

SABINA KOWALCZYK

<https://orcid.org/0000-0002-9641-3429>

Wydział Humanistyczny Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie

Demony moru w ujęciu Kazimierza Władysława Wójcickiego

Demons of Plague According to Kazimierz Władysław Wójcicki

Słowa kluczowe: Kazimierz Władysław Wójcicki, baśń ludowa, żeńskie demony moru, romantyzm
Key words: Kazimierz Władysław Wójcicki, folk tales, female demons of plague, Romanticism

Romantycy mieli głęboką potrzebę wykreowania „nowego mitu początku”¹ (zastąpienia dominującego dyskursu kultury śródziemnomorskiej narracją słowiańską), który pełniłby funkcję kompensacyjną – zwiększył poczucie wspólnoty, zapewnił pocieszenie i wiarę we własną siłę, czerpaną z pamięci o przodkach. Posiadali też intuicję zjawiska, które później stało się przedmiotem refleksji naukowej, a mianowicie „kultury ludowej jako formacji społecznej odmiennej od kultury elitarnej”².

Idee słowianofilskie rozwijały się już w połowie XVIII wieku, jednak to dopiero następne stulecie przyczyniło się do ich pełnego rozkwitu³. Poszukiwania informacji o Prasłowianach były istotne nie tylko ze względów politycznych. Stały się również odzwierciedleniem romantycznych skłonności do zgłębiania tajemnic oraz fascynacji przesadami i różnego rodzaju osobliwościami.

Znalezienie pewnych dowodów potwierdzających chociażby ogólny kształt mitologii naszych przadków okazało się niezmiernie trudne (m.in. z powodu braku słowiańskich zabytków piśmiennych). Zadanie początkowo mogło wydawać się wręcz niewykonalne, ponieważ z powodu ekspansji chrześcijaństwa

¹O „nowym micie początku” ukształtowanym w romantyzmie pisała Maria Janion (zob. też, *Niesamowita Słowiańszczyzna*, Kraków 2006, s. 27).

²Tamże, s. 27.

³M. Ruszczyńska, *Słowianie i słowianofile. O słowianofilskich dyskursach w literaturze polskiego romantyzmu*, Kraków 2015, s. 21. W słowianofilstwie wykształciło się kilka odłamów, jednym z najważniejszych był nurt profetyczny. Jego przedstawiciele czekali na wybite „godziny Herdera”, czyli czas, w którym przywrócone zostanie Słowianom należne ich wierzeniom i historii miejsce w pamięci i tożsamości europejskiej (dz. cyt., s. 12).

całkowicie zignorowane zostały wierzenia pogan, co doprowadziło do tego, że „wśród badaczy powstało nawet przekonanie – poparte brakiem źródeł – iż w ogóle prawie nie istniały”⁴. Romantycy żywili jednak nadzieję, że w prostym ludzie, często kultuwującym tradycyjne obrządki i opowiadającym sobie dawne opowieści, wciąż usłyszeć można echa słowiańskiej przeszłości⁵.

Rozwinęła się więc swego rodzaju moda na poszukiwanie okruczeństw prapoczątków polskiego narodu pod chłopskimi strzechami. Wśród niestrudzonych badaczy ludowego folkloru i kolekcjonerów dawnych opowieści znaleźli się: Łukasz Gołębiowski, Wacław Zaleski, Żegota Pauli, Seweryn Goszczyński, Kazimierz Władysław Wójcicki, Roman Zmorski, Oskar Kolberg i inni⁶. Zebrane przez nich przekazy zadziwiała bogactwem wyobrażeń różnego rodzaju fantastycznych istot, szkodzących człowiekowi, ale też opiekujących się nim, zamieszkujących domy i odludzia.

Wśród nich szczególne miejsce zajmowały demony – byty nadprzyrodzone, często stanowiące syntezę dominującej religii z myśleniem magicznym⁷, łączące w sobie pierwiastek boski i ludzki, zwykle złowieszcze i szkodliwe; w chrześcijaństwie diabły, w wierzeniach słowiańskich: boginki, przypołudnice, topielice, latawce, planetnicy, ubożęta, skrzaty, „bobo”⁸. Część z nich wykazywała wspólne cechy, co skłaniało licznych demonologów i znawców folkloru do tworzenia klasyfikacji i hierarchii tych postaci⁹. Sami chłopi nie czuli natomiast potrzeby „porządkowania” wyimaginowanej „społeczności”, wystarczała im prosta w nią wiara¹⁰.

Szczególnie interesujące wydają się demony śmierci. Uosabiają one największe lęki ludzkości, strach przed cierpieniem oraz obawę przed definitywnym końcem życia przeplatające się z wielką nadzieją ponownego odrodzenia na ziemi lub przejścia „na drugą stronę” rzeczywistości. Są także romantycznym odbiciem fascynacji życiem pozagrobowym. Maria Janion w *Niesamowitej Słowiańszczyźnie* zauważa, że początek XIX wieku w Polsce charakteryzowała swoista „rebelia śmierci”, chęć przelamywania jej tabu (przyglądanie się trupom, zainteresowanie grozą i przekraczaniem granic poznania, szczególnie odzwierciedlające się

⁴M. Janion, dz. cyt., s. 13.

