiego, co oznacza, że przyjęte w nich normy i wartości są względem siebie przeciwstawne³⁸. Zasada ta

³³ Ibidem, s. 10.

³⁴ I. Rzepnikowska, *Образ чорта...*, s. 20.

³⁵ Ibidem, s. 19.

³⁶ Ibidem, s. 20.

³⁷ Е.Л. Березович, Л.Н. Виноградова, op. cit.

³⁸ Szerzej na temat odwrócenia ludzkiego porządku w świecie diabelskim w polskiej prozie ludowej, w szczególności motywu nieczystości i skalania, v. R. Piotrowski, „*Diabeł tkwi w szczegółach*”. *Znaki świata nadprzyrodzonego w życiu codziennym wsi polskiej XIX i początku XX wieku w świetle przekazów folklorystycznych i etnograficznych* (komputeropis rozprawy doktorskiej), Toruń 2023, s. 81-102.

dotyczy przede wszystkim odwrócenia rytmu okołodobowego („Djabły w dzień śpią, a w nocy robią; to, co u nas wieczór, jest u nich rano, a co u nas rano, to u nich wieczór” T 313A; Skrzyńska 1901: 713) oraz wszelkich darów ofiarowanych przez nieczystego, a niekiedy także odebranych mu dóbr. Bywa, że bohater otrzymuje od niego ekskrementy na śniadanie T 313A; Skrzyńska 1901: 713 i smołę do picia, która dla gospodarza pełni funkcję kawy СУС 313A; Kolberg 32, cz. 4, 1962: 159, co z jednej strony można odczytywać jako przejaw pogardy³⁹, z drugiej zaś – swego rodzaju test dla protagonisty. Co więcej, w bajce córka demona poucza mężczyznę, że w piekielnej stajni wbrew pozorom najlepszą wydolność fizyczną posiadają konie zaniedbane i wychudzone⁴⁰: „Зачем, говорит, взял хорошего коня? У черта, говорит, на виду, что хорошее, то есть плохое, а что плохое, то хорошее” СУС 313A; Худяков 1964: 122.

W jednej z opowieści muzykant grający na piekielnej zabawie spostrzega, że jego wynagrodzenie w postaci popiołu przemienia się w pieniądze w drodze powrotnej do domu, podczas gdy z sakiewki jego towarzysza ubywa monet, których domagał się od czarta⁴¹ СУС –677**; Гирик 1969: 192. Warto zaznaczyć, że powyższy motyw nie jest zarezerwowany wyłącznie dla opowieści o charakterze fikcyjnym, lecz pojawia się również w przekazach wierzeniowych. Jako przykład posłużyć może rosyjska relacja z obwodu briańskiego na temat diabła zalecającego się do pańskiej córki, którą zwykł obsypywać prezentami. Gdy zaś zostaje zdemaskowany, panna odkrywa, że w skrzyni zamiast kosztownych podarunków od amanta znajdują się węgle lub żarzące się polana (ros. ГОЛОВЕШКИ) Глебов 2011: 35-36. Inna ciekawa w powyższym kontekście opowieść została zanotowana w 1964 r. wśród estońskich staroobrzędowców, lecz w rozmaitych wariantach pojawia się również na terenie Słowiańszczyzny. W narracji tej mowa jest o nieczystym nawiedzającym nocą kowala z prośbą o podkucie konia. Przybysz w ramach zapłaty wręcza rzemieślnikowi srebrne monety, które po jego powrocie do domu okazują się garścią suchych liści Морозова, Новиков 2007: 254.

³⁹ Cf O. Zadurska, *Ekskrementy*, [w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, t. 1, red. V. Wróblewska, Toruń 2018, s. 477.

⁴⁰ We wspomnianym kontekście ciekawego przykładu dostarcza również narracja, w której najgorsza klacz w stadzie należącym do czarta okazuje się ojcem bohatera odbywającym karę za upojenie alkoholowe doprowadzające go do śmierci СУС 313A; Афанасьев 1985: 168-169.

⁴¹ Podobna sytuacja ma miejsce w opowieści o silnymi znamionami podania wierzeniowego ze względu na ostateczne okaleczenie głównego bohatera (wydrapanie mu oka przez diabła; zob. podrozdział 7.7.). W narracji tej skrzypek zabiera z piekła z pozoru bezużyteczne papiery (śmieci), zaś cymbalista, za pozwoleniem zresztą, wynosi kosztowności (złoto i srebro). Po powrocie do świata ludzkiego okazuje się, że pierwszy z nich znacznie się wzbogacił, zaś drugi przyniósł najprawdopodobniej nieczystości СУС –677**; Шухевич 1908: 52.

Dodać trzeba, że w bajce magicznej zarówno przestrzeń piekielna, jak i jej mieszkańcy mogą być całkowicie ukryte przed ludzkim wzrokiem. Niekiedy, aby zobaczyć rzeczywisty diabelski świat, protagonista musi potrzebować oczu specjalną, często cudowną substancją, np. solą lub cieczą pochodzącą z piekielnego kotła. Dopiero po wykonaniu tej czynności mężczyzna zauważa, że znajduje się w gronie czartów *СУС* – 677**;*РФ БОБ* 1964: 347, a ponadto nie w okazałym pałacu, lecz pod mostem w otoczeniu śmieci *СУС* –677**;*Шухевич* 1908: 51-52.

7.3. PRZECIWNIK O WIELU OBLICZACH

7.3.1. Diabeł znękany

Bajki magiczne poddane analizie w niniejszym rozdziale potwierdzają spostrzeżenie Jolanty Ługowskiej, że w tego typu opowieściach diabeł pełni najczęściej funkcję przeciwnika⁴². Demon ten może paść ofiarą zarówno podstępów protagonisty, jak i zostać przez niego pokonany w sposób fizyczny, co bywa poprzedzone podpisaniem kontraktu mającego zapewnić mężczyźnie poprawę jego niekorzystnej sytuacji finansowej *T* 330A; *Knoop* 1894: 767; *Wierzchowski* 1892: 75; *Udziela* 1899: 209; *СУС* 330A; *Романов* 1891: 79; cf *СУС* 330B; *Kolberg* 34, cz. 2, 1964: 112. Walkę z nadprzyrodzonym oponentem zazwyczaj podejmuje żołnierz, zaś w narracjach polskich dodatkowo kowal oraz osiłek częstokroć dysponujący ponadprzeciętnymi możliwościami fizycznymi na skutek cudownego poczęcia⁴³.

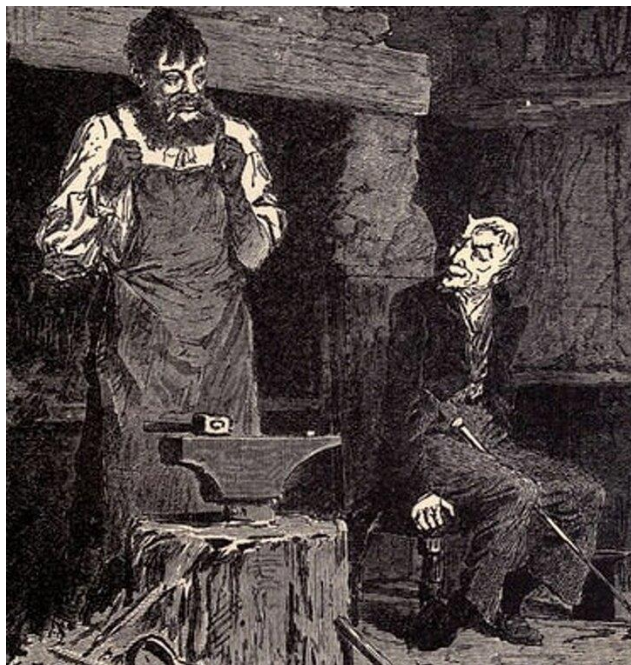
Do bajkowych metod na obezwładnienie czarta należy m.in. uwięzienie go za pomocą magicznych obiektów, np. drzewa, worka, beczki, ławki lub taboretu, strzelby, bata (*T* 330A, *T* 330B / *СУС* 330B) bądź obcęgow i młota (*T* 326), które główny bohater może otrzymać w zamian za udzielenie noclegu Chrystusowi i św. Piotrowi (*T* 330A) lub ofiarowanie jałmużny potrzebującym *T* 330B; cf *Udziela* 1899: 222; *Saloni* 1903: 385; *СУС* 330B, rzadziej zaś za wygraną w karty z diabłem *T* 326; *Lorentz* 1914: 313. Choć wspomnianą rozrywkę czart upodobał sobie w bajce, motyw ten wywodzi się z ludowych wierzeń⁴⁴. Może się także zdarzyć, że nieczysty dobrowolnie wchodzi do małego worka lub tornistra, podobnie jak śmierć i personifikacja biedy przechwalając się swoją gibkością komplementowaną dodatkowo przez chytrego bohatera *СУС* 330B; *Афанасьев* 1984: 274; *Карнаухова*

⁴² J. Ługowska, op. cit., s. 13.

⁴³ Niekiedy wystarczy, że diabły ujrzą postać osiłka posiadającego potężne plecy i ramiona, aby rozstąpiły się przed nim bez walki *T* 650; *Polaczek* 1892: 247.

⁴⁴ Е.Л. Березович, Л.Н. Виноградова, op. cit., s. 526.

2008: 199. Ponadto demon traci czujność podczas próbowania tytoniu СУС 330В; Moszyńska 1885: 116. Bywa również, że zostaje uwięziony w pułapce po przegranej partii kart СУС 330В; Афанасьев 1984: 273; Карнаухова 2008: 199; Смирнов 2, 1917: 815; Шухевич 1908: 27.



Ryc. 32. Ilustracja do bajki pt. *Кузнец и черт* (autor nieznany, 1916).

Co więcej, pochwycony diabeł może cierpieć w bajce istne katusze, np. zostać obity na kowadle przez kowala i jego pomocników Т 330А; Романов 1891: 81; Рождественская 1941: 82; Т 330В; Udziela 1899: 221; Saloni 1903: 386; cf Witowt, z. 5, 1903: 560; СУС 330В; Смирнов 2, 1917: 815; Шухевич 1908: 28, żołnierza СУС 330В; Афанасьев 1984: 273 lub mężczyzn młócących zboże СУС 330В; Шухевич 1908: 27, cięty mieczem-samosiekiem СУС 330В; Federowski 1902: 286-287, oćwiczony metalowym łańcuchem Т 330А; Saloni 1908: 250 lub przybity za uszy do bramy piekielnej Т 330А; Lorentz 1912: 242 bądź za brodę do ściany przez młodzieńca wspomagającego protagonistę СУС 330В; Романов 1887: 341. Bywa także, że bohater sadza złego na kamieniu młyńskim, czym sprawia mu ogromny ból Т 371; Lorentz 1912: 249; 1924: 739; СУС 330В; Kolberg 34, cz. 2, 1964: 112, przy okazji mieląc część jego pośladków⁴⁵ Т 650; Kolberg 14, cz. 6, 1962: 223; Saloni 1903: 370, za co ten w ramach kary otrzymanej w piekle musi pełnić funkcję furtiana Т 650; Kolberg 14, cz. 6, 1962: 223.

Do pobicia czarta niekiedy używane są dewocjalia, w tym poświęcone przedmioty, np. krzyżyk zawieszony na jego szyi СУС 330В; Карнаухова 2008: 199, młotek Т 330А;

⁴⁵ Jeszcze większej dawki komizmu dostarcza narracja ukraińska, w której czart ucieka ze strachu przed zrzędliwą żoną głównego bohatera СУС 313Г*; Боричевский 1844: 21.

Udziela 1899: 209, bat z owczej skóry T 650; Saloni 1903: 370, kreda T 650; Kosiński 1881: 249 lub woda T 330A; Lompa 1900: 28; T 650; Kosiński 1881: 249. Ponadto przed konfrontacją z nieczystym bohater kreśli znak krzyża na drzwiach CVC 330B; Афанасьев 1984: 272 oraz modli się CVC 330B; Романов 1887: 341. Zanim jednak podobne wpływy nauki Kościoła przeniknęły do ludowej prozy bajkowej, zostały zaadaptowane przez społeczność wiejską w ramach zbioru wierzeń i przekonań na temat niezawodnych metod na pozbycie się nieczystego⁴⁶:

Od diabła uwolnić się można wszelkimi świętościami: przeżegnać się, odmówić modlitwę, pokropić go święconą wodą, której się bardzo boi (...). Na miejscu, na którym diabeł lubi przebywać, wystarczy narysować lub wykuć krzyż, opisać to miejsce święconą kredą trzechkrólową, aby miejsce to uwolnić od czarta” T 8086;

Udziela 1899: 216.

W opowieściach magicznych skutecznymi narzędziami walki ze złym okazuje się także drąg wykuty z żelaza T 650; Malinowski 1901: 154, a więc metalu o przypisanych mu kulturowo właściwościach apotropeicznych. Mocarz posługuje się ponadto kijem wykonanym z drewna lipowego, dzięki któremu jest w stanie wyegzekwować od biesów znaczne ilości złota: „(...) jak zaczón Jancykrysta okładać tém kijem, tak mu Jancykryst dał te siedem beczek złota” T 650; Kolberg 14, cz. 6, 1962: 223. Jak wspomniano wcześniej, drzewo to otoczone było szczególnym kultem nie tylko przez dawnych Słowian, lecz także przez mieszkańców XIX-wiecznej wsi, uznających jego przynależność do Matki Bożej. Ponadto protagonista przed konfrontacją z nieczystym modli się, dzięki czemu pokonuje go z większą łatwością i odbiera mu monety, dostępu do których pilnował T 330B; Kolberg 19, cz. 2, 1963: 224 lub kieruje pod adresem czartów groźbę stawiania kościołów w pobliżu piekła, czym wymusza okup w postaci takiej ilości pieniędzy, jaką pomieści bryka konna T 650; Kosiński 1881: 249.

Pobite diabły zazwyczaj uciekają do swej podziemnej siedziby i nie chcą mieć więcej do czynienia ze swym oprawcą lub spełniają każde jego życzenie (najczęściej natury finansowej), aby uniknąć ponownej kary. Bywa również, że sponiewierany czart nie zostaje przyjęty przez swych kamratów, przez co zmuszony jest przez sto lat zamieszkiwać spróchniałe drzewo T 330B; Saloni 1903: 386. Z kolei zaledwie sporadycznie zdarza się, że biesy zostają puszczane wolno pod warunkiem złożenia obietnicy, że zaprzestaną straszenia T 330B; Witowt, z. 5, 1903: 561; CVC 330B; Moszyńska 1885: 116. Działania protagonisty niejednokrotnie sprawiają, że demoniczni przeciwnicy na jego widok w popłochu opuszczają nawet teren piekła: „Rano [główny bohater – A.Z.] wstał i użroł

⁴⁶ Е.Л. Березович, Л.Н. Виноградова, *op. cit.*, s. 525-526.

pełno krwie. Posed za śladem i zased jaz do piekła. Jak go djobli użreli, powyskakiwali oknami i kominami, tak sie go boli” T 330B; Udziela 1899: 222; v. Malinowski 1903: 145-146.

Przywołane narracje zdają się najlepiej ilustrować bajkowy wizerunek diabła jako nierozgarniętego głupca pozwalającego się bez trudu przechytrzyć sprytniejszemu od siebie człowiekowi. Pojawiające się w nich elementy komiczne bezpośrednio wskazują na koneksje tych opowieści z przekazami o oszukanym potworze, a także anegdotami i dowcipnymi historyjkami z udziałem pokaśnika, nawiązującymi do popularnego wśród społeczności chłopskiej wyobrażenia na jego temat, które trafnie podsumował Michał Federowski:

Dyabeł jest durnowaty. Lud mniema, że lubo dyabeł jest mocny, silny, chytry, atoli jest on nieco durnowaty, a do tego myśli ludzkich nigdy odgadywać nie może, stąd człowiek byle tylko przebiegły, byle dowcipny i przytomny, zawsze go z łatwością oszukać poradzi Federowski 1897: 29.

7.3.2. Okpiony władca dusz

Inny, nieco mniej spektakularny sposób oszukania bajkowego czarta polega na kradzieży dusz, której dopuszcza się główny bohater pełniący służbę w piekle (T 361, CYC 475) lub wysłany do diabelskiej siedziby przez swego bogatego brata lub pana (CYC 475), rzadziej zaś przebywający u biesów na wieczerzy (CYC 480C*). Do głównych zadań zleconych przez biesy należy czyszczenie kotłów T 361; Hilferding 1862: 446, niekiedy z zastrzeżeniem, że nie wolno do nich zaglądać cf CYC 475; Молдавский, Бахтин 1965: 59, gotowanie dusz CYC 475; Добровольский 1891: 284, wożenie z lasu drewna, rąbanie go i podkładanie do ognia T 361; Kolberg 3, cz. 1, 1962: 145; Kolberg 8, cz. 4, 1962: 127; Grajnert 1904: 118; CYC 475; Federowski 1897: 226 oraz dostarczanie brzożowych gałęzi na miotły, którymi następnie smagani są potępieńcy T 361; Grajnert 1904: 118.

Jak się okazuje, niewystarczająco czujne diabły nie potrafią upilnować nie tylko głównego bohatera planującego ucieczkę, lecz także dusz, które ten zabiera ze sobą, posługując się chytrym wybiegiem. Polega on zazwyczaj na wykonaniu z drewna dziurkowanej laski i zamoczeniu jej w smole T 361; Kolberg 3, cz. 1, 1962: 145 lub rozpostarcia kożucha bądź męskiej sukni nad kotłem T 361; Ciszewski 1894: 167; Kolberg 8, cz. 4, 1962: 127; Hilferding 1862: 446; Grajnert 1904: 119), rzadziej na otwarciu sekretnej komory CYC 480C*; Шухевич 1908: 63; v. Жите і слово 1895: 97, dzięki czemu potępieńcy przyjmujący w polskiej bajce postać krupy (kaszy), zaś w ukraińskiej i białoruskiej – skwarek CYC 475; Яворский 1915: 33; Federowski 1897: 226, szumowin

CYC 475; Federowski 1897: 227 lub maku CYC 480C*; Жите і слово 1895: 97 wydostają się na wolność⁴⁷. Następnie przyjmują zazwyczaj postać owiec, które zostają sprzedane przez protagonistę Panu Jezusowi lub Matce Boskiej⁴⁸, a tym samym odzyskują szansę na zbawienie. Przywołane narracje odbiegają zatem od teologii chrześcijańskiej, zgodnie z którą opuszczenie piekła przez potępioną duszę jest niemożliwe, a tym samym doświadczane przez nią męki trwają wiecznie⁴⁹. Z drugiej strony, zdają się one potwierdzać tendencję do redukcji bajkowych zaświatów do nieba i piekła (z niejednokrotnym pomijaniem czyśćca⁵⁰, niewystępującego zresztą w tradycji cerkiewnej) wynikającą z dualizmu stanowiącego istotną część ludowego światopoglądu⁵¹.

Z kolei w inny sposób czart traci zdobyte dusze za przyczyną skrzypka przygrywającego na podziemnej zabawie za sowitą opłatą (CYC –677**). Muzykant, założywszy uprzednio krzyż РФ ВОВ 1964: 347; Шейн 1893: 100, przekonuje demona, że potrzebny jest mu nowy instrument lub komplet strun, a czasami również zmusza swego oponenta do oczekiwania na pianie koguta Афанасьев 3, 1985: 83 posiadające w ludowym przekonaniu moc przepędzenia siły nieczystej. Po powrocie do swej wioski protagonista powiadamia rodzinę przebywającego w piekle bogacza, że może on zostać wybawiony dzięki rozdaniu swego majątku potrzebującym Афанасьев 3, 1985: 83; Добровольский 1891: 376; Шейн 1893: 100, a ponadto wybudowana przez niego cerkiew, która uległa zapadnięciu, odzyska swoje pierwotne położenie Добровольский 1891: 374-376. Zakończenie wspomnianych narracji naznaczone zostało zatem wyraźnym pierwiastkiem legendowym (religijnym).

⁴⁷ Ciekawego przykładu dostarcza opowieść, w której udręczone dusze zostają wyzwolone spod diabelskiej władzy dzięki ingerencji aniołów. Mimo że należą one do popularnych bohaterów legendy ludowej, ich zachowanie w rozpatrywanej narracji stawia je poniekąd bliżej mitologicznego trickstera balansującego na granicy *sacrum* i *profanum*, aniżeli posągowych istot świętych wywodzących się z tradycji kościelnej. Stosując się do zasady, zgodnie z którą cel uświęca środki, zwracają się one bowiem do pijaka przebywającego w piekle, aby oddał im dusze, za które modlą się krewni. Gdy zaś ten odmawia, dostarczają mu alkohol, dzięki czemu udaje im się zrealizować swoje zamierzenia CYC 475; Добровольский 1891: 284. Interesujący jest ponadto finał omawianej opowieści, w którym pijak pozbawiony stałego pobytu w piekle trafia do raju CYC 475; Добровольский 1891: 285. Z jednej strony owo zaskakujące, lecz pozytywne dla bohatera zakończenie pozwala się wytłumaczyć poetyką bajkową, z drugiej natomiast, zważywszy na fakt, iż jest to narracja białoruska, być może ponownie wynika ono z nieobecności instytucji czyśćca w tradycji prawosławnej.

⁴⁸ Niektóre spośród rodzimych narracji realizujących przywołany wątek wieńczy moralistyczne zakończenie charakterystyczne dla przekazów legendowych. Są to opowieści, w których Matka Boska w nagrodę za ocalenie dusz przekazuje młodzieńcowi cudownego baranka sypiącego pieniędzmi po uderzeniu go (por. np. T 563 / CYC 563). Ponieważ jednak chłopak rozleniwia się podczas życia w dobrobycie Kolberg 8, cz. 4, 1962: 128 i powodowany żądzą dóbr materialnych znęca się nad zwierzęciem, dotkliwie je bijąc, zostaje mu ono odebrane, zaś on sam musi odbyć ciężką pokutę w czyścisku Grajnert 1904: 121. Obecność Maryi jest w powyższych bajkach uzasadniona tym bardziej, że tradycja rzymskokatolicka to właśnie Ją obrała sobie za opiekunkę dusz czyśćcowych.

⁴⁹ И.А. Морозов, Н.И. Толстой, Ад, [в:] *Славянские древности...*, т. 1, с. 94.

⁵⁰ T. Kalniuk, *Zaświaty*, [w:] *Słownik polskiej bajki...*, t. 3, s. 390.

⁵¹ R. Tomicki, *Słowiański mit kosmogoniczny*, „Etnografia Polska” 1976, t. 20, z. 1, s. 47-97.

Warto jednocześnie podkreślić, że w niektórych spośród analizowanych narracji diabeł może występować również w roli przedstawiciela wymiaru sprawiedliwości, nakładając karę na bohaterów wyprawiających się do piekła śladami ubogiego protagonisty, zazwyczaj w celu jeszcze większego wzbogacenia się. Ich chciwość bywa napiętnowana bezpośrednio przez złego, który roztrzaskuje mężczyznę na progu jego chaty *СУС 480С**; Жите і слово 1895: 99. Z kolei w innej opowieści para oddająca się beztroskim tańcom w piekle wpada do znajdującego się tam kotła *СУС 480С**; Шухевич 1908: 64.

W polskiej bajce magicznej diabeł pełniący funkcję przeciwnika może również domagać się zaprzędania mu syna rybaka i młynarza, którym zapewnia obfity połów ryb *T 400C*; Witowt, z. 1, 1903: 71; Malinowski 1900: 73. W przeciwieństwie do dalszego rozwoju fabuły charakterystycznego dla wątków *T 313A / CYC 313A*, brak jest w tych opowieściach motywu służby u piekielnego gospodarza i nagrody w postaci ślubu z córką demona, ponieważ młodzieniec ostatecznie do niego nie trafia lub podczas porwania posługuje się najprawdopodobniej modlitewnikiem, zmuszając tym samym nieczystego do porzucenia go w drodze *Malinowski 1900: 73-74*.

7.3.3. Demoniczny zalotnik

Bajkowy pokaźnik niejednokrotnie bywa również przeciwnikiem postaci kobiecych. Wówczas w celu pokonania go o wiele rzadziej wykorzystywany jest podstęp na korzyść praktyk religijnych i użycia poświęconych przedmiotów. Przykładowo, dziewczyna, podobnie jak bohater męski, może zostać mu zaprzędana na mocy umowy zawartej z jej ojcem niespodziewającym się narodzin dziecka (*CYC 313F**). Do obowiązków panny należy mycie i zamiatanie izby, lecz nie wolno jej pozbywać się pyłu pozostawionego na piecu. Zgodnie z typowym dla bajki rozwojem wydarzeń zakaz ten zostaje złamany, co doprowadza do pojawienia się pomocników w postaci owiec *Gliński 1853: 110*. Diabeł rzucający się w pogoń zostaje powstrzymany dzięki modlitwie wspomnianych zwierząt skutkującej powstaniem cudownych przejść i różnymi fizycznymi metamorfozami uciekinierów *Gliński 1853: 111-113*. W przywołanej narracji wchodzi on zatem w rolę typową dla Baby Jagi i wodnika, których próby pochwycenia ofiary zostają udaremnione poprzez rzucanie niezwykle przedmiotów, dzięki którym powstają magiczne przeszkody (np. rzeka, góry, las) bądź zmianę postaci bohaterów.

