

ANNA WOŹNIAK

ZEŃSKIE ISTOTY MITYCZNE
W FOLKLORZE POLSKIM I BIAŁORUSKIM

„W stosunkowo niedługim czasie pożegnamy się na zawsze z importowanymi z zachodu diabłem i czarownicą, ale jeszcze wcześniej pożegnamy się z groźnymi ongiś bękartami prasłowiańskich demonów, owymi topielcami, strzygami, zmorami, nocnicami, mamunami, przypołudnicami” – pisał w 1965 r. prof. Bohdan Baranowski w pracy *Pożegnanie z diabłem i czarownicą*¹. Czy jest zatem jakiś sens zajmować się jeszcze słowiańską demonologią na progu XXI wieku, gdy cywilizacyjno-techniczny postęp i przeobrażenia kulturowo-obyczajowe – wydaje się – na zawsze wyrugowały tamte pogańskie wyobrażenia, ustępując miejsca innym demonom i cywilizacyjnym idolom? Wiemy, że kultura chrześcijańska już w wiekach średnich różnorodnie potraktowała zjawiska pogańskie niwelując je, adaptując bądź transformując, a w każdym razie poprzez „chrystianizację” pogaństwa, rozerwała jednolity system wierzeń słowiańskich.

Za końcową fazę występowania mitologii słowiańskiej jako jeszcze spójnego systemu wierzeń uznaje się okres od IX do XIII w. A cóż dopiero mówić o niej teraz w sytuacji oddziaływania nauki, galopującego rozwoju techniki i alienacji człowieka od świata przyrody, której łączność z człowiekiem stanowiła niegdyś fundament pojawiania się wierzeń, przesądów i zabobonów. Mitologia słowiańska niewątpliwie zaginęła, niebawem będzie się ją traktować jak wszelkie inne minione przejawy cywilizacji światowej, bez istnienia jakichkolwiek jej śladów, rudymentów wierzeniowych, reliktyw. Może jeszcze język – jak się uważa w koncepcjach fenomenologicznych, podstawowy składnik konstytucji świata – przechowa pewne szczątki leksykalne zatartych wierzeń. I niestety subkultura, wszelkiego rodzaju kontrkultura, sekty, herezje, ezoteryczne nurty neo-, czarownicy i czarownice – istniejące nawet w wielomilionowych aglomeracjach – usiłujące reaktywować przeszłość i na zasadzie kompensacji dopełnić niewystarczającą duchowo współczesność.

Mitologia słowiańska jest poza tym dobrze udokumentowana, opisana i uporządkowana w naukowych opracowaniach, sądach i klasyfikacjach przeprowadzonych

DR HAB. ANNA WOŹNIAK, prof. nadzw. Instytut Filologii Słowiańskiej, Katedra Literatur Słowiańskich w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, e-mail: anewoz@kul.lublin.pl

¹ Łódź 1965, s. 180.

przez takie nauki, jak etnografia, językoznawstwo, historia, archeologia, folklorystyka. Wielu badaczy XIX i XX-wiecznych w swych pracach dokonało opisu i usystematyzowania wiedzy na temat dawnych wierzeń słowiańskich, m.in. Zorian Dołęga-Chodakowski, Kazimierz Wójcicki, Oskar Kolberg, Michał Federowski, Adam Kirkor, Vatroslav Jagić, Jewgienij Aniczkow, Kazimierz Moszyński, Aleksander Brückner, Witold Klinger, Henryk Łowmiański, Aleksander Gieysztor, Franciszek Sławski, Stanisław Urbańczyk, Wiktor Tokariew, Lucjan Pełka i inni.

Nasze rozważania – mamy taką nadzieję – są przykładem tego, że można jeszcze demonologię słowiańską rozpatrywać, ponieważ nie możemy jako ludzkość odrzucać przeszłości i historii, ponieważ nasze przesady, czyli przed-sady – jak twierdził Hans Gadamer – kształtują naszą wiedzę o świecie, rozstrzygają o naszym bycie, ukierunkowując naszą zdolność doświadczenia i otwartość na świat², jak również pozwalają nam poznać psychikę przodków. Zajmijmy się więc w tej pracy zagadnieniem słowiańskich demonów żeńskich. Postaramy się zwrócić uwagę na komparatystyczne aspekty owych opisanych już obficie w literaturze etnograficznej i folklorystycznej co ciekawszych istot mitologicznych, a także odwołać się do ich archaicznego mitologicznego pierwowzoru i starych ceremonii kobiecych. Istoty te w folklorze słowiańskim generalnie należą do świata siły nieczystej i demonicznej, są jak wszystkie inne demony rezultatem antropomorfizacji przyrodniczego otoczenia człowieka, który nie zacierał granicy między światem przyrody a samym sobą, a zatem nie oddzielał obiektu opisu od opisu samego. W związku z tym dzielą się te istoty na demony związane z domem i przyrodą, a więc na leśne, polne, wodne, domowe. H. Łowmiański zalicza demonologię do takiego etapu wierzeń pogańskich, które określa się jako polidoksję, czyli najbardziej archaiczne wierzenia i religię epoki plemiennej Słowian, uwieńczoną prototeizmem, a więc kultem Peruna, bóstwa władającego piorunami. Zaludniały owe postaci kosmos duchowy Słowian, były istotami pośrednimi, nadzmysłowymi w przestrzeni pomiędzy człowiekiem a bóstwami.

