

Francisco Molina-Moreno,  
niezależny badacz  
Madryt, Hiszpania  
e-mail: kobzar3@yahoo.com

# Żeńskie duchy przyrodnicze w folklorze polskim i w mitologii klasycznej<sup>1</sup>

## Abstract

## Female Spirits of Nature in Polish Folklore and Classical Methodology

In this paper we try to compare the female spirits of nature in Polish folklore with those of classical mythology, that is, the nymphs and their different varieties, and also with a particular kind of ancient Greek female demons, the so called *ἄωραι* (*áōrai*, ancient Greek word for untimely dead young women). Thus, we follow a research line started by the Polish scholar Witold Klinger, who focused mainly on the Eastern Slavic *rusalki*; in order to extend our comparative study to Polish beliefs, we shall examine Polish folklore materials that were unpublished when Klinger pursued his studies; likewise, comparison with the ancient Greek *áōrai* has not been attempted yet, so far as we know. We shall come to the conclusion that neither nymphs nor *áōrai* are at the basis of Polish female spirits, since the different traits of all those creatures combined in different ways in each cultural context.

**Keywords:** Polish female spirits of nature, nymphs, untimely dead young women, comparative mythology.

---

<sup>1</sup> Niniejsza praca zawiera część rezultatów badań prowadzonych w ramach projektu naukowego pt. „Syreny i nimfy w mitologii klasycznej oraz rusałki w folklorze słowiańskim: studia porównawcze”, który rozwijamy w oparciu o program „Ramón y Cajal” (RYC-2008-02327) hiszpańskiego Ministerstwa Gospodarki i Rozwoju. Dziękuję dr. hab. Januszowi Barańskiemu (Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie) i mgr Cecylii Nowickiej-Czerwińskiej (Centrum Kształcenia Językowego i Artystycznego, Poznań) za korektę niniejszego tekstu w redakcji polskojęzycznej oraz dr. hab. Mikołajowi Szymańskiemu (Uniwersytet Warszawski) za przekazanie mi cennych informacji dotyczących brzmienia w języku polskim tytułów pewnych utworów z kręgu literatury starogreckiej i łacińskiej. Prorektor ds. nauki José Francisco Tirado Fernández z Uniwersytetu Complutense w Madrycie, zgodnie z założeniami zawartymi w obowiązującej mnie umowie, udzielił zgody na publikację niniejszego artykułu (zob. list z 29 stycznia 2014 r.).

## I. Wstęp

Dawno już, przede wszystkim wśród rosyjskich badaczy, wskazywano na podobieństwo pomiędzy nimfami i rusałkami (Maurourbin 1722: 14; Tatišev 1768: 17 [= ks. I, cz. I, rozdz. IX]; Popov 1768: 32; Kajsarov 1810: 4; Karamzin 1818; Bantyš-Kamenskij 1830: 215–216; Snegirëv 1839: 1–4 i 6, i Terešenko 1848, 121 [1999]; por. też: Goszczyński 1853: 78–79).

O ile nam wiadomo, temat ten przeanalizował dogłębnie jedynie wybitny polski uczony, Witold Klinger (Klinger 1947, 1949 i 1960; por. również najnowsze badania: Molina-Moreno 2014a i 2014b). W niniejszej pracy – poświęconej pamięci tegoż badacza – zamierzam podążać wyznaczonym przezeń szlakiem analizy interesującej mnie problematyki.

Klinger postawił hipotezę, iż polskie opowieści ludowe na temat rusałek posiadają źródła literackie, stwierdzając jednocześnie ich nieobecność w polskiej tradycji przekazu ustnego. W związku z przytoczoną tu hipotezą autor ten zwrócił uwagę przede wszystkim na rusałki wschodniosłowiańskie (Klinger 1949: 14–17).

W kontekście przeprowadzonych przez Klingera analiz interesujące byłoby włączenie w krąg badań także wierzeń innych narodów słowiańskich (w tym narodu polskiego). Na podstawie wydanych po śmierci Klingera materiałów (Kapełus 1965; Pełka 1987<sup>2</sup>), podejmiemy zatem temat żeńskich duchów przyrodniczych w polskiej demonologii ludowej i spróbujemy porównać je z wybranymi starożytnymi postaciami z kręgu mitologii klasycznej, posiadającymi cechy wspólne z polskimi wzorcami analogicznych bytów. Naszym celem pozostaje wobec tego badanie możliwych związków pomiędzy wybranymi postaciami, w oparciu o następujące kryteria:

---

<sup>2</sup> Podstawę książki Pełki z 1987 roku miały stanowić zapiski z badań terenowych prowadzonych w latach 1962–1965, które według jego słów były przechowywane w archiwum dawnej Katedry Etnografii i Etnologii Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu im. M. Curie-Skłodowskiej w Lublinie (późniejszej AKE UMCS). O ile mi wiadomo, materiały te nigdy nie zostały opublikowane w całości. Próba odnalezienia ich w czasie mojego pobytu w Lublinie, w czerwcu 2013 roku, nie przyniosła oczekiwanych rezultatów, pomimo pomocy i starań podjętych w tym kierunku przez przedstawicieli tamtejszej kadry naukowej. Poza badaniami Pełki przedmiotem analizy uczyniliśmy także prace Bohdana Baranowskiego, Edyty Diakowskiej-Kohut, Renaty Dźwigoł, Mariana Grzegorza Gerlicha, Zygmunta Kłodnickiego, Urszuli Lehr, Barbary i Adama Podgórskich, Doroty Simonides, Joanny i Ryszarda Tomickich; ze względu na ograniczenia formalne związane z planowanymi rozmiarami niniejszej publikacji pominiemy cytaty z tych autorów, włączając je jednak w kolejne pisemne opracowania interesujących nas kwestii.

- a) opis pochodzenia, wyglądu, miejsc, czasu pojawiania się i znikania żeńskich demonów; opis ich działań, zarówno szkodliwych, jak i pożytecznych,
- b) analiza podobieństw i różnic pomiędzy badanymi postaciami,
- c) ocena dwóch hipotez: pierwszej, nawiązującej do wpływu mitologii klasycznej na polski folklor oraz drugiej – zakładającej niezależny rozwój obu tradycji, posiadających wszakże wspólne korzenie indoeuropejskie.

Wiedzę o żeńskich demonach przyrodniczych w folklorze polskim czerpiemy z opracowań Kazimierza Władysława Wójcickiego, Oskara Kolberga, Heleny Kapeluś oraz Leonarda Pelki. Wypada jednocześnie nadmienić, iż prace Kapeluś i Pelki zostały opublikowane już po śmierci Klingera, tak więc nie mógł on z nich korzystać. W tym kontekście interesujące będzie ponowne zbadanie podjętego przez nas zagadnienia na podstawie prac, których Klinger znać nie mógł. Pisemne świadectwa na temat żeńskich demonów przyrodniczych w polskim folklorze przedstawimy w porządku chronologicznym, co pozwoli podjąć próbę zaprezentowania możliwych związków między wątkami ukazanymi w pracach Wójcickiego i Kolberga, a tymi, które zostały zarysowane w okresie późniejszym. Badając wątek nimf, posłużymy się korpusem złożonym z tekstów zaczerpniętych z literatury starogreckiej i łacińskiej (skorzystalismy w tym celu z dostępnej w internecie wirtualnej biblioteki literatur starogreckiej i bizantyjskiej, *Thesaurus Linguae Graecae* [<http://www.tlg.uci.edu>] oraz ze zbioru tekstów łacińskich *Latin Texts*, opublikowanego przez *Packard Humanities Institute* [Los Altos, Kalifornia, Stany Zjednoczone Ameryki]).

Wnioski przez nas formułowane pozostaną zbiorem hipotez i być może będą wymagać weryfikacji na podstawie innych źródeł, do tej pory nieprzeanalizowanych, nieopracowanych czy też pozostających w rozproszeniu. Poza analizą wątku nimf znajdzie się również – w dalszej części artykułu – miejsce na próbę porównania postaci boginek z demonami żeńskimi, które zgodnie ze starożytnymi wierzeniami miały być powiązane z przedwcześnie zmarłymi dziewczętami, nazwanymi przez Sarę Iles Johnston starogreckim słowem *ἄωραι* (*ádōrai*), tj. „nie o swojej porze”, co w pewnych kontekstach oznacza: „przedwcześnie zmarłe” (Iles Johnston 1999: 164).

Nie trzeba udowadniać, iż źródła mitologii klasycznej i folkloru słowiańskiego są odmienne. W folklorze słowiańskim odnajdujemy zjawiska należące do ustnej tradycji ludowej (opisane w pracach naukowych), jak również literackie przeróbki tematów funkcjonujących w jego własnej przestrzeni. Natomiast starożytność ukazuje niemal wyłącznie przetworzone literacko opowieści ludowe (np. *Metamorfozy* Owidiusza), przy jednoczesnym braku zapisków folkloroznawczych. Można zatem wysnuć wniosek, iż mitologia wpisywała się w czasach starożytnych w rzeczywistość folkloru, tak jak miało to zresztą miejsce i w innych kulturach. Moglibyśmy przywołać w tym miejscu zapiski Pauzaniaza lub historyków używających np. wyrażenia, „οἱ Λυδοὶ λέγουσιν...” (tj. „Lidyjczycy mówią...”), zwiastującego snucie mitycznych opowieści. Pomimo wszystkich różnic zarówno

starożytni pisarze, jak i twórcy folkloru słowiańskiego przekazywali we właściwy im sposób tradycyjne opowieści. Gdyby Kallimach z Cyreny nie podzielał wiary w rzeczywistość wyłaniającą się z wątków mitologii starogreckiej i gdyby postaci starożytnych bogów nie miały dla niego żadnego znaczenia, nie napisałby swoich hymnów. Analogicznie, zanurzony w folklorze mieszkaniac Polesia przekazuje z pełnym zaangażowaniem oraz przekonaniem np. opowieści o rusałkach. Niezależnie od wiary czy też niewiary w istnienie bogów lub rusałek zarówno starożytni pisarze, jak i ludowi przekaziele folkloru dokonywali zmian, przystosowywali motywy, postaci, cechy, wątki – każdy na swój sposób. Respektując skalę oraz naturę owych odmienności, przeprowadzimy próbę porównania należących do polskiego folkloru wybranych postaci żeńskich oraz tych funkcjonujących w mitologii klasycznej.

## II. Opis i porównanie danych

### II.1. Pochodzenie żeńskich demonów przyrodniczych

#### II.1.1. Demony wodne

W 1579 roku został opublikowany *Wykład katechizmu kościoła chrześcijańskiego* autorstwa księdza Pawła Gilowskiego; wspomina on o wodnych topcach jako istotach należących do swego rodzaju kręgu bytów demonicznych. W polskim piśmiennictwie (a także prawdopodobnie w skali całej Słowiańszczyzny) wzmianka ta zdaje się stanowić pierwszy dowód na istnienie wierzenia, iż wodni topcowie stają się demonami (Gilowski 1579: 161 *recto*; por. Pełka 1987: 82)<sup>3</sup>. W 1693 Jakub Kazimierz Haur (1632–1709) powiązał pochodzenie demonów wodnych z wizją topielców – brzemienych kobiet (Haur 1693: 100: „O Topielcu wiedzieć trzeba, który zwykł w Rzekách panować i ǰkody w Ludziách czynić, y Bydła różne topić, że iego naturą pochodzi z Białeygłowy brzemieney gdy vtonie”; por. Pełka 1987: 82).