Dziewczyna może również zostać oddana czartowi przez własnego ojca w sposób zamierzony. Co więcej, nieczysty oferuje za nią mężczyźnie znaczną sumę pieniędzy (*T 706*). Bohaterka pozostaje jednak dla niego nieuchwytna, bowiem podczas każdej jego

wizyty macza palce w wodzie święconej i wykonuje znak krzyża. Gdy zgodnie z diabelskim rozkazem zostają jej ucięte ręce, za pomocą modlitwy doprowadza ona do ich cudownego zrośnięcia. Rozzłoszczony diabeł urywa mężczyźnie głowę i zabiera ją do piekła, lecz panna uchodzi cało z niebezpiecznego położenia Gonet 1900: 252-253. W przywołanej narracji nie ma zatem mowy o odebraniu bohaterowi duszy, co świadczy o nadaniu w niej czartowi znamion postaci bajkowej, nie zaś wierzeniowej.

Ponadto w polskich opowieściach diabeł często występuje w roli amanta zapraszającego dziewczęta na nocne tańce, spacerowanie i ucztowanie z zamiarem zdobycia ich dusz (T 306):

Uderzyła jedynasta godzina, powstał wielki wiatr i coś zapukało trzy razy do okna. Zerwała się z łóżka królewna, zaświeciła świecę, otworzyła okno i zwiąawszy 24 par trzewików w chustkę, dała djabłu trzymać, sama zaś zaczęła się ubierać. Gdy się już zebrała, wziął ją diabeł za rękę i poszli sobie w powietrzu” T 306; Barącz 1886: 35.

Narracje te stanowią czytelne odniesienie do przekonań ludu, zgodnie z którymi pokaśnik znajduje upodobanie w muzyce i tańcu⁵². W bajce niekiedy wprost zostaje powiedziane, że zabawa odbywa się w piekle T 306; Malinowski 1900: 31, zaś pannę z nieczystym może wiązać cyrograf. Podejrzenia jej ojca lub męża wzbudza fakt, że co noc zdziera ona od kilkunastu do kilkudziesięciu par trzewików – jak się okazuje, z powodu podłogi usłanej ostrymi narzędziami, np. nożami i brzytwami. Zdemaskowany demon zostaje wypędzony przez królewicza, który zapala świece i rozstawia je we wszystkich kątach, przykrywa pannę białym prześcieradłem, czyta psalmy i kropi diabła święconą wodą, grożąc mu śmiercią: „Oddaj łotrze cyrograf, bo cię na węgiel spalę, ty szachraju stary. Właśnie miał on przy sobie cyrograf, gdyż tego dnia miał już wziąć królewnę do piekła. Rzucił tedy cyrograf i jak nie pyszny wyniósł się z pałacu królewskiego” Barącz 1886: 36-37. Rządziej panna na prośbę ojca unika kontaktów z nieczystym Udziela 1894: 439.

Bywa również, że czart pod postacią przystojnego zalotnika zostaje nieintencjonalnie sprowadzony do dziewczyny przez jej matkę pragnącą wydać ją wyłącznie za mężczyznę wysokiego stanu lub posiadającego określone cechy wyglądu (T 479; cf CYC –365D*; Federowski 1897: 20-21, 40-41). I tak nieczysty słysząc, że pożąany kandydat powinien mieć czerwone wąsy, domalowuje je sobie Nitsch 1929: 184 bądź wykorzystuje próżność panny i jej niechęć do pracy, pojawiając się przed nią w karecie, po czym porwuje ją do piekła Kolberg 8, cz. 4, 1962: 154. Główna bohaterka niekiedy sama nieświadomie

⁵² Е.Л. Березович, Л.Н. Виноградова, *op. cit.*, s. 526.

sprowadza na siebie nieszczęście, wyznając podczas składania przysięgi swemu narzeczonemu, że wolałaby ślubować diabłu Kolberg 8, cz. 4, 1962: 161. Dziewczynę może przed nim ustrzec modlitwa Nitsch 1929: 184 lub pomocy udzielają jej chłopci, gdy podczas leśnego spaceru ze swym kawalerem zostaje wciągnięta przez bagno Kolberg 8, cz. 4, 1962: 159.

Wizerunek diabła-amanta, choć występuje w bajce magicznej (o czym świadczą przywołane przykłady), posiada rodowód wierzeniowy. Zarówno wśród polskiej, jak i wschodniosłowiańskiej społeczności tradycyjnej panowało przekonanie, że demoniczny kawaler pozwalał się poznać dziewczętom po zwierzęcych nogach, a niekiedy również ogonie Зиновьев 1987: 100; Новоселова, Калинина 2017: 71-72 i braku dziurek w nosie⁵³. Jako przykład niech posłuży relacja syberyjskiej informatorki na temat zabawy tanecznej urządzonej przez biesy dla wiejskich panien:

Вечерку делали черти. На крещение было это. Сделали вечерку, и черти омрачили девок. Девки с имя пляшут. А девчоночка за печкой сидела. Ее не омрачили, не увидали ее. Она взревела:

– Няня! Няня! Иди сюды!

Та подошла. Она:

– У них же конски копыты, а в роте огонь! У парней-то!

Девки-то выскочили, побежали. До бани добежали. Забежали и сидят, за скобу держатся. Перекрестили баню с нижнего бревна до верхнего.

Ну, и потом петухи запели. Когда петухи запели, то оказалось: где была вечерка, там стало озеро Зиновьев 1987: 98.

Podobne przekazy były popularne w Rosji również m.in. na Powołżu Niżnowogrodzkim

Корепова, Храмова, Шеваренкова 2007: 123 oraz w obwodzie krasnojarskim:

А как-то на вечерке дело было. Сидят девки, прядут да поют. Вдруг парни заходят, молодые такие. Ну, давай девок угощать, а девки-то смотрят: парни незнакомые. На ноги посмотрели, а у них вместо ног копыта. Девки испугались да по домам разбежались Новоселова, Калинина 2017: 70.

Co ciekawe, motyw czarta zwabiającego dziewczęta przeniknął w zasadzie jedynie do polskich narracji czarodziejskich, próżno zaś szukać go w opowieściach rosyjskich. Jak się wydaje, zjawisko to stanowi jeden z dowodów na znaczniejszą czystość gatunkową bajkowej prozy wschodniosłowiańskiej względem rodzimych przekazów. Ponadto na grunt opowieści czarodziejskich (T 306) został przeniesiony zwyczaj złego dotyczący nieograniczania swych zalotów wyłącznie do wiejskich panien, lecz czynienia awansów również wysoko urodzonym dziewczętom: „Bywały zdarzenia,

⁵³ A. Fischer, *Diabeł w wierzeniach...*, s. 204; Е.Л. Березович, Л.Н. Виноградова, op. cit., s. 525; в. Н.Я. Никифоровский, *Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе*, Вильна 1907, с. 23.

że dyabeł w charakterze zalotnika zdobywał serca najpiękniejszych dziewczek, a nawet jeździł w konkury do samej królowny” Federowski 1897: 20.

7.4. ŚWIADOMY I MIMOWOLNY DONATOR

Zdecydowanie rzadziej w bajce magicznej pojawia się diabeł pełniący funkcję donatora – zarówno sprzyjającego głównemu bohaterowi, jak i wrogiego względem niego. W pierwszym przypadku zły może wynagrodzić protagonistę za wyświadczoną mu przysługę bądź otrzymany od niego prezent. I tak za przygrywanie czartom do tańca mężczyzna otrzymuje najczęściej magiczny instrument (T 592 / CYC 592): skrzypce Witowt 1905: 294; Udziela 1892: 36, piszczałkę Худяков 1964: 231 lub flet Записки Красн. 1902: 72, a także strzelbę zapewniającą celność strzału i siedmiomilowe buty Witowt 1905: 294; Udziela 1892: 36; Sokalski 1899: 284. Muzyczne akcesorium bywa ponadto nagrodą za zwycięstwo w zawodach z nieczystym Гринченко 1897: 81 oraz okupem za przejęcie przez niego młyna Худяков 1964: 231 lub oddanie mu należącej do niego koszuli Polaczek 1892: 88. Ponadto czart przekazuje bohaterowi wspomniane czarodziejskie przedmioty w ramach podziękowania za świecę zapaloną pod swoją podobizną T 592; Chełchowski 1889: 118-119, a więc za oddanie mu czci.

W niektórych opowieściach biedak zostaje wynagrodzony za słoninę, którą otrzymał od swego zamożnego brata odprowadzającego go do diabła (T 563 / CYC 563). Czart na życzenie mężczyzny przekazuje mu baranka syjącego pieniędzmi, cudowny obrus nakrywający się jedzeniem oraz kobiałkę, z której na komendę wydostają się pałki objające wskazany obiekt Udziela 1892: 51-52; Яворский 1915: 33. W powyższych narracjach nieczysty ponownie jawi się jako bajkowy strażnik moralności, poleca bowiem biedakowi wrócić z podarunkiem prosto do domu, aby uchronić go przed jego utratą. Mężczyzna jednak nie słucha rad demona i udaje się do karczmy, w której zostaje spojony alkoholem i okradziony przez Żydów⁵⁴. Udaje mu się jednak odzyskać dobytek dzięki wspomnianym wyżej cudownym pałkom Udziela 1892: 51; cf Яворский 1915: 34. Gdy zaś jego chciwy brat sam wyprawia się do piekła, w ramach kary utyka w bramie wejściowej Udziela 1892: 52.

Diabeł sownie wynagradza również mężczyznę za służbę polegającą na przejściu osobliwego testu: przez kilka lub kilkanaście lat zabronione jest mycie się, obcinanie

⁵⁴ W polskich i wschodniosłowiańskich narracjach ludowych Żydzi jako tzw. obcy wśród swoich zazwyczaj ukazywani są zgodnie z negatywnymi stereotypami społecznymi funkcjonującymi na ich temat, stąd należą do stosunkowo popularnych bajkowych rabusiów lub kupców bogacących się w nieuczciwy sposób tudzież nadmiernie łasych na pieniądze. V. P. Grochowski, *Żyd*, [w:] *Słownik polskiej bajki...*, t. 3, s. 449.

paznokci, strzyżenie włosów, golenie brody, zmiana odzieży, czyszczenie nosa oraz, co wydaje się naturalne w przywołanym kontekście, modlenie się (T 361 / CYC 361). W szczególności to jednak zakaz dbania o higienę i wykonywania zabiegów pielęgnacyjnych stanowi czytelne odniesienie do bajkowego *rite de passage* inspirowanego podobnymi zachowaniami utrwalonymi w kulturze, a dotyczącymi przełomowych momentów życia, w tym właśnie rozmaitych prób inicjacyjnych⁵⁵. Z drugiej strony, zgodnie z przekonaniem społeczności tradycyjnych siły witalne człowieka zgromadzone są m.in. właśnie w jego włosach i paznokciach, toteż można założyć, że zachowanie ich przez bohatera potencjalnie przyczynia się do poprawy jego kondycji psychofizycznej w kierunku ponadprzeciętnych (nadludzkich) możliwości. Idąc o krok dalej, dałoby się nawet dopatrzeć się w działaniach protagonisty pewnych przejawów ascezy, o której Roger Caillois pisał następująco: „(...) asceta dokonuje zwiększenia swoich sił w takim samym stopniu, w jakim ogranicza własne przyjemności, oddala się od ludzi, zbliża się do bogów i prędko staje się ich rywalem”⁵⁶. Jako przejawy samoumartwienia bohatera analizowanych opowieści można jednak potraktować w zasadzie wyłącznie konieczność życia w samotności, brudzie i nieładzie, ponieważ środki niezbędne do życia są mu na bieżąco dostarczane przez diabła. W ramach gratyfikacji za wytrwałość demon ofiarowuje dobra materialne: pieniądze Lorentz 1914: 591; Левченко 1928: 383, srebro i złoto Афанасьев 2, 1985: 287 lub magiczną ściereczkę pozwalającą na ich otrzymanie Kolberg 19, cz. 2, 1963: 221. Co ciekawe, czarty dostarczają cenny kruszec również do dworu cara, z którego córką protagonista ma zamiar się ożenić Афанасьев 2, 1985: 288.

Diabeł może też doprowadzić do wzbogacenia się ubogiego poprzez zdradzenie mu miejsca, w którym bogacz ukrył swoje pieniądze CYC 362*; Драгоманов 1876: 55; Moszyńska 1885: 122. I choć w rozpatrywanych opowieściach wskazany zostaje właściciel monet, to jednak może powstać pewne wrażenie, jakoby ich rzeczywistym dysponentem był właśnie czart, który, po pierwsze, doskonale orientuje się w ich lokalizacji, po drugie zaś to on decyduje, do kogo będą należały. Warto również w przytoczonym kontekście odwołać się do przekonań ludu na temat demonicznej proveniencji kosztowności ukrytych szczególnie poprzez zakopanie w ziemi. Jak bowiem zaznaczył Seweryn Udziela, miały one należeć do diabła: „Wszystkie skarby w ziemi są w mocy czarta; siedzi on na nich i pilnuje” T 8086; Udziela 1899: 81. Bywa wreszcie, że nieczysty obdarowuje biedaka majątkiem jego nieuczciwego pana, odmawiającego zapłaty za wykonaną pracę. Co więcej, skąpiec

⁵⁵ J.S. Wasilewski, *Tabu*, Warszawa 2010, s. 307.

⁵⁶ R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris 1983, p. 29.

zostaje przez diabła zabity, zaś jego dusza – porwana do piekła (T 651). Tym samym demon po raz kolejny staje się wykonawcą sprawiedliwego – wedle reguł bajkowego świata – wyroku⁵⁷.

Osobnego komentarza wymaga dwusekwencyjność większości spośród analizowanych opowieści. Jak się okazuje, nieczysty, poddając bohatera próbie i obdarowując go, realizuje jednocześnie własny plan polegający na podstępie, dzięki któremu udaje mu się pozyskać ludzkie dusze. Nieatrakcyjny wygląd mężczyzny po zakończeniu służby sprawia bowiem, że jego awanse zostają odrzucone przez królewskie lub carskie córki, które stwierdzają, że woląby wyjść za samego diabła CYC 361; Афанасьев 2, 1985: 288. Co więcej, ujrawszy mężczyznę po zabiegach pielęgnacyjnych wykonywanych niekiedy przez samego demona (np. w ramach osobliwego rytuału polegającego na rąbaniu ciała bohatera i gotowaniu go w kotle, co wywołuje skojarzenia z inicjacją szamańską⁵⁸, a następnie polewaniu martwą i żywą wodą CYC 361; Афанасьев 2, 1985: 288 lub poprzez podanie oczyszczającej cieczy CYC 361; Романов 1891: 51), z żalu popełniają samobójstwo CYC 361; Романов 1891: 52, np. wyskakując z okna T 361; Kolberg 19, cz. 2, 1963: 222, po czym umiera także zrozpaczony car CYC 361; Романов 1891: 52. Życie odbiera sobie również bogacz odkrywający, że jego majątek zniknął CYC 362*; Драгоманов 1876: 55; Moszyńska 1885: 123; cf CYC 362*; Малинка 1902: 268, po czym śmierć zadają sobie jego zrozpaczona żona i córka CYC 362*; Драгоманов 1876: 55.

Co więcej, w bajce wschodniosłowiańskiej donatorem mimowolnym („wymuszonym” – por. ros. вынужденный даритель⁵⁹) bywa diabeł pozytywnie ustosunkowany do głównego bohatera, przez którego zostaje okradziony z posiadanych przez siebie dóbr. Do wspomnianej sytuacji dochodzi zazwyczaj podczas kłótni czartów o spadek po ojcu lub dziadku, stanowiącej humorystyczną aluzję do podobnych konfliktów zachodzących na wspomnianym tle w świecie ludzkim. Sporadycznie natomiast mowa jest o rzeczach przypadkowo znalezionych przez nieczystych (CYC 518). Wśród niezwykłych artefaktów znajdują się w szczególności:

⁵⁷ R. Piotrowski, *Motywy ofiary w bajkach z wątkiem T 651 „Diabeł parobkiem”*, „Literatura Ludowa” 2019, nr 3 (63), s. 34-35.

⁵⁸ Jerzy S. Wasilewski pisał o „inicjacji poprzez śmierć”, w ramach której szaman syberyjski oddaje się mocy duchów, które rozrywają jego ciało żelaznymi hakami i tną je nożami, aby można było wlać do niego nową krew, po czym gotują je w kotle, a następnie łączą za pomocą żelaza. J.S. Wasilewski, *Podróże do piekiel. Rzecz o szamańskich misteriach*, Warszawa 1979, s. 58-59.

⁵⁹ И.А. Разумова, op. cit., c. 86.

- **czapka-niewidka** Коргуев 1939: 369; Иваницкий 1890: 179; Соколовы 1981: 44; Ковалев 1941: 103; Митрофанова, Федорова 1966: 122; Гринченко 1897: 78; Чубинский 1878: 173; Weryho 1889: 49; Романов 1887: 189, 193 (**rzadziej kapelusz** Federowski 1902: 192 **lub płaszcz** Kolberg 36, 1964: 430 o identycznych właściwościach),
- **latający dywan** Коргуев 1939: 369; Иваницкий 1890: 179; Соколовы 1981: 44; Митрофанова, Федорова 1966: 122; Чубинский 1878: 173; Federowski 1902: 192; Weryho 1889: 49; Романов 1887: 189, 193,
- **siedmiomilowe buty** Коргуев 1939: 369; Соколовы 1981: 44; Гринченко 1897: 78; Weryho 1889: 49; Романов 1887: 189, 193,
- **samonakrywający się obrus** Иваницкий 1890: 179; Митрофанова, Федорова 1966: 122; Klich 1903: 139,
- **portfel z niewyczerpaną ilością pieniędzy** Гринченко 1897: 78; Чубинский 1878: 173; cf Kolberg 36, 1964: 430,
- **fajka pełna niekończącego się tytoniu** Чубинский 1878: 173,
- **cudowna szabla** Federowski 1902: 192,
- **zaklęta pałka** Ковалев 1941: 103; Митрофанова, Федорова 1966: 122,

a więc przedmioty popularnie występujące w opowieściach czarodziejskich. Wyłącznie w pojedynczych narracjach mowa jest także o ładownicy przywołującej zastępy wojska Kolberg 36, 1964: 430 oraz **beczce złota** Романов 1887: 193, a więc obiekcie niewykazującym jakichkolwiek znamion cudowności charakterystycznej dla bajki magicznej.

Rzeczy te nie zostają odebrane diabłom siłą, lecz, jak to często w bajce magicznej bywa, za pomocą sprytu. Główny bohater w ramach rozstrzygnięcia sporu urządza bowiem wyścigi, np. po wystrzelone przez siebie strzały, rzuconą pałkę, kamień lub kule z rusznicy, po czym ucieka ze zdobytym w ten sposób łupem. Tylko w jednej spośród rozpatrywanych przekazów dochodzi do zwrotu wspomnianych przedmiotów ich prawowitym właścicielom Коргуев 1939: 382-383.

Do osobnej kategorii należy zaliczyć narracje, w których diabeł deklaruje zasadniczo wrogie nastawienie do człowieka (głównego bohatera) i stanowi dla niego potencjalne zagrożenie, lecz z powodu rozmaitych okoliczności może jednocześnie pełnić względem niego funkcję nieświadomego donatora.

Korzyść otrzymaną przez protagonistę mogą stanowić podsłuchane przez niego pożyteczne rady i rozwiązania skomplikowanych zagadek, którymi dysponują nieczyści. W rodzimych opowieściach młodzieniec wypytuje czarta o rozmaite kwestie za pośrednictwem mieszkającej z nim dziewczyny, np. porwanej przez niego z powodu klątwy własnej matki Ciszewski 1894: 145 lub piastunki Ciszewski 1894: 150. Podczas pobytu w izbie demona ochronę przed nim zapewnia bohaterowi chwycenie przez pannę jego środkowego palca Ciszewski 1894: 145, 151, a więc części ciała pełniącej w wyobrazeniach ludu

funkcję mediatora człowieka ze światem zewnętrznym, w tym także nadprzyrodzonym⁶⁰. Dzięki pozyskaniu tajemnej wiedzy, w szczególności metod na wyleczenie rozmaitych chorób dotyczących ludzi i drzewa Ciszewski 1894: 145-146, 151, chłopak potrafi zaradzić rozmaitym nieszczęściom bądź odpowiada na trudne pytania króla, w efekcie zaś bogaci się, a niekiedy również zdobywa rękę swej wybranki (T 461). Ponadto czart okazuje się nieprzezorny i naiwny do tego stopnia, że objaśnia swej współlokatorce sposób ucieczki z jego siedziby Ciszewski 1894: 151.

Podobny motyw pojawia się również w bajce wschodniosłowiańskiej, z tą różnicą, że protagonista cierpiący niedostatek na skutek fizycznego okaleczenia (oślepienia i/lub odcięcia rąk) przez własnego brata lub towarzysza w ramach przegranego zakładu podsłuchuje nocną rozmowę czartów przechwalających się wyrządzonym przez siebie złem (choroby, konflikty przyjacielskie i rodzinne, susza), w tym również osobiście zaaranżowanym sporem między wspomnianą dwójką bohaterów (CYC 613). Co istotne, pokaśniki wspominają jednocześnie o działaniach zaradczych, dzięki czemu biedak odzyskuje wzrok, przemyswając oczy cudowną rosą Митропольская 1975: 304; Худяков 1964: 74; Отеч. зап. 1864: 494; Королович 1968: 204; Левченко 1928: 414; Malinowski 1903: 141-142; Rokossowska 1897: 24-25; cf Афанасьев 1984: 153 bądź wodą Господарев 1941: 330-331 lub stosując specjalne ziele Rokossowska 1897: 26, a następnie leczy słabującą dziewczynę Афанасьев 1984: 154, królownę lub samego władcę Господарев 1941: 330; Королович 1968: 204; Левченко 1928: 414; Карлович 1887: 111; Rokossowska 1897: 26; Malinowski 1903: 141-142; cf Худяков 1964: 74. Ponadto mężczyzna przeciwdziała SUSZY Митропольская 1975: 304; Malinowski 1903: 141-142; Левченко 1928: 414; Карлович 1887: 112; Худяков 1964: 74; Чубинский 1878: 388; Rokossowska 1897: 25-26, a także naprawia most Романов 1887: 319. Podążając za ich czarcimi wskazówkami, nie tylko znacząco podwyższa swój status społeczny i materialny, lecz także żeni się z uzdrowioną panną.

Wrogość diabelskich przeciwników zostaje z kolei otwarcie okazana w kontakcie z bogaczem. Czarty, orientując się, że są przez niego podsłuchiwane, rozrywają jego ciało Афанасьев 1984: 155; Митропольская 1975: 305; Смирнов 2, 1917: 690; Худяков 1964: 75; Левченко 1928: 415; Добровольский 1891: 638; Rokossowska 1897: 25-26; Романов 1887: 325 lub wrzucają do wody Отеч. зап. 1864: 495; Романов 1887: 320, wieszają go na najwyższej gałęzi drzewa Чубинский 1878: 390, urywają mu głowę Карлович 1887: 113, wylupują oczy Господарев 1941: 334; cf Ончуков 1908: 394 lub duszą go i wyrzucają z izby Смирнов 2, 1917: 742. Taki rozwój wydarzeń można określić jako typowy dla bajek osnutych wokół losów dwóch bohaterów przeciwstawionych charakterologicznie. W powyższych

⁶⁰ Е.Е. Левкиевская, *Палец*, [в:] *Славянские древности...*, т. 3, с. 616.

opowieściach nie sposób jednak przypisać demonom funkcji przedstawiciela wymiaru sprawiedliwości piętnującego chciwość i zawiść, ponieważ jest bardzo prawdopodobne, że z ich równie gwałtowną reakcją spotkałby się także protagonista, gdyby nieopatrznie zdradził im swoją kryjówkę.