⁵Tamże, s. 22.

⁶H. Syska, *Wstęp*, do: R. Zmorski, *Podania i baśnie ludu*, wyb. tenże, Warszawa 1956, s. 7–8.

⁷V. Wróblewska, *Od potworów do znaków pustych. Ludowe demony w polskiej literaturze dla dzieci*, Toruń 2014, s. 24.

⁸W. Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 1993, s. 202 (hasło: *Demon*).

⁹Zob. klasyfikacje demonów w: J. Klimek, *Demony i półdemony polskie. Szkic słownikowo-etnograficzny*, w: *Świat ukryty w słowach, czyli o znaczeniu gramatycznym, leksykalnym i etymologicznym*, red. I. Generowicz, E. Kaczmarska, I. Doliński, Warszawa 2009, s. 206–208; L. Pełka, *Polska demonologia ludowa*, Warszawa 1987, s. 18. Zob. hierarchie tych istot według demonologa Petera Binsfelda czy egzorcysty Sebastiana Michaëlisę opisane w: R. H. Robbins, *Encyklopedia czarów i demonologii*, tłum. M. Urbański, Warszawa 1998, s. 79–81 (hasło: *Demonologia*) oraz podzielenie ich na „urzędy” przez okultystę A. E. Waite’a w: tegoż, *Księga magii ceremonialnej*, tłum. M. Skierkowski, Wrocław 2015, s. 170.

¹⁰V. Wróblewska, dz. cyt., s. 27.

w gotycyzmie). Artyści pragnęli nauczyć się „języka grobów, języka umierających i umarłych”¹¹ – dialog żywych z nimi mógł udzielić odpowiedzi na wiele frapujących pytań dotyczących ludzkiej egzystencji i psychiki.

Celem niniejszego artykułu jest analiza postaci pochodzących z kręgu moworych dziewcz, zwanych też morawicami czy morami – zwiastunek zarazy i roznosicielki wszelkich chorób¹² – jako dowodów na romantyczną fascynację śmiercią i ukazywaniem poprzez nie ludzkich lęków i potrzeb. Materiałem, którym posłużę się do zbadania przedstawień tych demonów żeńskich, są opowieści zebrane i opracowane przez Kazimierza Władysława Wójcickiego – jednego z pierwszych polskich romantycznych zbieraczy dawnych historii – zamieszczone w *Klechdach, starożytnych podaniach i powieściach ludu polskiego i Rusi*. Do dziś zbiór ten jest dla wielu miłośników i znawców ludowości jednym z ważniejszych punktów odniesienia przy tworzeniu swego rodzaju katalogu demonów¹³. Zdecydowaną większość przedstawianych w *Klechdach...* jednostkowych istot tego typu stanowi płeć piękna (np. Kania, Boginka płaczka), wśród niej zaś dominują uosobienia zarazy – Cicha, Dżuma, Powietrze i mary homenu¹⁴.

Charakterystyka specyfiki tych bohaterki ukierunkowana zostanie na odkrywanie stopnia ich uczłowieczenia (m.in. płeć, ubiór, wygląd, imiona, miejsce zamieszkania, sposób poruszania, dobór ofiar symbolizujący różne problemy)¹⁵. Posłużę się spostrzeżeniami na temat demonów i demonicznych lęków psychiatry (Jan Mitarski), folklorystów (Dorota Simonides, Leonard Pełka, Violetta Wróblewska), historyków zgłębiających tematykę plag i chorób zakaźnych (John Aberth, Szymon Wrzesiński), badaczy symboli i leksemów (Juan Eduardo Cirlot, Władysław Kopaliński). Z uwagi na temat dotyczący bohaterki żeńskich przywołam także ustalenia związane z badaniami o feminach (Beata Walęciuk-Dejneka, Maria Janion).

Klechdy... Wójcickiego powstały prawdopodobnie (według relacji samego autora) w 1835 roku, natomiast wydane zostały dwa lata później¹⁶. Celem ich publikacji miało być zarówno zachowanie dawnych, staropolskich wierzeń i tradycji, jak i zapewnienie rozrywki czytelnikom. Pierwotnie zawierały trzydzieści trzy teksty. Wydanie z 1974 roku zostało rozszerzone o kolejne trzydzieści pięć

¹¹ M. Janion, dz. cyt., s. 70.

¹² Wspominał o nich L. Pełka (zob. tenże, dz. cyt., s. 147).

¹³ Chociażby w pracach L. Pełki, zob. też: B. i A. Podgórcy, *Wielka księga demonów polskich. Leksykon i antologia demonologii ludowej*, Katowice 2016 oraz P. Zych, W. Vargas, *Bestiariusz słowiański*, cz. I i II, Olszanica 2018.

¹⁴ Homen – orszak poddanych towarzyszących dżumie, zapowiadających śmierć i zniszczenie (zob. Homen, w: *Klechdy, starożytne podania i powieści ludu polskiego i Rusi*, zebrał i spisał K. W. Wójcicki, wyb. i oprac. R. Wojciechowski, słowo wstępne J. Krzyżanowski, Warszawa 1974, s. 126–127).