Natomiast w 1840 roku Wójcicki napisał w swoich *Starych gawędach i obrazach*: „Topielec, jak Mazury, Krakowiacy i Kurpie utrzymują, jest to człowiek, który się przypadkowo lub dobrowolnie utopił, a przez djabła ożywiony, przebywa w głębiach wody” (Wójcicki 1840: 297 [= Wójcicki 1974: 287; por. opowieść Wójcickiego 1840: 301–303 = Wójcicki 1974: 289–290]; por. też Pełka 1987: 82). Nieco dalej Wójcicki dodaje: „Jak Górali naszych dawne podania mówią, topielec rodzi się w ten czas, jeżeli niewiasta brzemienna utonie” (Wójcicki 1840: 299 [= 1974:

<sup>3</sup> Trzeba zauważyć, iż ks. Gilowski wzmiankował „leśnych satyrów” i „wodnych topców”, przypisując im diabelską naturę, lecz nie poświęcił uwagi nimfom; stało się tak prawdopodobnie dlatego, że nimfy nie pochodziły od topielnic.

288] = Kolberg †1968b: 513), co bardzo przypomina tezę wyrażoną przez Haura w 1693 roku (por. Kolberg 1874: 59). Warto dodać, iż Wójcicki napisał zainspirowaną tradycją ustną opowieść, w której topielec przybiera postać dziewczyny (Wójcicki 1840: 298 [= 1974: 287]).

W dalszej części niniejszej pracy skupimy naszą uwagę na topielcach – kobietach.

W monografii poświęconej terenom wokół Kalisza i Sieradza Kolberg zauważył, co następuje: „Topielec (...) jest to widmo utopionego człowieka, który za grzechy swoje, a mianowicie za to, że się bez spowiedzi utopił, pokutuje po śmierci i ludzi na głębie wód sprowadza” (Kolberg †1967a: 481, i Pełka 1987: 83). Podobne stwierdzenie odnajdujemy w monografii o okolicach Krakowa: „Nie brak *topielców*, tak w Mazowszu, jak w Krakowskiej i Sandomierskiej ziemi. Powstaje topielec (wedle tamtych podań) z ludzi, którzy z nich dobrowolnie lub przypadkowo się utopili, a diabeł ich ożywił” (Kolberg 1874: 59; por. R. 1871: 6). Natomiast w monografii na temat ziemi tarnowskiej oraz rzeszowskiej wzmiankuje również wierzenie, które – o ile nam wiadomo – pierwszy raz opisał Haur: „Topielec (topień czy topnik) pochodzi z kobiety brzemiennej, która utonęła. (...) Topielec to także człowiek o dwóch duchach, którego czart utopił, a który po śmierci innych topi ludzi” (Kolberg †1910: 276, i Pełka 1987: 83). Kolberg przywołuje także wierzenie z Lubelskiego: „Topczyk jest to istota bez chrztu utopiona. Rośnie ona do lat siedmiu we wodzie, potem ożyje i różne ludziom figle płata, a nawet ich ściąga do wody” (Kolberg 1884: 93, i Pełka, 1987: 83).

Według Pełki „badania terenowe prowadzone w różnych regionach Polski wykazują, iż pewne relikty tych wierzeń zachowały się w niektórych kręgach starszego pokolenia wsi i to zwłaszcza ze wschodnich regionów kraju” (Pełka 1987: 85). W celu dowiedzenia istnienia wspomnianych przekonań Pełka powołuje się na różnorakie zapiski (por. przypis nr 2), spośród których przytaczamy w tym miejscu następujący: „Topielcy są to duchy powstałe z dusz ludzi utopionych, które na pokucie przebywają w wodzie. Na pokucie są dotąd, aż inny człowiek, którego wciągną do wody, nie utopi się i ich nie zastąpi” (Pełka 1987: 86, odsyła do zapisu w AKE UMCS 1173; por. przypis 2 do niniejszej rozprawy).

### II.1.2. *Duchy polne*

Oдноśnie do topielnic zaledwie 10% osób pytaných przez AKE UMCS odwołało się do przekonania, jakoby demony polne również wywodziły się z ludzkich dusz (Pełka 1987: 104–105).

### II.1.3. *Demony leśne*

Co więcej, na podstawie analizy porównawczej słowiańskiej demonologii leśnej Kazimierz Moszyński wykazał, iż przedmiotem wierzeń związanych z demonami

mi leśnymi były dusze ludzi zmarłych nagle w lesie (Moszyński 1934: 683; Pełka 1987: 106). Według Pełki badania terenowe prowadzone w latach 60. dowodzą, iż rodowód demonów leśnych wyprowadzono od dusz pewnego rodzaju istot ludzkich oraz demonicznych (Pełka 1987: 108).

#### *II.1.4. Nimfy i polskie duchy żeńskie. Szkic genealogii porównawczej istot nadprzyrodzonych*

Można zaryzykować tezę, iż specyfika rodowodu postaci demonicznych powstałych z dusz zmarłych istot ludzkich (w folklorze polskim) to cecha najbardziej upodabniająca je do wschodniosłowiańskich rusałek, a także w stopniu najwyższym odróżniająca te postaci od nimf, których natura jest całkiem odmienna: otóż Homer nazywa nimfy „córkami Zeusa”<sup>4</sup>, natomiast Apolloniusz Rodyjski, jak również inni autorzy określili je mianem „świętego potomstwa Okeana”<sup>5</sup>. Inni pisarze formułowali kolejne hipotezy co do ich rodowodu<sup>6</sup>.

## II. 2. Wygląd żeńskich demonów przyrodniczych

### *II.2.1. Topielnice*

W pierwszych świadectwach, które wcześniej wzmiankowaliśmy (Gilowski, Haur), nie opisywano postaci żeńskich demonów przyrodniczych, będących przedmiotem naszego zainteresowania; dopiero Wójcicki zasugerował, iż topielcy mogą przybierać postać „dziewki” (Wójcicki 1840: 298 [= 1974: 287]). Wójcicki opisuje również inne pokrewne postaci: są nimi „topielcy morza Bałtyckiego, z zieloną brodą”, którzy „mają i włosy zielone, długie, a te im, jakoby trawa morską, spadają na barki” (Wójcicki 1840: 296 [= 1974: 286]). Topielcy mogą przybierać nawet postać barana, w co wierzono na ziemi krakowskiej (Wójcicki 1840:

<sup>4</sup> Homer, *Iliada*, 6, 420; *Odyseja*, 6, 105; tamże, 9, 154; por. Alkajos, fragment nr 343, w. 1 (cytowany przez Hefajstiona w *Podręczniku metryki*; por.: Voigt 1971: 313, i Consbruch 1971: 34, w. 14); Porfiriusz, *Problemy związane z Iliadą* (o *Iliadzie*, 16, 174; por. Schrader 1880–1882: t. 1, s. 214, w. 1–2); Eustacjusz, *Komentarz do Iliady Homera* (por.: Van der Valk 1971–1987: t. 2, s. 350, w. 10–13); oraz *Komentarz do Odysei Homera* (por.: Stallbaum 1825–1826: t. 1, s. 241, w. 44–47, i t. 2, s. 52, w. 25–27).

<sup>5</sup> Apolloniusz Rodyjski, IV, 1396–1414; hymn orficzny nr 51, w. 1; Pamprepiusz, fragment nr 3, w. 94–95, zachowany w *Papyrus Graeca Vindobonensis 29788 A – C* (por.: Livrea 1979: 23; Heitsch <sup>2</sup>1963: 114 z fotografią I).

<sup>6</sup> Homer, *Odyseja*, 9, 127–136; Hezjod, *Narodziny bogów*, 176–187; Kallimach, *Hymn na Delos*, w. 105–110 i 256, m.in.



298 [= 1974: 288])<sup>7</sup>. W tym miejscu zamierzamy jednak skupić się na postaciach mających postać żeńską.

Według Wójcickiego polscy górale mawiali, iż topielec, który „rodzi się w ten czas, jeżeli niewiasta brzemienna utonie (...) ma być do połowy obrośnięty”, natomiast topielcy z Gopła mieli charakteryzować się wysokim wzrostem oraz białym ciałem obrośniętym złotym, gęstym i długim włosiem (Wójcicki 1840: 299 [= 1974: 288]; warto przywołać w tym miejscu również inne podanie powstałe na terenie gór, przekazane przez Kolberga [†1968b: 513]). Według Wójcickiego topielcy, „kiedy słońce na zachodzie, a rosa zimna upada lub wiatr chłodny powiewa, przykrywają włos złoty czapkami złotymi, które przy zmroku tak świecą, jak gwiazdy odbite w wodzie” (Wójcicki 1840: 299–300 [= 1974: 288–289]). Wójcicki wzmiankuje także „urodne lice” topielnic oraz ich długie złociste warkocze; dodaje, iż każdy ich włos brzęczy osobnym tonem, a kiedy rozpuszczają warkocze, można usłyszeć miły dźwięk (Wójcicki 1840: 300 [= 1974: 289]; por. R. 1871: 6). Z kolei „w Karpatach około Nowego Sącza wedle powieści Górali, w rzekach tamecznych i baniorach znajdują się topielnice pod nazwą «Boginek»”, które „chodzą w podartych łachmanach” (Wójcicki 1840: 301 [= 1974: 289] = R. 1871: 6, i Kolberg †1968b: 511). Natomiast w Wiśle topielnice ukazują się „z białym włosiem, i kilką sznurkami koralu na szyi” (Wójcicki 1840: 303 [= 1974: 290] = R. 1871: 6).

Kolberg opisuje topielców z Wielkiego Księstwa Poznańskiego w następujący sposób:

Powiadają, że na Jeziorze Powidzkim ukazują się jakieś duchy (inni się wyrażają topielcy), najczęściej żeńskie, i wabią ludzi. Mają one białe szaty, z jasnozieloną opaską lub spódniczką, a na lśniących włosach na głowie białe lilie (białe kwiaty) złotą przywiązane przepaską. I na innych takich jeziorach ukazywać się mają duchy podobne jak te w bieli już w modrych lub zielonych szatach (Kolberg 1882: 13, i Pełka 1987: 83).

W przywoływanych przez Pełkę materiałach z lat 1962–1965 topielcom przypisywano postać ludzką<sup>8</sup>, zwierzęcą<sup>9</sup> i teratologiczną<sup>10</sup>; uważane były również za istoty bliżej nieokreślone lub bezpostaciowe (niewidoczne dla człowieka)<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> Por. Berwiński 1840: 86 („myśli (...) przerzuca (...) w topielca, kiedy z Gopła wylazi drżący, zmoczony – już w skórze baraniej albo niedźwiedziej – już w ludzkim ciele”).

<sup>8</sup> Wyobrażane są jako nadzy i chudzi ludzie wysokiego wzrostu o długich nogach i zielonych oślizłych ciałach, zwieńczonych dużą głową, okoloną długimi ciemnymi włosami; mają zielonosiną cerę oraz duże, wybaluszone, ogniste, a zarazem białe oczy. Może to być małe, cztero- lub sześcioladne dziecko, najczęściej nagie, a niekiedy odziane w białą koszulkę; chłopiec dziesięcio- lub dwunastoletni, najczęściej nagi; osoba niewielkiego wzrostu w czerwonym ubraniu i czapeczce na głowie tegoż koloru; człowiek ubrany na czarno, a niekiedy jeszcze w czarnym kapeluszu; piękna młoda kobieta, najczęściej skąpo odziana, względnie bliżej nieokreślone postacie ludzkie.