W innych opowieściach czart jako wrogi donator pojawia się przed protagonistką i jej przybraną siostrą pod postacią tancerza (w bajce polskiej) lub zalotnika (w bajce rosyjskiej) w celu porwania jej do piekła (T 480C, CYC 480, CYC –480C**). Aby ująć całość ze spotkania z demonem, panna prosi go o podawanie jej elementów ubrania po jednej sztuce, zaś w rodzimych opowieściach dodatkowo o noszenie wody za pomocą sita oraz wykonanie zadań zleconych jej przez macochę, tj. tkania i przędzenia⁶¹. Tym razem diabelski przeciwnik pozostaje niewrażliwy na modlitwę głównej bohaterki, jak również na próby posłużenia się przez nią dewocjonaliami: krzyżem oraz ikoną. Skutecznie przepędzić go jest w stanie wyłącznie pianie koguta przyniesionego przez protagonistkę⁶², która dopiero wówczas może odebrać swoją nagrodę w postaci materialnych bogactw i zdobnej odzieży. W opowieściach tych nie ma zatem mowy o świadomym i dobrowolnym ofiarowaniu daru⁶³, tj. czynności charakterystycznej dla typowego bajkowego donatora.

Niebezpieczeństwo wynikające ze spotkania z czartem w pełni ilustruje natomiast los nierozgarniętej, chciwej i buńczucznej córki macochy. W opowieściach rosyjskich demon porwa ją, pali lub rozrywa jej ciało, obdziera ze skóry, przemienia w wiedźmę lub umieszcza w przeręblu do góry nogami⁶⁴. Z kolei w polskich narracjach zazwyczaj dochodzi do oderwania jej głowy. Finał ten dowodzi zatem ubajkowienia wyobrażeń na temat diabła⁶⁵, któremu zgodnie z przekazami wierzeniowymi i nauczaniem Kościoła najbardziej zależy na ludzkiej duszy. Ponadto wspomniane przekazy stanowią kolejny dowód na przewrotność świata demonicznego i, szerzej, nadprzyrodzonego względem porządku ustanowionego przez człowieka. Świadome działanie córki macochy, nastawione na otrzymanie materialnej korzyści, okazuje się bowiem całkowicie nieskuteczne, zaś nagroda spotyka wyłącznie bohaterkę niespodziewającą się

⁶¹ I. Rzepnikowska, *Образ черта...*, s. 21.

⁶² Ibidem, s. 20.

⁶³ Ibidem, s. 18.

⁶⁴ Ibidem, s. 21.

⁶⁵ Ibidem, s. 21-22.

jakiegokolwiek gratyfikacji, lecz usiłującą jedynie wyswobodzić się z diabelskiego towarzystwa⁶⁶.



Ryc. 33. W. Wodzinowski, *Bajka* (1907).

W przywołanych opowieściach czarodziejskich odzwierciedlony został ponadto dwojaki stosunek do relacji Boga i czarta polegającej na ich wzajemnej współpracy lub przekleciu diabła przez Wszechmocnego⁶⁷. Wspomniany dualizm eksponują w szczególności ludowe przekazy ajtiologiczne. W niektórych polskich narracjach magicznych natomiast nieczysty bywa przedstawiany jako sprawiedliwy sędzia wymierzający karę macosze i jej córce za ich niegodziwe zachowanie względem sieroty powodowane zawiścią i chciwością⁶⁸. Demon zostaje zatem częściowo uprawniony przez Boga do oceny ludzkich postępków, co z kolei nadaje powyższym opowieściom zabarwienia legendowego⁶⁹ i pod względem formalnym zbliża je do opowieści moralistycznych⁷⁰. Z drugiej strony, czart nawet wówczas pozostaje jedynie narzędziem

⁶⁶ V. J.S. Wasilewski, *Podarować – znaleźć – zgubić – zbłądzić. Niektóre kategorie języka symbolicznego związane z opozycją życie – śmierć*, „Etnografia Polska” 1980, t. 24, s. 289-290.

⁶⁷ I. Rzepnikowska, *Образ чепма...*, s. 22. Motyw rywalizacji Boga i diabła, obecny w kulturze chrześcijańskiej, a tym samym również w słowiańskich ludowych narracjach ajtiologicznych, został prawdopodobnie zaczerpnięty z bliskowschodniego mitu kosmogonicznego na temat walki bogów. Jeden z rywali, uosabiający siły zła, dążył wówczas do podporządkowania sobie ziemi, aby uczynić z niej królestwo grzechu i śmierci. R. Muchembled, *Une histoire du diable : XII^e-XX^e siècles*, Paris, Seuil 2000, p. 21.

⁶⁸ O. Zadurska, *Kara*, [w:] *Słownik polskiej bajki...*, t. 2, s. 127.

⁶⁹ I. Rzepnikowska, *Образ чепма...*

⁷⁰ I. Rzepnikowska, *Bóg i diabeł w świecie wartości ludowej bajki magicznej*, [w:] *W kręgu folkloru, literatury i języka. Prace ofiarowane prof. Janowi Mirosławowi Kasjanowi w 70. rocznicę urodzin*, red. M. Jakitowicz, V. Wróblewska, Toruń 2003, s. 122.

w rękach Najwyższego i może być charakteryzowany wyłącznie jako postać negatywna⁷¹.

7.5. OJCIEC RODZINY

W bajce magicznej czart może również wpisać się w inną spośród ról przewidzianych w Proppowskiej klasyfikacji postaci, mianowicie ojca dziewczyny, o której względy ubiega się główny bohater. Tytułowy demon pełni tym samym funkcję króla (T 313A / CYC 313A). W realizacjach wspomnianych wątków, podobnie jak wodnik, każe on sobie przyprowadzić na służbę młodzieńca w zamian za przysługę wyświadczoną jego rodzicowi: wyprowadzenie z lasu, ogrzanie się przy ognisku Афанасьев 2, 1985: 168, wyciągnięcie z bagna bądź wody v. Шейн 1893: 285 lub przekazanie mu znacznej sumy pieniędzy Дąbrowska 1905: 396 tudzież pomoc w zebraniu dobytku do worka Шейн 1893: 34; cf Добровольский 1891: 573⁷². Nieczysty wymaga przy tym sporządzenia umowy Kolberg 32, cz. 4, 1962: 155-156; Лесевич 1903: 33, która niejednokrotnie zostaje przypieczętowania złożeniem podpisu⁷³ krwią Рудченко 1870: 114 z palca prawej dłoni Добровольский 1891: 574; cf Шейн 1893: 285-286. Motyw ten najprawdopodobniej pojawił się w bajce wschodniosłowiańskiej pod wpływem tradycji zachodnioeuropejskiej, jako że w historii prawosławia podobne działania nie zyskały zbyt popularności⁷⁴.

Jak się wydaje, funkcja króla w przypadku diabła została lepiej wyeksponowana i jest bardziej czytelna niż w narracjach z udziałem wodnika. Tytułowy demon sam bowiem niejednokrotnie podkreśla, że próby, którym poddawany jest przez niego główny bohater, mają na celu sprawdzenie gotowości protagonisty do zawarcia związku małżeńskiego z jego córką. Możliwe, że próby zaaranżowane przez diabła nawiązują do dawnych praktyk, w ramach których mężczyzna zmuszony był przed lub po ślubie przez pewien czas pracować na rzecz teścia, aby wykupić jego córkę (ros. tzw. брак отработкой). Tradycja ta popularna była w szczególności u Paleoazjatów, niektórych Afrykańczyków zamieszkujących zachodnią część kraju oraz ludów porzucających

⁷¹ Eadem, *Образ чорта...*, 23.

⁷² W jednej z rosyjskich opowieści tego typu diabeł chwyta za brodę myśliwego ośmielającego się pić wodę z jeziora za pomocą ust Худяков 1964: 117. Jak można przypuszczać, motyw ten został zapożyczony z bajek, w których główną postacią demoniczną jest wodnik.

⁷³ Co ciekawe, podobny początek zanotowany został w opowieści spełniającej raczej wymogi gatunkowe legendy ludowej, bowiem młodzieńca przed służbą u diabła ratuje Matka Boska. A. Michalec, S. Niebrzegowska-Bartmińska, *Jak chłop u diabła pieniądze pożyczal. Polska demonologia ludowa w przekazach ustnych*, Lublin 2019, s. 86-88.

⁷⁴ И.А. Разумова, op. cit., s. 82; v. Н.Н. Покровский, *Материалы по истории магических верований сибиряков XVII-XVIII вв.*, [в:] *Из истории семьи и быта сибирского крестьянства в XVII- начале XX в.: сборник научных трудов*, ред. М.М. Громыко, Н.А. Миненко, Новосибирск 1975, с. 129.

system matriarchalny na rzecz patriarchatu. Relikty wspomnianych zwyczajów małżeńskich były przez długi czas obecne także w kulturze rosyjskiej⁷⁵.

W bajce magicznej nieczysty stawia przed młodzieńcem szereg trudnych zadań, za niewykonanie których grozi śmierć. Większość z nich, jak budowanie kamiennego domu, izby, pałacu, młyna lub mostu, karczowanie lasu, oranie, sianie zboża, młócenie go i upieczenie bułek, chleba, klusek lub kaszy w jedną noc oraz rozpoznanie swej wybranki wśród identycznie wyglądających dziewcząt pokrywa się z zakresem zleceń przekazywanych przez Morskiego Cara. Diabeł natomiast dodatkowo wymaga od młodzieńca wykopania źródła Рудченко 1870: 118, osuszenia morza Skrzyńska 1901: 714, wygnania smoka zjadającego jego gołębie Афанасьев 2, 1985: 169, pędzenia koni na łąkę Афанасьев 2, 1985: 169 oraz ujeżdżenia dzikiego ogiera⁷⁶. Ostatnie zadanie okazuje się najtrudniejsze ze wszystkich, bowiem o ile wcześniej bohater mógł skorzystać z pomocy czarcich sług⁷⁷ przywołanych przez diabelską córkę Skrzyńska 1901: 713; Худяков 1964: 120; Рудченко 1870: 119; Чубинский 1878: 391-392; Романов 1887: 167-168; cf Kolberg 8, cz. 4, 1962: 8; Королович 1968: 72, o tyle w rumaka wciela się najczęściej sam nieczysty⁷⁸ Дąbrowska 1905: 397; Kolberg 32, cz. 4, 1962: 159; Karłowicz 1888: 44; Лесевич 1903: 36; cf Добровольский 1891: 579, cf Шейн 1893: 290-291; Королович 1968: 73, rzadziej zaś jego żona Афанасьев 2, 1985: 169. Czart może zostać pokonany wyłącznie dzięki specjalnym narzędziom (młotkom i żelaznym batom) oraz akcesoriom wyposażonym w kolce otrzymanym przez protagonistę od kowala, a więc reprezentanta profesji nieagrarniej o konotacjach demonicznych.

Za należyte wykonanie powierzonych bohaterowi zadań diabelski ojciec wynagradza go nie tylko ręką swej córki, lecz także rumakiem Афанасьев 2, 1985: 169 bądź szóstką koni i kareta ślubną Чубинский 1878: 392. Najczęściej jednak rozpatrywane

⁷⁵ Е.М. Мелетинский, *Герой волшебной сказки. Происхождение образа*, Москва – Санкт-Петербург 2005, s. 204-205.

⁷⁶ Bywa, co prawda, że podobne zadanie zleca bohaterowi władca mórz, lecz w opowieściach, w których występuje diabeł, jest ono szczególnie popularne.

⁷⁷ Niewykluczone, że narracje te nawiązują poniekąd do hierarchii diabłów w wierzeniach ludowych, zgodnie z którą głową wszystkich piekielników jest szatan, zaś czarty zostały przez niego stworzone do pomocy. Е.Л. Березович, Л.Н. Виноградова, op. cit., s. 523. W bajce czarci pomocnicy nie zawsze jednak potrafią dochować tajemnicy na temat wsparcia udzielonego dwójce bohaterów. Gdy bowiem zostają przez swego pana oskarżeni o lenistwo i powolność w pracy, wyjawiają całą prawdę. Wówczas rozżłony demon rozkazuje oblepić pałac młodej pary smołą i podpalić go, lecz na ratunek poszkodowanym przychodzi diabla żona Skrzyńska 1901: 714.

⁷⁸ W jednej z analizowanych opowieści postać konia mogą również przybrać przeklęte dusze znajdujące się w piekle, należące do bohaterów, którzy zmarli z powodu uduszenia, utopienia lub nadużycia alkoholu Афанасьев 1985: 169. Zgodnie z wierzeniami społeczności chłopskiej diabły szczególnie upodobały sobie ostatnią spośród wymienionych kategorii potępieńców, przyczyniając się do rozwoju uzależnienia od napojów alkoholowych u swoich ofiar. С.В. Максимов, *Нечистая, неведомая и крестная сила*, С.-Петербург 1903, s. 18-20.

narracje wieńczy typowy dla nich motyw ucieczki młodzieńca i dziewczyny, za którymi w pogoń wyprawia się sam nieczysty, przejmujący wówczas funkcję antagonisty, i jego piekielni słudzy. Bywa wówczas, że czart nakłada na swą córkę klątwę za nieposłuszeństwo, skazując ją na trzyletnie bycie gwiazdą Худяков 1964: 122 lub kamieniem Kolberg 32, cz. 4, 1962: 160-161; cf Рудченко 1870: 123, przejawiając tym samym zdolność fizycznej metamorfozy cudzej postaci właściwą czarownikowi. Ostatecznie jednak, zgodnie z poetyką bajki magicznej, finał tych opowieści jest zazwyczaj pozytywny, jako że kończą się one weselem bohaterów. Wyjątek stanowi jedna z polskich narracji, w której dochodzi do powieszenia panny w lesie przez rodziców chłopaka nieakceptujących jego diabelskiej narzeczonej, lecz jego samego nie spotyka kara Dąbrowska 1905: 398. Z drugiej strony, w ramach analizowanych przekazów magicznych widoczne jest zjawisko znacznego ubajkowienia postaci diabła, którego wizerunek znacząco odbiega od wierzeniowego pierwowzoru.

7.6. INTERESOWNY POMOCNIK

Zdecydowanie najskromniejszą reprezentację posiada w bajce magicznej czart pełniący funkcję pomocnika, choć z pewnymi zastrzeżeniami, o których mowa będzie niżej. Swego wsparcia udziela on bohaterowi zdradzanemu przez własną żonę z księdzem, panem lub karbowym (T 465A). Motyw ten bywa rozpatrywany w literaturze przedmiotu jako dowód na promowanie w bajce ludowej stereotypowego wizerunku kobiety jako istoty wyjątkowo zmysłowej i niezdolnej do dochowania małżeńskiej wierności⁷⁹.

Dzięki diabelskiej pomocy główny bohater wykonuje prace zlecone mu przez kochankę żony, takie jak wykarczowanie krzaków, przekopanie boru, postawienie młyna wodnego w ciągu jednej nocy Kolberg 3, cz. 1, 1962: 174-175, wymłócenie pszenicy, grochu i żyta oraz zwiezenie ich ze stodół w ciągu trzech dni, zaaranżowanie sadzawki na górze i zapełnienie jej rybami Ciszewski 1887: 10-11, wycięcie pola pszenicy, wydobycie pieniędzy znajdujących się w kotle pod olszyną oraz zmielenie zboża wymieszanego z kłosami i śmieciami Karłowicz 1891: 46. Są to zatem niemal typowe trudne zadania charakterystyczne dla narracji czarodziejskich, aczkolwiek w wielu opowieściach zwykł przydzielać je donator przed ofiarowaniem protagoniście cennego daru.

⁷⁹ V. J. van der Kooi, *Teufel zeigt dem Mann die Untreue seiner Frau*, [in:] *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, Bd. 13, Lfg. 1, Hrsg. von R.W. Brednich, Berlin, New York 2008, s. 426-427.

Jednakże, podobnie jak ma to miejsce w przypadku diabła-donatora, również diabeł-pomocnik wspiera bohatera w osiągnięciu osobistych korzyści, mianowicie gromadzeniu dusz. Nieczysty topi jego żonę wraz z kochankiem Kolberg 3, cz. 1, 1962: 176, którego może także poddać torturom na tzw. Madejowym łożu pokrytym sterczącymi brzytwami i nożami Karłowicz 1891: 47, lub porywa parę do piekła Ciszewski 1887: 11.

7.7. ZSYŁACZ CHORÓB I ŚMIERCI

Postać diabła obecna jest również w opowieściach posiadających heterogeniczny status pod względem genologicznym. Wśród nich zdecydowaną większość stanowią narracje, które spełniają wymogi gatunkowe bajki magicznej do momentu, w którym dochodzi do śmierci głównego bohatera bądź jego krewnych z rąk demona lub porwania do piekła, od którego nie ma odwrotu. Ich akcja nie toczy się zatem w pożądanym przez odbiorcę kierunku, wręcz przeciwnie – na podobieństwo podania wierzeniowego stanowią one przestrożę przed nawiązywaniem kontaktu z nieczystą siłą, a jednocześnie piętnują chciwość i lekkomyślność. Tym samym nie dochodzi w nich do realizacji funkcji kompensacyjnej właściwej bajce magicznej. Po drugie, w przekazach tych diabeł nie zdradza od razu swych intencji, jak często ma to miejsce w opowieściach czarodziejskich, lecz udaje np. ofiarnego pomocnika lub amanta (w przypadku postaci żeńskich).

I tak w niektórych realizacjach wątku T 651 pokaśnik oferujący biedakowi lub drwalowi pomoc przy karczowaniu lasu oraz darmową, jego zdaniem, służbę w zamian za posilenie się należącym do niego plackiem doprowadza do śmierci swych gospodarzy i/lub ich córki. Sytuacja finansowa ubogiej rodziny, co prawda, znacznie się polepsza, lecz diabeł za swe usługi żąda ludzkiej ofiary⁸⁰.

Z kolei w dwóch wariantach wątku T 479 dziewczęta przypłacają życiem spotkanie z diabelskim kochankiem, co w znacznym stopniu zbliża te narracje do opowieści z udziałem upiora występującego w charakterze zaświatowego wielbiciela (T 363 / CYC 363, T 365 / CYC 365). Bywa, że w powyższych opowieściach nieczysty tańczy z panną do sądnego dnia T 479; Kolberg 8, cz. 4, 1962: 155 lub zabiera ją do piekła T 479; Kolberg 8, cz. 4, 1962: 162. Należy również zwrócić uwagę na przerażający opis zmagań dziewczyny i jej męża z diabłami, charakterystyczny raczej dla podania wierzeniowego, aniżeli opowieści bajkowej. Czarty rozkazują bowiem duszonemu przez siebie mężczyźnie rozebrać bohaterkę do naga, pozostawiając na jej ciele jedynie szkaplerz, zaś jemu

⁸⁰ R. Piotrowski, *Motywy ofiary...*, s. 40-41.

samemu grożą widłami, rozpalonymi węglami i gorącą smołą, dopóki nie zaprzestanie walki Т 479; Kolberg 8, cz. 4, 1962: 161-162. Za przykład bajki magicznej trudno uznać także jedną z ukraińskich realizacji wątku CYC 313A, w której głównej bohaterce nie udaje się uciec przed diabłem z więzionymi przez niego dziećmi. Panna zostaje bowiem pożarta przez zwierzęta Левченко 1928: 488, zaś jej podopiecznym nieczysty ścina głowy, a więc postępuje podobnie jak np. wobec leniwej i aroganckiej dziewczyny w niektórych opowieściach o macosze i pasierbicy. Tragiczny los bohaterów i ostateczny triumf diabelskiego okrucieństwa nie pozwalają zatem na zaliczenie rozpatrywanej narracji do grona przekazów czarodziejskich.

W niektórych opowieściach wschodniosłowiańskich dochodzi także do oślepienia bohatera po tym, jak bies został przez niego zdemaskowany CYC –677**; Federowski 1897: 18-19; cf Шукевич 1908: 53. Narracja białoruska realizująca powyższy wątek zawiera dodatkowo motyw wierzeniowy dotyczący diabła zapisującego w kościele grzechy popełniane przez wiernych i celowo rozśmieszającego główną postać, aby nie dopuścić do zbawienia jej duszy CYC –677**; Federowski 1897: 19. Szczególnie bowiem wśród rosyjskiej warstwy chłopskiej rozprzestrzeniło się przekonanie, że diabeł rad jest widzieć wszelkie niestosowne zachowania podczas mszy św., gdyż zapisuje je, aby następnie przedstawić listę ludzkich przewinień na Sądzie Ostatecznym⁸¹.

Do narracji kontrowersyjnych pod względem przynależności gatunkowej należy także jedna z realizacji ukraińskiego wątku CYC 362*. Wariant ten dostarcza przykładu wrogiej działalności nieczystego po zgonie bohatera, który zaprzedał mu swoją duszę w zamian za dużą sumę pieniędzy. Co więcej, warunkiem transakcji był zakaz dzielenia się otrzymaną kwotą. Na tym etapie rozwoju fabuły można byłoby wstępnie przyjąć, że akcja opowieści toczy się zgodnie z założeniami bajki magicznej, mianowicie od uświadomienia sobie braku przez protagonistę do próby wybrnięcia z niekorzystnej dla niego sytuacji. W rozpatrywanym przekazie mowa jest jednak nie tylko o zgonie mężczyzny, lecz także o zbezczeszczeniu jego grobu i ciała przez diabła, a następnie obdarciu go ze skóry:

Tut uże des budy koło opiv-noczy, słuchaje: a to takiej wychor-si zwijav, szczo aż zymle trise-si. Dywyty-si: a to biżyty chort (czort), zwyrtiv-si i znajszov hrib, i zaczynaje widhrabuwały. Wikidav zemlu z jamy, i witaszcziv myrtwoho na werchi, i widkryv trunwu, taj potołoczyv myrtwoho, i zdojmyv z neho szkiru;

⁸¹ Е.Л. Березович, Л.Н. Виноградова, *op. cit.*, s. 524.

pozaprietuwav z neho kosty, skydav w dyrywyszczy i pustyv w jamu, i zahrabuje hrib CYC 362*; Kolberg 32, cz. 4, 1962: 163.

Jak się jednak wydaje, najbardziej makabryczna scena rozgrywa się wówczas, gdy czart obleka się w skórę należącą do nieboszczyka i, podszywając się pod niego, paradyje po wiosce CYC 362*; Kolberg 32, cz. 4, 1962: 164. Zakończenie opowieści stanowi zatem kolejny dowód na to, że, podobnie jak w podaniu wierzeniowym, jej celem jest po pierwsze wzbudzenie w odbiorcy strachu, po drugie zaś ostrzeżenie go przed zgubnymi skutkami konszachtów z diabłem. Zamiar ten potwierdza sam narrator, dodając: „W tij bajeczci je dla wsich nas dowid, (...) szczoby duszu nywynnu ny zaharazdyty czortowy” CYC 362*; Kolberg 32, cz. 4, 1962: 164.

Istnieją również krótkie opowieści wierzeniowe *sensu stricto*, które niesłusznie zaliczono do grona bajek magicznych w indeksach prozy ludowej. Przekazy te skoncentrowane są wyłącznie na jednym epizodzie, mianowicie na konfrontacji diabła z człowiekiem, dla którego okazuje się ona fatalna w skutkach. Czart może w nich pojawić się pod postacią czarnego kota (T 719), który niekiedy okazuje się nieśmiertelny Knoop 1895: 12, podobnie zresztą jak tytułowy demon w poświęconych mu wierzeniach⁸². Zwierzę sprowadza chorobę na swego opiekuna, zaś gdy zostaje wydalony z domu, rzuca się mężczyźnie do gardła i zagryza go Świętek 1893: 581. Podobnie czworonóg traktuje parę żyjącą bez ślubu Wierzchowski 1892: 96-97, wymierzając jej tym samym karę za nieprzestrzeganie norm obyczajowych wynikających z nauk kościelnych.

W innych tego typu przekazach mowa jest o wypędzeniu diabła z ciała chorego za pomocą alkoholu T 342 / 3140; Lorentz 1924: 802. Bywa również, że czart przypadkowo zostaje zadany w wódce chłopu przez jego żonę-czarownicę planującą zasadzkę na własne kumoszki. Wspomnianą pomyłkę mężczyzna przyplaca postępującą utratą sił fizycznych, a następnie zgonem Kolberg 15, cz. 7, 1962: 110.

Proza rosyjska zakonserwowała natomiast wierzeniowy motyw nawiedzenia wdowy przez diabła (ducha-kochanka) podszywającego się pod jej zmarłego męża⁸³ (CYC –365D*). Przybysz z zaświatów zostaje rozpoznany po żelaznych zębach oraz skłonności do przegryzania nimi przeszkód (drzwi) Карнаухова 2008: 103; Рождественская 1941: 66, charakterystycznych dla strygonia / upiора, zaś skutecznym sposobem na pozbycie się go jest zmuszenie koguta do piania za pomocą ukłucia go igłą w gardło, a następnie

⁸² Zgodnie z przekonaniem ludu diabeł jest w stanie zabić wyłącznie piorun, toteż wierzono, że podczas burzy ukrywa się on za rozmaitymi obiektami, aby uniknąć śmierci.