Nie można wyprowadzić z istniejącego materiału demonologii żeńskiej dowodu na ewentualną hipotezę, że istoty żeńskie były „dyskryminowane” w porównaniu z istotami płci męskiej, tzn., iż to właśnie je waloryzowano negatywnie, wręcz przeciwnie, jeśli idzie o sferę polidoksji, istniała tutaj nawet pewna zasada równouprawnienia. Dowodzą tego takie fakty, że panowała równoważność ilościowa duchów szkodzących obu płci, a ponadto duch męski miał z zasady swój żeński ekwiwalent, tworzył parę, np. topielec – topielica, strzygoń – strzyga, czart – czartowka, czarci-cha, wił – wiła, bies – biesicha itd. Duchy szkodzące ludziom obu płci miały poza tym na ogół odrażający wygląd, ponieważ ich wszechobecnym atrybutem była starość i szpetota, np. wszelkiego rodzaju zmor, strzyg, wiedźm, boginek, mamon, dziwożon, czarownic, baby-jagi. Wyjątki stanowiły istoty powabne, piękne i młode, typu

² H. G a d a m e r, *Uniwersalność problemu hermeneutycznego*, przekł. M. Łukasiewicz, „Pamiętnik Literacki” 1977, nr 4, s. 309-319, tu: s. 313.

wschodniosłowiańskich rusalek, południowosłowiańskich wił, beregiń, wodianic, brodnic, polskich południc. Opozycja „starość – młodość” wydaje się więc oczywista w tych ucieleśnieniach natury, chociaż z zasady nie łączy się z hiperbolizacją atrybutów zła. Podobnie jak wygląd owych postaci wyposażonych w cechy powtarzające się, inwariantne, tak i ich funkcje, oczywiście na ogół profesjonalnie „kobiece”, stanowiły zestaw działań zbieżnych. A były to: zamawianie mleka, odbieranie mleka od krów (czarownica – wiedźma, na Białorusi znacharka), wysysanie krwi, podmienianie dzieci, niepokojenie brzemiennych kobiet (mamona – mamuna, boginka lub striha na Białorusi), duszenie (zmora lub mara), łaskotanie, wabienie mężczyzn i przywózenie ich do śmierci (rusałka, mawka, nawka). Zbieżność i analogia funkcji świadczy o wspólnym rodowodzie słowiańskich postaci demonicznych, wykształcających jeszcze we wspólnocie indoeuropejskiej uosobione bóstwa, będące ucieleśnieniem natury jako kosmicznej potęgi dla człowieka dawnego. Niewątpliwie pojawiają się w nich nawarstwienia chrześcijańskiej proveniencji – co staje się szczególnie widoczne w postaci czarownicy zjednoczonej z pogańską słowiańską wiedźmą, w postaci w ogóle szatana – na ogół jednak wierzenia związane z istotami żeńskimi zachowały czystość archaicznej polidoksji. Gdyby bowiem chrześcijaństwo zaanektowało je całkowicie, tak jak w wypadku zwłaszcza zwyczajów obrzędowych, musiałyby postaci żeńskiej jako duchowi zła nadać wymiar istoty nieczystej, kuszącej do grzechu cielesnego, np. chrześcijańskich ascetów, i wobec tego musiałyby posługiwać się wyłącznie kategorią piękna i młodości w odniesieniu do takich demonów, lub je zszatanizować. Tymczasem demony te, związane ze sferą mitologii „zjawisk niższych”, nie były religii chrześcijańskiej do niczego potrzebne, gdyż nie mieściły się w chrześcijańskich pojęciach grzechu i kary, zła i dobra.

Przedstawmy teraz kilka istot słowiańskiej mitologii, znajdziemy ich cechy wspólne w Polsce i Białorusi. Zastanówmy się najpierw nad żeńskimi bóstwami słowiańskimi z panteonu Włodzimierza. Istniało tylko jedno takie bóstwo, Mokosz obok innych bogów w poczcie: Peruna, Chorsa, Dażboga, Striboga, Simarogła, zrekonstruowanych przez kronikarza Nestora, a potem także szczątkowo, jako artystyczny chwyt porównania, odnotowanych w *Słowie o wyprawie Igora*. Mokosz była bóstwem bezsprzecznie słowiańskim (tak uważali Brückner i Łowmiański) mimo zbieżności z nazwą demona fińskiego Moksza. Etymologię fińską tego bóstwa wywodził Aniczkow od mordowskiego „Moksza”. Łowmiański zaś pokrewieństwo fińskie tłumaczył poprzez recepcję fińską z mitologii słowiańskiej lub też zupełnie przypadkowe podobieństwo nazw³. Imię „Mokosz” tenże badacz wiązał – za Jagiciem – pierwotnie z mognieniem, z deszczem, a potem dopiero wymieniał inne funkcje bogini-opiekuna domowego, takie jak opiekuństwo nad przadkami, przędzenie, tkanie, strzyżenie owiec, hodowla Inu. Była także Mokosz bóstwem rolniczym, opiekunką urodzaju i dostatku⁴.

³ H. Ł o w m i a ń s k i, *Religia Słowian i jej upadek (w. VI-VII)*, Warszawa 1986, s. 124.