<sup>9</sup> Szczególnie mały ładny kot, owca, kudłaty czarny lub szary pies, bliżej nieokreślony ptak, żaba oraz zwierzę, którego wygląd pozostaje niesprecyzowany.

<sup>10</sup> Wielki potwór-ryba, bliżej nieokreślone twory człeko-zwierzęce, człowiek o bydlęcych nogach itd.

<sup>11</sup> Pełka 1987: 86–87.

### II.2.2. Boginki

Kolejnymi ważnymi istotami demonicznymi, częściowo żyjącymi w wodzie lub przy jej brzegach, są boginki (bogunki, mamuny). W wyobraźni ludowej funkcjonowały one jako postaci o szpetnym wyglądzie, pokracznej postaci i długich, zarzuconych za ramiona piersiach (Kapełuś 1965: 45). Wójcicki wspomina również o tzw. boginkach-płaczkach. Określenie to na ziemi krakowskiej opisuje widmo, które ma postać kobiety nadzwyczajnego wzrostu; jest chude i wybladłe, zaś jego oczy są szkliste, nieco mdłe i zapadłe; chodzi w brudnych i podartych sukniach zwykłych wieśniaczek (Wójcicki 1866: 376). Jednocześnie wskazuje Wójcicki na dwa zupełnie odmienne wyobrażenia tej demonicznej istoty: krakowskie i tatrzańskie. Pierwsze z nich zgodne jest z przedstawionym powyżej opisem (por. szczegółowo: Kolberg 1874: 45 i 48 = Zieleniewski 1845: 28); natomiast o drugim pisał następująco: „U górali naszych w Tatrach znane są także boginki. Postacie ich są fantastyczne i wdzięczne” (Pełka 1987: 93; Wójcicki 1866: 376)<sup>12</sup>.

Kolberg, parafrazując literacki utwór Ryszarda Wincentego Berwińskiego, przytoczył wielkopolską opowieść o pięknej bogunce z jeziora Gopło, która – odziana w biały strój – ukazywała się rybakom (Kolberg 1882: 13–17, os. 16, i Berwiński 1840: 28–32, os. 32)<sup>13</sup>. Warto też wspomnieć, iż według Kolberga na ziemi krakowskiej można było również spotkać się z następującym wierzeniem:

Gdy zechcą, przybierają bogienki postać młodych kobiet sąsiadek, kumoszek, i wówczas przychodzą w odwiedziny do położnic (...) tu dopiero kuszą one położnice, ażeby przed czasem zrywały się z łóżka i szły z niemi (Kolberg 1874: 45; por. tamże, s. 47–48).

Z drugiej strony Kolberg wzmiankuje boginki „w białej przyodziewie” na kartach monografii *Góry i Podgórze* i podaje następujący ich opis: „Mamony – niewiasty wysokie, chude, o dużych, ładnych oczach, otulone w białe płachty” (Kolberg †1968b: 510–511 = Morawski 1882: 172 i 179), co jest zbieżne z charakterystyką boginek u Wójcickiego (por. jak wyżej).

Według Pełki, powołującego się na gawędziarza ludowego z Zakopanego, Adama Pacha (1907–1980), boginki to „dziewki o obstornyk piersiak” (tj. o potężnych, grubych piersiach, Pach 1977: 134). Rozmówca badacza opisywał także ich urodę (Pach 1977: 72 = Pełka 1987: 93).

Według badań terenowych, na podstawie których Pełka napisał swoją *Polską demonologię ludową*, we wschodnich regionach Polski demony przybrzeżne najczęściej określano mianem „boginki”, „boginy” i „bogenki”. Natomiast w regionie lubelskim stwierdzono ponadto występowanie pewnych nazw lokalnych: „chla-

<sup>12</sup> Obecnie w nowych, uzupełnionych wydaniach Wójcickiego *Klechd, starożytnych podań i powieści ludu polskiego i Rusi*, 1972: 248 = 1974: 282; pierwsze wydanie *Klechd...* ukazało się w 1837).

<sup>13</sup> Por. także w: Berwiński 1840: 26, 78, 126–127, 131, 133, 138 i 147–149, i Kolberg †1968b: 510.



pa nocna” (rejon Bełżyc), „morskie panny” (okolice Zamościa) czy „pokutnice” (tereny wokół Radzyna Podlaskiego). W niektórych miejscowościach demonom tym nadawano też nazwy zapożyczone od innych wyobrażeń demonicznych i postaci półdemonicznych, takich jak „czarownice” i „czarnoksiężnice” (rejon Bychawy), „mamony” (teren Gorlic), „południce” (rejon Kraśnika), „rusawki” (okolice Parczewa) czy „złe duchy” (ziemia biłgorajska). Wyobrażeniom tych istot przypisywano postacie młodych, nagich pięknych kobiet lub przeciwnie, dopatrywano się w nich kobiet starych, z wielkimi, workowatymi piersiami lub wręcz bardzo starych, ubranych na czarno lub szaro. Określano je również jako młode kobiety w białym ubraniu, a niekiedy w kapeluszu na głowie lub jako kobiety bardzo niskiego wzrostu, młode dziewczęta z długimi białymi włosami, odziane w białe lniane płachty (Pełka 1987: 94). Według ludowych wierzeń mogły to być również młode dziewczęta z długimi warkoczami i długimi obwisłymi piersiami, młode, nagie dziewczęta o jasnych włosach i z rybim ogonem zamiast nóg; pośród wymienionych tu postaci pojawia się także wyobrażenie małych tłustych dzieci.

Dodajmy, że niektórzy informatorzy (ok. 10%) uznają, iż istotom tym nie można było przypisywać żadnej postaci, ponieważ „(...) były niewidzialne i tylko «coś» się chlupało w wodzie” (Pełka 1987: 95; zob. także: Pełka 1987: 97).

Przewaga postaci żeńskich i urodziwych w tej grupie istot upodabnia boginki do nimf; wydaje się jednak, że to porównanie nie jest wystarczające. Otóż Pełka przytacza pewną zachowaną w zbiorach AKE UMCS opowieść, w której znajdujemy wyobrażenia pewnych demonów wodnych, mających postać cudnych pańnek, „które miały głowy, piersi i ręce ludzkie, a zamiast nóg – rybie ogony. Były one nagie i świeciły” (Pełka 1987: 120, odsyła do AKE UMCS, 1417). Nigdzie nie odnajdujemy analogicznych opisów starożytnych nimf<sup>14</sup>.

### II. 2. 3. Południce

Nawiązując do południc (swego rodzaju demonów, nazywanych tak w rejonie Kraśnika) (Pełka 1987: 94), warto dodać, iż wg Pełki,

(...) południca wywodzi się jeszcze z czasów przedchrześcijańskich i – jak podaje Moszyński – „(...) w zupełnie typowej postaci i pod swą charakterystyczną nazwą znana jest niemal wszystkim Słowianom Zachodnim, tzn. Łużyczanom, Czechom, Słowakom i Polakom (tylko Kaszubi i Mazurzy nie mają o niej – jak się zdaje – żadnego pojęcia). (...) Południca jest demonem, o którym wierzenia mają jeden z najbardziej zajmujących zasięgów, dających się obserwować w ludowej demonologii Słowian” (Pełka 1987: 99; Moszyński 1934: 690–691).

<sup>14</sup> Dopiero w II wieku p.n.e. pojawiają się w sztuce starogreckiej pierwsze syrenki z rybim ogonem; por. Touchefeu–Meynier 1962. W literaturze wzmiankowano ten rodzaj syrenek dopiero w VII i VIII wieku n.e., w *Liber monstrorum*, 6 (por. Bologna 1977: 42; co do chronologii tego utworu, por. Bologna 1977: 13 i 211 oraz Brunhölzl 1991: 1946). Tego rodzaju syreny pojawiły się na dobre w sztuce europejskiej po upływie VIII lub IX wieku (por. Pedrosa 2002: 34).

W XIX wieku wiara w południce czy przełudnice była bardzo powszechna wśród ludu polskiego. Na podstawie zachowanych przekazów etnograficznych odtworzyć można wiele elementów tych wierzeń. Kolberg wspomina, iż na Łemkowszczyźnie wierzono w miawki, „dziewice polne (niby przypołudnice) z modrymi oczyma i płowymi włosami uwieńczonymi kłosami i bławatkami” (Pełka 1987: 99–100, i Kolberg †1973: 30). Na terenach Małopolski południcę wyobrażano sobie jako wysoką i szczególnie brzydką niewiastę odzianą w białe szaty, występującą w orszaku siedmiu czarnych psów (Świątka 1893: 472–473; Pełka 1987: 100). Zbliżony opis tej postaci z regionu sieradzkiego podała Ignacja Piątkowska: „Przypołudnica, czyli oprzypołudnie, jest to kobieta ubrana zwykle w bieli, z nogami porośniętymi jak u pawia” (Piątkowska 1890: 205; Pełka 1987: 100)<sup>15</sup>. Wyobrażenia tych demonów wzbogacone były na poszczególnych terenach o takie szczegóły jak biała cera, czerwone oczy czy długi czerwony język (Pełka 1987: 100).

W latach 80. XX wieku, gdy Pełka opublikował swoją książkę pt. *Polska demonologia ludowa*, wierzenia w demony polne uległy już zapomnieniu i tylko nieliczne ich pozostałości odnaleźć można było w kulturze ludowej niektórych regionów Polski, przy czym uzyskiwane wtedy informacje bardzo często miały charakter dość ogólnikowy, bądź też stanowiły swoisty zlepek różnych lokalnych wątków wierzeniowych (Pełka 1987: 100–101). Wypowiedzi co do nazw i form postaci demonów polnych informatorzy Pełki formułowali w sposób następujący:

Ludzie opowiadali o duchach, które w południe chodziły między zbożami. Nazywano je południcami. Miały one wygląd kobiety lub mężczyzny i odziane były w białe szaty (Pełka 1987: 101, odsyła do AKE UMCS, 1041).

W południe wśród zbóż chodziły dusze młodych dziewcząt. Były one ubrane na biało i miały rozpuszczone włosy (Pełka 1987: 101, odsyła do AKE UMCS, 1060).

Opowiadali starzy ludzie o duchach, które w lecie w południe chodziły wśród zbóż. Duchy te nazywano południcami. Były one niewidzialne (Pełka 1987: 101, odsyła do AKE UMCS, 1075).

O południcach mówią jeszcze teraz we wsi. Chodzą one w południe po polach. Są to kobiety ubrane na biało. Jak ktoś w południe nie chce zejść z pola, to wówczas ludzie mówią: „Nie idź ty do domu, zobaczysz, że cię południca przegna” (Pełka 1987: 102, odsyła do AKE UMCS, 8). Mówiono, że o godzinie 12 ani w dzień, ani w nocy nie trzeba wychodzić w pole, bo straszy. Bliżej nie określano, co i jak straszy; mówiono jedynie, że to żytniczka siedzi w zbożu i straszy (Pełka 1987: 102, odsyła do AKE UMCS, 1131).

Opowiadano, że latem, najwięcej wtedy, jak już żyto dochodziło, w południe chodziły duchy wśród zbóż. Rusałki się one nazywają. Były to młode panienki z długimi rozpuszczonymi włosami w białych sukienkach (Pełka 1987: 102, odsyła do AKE UMCS, 1133).