⁸³ Ibidem.

przebicie ciała intruza osinowym kołkiem Карнаухова 2008: 103-104; cf Рождественская 1941: 66. Mowa jest zatem o popularnych w kulturze ludowej metodach służących obezwładnieniu i przepędzeniu wszelakich istot demonicznych, nie tylko diabła. Również te opowieści powinny zatem zostać zindeksowane jako przekazy o charakterze wierzeniowym, nie zaś bajki magiczne.

Na podstawie przeanalizowanych opowieści można zauważyć, że repertuar funkcji przypisanych diabłu w opowieściach *stricte* magicznych nie należy do zbytnio zróżnicowanych, bowiem w najbardziej popularnych i reprezentatywnych przekazach występuje on przede wszystkim w roli antagonisty lub donatora, zazwyczaj wrogiego. Z drugiej strony można uznać go za najbardziej uniwersalną postać demoniczną w bajce magicznej zastępującą w niej pokaźne grono istot nadprzyrodzonych, najczęściej wodnika i leszego. Zasięg jego działań jest jednak znacznie bardziej rozległy niż w przypadku wspomnianych postaci, co, jak podkreśliła Irina Razumowa, związane jest z funkcjami i zachowaniami przypisanymi mu w religijnych i legendowych wyobrażeniach na jego temat⁸⁴ (np. kuszenie do złego, szerzenie zła, dążenie do pozyskiwania dusz).

Jednocześnie w rozpatrywanych przekazach czarodziejskich wizerunek tytułowego demona z konieczności podlega mniejszemu lub większemu ubajkowieniu, którego przejaw stanowi w szczególności uczynienie zeń ofiary ludzkiego bohatera. O ile zatem w wyobrażeniach ludu i kulturze chrześcijańskiej czart przejmuje liczne cechy charakterystyczne dla mitologicznego oszusta – trickstera⁸⁵ (moralna ambiwalentność, balansowanie na granicy *sacrum* i *profanum* oraz kreacji i destrukcji, działanie wbrew ustalonemu porządkowi), w bajce to on sam z reguły zostaje unieszkodliwiony, pogiębiony i wyśmiany przez protagonistę uciekającego się do rozmaitych forteli w celu pokonania go.

Ponadto w rozpatrywanych opowieściach do pewnego stopnia został odzwierciedlony ludowy podział biesów na „diabły piekielne” i mniej od nich groźnych „ziemskich pokaźników”⁸⁶. Pierwsze z nich obecne są głównie w moralistycznych narracjach zawierających elementy legendy, których akcja niejednokrotnie dzieje się właśnie w podziemnych czeluściach pełnych grzeszników odbywających pośmiertną

⁸⁴ И.А. Разумова, op. cit., c. 97.

⁸⁵ V. J.B. Russell, *The Devil...*, s. 75.

⁸⁶ A. Fischer, *Diabeł w wierzeniach...*, s. 208.

karę za swoje występki, zaś samemu czartowi udaje się w nich pozyskać dusze bezpośrednich konkurentów protagonisty i/lub bohaterów pobocznych, a więc spełnić swoją podstawową powinność charakterystyczną dla niego tak w opowieściach biblijnych, jak i ludowych: podaniach wierzeniowych i legendach. Z kolei nieczyści zaliczani do drugiej kategorii najczęściej przedstawiani są w bajce magicznej zgodnie z konwencją „głupiego potwora” znanego również z przekazów komicznych. Nie należą one zatem do istot zmyślnych i inteligentnych, a wręcz przeciwnie – pozwalają się łatwo oszukać, toteż wywołują u odbiorcy jedynie śmiech i politowanie.

Uwagi końcowe

Zarówno w polskiej, jak i wschodniosłowiańskiej ludowej bajce magicznej zestaw postaci wierzeniowych o konotacjach demonicznych, w tym zaświatowych, jest bardzo pokaźny i zróżnicowany. Większość spośród nich reprezentowana jest, choć w niejednakowym stopniu, w opowieściach wywodzących się z obu wspomnianych obszarów geograficznych, zaś wyjątki od tej reguły spotykane są stosunkowo rzadko (np. dusze na pokucie występujące przede wszystkim w narracjach polskich, duch lasu (leszy) uwzględniony głównie w przekazach rosyjskich, a niekiedy również ukraińskich i białoruskich). W pełni uprawnione wydaje się zatem twierdzenie o kulturowej uniwersalności tytułowych istot, o czym świadczy nie tylko ich rozpoznawalność wśród przedstawicieli rodzimej i wschodniosłowiańskiej społeczności chłopskiej w XIX i I połowie XX w., lecz także zakonserwowanie przekonań i wyobrażeń ich dotyczących w ludowych utworach o charakterze fikcyjnym, mianowicie w opowieściach czarodziejskich.

Niniejsza rozprawa została pomyślana jako komparatystyczna analiza wizerunków postaci demonicznych, której celem jest inwariantywne przedstawienie sposobu ich ukazania w bajce magicznej w porównaniu z wierzeniami na ich temat. Warto jednak postawić również pytanie o rodzaj i skalę różnic występujących w rozpatrzonych opowieściach na poziomie interkulturowym, zarówno na osi zachodnia – wschodnia Słowiańszczyzna, jak i między narracjami wywodzącymi się z czterech odrębnych tradycji słowiańskich: polskiej, rosyjskiej, ukraińskiej i białoruskiej. Po pierwsze, w przeanalizowanym materiale źródłowym wielokrotnie pojawiają się wątki posiadające wymiar uniwersalny, obejmujący wszystkie interesujące mnie terytoria geograficzne lub znaczną ich część, a także wyłącznie krajowy. Z kolei do nielicznych należą narracje o zasięgu lokalnym, notowane zazwyczaj w jednym regionie etnograficznym. Fabuły należące do tej kategorii mają w szczególności polski, zwłaszcza kaszubski rodowód (np. bajki z udziałem Baby Jagi inspirowane niemieckimi opowieściami braci Grimm oznaczone sygnaturą T 327A „Czarownica i dzieci (Jaś i Małgosia)” oraz T 327E „Ucieczka od czarownicy”).

Po drugie, różnice zaobserwowane między opowieściami wywodzącymi się z odmiennych kręgów kulturowych, lecz reprezentującymi ten sam wątek, nie dotyczą z reguły ich głównej linii fabularnej. Rozbieżności, niekiedy bardzo liczne, pojawiają się natomiast na poziomie mniejszych jednostek strukturalnych bajki, mianowicie epizodów, a także sposobów łączenia poszczególnych wydarzeń w sekwencje kontaminacyjne, których różnorodność stanowi przejaw wariantywności właściwej tekstom folkloru i zależna jest od pomysłowości i bogactwa repertuaru ludowych gawędziarzy. Co więcej, w rozpatrywanych narracjach czarodziejskich niejednokrotnie występuje również wymiennosc bohaterów pełniących tożsame funkcje i role fabularne zarówno w ramach opowieści pochodzących z jednego, jak i dwóch lub więcej słowiańskich kręgów kulturowych objętych tematem niniejszej dysertacji. Wśród wspomnianych istot prym wiedzie diabeł jako najbardziej uniwersalna demoniczna postać prozy ludowej. Ponadto wspomniane zjawisko, choć w zdecydowanie mniejszym stopniu, dotyczy także kowala, czarownika, czarownicy (wiedźmy), Baby Jagi, wodnika i wiatru, zaś w przekazach wschodniosłowiańskich również leszego. Podobnie też na rozwój wydarzeń analizowanych opowieści nie wpływa zastępowalność, a więc fakultatywność motywów w rozumieniu rozmaitych obiektów i przedmiotów należących do świata przedstawionego. Ich różnorodność wskazuje natomiast na odrębny, niepowtarzalny charakter krajowych lub lokalnych tradycji ludowych, a w niektórych przypadkach również na indywidualne cechy klimatu danego obszaru i jego zasoby naturalne, w szczególności florę i faunę.

Kolejną kwestią wymagającą poruszenia w ramach podsumowania treści niniejszej pracy jest stopień wiarygodności zastosowanych w niej kryteriów opisu wierzeniowych istot demonicznych w celu przedstawienia ich bajkowych wizerunków. Przeprowadzona analiza pozwoliła na wskazanie tych spośród uwzględnionych przeze mnie elementów charakterystyki, których przydatność w procesie rozpoznania wspomnianych bohaterów w narracjach czarodziejskich określić można jako najwyższą, jak i takich, których użyteczność pod tym względem jest niewielka bądź nawet nikła, toteż można traktować je wyłącznie pomocniczo.

Dla opowiadań o charakterze fikcyjnym istotne okazały się odmienne weryfikatory tytułowych istot niż w przypadku przekazów wierzeniowych. W narracjach magicznych kluczowym kryterium opisu postaci, również demonicznych, są pełnione przez nie funkcje wyrażające się poprzez działania i stosunek względem protagonisty. Ich nastawienie wobec człowieka niejednokrotnie uwarunkowane jest przestrzeganiem bądź

ignorowaniem przez niego zasad bajkowej aksjologii, szczególnie moralności. Ponadto w rozpatrywanych opowieściach pełnią one nie tylko funkcję przeciwnika, jak w podaniu wierzeniowym, lecz także cudownego pomocnika lub donatora, wpisując się tym samym w atmosferę niezwykłości właściwą narracjom magicznym. Oczywiście rozpiętość przypisywanych im bajkowych ról jest znacznie szersza (protagonista, osoba wysyłająca z domu, ojciec, królewna, fałszywy bohater), lecz należą one do zdecydowanie mniej typowych. Nie zmienia to jednak faktu, że zakres funkcji pełnionych przez wierzeniowe postaci demoniczne w przekazach magicznych, choć w zróżnicowanym stopniu, odpowiada klasyfikacji postaci działających zaprezentowanej przez Władimira Proppa.

Jak można zaobserwować, role przyporządkowane tytułowym istotom w bajce niejednokrotnie są silnie skorelowane z ich wizerunkami i statusem nadanym im w kulturze tradycyjnej. Zależność ta widoczna jest szczególnie wówczas, gdy danej postaci przydzielona została jedna, dominująca funkcja bądź dwie wzajemnie się uzupełniające. I tak zmarli rodzice zazwyczaj ukazywani są w opowieściach czarodziejskich w pozytywnym świetle jako pomocnicy i donatorzy wspierający protagonistę/-tkę. Przypisanie im jakichkolwiek szkodliwych działań względem własnego dziecka, które niczym wobec nich nie zawiniło, godziłoby bowiem w powszechny kult przodków. W pełni logiczne wydaje się również, że dla bajkowego diabła, a więc demona czyhającego na ludzkie dusze tak w naukach Kościoła, jak i w wyobrazeniach ludu, najbardziej typowa jest funkcja przeciwnika. Zaznaczyć jednak trzeba, że w przekazach magicznych pokaźniej o wiele częściej odbiera bohaterowi/-ce właśnie ten niematerialny i – zgodnie z teologią chrześcijańską – nieśmiertelny pierwiastek zdolny do niezależnego istnienia (m.in. T 306, T 330A / CYC 330A, T 361 / CYC 361, CYC 475, CYC 480C*), zaś karę typową dla opowieści czarodziejskich, np. urwanie głowy lub rozerwanie ciała, wymierza sporadycznie, głównie w wariantach wschodniosłowiańskich (CYC 480, CYC 613). W powyższym względzie różnice te świadczą zatem o słabym przystosowaniu diabła do świata bajki. Ponadto funkcję antagonistów pełnią w niektórych narracjach personifikacje śmierci i biedy konotowane negatywnie w społeczności wiejskiej z powodu zsyłanych na nią trosk i nieszczęść.

Właściwość różnicującą niektóre wierzeniowe istoty nadprzyrodzone występujące w opowiadaniach czarodziejskich stanowi także rodzaj ich aktywności, obejmujący szereg indywidualnych, charakterystycznych dla nich działań (np. zwyczaj porywania bohaterek do lasu przez leszego, asystowanie wiedźmy przy porodzie, wykonywany zawód w przypadku przedstawicieli profesji o konotacjach demonicznych),

a niekiedy również przypisane im atrybuty (np. tajemna księga w zbiorach czarownika jako kluczowy element fabuły, kosa towarzysząca śmierci).

Z drugiej strony, identyfikacja tytułowych postaci w przekazach magicznych niejednokrotnie nastręcza trudności z uwagi na niską wiarygodność niektórych kryteriów ich opisu, w szczególności takich jak imię bądź nazwa. Określenia te wykazują bowiem silną wariantywność, stanowiąc składową bogatego zestawu nadawanych demonom przydomków i stosowanych wobec nich eufemizmów. Mimo że często posiadają one charakter sugestywny i w ludowej prozie niebajkowej z reguły *per se* definiują naturę danej istoty, w niniejszym przypadku badacz zostaje zmuszony do zachowania szczególnej ostrożności w wysuwaniu podobnych sądów ze względu na możliwość przejęcia przez danego bohatera roli fabularnej charakterystycznej dla innej postaci bajkowej. Jako jeden z naczelnych przykładów tego typu zawłości, omówiony szerzej przez Irinę Razumową¹, uznać należy często niesłuszne utożsamianie wiedźmy (czarownicy) i Baby Jagi. Zbieżność profili wspomnianych postaci kobiecych warunkowana jest przede wszystkim przez właściwe im cechy fizyczne, jak również ich zdolności magiczne. Zasadnicza różnica między obiema bohaterkami zawiera się natomiast w możliwości pełnienia przez jędzę funkcji donatora i przewodnika w procesie socjo-kulturowej inicjacji protagonisty/-tki, podczas gdy czarownica/wiedźma prezentuje z reguły jednoznacznie negatywny stosunek wobec dziewczyny lub młodzieńca przejawiający się w działaniu na ich szkodę.

Po drugie, gawędziarze w umiarkowanym stopniu posługują się takimi kryteriami identyfikacji bajkowych postaci demonicznych, jak czas i miejsce ich aktywności. W pierwszym przypadku najczęściej mowa jest o północy, a więc porze mediacyjnej, w której zjawiają się głównie takie istoty jak duch zmarłego ojca, strzyga i upiór, a niekiedy również diabeł. Z kolei do konkretnych lokalizacji zazwyczaj przypisane są demony przyrodnicze (akweny wodne, las), zjawy i upiory (cmentarz, kościół lub kostnica, opuszczone zamki, karczmy, młyny), personifikacje biedy (okolice domowego pieca, strych), a częściowo także rzemieślnicy: kowal i młynarz (kuźnia, młyn) z uwagi na wykonywaną profesję. Dla wielu bajkowych postaci demonicznych, w szczególności diabła, czarownicy/wiedźmy, śmierci oraz wiatru, charakterystyczna jest translokacyjność, a zatem brak przywiązania do jednego miejsca pobytu, na podstawie którego możliwa byłaby ich identyfikacja. Umieszczenie wydarzeń i postaci w jasno

¹ И.А. Разумова, *Сказка и быличка (Мифологический персонаж в системе жанра)*, Петрозаводск 1993, с. 15-17, 19-21.

sprecyzowanej czasoprzestrzeni właściwe jest podaniu wierzeniowemu, w którym służy jako czynnik uwierzytelniający opowieść. Nie dziwi zatem, że podobne zabiegi są rzadko stosowane przez narratorów przekazów czarodziejskich osadzonych w fantastycznym, wyimaginowanym świecie.

Ponadto jako mało przydatne kryterium opisu postaci wierzeniowych w bajce wskazać należy wygląd zewnętrzny ze względu na powszechną zdolność wspomnianych istot (szczególnie czarownika i diabła) do fizycznej metamorfozy. Bohaterowie przekazów magicznych charakteryzowani są przede wszystkim na podstawie własnych działań, zaś przypisane im cechy zewnętrzne pełnią w tym zakresie rolę drugorzędną. Podobnie jak w przypadku czasu i miejsca aktywności, opis powierzchowności postaci demonicznej stanowi element o wiele bardziej istotny dla podania wierzeniowego, ponieważ służy wówczas rozpoznaniu potencjalnego zagrożenia zarówno przez uczestnika wydarzeń, jak i odbiorcę opowieści.

Co więcej, w bajce magicznej zazwyczaj nie poświęca się uwagi pochodzeniu występujących w niej postaci nadprzyrodzonych. Wyjątek od tej reguły stanowią właściwie jedynie przekazy z udziałem królewny przemieniającej się w strzygę na skutek nieopatrznie wypowiedzianego życzenia rodziców. Wyjaśnienie słuchaczowi okoliczności narodzin wspomnianej bohaterki jest konieczne, zważywszy na jej późniejszą metamorfozę w upiora, a tym samym jednoczesne pełnienie przez nią dwóch Proppowskich funkcji: królewny i przeciwniczki.

Celem niniejszej pracy było ponadto ustalenie, które spośród wierzeniowych istot demonicznych można określić mianem bohaterów najbardziej charakterystycznych dla bajki magicznej, tj. takich, którzy posiadają w niej największą reprezentację zarówno pod względem liczby wariantów, w których występują, jak też ich czystości gatunkowej. Z reguły do wspomnianego grona zaliczają się postaci typowe dla poszczególnych fabuł, co w pełni uzasadnia ich obecność w konkretnych typach bajkowych oraz ich realizacjach. Znajdują się wśród nich przede wszystkim zmarli rodzice w roli wspomóżycieli swoich dzieci oraz królewna strzyga, którą odczarowuje śmiałek i żeni się z nią. Bohaterką niezwykle popularną we wspomnianych opowieściach jest także czarownica/wiedźma, co wydaje się naturalne ze względu na jej umiejętność posługiwania się magią korespondującą z niezwykłością świata przedstawionego w bajce magicznej, a także powszechne, oparte na społecznych stereotypach oskarżenia dawnych wiejskich kobiet o czarostwo. Za bohatera typowego dla powyższych narracji, głównie polskich, można również uznać kowala zazwyczaj występującego w roli protagonisty

wyposażonego w cechy właściwe mitologicznemu tricksterowi. Z kolei najmniej liczną reprezentację w bajce magicznej posiadają dusze pokutujące i wisielec, a więc grzesznicy związani ze światem zmarłych. Gdyby natomiast wziąć pod uwagę postaci występujące w opowieściach jedynie formalnie uznanych za czarodziejskie, zaś w rzeczywistości posiadających cechy innych odmian gatunkowych bajki bądź podania wierzeniowego, wspomnieć należy przede wszystkim o strzygoniu i młynarzu.

Biorąc pod uwagę cel prezentowanych w niniejszej pracy rozważań i zakres geograficzny wykorzystanego w niej materiału etnograficznego, warto również pokusić się o próbę udzielenia odpowiedzi na pytanie o stopień czystości gatunkowej opowieści, które zostały oficjalnie sklasyfikowane w indeksach polskiej i wschodniosłowiańskiej prozy ludowej jako bajki magiczne. W ramach rozprawy starałam się zweryfikować postawioną we Wprowadzeniu hipotezę, zgodnie z którą niektóre spośród analizowanych przeze mnie narracji, formalnie włączonych do grupy przekazów magicznych, nie spełniają częściowo lub w całości ich wymogów gatunkowych. Do bohaterów tego typu przekazów, synkretycznych i nieoczywistych pod względem genologicznym lub w istocie niemagicznych, a nawet niebajkowych (czyli wierzeniowych), należą w szczególności: upiór, czarownik, młynarz, kowal, śmierć oraz diabeł.

Na podstawie analizowanego materiału etnograficznego można zaobserwować, że znacznie większą jednorodnością pod względem gatunkowym charakteryzują się narracje wschodniosłowiańskie (zarówno rosyjskie, jak i ukraińskie oraz białoruskie) ujęte w systematyce *Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка* pod redakcją Kirilla Czistowa. Jej autorom nie udało się, co prawda, osiągnąć całkowitej homogeniczności w tej kwestii, lecz zauważalne są ich starania mające na celu jeśli nie wykluczenie, to zminimalizowanie liczby przekazów niezgodnych z formalnymi regułami bajki magicznej².

Liczne cechy synkretyzmu gatunkowego przejawia natomiast polska systematyka prozy ludowej sporządzona przez Juliana Krzyżanowskiego. Nie uwzględnia ona bowiem faktu, że mimo spełnienia wymogów opowieści czarodziejskich przez dany wątek jako taki, jego poszczególne realizacje mogą prezentować zupełnie odmienny, a niekiedy nawet różnorodny i wzajemnie sprzeczny status genologiczny. Brak jakiegokolwiek

² Warto dodać, że niektóre spośród wątków zróżnicowanych pod względem genologicznym, obecnych w polskiej systematyce, w ogóle w indeksie Czistowa nie występują, co z jednej strony może wynikać z braku ich realizacji w prozie wschodniosłowiańskiej, lecz z drugiej przekłada się na większą klarowność i jednolitość skatalogowanych narracji.

adnotacji na ten temat stanowi czynnik w znaczny sposób utrudniający prowadzenie badań z zakresu rodzimego bajkoznaństwa ludowego. Niewątpliwie ogromną korzyść dla obecnych i przyszłych naukowców zajmujących się powyższą tematyką przyniosłoby zaktualizowanie wspomnianego katalogu, w którego tytule niesłusznie zresztą pojawia się określenie „bajka”, skoro ujęto w nim nie tylko opowieści zwierzęce, magiczne, legendowe, nowelowe, komiczne i ajtiologiczne, lecz także narracje wierzeniowe i podania lokalne oraz kawały i anegdoty.

Z powyższych powodów wielce pożądanym byłoby stworzenie takiej systematyki, w której zostałyby przeanalizowane nie tylko wątki jako takie, lecz także poszczególne warianty w celu określenia ich gatunkowej przynależności. Należy oczywiście zdawać sobie sprawę z tego, że tak karkołomne zadanie wykonywane w sposób tradycyjny, tj. bez dostępu do oprogramowania elektronicznego, wymagałoby znacznych zasobów ludzkich oraz wielu lat intensywnej pracy³, niemniej dzięki sfinalizowaniu podobnego projektu badacze otrzymaliby bardzo cenne narzędzie w znacznym stopniu usprawniające proces analizy wszystkich odmian prozy ludowej. Ponadto możliwe byłoby wówczas wyeliminowanie usterek, które pojawiają się w katalogu Krzyżanowskiego (np. błędnie podane numery stron lub nieścisłości w opisach wątków dotyczące niektórych przedmiotów i postaci). Z kolei niewątpliwym atutem indeksu wschodniosłowiańskiego stałoby się uzupełnienie go, na wzór *Polskiej bajki ludowej w układzie systematycznym*, o odpowiednie streszczenia realizacji poszczególnych fabuł, a niekiedy również uszczegółowienie istniejących opisów wątków, aby możliwe było sprawniejsze lokalizowanie zindeksowanych bohaterów i motywów.

Demonologia Słowian cieszy się niesłabnącą popularnością w niemal wszystkich przejawach kultury popularnej (literatura fantasy, film, muzyka, malarstwo, grafika, wzornictwo, gry komputerowe, planszowe i karciane). Zjawisko to odczytywać można jako oznakę przywiązania do przedchrześcijańskich korzeni, o którym świadczy także swego rodzaju odrodzenie obserwowane współcześnie wśród słowiańskich grup rodzimowierczych działających w oparciu o system wierzeń i mitologię swych pogańskich przodków. Wydają się one niewyczerpanym źródłem inspiracji również

³ Niewykluczone jednak, że już w niedalekiej przyszłości, na przestrzeni maksymalnie kilku lat, wykonanie takiego zadania będzie znacznie prostsze i sprawniejsze dzięki zastosowaniu oprogramowania wykorzystującego możliwości sztucznej inteligencji (AI). Obecnie w oddziale Archiwów Estońskiego Folkloru w Estońskim Muzeum Literackim w Tartu prowadzone są badania nad udoskonaleniem wspomnianego narzędzia, zaś dotychczasowe rezultaty jego pracy są bardzo obiecujące.

dla badaczy podejmujących próbę rekonstrukcji wyobrażeń na temat demonów obecnych w wyobraźni ludu na przestrzeni wieków, a także analizujących wizerunki tych postaci w prozie folklorystycznej i utworach literackich.

Zgodnie z zapowiedzią zawartą we Wprowadzeniu żywię nadzieję, że niniejsza praca przyczyni się do poszerzenia wiedzy na temat sposobu funkcjonowania wierzeniowych istot demonicznych w polskiej i wschodniosłowiańskiej bajce magicznej oraz jej formach heterogenicznych. Jak wspomniałam, deklaracja ta bynajmniej nie jest równoznaczna z wyczerpaniem podjętej przeze mnie problematyki. Jak się wydaje, do tej pory niewystarczająco zagospodarowane zostało po pierwsze pole badawcze dotyczące wizerunków poszczególnych demonów obecnych w innych odmianach gatunkowych bajki ludowej, np. w opowieściach legendowych, nowelowych, komicznych i ajiologicznych, a także transformacji tych postaci względem ich wierzeniowych pierwowzorów.