¹⁵ Na ludzkie cechy demonów zwracała uwagę m.in. V. Wróblewska (dz. cyt., s. 27–29). M. Janion (dz. cyt., s. 65, 152) dostrzegała w wyobrażeniach duchów, upiórów, wampirów uosobione lęki człowieka przed własną seksualnością i śmiercią).

¹⁶ J. Krzyżanowski, *Kazimierz Władysław Wójcicki i jego dzieło*, w: *Klechdy...*, s. 8.

tekstów (również związanych z wierzeniami i tradycjami ludu) publikowanych przez autora w prasie już po pierwszym wydaniu zbioru. Od tamtej pory dzieło nie doczekało się nowej edycji.

Słowo *klechda* Wójcicki odnalazł w XVI-wiecznym dramacie (w którym zastosowane zostało jako formuła zaklęcia) i błędnie przypisał mu znaczenie *bajki*. Określił nim powieści łączące w sobie cechy legendy, podania, baśni, romansu i notki publicystycznej, będące po części wierzeniami ludowymi (które miłośnik folkloru podobno spisywał, odwiedzając chłopskie chałupy), po części zaś zapożyczeniami literackimi. Wójcicki chciał umożliwić odbiorcom przeżycie wielkich emocji poprzez obcowanie z niesamowitymi opowieściami o duchach, strzygach i demonach. Tak jak wędrowny gawędziarz, „który sprawia, iż ogólny schemat opowieści ustnej zostaje ukształtowany według jego indywidualnych zainteresowań i predyspozycji”¹⁷, autor *Klehd...* odcisnął na rzekomo czysto ludowych opowieściach rys własnych upodobań i osobowości. Odnajdywał i przekształcał znalezione w różnych dziełach polskich i zagranicznych motywy i postacie (np. pierwowzorem klechdy *Trojan* był *Słownik serbski* Vuka Karadžicia, *Dżumy* i *Homeny* objaśnienia z poematu *Podole* Maurycego Mosławskiego, a *Iskrzycki* został wręcz przedrukowany z dziennika podróży Seweryna Goszczyńskiego), co też stało się powodem krytycznych uwag o jego dziełach, wykazujących m.in. braki w stylu i oryginalności autora *Klehd*.

Z istot nadnaturalnych Wójcickiego w sposób szczególny fascynowały uosobienia dżumy. Zarazę opisywał zarówno w wyżej wymienionym zbiorze opowieści ludowych, jak i w dziele *Stare gawędy i obrazy*, w którym np. przywołał pieśń do św. Rozalii, mającą chronić ludzi przed działaniem zarazy, oraz zwyczaj topienia kukły (Marzanny, zwanej też Moreną) reprezentującej morową dziewicę¹⁸.

W zainteresowaniu tematyką dżumy odbijała się tragiczna historia masowych zgonów. Od najsłynniejszej pandemii czarnej śmierci (1347–1350), która pochłonęła blisko 50 milionów ofiar w samej Europie, w średniowieczu notowano nawroty choroby co około dziesięć lat, w czasach nowożytnych co kilkanaście. Jeszcze w wieku XVIII mór co jakiś czas dawał o sobie znać¹⁹.

Wspomnienia o nim można odnaleźć w licznych staropolskich tekstach (kazaniach okolicznościowych, pieśniach religijnych, utworach świeckich), realizujących motyw *vanitas*, w których zaraza przedstawiona jest jako myśliwy. Stosowane są w nich liczne zwroty do patronów mających chronić społeczność przed straszliwą śmiercią oraz ukazywany jest portret przerażonych mas ludzkich²⁰.

¹⁷ J. Klimek, *Sztuka gawędziarska w folklorze słowiańskim*, w: *Świat ukryty w słowach, czyli o znaczeniu gramatycznym, leksykalnym i etymologicznym*, s. 279.

¹⁸ K. W. Wójcicki, *Powietrze. Obraz*, w: tegoż, *Stare gawędy i obrazy*, t. IV, Warszawa 1982, s. 298–305.

¹⁹ J. Aberth, *Spektakle masowej śmierci. Plagi – zarazy – epidemie*, tłum. L. Karnas, Warszawa 2012, s. 56–57.

²⁰ Zob. P. Borek, *Staropolskie teksty literackie jako źródła do dziejów epidemii (rekonesans)*, w: *Epidemie w dziejach Europy. Konsekwencje społeczne, gospodarcze i kulturowe*, red. K. Polek, Ł. T. Sroka, Kraków 2016, s. 202–219.

Szymon Wrzesiński, kreśląc obraz panicznych lęków towarzyszących epidemii w Polsce, wspomina o procesie trzech grabarzy z Lublina oskarżonych o spowodowanie na miasto zarazy w 1711 roku²¹. Zapewne ten sam nawrót epidemii opisuje Wójcicki, przedstawiając ogarniętą zaledwie rok później dżumą Warszawę: zapowiadającą chorobę złowróbną kometę, powoływanie tzw. „burmistrzów powietrznych” zarządzających miastem w trakcie epidemii oraz pustkę i skutki rozprzestrzeniającej się choroby. Ich obraz, jak sam zaznaczył, silnie oddziaływał na ludowe wierzenia i, jak widać, wyobraźnię samego autora:

Nie tylko miasto okropną przybrało postać, okolice na mil kilka opustoszały nawet, a trupy liczne zalegały drogi i pola. Stada wron, kawek i kruków krążyły nad zwłokami, ale, jakby czując zarazę, nie tknęły żadnego. Drogie sprzęty, srebrne naczynia, pieniądze w worach leżały po drogach i ulicach w mieście, ale nikt ich nie tykał [...], jedno słowo *zarażone* strzegłoby lepiej, jak warowne zamki i zbrojne szeregi²².