Słyszałam, jak starzy ludzie opowiadali o strachach chodzących w zbożu. Gdy panna umarła w „rusalny tydzień” (tydzień przed Zielonymi Świątkami – dop. Pełki) to nazywano ją rusałką żytnią i ona chodziła w zbożu. Duchy te były wyłącznie kobietami i ukazywały się tak ubrane, jak je pochowano (Pełka 1987: 102, odsyła do AKE UMCS, 1375).

<sup>15</sup> Por. także: Kolberg 1874: 41 (§80); 1882: 37 (§1), i †1967a: 480 i Matejuk 2002: 63.

#### II.2.4. Duchy leśne

Według zapisu Kolberga w południowo-wschodniej części Polski duch lasów znany był jako rusałka leśna. Kolberg scharakteryzował ją następującymi słowami: „Dziewica to leśna, śliczna, ale i złośliwa wielce czarownica. Włos u niej zielony, po czym rozpoznać ją najłatwiej” (Pełka 1987: 106; Kolberg †1910: 270 wg nowego wydania [Kolberg †1967b]).

W przeprowadzonych przez Pełkę badaniach terenowych ujawniły się bardzo zróżnicowane opisy postaci duchów leśnych. Można powiedzieć, że 27% informatorów, których wypowiedzi stały się kanwą *Polskiej demonologii ludowej*, przypisywało tym duchom cechy antropomorficzne, m.in. powierzchowność młodych dziewcząt z rozpuszczonymi włosami (Pełka 1987: 107). Pełka przytacza np. podanie, które rozpoczyna się słowami: „Stosek Rusin pas w Karpęcinach. Co wieczora na zachód słońca, kie on sed doić krowy, to przychodziła haw cudno dziewczka o cornych ocach i włosach...” (Pełka 1987: 121).

W dalszej części artykułu powrócimy jeszcze do wierzeń zakorzenionych w folklorze południowej Polski i prześledzimy ich rozwój.

#### II.2.5. Dziwożony

W monografii pt. *Góry i Podgórze* Kolberg pisze:

Dziwożony mają rysy charakterystyczne, odpowiednie więcej surowości i dzikości ojczystej okolicy: całe ciało niezwykle kosmate, włos głowy długi, rozpuszczony, piersi nadzwyczajnej wielkości, na głowie czerwona czapeczka z gałązką paproci (Goszczyński 1853: 79; Kolberg †1968b: 508).

Dodajmy, iż wg Pacha dziwożony tkwały swoje „farbanice” (tj. stare, farbowane góralskie spódnice) z mgieł i pajęczyny (Pach 1977: 72).

#### II.2.6. Szkic estetyki porównawczej istot nadprzyrodzonych: starożytne nimfy i żeńskie demony przyrodnicze w folklorze polskim

Przywołane wyżej cytaty pozwalają sądzić, iż postać pięknej kobiety nie jest jedynym możliwym wzorcem reprezentującym demony przyrodnicze w polskim folklorze, w przeciwieństwie do nimf, które w wyobraźni starożytnych pisarzy i artystów<sup>16</sup> zawsze jawiły się jako młode i piękne dziewczęta. Warto powołać się chociażby na Atenajosa, który pisał o nimfach noszących złote wieńce<sup>17</sup>; o ile wiadomo – tego rodzaju atrybuty nie zostały przyporządkowane polskim żeńskim

<sup>16</sup> Artemidor, II, 44; Apolloniusz Rodyjski, IV, 1143–1145; IV, 1406–1407; *Romans o Aleksandrze (wcześniejsza redakcja)*, I, 46a, 8, w. 53–54; Pamprepiusz, fragment 3, w. 83–95 (por. przypis nr 5 do niniejszej rozprawy); Ps. Orfeusz, *Hymny*, 24, 1, m.in. por. zwłaszcza: Wójcicki 1840: 299 (= 1974: 288), o białym ciele topielców.

<sup>17</sup> Atenajos, *Uczty mędrców*, w wydaniu Kaibela 1887–1890: t. 2, 1, s. 72, w. 32 – s. 73, w. 1.

duchom przyrodniczym; jedynie Wójcicki wspominał o złotych czapkach niektórych topielców, a Kolberg – złotą przepaskę, którą topielnice przywiązują sobie na głowie białe lilie (Wójcicki 1840: 299–300 [= 1974: 288–289]; Kolberg 1882: 13, Pełka 1987: 83). Tymczasem hymn orficzny nr 51 nazywa nimfy *δροσοείμονες*, tj. „ubrane rosą”; jest to cecha, która nie występuje w przypadku polskich żeńskich duchów przyrodniczych. Uwagi dotyczące mitologii klasycznej świadczą o tym, iż wyobrażano sobie nimfy jako postaci w białych sukienkach; ten rys charakterystyczny przypisywano także rusalkom i innym słowiańskim żeńskim demonom przyrodniczym; odnośnie do formy stroju – dodawano niekiedy szczegółową informację, iż sukienki te posiadają głębokie fałdy<sup>18</sup>.

Podobnie jak często chwalono w starożytności włosy nimf, którym przypisywano stałe epitety *εὐπλόκαμοι* i *καλλιπλόκαμοι* (oba oznaczają: „o piękne włosy”)<sup>19</sup>, tak też bywało w przypadku polskich demonów przyrodniczych. Nimfom (tak jak niektórym słowiańskim duchom żeńskim) przypisywano posiadanie rozpuszczonych włosów<sup>20</sup>; w przypadku starożytnych nimf istnieją tylko dwa świadectwa potwierdzające istnienie wspomnianej cechy, podczas gdy jest ona absolutnie typowa dla polskich demonów żeńskich. Według Horacego włosy nimf-nereid posiadają zielone zabarwienie; Owidiusz natomiast wspomina o zielonych włosach nimfy źródła Aretuzy i córek okeanidy Dorydy<sup>21</sup>. Należy przyznać, iż wzmianki o zielonych włosach u nimf w tekstach łacińskich – pod względem ilościowym – nijak się mają do wielości uwzględniających tę cechę opisów rusalek i innych żeńskich demonów należących do kręgu polskiego folkloru<sup>22</sup>.

Starożytni pisarze lubili wzmiankować o takich szczegółach, jak piękne albo kwitnące nogi<sup>23</sup>, różowe łokcie<sup>24</sup>, skrzydlate sandały<sup>25</sup>, szczupłe kostki<sup>26</sup>, niebieskie

<sup>18</sup> *Hymn orficzny* nr 51, w. 11; *Hymn homerycki do Afrodyty*, w. 255–261. Co do żeńskich duchów przyrodniczych, por. Kolberg 1882: 13, i Pełka 1987: 83.

<sup>19</sup> Homer, *Odyseja*, IX, 127–136; Hezjod, fragment 26, w. 10, i 304, w. 5 w: Merkelbach-West 1967: 17 i 158 (pierwszy fragment zachował się w *Papyrus Oxyrhynchi*, 2481, fragment 5, kolumna iii, w: Lobel 1962: 12 z fotografią III; ostatni fragment cytował Plutarch, *O zamilknięciu wyroczni*, 415 c); *Hymn orficzny* nr 53, w. 2; Kwintus ze Smyrny, *Dopełnienia Iliady*, 2, 588; tamże, 10, 127.

<sup>20</sup> Longos, *Dafnis i Chloe*, 2, 23, 1; *Hymn orficzny* nr 51, w. 11. Odnośnie do polskich żeńskich demonów por. Wójcicki 1840: 296 (= 1974: 286), Pełka 1987: 106, i Kolberg †1967b: 270.

<sup>21</sup> Owidiusz, *Metamorfozy*, V, 572–576, i II, 10–12, por. Klinger 1960: 308.

<sup>22</sup> Horacy, *Ody*, 3, 28, 10; por. Wójcicki 1840: 296 (= 1974: 286), Pełka 1987: 106, i Kolberg †1967b: 270.

<sup>23</sup> Safona, fragment 103, w. 2, w *Papyrus Oxyrhynchi* 2294 (por.: Voigt 1971: 114, i Lobel 1951: 24 z fotografią 3); Platon, w *Antologii greckiej*, 9, 823, 6; Moero, fragment 3, w. 1–2 (zachowany w *Antologii greckiej*, 6, 189; por. Powell 1925: 22).

<sup>24</sup> Pamprepiusz, fragment 3, w. 94 (por. przypis nr 5).

<sup>25</sup> Zenobiusz, *Wyciąg z dzieła O przysłowiach*, 1, 41, 29.

<sup>26</sup> Simiasz, fragment 26, w. 16 (zachowany w *Antologii greckiej*, 15, 27; por.: Powell 1925: 119).

albo czarne oczy<sup>27</sup>, a nawet fioletowe skrzydła<sup>28</sup> nimf. O tego rodzaju cechach milczą analizowane przez nas źródła z zakresu polskiej demonologii ludowej<sup>29</sup>.

## II.3. Miejsce i czas pojawiania się oraz znikania żeńskich demonów polskich oraz nimf

### II.3.1. Topielcy

O topielcu pisał Wójcicki:

Jak Mazury, Krakowiacy i Kurpie utrzymują, (...) przebywa w głębiach wody (...) Nigdy się w dzień razem z sową nie pokazuje, zawsze przebywa na dnie rzek, stawów, i jezior głębokich (...) Nic go więcej nie gniewa, jak gdy usłyszy mówiących ludzi: „że już świta”, przypomina mu to albowiem, iż znowu na powrót musi się zanurzyć w wodę (Wójcicki 1840: 297 [= Wójcicki 1974: 287]; por.: Wójcicki 1840: 298 i 301–303 = 1974: 289–290).

Natomiast w swej monografii o Wielkim Księstwie Poznańskim Kolberg precyzuje miejsce pojawiania się topielców: „Powiadają, że na Jeziorze Powidzkim ukazują się jakieś duchy (inni się wyrażają topielcy), najczęściej żeńskie. (...) I na innych takich jeziorach ukazywać się mają duchy podobne jak te (...)” (Pełka 1987: 83, i Kolberg 1882: 13). Podobny opis znajdziemy w monografii *Tarnowskie – Rzeszowskie*: „Topielec (topień czy topnik) pochodzi z kobiety brzemiennej, która utonęła. Panuje on w rzekach...” (Pełka 1987: 83; Kolberg †1910: 276; por. Kolberg †1967b: 269). Także w monografii *Lubelskie*: „Topczyk jest to istota bez chrztu utopiona. Rośnie ona do lat siedmiu we wodzie...” (Kolberg 1884: 93, i Pełka 1987: 83). W tym kontekście warto również przywołać fragment z monografii poświęconej ziemi krakowskiej:

<sup>27</sup> Anakreont, fragment 12, w. 2 (por. Page 1962: 182; fragment cytowany przez Diona Chryzostoma, 2, 62), i *Hymn orficzny nr 55*, w. 22.

<sup>28</sup> *Lyrice adespota*, fragment 11f, w. 2, w *Papyrus Graeca Vindobonensis* 1999b I col. 2 zachowany (w: Oellacher 1932: 139 i 143; Page 1962: 497). Zdaje się, że sformułowanie „nimfa o fioletowych skrzydłach” to po prostu peryfraza, za pomocą której opisuje się syrenę lub harpię (Oellacher, 1932: 143). Nimfy, ściśle rzecz ujmując, nigdzie indziej nie są wyposażone w skrzydła, jedynie we wskazywanym fragmencie; natomiast syreny to ptaki z kobiecą głową (por.: Molina-Moreno 2014: 233), a harpie to skrzydlate kobiety (Smith 1892–1893).