Po drugie, nowe światło na badania dotyczące ludowej demonologii mogłoby rzucić dodatkowe zastosowanie w nich perspektywy innej niż literaturoznawcza, antropologiczno-kulturowa czy etnolingwistyczna. W ciągu ostatnich lat rosnącą popularnością cieszą się np. studia genderowe nad bajką (głównie magiczną) i jej bohaterami, lecz wizerunki postaci demonicznych rozpatruje się we wspomnianym kluczu relatywnie rzadko⁴. Ponadto ciekawą perspektywę analizy stwarza ukazanie słowiańskich demonów w świetle aktualnie rozwijających się badań z zakresu zoofolklorystyki, zarówno na gruncie prozy ludowej, jak i wierzeń mieszkańców wsi. Dzięki takiemu opracowaniu możliwe byłoby lepsze poznanie i zrozumienie pozytywnych i negatywnych relacji między istotami demonicznymi i zwierzętami pełniącymi funkcję ich atrybutów (stałych towarzyszy) i fizycznych wcieleń lub stanowiących obiekt ich wrogich działań.

Jak zasygnalizowałam we Wprowadzeniu, ciekawą propozycję dalszych rozważań na temat miejsca tytułowych postaci w ludowej literaturze bajkowej i wyobrażeniach społeczności tradycyjnych mogłoby również stanowić opracowanie, np. w oparciu o metodologię zastosowaną w niniejszej rozprawie, materiału etnograficznego składającego się z opowieści bajkowych oraz wierzeniowych z udziałem demonów

⁴ V. A. Oprelianska, *Міфологема „андрогінність” в українській чарівній казці* (komputeropis rozprawy doktorskiej), Київ 2023; J. Fisher, E.S. Silber, *Good and Bad Beyond Belief: Teaching Gender Lessons through Fairy Tales and Feminist Theory*, „Women’s Studies Quarterly” 2000, vol. 28, no. 3 (4), pp. 121-136; *Gender and Female Villains in 21st Century Fairy Tale Narratives: From Evil Queens to Wicked Witches*, ed. by N. Le Clue, J. Vermaak-Griessel, Bingley 2022.

i pochodzącego z innych, szczególnie niesłowiańskich obszarów geograficzno-kulturowych.

Bibliografia

I Skróty:

a) systematyki prozy ludowej

ATU – Uther H.-J., *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography: Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*, vol. 1-2, Helsinki 2004.

T – Krzyżanowski J., *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. 1-2, Wrocław – Warszawa – Kraków 1962-1963.

СУС – *Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка*, сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков, ред. К.В. Чистов, Ленинград 1979.

b) źródła etnograficzne

МAAE – Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne

MPKJ – Materiały i prace Komisji Językowej

ZWAK – Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej

Етногр. зб. – *Етнографічний збірник*, т. XXV, Львів 1909.

Записки Красн. – *Записки Красноярского подотдела Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества. По этнографии*, т. 1, вып. 1. *Русские сказки и песни в Сибири и другие материалы*, Красноярск 1902.

Кавк. – *Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа*, т. 16, Тифлис 1893.

Отеч. зап. – „Отечественные записки”, т. 152, Санкт-Петербург 1864.

РФ ВОВ – *Русский фольклор Великой Отечественной войны*, отв. ред. В.Е. Гусев, Москва-Ленинград 1964.

II Zbiory bajek ludowych i podań wierzeniowych:

a) narracje polskie

1. Baliński K., *Powieści ludu spisane z podań*, Warszawa 1842.
2. Blatt G., *Gwara ludowa wsi Pysznica w powiecie niskim*, Kraków 1894.
3. Brzega W., *Materyały do poznania górali tatrzańskich*, „Lud” 1910, t. 16, s. 191-209.
4. Cercha S., *Baśni ludowe, zebrane we wsi Przebieczanach (W powiecie wielickim)*, MAAE, t. 1, Kraków 1896, s. 51-98.
5. Chełchowski S., *Powieści i opowiadania ludowe z okolic Przasnysza*, cz. 1-2, Warszawa 1889-1890.
6. Ciszewski S., *Krakowiacy. Monografia etnograficzna*, t. 1, Kraków 1894.
7. Ciszewski S., *Lud rolniczo-górnicy z okolic Sławkowa w powiecie Olkuskim*, ZWAK, t. 11, Kraków 1887, s. 1-129.
8. Czyżewicz S., *Do wierzeń ludowych*, „Lud” 1903, t. 9, s. 184-185.
9. Dąbrowska S., *Przypowiadki i bajki z Żabna*, „Wisła” 1905, t. 19, z. 4, s. 385-421.
10. Dąbrowska S., *Z Żabna*, „Wisła” 1903, t. 17, s. 95-97.
11. Gajda T., *Zanikające zwyczaje i wierzenia związane ze śmiercią*, „Polska Sztuka Ludowa” 1986, t. 40, z. 1-2, s. 39-44.
12. Gawełek F., *Przesady, zabobony, środki lecznicze i wiara ludu w Radłowie w powiecie brzeskim*, MAAE, t. 11, Kraków 1910, s. 47-106.
13. Gliński A., *Bajarz polski. Zbiór baśni, powieści i gawęd ludowych*, t. 1-4, Wilno 1881 (t. 1), 1862 (t. 2) (a), 1862 (t. 3) (b), 1853 (t. 4).
14. Gonet S., *Gádki z Inwałdu, w okolicy Andrychowa*, „Lud” 1914/1918, t. 20, s. 246-270.
15. Gonet S., *Opowiadania ludowe z okolic Andrychowa*, MAAE, t. 4, Kraków 1900, s. 226-282.
16. Gonet S., *Strzygonie*, „Lud” 1897, t. 3, s. 154-155.
17. Grajner J., *Legends o Matce Boskiej, Panu Jezusie i Świętych Pańskich*, Warszawa 1904.
18. Grzegorzewski J., *Na Spiszu. Studia i teksty folklorystyczne*, Lwów 1919.
19. Gulowski I., *Von einem unbekannten Volke in Deutschland. Ein Beitrag zur Volks- und Landeskunde der Kaschubei*, Berlin 1911.

20. Gustawicz B., *O ludzie poddukłańskim w ogólności a Iwoniczanach w szczególności*, „Lud” 1900, t. 6, s. 245-257.
21. Hilferding A., *Ostatki Słowian na południowym brzegu Bałtyckiego Morza*, przeł. O. Kolberg, Petersburg 1862, [w:] Kolberg O., *Dzieła wszystkie*, t. 39. Pomorze, Wrocław-Poznań 1965, s. 305-457.
22. Janów J., *Gwara małoruska Moszkowiec i Siwki Naddniestrzańskiej z uwzględnieniem wsi okolicznych*, Lwów 1930.
23. Karłowicz J., *Podania i bajki ludowe zebrane na Litwie*, ZWAK, t. 11, Kraków 1887, s. 229-293; t. 12, Kraków 1888, s. 1-59.
24. Karłowicz J., *Podanie o Madeju*, „Wisła” 1891, t. 5, z. 1, s. 43-59.
25. Klich E., *Materiały etnograficzne z południowo-zachodniej części powiatu limanowskiego. Teksty gwarowe*, MAAE, t. 11, Kraków 1910, s. 3-46.
26. Knoop O., *Podania i opowiadania z W. Ks. Poznańskiego*, przeł. Z.A. Kowerska, „Wisła” 1894, t. 8, s. 719-774; 1895, t. 9, s. 11-39.
27. Kolberg O., *Dzieła Wszystkie*, t. 2. Sandomierskie, Wrocław-Poznań 1962.
28. Kolberg O., *Dzieła Wszystkie*, t. 3. Kujawy, cz. 1, Wrocław-Poznań 1962.
29. Kolberg O., *Dzieła Wszystkie*, t. 7. Krakowskie, cz. 3, Wrocław-Poznań 1962.
30. Kolberg O., *Dzieła Wszystkie*, t. 8. Krakowskie, cz. 4, Wrocław-Poznań 1962.
31. Kolberg O., *Dzieła Wszystkie*, t. 14. Wielkie Księstwo Poznańskie, cz. 6, Wrocław-Poznań 1962.
32. Kolberg O., *Dzieła Wszystkie*, t. 15. Wielkie Księstwo Poznańskie, cz. 7, Wrocław-Poznań 1962.
33. Kolberg O., *Dzieła Wszystkie*, t. 19. Kieleckie, cz. 2, Wrocław-Poznań 1963.
34. Kolberg O., *Dzieła Wszystkie*, t. 21. Radomskie, cz. 2, Wrocław-Poznań 1964.
35. Kolberg O., *Dzieła Wszystkie*, t. 34. Chełmskie, cz. 2, Wrocław-Poznań 1964.
36. Kolberg O., *Dzieła Wszystkie*, t. 43. Śląsk, Wrocław-Poznań 1965.
37. Kolberg O., *Szląsk Górny*, MAAE, t. 8, Kraków 1906, s. 140-212.
38. Koneczna H., Pomianowska W., *Bajki Warmii i Mazur*, Warszawa 1956.
39. Kopernicki I., *Gadki ludowe górali beskidowych z okolic Rabki*, ZWAK, t. 15, Kraków 1891, s. 1-43.
40. Kosiński W., *Materiały do etnografii Górali Beskidowych*, ZWAK, t. 5, Kraków 1881, s. 187-265; t. 7, Kraków 1883, s. 3-105.
41. Kosiński W., *Materiały etnograficzne zebrane w różnych okolicach Galicji Zachodniej*, MAAE, t. 7, Kraków 1904, s. 1-86.

42. Kowerska Z.A., *Kopciuszek*, „Wisła” 1894, t. 8, s. 795-796.
43. Kozłowski K., *Lud. Pieśni, podania baśnie, zwyczaje, przesady ludu z Mazowsza czerskiego*, Warszawa 1869.
44. Lompa J., *Klechdy, czyli baśnie ludu polskiego na Śląsku*, Warszawa 1900.
45. Lorentz F., *Slovinzische Texte*, St. Petersburg 1905.
46. Lorentz F., *Teksty Pomorskie czyli słowińsko-kaszubskie*, z. 1-3, Kraków 1912, 1914, 1924.
47. Łęga W., *Ziemia malborska. Kultura ludowa*, Toruń 1933.
48. Łęga W., *Z opowiadań ludu polskiego w Grucznie pow. świecki*, „Gryf” 1922, t. 6, z. 7, s. 198-207.
49. Malinowski L., *Powieści ludu polskiego na Śląsku*, MAAE, t. 4, Kraków 1900, s. 3-80; t. 5, Kraków 1901, s. 3-272.
50. Malinowski L., *Powieści spiskie*, MAAE, t. 6, Kraków 1903, s. 126-152.
51. Mátyás K., *Nasze siolo. Studium etnograficzne*, „Wisła” 1893, t. 7, s. 97-155.
52. Mátyás K., *Śmierć w wyobraźni i ustach gminu*, „Wisła” 1894, t. 8, s. 98-114.
53. Mleczko T., *Świat zmarłych. Zwyczaje i zapatrywania ludu polskiego w Galicji Zachodniej*, „Lud” 1902, t. 8 s. 48-56.
54. Nadmorski (Łęgowski J.), *Urządzenia społeczne, zwyczaje i gwara na Malborskim*, „Wisła” 1889, t. 3, s. 717-754.
55. Nitsch K., *Studia kaszubskie: gwara luzińska*, [w:] *Materiały i prace Komisji Językowej Akademii Umiejętności w Krakowie*, t. 1, z. 1, Kraków 1904, s. 221-273.
56. Nitsch K., *Wybór polskich tekstów gwarowych*, Lwów 1929.
57. Petrow A., *Lud ziemi dobrzyńskiej, jego charakter, mowa, zwyczaje, obrzędy, pieśni, przysłowia, zagadki itp.*, ZWAK, t. 2, Kraków 1878, s. 3-182.
58. Piątkowska I., *O ludzie w sieradziem (notatka etnograficzna)*, „Kłosy” 1890, t. 50, nr 1292, s. 218-219.
59. Piątkowska I., *Troska*, „Wisła” 1903, t. 17, s. 94-95.
60. Polaczek S., *Wieś Rudawa. Lud, jego zwyczaje, obyczaje, obrzędy, piosnki, powiastki, i zagadki*, Warszawa 1892.
61. Ramułt S., *Słownik języka pomorskiego czyli kaszubskiego*, Kraków 1893.
62. Ronisz W., *Wieś Dreglin w sierpkiem*, „Wisła” 1891, t. 5, z. 4. s. 733-751.
63. Rumelówna A., *Z mili kwadratowej*, „Wisła” 1904, t. 18, s. 538-540.
64. Sabala (Stopka J.), *Sabala. Portret, życiorys, bajki, powiastki, piosnki i melodie*, Kraków 1897.

65. Saloni A., *Lud łańcucki. Materiały etnograficzne*, MAAE, t. 6, Kraków 1903, s. 187-421.
66. Saloni A., *Lud wiejski w okolicy Przeworska (z melodiami)*, „Wisła” 1898, t. 12, s. 719-748.
67. Saloni A., *Lud rzeszowski. Materiały etnograficzne*, MAAE, t. 10, Kraków 1908, s. 50-344.
68. Siarkowski W., *Materiały do etnografii ludu polskiego z okolic Pińczowa*, ZWAK 1885, t. 9, s. 3-72.
69. Siewiński A., *Bajka o węzowym królu*, „Lud” 1896, t. 9, s. 56-62.
70. Siewiński A., *Bajki, legendy i opowiadania ludowe zebrane w pow. Sokalskim*, „Lud” 1903, t. 9, s. 68-85.
71. Simonides D., *Śląski horror. O diablach, skarbnikach i utopcach*, Opole 2013.
72. Skrzyńska K., *Baśni z okolic Zamościa i Krasnegostawu*, „Wisła” 1901, t. 15, z. 6, s. 713-722.
73. Smólski G., *Ze zbioru podań, opowieści i baśni kaszubskich*, „Lud” 1902, t. 8, s. 275-316.
74. Steffen A., *Język polskiej Warmii*, cz. 1. Teksty, Kraków 1938.
75. Stopka A., *Materiały do etnografii Podhala (Zakopane, Kościelisko, Poronin, Czarny Dunajec)*, MAAE, t. 3, Kraków 1898, s. 73-166.
76. Świętek J., *Lud Nadrabski: od Gdowa po Bochnię. Obraz etnograficzny*, Kraków 1893.
77. Tetmajer K., *Bajeczny świat Tatr*, Kraków 1906.
78. Toeppen M., *Wierzenia mazurskie*, przeł. E. Piltzówna, „Wisła” 1893, t. 7, z. 1, s. 1-78.
79. Tomaszewski A., *Gwara Łopienna i okolicy w północnej Wielkopolsce*, Kraków 1930.
80. Udziela S., *Lud polski w powiecie Ropczyckim w Galicyi. Cz. III*, ZWAK, t. 16, Kraków 1892, s. 1-57.
81. Udziela S., *Ocieka, pow. Ropczyce*, „Lud” 1924, t. 23, s. 127-146.
82. Udziela S., *Opowiadania ludowe ze Starego Sącza*, „Wisła” 1894, t. 8, s. 435-443.
83. Udziela S., *Świat nadzmysłowy ludu krakowskiego, mieszkającego po prawym brzegu Wisły*, „Wisła” 1898, t. 12, s. 131-187, 585-614; *Świat nadzmysłowy ludu krakowskiego na prawym brzegu Wisły*, 1899, t. 13, s. 193-222.

84. Udziela S., *Świat nadzmysłowy ludu krakowskiego mieszkającego po prawym brzegu Wisły. Wielkoludy, czarownice i czarownice, choroby*, Warszawa 1901.
85. Udziela S., *Topograficzno-etnograficzny opis wsi polskich w Galicji*, MAAE, t. 6, Kraków 1903, s. 3-123.
86. Udziela S., *Ziemia Łemkowska przed półwieczem. Zapiski i wspomnienia z lat 1888-1893*, Lwów 1934.
87. Wierzchowski Z., *Baśni i powieści z puszczy Sandomierskiej*, ZWAK, t. 16, Kraków 1892, s. 58-103.
88. Wierzchowski Z., *Jastkowskie powieści i opowiadania z puszczy sandomierskiej*, MAAE, t. 6, Kraków 1903, s. 173-186.
89. Witanowski M., *Kłodawa i jej okolice pod względem historyczno-ludoznawczym*, Warszawa 1904.
90. Witanowski M., *Lud wsi Stradomia pod Częstochową*, ZWAK, t. 17, Kraków 1893, s. 14-135.
91. Witowt, *Baśni z Kujaw Borowych*, „Wisła” 1903, t. 17, z. 1, s. 71-85.
92. Witowt, *Baśni z pow. Radzyńskiego*, „Wisła” 1903, t. 17, z. 5, s. 547-561.
93. Witowt, *Gadki z Ostrówka*, „Wisła” 1905, t. 19, z. 3, s. 293-301.
94. Wójcicki K.W., *Klechdy, starożytne podania i powieści ludu polskiego i Rusi*, Grudziądz 1910.
95. Zawiliński R., *Brzeziniacy. Szkic etnograficzny*, „Ateneum” 1881, t. 4, s. 423-471.
96. Zawiliński R., *Przyczynek II do etnografii górali polskich na Węgrzech*, MAAE, t. 1, Kraków 1896, s. 380-425.
97. Zmorski R., *Podania i baśnie ludu na Mazowszu (z dodatkiem kilku szlęskich i wielkopolskich)*, Wrocław 1852.
98. *Z niepisanej literatury kaszubskiej. Bajki kaszubskie*, „Gryf” 1909, t. 1, z. 1, s. 44-52.

b) narracje rosyjskie

1. Азадовский М.К., *Востоносибирские сказки*, Санкт-Петербург 2006.
2. Азадовский М.К., *Очерки литературы и культуры Сибири*, Иркутск 1947.
3. Азадовский М.К., *Русская сказка. Избранные мастера*, т. 1, Ленинград 1931.
4. Афанасьев А.Н., *Народные русские легенды*, Казань 1914.
5. Афанасьев А.Н., *Народныя русскія легенды, собранныя Афанасьевым*, Лондон 1859.

6. Афанасьев А.Н., *Народные русские сказки А.Н. Афанасьева в трех томах*, Москва 1984 (т. 1), 1985 (т. 2), 1985 (т. 3).
7. Барсов Е.В., *Причитания Северного края*, ч. 2, Москва 1882.
8. Бахтин В., Ширяева П., *Сказки Ленинградской области*, Ленинград 1976.
9. Белоусов А.Ф., *Фольклор русского населения Прибалтики*, Москва 1976.
10. Быстров Б.Н., Новиков Н.Е., *Ярославский фольклор. Дооктябрьский*, Ярославль 1938.
11. Глебов В.Д., *Былички и бывальщины: Суеверные рассказы Брянского края*, Орел-Брянск 2011.
12. Господарев Ф.П., *Сказки Филиппа Павловича Господарева*, Петрозаводск 1941.
13. Гура В.В., *Сказки. Песни. Частушки*, Вологда 1965.
14. Дранникова Н.В., Разумова И.А., *Мифологические рассказы Архангельской области*, Москва 2009.
15. „Живая старина” 1894, вып. I-IV.
16. „Живая старина” 1912, вып. II-IV.
17. *Записки Красноярского подотдела Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества. По этнографии*, т. 1, вып. 1. *Русские сказки и песни в Сибири и другие материалы*, Красноярск 1902.
18. Зеленин Д.К., *Великорусские сказки Вятской губернии*, Петроград 1915.
19. Зеленин Д.К., *Великорусские сказки Пермской губернии*, Москва 1991.
20. Зиновьев В.П., *Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири*, Новосибирск 1987.
21. Иваницкий Н.А., *Материалы по этнографии Вологодской губернии. Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России*, вып. 2, ред. Н. Харузин, Москва 1890.
22. Карнаухова И.В., *Сказки и предания Северного края*, Москва 2008.
23. Ковалев И.Ф., *Сказки И. Ф. Ковалева*, Москва 1941.
24. Коргуев М.М., *Сказки карельского Беломорья*, т. 1, кн. 1. *Сказки М.М. Коргуева*, Петрозаводск 1939.
25. Корепова К.Е., Храмова Н.Б., Шеваренкова Ю.М., *Мифологические рассказы и поверья нижегородского Поволжья*, Санкт-Петербург 2007.
26. Красноженова М.В., *Сказки Красноярского края*, Красноярск 2013.
27. Кривополенова М.Д., *Былины, скоморошины, сказки*, Архангельск 1950.

28. Криничная Н.А., *Легенды. Предания. Бывальщины*, Москва 1989.
29. Кругляшова В.П., *Фольклор на родине Д.Н. Мамина-Сибиряка*, Свердловск 1967.
30. Куприяниха (Барышникова А.К.), *Сказки Куприянихи: записи 1925-1942 годов*, Санкт-Петербург 2007.
31. Левшин В.А., *Русские сказки, содержащие древнейшие повествования о славных богатырях, сказки народные и прочие, оставшиеся чрез пересказывания в памяти приключения*, ч. 1, Москва 1780.
32. Леонтьев Н.П., *Печерский фольклор*, Архангельск 1939.
33. Липец Р., *Рыбацкие песни и сказы*, Москва 1950.
34. Магай, *Сказки Магая (Е.И. Сорокикова)*, Ленинград 1940.
35. Матвеева Р.П., *Русские героические сказки Сибири*, Новосибирск 1980.
36. Митропольская Н.К., *Русский фольклор в Литве*, Вильнюс 1975.
37. Митрофанова В.В., Федорова Л.В., *Народное творчество Северной Двины*, Архангельск 1966.
38. Молдавский Д.М., Бахтин В.С., *Господин леший, господин барин и мы с мужиком*, Москва-Ленинград 1965.
39. Морозова Н., Новиков Ю., *Чудное Причудье: фольклор староверов Эстонии*, Tartu 2007.
40. Немченко В.Н., *Образцы текстов русского говора центральной части Литовской ССР (рассказы, сказки, заговоры, песни, частушки, загадки, пословицы и поговорки)*, „Kalbotyra” 1963, № 8, с. 97-110.
41. Никифоров А.И., *Севернорусские сказки в записях А.И. Никифорова*, Москва-Ленинград 1961.
42. Новикова Н.В., *Русские сказки в записях и публикациях первой половины XIX века*, Москва-Ленинград 1961.
43. Новикова Н.В., *Русские сказки в ранних записях и публикациях (XVI-XVIII века)*, Ленинград 1971.
44. Новоселова Н.А., Калинина С.В., *Мифологическая проза славянского населения Красноярского края*, т. 1. Рассказы о домашних духах и людях со сверхъестественными способностями, Красноярск 2011.
45. Озаровская О.Э., *Пятиречье*, Ленинград 1989.
46. Онегин Н.Ф., *Сказки Заонежья*, Петрозаводск 1986.

47. Ончуков Н.Е., *Северные сказки: Архангельская и Олонецкая гг.*, Санкт-Петербург 1908.
48. „Отечественные записки”, т. 152, Санкт-Петербург 1864.
49. Площук Г.И., *Мифологические рассказы псковско-белорусского пограничья*, ч. 1, Псков 2021.
50. Потявин В., *Народная поэзия Горьковской области*, Горький 1960.
51. Разумова А.Р., Сенькина Т.И., *Русские народные сказки Карельского Поморья*, Петрозаводск 1974.
52. Ровинский Д., *Русские народные картинки*, кн. 1, Санкт Петербург 1881.
53. Рождественская Н.И., *Сказы и сказки Беломорья и Пинежья*, Архангельск 1941.
54. *Русский фольклор Великой Отечественной войны*, отв. ред. В.Е. Гусев, Москва-Ленинград 1964.
55. Савушкина Н. И., *Русские народные сказки*, Москва 1965.
56. Садовников Д.Н., *Сказки и предания Самарского края*, С.-Петербург 1884.
57. *Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа*, т. 16, Тифлис 1893.
58. Серебrenников В.Н., *Меткое слово. Песни. Сказки. Дореволюционный фольклор Прикамья*, Пермь 1964.
59. Сидельников В.М., Крупянская В.Ю., *Волжский фольклор*, Москва 1937.
60. Сими́на Г.Я., *Пинежские сказки*, Архангельск 1975.
61. Смирнов А.М., *Сборник великорусских сказок архива Русского географического общества*, т. 1-2, Петроград 1917.
62. Соколова Ю.М., Гофман Э.В., *Тамбовский фольклор*, Тамбов 1941.
63. Соколовы Б.М., Ю.М., *Сказки и песни Белозерского края*, Архангельск 1981.
64. Тихонравов Н., *Летописи русской литературы и древности, издаваемые Николаем Тихонравовым*, т. 3, Москва 1861.
65. Тумилевич Ф.В., *Сказки казаков-некрасовцев*, Ростов-на-Дону 1961.
66. Фридрих И.Д., *Русский фольклор в Латвии. Сказки*, Рига 1980.
67. Худяков И.А., *Великорусские сказки в записях И.А. Худякова*, отв. ред. В.Г. Базанов, Москва-Ленинград 1964.
68. Цейтлин Г., *Поморские народные сказки*, Архангельск 1911.
69. Черепанова О.А., *Мифологические рассказы и легенды Русского Севера*, С.-Петербург 1996.