Masowa śmierć, związane z nią obserwacje i konsekwencje przyczyniły się do poszukiwania przez ludzi źródeł epidemii w czynnikach nadnaturalnych²³. Przyczynę takiego postępowania wyjaśnił Jan Mitański: „W lęku wypełnia się pustkę nieznanego niebezpieczeństwa obrazami własnej imaginacji”, która woli „[...] zmaterializować tę pustkę, zaludniając ją przerażającymi nawet stworami, niż pozostawić nieznaną, a tym samym bardziej groźną i niepokojącą”²⁴.

Demony moru przedstawiane były wyłącznie jako niewiasty. Wójcicki wspomina o żeńskiej postaci tych istot, których wizerunek powtarzał się w wyobrażeniach Polaków, Rusinów, Słoweńców i Litwinów, co udowadnia powszechność strachu przed zarazą i wyraźne podobieństwo przedstawiania dżumy w wierzeniach Słowian i Bałtów²⁵. W języku polskim większość słów powiązanych z czarną śmiercią występuje w rodzaju żeńskim (dżuma, choroba, epidemia, zaraza).

Kobieta symbolizowała tajemnicę, często sferę zaświatów, w związku z tym, co zaznacza Maria Janion, „stawała się medium niekiedy harmonii natury, a niekiedy – demonicznych sił nadnaturalnych”²⁶. Beata Wałęciuk-Dejneka podkreśla ambiwalencję w ludowym ujęciu pierwiastka żeńskiego, z jednej strony traktowanego jako kuszący i fascynujący, z drugiej, ze względu na swą inność, wzbudzający niepokój i niezrozumienie²⁷. Jan Mitański zwraca uwagę na spopularyzowanie

²¹ Sz. Wrzesiński, *Epidemie w dawnej Polsce*, Zakrzewo 2011, s. 36–37.

²² K. W. Wójcicki, *Morowa zaraza w Warszawie 1712 r. Obraz z podań miejscowych*, w: tegoż, *Stare gawędy i obrazy*, t. III, Warszawa 1982, s. 124–125.

²³ J. Aberth, dz. cyt., s. 39.

²⁴ J. Mitański, *Demonologia lęku. Niektóre formy ekspresji i symboliki lęku w dziejach kultury*, w: A. Kępiński, *Lęk*, Warszawa 1977, s. 312.

²⁵ K. W. Wójcicki, *Powietrze...*, s. 293–297.

²⁶ M. Janion, dz. cyt., s. 67.

²⁷ B. Wałęciuk-Dejneka, *Ludowy obraz kobiety – perspektywa inności. Folklor i literatura*, Siedlce 2014, s. 11–13.

od XIX wieku wyobrażeń kobiety jako postaci fatalnej²⁸, natomiast Wioleta Wenerska dostrzega paradoksalną sytuację płci żeńskiej w romantyzmie. O jej ideale w życiu rodzinnym miała stanowić uległość wobec mężczyzn, natomiast w literaturze – bunt przeciwko nim, wyzwolenie i transcendencja²⁹. Zarówno więc XIX-wieczna, jak i wcześniejsza tradycja mogły mieć wpływ na wyobrażenia demonów moru pod postacią kobiet.

W *Klehdach...* morawica nazwana wprost Dżumą pojawia się dwa razy. Po raz pierwszy w utworze, w którym jej imię jest tytułem opowieści. Ukazana jako niezmiernie wysoka postać (w wierzeniach ludowych demony zwykle charakteryzowały się „przekraczaniem normy w wyglądzie”³⁰), „jakby niesiona wiatrem”³¹ przybywa nocą. Towarzyszą jej pustka i przenikliwa cisza. Zarówno milczenie, jak i mrok symbolizowały w wierzeniach śmierć³². Bohaterka tej klechdy utrudnia wydawanie z siebie głosu psom, które wyczuwając złowrogie widmo, nie są w stanie szczekać, w związku z tym po wsi niesie się tylko ich skowyt i warczenie kojarzące się z niebezpieczeństwem. W pewien sposób „zamyka też usta” parobkowi, który się z nią zetknął – chociaż cudem przeżył, od tej pory już do końca życia nie powie nic więcej poza zbitką słów „Na goga, noga!”. W tym utworze demon jest więc przede wszystkim skojarzony z pustką, milczeniem, niewyraźnością samej śmierci. Ma jednak nie tylko straszyć, lecz także po części bawić. Oswajając z groźbą końca życia.