<sup>29</sup> W odróżnieniu od południowosłowiańskich wił żaden spośród żeńskich duchów, które analizujemy w niniejszym artykule, nie posiada skrzydeł. Znane nam są tylko trzy fragmenty tekstów, w których pojawiają się następujące określenia: *bogienki przylecą* (Kolberg 1874: 45), *przyleciały bogienki* (Kolberg 1874: 46 i 47) oraz *dwie wiodły babę lecąc prędko naprzód, trzecia zaś, na szczęście kulawa, że prędko za niemi lecieć nie mogła* (...) (tamże, 46). Tymczasem czasowniki *lecieć*, *przylecieć* mogą wyrażać sens przenośny i zastępować słowo „biegać” (por. Karłowicz, Kryński, Niedźwiedzki 1898–1923: t. 2, s. 690, s.v. „latać”).

Powstaje topielec (wedle tamtych podań) z ludzi, którzy z nich dobrowolnie lub przypadkowo się utopili, a diabeł ich ożywił; wtedy przebywa w głębiach wody. (...) Nigdy się wraz z sową w dzień nie pokazuje, zawsze przebywa na dnie rzek, stawów i jezior głębokich, dopiero za nadejściem nocy wychodzi nad brzegi (Kolberg 1874: 59; por. wyżej Wójcicki 1840: 297 [= Wójcicki 1974: 287]).

Stefania Ulanowska przytacza podanie, według którego „pewien gospodarz (...) napotkał na topielca w zaroślach nad rzeką”; wg innej opowieści „jakiś chłop łapał ryby w stawie, a zagarnąwszy topielca do saku swego, trzymał go cały rok za piecem” (Ulanowska, 1887: 72–73).

Pełka podaje, iż środowiskiem życia topielców były rzeki, stawy, jeziora, strumienie, a niekiedy i bagna. Siedziby tych demonów odnajdywano zazwyczaj w miejscach mało dostępnych i szczególnie niebezpiecznych, jak wiry rzeczne, jamy wodne czy też tzw. wody krzyżowe, tj. w miejscu ujścia wód jednej rzeki do drugiej. Takie umiejscowienie siedzib topielców bardzo ściśle związane było z następującymi relikdami magiczno-religijnego sposobu myślenia o wodzie:

- a) stanowiło ono kultowe uzasadnienie dla zakorzenionego w tradycji zakazu kąpania się w rzekach i jeziorach podczas zimowej i wiosennej pory, ze względu na wynikające stąd niebezpieczeństwa dla zdrowia i życia ludzkiego,
- b) dawało możliwość personifikacji tych niebezpieczeństw, będących skutkiem określonego działania tajemnych sił ponadzmysłowych – demonicznych istot wodnych (Pełka 1987: 88).

Dowody zależności występującej między wierzeniami związanymi z demonami a omawianym zakazem kąpania się można odnaleźć w następujących wypowiedziach informatorów, przytoczonych przez Pełkę w okresie badań terenowych z lat 60. XX wieku:

Mówiono, że kąpać się można od św. Jana, jak zakwitnie paproć. Jeżeli ktoś się wcześniej wykąpał, to wciągał go topielec (Pełka 1987: 88, odsyła do AKE UMCS, 1129).

Kąpać się było wolno od Bożego Ciała, według słów porzekadła „Na Boże Ciało skacz do wody śmiało”. Jeżeli ktoś się kąpał przed tym terminem i zdarzało się, że się utopił, to mówiono, że wciągnął go topielec (Pełka 1987: 89, odsyła do AKE UMCS, 1454).

### *II.3.2. Boginki oraz istoty im podobne*

Według tradycji ludowych niektóre demony bardziej upodobały sobie przebywanie nad brzegami jezior i stawów niż w ich głębinach. Stąd też stanowią one mogą odrębną grupę tzw. demonów przybrzeżnych. Zaliczyć do niej należy, choć z pewnymi zastrzeżeniami, boginki (lub bogunki, mamuny), tj. istoty na poły demoniczne mieszkające nad wodami lub w lasach (Pełka 1987: 93). Berwiński na podstawie podań ludowych nakreślił w *Powieściach wielkopolskich* (1840) postać



boginki (bogunki) jako „demona żywiołowego”, strzegącego wód jeziora Gopło<sup>30</sup>. Z kolei, jak już powiedzieliśmy, Wójcicki ukazał krakowskie i tatrzańskie wyobrażenia boginek; o tym drugim pisał, że boginki zaludniają lasy, wody oraz góry (Wójcicki 1866: 376 = 1972: 248 [= 1974: 282], i Pełka 1987: 93).

Owym lokalnym wyobrażeniem boginek i bogunek wiele miejsca poświęcił także Kolberg w swoich regionalnych monografiach. Na przykład w monografii poświęconej ziemi krakowskiej pisał: „Bogienki (...) czeszą się na polach i w lasach, i piorą zwykle chusty na mokrych, sapistych łąkach. I w ogóle, sapy i bagna uważa lud za główne bogienek siedlisko” (Kolberg 1874: 45–47, i Ulanowska 1887: 71). W monografii pt. *Góry i Podgórze* czytamy: „Bogińki Góralów zaludniają lasy, wody, góry, jak starożytnie greckie nimfy i driady” (Kolberg †1968b: 507; Goszczyński 1853: 78–79); „w Karpatach około Nowego Sącza, wedle powieści Górali, w rzekach tamecznych i baniorach znajdują się topielnice pod nazwą boginek” (Kolberg †1968b: 511).

Znamy też podanie, według którego boginki miały mieszkać pod mostem jakiegoś młynarza (Ulanowska 1887: 72). Według zapisów Pełki, który powołuje się na Pacha, „w usypiskak leśnyk siedziały boginki” (Pach 1977: 72; Pełka 1987: 93).

W tekstach zebranych w czasie badań folkloroznawczych w latach 60. XX wieku odnajdujemy kilka wypowiedzi informatorów w kwestii czasu i miejsca pojawienia się boginek oraz podobnych im istot (inne nazwy tych postaci można znaleźć u Pełki 1987: 94): „Pojawiały się one koło północy (w nocie księżycowe)” (Pełka 1987: 95, odsyła do AKE UMCS, 1032). „Najczęściej pojawiały się one latem (lipiec–sierpień) o północy” (Pełka 1987: 95, odsyła do AKE UMCS, 1035). „We wsi widziano boginie. Były to kobiety nagie lub odziane w białą płachtę. W nocy chodziły nad rzekami i każdy bał się wówczas tamtędy chodzić” (Pełka 1987: 97, odsyła do AKE UMCS, 1054).

### II.3.3. Inne demony wodne

O miejscu pojawiania się demonów wodnych świadczy następujące podanie wierzeniowe, cytowane przez Pełkę w książce pt. *Polska demonologia ludowa*:

Poszedł raz chłop na ryby, zarzucił sieci i tam siadł przy brzegu. W pewnym momencie usłyszał śpiew. Rozglądnął się dokoła siebie i zauważył lunę świecącą w pobliskich krzakach. Podszedł bliżej i ujrzał cztery cudne panienki, które miały głowy, piersi i ręce ludzkie, a zamiast nóg – rybnie ogony. Były one nagie i świeciły. Chłop podszedł bliżej do krzaka, skoczył na nie i złapał jedną. Pozostałe uciekły do wody. Przyniósł ją do domu i chwalił się sąsiadom, że złapał sobie

<sup>30</sup> Pełka 1987: 93 podaje tytuł *Powieści wielkoruskie*, 1841, ale to błąd, gdyż utwór *Bogunka na Gopie* znajduje się w: Berwiński 1840: 1–169 (*Powieści wielkopolskie*). Co tyczy miejsca pojawiania się boginki, por. Berwiński 1840: 147–149 (zwłaszcza s. 149: „A wzdyc Bogunka z Goplańskiej topieli / Usłała sobie wiekuiste loże; / I przeto dzisiaj na mokrej pościeli / Spocząc nie może i zasnąć nie może”), i Kolberg 1882: 14–15. Według Berwińskiego 1840: 26, bogunka pojawiała się „na srebrnej fali”.

dziewczynkę. Ona nie chciała nic jeść przez cały dzień, a potem piła tylko mleko. Pewnego dnia gospodarz wyszedł z domu do ogrodu, ona wybiła wówczas szybę i uciekła do wody (Pełka 1987: 120, odsyła do AKE UMCS, 1417).

Pojawianie się i przebywanie boginek nad brzegami wód występowało w ścisłej relacji z określoną porą nocy lub dnia, a niekiedy także i z okresem roku kalendarzowego. Być może pobrzmiewa tutaj dalekie echo wierzeń agrarnych, które przetrwały u wschodnich Słowian i miały związek z postaciami rusałek (Molina-Moreno 2015: 206). W tym kontekście przywołajmy następującą informację zaczerpniętą ze zbiorów AKE UMCS, podaną przez Pełkę: „Rusawki pojawiały się albo rano przed wschodem słońca, albo po jego zachodzie; wtedy kiedy występowała rosa” (Pełka 1987: 95, odsyła do AKE UMCS, 1129).

### *II.3.4. Demony polne*

O miawkach wspomina Kolberg, określając je mianem „dziewic polnych”, które „przebywają w zbożu” (Kolberg †1973: 30; Pełka 1987: 99–100). Natomiast według wierzeń ludowych południce przebywały właśnie w zbożu i grochu w porze południowej, szczególnie w okresie przednówka. Także Piątkowska wspomina o przy-południcach, tj. żeńskich demonach, które latem – zgodnie z wierzeniami – wyłaniają się w samo południe z żyta lub pszenicy (Piątkowska 1890: 205; Pełka 1987: 100).

Powszechne było również mniemanie, iż południce przebywają na polach jedynie przez okres wegetacji zbóż (od kwitnienia do żniw), a następnie opuszczają świat, schodząc pod ziemię, gdzie zapadają w długi sen. Natomiast w przypadku, gdy były one istotami diabelskimi, miały powracać do swych piekielnych siedzib (Pełka 1987: 100).

Cykliczność pojawiania się południc na polach i okresowe ich przebywanie wśród zbóż stanowi echo dawnego słowiańskiego kultu narodzin i obumierania życia w przyrodzie. Były to więc początkowo demony opiekuńcze wegetacji zbóż. Kolejnym etapem rozwoju tych wyobrażeń demonicznych było włączenie w nie pewnych wątków wierzeń atmosferycznych, takich jak przypisywanie działaniu południc falowania łańców zbóż, a niekiedy też sprowadzania wirów powietrznych. Wątek atmosferyczny wzmocniony został przekonaniem, jakoby południce uosabiały niebezpieczeństwa, jakie grozić mogą człowiekowi od palących promieni słońca podczas przebywania na polu w letnie południe (Pełka 1987: 100).

Jako świadectwo miejsca i czasu pojawiania się demonów polnych, warto przytoczyć tekst cytowany przez Pełkę:

Opowiadali dawniej starzy ludzie o duchach, które w południe chodziły wśród zbóż. Nazywali je południcami. Dziś duchami tymi straszy się tylko dzieci, aby nie chodziły w południe w pole. „Nie chodź, bo złapie taka biała baba w płachcie” (Pełka 1987: 104, odsyła do AKE UMCS, 1016).