⁴ Zob. *Персонажи славянской мифологии (Рисованный словарь)*, сост. А. А. Кононенко, С. А. Кононенко, Киев 1992, с. 117.

Brückner podaje przykład ofiarowywania Mokoszy wełnianych kosm obok nożyc⁵. Geograficzne nazwy ruskie, czeskie i polskie, materiał toponomastyczny potwierdzają popularność tej istoty i są jej pochodną, wedle Łowmiańskiego, który podaje takie nazwy: Mokos, Mokosznica, Mokoszyn (być może Mąkoszyn). Otóż właśnie Mokosza, bóstwo żeńskie, z kanonu bogów Włodzimierzowego panteonu, którego ślady odkryto na wzgórzu kijowskim, a utrwalono w *Powieści lat minionych*, ocalała w pamięci ludowej na bardzo długo. Mokosz (Makosza, Makiesza) była poza tym bóstwem wróżenia; jak podawał Brückner, jeszcze w XVI w. przy spowiedzi pytano kobiety, czy chodziły do Mokszy w celu wróżenia⁶.

Rusałki – wschodniosłowiańskie demony przyrodnicze, polne i wodne, a nawet górskie – były antropomorfizacją kultu wody, lasów i gór. Wedle wierzeń białoruskich, odnotowanych przez M. Federowskiego, rusałki przedstawiano jako „biełyje jak śnieg panienki i wielmi pięknyje”, mieszkające w konopiach lub zielonym życie. „Rusałki ciongle w życiu żywiuć, pókki żyto pirsuje”, łaskoczą na śmierć chłopców, którzy dostają się w ich ręce⁷. Rusałka bywała też określana na Białorusi jako „kazytka” (od „kazytać – łaskotać”⁸, na Ukrainie jako „łaskotucha”, łaskotnica, łaskotka, u Rosjan – jako szczekotun (od szczekotat’). Na Białorusi rozpowszechnione było powiedzenie „chudaja jak rusauka”, „jak rusauka rozpuściła wałasy”⁹. Rusałki wodne, a więc związane z kultem akwaticznym, żyły u Białorusinów w wodzie, od jesieni do niedzieli rusalnej, która następowała w tydzień po Zielonych Świątkach. Wówczas to wychodziły z wody, zasiadały na gałęziach brzozowych, kołysały się na nich, wołając do przechodzących: „czelowiek, chodź kołychatsia”. Posługiwały się też popularną metodą łaskotania. Były to kobiety piękne z długimi rozpuszczonymi włosami¹⁰. *Notabene*, kolor włosów rusałek ulegał zmianie w zależności od terytorium występowania tych istot; włosy mogły być czarne lub o zielonkawym połysku. W swej monografii terytorialnej *Białoruś – Polesie* O. Kolberg opisuje je jako istoty leśne o czarnych oczach, długich włosach, mieszkające w gajach. Kołyszą się na gałęziach i wołają do przechodzących: „Ha, ha! Chadzicie k nam na areli kałychać sie”¹¹. Rusałki to dzieci Białorusinek, dokumentuje dalej Kolberg, poronione albo

⁵ A. B r ü c k n e r, *Mitologia słowiańska i polska*, wstęp i oprac. S. Urbańczyk, Warszawa 1985, s. 152.

⁶ Tamże, s. 154.

⁷ Cyt. za: L. P e ł k a, *Polska demonologia ludowa*, Warszawa 1987, s. 20.

⁸ Por. T. F i l i p c z y ń s k a, *Postacie demoniczne w „Ludzie białoruskim” Michała Federowskiego*, „Acta Albaruthenica” 1(1998), red. A. Barszczewska i A. Bartoszewicz, s. 135-138.

⁹ K. M o s z y ń s k i, *Kultura ludowa Słowian, cz. 2 – Kultura duchowa*, Warszawa 1967, s. 624.

¹⁰ B r ü c k n e r, *Mitologia słowiańska i polska*, s. 180.

¹¹ O. K o l b e r g, *Dzieła wszystkie*, t. LII – *Białoruś – Polesie*, Wrocław, b. r. w., s. 439.

umarłe bez chrztu. Główna czynność rusałek to wabienie i przyzywanie mężczyzn. W drugi dzień Zielonych Świąt wychodziły one z wody i aż do Św. Piotra, czyli 29 czerwca, biegały po życie¹². Istniało też takie pojęcie jak „tydzień rusałek”, „русальні свята”, „русальна неділя”, „русальный Великдень”, o czym zaświadcza wiele źródeł i opracowań¹³, a pisał też m.in. O. Kolberg. Określane było tak święto rusałek przypadające od Zielonych Świąt aż do Św. Trójcy. Okres ów obłożony był wieloma zakazami: nie wolno było wtedy grodzić, klaskać ani kąpać się w rzekach, należało owo święto wielkanocne rusałek święcić¹⁴. Wianki wite na Zielone Świąta musiały wisieć w lesie aż do św. Trójcy. Rusałki-nimfy wyprawiały też wesela o zachodzie słońca, słycać było wtedy plusk, klaskanie, śmiechy. Zanotowane przez Kolberga pieśni:

My wianeczki zawili
my harełoczki papili
i jajecznicu pajeli.

Rusałaczki, ziemlanaczki
na dub leźli, karu hryźli,
zwałitisia, zabilisia,
Trojca.

potwierdzają związek zwyczajów zielonoświątkowych na Białorusi z wiarą w rusałki¹⁵.