W *Dżumie* morowa dziewica jest ukazana groteskowo – nie kroczy dostojnie przez wieś, tylko przeskakuje płoty, wdrapuje się na drabinę. W swej demoniczności jednocześnie bardzo ludzka – lubi drażnić psy, ale też się ich boi (uważa, by nie chwyciły jej swoimi zębami, co dowodzi cielesnej powłoki tej postaci), odziana w biel i rozczochrana, biegając po wsi wydaje się bardziej bawić niż siać zniszczenie. Taki jej wizerunek utrwała też *Wielka księga demonów polskich*, której autorzy w widoczny sposób sugerowali się przekazem Wójcickiego³³.

Zupełnie inny charakter ma Dżuma z *Homenu*. Tekst ten nawiązuje do częstego zjawiska w czasie epidemii – masowych uciezek ludności (przeważnie miejskiej) w odludne miejsca. Takie działanie miało chronić przed zarażeniem³⁴. Wójcicki o porzucaniu własnych domów (w tym przypadku przez warszawiaków) i ukrywaniu się w okolicznych lasach wspomina także w *Starych gawędach*

²⁸ J. Mitarski, dz. cyt., s. 338.

²⁹ W. Wenerska, *Romantyczne fantazmaty demonicznej kobiecości*, Toruń 2011, s. 9.

³⁰ Zob. V. Wróblewska, dz. cyt., s. 29.

³¹ *Dżuma*, w: *Klechdy...*, s. 125. Owo „niesienie wiatrem” może też nawiązywać do drugiego imienia demona – Powietrza. Zaraza miała być według wierzeń przenoszona skażonym, morowym powietrzem (zob. P. Kowalski, *Kultura magiczna. Omen – przesąd – znaczenie*, Warszawa 2007, s. 56).

³² P. Kowalski, dz. cyt., s. 67, 351.

³³ B. i A. Podgórcy, dz. cyt., s. 85 (hasło: *Dżuma*). Demona tego w ogóle nie odnotowują natomiast W. Vargas i P. Zych w swoim katalogu, *Bestiariusz słowiański* (dz. cyt.).

³⁴ O tego typu ucieczkach pisał np. Sz. Wrzesiński (tenże, dz. cyt., s. 43, 38–50).

i obrazach³⁵. Pustka i milczenie dominujące w opuszczonych miejscowościach podkreślają wyjątkowość czasu zarazy – czasu, w którym dotychczasowe reguły i zasady funkcjonowania świata zostają naruszone; panuje w nim chaos zapowiadający nadejście nowego porządku. Wówczas zachowania ludzi w innej, odwróconej rzeczywistości „stanowią wyraz ustosunkowania do *nadprzyrodzonego*”³⁶.

W *Homenie* schronienie znajduje wśród drzew Rusin przeżywający żalobę po stracie żony i dzieci. W lesie jest świadkiem straszego widowiska, które wstrząsa nim do głębi. Po północy (a więc znów w mroku, czerni – „znaleźć się w ciemności to tyle, co zanurzyć się w chaosie”³⁷) pojawia się tytułowy zbiorowy bohater – „orszak mar dziwacznych, co otaczał wóz wokół, wóz był czarny i wyniosły, a na nim siedziała dżuma”³⁸. Demon moru nie został opisany wprost, tym razem Wójcicki skupił się na jego sługach i zmianach w otoczeniu, których dokonuje cała „drużyna”.

Przejście grupy widm odwraca ustaloną harmonię świata – uśmiercane jest to, co żywe, i ożywiane to, co martwe. Materię ogarnia destrukcja. Przedmioty Rusina zostały stłuczone, ubrania podarte, jedzenie zepsute. Żarząca się głównia i siekiera, kojarzące się ze zniszczeniem (stanowiące rodzaj insygniów moru³⁹), przeistoczyły się we wzbudzające strach istoty żeńskie – pierwsza wyróżnia się szczególnie błyszczącymi oczami (które przypominają sprowadzające zgon „złe” oczy pana w jednej z klechd⁴⁰), druga nadmiernie wysokim wzrostem i kruczym warkoczem. Żalobna czerń zaznacza się we włosach widm, w ciemnościach nocy, w barwie wozu, którym Dżuma się porusza. Do ponurego homenu dołączają wkrótce także ożywione drzewa, krzaki oraz sowy i puchacze (ptaki drapieżne często kojarzyły się z duszami grzeszników⁴¹).

Nadejście homenu poprzedza cisza. Gdy już się pojawia – niczym prawdziwie królewski orszak pragnie dać o sobie znać głośną muzyką piszczałek i bębnow. Dźwięk tych ostatnich wiąże się z dzikością, magią i ekstazą, symbolizuje pierwotny chaos⁴², co podkreśla wyjątkowy czas dżumy. Jak zauważa Piotr Kowalski: „I hałas, i *śmiertelna* cisza stają się elementami charakterystyki Innego Świata”⁴³, sfery śmierci. Dżuma z *Homenu* uosabia ludzką trwożę przed nieznanym; to, co niedookreślone i nieznane, potężnieje w oczach. Człowiek ma wrażenie, że wobec zarazy jest zaledwie pyłkiem, który jej potęga może w każdej chwili zetrzeć.

³⁵ K. W. Wójcicki, *Stare gawędy...*, t. III, s. 124.