70. Чернышев В.И., *Сказки и легенды пушкинских мест*, Москва-Ленинград 1950.
71. Чистов К.В., *Перстенок-двенадцать ставешков. Избранные русские сказки Карелии*, Петрозаводск 1958.
72. Шастина Е., *Сказки и сказочники Лены-реки*, Иркутск 1975.
73. Эрленвейн А.А., *Народные сказки, собранные сельскими учителями Тульской губернии*, Санкт Петербург 2005.
74. Karnauchowa I., *Najcudniejsza piękność*, przeł. Cz. Jastrzębiec-Kozłowski, Warszawa 1951.
75. *Prace Komisji Kultury Słowian*, t. 1. Rosyjskie bajki ludowe ze zbioru Aleksandra Afanasjewa, red. L. Suchanek, przeł. A. Barszczewski, M. Biernacka, H. Kowalska, R. Łużny, A. Woźniak, Kraków 2001.

c) narracje ukraińskie

1. Бодянский О., *Наські українъ казки запорозя Іська Матирунки*, Москва 1835.
2. Боричевский И.П., *Народные славянские рассказы, изданные И.П. Боричевским*, Санкт-Петербург 1844.
3. Возняк М., *Українські народні казки. В трьох книгах*, Київ 1946.
4. Гирик М., *Українські народні казки Східної Словаччини*, т. 3, Пряшев 1969.
5. Гринченко Б.Д., *Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях*, т. 2, Чернигов 1897.
6. Гринченко Б.Д., *Из уст народа. Малорусские рассказы, сказки и пр.*, Чернигов 1901.
7. Драгоманов М.П., *Малорусские народные предания и рассказы*, Киев 1876.
8. *Етнографічний збірник*, т. XXV, Львів 1909.
9. *Житє і слово. Вістник літератури, історії і фольклору*, т. 4, ред. Іван Франк, Львів 1895.
10. Івасюк-Бесараб М.Г., *Казки Буковини*, Ужгород 1973.
11. „Киевская старина” 1892, № 8.
12. Королович В., *Три золоті слова. Закарпатські казки Василя Короловича*, Ужгород 1968.
13. Левченко М., *Казки та оповідання з Поділля. В записах 1850-1860-х рр.*, вып. 2, Київ 1928.

14. Лесевич В.В., *Оповідання Р.Ф. Чмихала*, Львів 1903.
15. Мордовцев Д., *Малорусский литературный сборник*, Саратов 1859.
16. Петников Г., *Украинские народные сказки*, пер. Г. Петников, Москва 1956.
17. Роздольський О., *Галицькі народні казки*, Львів 1895.
18. Рудченко И., *Народные южнорусские сказки*, вып. 1-2, Киев 1869-1870.
19. Чендей І.М., *Казки Верховини. Закарпатські українські народні казки*, Ужгород 1959.
20. Чубинский П.П., *Труды Этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край, снаряженной Русским географическим обществом: юго-западный отдел*, т. 2. *Малорусские сказки*, Санкт Петербург 1878.
21. Шимановский В., *Звуковые и формальные особенности народных говоров Холмской Руси*, Варшава 1897.
22. Шухевич В., *Гуцулытина*, ч. 5, Львів 1908.
23. Яворский Ю.А., *Памятники галицко-русской народной словесности*, т. 1, Киев 1915 (Записки РГО, т. 37, вып. 1).
24. Barącz S., *Bajki, fraszki, podania, przysłowia i pieśni na Rusi*, Lwów 1886.
25. Czambel S., *Slovenska rec a jej miesto v rodine slovanských jazykov*, t. 1, cz. 1, Turčianski Sv. Martine 1906.
26. Kolberg O., *Dzieła wszystkie*, t. 32. *Pokucie*, cz. 4, Kraków 1962.
27. Kolberg O., *Dzieła wszystkie*, t. 34. *Chełmskie*, cz. 2, Wrocław-Poznań 1964.
28. Kolberg O., *Dzieła wszystkie*, t. 35. *Przemyskie*, Wrocław-Poznań 1964.
29. Kolberg O., *Dzieła wszystkie*, t. 36. *Wołyń*, Wrocław-Poznań 1964.
30. Moszyńska J., *Bajki i zagadki ludu ukraińskiego*, ZWAK, t. 9, Kraków 1885, s. 73-160.
31. Rokossowska Z., *Bajki (skazki, kazki) ze wsi Jurkowszczyzny (powiatu Zwiahelskiego, gubernii Wołyńskiej)*, МААЕ, т. 2, Kraków 1897, s. 14-118.
32. Sokalski B., *Powiat Sokalski pod względem geograficznym, etnograficznym, historycznym i ekonomicznym*, Lwów 1899, s. 270-297.
33. Zdziarski B., *Garść baśni ludu ruskiego ze wsi Nahuża w pow. Trembowelskim*, МААЕ, т. 6, Kraków 1903, s. 153-172.

d) narracje białoruskie

1. Аванесаў Р.І., Бірыла М.В., *Хрэстаматыя на беларускай дыялекталогіі*, Мінск 1962.
2. Анічэнка У.В., *Беларускі казачны эпас*, Мінск 1976.
3. Дмитриев М.А., *Собрание песен, сказок, обрядов и обычаев крестьян Северо-западного края*, Вильна 1869.
4. Добровольский В.Н., *Смоленский этнографический сборник*, ч. 1, С.-Петербург 1891.
5. Романов Е.Р., *Белорусский сборник*, т. 1, вып. 3, Витебск 1887; т. 4, 1891; т. 6, Могилев 1901.
6. Сержпутовский А.К., *Сказки и рассказы белорусов-полешуков*, Санкт Петербург 1911.
7. Фядосік А.С., *Сацыяльна-бытавыя казкі*, т. 2, Мінск 1976.
8. Шейн П.В., *Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края*, т. 2, С.-Петербург 1893.
9. *Этнографическое обозрение. Издание Этнографического отдела Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете*, № 1, Москва 1896.
10. Federowski M., *Lud białoruski na Rusi Litewskiej*, t. 1, Kraków 1897; t. 2, 1902.
11. Jeleńska E., *Wieś Komarowicze w powiecie Mozyrskim*, Warszawa 1892.
12. Karłowicz J., *Podania i bajki, zebrane na Litwie*, ZWAK, t. 11, Kraków 1887, s. 229-293.
13. Klich E., *Teksty białoruskie z powiatu nowogródzkiego*, MPKJ, t. 2, z. 1-2, Kraków 1903, s. 1-282.
14. Weryho W., *Podania białoruskie*, Lwów 1889.

III Literatura naukowa i źródła historyczne

a) opracowania polskojęzyczne

1. Adamczewski J., *Antropologiczny wymiar przestrzeni młyna*, „Studia Etnologiczne i Antropologiczne” 2001, nr 5, s. 93-105.
2. Adamczewski J., *Młynarstwo magiczne*, Wrocław 2005.
3. Adamowski J., *Kategoria przestrzeni w folklorze. Studium etnolingwistyczne*, Lublin 1999.

4. Bachtin M., *Twórczość Franciszka Rabelais'go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*, przeł. A.A. Goreniewie, Kraków 1975.
5. Baranowski B., *Kultura ludowa a kultura szlachecka w XVII i XVIII w.*, [w:] *Narodziny i rozwój nowoczesnej kultury polskiej*, red. J. Wojtowicz, Toruń 1974, s. 15-25.
6. Baranowski B., *O hultajach, wiedźmach i wszetecznicach. Szkice z obyczajów XVII i XVIII wieku*, Poznań 2020.
7. Baranowski B., *Polskie młynarstwo*, Wrocław 1977.
8. Baranowski B., *Pożegnanie z diabłem i czarownicą. Wierzenia ludowe*, Poznań 2020.
9. Baranowski B., *W kręgu upiorów i wilkołaków. Demonologia słowiańska*, Poznań 2019.
10. Bartmiński J., *Klasyfikacje gatunkowe a systematyka tekstów folkloru*, [w:] *Literatura popularna – folklor – język*, t. 2, red. W. Nawrocki, M. Waliński, Katowice 1981, s. 7-25.
11. Bazińska B., *Wierzenia i praktyki magiczne pasterzy w Tatrach polskich*, [w:] *Pasterstwo Tatr polskich i Podhala*, t. 7. *Życie i folklor pasterzy Tatr polskich i Podhala*, red. W. Antoniewicz, Wrocław 1967, s. 65-227.
12. Bączkowska G., *Ludowy duch wiatru*, „Akcent” 1986, nr 4 (26), s. 56-58.
13. *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, przeł. o. J. Paściak OP (Ks. Izajasza), o. W. Prokulski TJ (Ew. wg św. Mateusza), Poznań 2003.
14. Biegeleisen H., *Lecznictwo ludu polskiego*, Kraków 1929.
15. Biegeleisen H., *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego*, Warszawa 1930.
16. Biegeleisen H., *U kolebki. Przed ołtarzem. Nad mogiłą*, Lwów 1929.
17. Bieńkowski A., *Ostatni wiejscy muzykanci*, Warszawa 2012.
18. Brückner A., *Mitologia słowiańska i polska*, Poznań 2022.
19. Burszta J., *Muzykanci w tradycyjnej społeczności wiejskiej*, [w:] F. Kotuła, *Muzykanty*, Warszawa 1979, s. 5-26.
20. Burszta J., *Niewola karczmy*, Warszawa 1953.
21. Bylina S., *Człowiek i zaświaty. Wizje kar pośmiertnych w Polsce średniowiecznej*, Warszawa 1992.
22. Cooper J.C., *Zwierzęta symboliczne i mityczne*, przeł. A. Kozłowska-Ryś i L. Ryś, Poznań 1998.

23. Dąbrowska A., *Język magii – magia języka (zarys problematyki)*, „Literatura Ludowa” 1995, nr 1, s. 3-13.
24. Dźwigoł R., *Polskie ludowe słownictwo mitologiczne*, Kraków 2004.
25. Eliade M., *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 2009.
26. Engelking A., *Kłątwa rodzicielska w kulturze ludowej*, „Etnolingwistyka” 1990, t. 3, s. 21-35.
27. Engelking A., *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Warszawa 2010.
28. Fischer A., *Diabeł w wierzeniach ludu polskiego*, [w:] *Studia staropolskie. Księga ku czci Aleksandra Brücknera*, Kraków 1928.
29. Fischer A., *Drzewa w wierzeniach i obrzędach ludu polskiego*, Lwów 1938.
30. Fischer A., *Kaszubi na tle etnografii Polski*, Toruń 1934.
31. Fischer A., *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*, Lwów 1921.
32. Frazer J.G., *Złota gałąź. Studia z magii i religii*, przeł. H. Krzeczowski, Kraków 2017.
33. van Gennep A., *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, przeł. B. Biały, Warszawa 2006.
34. Gieysztor A., *Mitologia Słowian*, Warszawa 2006.
35. Gołębiowska-Suchorska A., „Dziewczę przędzie, Pan Bóg nitki daje”. *O spójności ludowej wizji świata*, Bydgoszcz 2011.
36. Grad J., *Wieczność jako pozaludzka czasoprzestrzeń w światopoglądzie ludowym*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” 2016, nr 15, s. 223-241.
37. Grębecka Z., *Słowo magiczne poddane technologii. Magia ludowa w praktykach postsowieckiej kultury popularnej*, Kraków 2006.
38. Grochowski P., *Dziady. Rzecz o wędrownych żebrakach i ich pieśniach*, Toruń 2009.
39. Hernas Cz., *W kalinowym lesie*, t. 1. *Uźródło folklorystyki polskiej*, Warszawa 1965.
40. Huizinga J., *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, przeł. M. Kurecka, W. Wirpsza, Warszawa 2007.
41. Janion M., *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Kraków 2007.
42. Jasiewicz Z., *Studia historyczno-etnograficzne nad kowalstwem wiejskim w Wielkopolsce*, Poznań 1963.
43. Józefowicz A., *Rola społeczna matki w rodzinie wiejskiej w Drugiej Rzeczypospolitej*, Białystok 2011.
44. Kajkowski K., *Mity, kult i rytuał. O duchowości nadbałtyckich Słowian*, Szczecin 2017.

45. Kalniuk T., *Mityczni obcy. Dzieci i starcy w polskiej kulturze ludowej przełomu XIX i XX wieku*, Toruń 2014.
46. Karczmarszewski A., *Kowalstwo ludowe południowo-wschodniej Małopolski*, Rzeszów 1976.
47. Karpeta P., Radziszewska O., *Dusze na pokucie. O ludowym pochodzeniu martwicy z „To lubię” i jej pokrewieństwie z marą pcimską*, „Literatura Ludowa” 2020, nr 4-5, s. 27-37.
48. Kępiński A., *Bies w postaci Lacha*, [w:] A. Kępiński, *Lach i Moskal. Z dziejów stereotypu*, Warszawa-Kraków 1990, s. 143-160.
49. Kitowicz J., *Opis obyczajów i zwyczajów za panowania Augusta III*, Kraków 1925.
50. Korybutiak Z., *Kowalstwo ludowe w województwie wileńskim*, Wilno 1936.
51. Kość K., „*Śmierć drzwiami życia*”. *O śmierci i umieraniu jako metaforach życia w polskiej kulturze ludowej*, „Literatura Ludowa” 2004, nr 3, s. 3-29.
52. Kowalska-Lewicka A., *Ludowe wyobrażenia śmierci*, „Polska Sztuka Ludowa” 1986, t. 40, z. 1-2, s. 23-30.
53. Kowalski P., *Kultura magiczna. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa 2007.
54. Kozieł A., *Dwa oblicza śmierci w kulturze ludowej*, „Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie” 1994, t. 11, s. 31-44.
55. Krammer H., Sprenger J., *Młot na czarownice [reprint wydania z 1614 r.]*, Warszawa 2016.
56. Krzyżanowski J., *W świecie bajki ludowej*, Warszawa 1980.
57. Lasoń-Kochańska G., *Córki Penelopy: kobiety wobec baśni i mitu*, „Słupskie Prace Filologiczne. Seria Filologia Polska” 2004, nr 3, s. 173-182.
58. Lasoń-Kochańska G., *Gender w literaturze dla dzieci i młodzieży. Wzorce płciowe i kobiecy repertuar tematyczny*, Słupsk 2012.
59. Lehr U., *Demon wodny, czyli rzecz o utopcu*, „Zaranie Śląskie” 1988, nr 3/4, s. 330-348.
60. Lehr U., *Ludowe wierzenia w demony wodne*, „Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie” 1983, t. 8, s. 49-55.
61. Lehr U., „*Niekochani zmarli*”, „Etnografia polska” 2006, nr 50, z. 1-2, s. 243-266.
62. Lévi E., *Historia magii*, Warszawa 2015.
63. Linkner T., *Słowiańskie bogi i demony. Z rękopisu Bronisława Trentowskiego*, Gdańsk 2018.
64. Łowmiański H., *Religia Słowian i jej upadek (w. VI-XII)*, Warszawa 1979.

65. Łuczak Cz., *Młynarstwo*, [w:] *Kultura ludowa Wielkopolski*, t. 1, red. J. Burszta, Poznań 1960, s. 327-362.
66. Ługowska J., *Ludowa bajka magiczna jako tworzywo literatury*, Wrocław 1981.
67. Ługowska J., *Obrazy diabła w różnych gatunkach opowieści ludowych*, [w:] *Diabeł w literaturze polskiej*, red. T. Błazejewski, Łódź 1998, s. 5-16.
68. Ługowska J., *W świecie ludowych opowiadań. Teksty, gatunki, intencje narracyjne*, Wrocław 1993.
69. Mańko M., *Topos niewinności uciśnionej w bajce ludowej*, „Literatura Ludowa” 1982, nr 1 (26), s. 15-30.
70. Masłowska E., *Ludowy stereotyp rzeki – zarys struktury*, [w:] *Urzeczenie. Locje literatury i wyobraźni*, red. M. Jochemczyk, M. Piotrowiak, Katowice 2013, s. 43-52.
71. Masłowska E., *Przeobrażenia semantyczne polskich gwarowych nazw diabła*, [w:] „Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej”, t. 24, Warszawa 1987, s. 77-90.
72. Masłowska E., *Wędrowka dusz w zaświaty – szerokim gościńcem i po bezdrożach (schematy wyobrażeń w kulturze ludowej)*, [w:] *Droga w języku i kulturze*, red. J. Adamowski, K. Smyk, Lublin 2011, s. 117-127.
73. Mianecki A., *Kilka uwag o genologii podań wierzeniowych*, „Literatura Ludowa” 1999, nr 2 (43), s. 51-73.
74. Mianecki A., *Las w ludowych podaniach mitycznych*, [w:] *Las w kulturze polskiej*, t. 1, red. W. Łysiak, Poznań 2000, s. 341-350.
75. Mianecki A., *Postać demona wodnego w ludowych przekazach wierzeniowych*, „Literatura Ludowa” 2002, nr 2 (46), s. 3-25.
76. Michalec A., Niebrzegowska-Bartmińska S., *Jak chłop u diabła pieniądze pożyczał. Polska demonologia ludowa w przekazach ustnych*, Lublin 2019.
77. Młynarczyk E., *Polski obraz biedy utrwalony w języku i w kulturze*, „Etnolingwistyka” 2015, nr 27, s. 147-165.
78. Moszyński K., *Kultura ludowa Słowian*, cz. 2. *Kultura duchowa*, t. 1-2, Kraków 1934, 1939.
79. Michajłowa K., *Dziad wędrowny w kulturze ludowej Słowian*, przeł. H. Karpińska, Warszawa 2010.
80. Osadczy O., *Dwuwiara. Synkretyzm chrześcijańsko-pogański w kulturze słowiańszczyzny wschodniej*, „Roczniki Humanistyczne” 2004, t. 50, z. 7, s. 5-21.
81. Pełka L., *Polska demonologia ludowa*, Poznań 2020.

82. Petoia E., *Wampiry i wilkołaki. Źródła, historia, legendy od antyku do współczesności*, przeł. A. Pers, J. Kornecka, M. Małecka, N. Korzycka, B. Bielańska, Kraków 2012.
83. Piotrowski R., *Diabelscy muzykanci i tancerze w materiałach folklorystycznych i etnograficznych*, „Literatura Ludowa” 2017, nr 3 (61), s. 3-12.
84. Piotrowski R., „*Diabeł tkwi w szczegółach*”. *Znaki świata nadprzyrodzonego w życiu codziennym wsi polskiej XIX i początku XX wieku w świetle przekazów folklorystycznych i etnograficznych* (komputeropis rozprawy doktorskiej), Toruń 2023.
85. Piotrowski R., „*Jednemu się zmiele, drugiemu się skrupi*”. *Młynarze i młyny w pamięci zbiorowej mieszkańców pogranicza mazowiecko-dobrzyńskiego*, Toruń 2021.
86. Piotrowski R., *Motyw ofiary w bajkach z wątkiem T 651 „Diabeł parobkiem”*, „Literatura Ludowa” 2019, nr 3 (63), s. 33-46.
87. Piotrowski R., *Skrzypce, taniec i czarty – o diabolicznym charakterze muzyki*, „Etnografia Polska” 2004, z. 1-2, s. 149-160.
88. Poprzęcka M., *Kuźnia: mit, alegoria, symbol*, Warszawa 1972.
89. Prorok A., „*Nie taki diabeł straszny jak go malują*”, czyli analiza porównawcza postaci diabła w baśniach polskich oraz norweskich, „Studia Scandinavica” 2019, nr 3 (23), s. 184-197.
90. Reinfuss R., *Ludowe kowalstwo artystyczne w Polsce*, Wrocław 1983.
91. Robotycki Cz., Szpilka W., *W każdej bajce jest ułamek prawdy (o „funkcji” daru w bajce)*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Etnograficzne” 1983, z. 18, s. 81-100.
92. Roux J.-P., *Krew. Mity, symbole, rzeczywistość*, przeł. M. Perek, Kraków 1994.
93. Rożek M., *Diabeł w kulturze polskiej. Szkice z dziejów motywu i postaci*, Warszawa – Kraków 1993.
94. Rzepkowski K., *Złoty kciuk. Młyn i młynarz w kulturze Zachodu*, Warszawa-Toruń 2015.
95. Rzepnikowska I., *Bajka magiczna we współczesnej folklorystyce rosyjskiej*, [w:] *Genologia literatury ludowej. Studia folklorystyczne*, red. A. Mianecki, V. Wróblewska, Toruń 2002, s. 99-108.
96. Rzepnikowska I., *Bóg i diabeł w świecie wartości ludowej bajki magicznej*, [w:] *W kręgu folkloru, literatury i języka. Prace ofiarowane prof. Janowi*

- Mirosławowi Kasjanowi w 70. rocznicę urodzin*, red. M. Jakitowicz, V. Wróblewska, Toruń 2003, s. 119-129.
97. Rzepnikowska I., *Rosyjska i polska bajka magiczna (AT 480) w kontekście kultury ludowej*, Toruń 2005.
 98. Serafin E., *Postać matki w ludowych bajkach magicznych (na przykładzie tematu cudownego macierzyństwa)*, [w:] *Współczesne badania nad folklorem i literaturą rosyjską. 30 lat toruńskiej rusycystyki*, red. B. Żejmo, I. Rzepnikowska, Toruń 2017, s. 39-49.
 99. *Słownik folkloru polskiego*, red. J. Krzyżanowski, Warszawa 1965.
 100. *Słownik polskiej bajki ludowej*, t. 1-3, red. V. Wróblewska, Toruń 2018.
 101. *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1. Kosmos, z. 3. Meteorologia, z. 4. Świat, światło i metale, red. J. Bartmiński, Lublin 2012; t. 2. Rośliny, z. 2. Rośliny: warzywa, przyprawy, rośliny przemysłowe, red. J. Bartmiński, Lublin 2018.
 102. Sienkiewicz J., Wasila J., *Demonologia pogranicza kultur w Polsce północno-wschodniej*, Białystok 2010.
 103. Simonides D., *Bajka i podanie jako podstawowe gatunki tradycyjnej prozy ludowej*, „Zeszyty Naukowe WSP w Opolu” 1969, Historia Literatury V, nr 24, s. 5-54.
 104. Simonides D., *Dlaczego drzewa przestały mówić? Ludowa wizja świata*, Opole 2010.
 105. Simonides D., *Nobilitacja podania wierzeniowego jako przedmiotu badań*, [w:] *Śląskie miscellanea. Literatura – folklor*, red. D. Simonides, J. Zaremba, Wrocław 1980, s. 75-91.
 106. Simonides D., *Od kolebki do grobu: śląskie wierzenia, zwyczaje i obrzędy rodzinne w XIX wieku*, Opole 1988.
 107. Simonides D., *Śląski horror. O diablach, skarbnikach i utopcach*, Opole 2013.
 108. Simonides D., *Współczesna śląska proza ludowa*, Opole 1969.
 109. Simonides D., Hajduk-Nijakowska J., *Opowiadania ludowe*, [w:] *Folklor Górnego Śląska*, red. D. Simonides, Katowice 1989, s. 392-410.
 110. Stanaszek Ł.M., *Wampiry w średniowiecznej Polsce*, Warszawa 2016.
 111. Szczepanik P., *Słowiańskie zaświaty. Wierzenia, wizje i mity*, Szczecin 2018.
 112. Szyjewski A., *Religia Słowian*, Kraków 2003.
 113. Tomiccy J., R., *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Warszawa 1975.