Rusałki, istoty właściwe dla wierzeń narodów wschodniosłowiańskich, spotykane były też na wschodnich terenach Polski, w Polsce zachodniej, natomiast ich odpowiednikami były wity i dziwożony¹⁶. Problem pochodzenia rusałek ustawicznie nurtował folklorystów i etnografów, także historyków kultury ludowej. Czy należy je łączyć z obrzędami manistycznymi? Czy były to dusze zmarłych przedwczesną, nienaturalną śmiercią, błakające się po ziemi dusze kobiet, którym nie było dane wyjść za mąż i mieć dzieci? Poglądy na ten temat były różne. Już D. K. Zielenin uważał, że rusałki były to kobiety tzw. „założnyje”, czyli zmarłe kobiety i dziewczynki, zmarłe nieczyste, określane jako vodjanica, šutovka, čertovka, navka¹⁷, jak

¹² Tamże, s. 119.

¹³ Zob. m.in.: С. В. М а к с и м о в, *Нечистая, неведомая и крестная сила*, С.-Петербург 1903, с. 460-462. К. Д. З е л е н и н, *Очерки русской мифологии*, Петроград 1916, с. 211.

¹⁴ К о л б е р г, *Бiałoruś – Polesie*, s. 119.

¹⁵ P o r. В. Л і ц ь в і н к а, *Святы і абрады беларусау*, Мінск 1998, с. 105.

¹⁶ А. F i s c h e r, *Etnografia słowiańska*, cz. 3 – *Polacy*, Lwów-Warszawa 1934, s. 207.

¹⁷ Ł o w m i a ń s k i, *Religia Słowian...*, s. 151-152; zob. też. Д. К. З е л е н и н, *Очерки русской мифологии*, tu. zob. *Умершие неестественной смертью и русалки*, s. 271-273.

też brzeginie (beregyni), demony związane z kultem wody (od beregyt' – ochraniać), pokrewne upiorom¹⁸. Łowmiański potwierdzał hipotezę Zielenina, łącząc rusałki z obrzędami za dusze zmarłych o archaicznym rodowodzie, związanym z wierzeniami w życie pozagrobowe. Podobnie i Moszyński dostrzegał w zjawisku tym elementy obrzędowości manistycznej, uważał bowiem rusałki za duchy dziewcząt zmarłych nienaturalną śmiercią. Odmienne i sceptyczne stanowisko reprezentował natomiast Brückner, odrzucając manistyczne pochodzenie rusałek, twierdząc, że „nie masz tu miejsca dla mężczyzn zmarłych podobną śmiercią”, „skoro te postaci są zawsze piękne i jednego wieku, i wzrostu, a więc ani dzieci, ani baby! Na te najprostsze pytania żadna teoria manistyczna nie daje zadowalającej odpowiedzi”¹⁹. Badacz ten zatem pojawienie się pierwiastków manistycznych, wiary w dusze zmarłych, nieochrzczonych lub nie pogrzebanych, wiązał dopiero z chrześcijaństwem, a nie z okresem pogaństwa. W jego przekonaniu rusałki były więc demonami wegetacyjnymi letniej przyrody²⁰.

Tak jak w przypadku każdego przejawu mitologii słowiańskiej, także i tutaj można szukać bardziej archaicznych inspiracji i wcześniejszych źródeł mitologicznych, wywodzących się z gruntu wierzeń grecko-rzymskich. Otóż rusałki wykazują – zdaniem wielu badaczy – związek z rosaliami poprzez przejęcie elementu obrzędowego z tradycji starożytnej. Rusałka pochodzi bowiem najprawdopodobniej, jak twierdzą owi badacze, od nazwy święta grecko-rzymskiego *recte rosalia*, oznaczającego święto róż. W. Klinger na przykład utożsamiał *rosalia*, rzymskie święto majowe i czerwcowe, ze świętem zmarłych, kiedy to składano im róże jako ofiarę zaduszną (*dies rosae*)²¹, podobny związek ze świętem zmarłych – *pascha rosarum* – akcentował również A. Gieysztor²². Łacińska nazwa *rosalii* została zatem, wedle potwierdzonych opinii etnografów, najpierw na Bałkanach skojarzona ze świętem słowiańskim, obchodzonym ku czci zmarłych, a stąd przeszła potem na Ruś. A zatem można przypuszczać, że u wszystkich narodów słowiańskich rytuały rusalne odnoszą się do kultu przodków²³. Uwidocznia to *Pouczenie o karach bożych z Powieści lat minionych*, gdzie pod datą 1068 r. opisuje się święto ludowe – o takich atrybutach, jak trąby, skomorochowie, gęśle i rusalie – surowo ganione przez kronikarza. Wiosenne

¹⁸ Por. też: Э. В. Померанцева, *Мифологические персонажи в русском фольклоре*, tu zob. *Русалки в русском фольклоре*, Москва 1975, s. 68-91.

¹⁹ Brückner, *Mitologia słowiańska i polska*, s. 182.

²⁰ Tamże, s. 308.

²¹ Zob. W. Klinger, *Doroczne święta ludowe a tradycje grecko-rzymskie*, Kraków 1931, s. 17-18; tenże, *Wschodniosłowiańskie rusałki i pokrewne postaci demonologii ludowej a tradycja grecko-rzymska*, Lublin-Kraków 1949.