³⁶ T. Kalniuk, *Zmiana i odmienność a zaraza w kontekście kultury i literatury ludowej*, w: *Epidemie...*, s. 328.

³⁷ P. Kowalski, dz. cyt., s. 351 (hasło: *Noc*).

³⁸ *Homen*, w: *Klechdy...*, s. 126.

³⁹ O insygniach śmierci demonów sugerujących władzę nad ludzkim życiem wspomina V. Wróblewska. Zalicza do nich także wygląd tych istot nasuwający skojarzenia z rozkładem: deformacje, błądź, chudość, krew, kości (zob. tamże, dz. cyt., s. 36).

⁴⁰ Zob. *Oczy uroczone*, w: *Klechdy...*, s. 92–99.

⁴¹ J. E. Cirłot, dz. cyt., s. 341 (hasło: *Ptaki*).

⁴² Tamże, s. 79 (hasło: *Bęben*).

⁴³ P. Kowalski, dz. cyt., s. 67 (hasło: *Cisza/Hałas*).

Inna klechda – *Powietrze* – daje jednak ludzkości nadzieję na pokonanie choroby. Rusin, główny bohater opowieści, zostaje zmuszony do dźwignia na swych plecach morowej dziewicy. Staje się środkiem transportu złowrogiego widma (znów wysokiej kobiecej postaci o nadmiernie wydłużonych kończynach). Demon zapowiada: „[...] zdrowy będziesz wśród umarłych”⁴⁴. Od tej pory, gdziekolwiek bohater się pojawi wraz ze swym „brzemieniem”, milkną śpiewy, następuje smutek i panowanie śmierci. Jego tragiczna sytuacja staje się zobrazowaniem wiary ludu w „skażenie nieczystością”. Dawniej istniało przekonanie, że zaraza może się rozprzestrzeniać poprzez różnego rodzaju nośniki – wiatr, człowieka, zwierzę, podrzucony przedmiot⁴⁵ (w jednej z gawęd Wójcicki opisuje „przekazanie” choroby za pośrednictwem tajemniczego zawiniątka, które znalazł przechodzący czeladnik⁴⁶).

Wędrownik Rusina nie trwa wiecznie. Perspektywa zgonu żony i dzieci sprawia, że zrozpaczony mężczyzna popełnia samobójstwo (wraz z Powietrzem na plecach wskakuje w odmęty Prutu). Oddaje własne życie w zamian za pozbycie się dżumy – widmo ucieka, „przestraszone tą odwagą”⁴⁷. Ofiara mężczyzny przywodzi na myśl ideę *pharmakoi* – kozła ofiarnego. Jeśli poświęci się wybraną jednostkę, cała społeczność jest w stanie przetrwać. To przekonanie wyrasta z wierzeń o możliwości przebłagania bóstwa lub demona złożoną ofiarą⁴⁸.

Samo Powietrze jawi się w tej opowieści jako tchórzliwe. Moc demona słabnie po dobrowolnie złożonej ofierze z życia. Chociaż demon sieje strach, nie jest już tak jak chociażby widma homenu nieodgadniony. Pokazuje się wieśniakowi w pełnym słońcu (zjawia się w południe) – staje się realnym, widocznym, a przez to oswojonym wrogiem, z którym można stoczyć zwycięską walkę.

W świetle dnia ukazuje się również Cicha – tym razem po to, by wywołać panikę. Nie boi się podejść do grupy ludzi, ale prześladowa tylko jej najsłabsze ogniwa – dzieci. To jeden z najbardziej tajemniczych demonów opisanych przez Wójcickiego. Nie ma swoich odpowiedników w innych ludowych przekazach, jego charakterystyka we współczesnych katalogach oparta jest wyłącznie na tekście *Klechdy*⁴⁹.

Ta morawica porusza się nienaturalnie wolno i bezgłośnie. Przypomina lunatyczkę, co kojarzy jej postać z atmosferą koszmaru, wizji sennych, „gdzie szczególnie łatwo powstaje fantastyka lęku”⁵⁰. Ze wszystkich demonów moru scharakteryzowanych przez Wójcickiego jest opisana najbardziej szczegółowo. Jej wygląd określają trzy kolory: czerń (śniada cera, włosy, pręt, którym odbiera

⁴⁴ *Powietrze*, w: *Klechdy...*, s. 105.

⁴⁵ Tamże, s. 56 (hasło: *Choroba*).

⁴⁶ Zob. K. W. Wójcicki, *Morowa zaraza...*, w: *Stare gawędy...*, t. III, s. 113.

⁴⁷ *Powietrze*, w: *Klechdy...*, s. 105.

⁴⁸ T. Kalniuk, dz. cyt., s. 332.

⁴⁹ Zob. *Komentarz Ryszarda Wójcickiego*, w: *Klechdy...*, s. 379, a także hasło *Demon* w: B. i A. Podgórcy, dz. cyt., s. 77; W. Vargas, P. Zych, dz. cyt., s. 78.

⁵⁰ J. Mitarski, dz. cyt., s. 333.