### II.3.5. Demony leśne

Co się tyczy demonów leśnych, należy zaznaczyć, iż władza rusałki leśnej, wskazywanej w południowo-wschodniej części Polski, rozpoczyna się wraz z zachodem słońca, kończy natomiast o świcie, gdy kur zapieje (Pełka 1987: 106). Według Pełki „w niektórych regionach zachowała się jeszcze pamięć o groźnych demonach leśnych rodzaju żeńskiego. (...) Według przekazu mieszkańców Podhala istota ta zamieszkuje w lasach, ale często wychodzi na pola i drogi” (Pełka 1987: 111). W tym kontekście warto zacytować następujące podanie wierzeniowe:

Młodzi juhasi narażeni byli dawnymi czasy na różne niebezpieczeństwa grożące ze strony nieznanymi im istot nadprzyrodzonych. Jedną z takich specjalnie groźnych istot była „leśna”, według dość powszechnych informacji, bardzo piękna dziewczyna, która wabiła ku sobie młodych chłopców śpiewem i urodą. Kto za nią poszedł, mimo sił, zdrowia i odwagi trafiał najczęściej na dzikie ostępy, usypiska czy moczary, tracił świadomość tego, gdzie jest, co robi, i często swą nierozwagę przypłacał życiem – topiąc się, spadając w przepaść czy zamarzając (Bazińska, 1967, 110 zob. przypisy nr 200, 48 i 39).

### II.3.6. Dziwożony

Według Kolberga, który powołuje się na Goszczyńskiego, „w okolicach Łopusznej pokazywano (...) pieczarę, gdzie przed laty miało być główne siedlisko dziwożon” (Goszczyński 1853: 81; Kolberg †1968b: 509; por.: Kolberg †1968b: 510; Morawski: 1882: 172).

Cytowany już Pach, w swojej książce *Drzewiej pod Giewontem*, nazywa jednak dziwożony „wodnistami pannicami”, które „w przedziwny płasak kręciły się po brzyskak [tj. po brzegach, pagórkach (por. Pach 1977: 132)]. (...) Siedliska miały w głębokim jarak i rostokak, w tajemnyk urocyskak, kany ciort poznacył skały, porrzywił drzewa i konary skręcił w dziwacne, gadowe sploty” (Pach 1977: 71–72).

### II.3.7. Specyfika oraz różnorodność w zakresie miejsca i czasu pojawiania się nimf

Wydaje się, iż kryterium miejsca przebywania to element najistotniejszy w analizie porównawczej nimf i polskich demonów żeńskich. Zgodnie z tym, co wiemy z mitologii klasycznej, nimfy mieszkaly w lasach, fontannach, rzekach i łąkach. Miejsca te wymieniane są, począwszy od Homera aż po pisarzy łacińskich i bizantyjskich<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> Homer, *Iliada*, 20, 8–9, i 24, 614–616; *Odyseja*, 6, 105–106 i 123–124; *Homerycki hymn do Afrodyty*, 97–99; Sofokles, *Filoktet*, 1454; Apolloniusz Rodyjski, 3, 881–883 i 1219–1220; Kallimach, *Hymn do Demeter*, 36–38; Dionizjusz z Halikarnasu, *Starożytność rzymska*, 1, 38, 1; Marek Terencjusz Warro, *Satyry menipejskie*, fr. 130 (cytowany przez Noniusa Marcellusa, *O pożytecznej wiedzy*, 4, p. 250 M. = Lindsay 1903: 377); Wergiliusz, *Bukoliki*, 2, 45, 8, i 10, 9–10; Owidiusz, *Metamorfozy*, 1,

W źródłach literatury starogreckiej oraz łacińskiej nie ma wzmianek o tym, że nimfy lub jakakolwiek ich odmiana (najady, driady, nereidy, oready, itd.) mogły pojawiać się albo działać szczególnie około północy (por. ustęp II.3.2. nieniejszego artykułu) lub w porze południowej (por. ustęp II.2.3.). Szerzej rozumiane kryterium czasu pozwala jednak dostrzec związek nimf z wiosną i pozostaje on kilkakrotnie poświadczony w tekstach literackich (*Hymn homerycki do Pana*, w. 16–20; Horacy, *Ody*, I, 4, 1–8 i IV, 7, 1–6; *Pervigilium Veneris* [= *Nocne czuwanie w święto Wenus*], w. 27–34); zależność ta przypomina związek między czasem pojawiania się wschodniosłowiańskich demonów żeńskich a świętem Trójcy Świętej; można tutaj również dostrzec analogię z wiosennym ukazywaniem się żeńskich postaci demonicznych charakterystycznych dla polskiego folkloru (Pełka 1987: 95; o związku wschodniosłowiańskich rusałek ze wspomnianym świętem, Molina-Moreno 2015: 199 i 206).

Ponadto warto nadmienić, iż wg kilku starożytnych źródeł nimfy nazywane *driadami*, *hadriadami* lub *hamadriadami* rodziły się, gdy kiełkowały drzewa, a umierały, kiedy one obumierały<sup>32</sup>. Podobny model związku postaci mitycznych z roślinami ujawnia się w polskim wierzeniu, jakoby południce przebywały na polach przez okres wegetacji zbóż (Pełka 1987: 100).

---

639–644; tamże, 4, 296–304; 6, 451–453; 9, 649–665; 13, 602–603; 14, 320–345 i 785–789; *Kalendarz poetycki*, 2, 585–616; w Bizancjum, por. Eustacjusz, *Komentarz do Iliady Homera*, w: Van der Valk 1971–1987: t. 2, s. 235, w. 7–11; t. 4, s. 152, w. 2–3, i s. 962, w. 10–12; Eustacjusz, *Komentarz do Odyssei Homera*, w: Stallbaum 1825–1826: t. 1, s. 255, linie 9–10; tamże, s. 385, w. 14–16; tamże, t. 2, s. 26, w. 44–46; tamże, s. 41–42; tamże, s. 80, w. 15–17, m.in.

<sup>32</sup> *Hymn homerycki do Afrodyty*, 256–272; Pindar, fragment 165 (w wydaniu: Snell-Maehler 1988: 121), cytowany przez Plutarcha w *O zamilknięciu wyroczni*, 415d (por. Plutarch, *Dialog o miłości*, 757e-f, i *scholium* do Apolloniusza Rodyjskiego, 2, 476–483, w: Wendel <sup>2</sup>1958: 166); Mnesimachos (IV–III wiek p.n.e.), fr. 2 b Müller (= *F Gr H* 841 F 3 Jacoby), w *scholium* do Apolloniusza Rodyjskiego, 2, 477, w: Wendel <sup>2</sup>1958: 166; Charo z Lampsakosa, *F Gr H* 262 F 12a Jacoby, w *scholium* do Apolloniusza Rodyjskiego, 2, 477, w: Wendel <sup>2</sup>1958: 166, oraz *F Gr H* 262 F 12b Jacoby, cytowane przez Tzetzesa w *Komentarzach do Likofrona*, 480; por. też: *Etymologicum magnum*, s. 75, l. 32–38 Kallierges; *scholium* do Teokryta, 3, 13c; Owidiusz, *Metamorfozy*, 8, 767–773; Eliusz Dionizjusz, *Wyrzy attyckie*, α, 90; Serwiusz, *Komentarz do Eneidy Wergiliusza*, 1, 500; tamże, 3, 34; Serwiusz, *Komentarz do Eklog Wergiliusza*, 10, 62; Proklos, *Komentarz do Państwa Platona*, w: Kroll 1899–1901: t. 1, s. 125; *Etymologicum Genuinum*, s.v. ἀμαδριάδες; *Etymologicum magnum*, s. 75, l. 24–38 Kallierges; *Etymologicum Symeonis*, w: Lasserre i Livadaras 1976: t. I, s. 384, l. 22–23, i Eustacjusz, *Komentarz do Iliady Homera*, w: Van der Valk 1971–1987: t. 3, s. 303, l. 24. Nonnos z Panopolis pisał o powiązaniu nimf z drzewami, a ściślej – szelestu drzew z ich wrzaskiem (nimfy ukazane są jako istoty spokrewnione z drzewami) (Nonnos, *Historia Dionizosa*, 22, 13–14). Por. też anonimową egzegezę Hezjodskich *Narodzin bogów* (Flach 1876: 381, linie 11–14). Trzeba również zwrócić uwagę na to, iż starogreckie słowo δρῦς, od którego pochodzą określenia „driada”, „hadriada” i „hamadriada”, zawiera ten sam korzeń, co polskie słowo „drzewo”, rosyjskie „derevo” itd.; por.: Fasmer 1986, s.v. „derevo”, i Sławski: 1984, s.v. „дрѣва”.

## II.4. Zachowania demonów przyrodniczych

### II.4.1. Złośliwy topielec

W tym miejscu pragniemy przeanalizować kwestię zachowań charakterystycznych dla demonów przyrodniczych. Dowiedliśmy już, że wg ludowych wierzeń topielce mogą przybierać postać żeńską (Wójcicki 1840: 298 [= 1974: 287] oraz ustępy II.1.1. i II.2.1. niniejszego artykułu). Jako postaci żeńskie bałamuca ludzi i próbują wciągać ich w wodę, o czym mówi cytowane przez Wójcickiego podanie wierzeniowe:

Szedł pasterz pijany, blisko głębokiego jeziora: topielec przybrawszy postać dziewczki, zwabił go nad brzegi, i wciągnął po pas w wodę: lecz że ten się uchwycił silnie ręką figury św. Jana, która w pobliżu stała, puścił go topielec, i ze śmiechem rzuciwszy się w jezioro, zniknął (Wójcicki 1840: 298 [= 1974: 288]; por.: Berwiński 1840: 155-6, i Wójcicki 1840: 297 = 1974: 287 [nie wskazuje na płeć żeńską postaci] oraz 1840: 301-303 = 1974: 289-290).

Kolejne wzmianki o tym, w jaki sposób topielnice wabią ludzi, można znaleźć w Kolbergowskiej monografii o Wielkim Księstwie Poznańskim:

Powiadają, że na Jeziorze Powidzkim ukazują się jakieś duchy (inni się wyrażają topielcy), najczęściej żeńskie, i wabią ludzi. Mają one białe szaty, z jasnozieloną opaską lub spódniczką, a na lśniących włosach na głowie białe lilie (białe kwiaty) złotą przywiązane przepaską. I na innych takich jeziorach ukazywać się mają duchy podobne jak te w bieli już w modrych lub zielonych szatach. (Pełka 1987: 83, i Kolberg 1882: 13; por.: Kolberg – bez wskazania na postać żeńską, 1884: 93; tegoż †1910: 276 [= †1967b: 269], i †1967a: 481).

### II.4.2. Boginki i podobne im istoty

Boginki również należą do istot, których działania można określić jako szkodliwe. Według *Słownika folkloru polskiego* „boginki (bogunki, mamuny) hałasują nocami, piorąc bieliznę w rzekach, zaczepiają parobków, są mściwe, napastują dziewczęta i kobiety, zwłaszcza położnice, którym usiłują zamienić dzieci” (Kapełuś 1965: 45). Według Wójcickiego taki opis jest zgodny z krakowskim wyobrażeniem boginek, natomiast o tatrzańskim pisał, iż według górali „trwożą [one] ludzi, zwodzą, wyrządzają psoty, ale zarazem też i sprzyjają im, a w dobrym usposobieniu służą. Od krakowskich różnią się tym, że mają zwykłą postać niewiast, nie porywają dzieci i w ogóle są łagodniejszej natury” (Pełka 1987: 93; Wójcicki 1866: 376 = 1972: 248 = 1974: 282; por. też Kolberg †1968b: 507-508).