²² A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 1986, s. 226.

²³ Por. В. А. Смирнов, *Обряд „крещения” и „похорон кукушки”, „Русский фольклор” (Фольклор и историческая действительность)*, т. XX, Ленинград 1981, s. 69-70.

rusalie słowiańskie, w tym ruskie, połączone były bowiem z rozpasaniem seksualnym i orgiami, stąd nieskrywana do nich niechęć staroruskiego latopisarza.

Nazwę *rusalie* przenoszono także na inne święta, np. na obrzędy związane z Kupałą²⁴, najprawdopodobniej dlatego, iż Kupała również – jak potwierdził to m.in. Kolberg – kojarzony był ze świętem zmarłych, związany był z dniem czartów i wiedźm²⁵. Fakt częstego identyfikowania świąt ludowych poparty jest zatem przez translację obrzędów rusalnych na obrzędowość kupalną, m.in. chodzi tu o zwyczaj palenia ogni rytualnych na Kupałę, nad Prypecią, gdzie podczas symbolicznego spalania wszelkich rupieci ogień symbolicznie trawił także wiedźmę, odbierającą mleko od krów. Zanotował ów zwyczaj K. Moszyński²⁶. Pieśni kupalne zebrane przez M. Federowskiego również dokumentują fakt ochraniających, antropeicznych działań magicznych przeciwko wiedźmom, istotom szkodzącym, odbierającym mleko²⁷. Można by powiedzieć, że obie postaci, rusałka i wiedźma, doznały w tych obrzędach przejawu typowej ludowej homologizacji. Podsumujmy zatem nasz tok rozumowania. Otóż, na terytorium słowiańskim „rusałka” zjednoczona została ze świętem wiosny, obchodzonym w okresie koło Zielonych Świąt – *rosalie* (*rusalie*). Zielone Świątki to pierwotnie święto masek i manekinów używanych w przeprowadzanych obrzędach. Z czasem dopiero zaczął termin ten obejmować nimfy wodne, początkowo na Bałkanach, potem na Rusi. W Polsce nazwa „rusałka” nie była używana (wyjątek stanowią tereny wschodnie), spotykano tu natomiast postaci zbliżone, czyli topielice i wiły. Topielice (obok topielców) stare i brzydkie, podobne do boginek, albo młode i piękne w koralach i zielonych wiankach na głowach, były na ogół nieprzychylnie człowiekowi.

Inne postacie żeńskie z arsenału istot wrogich to czarownice-baby, cioty (u ludu wielkopolskiego), wiedźmy. Problem datowania owych demonów jest niezwykle złożony, a i odnalezienie części składowych tego zuniwersalizowanego obrazu czarownicy-wiedźmy nastęrcza także nie mniej kłopotów. Niektórzy badacze, np. K. Moszyński uważali, że cały zespół wierzeń otaczających postać wiedźmy, wrośnięty w kulturę ludową Słowian, istnieje od czasów przedchrześcijańskich i wcale nie jest narzucony przez chrześcijaństwo i wpływy zachodnie²⁸. Podobnie R. Berwiński

²⁴ Пор. А. К и р к о р, *Следы язычества в празднествах, обрядах и песнях*, w: *тенже, Живописная Россия*, Минск 1993 (reprint: С.-Петербург 1882), s. 43-44.

²⁵ Zob. О. К о л б е р г, *Бiatoruś – Polesie*, s. 119, 124-125. Zjawisko upamiętnienia w zwyczajach kupalnych biesa i wiedźmy pojawia się w zanotowanych przez Kolberga białoruskich pieśniach kupalnych.

²⁶ Zob. К. М о с з ы ń с к и, *Polesie Wschodnie. Materiały etnograficzne z wschodniej części b. powiatu mozyrskiego oraz z powiatu rzeczyckiego*, Warszawa 1928, s. 220-221.

²⁷ Zob. М. ф е д е р о в с к и, *Lud białoruski*, t. VIII – *Inedita. Pieśni z archiwum zbieracza*, oprac. М. Czurak, Warszawa 1981, s. 288; zob. też: Г. А. П я т р о у с к а я, *Жывая спадчына*, Мінск 1988; *Беларускія народныя абрады*, Мінск 1994.

²⁸ М о с з ы ń с к и, *Kultura ludowa Słowian*, cz. 2, s. 646.

w swym dziele *Studia o literaturze ludowej* utrzymywał, że zachodnioeuropejska czarownica zetknęła się z wierzeniami demonologii ludowej, funkcjonującymi już w Polsce w postaciach wiedźmy, jędzy, znachorki, baby zielarki i nałożyła się na nie²⁹, podobnie jak to się działo w przypadku innych procesów homologizacji jakiegoś wierzenia. Identycznie A. Brückner pisał o dawnym rodowodzie czarownicy, o pochodzeniu najpierw czarowników, wyprowadzając ich nazwę od robienia „czar”, tj. kresek w celach wróżenia pomyślności. Czarownicy zajmowali się czarami, zamawianiem chorób czy ran, odczynianiem wszelkich uroków itd.³⁰ Dopiero z czasem – jak sugerują to wspomniani badacze – ich miejsce zajęły czarownice, pojawiające się w bardzo dawnych źródłach czeskich (podanie o Libuszy), w *Kronice polskiej* (opowieść o niewieście wróżącej), w źródłach ruskich w *Powieści lat minionych*. Późnym europejskim nawarstwieniem jest, wedle Brücknera, wierzenie o czarownicach latających na ożogach, łopatach na różne łyse góry czy do Kijowa, o biesiadach i orgiach szatańskich³¹. A zatem można wnioskować, że czarownica-wiedźma to postać skompilowana ze starych słowiańskich wierzeń i chrześcijańskiej wizji narzuconej przez odrodzenie i kontrreformację, połączonych w jedną całość. To poza tym inny rodowód tej samej postaci. Jeśli przyjąć argumentację Brücknera, to przecież czarownicy byłiby odpowiednikami jakichś szamanów, wołchwów, a więc realnych ludzi wykonujących praktyki lekarskie, zajmujących się wieszaniem i wróżbiarstwem.