114. Tomicki R., *Słowiański mit kosmogoniczny*, „Etnografia Polska” 1976, t. 20, z. 1, s. 47-97.
115. Tylkowa D., *Rola wody w wierzeniach i praktykach magicznych*, „Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie” 1983, t. 8, s. 84-89.
116. Urbańczyk S., *Dawni Słowianie. Wiara i kult*, Wrocław 1991.
117. Urbańczyk S., *Religia pogańskich Słowian*, Kraków 1947.
118. Wałęciuk-Dejneka B., *Bajkowe prządky/tkaczki: funkcjonowanie motywu w folklorze. Ludowy aspekt inności*, „Spotkania Humanistyczne” 2015, t. 5, s. 9-23.
119. Wasilewski J.S., *Podarować – znaleźć – zgubić – zbłądzić. Niektóre kategorie języka symbolicznego związane z opozycją życie – śmierć*, „Etnografia Polska” 1980, nr 24 (1), s. 283-303.
120. Wasilewski J.S., *Podróże do piekieł. Rzecz o szamańskich misteriach*, Warszawa 1979.
121. Wasilewski J.S., *Tabu*, Warszawa 2010.
122. Wężowicz-Ziółkowska D., *Miłość ludowa. Wzory miłości wieśniaczej w polskiej pieśni ludowej XVIII-XX wieku*, Wrocław 1991.
123. Wijaczka J., *Czarownicom żyć nie dopuścisz. Procesy o czary w Polsce w XVII-XVIII wieku*, Poznań 2022.
124. Wisner D., *Czarownica powołana albo krótka nauka i przestroga z strony czarownic*, Poznań 1639.
125. Wiślicz T., *Zarobić na duszne zbawienie. Religijność chłopów małopolskich od połowy XVI do końca XVIII wieku*, Warszawa 2001.
126. Woźniak A., *Podanie i legenda. Z badań nad rosyjską prozą ludową*, Lublin 1988.
127. Wójcicka M., *Dawno to temu, już bardzo dawno... Formuły ramowe w tekstach polskiej prozy ludowej*, Lublin 2010.
128. Wróblewska V., *Czas i przestrzeń w ludowych baśniach magicznych o zakazanym pokoju (T 311)*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici” 1995, z. 289, s. 133-143.
129. Wróblewska V., *Magiczna przestrzeń lasu w baśniach literackich*, [w:] *Las w kulturze polskiej*, t. 1, red. W. Łysiak, Poznań 2000, s. 145-150.
130. Wróblewska V., *Od potworów do znaków pustych. Ludowe demony w polskiej literaturze dla dzieci*, Toruń 2014.
131. Wróblewska V., *Uczony i demon, czyli postać czarownika w polskich bajkach ludowych*, „Literatura Ludowa” 2017, nr 4-5, s. 5-12.

132. Zadurska O., *Naznaczeni od Pana Boga. Obcy wśród swoich na wsi polskiej XIX i początku XX wieku*, Warszawa 2021.
133. Zalewska A., *Miłość silniejsza niż śmierć. Upiorni oblubieńcy w polskiej i rosyjskiej bajce ludowej*, [w:] *Miłość w naukach humanistycznych i społecznych – wybrane zagadnienia*, red. E. Chodźko, M. Śliwa, Lublin 2020, s. 61-71.
134. Ząbek M., *Doroczne zwyczaje pasterskie na Huculszczyźnie. Współczesność na tle tradycji*, [w:] *Pasterstwo na Huculszczyźnie. Gospodarka, kultura, obyczaj*, red. J. Gudowski, Warszawa 2001, s. 35-157.
135. Żydowski A.J., Bączalski S., Dachnowski J.K., Prowana A. (aut. domn.), *Złote jarzmo małżeńskie*, Kraków 1784.

b) opracowania rosyjskojęzyczne

1. Адоньева С.Б., *Сказочный текст и традиционная культура*, Санкт Петербург 2000.
2. Афанасьев А.Н., *Древо жизни и лесные духи*, [в:] *Поэтические воззрения славян на природу: в 3 т., т. 2*, Москва 1868, с. 325-349.
3. Афанасьев А.Н., *Древо Жизни. Избранные статьи*, Москва 1982.
4. Байбурин А.К., *Жилище в обрядах и представлениях восточных славян*, Ленинград 1983.
5. Байбурин А.К., *Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов*, С.-Петербург 1993.
6. Бараг Л.Г., *Сказочная фантастика и народные верования (По материалам белорусского фольклора)*, „Советская этнография” 1966, № 5, с. 15-27.
7. Борковский В.И., *Синтаксис сказок. Русско-белорусские параллели*, Москва 1981.
8. Виноградов Г.С., *Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожилго населения Сибири*, Иркутск 1923.
9. Виноградова Л.Н., *Кто вселяется в бесноватого?*, [в:] *Миф в культуре: человек – не-человек*, ред. Л.А. Сафронова, Л.Н. Титова, Москва 2000, с. 33-46.
10. Виноградова Л.Н., Левкиевская Е.Е., *Народная демонология Полесья. Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века*, т. 1-4, Москва 2010-2020.
11. Виноградова Л.Н., *Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян*, Москва 2000.

12. Виноградова Л.Н., *Особая категория мифологических персонажей: души-«покутники»*, „Живая старина” 2019, № 2 (102), с. 19-21.
13. Виноградова Л.Н., *Полесская народная демонология на фоне восточнославянских данных*, [в:] *Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы*, ред. А.А. Плотникова, Москва 2001, с. 10-49.
14. *Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии*, отв. ред. К.П. Кабашников, Минск 1993.
15. Гура А.В., *Символика животных в славянской народной традиции*, Москва 1997.
16. Гуревич А.Я., *Ведьма в деревне и пред судом (народная и учёная традиции в понимании магии)*, [в:] *Языки культуры и проблемы переводимости*, ред. Б.А. Успенский, Москва 1987, с. 12-46.
17. Даль В.И., *Поверья, суеверия и предрассудки русского народа*, Москва 2011.
18. Добровольская В.Е., *Героиня русской волшебной сказки (вопросы мифологического генезиса и эволюции персонажа)*, [в:] *Фольклор народов России. Фольклор. Миф. Литература. (к 90-летию проф. Л.Г. Барага). Межвузовский научный сборник*, Уфа 2001, с. 53-65.
19. Добровольская В.Е., *Народные представления о колдунах в сказочной прозе*, [в:] *Мужской сборник*, вып. 1. *Мужчина в традиционной культуре: Социальные и профессиональные статусы и роли. Сила и власть. Мужская атрибутика и формы поведения. Мужской фольклор*, ред. С.П. Бушкевич, Москва 2001, с. 95-105.
20. Добровольская В.Е., *Сюжетный тип ATU 510B „Peau d’Asne” / CUC 510B «Свиной чехол» в русской сказочной традиции*, „Традиционная культура” 2019, т. 20, № 1, с. 20-30.
21. Добровольская В.Е., *Типы гаданий о смерти в традиционной культуре регионов бассейна Верхней Волги и Оки*, [в:] *Славянская традиционная культура и современный мир*, сост. М.Д. Алексеевский, В.Е. Добровольская, Москва 2007, с. 266-276.
22. Добровольский В.Н., *Нечистая сила в народных верованиях (по данным Смоленской губ.)*, „Живая старина” 1908, т. 17, вып. 1, с. 3-16.

23. Жепниковска И., *Образ покойника в прозаических жанрах польского фольклора*, „Фольклор: структура, типология, семиотика” 2020, т. 3, № 1, с. 128-143.
24. Зеленин Д.К., *Восточнославянская этнография*, пер. К.Д. Цивина, Москва 1991.
25. Зеленин Д.К., *Загадочные водяные демоны «шуликуны» у русских*, „Lud Słowiański” 1930, т. 1, № 2, с. 220-238.
26. Зеленин Д.К., *К вопросу о русалках: Культ покойников, умерших неестественной смертью, у русских и у финов*, „Живая старина” 1911, т. 3-4, с. 357-406.
27. Зеленин Д.К., *Очерки русской мифологии*, вып. 1. *Умершие неестественной смертью и русалки*, Петербург 1916.
28. Зуева Т.В., *Волшебная сказка*, Москва 1993.
29. Иванова А.А., *К вопросу о происхождении вымысла в волшебной сказке*, „Советская этнография” 1979, № 3, с. 114-122.
30. Иванова Т.Г., *От былички – к легендарной сказке (мотив «покойник, встающий из гроба» в русском фольклоре)*, [в:] *Русский фольклор. Материалы и исследования*, т. 33, отв. ред. А.Ю. Кастров, Санкт Петербург 2008, с. 3-27.
31. Кабакова Г.И., *Антропология женского тела в славянской традиции*, Москва 2001.
32. Кабакова Г.И., *Душа зверей и вещей: материальные значения души*, [w:] *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej*, т. 1. *Dusza w oczach świata*, red. E. Masłowska, D. Pazio-Wlazłowska, Warszawa 2016, s. 515-528.
33. Канторович Я.А., *Средневековые процессы о ведьмах*, С.-Петербург 1899.
34. Карпова В.В., *Концепт ‘чудо’ в вологодской волшебной сказке: функции текстообразования, система лексических и грамматических репрезентаций (компьютерная версия текста на правах рукописи)*, Вологда 2018.
35. Кербелите Б., *Историческое развитие структур и семантики сказок (на материале литовских волшебных сказок)*, Вильнюс 1991.
36. Краинский Н.В., *Порча, кликуши и бесноватые как явление русской народной жизни*, Новгород 1900.

37. Краюшкина Т.В., *Чудесные дети и их появление на свет в русских народных волшебных сказках Сибири и Дальнего Востока*, „Вестник Бурятского государственного университета. «Серия «Филология»» 2009, № 10, с. 276-283.
38. Криничная Н.А., *Крестьянин и природная среда в свете мифологии. Былички, бывальщины и поверья Русского Севера: Исследования. Тексты. Комментарии*, Москва 2011.
39. Криничная Н.А., *Мифология воды и водоемов. Былички, бывальщины, поверья, космогонические и этиологические рассказы Русского Севера: Исследования. Тексты. Комментарии*, Петрозаводск 2014.
40. Криничная Н.А., *Русская мифология. Духи-«хозяева» и традиционный крестьянский быт. Былички, бывальщины, легенды, поверья о духах-«хозяевах»*, Москва 2019.
41. Криничная Н.А., *Русская мифология: Мир образов фольклора*, Москва 2004.
42. Лазутин С.Г., *Поэтика удивительного в сказках*, [в:] *Вопросы литературы и фольклора*, ред. С.Г. Лазутин, Воронеж 1973, с. 167-180.
43. Левкиевская Е.Е., *О «демоническом» в музыке и музыкальных инструментах (карпатская народная традиция)*, [в:] *Мир звучащий и молчащий: Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян*, ред. С.М. Толстая, Москва 1999, с. 305-310.
44. Левкиевская Е.Е., *Славянский оберег. Семантика и структура*, Москва 2002.
45. Лызлова А.С., *Сюжетный тип СУС 510В «Свиной чехол» в сказочной традиции Карелии*, „Традиционная культура” 2019, т. 20, № 1, с. 31-42.
46. Максимов С.В., *Нечистая, неведомая и крестная сила*, С.-Петербург 1903.
47. Мелетинский Е.М., *Герой волшебной сказки. Происхождение образа*, Москва-Санкт-Петербург 2005.
48. *Мифологический словарь*, гл. ред. Е.М. Мелетинский, Москва 1990.
49. *Мифы народов мира*, т. 1, ред. С.А. Токарев, Москва 1987.
50. Назиров Р.Г., *Возрождение из костей в мифах и сказках*, [в:] *Фольклор народов РСФСР: Межвузовский научный сборник*, вып. 13, Уфа 1986, с. 28-35.
51. Назиров Р.Г., *Запрет оглядываться (К происхождению фольклорного мотива)*, [в:] *Фольклор народов РСФСР: Межвузовский научный сборник*, вып. 14, Уфа 1987, с. 31-38.
52. Назиров Р.Г., *Сказочные талисманы невидимости*, [в:] *Фольклор народов РСФСР: Межвузовский научный сборник*, вып. 11, Уфа 1984, с. 19-33.

53. Назиров Р.Г., *Череп на шесте. Международные параллели к одному русскому сказочному мотиву*, [в:] *Фольклор народов РСФСР: Межвузовский научный сборник*, вып. 9, Уфа 1982, с. 33-43.
54. Неклепаев И.Я., *Поверья и обычаи Сургутского края*, Омск 1903.
55. Неклюдов С.Ю., *Чудо в бытине*, [в:] *Труды по знаковым системам IV (Ученые записки Тартуского государственного университета, № 236)*, Тарту 1969, с. 146-158.
56. Нидерле Л., *Славянские древности*, пер. Т. Ковалева, М. Хазанов, Москва 2010.
57. Никитин А.В., *Русское кузнечное ремесло XVI-XVII вв.*, Москва 1971.
58. Никифоровский Н.Я., *Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе*, Вильна 1907.
59. Новик Е.С., *Система персонажей русской волшебной сказки*, [в:] *Типологические исследования по фольклору. Сб. Статей памяти В.Я. Проппа*, Москва 1975, с. 214-246.
60. Новик Е.С., *Структура сказочного трюка*, [в:] *От мифа к литературе. Сб. в честь семидесятилетия Е.М. Мелетинского*, сост. С.Ю. Неклюдов, Е.С. Новик, Москва 1993, с. 139-152.
61. Новиков Н.В., *Образы восточнославянской волшебной сказки*, Ленинград 1974.
62. Новичкова Т.А., *Русский демонологический словарь*, С.-Петербург 1995.
63. Панченко А.А., *Мертвецы: «добрые», «злые» и непонятно какие. Восприятие смерти в аграрных культурах*, „Отечественные записки” 2013, № 5 (56), online: <https://strana-oz.ru/2013/5/mertvecy-dobrye-zlye-i-neponyatno-kakie> (dostęp: 15.07.2021).
64. Плесовский Ф.В., *Леший как один из прообразов дракона волшебных сказок пермских народов (удмуртов, пермяков, зырян)*, [в:] *К истории малых народностей Европейского Севера*, Петрозаводск 1975, с. 140-148.
65. Подюков И.А., *Образы смерти в русской народной культурной традиции Прикамья*, „Традиционная культура” 2018, т. 19, № 5, с. 166-176.
66. Покровский Н.Н., *Материалы по истории магических верований сибиряков XVII-XVIII вв.*, [в:] *Из истории семьи и быта сибирского крестьянства в XVII-начале XX в.: сборник научных трудов*, ред. М.М. Громыко, Н.А. Миненко, Новосибирск 1975, с. 110-130.

67. Померанцева Э.В., *Мифологические персонажи в русском фольклоре*, Москва 1973.
68. Померанцева Э.В., *Судьбы русской сказки*, Москва 1965.
69. Пропп В.Я., *Исторические корни волшебной сказки*, Ленинград 1986.
70. Пропп В.Я., *Морфология сказки*, Москва 1969.
71. Пропп В.Я., *Русская сказка (Собрание трудов В.Я. Проппа)*, Москва 2000.
72. Раденкович Л., *Внешность мифологических существ: славянские параллели*, „Studia Mythologica Slavica” 2009, № 12, с. 153-168.
73. Разумова И.А., *Сказка и быличка (Мифологический персонаж в системе жанра)*, Петрозаводск 1993.
74. Разумова И.А., *Стилистическая обрядность русской волшебной сказки*, Петрозаводск 1991.
75. Рыбаков Б.А., *Язычество древних славян*, Москва 1981.
76. Савельева Т.В., *Ветер как иррациональный компонент русской фольклорной картины мира*, „Горизонты цивилизации” 2020, № 1 (11), с. 223-237.
77. Седакова О.А., *Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян*, Москва 2004.
78. *Славянская мифология. Энциклопедический словарь*, отв. ред. С.М. Толстая, Москва 2002.
79. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, ред. Н.И. Толстой, т. 1, Москва 1995; т. 2, Москва 1999; т. 3, Москва 2004; т. 4, Москва 2009; т. 5, Москва 2012.
80. *Словарь средневековой культуры*, ред. А.Я. Гуревич, Москва 2003.
81. Соболев А.Н., *Загробный мир по древнерусским представлениям*, Сергиев Посад 1913.
82. Строганов М.В., *Былички о нечистой силе: типология персонажей как типология места*, [в:] *Демонология и народные верования. Сборник научных статей*, собр. А.Б. Ипполитова, Москва 2016, с. 375-405.
83. Толстая С.М., *Мотив посмертного хождения в верованиях и ритуале*, [в:] С.М. Толстая, *Образ мира в тексте и ритуале*, Москва 2015, с. 421-444.
84. Толстая С.М., *Славянские мифологические представления о душе*, [в:] *Славянский и балканский фольклор. Народная демонология*, ред. С.М. Толстая, Москва 2000, с. 52-95.

85. Толстой Н.И., *Язычество и христианство Древней Руси*, [в:] *Избранные труды*, т. 2. *Славянская литературно-языковая ситуация*, Москва 1998, с. 422-430.
86. Токарев С.А., *Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX века*, Москва 1957.
87. Тудоровская Е.А., *О структуре волшебной сказки*, Ленинград 1972.
88. Тудоровская Е.А., *Русская волшебная сказка, ее структура и типология*, Санкт-Петербург 2018.
89. Шаповалова Г.Г., *Егорьевский цикл весенних календарных обрядов у славянских народов и связанный с ним фольклор*, [в:] *Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор*, ред. Б.Н. Путилов, Ленинград 1974, с. 125-135.
90. Шастина Е.И., *Русская волшебная сказка в Восточной Сибири. (Современные судьбы, художественная структура, сказочники)*, Ленинград 1978.
91. Шейн П.В., *Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края*, т. 3. *Описание жилища, одежды, пищи, занятий*, С.-Петербург 1902.
92. Щепанская Т.Б., *Мужская магия и статус специалиста (по материалам русской деревни конца XIX-XX вв.)*, [в:] *Мужской сборник*, вып. 1. *Мужчина в традиционной культуре*, сост. И.А. Морозов, отв. ред. С.П. Бушкевич, Москва 2001, с. 9-27.
93. Ушаков Д.Н., *Материалы по народным верованиям великоруссов*, Москва 1896.
94. Roşianu N., *Традиционные формулы сказки*, Москва 1974.
95. Rzepnikowska I., *Образ черта в русской и польской волшебной сказке (AT 480)*, [w:] *Motywy demonologiczne w literaturze i kulturze rosyjskiej XI-XX wieku*, red. W. Kowalczyk, A. Orłowska, Lublin 2004, s. 17-24.
96. Rzepnikowska I., *Представления о смерти в сказочной и несказочной прозе*, „Slavia Orientalis” 2019, nr 1 (68), s. 123-135.
97. Rzepnikowska I., *Сюжетный тип 510B «Ослиная шкура» в польской сказочной традиции*, „Традиционная культура” 2019, т. 20, № 1, с. 43-51.

98. Zalewska A., *Губительное бессмертие. Образ перехитренного кузнеца в польской народной сказке*, „Фольклор: структура, типология, семиотика” 2022, т. 5, № 1, с. 54-68.
99. Zalewska A., *Запрет и последствия его нарушения в контексте ценностной системы волшебной сказки*, „Przegląd Wschodnioeuropejski” 2023, nr 1 (14), s. 217-230.

c) opracowania ukraińskojęzyczne

1. Горох Г.В., *Лексико-стилістичні засоби створення казкових образів*, „Педагогічна освіта: теорія і практика” 2012, т. 11, с. 140-144.
2. Грушевський М.С., *Казка*, [в:] *Історія української літератури. В 6 томах, 9 книгах*, т. 1, ред. М.С. Грушевський, Київ 1993, с. 330-368.
3. Диса К.Л., *Історія з відьмами. Суди про чари в українських воєводствах Речі Посполитої XVII-XVIII століть*, Київ 2008.
4. Дунаєвська Л.Ф., *Українська народна казка*, Київ 1987.
5. Дунаєвська Л.Ф., *Українська народна проза (легенда, казка) – еволюція епічних традицій*, Київ 1998.
6. Наумовська О.Н., *Національні первні української усної народної та художньої творчості*, „Література. Фольклор. Проблеми поетики” 2011, вип. 35, с. 384-392.
7. Наумовська О.Н., *Японські та українські чарівні казки: образна парадигма у компаративному аспекті*, „Література. Фольклор. Проблеми поетики” 2012, вип. 36, с. 193-199.
8. Naumovska O., *Концепт «смерть» в українській народній казці*, „Bibliotekarz Podlaski” 2020, nr 49 (4), s. 69-86.
9. Oprelianska A., *Міфологема „андрогінність” в українській чарівній казці* (komputeropis rozprawy doktorskiej), Київ 2023.

d) opracowania białoruskojęzyczne

1. Бараг Л.Г., *Сюжэты і матывы беларускіх народных казак*, Мінск 1978.
2. *Беларуская міфалогія: энцыклапедычны слоўнік*, навук. рэд. С.І. Санько, Мінск 2004.
3. Кабашнікаў К.П., *Беларуская казка ў казачным эпасе славян*, Мінск 1968.

4. Кабашнікаў К.П., А.С. Фядосік, А.В. Цітавец, *Народная проза*, Мінск 2002.

e) opracowania anglojęzyczne

1. Bryan E.S., *The Moon Glides, Death Rides: Pejoration and Aborted Otherworldly Journeys in "The Dead Bridegroom Carries off his Bride" (ATU 365)*, „Intégrité: A Faith and Learning Journal” 2017, no 16, pp. 13-30.
2. Cameron E., *Enchanted Europe. Superstition, Reason, and Religion, 1250-1750*, Oxford 2012.
3. Dundes A., *The Morphology of North American Indian Folktales*, Helsinki 1964.
4. Dundes A., *The Symbolic Equivalence of Allomotifs in the Rabbit-Herd (AT 570)*, [in:] *Parsing Through Customs: Essays by a Freudian Folklorist*, Madison 1987, pp. 167-177.
5. Fisher J., Silber E.S., *Good and Bad Beyond Belief: Teaching Gender Lessons through Fairy Tales and Feminist Theory*, „Women’s Studies Quarterly” 2000, vol. 28, no. 3 (4), pp. 121-136.
6. *Gender and Female Villains in 21st Century Fairy Tale Narratives: From Evil Queens to Wicked Witches*, ed. by N. Le Clue, J. Vermaak-Griessel, Bingley 2022.
7. James R.M., *“The Spectral Bridegroom”: A Study in Cornish Folklore*, „Cornish Studies” 2012, no 20, pp. 131-147.
8. Johns A., *Baba Yaga: The Ambiguous Mother and Witch of the Russian Folktale*, New York 2004.
9. Kivelson V.A., *Male Witches and Gendered Categories in Seventeenth-Century Russia*, [in:] *Comparative Studies in Society and History*, vol. 45, no. 3, ed. Thomas R. Trautmann, Cambridge 2003, pp. 606-631.
10. Kivelson V.A., *Through the Prism of Witchcraft: Gender and Social Change in Seventeenth-Century Muscovy*, [in:] *Russia’s Women. Accommodation, Resistance, Transformation*, ed. by B.E. Clements, B.A. Engel, Ch.D. Worobec, Oxford 1991, pp. 74-94.
11. Kukharenko S., *Traditional Ukrainian Folk Beliefs about Death and the Afterlife*, „Folklorica” 2011, vol. 16, pp. 65-86.
12. Oleszkiewicz-Peralba M., *Fierce Feminine Divinities of Eurasia and Latin America. Baba Yaga, Kali, Pombagira, and Santa Muerte*, New York 2015.
13. Runeberg A., *Witches, Demons and Fertility Magic. Analysis of Their Significance and Mutual Relations in West-European Folk Religion*, Helsingfors 1947.

14. Russell J.B., *Mephistopheles: The Devil in the Modern World*, Ithaca and London 1990.
15. Russell J.B., *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*, Ithaca and London 1977.
16. Russell J.B., *Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca and London 1972.
17. Ryan W.F., *The Bathhouse at Midnight. An Historical Survey of Magic and Divination in Russia*, Pennsylvania 1999.
18. Schulte R., *Man as Witch. Male Witches in Central Europe (Palgrave Historical Studies in Witchcraft and Magic)*, transl. by L. Froome-Doring, Basingstoke 2009.
19. *The Greenwood Encyclopedia of Folktales and Fairy Tales*, vol. 1-3, ed. by D. Haase, Westport – London 2008.
20. Thompson S., *The Folktale*, New York 1946.
21. Worobec Ch.D., *Possessed. Women, Witches, and Demons in Imperial Russia*, Illinois 2001.
22. Wosien M.-G., *The Russian Folk-tale: Some Structural and Thematic Aspects*, München 1969.
23. Wyporska W., *Jewish, Noble, German, or Peasant? – The Devil in Early Modern Poland*, [in:] *Demons, Spirits, Witches*, pt. 2. *Christian Demonology and Popular Mythology*, ed. by G. Klaniczay, É. Pócs, New York 2006, pp. 139-151.
24. Wyporska W., *Witchcraft in Early Modern Poland 1500-1800*, New York 2013.
25. Zalewska A., *Otherworldly Guardian and Helper. Hypostases of the Dead Mother in the East Slavic Folk Wondertale*, „Scando-Slavica” 2024, vol. 70, no. 2 (w druku).

f) opracowania francuskojęzyczne

1. Belmont N., *Poétique du conte (essai sur le conte de tradition orale)*, Paris 1999.
2. Belmont N., *Petit-Poucet rêveur, la poésie des contes merveilleux*, Paris 2017.
3. Bricout B., *La Clé des contes*, Paris 2005.
4. Caillois R., *De la féerie à la science-fiction*, [dans :] R. Caillois, *Anthologie du Fantastique*, t. 1, Paris 1966, p. 7-24.
5. Caillois R., *L'homme et le sacré*, Paris 1983.
6. Courtés J., *Le conte populaire : poétique et mythologie*, Paris 1986.
7. Muchembled R., *Une histoire du diable : XIIe-XXe siècles*, Paris, Seuil 2000.
8. Rochelandet B., *Sorcières, diables et bûchers en Franche-Comté aux XVIe et XVIIe siècles*, Cêtre 1997.