O tych lokalnych wyobrażeniach boginek i bogunek pisał także Kolberg w swoich monografiach regionalnych, np. w monografii poświęconej okolicom Krakowa czytamy:

Bogienki przędą kądziel z pajęczyny, czeszą się na polach i w lasach, i piorą zwykle chusty na mokrych, sapistych łąkach. I w ogóle, sapy i bagna uważa lud za główne bogienek siedlisko; tam to one co noc pływają i kijankami piorą. Ktoby kiedy ujrzał zabawę bogienek na bagnach, niech tylko z broni palnej wystrzeli, a tём je odstraszy, że uciekną do piekła.

(...)

Gdy zechcą, przybierają bogienki postać młodych kobiet sąsiadek, kumoszek, i wówczas przychodzą w odwiedziny do położnic (ale zawsze do ślubnych mężatek, do innych nie chodzą); tu dopiero kuszą one położnicę, ażeby przed czasem zrywały się z łóżka i szły z niemi. W razie, że się położnica na to zgodzi, uprowadzają ją i włóczą po polach. Najczęściej wiodą bogienki położnicę na mokre łąki i bagna; tu taplają chorą w błocie, piorą (biją) kijankami na jej plecach, robią skrętki z jej rąk lub nóg, które wykręcają tak niby jak się wykręca prana bielizna. Na miejsce zaś chorą, kładzie się w łóżko jedna z bogienek; ta zaczyna w chałupie *wydziwiać* (grymasić), dokuczać mężowi i krewnym, że jój w niczём nie mogą dogodzić. Pod ten czas gdy wymieniona bogienka (w miejsce uprowadzonej) udaje chorą, drugie bogienki kradną dziecko, podstawiając w miejsce prawdziwego swoją własną niedołągę, która jeżeli się wychowa, będzie albo *niemową*, albo istotą *bezrozumną*; a taka istota nosi u ludu nazwę *Bogieniaka*. Aby tój kradzieży zapobiedz, trzeba dziecko podłożone, czyli bogieniaka oćwiczyć dobrze różkami, a wówczas bogienki w strachu o swoje, przylecą i odniosą zabrane dziecko, wszakże nie bez tego, aby mu czasami nóżki lub rączki nie wykręciły lub nawet urwały (Kolberg 1874: 45; zob. także: s. 46–49).

W siódmej części monografii o Wielkim Księstwie Poznańskim Kolberg parafrazuje Berwińskiego, według którego

(...) piękna bogunka (...) rybaków ukazując się im w bieli wabi na wodę i topi, myśliwców również w postaci łani przynęca i tumani uchodząc lasami ku jezioru; do chaty zaś, gdy się pokaże w niej i zasiędzie między prządkami lub gospodarzyć pocznie, wnosi nieszczęście (Kolberg 1882: 16; Berwiński 1840: 26, 78 i 147–149).

Monografia *Góry i Podgórze* dostarcza kolejnych informacji:

Boginki w białej przyrodziewie w Piekielniku (potoku) pierają chusty machając o wodę i skałę. Uboczami jeżdżą na wózkach małych, spuszczać się od Magury. Odmieniają one niemowlęta i porywają *połonki*, tj. położnice, na które pogoń krewnych woła: „Połonka, uchwyc się dzwonka!”. Która się zdołała uchwycić, tę porzucają boginki. Dzwonek ten to kwiat jakiś (Kolberg †1968b: 510; por. opis mamun u Kolberga †1968: 510; opis dziwożon u Goszczyńskiego 1853: 80–81; charakterystykę topielnic z Nowego Sącza, występujących pod nazwą „boginki” u Kolberga †1968a: 511–512; por. także: Ulanowska 1887: 71).

W monografii pt. *Góry i Podgórze* Kolberg akcentuje również przekonanie o szkodliwych działaniach mamon wobec ciężarnych kobiet:

Mamony – niewiasty wysokie, chude, o dużych oczach, otulone w białe płachty. Podchodzą, kędy kobieta ciężarna, a najradziej do przespanki, patrzą jej w oczy i wabią, wołając: „Chodź! Chodź z nami!”. Wywabioną porywają, uprowadzając w lasy i zamki zakłete. Tam odbywa [ona] połóg i usługuje im przez lat kilka, po czym zostawiwszy dziecko, wraca sama jedna, ale jest już odtąd czarownicą, łanuchą, i ma przewodnią z czarownicami.

Bywało raz, niewiastę z chaty wywabioną wlekły do lasu mamony, z których jedna była stara i kulawa. Nie mogła ona zdążyć za spieszącymi, więc rozgniewana, zawołała za kobietą: „Chwyć się stokroci i wołaj: panicu!”. Kobieta usłuchała, chwyciła się i wołała. Mamuny znikły i słyhać tylko było z dala śmiech starej. Panicz czerwony zjawił się, wziął ją za rękę i przerzucił do chaty.



Był to diabeł jeszcze młody, jeszcze niezepsuty i niezły (Kolberg †1968b: 510–511; por. tamże: 510, opis boginek, oraz Goszczyński 1853: 80–81, w związku z dziwożonami).

Tak jak boginki mamuny porywają kobiety ciężarne i podmieniają niemowlęta; według Kolberga, „jeżeli matka ma dziecko naprzykrzone, mówi: «To chyba nie moje, to mi chyba mamuny odmieniły»” (Kolberg †1968b: 511).

Już w XX wieku zacytował Pełka następujące słowa Adama Pacha:

Boginki (...) na młodyk chłopów okrutnie były zawzięte. W potokak klaskały piersiami, coby zwabić ku sobie kawalera. Taki, co przyszedł ku bogince, omamiony jej urodom, biedny był. Musiał jom pieścić i bośkać<sup>33</sup> potela<sup>34</sup>, jaze go siły opuściły do cna. A kie sie prociwioł, biła go tako boginka swojemi piersiami tak długo, pokielo dysoł. O, boginki mocne były, a i jarkie i z chłopami nie śpasowały. Taki, co się im w pazdurki dostał, całe życie się dziewczek i bab wystrzeżoł, bo go zmierziały cysto pięknie (Pach 1977: 72, i Pełka 1987: 93).

W tym miejscu pragniemy przedstawić kilka krótkich relacji informatorów Pełki dotyczących znanych im przypadków kontaktów ludzi z boginkami:

Raz szłam wieczorem do siostry i przechodziłam nad rzeką, a tam coś „ciupka” – to boginki prały. Stałam i patrzę. Aż nadszedł jeden gospodarz i mówi: „Uciekaj, bo cię boginki utopiają”. I wtedy uciekałam. Takie boginki szkodziły bowiem ludziom, a zwłaszcza kobietom po połogu (Pełka 1987: 96, odsyła do AKE UMCS, 1031).

Był taki gospodarz, który raz wieczorem szedł na wioskę. Przechodził obok rzeki i tu napadły go boginie, które załaskotały go na śmierć (Pełka 1987: 96, odsyła do AKE UMCS, 1041).

We wszystkich wzmiankowanych przypadkach „szkodliwego działania” boginek środkiem obrony było unikanie nocą miejsc, w których miały one przebywać, a w przypadku spotkania się człowieka z nimi – czynienie w powietrzu znaku krzyża i odmawianie modlitw (Pełka 1987: 96).

Demony przybrzeżne zasadniczo różniły się od wodnych pod względem stosunku do ludzi; były mniej niebezpieczne, a niekiedy nawet wręcz nieszkodliwe, o czym świadczą następujące wypowiedzi informatorów:

Pojawiały się one koło północy (w nocie księżycowe) i prały bieliznę nad wodą. Ludziom nic nie robiły; tylko jak przychodziły konie pić wodę, to boginy płoszyły je (Pełka 1987: 95, odsyła do AKE UMCS, 1032).

Najczęściej pojawiały się one latem (lipiec – sierpień) o północy i nad brzegiem rzeki prały bieliznę kijankami i rozmawiały między sobą. Ludziom one nic nie robiły i nie bały się ich, ale jeżeli ktoś podchodził bardzo blisko do nich, to znikaly (Pełka 1987: 95, odsyła do AKE UMCS, 1035).

<sup>33</sup> „Bośkać” = „całować”, wg Pacha 1977: 132.

<sup>34</sup> „Potela” = „pokąd”, wg Pacha 1977: 134.

### II.4.3. Inne demony wodne i przybrzeżne

Miejsca, w których zjawiają się dziwożony, zbieżne są z otoczeniem, w którym odnajdujemy boginki (por. II.3.6.). Wskazać można również pewne analogie między tymi dwoma rodzajami mitycznych bytów w aspekcie charakterystycznych przypisywanych im zachowań. Monografia *Góry i Podgórze* stanowi w tej kwestii cenne źródło informacji:

Dziwożony najstrasniejsze były matkom, ponieważ porywały im dzieci. Dlatego czatowały przy chatach położnic i skoro znalazły chociażby matkę, ale bez mężczyzny w domu, brały niemowlę, a na jego miejscu zostawiły swoje, które są zazwyczaj krzykliwe, złe, bardzo brzydkie, jednym słowem, rodzaj wyrodka. Wszakże można odzyskać porwane dziecię następnym sposobem: Skrzywdzona matka wynosi podrzutka na śmietnik, smaga go różgą, napawa ze skorupki jaja i woła: „Odbierz swoje, oddaj moje!”. Dziwożona, tknięta w macierzyńskie uczucie płaczem bitego dziecka, odnosi po kryjomu porwane dziecię, a swoje na powrót zabiera. Dziewczyny, nawet dorosłe, nie były od nich bezpieczne; trafiały się częste wypadki porywania ich przez dziwożony (Kolberg †1968b: 508; por. Kolberg 1874: 45–49; u tegoż †1968b: 510, i Goszczyński 1853: 80–81).

Dalej czytamy:

Dziwożony, podobnie jak rusalki, śmiało są tylko z kobietami, lękają się mężczyzn. Zdarzyło się raz, że Góral nadybał dziwożonę w swojej rzepie, po prostu na kradzieży. Dziwożona zdołała się wymknąć, ale została w ręku Górala jej czapeczka; nieboga przybiegła w wieczór pod jego okna i śpiewała żałośnie: Chłopieczku, chłopieczku, wróć moją czapeczkę, / nie będę już chodzić na twoją rzepeczkę (Kolberg †1968b: 509, i Zejszner 1845: 142).

Przynajmniej wg Iwana Wagilewicza dziwożony dają się poznać jako istoty o dzikiej naturze: „Dziwożony są dzikie i lute, pełne zawiści i okrucieństwa, bez iskierki uczucia” (Wahylewič 1839: 58; Kolberg 1888: 97; Matejuk 2002: 75); „pełne namiętej chuci ku obcowaniu z ludźmi” (Kolberg 1888: 100; Matejuk, 2002, 75)<sup>35</sup>.

Odnośnie do ich dzikiej natury Kolberg wzmiankuje też „dzikie i szalone pochody” dziwożon (Kolberg 1888: 100; Matejuk 2002: 76).

W latach 70. XX wieku Pach opisał rozmaite zachowania dziwożon; w jego słowach odnaleźć można wątki poruszone przez Wagilewicza, Goszczyńskiego i Kolberga:

Wodniste pannice, dziwożony (...) w przedziwny płasak kręciły się po brzyskak. Z mgieł i pajęcyny tkwały swoje farbanice. (...) Te dziwożony strasne były. Zmieniały ludzkie dzieci w sietnioki [tj. „niewydarzony, niedorozwinięty człowiek”, wg Pacha 1977: 134] i ułomnioki [tj. „człowiek ułomny, kaleka”, wg Pacha 1977: 135] (Pach 1977: 71–72).