Przeciw czarownicom występowano w Polsce od XIII w., podobnie jak w całej średniowiecznej Europie, dopiero jednak od XVII aż do XVIII w. rozpoczynają się u nas procesy o czary (pewne miały miejsce już w XVI w.). W aktach procesowych, dotyczących głównie prostych kobiet wiejskich, spotyka się opisy Łysej Góry i diabła, czasem rozprawa dotyczy jedynie zarzutów szkodenia osobom, zdrowiu i dobytкови³². Więcej wzmianek o Łysej Górze znajdujemy w aktach zachodniopolskich, w Wielkopolsce, Pomorzu, Małopolsce, co związane jest z tym, że więcej procesów o czary odbywało się właśnie na tych terenach, niż na wschodzie. W źródłach wschodnich natomiast, jeśli mowa jest o diable, to jako o słudze czarownicy³³. Za Brücknerem można podać przykład o doniesieniu rządcy hrabiego Tyszkiewicza o tym, że w białoruskim majątku spalił 6 wiedźm, a zbiera wodę święconą z dziesięciu kościołów, by kisiel warzyć, a wówczas zlecą się wszystkie czarownice³⁴. Początkowo czarownice wschodnie jedynie korzystały z diabelskiej pomocy przy realizacji swych praktyk magicznych i to zarówno czarno- jak i białomagicznych, ale

²⁹ P e ł k a, *Polska demonologia ludowa*, s. 192-193.

³⁰ B r ü c k n e r, *Mitologia słowiańska i polska*, s. 56.

³¹ Por. tamże, s. 57.

³² F i s c h e r, *Etnografia słowiańska*, s. 212.

³³ Tamże, s. 212.

³⁴ J. S z c z y p k a, *Kalendarz polski*, Warszawa 1984, s. 69.

także zapłaciły niejednokrotnie wysoką cenę za swe „czary”, o czym informowały szeroko zapisy dokonane przez M. Federowskiego w jego dziele *Lud białoruski*³⁵. Czarownice polskie poddawane były „próbie wody”, czyli pławieniu, o czym donosi się w wielu źródłach³⁶. Jeśli kobieta tonęła, była niewinna, jeśli nie – świadczyło to o dowodzie winy. W ten to „logiczny” sposób interpretowano fizyczny fakt nie zatonięcia kobiety odzianej w wiele spódnic, sugerując, że czarownica nie tonęła, ponieważ miała lekkie ciało i mogła unosić się w powietrzu na miotle. Twórcą tego szokującego poglądu był Florentyńczyk Savonarola. Przetłumaczone też było w Polsce w 1614 r. dzieło niemieckich inkwizytorów Jakoba Sprengera i Heinricha Kramera *Młot na czarownice – Malleus maleficarum* (1484 r). Po próbie pławienia poddawano czarownice dalszym torturom, a ostatecznie spalaniu na stosie³⁷. Polowanie na czarownice w Polsce to około 10 000 ofiar kobiet oskarżonych o czary, spalonych na stosie lub zamęczonych na skutek tortur na mocy prawomocnych wyroków – taką liczbę podaje B. Baranowski, wielce zasłużony badacz tej problematyki. Do tego dochodzą jeszcze niezwykle częste samosądy wykonywane przez ludność wiejską nad czarownicami, nawet po oficjalnym zakazie procesów w 1776 r. za Stanisława Augusta. Samosądy przyniosły około 20 000 ofiar wśród kobiet, posądzanych o czary i konszachty z diabłem³⁸, podczas gdy w Europie liczbę tę szacuje się na około 1 milion kobiet³⁹. Za M. Rożkiem można jednak podać zastraszającą liczbę około 9 milionów czarownic europejskich zgładzonych od XIII do XIX w.⁴⁰

Czarownice nacierały się specjalną maścią (być może środkami halucynogennymi, spreparowanymi z różnych ziół, o czym powiadamiają nas liczne materiały źródłowe, jak również opracowania⁴¹), by lecieć na Łysą Górę i tam urządzać erotyczne kon-

³⁵ Por. Filipczyńska, *Postacie demoniczne w „Ludzie białoruskim”...*, s. 141. Czarownice-wiedźmy sporządzające tzw. „zawitki” („zakruty”) w dojrzewającym zbożu lub warzywach w celu spowodowania nieszczęścia w rodzinie (choroby, śmierci) i gospodarstwie właściciela pola, przyłapano na tej czynności były karane wypaleniem oczu.