9. Simonsen M., *Le conte populaire*, Paris 1984.
10. Tenèze M.-L., *Les contes merveilleux français, recherche de leurs organisations narratives*, Paris 2004.
11. Tenèze M.-L., *Une contribution fondamentale à l'étude du folklore français : Le conte populaire français. Catalogue raisonné des versions de France et des pays de langue française d'outre-mer. Tome I, „Arts et traditions populaires” 1958, n° 3-4, p. 289-308.*

g) opracowania niemieckojęzyczne

1. *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, 15 Bände, Hrsg. von K. Ranke, Berlin 1977-2015.
2. Honti H., *Märchenmorphologie und Märchentypologie*, „Folk-Liv” 1939, Bd. 3, s. 307-318.
3. Lüthi M., *Das europäische Volksmärchen: Form und Wesen*, Bern und München 1968.
4. Petzoldt L., *Märchen, Mythos, Sage. Beiträge zur Literatur und Volksdichtung*, Marburg 1989.
5. Poser T., *Das Volksmärchen: Theorie – Analyse – Didaktik*, München 1980.

h) opracowania w innych językach

1. Orlik A., *Episke love i folkedigtningen*, „Danske Studier” 1908, nr. 5, s. 69-89.
2. Váňa Z., *Svět slovanských bohů a démonů*, Praha 1990.

IV Źródła cytatów literackich

1. Alighieri D., *Boska komedia*, przeł. A. Kuciak, Dębogóra 2006.
2. Autor nieznany, *Śmierci z Mistrzem dwojaki gadania... Nieznany drukowany przekaz Rozmowy mistrza Polikarpa ze Śmiercią z 1542 r.*, wyd. W. Wydra, Poznań 2018.
3. Dostojewski F., *Sen śmiesznego człowieka*, [w:] F. Dostojewski, *Opowieści fantastyczne*, przeł. M. Leśniewska, Kraków 2003.
4. Eco U., *Cmentarz w Pradze*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa 2021.
5. von Goethe J.W., *Faust. Tragedii część pierwsza i druga*, przeł. A. Lam, Warszawa 2018.
6. Hamsun K., *Pod jesienną gwiazdą*, przeł. A. Marciniakówna, Warszawa 2021.

7. Karila J., *Polowanie na małego szczupaka*, przeł. S. Musielak, Gdańsk 2021.
8. Kivirähk A., *Listopadowe porzeczki*, przeł. A. Michalczyk-Podlecki, Kraków 2021.
9. Mann T., *Doktor Faustus*, przeł. M. Kurecka, W. Wirpsza, Wrocław 2018.
10. Marcinów M., *Bezmatek*, Wołowiec 2020.
11. Płaza M., *Golem*, Warszawa 2021.
12. Pryds Helle M., *Piękno ludu*, przeł. J. Haber-Biały, Gdańsk 2022.
13. Rabelais F., *Gargantua i Pantagruel*, ks. 2, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 2017.
14. Rasputin W., *Pożegnanie z Matiorą*, przeł. J. Litwiniuk, Warszawa 1985.
15. Reymont W.S., *Chłopi*, t. 1. *Jesień*, t. 2. *Zima*, t. 3. *Wiosna*, Warszawa 1925.
16. Singer I.B., *Sztukmistrz z Lublina*, przeł. K. Szerer, Kraków 2016.
17. Tokarczuk O., *Prawiek i inne czasy*, Kraków 2018.

Nota bibliograficzna

W niniejszej rozprawie zostały wykorzystane następujące opracowania:

1. Zalewska A., *Otherworldly Guardian and Helper. Hypostases of the Dead Mother in the East Slavic Folk Wondertale*, „Scando-Slavica” 2024, vol. 70, no. 2 (w druku).
2. Zalewska A., *What Has Remained of the Beliefs about the Wiedźma / Ved'ma and the Czarownica / Koldun'ia? Charmers, Wicked Midwives, and Anthropophagites in Polish and the East Slavic Folk Magic Fairytale from the 19th to the Mid-20th Centuries*, „Folklore” 2024 (w druku).
3. Zalewska A., *Запрет и последствия его нарушения в контексте ценностной системы волшебной сказки*, „Przegląd Wschodnioeuropejski” 2023, nr 1 (14), s. 217-230.
4. Zalewska A., *Губительное бессмертие. Образ перехитренного кузнеца в польской народной сказке*, „Фольклор: структура, типология, семиотика” 2022, т. 5, № 1, с. 54-68.
5. Zalewska A., *Miłość silniejsza niż śmierć. Upiorni oblubieńcy w polskiej i rosyjskiej bajce ludowej*, [w:] *Miłość w naukach humanistycznych i społecznych – wybrane zagadnienia*, red. E. Chodźko, M. Śliwa, Lublin 2020, s. 61-71.

Spis ilustracji

Ryc. 1. O. Kubel, *Aschenbrödel* (1930). Źródło:

https://static.wikia.nocookie.net/grimmbilder/images/6/6a/Aschenputtel_Otto_Kubel_02.jpg/revision/latest?cb=20170906185018&path-prefix=de (dostęp dn. 11.07.2024).

Ryc. 2, 3. F. Rogers, *Vasilisa and her Mother*, *Vasilisa and her Doll* (data powstania nieznana). Źródło:

<http://forestrogers.squarespace.com/galleries/illustrated-tales/2377115> (dostęp dn. 10.09.2024).

Ryc. 4. Przykład praktyki antywampirycznej: przygważdżanie odwróconego ciała mordercy i samobójcy do dna trumny (autor nieznany). Źródło: „Nowości Illustrowane” 1922, nr 4, s. 1.

Ryc. 5. F. Kirchbach, ilustracja do utworu G.A. Bürgera pt. *Lenore* (1895). Źródło: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/d3/Lenore-Kirchbach.jpg> (dostęp dn. 11.07.2024).

Ryc. 6. Ilustracja do bajki pt. *Śmierć złapana* (autor nieznany). Źródło: J. Grajnert, *Legendy o Matce Boskiej, Panu Jezusie i Świętych Pańskich*, Warszawa 1904 (b.s.).

Ryc. 7. Т. Шевченко, ilustracja do ukraińskiej bajki pt. *Солдат и смерть* (z albumu *Живописная Украина*, 1844). Źródło: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/0a/Солдат_и_смерть_1844.jpg (dostęp dn. 11.07.2024).

Ryc. 8. *Bieda*, drzeworyt (autor nieznany). Źródło: B. Baranowski, *W kręgu upiórów i wilkołaków. Demonologia słowiańska*, Poznań 2019 (za: „Kmiotek” 1861).

Ryc. 9. Э.Э. Лисснер, ilustracja do rosyjskiej bajki ludowej pt. *Горе* (1902). Źródło: okładka drukowanego wydania bajki *Сказка Горе*, Москва 1902.

Ryc. 10. И.Я. Билибин, ilustracja do rosyjskiej bajki ludowej pt. *Белая уточка* (1932). Źródło: <https://electro.nekrasovka.ru/books/6162512/pages/1> (dostęp dn. 11.07.2024).

- Ryc. 11. P.J. Lynch, *Changeling* (2018). Źródło:
<http://pjlynchgalleries.blogspot.com/2011/01/changeling-baby.html> (dostęp dn. 11.07.2024).
- Ryc. 12. B.M. Васнецов, *Баба Яга* (ok. 1917). Źródło:
<https://artchive.ru/res/media/img/oy800/work/444/299414@2x.webp> (dostęp dn. 11.07.2024).
- Ryc. 13. Ilustracja do rosyjskiej bajki ludowej pt. *Хитрая наука* (autor nieznany, data powstania nieznana). Źródło: <https://ru.derevo-kazok.org/uploads/tale-img/hitraya-nauka-russkaja-skazka-4.jpg> (dostęp dn. 11.07.2024).
- Ryc. 14. Ilustracja do bajki pt. *Porwany wichrem* (autor nieznany). Źródło: K. Wójcicki, *Klechdy, starożytne podania i powieści ludowe*, Grudziądz 1910, s. 35.
- Ryc. 15. J. Luyken, *Lady World And The Devil In A Smithy* (fragment; 1714). Źródło:
<https://fineartamerica.com/featured/lady-world-and-the-devil-in-a-smithy-jan-luyken-jan-luyken.html> (dostęp dn. 11.07.2024).
- Ryc. 16. J.H. Ramberg, ilustracja do niemieckiej bajki *Der Schmied von Jüterbog* (XIX w.). Źródło: <http://images.zeno.org/Literatur/I/500-666/lohr2247.jpg> (dostęp dn. 11.07.2024).
- Ryc. 17. H. Vogel, *Der Knecht spielt am Galgen* (1894). Źródło:
https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/8b/Hermann_Vogel-The_Jew_Among_Thorns-3.jpg (dostęp dn. 11.07.2024).
- Ryc. 18, 19. Diabelskie skrzypce. Muzeum Kaszubskie w Kartuzach. Źródło: prywatne archiwum autorki.
- Ryc. 20. H.J. Ford, ilustracja do skandynawskiego wariantu wątku AT 570 pt. *Jesper Who Herded the Hares* (1901). Źródło:
https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/7/7e/The_violet_fairy_book_%281906%29_%2814751046254%29.jpg/800px-The_violet_fairy_book_%281906%29_%2814751046254%29.jpg (dostęp dn. 11.07.2024).
- Ryc. 21. L. Richter, ilustracja do niemieckiej realizacji wątku AT 570 pt. *Der Hasenhüter und die Königstochter* (1853). Źródło:
https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/a2/Ludwig_Richter_-_Der_Hasenh%C3%BCter_und_die_K%C3%B6nigstochter.jpg (dostęp dn. 11.07.2024).

- Ryc. 22. Wiatrak z Jeżewnicy wybudowany w 1876 r. w Bukowinach przez niemieckiego majstra Ladwicha. Muzeum – Kaszubski Park Etnograficzny we Wdzydzach Kiszewskich. Źródło: prywatne archiwum autorki.
- Ryc. 23, 24. А.П. Коровина, ilustracje do rosyjskiego wydania estońskiej bajki pt. *Чудесная мельница* (1954). Źródło: *Чудесная мельница. Эстонская народная сказка*, отв. ред. Г.Р. Каримова, Москва 1954, с. 5, 8.
- Ryc. 25. Wyobrażenie utopca w wierzeniach śląskich. R. Nyga, *Utoplec spod Kopca* (2019). Źródło: <http://wislawodnagranica.pl/wp-content/uploads/2018/12/Utoplec-spod-Kopca-aut.-Roman-Nyga-ze-zbioro%CC%81w-prywatnych.jpg> (dostęp dn. 11.07.2024).
- Ryc. 26. В. Малышев, *Водяной* (1910). Źródło: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/c4/Малышев_Водяной_1910.png (dostęp dn. 11.07.2024).
- Ryc. 27. И.Я. Билибин, *Царь морской* (1911). Źródło: <https://artchive.ru/res/media/img/orig/work/5ef/628139@2x.webp> (dostęp dn. 11.07.2024).
- Ryc. 28. Н. Сергеев, *Леший и Баба Яга* (data powstania nieznana). Źródło: https://iralebedeva.ru/images/sergeev_6b.jpg (dostęp dn. 11.07.2024).
- Ryc. 29. В. Славук, *Доброхожий* (2008). Źródło: <https://www.bestiary.us/images/ljasut-dabrahot-illjustracija-valerija-slavuka> (dostęp dn. 11.07.2024).
- Ryc. 30. L. Kļaviņa, *Northern wind* (2013). Źródło: <https://arthur.io/img/art/jpg/0000173452aa01078/liga-klavina/northern-wind/large-2x/liga-klavina--northern-wind.webp> (dostęp dn. 11.07.2024).
- Ryc. 31. Ilustracja do białoruskiej bajki *Вухрэвыя подаркі* (autor nieznany, data powstania nieznana). Źródło: <https://static.mishka-knizhka.ru/wp-content/uploads/2019/06/vikhrevye-podarki16.jpg.webp> (dostęp dn. 11.07.2024).
- Ryc. 32. Ilustracja do bajki pt. *Кузнец и черт* (autor nieznany, 1916). Źródło: https://avatars.dzeninfra.ru/get-zen_doc/3469057/pub_6013c6a06e30ac5150829293_6013c7106e30ac5150838e6a/size_1200 (dostęp dn. 11.07.2024).
- Ryc. 33. W. Wodzinowski, *Bajka* (1907). Źródło: <https://culture.pl/pl/artykul/nieznane-basnie-znanych-pisarzy> (dostęp dn. 11.07.2024).

Streszczenie

Głównym celem niniejszej rozprawy było ustalenie, którzy z bohaterów ludowej polskiej i wschodniosłowiańskiej bajki magicznej przejawiają cechy właściwe wierzeniowym postaciom demonicznym, a następnie dokonanie ich szczegółowej charakterystyki w oparciu o zapisy wierzeń i podań wierzeniowych na ich temat. Dzięki temu możliwe stało się postawienie pytania o zakres transformacji powyższych istot pod wpływem założeń genologicznych tekstów o charakterze fikcyjnym, przy czym największy nacisk został położony na przeobrażenia dotyczące pełnionych funkcji. Jednocześnie podjęto próbę określenia, które spośród cech tych postaci okazały się najmniej podatne na zmiany gatunkowe i zachowały się w opowieściach czarodziejskich.

Praca składa się z siedmiu rozdziałów. Pierwszy z nich zawiera szczegółowy opis dotychczasowego stanu badań nad typologią postaci bajki magicznej, problematyki badawczej, koncepcji i struktury rozprawy, wykorzystanego w niej materiału źródłowego oraz zastosowanej metodologii. Kolejne rozdziały poświęcone są poszczególnym kategoriom wierzeniowych istot demonicznych pojawiających się w narracjach czarodziejskich. Uwzględnionych zostało łącznie osiemnaście postaci, do których należą:

- 1) dusze zmarłych przodków (matka, ojciec), pokutnicy i zmarli w sposób gwałtowny (strzyga, upiór, wisielec),
- 2) personifikacje śmierci, biedy i niedoli,
- 3) ludzie z nadprzyrodzonymi umiejętnościami (czarownica/wiedźma, czarownik),
- 4) przedstawiciele zawodów o konotacjach demonicznych (kował, muzykant, pasterz, młynarz),
- 5) demony przyrodnicze (wodnik, leszy, wiatr),
- 6) diabeł.

Do realizacji podstawowych założeń pracy posłużył mi poniższy kwestionariusz badawczy stworzony w oparciu o kryteria opisu istot demonicznych:

- 1) pochodzenie,
- 2) imię, nazwa lub przydomek,
- 3) wygląd zewnętrzny oraz formy fizycznej metamorfozy,
- 4) atrybuty,

- 5) czas i miejsce aktywności,
- 6) właściwości i umiejętności,
- 7) charakterystyczne zajęcia i działania oraz ich adresaci,
- 8) relacje z otoczeniem, w tym z innymi bohaterami nadprzyrodzonymi,
- 9) pełnione funkcje.

W toku analizy bajkowych wizerunków wierzeniowych postaci demonicznych istotne było ustalenie, czy i w jakim stopniu powyższe elementy charakterystyki, potraktowane przeze mnie jako wyjściowe, okazały się po pierwsze istotne, a po drugie wiarygodne w procesie ich identyfikacji w opowieściach magicznych. Przedmiotem mojego zainteresowania był również zróżnicowany stopień reprezentacji tych istot w narracjach czarodziejskich.

Warunek realizacji postawionego założenia badawczego stanowiło wyabstrahowanie z istniejących systematyk polskiej i wschodniosłowiańskiej prozy ludowej korpusu tekstów *stricte* bajkowych, tj. utworów spełniających wymogi gatunkowe bajki magicznej oraz jej form heterogenicznych. W przypadku opowieści o niejednoznacznym statusie genologicznym, zgodnie z koncepcją autorstwa Jolanty Ługowskiej za główne kryterium ich wyodrębnienia posłużyła intencja narratora, a więc cel opowieści. Ponadto wykorzystana została teoria bajki magicznej Władimira Proppa, w szczególności zaś typologia funkcji pełnionych przez postaci działające oraz modelowy porządek fabularny charakterystyczny dla wspomnianych przekazów.

W ramach niniejszej pracy przyjąłam multi- oraz interdyscyplinarną optykę badawczą, sytuując swoje rozważania w szczególności na obszarze folklorystyki, literaturoznawstwa oraz antropologii kulturowej. Pomocniczo potraktowałam natomiast wiedzę z zakresu etnolingwistyki oraz historii kultury i religii, w szczególności katolickiej i prawosławnej. W celu realizacji założeń koncepcyjnych rozprawy konieczne było posłużenie się przede wszystkim metodą filologiczną, tekstologiczną, typologiczno-porównawczą, antropologiczno-kulturową, a także etnolingwistyczną.

Wykorzystany przeze mnie materiał egzemplifikacyjny obejmuje ok. 1800 polskich, rosyjskich, ukraińskich i białoruskich bajek magicznych, podań wierzeniowych oraz opisów wierzeń, których pochodzenie datuje się na XIX i I połowę XX w.

Zapoznanie się z pokaźnym korpusem źródeł etnograficznych dało mi możliwość zaobserwowania różnic między rodzimymi i wschodniosłowiańskimi narracjami o charakterze fikcyjnym opatrzonymi wspólnym numerem wątku. Jak się okazuje, rozbieżności te sporadycznie dotyczą głównej linii fabularnej opowieści, zaś z reguły

koncentrują się wokół poszczególnych epizodów i sposobów łączenia ich w kontaminacje. Dodać trzeba, że w przekazach magicznych wywodzących się z obu kręgów kulturowych widoczne jest zjawisko fakultatywności (wzajemnej zastępowalności) niektórych bohaterów, w szczególności diabła, a także kowala, czarownika, czarownicy/wiedźmy, Baby Jagi, wodnika, leszego i wiatru.

W związku z obecnością niemal kompletnego zestawu postaci demonicznych uwzględnionych w niniejszej rozprawie zarówno w bajce polskiej, jak i wschodniosłowiańskiej, można mówić o kulturowej uniwersalności tych istot. Niemniej stopień ich reprezentacji w opowieściach czarodziejskich jest bardzo zróżnicowany. Do bohaterów najbardziej typowych dla bajki magicznej *sensu stricto* zaliczają się głównie zmarli rodzice, królewna strzyga, czarownica/wiedźma oraz kowal, zaś najrzadziej w rozpatrywanych opowieściach pojawiają się dusze pokutujące i wisielec. Z kolei w przekazach oficjalnie sklasyfikowanych jako narracje czarodziejskie, lecz w istocie niespełniających ich wymogów gatunkowych, najczęściej, jak się wydaje, występują upiór (strzygoń) i młynarz.

Jak udało mi się ustalić, do wysoce wiarygodnych kryteriów identyfikacji poszczególnych postaci demonicznych w bajce magicznej należą przypisane im funkcje (zazwyczaj przeciwników, pomocników i donatorów) i związane z nimi działania. Warto dodać, że często nawiązują one do wierzeniowych wizerunków tych istot i pozytywnie lub negatywnie konotowanego statusu nadanego im w kulturze tradycyjnej. Natomiast z reguły niewielką przydatność wykazują we wspomnianym celu elementy opisu właściwe przede wszystkim podaniu wierzeniowemu, takie jak czas i miejsce aktywności oraz wygląd zewnętrzny i pochodzenie. W znacznym stopniu zwodnicza dla słuchacza lub czytelnika opowieści niejednokrotnie bywa również nazwa bądź przydomek bohatera.

Ponadto przeprowadzona w pracy analiza dowiodła, że wschodniosłowiański indeks bajki ludowej charakteryzuje o wiele większa niż w przypadku systematyki polskiej czystość gatunkowa skatalogowanych w nim wątków i ich realizacji.

Summary

The main aim of this dissertation was to determine which of the characters of Polish and the East Slavic folk wondertale display features typical of demonic creatures and then to characterise them in detail based on records of beliefs and mythological (belief) narratives about them. Thanks to this, it became possible to ask the question about the scope of the transformation of the above-mentioned beings under the influence of the genealogical assumptions of fictional texts, with the particular emphasis on the modifications related to the functions performed. At the same time, an attempt was made to determine which of the features of these characters turned out to be the least susceptible to genre changes and were preserved in a wondertale.

The work consists of seven chapters. The first contains a detailed description of the current state of research on the typology of wondertale characters, research issues, the concept and structure of the dissertation, the source material used, and the methodology. The following chapters are devoted to individual categories of demonic beings appearing in the above narratives. A total of eighteen characters were taken into account, including:

- 1) souls of deceased ancestors (mother, father), penitents and the violently deceased (*strzyga* princess, ghost [*strzygoń*], hangman),
- 2) personifications of death, poverty, and misery,
- 3) people with supernatural abilities (witch/hag, sorcerer),
- 4) representatives of professions with demonic connotations (blacksmith, musician, shepherd, miller),
- 5) nature demons (water spirit, forest spirit [*leshy*], wind),
- 6) the Devil.

To achieve the basic objectives of the work, I used the following research questionnaire based on the criteria for describing demonic beings:

- 1) origin,
- 2) name or nickname,
- 3) external appearance and forms of physical metamorphosis,
- 4) attributes,

- 5) time and place of activity,
- 6) properties and skills,
- 7) typical activities and their recipients,
- 8) relationships with the environment, including other supernatural characters,
- 9) functions performed.

In the course of the analysis of fairy tale images of demonic characters, it was important to determine whether and to what extent the above elements of characteristics, treated by me as initial ones, turned out to be, firstly, significant and, secondly, reliable in the process of identifying them in a wondertale. The subject of my interest was also the varied degree of representation of those beings in the above narratives.

The condition for achieving the research aims was to excerpt a corpus of strictly fairy tale texts, i.e., narratives that meet the genre requirements of a wondertale and its heterogeneous forms, from the existing catalogues of Polish and the East Slavic folk prose. In the case of narratives with an ambiguous genealogical status, according to the concept by Jolanta Ługowska, the main criterion for separating them was the narrator's intention, i.e., the purpose of the tale. In addition, the theory of a wondertale by Vladimir Propp was used, particularly the typology of the functions performed by the characters and the model plot structure typical for the mentioned narratives.

As part of this work, I adopted a multi- and inter-disciplinary research approach, placing my considerations particularly in the area of folkloristics, literary studies, and cultural anthropology. However, I used auxiliary knowledge in the field of ethnolinguistics and the history of culture and religion, especially Roman Catholicism and Eastern Orthodoxy. In order to achieve the conceptual objectives of the dissertation, it was necessary to use primarily philological, textological, typological-comparative, anthropological-cultural, and ethnolinguistic methods.

The source material I used includes approximately 1,800 Polish, Russian, Ukrainian and Belarusian wondertales, mythological narratives, and descriptions of beliefs, the origins of which dates back to the 19th and the first half of the 20th century.

Getting acquainted with a large corpus of ethnographic sources gave me the opportunity to observe the differences between Polish and the East Slavic wondertales marked with a common tale type number. As it turns out, these discrepancies occasionally concern the main plot of a wondertale but usually focus on individual episodes and the ways of combining them into contaminations. It should be added that in the mentioned narratives originating from both cultural circles, the phenomenon

of optionality (mutual substitutability) of some characters is visible, in particular the Devil, as well as the blacksmith, the sorcerer, the witch/hag, Baba Yaga, the water spirit, the forest spirit (*leshy*), and the wind.

Due to the presence of an almost complete set of demonic characters included in this thesis both in the Polish and the East Slavic wondertale, one can talk about the cultural universality of those creatures. However, the degree to which they are represented in the mentioned narratives varies greatly. The characters most typical of strictly wondertales are mainly deceased parents, the *strzyga* princess, the witch/hag and the blacksmith, while penitent souls and the hangman appear least often. On the other hand, in narratives officially classified as wondertales, but which do not actually meet their genre requirements, seem to feature the ghost (the *strzygoń*) and the miller most frequently.

As I have found, highly reliable criteria for identifying individual demonic characters in a wondertale include the functions assigned to them (usually antagonists, helpers, and donors) and the activities associated with them. It is worth adding that they often refer to mythological (belief) images of these beings and the positively or negatively connoted status given to them in traditional culture. However, descriptive elements that are mainly related to mythological narratives, such as the time and place of activity as well as appearance and origin, are usually of little use for the above-mentioned purposes. The name or nickname of the character is often very misleading for the listener or reader of a wondertale, too.

Moreover, the analysis carried out in this dissertation proved that the East Slavic index of folk fairy tales is characterised by a much greater genre purity of the tale types catalogued in it and their variants than is the case with the Polish classification.