życie), biel (szata) i czerwień (wianek z maków polnych, chusta owijająca war-kocz). Wszystkie kojarzą się z żalobą i śmiercią, natomiast sama czerwień, co zauważa Wróblewska, jest typowa w elementach stroju demonów. Symbolizuje świat nadprzyrodzony⁵¹. Cicha jest także nierozzerwalnie związana z cmentarzem, z którego wychodzi i do którego wraca po dokonaniu mordu na dzieciach. Wydaje się, że ma tam swój dom. Bawi ją rozgrzebywanie mogił, odkopywanie i zakopywanie kości, rozbijanie trumien, „kędy się zbliży, zaraz obwiewa wokoło zimno grobowe”⁵².

Ze wszystkich morawic autora ta przejawia też najwięcej cech ludzkich. Wyróżnia ją charakterystyczny ubiór, ozdoby oraz pręt (podobnie jak w przypadku Dżumy z *Homenu* znak władzy), a także zamiłowanie do pewnych miejsc i zajęć. Podany jest także jej przybliżony wiek („mała dziewczyna”). Potrafi wyrażać emocje (ożywia się na widok najmłodszych, uśmiecha się do siebie po morderstwach). Ma ciemną skórę i jasną szatę – kontrast bieli i czerni zawiera w sobie łączenie antynomicznych pierwiastków życia i śmierci, dobra i zła, aktywności i bierności, które stanowią klucz do zobrazowania ludzkiej natury w religii i filozofii⁵³. Wszystkie wymienione wyżej elementy wraz z ukazaniem jako naturalnego środowiska demona cmentarza nasuwają przypuszczenia, że kiedyś Cicha mogła być człowiekiem. Wróblewska zauważa, że często „do potencjalnego gro-na demonów wliczano też osoby, które [...] zginęły śmiercią nagłą bądź nieprawidłowo pochowano [ich – uzup. S. K.] zwłoki”⁵⁴, dlatego w istotach, wydawałoby się „nie z tej ziemi”, ujawnia się tak wiele cech ludzkich.

W związku z tym Cicha może wyrażać liczne problemy: lęk przed samotnością, bezimienną śmiercią i zapomnieniem (przybierający gwałtownie na sile w czasie epidemii, przez co ludzie nosili nawet znaczki identyfikacyjne na wypadek nagłego zgonu⁵⁵), zazdrość i chęć zemsty (demon na pierwszą ofiarę wybiera „żywą antynomię” siebie – radosną, kochaną przez rodziców dziewczynkę), niepokój związany z tajemniczym milczeniem (wyrażonym także w imieniu demona). Mitarski zauważa, że „cisza bywa równie groźna jak najprzeróżniejszy dźwięk”⁵⁶. To w niej człowiek pozostaje sam na sam z własnymi lękami i emocjami.

Ta morowa dziewica staje się symbolem podświadomości – skrytych pragnień i strachu. Należy też do kategorii obcego, innego; kogoś, kto wyłamał się z praw społeczności, do której wcześniej najprawdopodobniej należał.

Beata Wałęciuk-Dejneka słusznie zauważa, że wszystkie demony żeńskie łączy zagadkowość, tajemniczość, właściwości transgresyjne, poprzez co „potwier-

⁵¹ V. Wróblewska, dz. cyt., s. 30.

⁵² *Kania i Cicha*, w: *Klechdy...*, s. 123.

⁵³ P. Kowalski, dz. cyt., s. 224 (hasło: *Kolor*).

⁵⁴ V. Wróblewska, dz. cyt., s. 28.

⁵⁵ Zob. J. Aberth, dz. cyt., s. 41.

⁵⁶ J. Mitarski, dz. cyt., s. 317.

dzają założenie, że świat nie jest do końca pewny, bezpieczny i swój⁵⁷. Tym samym każą one wyjść z bezpiecznych granic i dotknąć nieznanego, a to zawsze wzbudza niepokój.

Dorota Simonides zwróciła z kolei uwagę na to, że „bez poznania źródeł nie można poznać współczesności”⁵⁸. Demony, wyrażając lęki danej społeczności, stawały się jednocześnie odzwierciedleniem lęków każdego pojedynczego człowieka. Niewątpliwie wiara w nie utrwalona w zapisach chociażby XIX-wiecznych miłośników ludowości może być także nośnikiem informacji o ludziach XXI wieku, ponieważ wyrażają się w niej pierwotne, właściwe wszystkim lęki i potrzeby. Dlatego też analiza tych postaci utrwalonych w folklorze, co podkreśla również Janina Hajduk-Nijakowska⁵⁹, może znacznie wzbogacić współczesne socjologię i psychologię.

Bibliografia

Źródła

Klechdy, starożytne podania i powieści ludu polskiego i Rusi, zebrał i spisał Kazimierz Władysław Wójcicki, wyb. i oprac. Ryszard Wojciechowski, słowo wstępne Jan Krzyżanowski, Warszawa 1974.

Wójcicki Kazimierz Władysław, *Stare gawędy i obrazy*, t. III–IV, Warszawa 1982.

Opracowania

Aberth John, *Spektakle masowej śmierci. Plagi – zarazy – epidemie*, tłum. Leszek Karnas, Warszawa 2012.