³⁶ Zob. *Podania i opowieści z Zagłębia Dąbrowskiego*, zebrali i oprac. M. i D. Czubałowie, Katowice 1984 (zob. tam podania o czarownicach, s. 17-22, s. 105-108); Baranowski, *Pożegnanie z diabłem i czarownicą*, s. 7.

³⁷ Zioła zbierane przez czarownice to: czartopłoch, czartownik, czartowskie łajno, czartowe mleko, czartowe zebro, rokitnica, jałowiec, nasięźrzał (na zalotników), macierzanka, piwonie. Zob. Szczyпка, *Kalendarz polski*, s. 71.

³⁸ Cyt. za: Półka, *Polska demonologia ludowa*, s. 195.

³⁹ Szczyпка, *Kalendarz polski*, s. 69.

⁴⁰ Zob. Rożek, *Diabeł w kulturze polskiej. Szkice z dziejów motywu i postaci*, Warszawa-Kraków 1993, s. 223.

⁴¹ Por. Rożek, *Diabeł w kulturze polskiej*, s. 238-239. Autor wylicza tu substancje służące do sporządzania specjalnych maści powodujących latanie czarownic na Łysą Górę: m.in. zioła, sery, węże, jaszczurki, pióra wróble i przepiórcze, żabie ekskrementy i skrzeki. *Notabene* badania XX-wieczne potwierdziły, iż ekskrementy z dodatkami zawierają dużą zawartość atropiny i innych substancji trujących, które wcierane w skórę, wywoływały silne podniecenie seksualne i halucynacje.

wentykle z diabłami i sabaty, tańcząc przy diabelskiej muzyce⁴². Znany to motyw wykorzystany przez M. Bułhakowa w *Mistrzu i Małgorzacie*, poświadczający Bułhakowowską znajomość tradycji masońskiej oraz źródeł literackich związanych z satanizmem.

M. Eliade rozważając kwestię m.in. satanicznych orgii, jakie przypisywano czarownicom, wysuwa trzy ciekawe sądy: 1. owe cechy sataniczne, główny stereotyp oskarżeń czarownic, nie istniały i były tworem przemocy sądów inkwizycyjnych, a także wytworem imaginacyjnym owych ludzi oskarżanych (bo czasem oskarżano też i mężczyzn) o podpisanie diabelskiego cyrografu, 2. praktyki opisywane jako sataniczne rzeczywiście miały miejsce i wówczas wyrażały bunt przeciw instytucjom chrystianizmu, zepsuciu kościelnej hierarchii i dekadencji Kościoła, 3. praktyki orgiastyczne zaświadczały o religijnej tęsknocie, silnym pragnieniu powrotu do archaicznej fazy kultury⁴³. Hipotezę o sugestywnym i imaginacyjnym przypisywaniu sobie przez oskarżonych czartowskich sprawek potwierdzałby fakt, że – jak pisał Bronisław Seyda w *Dziejach medycyny* – środek halucynacyjny, narkotyk, np. maść mógl faktycznie pobudzać wyobraźnię⁴⁴.

O. Kolberg poświadczając istnienie wierzeń o czarownicach w swej monografii regionalnej dotyczącej Białorusi-Polesia, pisze o czarownicach, które psują bydło, zamawiają mleko, szkodzą zdrowiu, a więc sprawują typowe powtarzalne praktyki czarodziejskie, przypisywane też czarownicom z innych rejonów Europy. Miejsce lotu ruskich wiedźm to również Łysa Góra, gdzie latają wiedźmy na stępie lub miotle⁴⁵, czy na przedmiotach tradycyjnie rozumianych jako falliczne. Być może mamy tutaj do czynienia ze szczątkami obrzędowości związanej z kultem płodności. Opowieści o wiedźmach to ulubiony temat podczas białoruskiego święta Kupały. Znow więc mamy przykład przenoszenia wierzeń o czarownicach i wiedźmach na obrzędy kupalne, o czym mówiliśmy poprzednio. Z czarownicami tymi spokrewnione są na Białorusi – jak dalej poświadczają Kolberg – znachorki, znachorzy, którzy leczą choroby zamawianiem oraz magnetycznymi *passami*. Mogą oni zamawiać krew, odbierać mleko u krów, ale mogą też niszczyć miłość między ludźmi⁴⁶. Spotykamy się więc tutaj z bardzo rozpowszechnionym zjawiskiem utożsamienia funkcji czarodziejskich, zwłaszcza z kręgu magii białej, z praktykami znachorskimi i uprawianiem np. terapii ziołoleczniczej.

Widać jednak pewne różnice pomiędzy polskimi a białoruskimi czarownicami, które zachowały swoje pogańskie oblicze, związane głównie z funkcjami szkodzenia

⁴² F i s c h e r, *Etnografia słowiańska*, s. 212.

⁴³ M. E l i a d e, *Okultyzm, czary, mody kulturalne. Eseje*, przeł. I. Kania, Kraków 1992, s. 106.

⁴⁴ S z c z y p k a, *Kalendarz polski*, s. 72; zob. też. R o ż e k, *Diabeł w kulturze polskiej*, s. 239.

⁴⁵ Por. R o ż e k, *Diabeł w kulturze polskiej*, s. 239.

⁴⁶ K o l b e r g, *Białoruś – Polesie*, s. 437.

(moc diabelska), bądź też czarami, leczeniem, zamawianiem, funkcjami znachorskimi. Owe praktyki lecznicze Brückner łączył jednak z późnym rodowodem, chrześcijańskim.

Powiedzmy jeszcze o jednym demonie, personifikacji życia społecznego. To białoruskie „rożanice”, polskie „rodzanice”, boginie przeznaczenia, podobne do klasycznych greckich *Parce*, związane z obrzędami narodzin. Wśród tych obrzędów znane było np. składanie im ofiar z jadła i picia na Bałkanach, podobnie jak i na Rusi. W *Kazaniu Chrystolubca* znajduje się wzmianka o czci bóstw Roda i rożanic: „i mieszmamy niektóre czyste modlitwy z przeklętym ofiarowaniem bałwanom, bo stawiają oprócz stołu z kutią i zgodnego z prawem obiadu także bezprawny stół, przeznaczony dla Roda i rożanic wywołując gniew Boga”⁴⁷.

Inne jeszcze postaci to zmora–mara i strzyga znane w Polsce i na Białorusi, o mniej więcej analogicznych funkcjach, czyli duszenia, dławienia (zmora), podmieniania dzieci i niepokojenia brzemiennych. Ciekawą postacią demoniczną jest polska strzyga, białoruska *striha*, należąca do istot latających, najczęściej z wystającymi zębami, co podkreślać miało w ludowych wyobrażeniach jej demoniczność i związek ze światem zmarłych⁴⁸. Jeśliby przyjąć słuszność teorii na temat antycznej podstawy wypracowanych wierzeń o mitycznych istotach żeńskich, to odwołać by się należało do wyobrażeń grecko-rzymskich o wierze w żeńską moc, właśnie w strzygi, które to wierzenia rozpowszechniły się potem w całej Europie średniowiecznej. Chodzi tutaj o postać *Lamii*, mitycznej królowej *Libii*, ukochanej *Zeusa*, wysysającej krew z niemowląt w ramach aktu zemsty za uśmiercenie jej własnych dzieci przez *Herę*. Rzymska *Diana*, bogini płodności, z kolei stała na czele orszaku kobiet, urządzających nocne polowania⁴⁹, ponieważ była często utożsamiana z *Hekate*, boginią zaświatów, siły nieczystej, czarów, nocnych koszmarów, w ogóle z bóstwem chthonicznym⁵⁰. *M. Eliade* w swym dziele wymienia też – wśród wielu cech przypisywanych *Artemidzie* (często kojarzonej z *Dianą*) i poświęconych jej greckich rytuałów kobiecych – orgiastyczny taniec ku jej czci⁵¹.

Przypomniane w powyższych rozważaniach niektóre żeńskie istoty demoniczne, polskie i białoruskie, jak się okazuje, odznaczają się porównywalnym zakresem swych podstawowych praktyk i funkcji szkodzenia człowiekowi. Wskazuje to więc na ich wspólny rodowód słowiański, a w niektórych przypadkach – jak próbowaliśmy pokazać – na związek ze starszymi jeszcze warstwami mitycznych wyobrażeń wywo-

⁴⁷ B r ü c k n e r, *Mitologia słowiańska i polska*, s. 170.

⁴⁸ Por. opowieści o strzygach i strzygoniach w: *Podania i opowieści z Zagłębia Dąbrowskiego*, s. 22-27.

⁴⁹ Por. R o ż e k, *Diabeł w kulturze polskiej*, s. 236-237.

⁵⁰ Zob. М. И. Б о т в и н н и к и др., *Мифологический словарь*, Москва 1985, s. 38-39 („Геката”).

⁵¹ М. Е l i a d e, *Historia wierzeń i idei religijnych. Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyjskich*, t. I, przeł. S. Tokarski, Warszawa 1988, s. 196.

dzących się z tradycji grecko-rzymskiej. Współczesna kultura, wbrew pozorom, wcale też nie zaciera jednoznacznie swych korzeni i rudymentów wierzeń w nadprzyrodzony porządek świata. Poważniejszym jednak argumentem na rzecz badania, także i dzisiaj, mitologii słowiańskiej jest wciąż jeszcze niejasność wielu teorii naukowych, które ją opisują, co znalazło też wyraz w naszym krótkim omówieniu.

ЖЕНСКИЕ МИФОЛОГИЧЕСКИЕ СУЩЕСТВА В ПОЛЬСКОМ И БЕЛОРУССКОМ ФОЛЬКЛОРАХ

Р е з ю м е

В статье рассматривается проблема женских существ славянской мифологии на основании польского и белорусского фольклоров. Внимание автора статьи сосредоточивается на таких персонажах как: Мокошь – земледельческое божество, покровительница женских работ, урожая, богиня изобилия, а также представительницах нечистой силы, в том: русалках, ведьмах, колдуньях, рожаницах. На материале польской и белорусской обрядности, народных верований и песен, записанных в трудах О. Кольберга и М. Федеровского, анализируется в данной статье, во-первых, вопрос сходства и разницы женских персонажей в обоих фольклорах, инвариантность их некоторых атрибутов, во-вторых, подчеркивается факт сложных соотношений между женскими мифологическими божествами, в частности, отождествления их функций, а также связь с традицией греко-римских воображений.

Słowa kluczowe: mitologia, słowiańska, rusałki, wiedźmy, czarownice, inwariantność cech.

Ключевые слова: славянская мифология, русалки, ведьмы, колдуньи, инвариантность атрибутов.