Borek Piotr, *Staropolskie teksty literackie jako źródła do dziejów epidemii (rekonesans)*, w: *Epidemie w dziejach Europy. Konsekwencje społeczne, gospodarcze i kulturowe*, red. Krzysztof Polek, Łukasz Tomasz Sroka, Kraków 2016.

Cirlot Juan Eduardo, *Słownik symboli*, przekł. Ireneusz Kania, Kraków 2000.

Hajduk-Nijakowska Janina, *Druga młodość folklorystyki – wprowadzenie do dyskusji*, w: *Nowe konteksty badań folklorystycznych*, red. Janina Hajduk-Nijakowska i Dorota Simonides, Wrocław 2011.

Janion Maria, *Niesamowita Słowiańszczyzna*, Kraków 2006.

Kalniuk Tomasz, *Zmiana i odmienność a zaraza w kontekście kultury i literatury ludowej*, w: *Epidemie w dziejach Europy. Konsekwencje społeczne, gospodarcze i kulturowe*, red. Krzysztof Polek, Łukasz Tomasz Sroka, Kraków 2016.

Klimek Jolanta, *Demony i półdemony polskie. Szkic słownikowo-etnograficzny*, w: *Świat ukryty w słowach, czyli o znaczeniu gramatycznym, leksykalnym i etymologicznym*, red. Ilona Generowicz, Elżbieta Kaczmarska, Ignacy Doliński, Warszawa 2009.

⁵⁷ B. Wałęciuk-Dejneka, dz. cyt., s. 19.

⁵⁸ *Mojego folkloru już nie ma. Czy to znaczy, że folklorystyka wyczerpała już swoje możliwości? Refleksje nestorki terenowych badań folklorystycznych w rozmowie z Janiną Hajduk-Nijakowską*, w: *Nowe konteksty badań folklorystycznych*, J. Hajduk-Nijakowska i D. Simonides, Wrocław 2011, s. 33.

⁵⁹ Zob. J. Hajduk-Nijakowska, *Druga młodość folklorystyki – wprowadzenie do dyskusji*, w: *Nowe konteksty...*, s. 28.

- Klimek Jolanta, *Sztuka gawędziarska w folklorze słowiańskim*, w: *Świat ukryty w słowach, czyli o znaczeniu gramatycznym, leksykalnym i etymologicznym*, red. Ilona Generowicz, Elżbieta Kaczmarska, Ignacy Doliński, Warszawa 2009.
- Kopaliński Władysław, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 1993.
- Kowalski Piotr, *Kultura magiczna. Omen – przesąd – znaczenie*, Warszawa 2007.
- Mitarski Jan, *Demonologia lęku. Niektóre formy ekspresji i symboliki lęku w dziejach kultury*, w: Antoni Kępiński, *Lęk*, Warszawa 1977.
- Mojego folkloru już nie ma. Czy to znaczy, że folklorystyka wyczerpała już swoje możliwości? Refleksje nestorki terenowych badań folklorystycznych w rozmowie z Janiną Hajduk-Nijakowską*, w: *Nowe konteksty badań folklorystycznych*, red. Janina Hajduk-Nijakowska, Teresa Smolińska, Wrocław 2011.
- Pełka Leonard, *Polska demonologia ludowa*, Warszawa 1987.
- Podgórcy Barbara i Adam, *Wielka księga demonów polskich. Leksykon i antologia demonologii ludowej*, Katowice 2005.
- Robbins Rossel Hope, *Encyklopedia czarów i demonologii*, tłum. Marek Urbański, Warszawa 1998.
- Ruszczyńska Marta, *Słowianie i słowianofile. O słowianofilskich dyskursach w literaturze polskiego romantyzmu*, Kraków 2015.
- Syska Henryk, *Wstęp do: Roman Zmorski, Podania i baśnie ludu*, wyb. tenże, Warszawa 1956.
- Waite Arthur Edward, *Księga magii ceremonialnej*, tłum. Marek Skierkowski, Wrocław 2015.
- Walęciuk-Dejneka Beata, *Ludowy obraz kobiety – perspektywa inności. Folklor i literatura*, Siedlce 2014.
- Wenerska Wioletta, *Romantyczne fantazmaty demonicznej kobiecości*, Toruń 2011.
- Wróblewska Wioletta, *Od potworów do znaków pustych. Ludowe demony w polskiej literaturze dla dzieci*, Toruń 2014.
- Wrzesiński Szymon, *Epidemie w dawnej Polsce*, Zakrzewo 2011.
- Zych Paweł, Vargas Witold, *Bestiariusz słowiański*, cz. I–II, Olszanica 2018.

Summary

The aim of this article is to analyze the manner in which female demons are described by one of the first Polish folklorists – Kazimierz Władysław Wójcicki – who created their image based on folk stories and selected literary works. The subject of the presented study are texts published as *Klechy, starożytne podania i powieści ludu polskiego i Rusi* [*Klechy. Ancient Tales and Novels by the Polish and Rus' People*] (1837). This article refers to romantic fascination with Slavs, women and death. It also concentrates on the human attributes of demons, for example clothes, names, favourite places and activities, and facial expressions. They all symbolize the human psyche – fears, needs and emotions.