<sup>35</sup> Kolberg odsyła do Wagilewicza (por. Wahylewič 1839: 60), lecz jego przekład nie jest zupełnie dokładny; w czeskim oryginale czytamy: „*«Divé báby», také «Bohyňky», srw. pol. Strzygi, gsau ženštiny nadlidské, zlostné, se studeným necitlivým srdcem, s vášniwau chtivostj, obogetné na obcowánj s lidmi»*”.

Na potwierdzenie zachowań i działań demonów wodnych (z wyjątkiem topielnic) Pełka przytacza podanie wierzeniowe, na które powoływaliśmy się już w związku z wyglądem i miejscem ukazywania się demonów wodnych (por. II.3.3.).

#### *II.4.4. Południce oraz istoty pokrewne*

Wypada nam w tym miejscu przejść do omawiania demonów polnych. Przede wszystkim należy wspomnieć tutaj o południcach: w Małopolskim wyganiały one z pól znajdujących się tam ludzi, szcując ich psami. Szczególnie zaś wrogo nastawione były do dzieci (Pełka 1987: 100). Zbliżony opis postaci południcy z regionu sieradzkiego zapisała Piątkowska: „Przypołudnica (...) latem w samo południe wysuwa się z żyta lub pszenicy, łapie każdego, kto się tylko nawinie, siada przy nim i każe się iskać po głowie” (Piątkowska 1890: 205; Pełka 1987: 100). Wierzono, iż południce prześladowały ludzi, którzy w południe pracowali bądź spali w polu; miały zsyłać na nich bóle głowy, niemoc, a niekiedy i śmierć. Szczególnie zaś należało się wystrzegać pozostawiania w tym czasie dzieci, gdyż mogły być przez nie pożarte lub żywcem zakopane na miedzy (Pełka 1987: 100). Przypuszczalnie pod wpływem inspiracji chrześcijańskiej południcę postawiono między innymi złymi demonami rodzaju żeńskiego, takimi jak mamuny czy dziwożony, właśnie ze względu na przypisany jej wrogi stosunek do dzieci (por., co tyczy mamun, II.4.2., a w związku z dziwożonami, II.4.3.). Zatem na wyobrażenie południc złożyło się kilka różnych wątków wierzeń demonicznych (zob. Pełka 1987: 100).

Informatorzy Pełki opowiadający o stosunku demonów polnych do ludzi prezentują dwa skrajnie różne stanowiska, a mianowicie:

- a) demony te są nieszkodliwe, a nawet obawiają się ludzi (49%): „Nie były one groźne i od ludzi uciekały. Jak ludzie do nich dochodzili, to one ginęły i znowu dalej się ukazywały” (Pełka 1987: 102, odsyła do AKE UMCS, 1041).
- b) istoty te są szkodliwe, a nawet często niebezpieczne dla ludzi, ponieważ straszą ich, a zwłaszcza dzieci; duszą ludzi śpiących na polu południową porą, a także zabijają łaskotaniem; przepędzają ludzi (a szczególnie dzieci) znajdujących się na polu w południe lub zaciągają ich w gęszcza leśne i tam porzucają; ponoć są także sprawczyniami zaniku mleczności u krów, które wyrządzały szkody w zbożu (zob. Pełka 1987: 102–103).

Wyraziciele poglądu o szkodliwym stosunku południc i pokrewnych im istot demonicznych do ludzi zakładali równocześnie konieczność odwoływania się do określonych praktyk i działań ochronnych (najczęściej o charakterze magicznym). Działania te były jednak znacznie uboższe, niż ma to miejsce w przypadku innych grup demonów przyrodniczych. Najczęściej stosowano czynienie znaku krzyża (rejony Gorlic i Puław), odmawianie modlitw (tamże) czy kropienie wodą

święconą (rejon Gorlic) lub ucieczkę do domu (tereny Białej Podlaskiej, Bychawy, Gorlic i Włodawy). Natomiast w celu uniknięcia spotkania z demonem polnym należało południową porą z daleka omijać pola uprawne, zwłaszcza obsiane zbożem (zob. Pełka 1987: 103).

Zanikaniu wierzeń w demoniczne istoty polne towarzyszy niekiedy zachowywanie tych tradycji wierzeniowych, które służą straszeniu dzieci, aby nie chodziły po polach i nie czyniły szkód w zbożu. W wielu miejscowościach zarejestrowano ową degradację demonów polnych do roli strachów (rejony Bełżyc, Białej Podlaskiej, Chełma, Hrubieszowa, Kraśnika, Niska, Puław i Tomaszowa Lubelskiego). Potwierdzenie tego zjawiska odnaleźć można w następujących wypowiedziach informatorów:

Opowiadali dawniej starzy ludzie o duchach, które w południe chodziły wśród zbóż. Nazywali je południcami. Dziś duchami tymi straszy się tylko dzieci, aby nie chodziły w południe w pole. „Nie chodź, bo złapie taka biała baba w płachcie” (Pełka 1987: 104, odsyła do AKE UMCS, 1016).

Południce to nie były żadne duchy, lecz przebrane żywe kobiety. Sama tak przebierałam się, aby straszyć dzieci, żeby nie oddalały się na polu (Pełka 1987: 104, odsyła do AKE UMCS, 1453).

Południce nie są znane w regionie białostockim, gdzie rolę demonów polnych pełnią rusałki (wg ponad 50% informatorów) oraz dusze ludzi zmarłych (w rejonie Hajnówki). Według Pełki białostockie rusałki w zasadzie uważane są za istoty nieszkodliwe, a nawet pożyteczne dla ludzi, ponieważ strzegą pól przed stratowaniem przez dzieci i bydło. Gdzieniedzie można spotkać się jeszcze z przypisywaniem im działań zbrodniczych, takich jak duszenie odpoczywających na polu ludzi (rejon Hajnówki) czy też załaskotywanie ich na śmierć (rejony Hajnówki czy Bielska Podlaskiego) (zob. Pełka 1987: 105).

Na terenach Warmii i Mazur – jak wykazują badania A. Szyfer – także ujawniły się pewne nieznaczące ślady dawnych wierzeń w istnienie demonów polnych. W kilku wsiach mazurskich (Radziejewo, Ogonki, Boćwinka, Warpuny, Piecki i Sterławki) znany był zakaz wychodzenia w południe w pole. Człowiek, który zlekceważył tę zasadę, narażony był na porwanie przez przebywające w zbożu istoty demoniczne, zwane baboędzami, żytnimi babami lub żytnimi maikami. Analogiczny zakaz, lecz dotyczący tylko dzieci, odnotowany został w wielu wsiach warmińskich. Związany jest on z poglądem, iż dzieci przebywające wówczas w polu bez należytej opieki mogą paść ofiarą porwania lub podmienienia przez znajdujące się tam duchy. Brak szczegółowych opisów tych istot demonicznych i ich roli w folklorze lokalnym świadczy o tym, iż tego rodzaju wierzenia demoniczne zostały zapomniane przez lud warmińsko-mazurski (Pełka 1987: 105).

#### II.4.5. *Duchy leśne*

Według zapisu Kolberga w południowo-wschodniej części Polski rolę ducha lasów pełniła leśna rusałka, którą wielki badacz nazwał „złośliwą wielce czarownicą” (Kolberg †1967b: 270; Pełka 1987: 106). Kolberg opisuje zachowanie tej istoty w sposób następujący:

Uśmiechem, przymilaniem się, a śpiewem słodziutkim wabi, mamie niebacznych ku sobie mołojców, pociąga za sobą w głąb lasów czahary i tam łaskocze tak długo, dopóki wśród konwulsyjnego nie zakończą śmiechu. Przeciwko jej zdradzieckiemu śpiewowi i innym umizgom najlepszym lekarstwem pacierz. Im on gorętszy, tym mniejsza rusałki władza – wreszcie ustaje zupełnie (Kolberg †1967b: 270, i Pełka 1987: 106).

Ten wątek wierzeniowy ma bardzo odległe tradycje, wywodzące się jeszcze z dawnych wierzeń słowiańskich i wielokrotnie jest wspominany w polskiej literaturze etnograficznej XIX i XX wieku.

O duchach leśnych napisał Moszyński, iż domeną ich działania było panowanie nad zwierzyną leśną (zwłaszcza wilkami) i wodzenie ludzi na leśne manowce:

Wiele też opowiadają chłopi o ich głosie, mają bowiem te demony śpiewać bez słów, powodować zjawisko echa, krzyżeć donośnie, rzeć, śmiać się itp. Samotnym wędrowcom ukazują się niekiedy w postaci wilka, pochacza lub innego zwierzęcia; przybierają też kształt wichur (wiru powietrznego) (Pełka 1987: 106, i Moszyński 1934: 683).

Tymczasem wg Pełki,

(...) w niektórych regionach zachowała się jeszcze pamięć o groźnych demonach leśnych rodzaju żeńskiego. Wabią swą urodą i kuszącym głosem niostrożnych kawalerów, i nie tylko ich, gdyż niekiedy udaje się im oczarować i statecznych górali. Wyprowadza ich na niedostępne rumowiska skalne, w mateczniki leśne lub w bagna i moczary. Wówczas znika pozostawiając swe ofiary zawiedzione i przerażone miejscem, w którym się znalazły. Niejednokrotnie pogoń za leśną kończy się śmiercią śmiałka, który zostaje pochłonięty przez trzęsawisko lub spada w górską przepaść (Pełka 1987: 111; por. tamże, 121).

#### II.4.6. *Zachowania nimf i polskich demonów żeńskich.*

##### *Szkic etologii porównawczej istot mitycznych*

W zachowaniach demonów przyrodniczych będących przedmiotem niniejszego artykułu można znaleźć zarówno dużo wspólnych cech, jak i wiele różnic; tych ostatnich zdaje się więcej niż podobieństw.

Zarówno topielnice, jak i nimfy mogły posiadać fatalną moc oczarowywania i wabienia: starożytni pisarze lubili opowiadać o tym, jak nimfy porywały osoby,

które im się podobały; w tym kontekście należy przywołać sławny mit o Hylasie, który został porwany przez zachwycone jego urodą nimfy<sup>36</sup>.

Szczególnie istotna cecha łącząca żeńskie demony z nimfami to piękny głos, umiejętność śpiewu<sup>37</sup> i tańca (*Homerycki Hymn do Pana*, w. 3).

Jednocześnie nigdzie nie pojawiła się wzmianka o tym, żeby zachowanie nimf miało przypominać poczynania boginek, takie jak wszczynanie hałasu nocą, pranie bielizny w rzekach, zaczepianie parobków, a zwłaszcza napastowanie dziewcząt i kobiet – w szczególności położnic oraz podmienianie im dzieci (Kapełus 1965: 45). Nie ma również relacji, w których pojawiałyby się wątek doprowadzania ludzi do śmierci łaskotaniem, co stanowi pewną różnicę w porównaniu z żeńskimi demonami słowiańskimi (zob. Pełka 1987: 96). Podobnie miejsce pojawiania się i zachowania nimf w żadnym ze źródeł nie korespondują z tymi, które przypisane zostały południcom, pojawiającym się w południe i prześladowującym ludzi, którzy

<sup>36</sup> a) Wątek ludzi porywanych przez nimfy, por. Kallimach, *Epigram nr 22*; Owidiusz, *Metamorfozy*, 4, 285–388; Seneka, *Fedra*, 777–784; Marcjalis, 6, 68; tegoż, 7, 15; Stacjusz, *Sylwy*, 3, 4, 42–43; Siliusz Italik, 5, 15–21; Nonnos z Panopolis, *Historia Dionizosa*, 11, 427–450; *Antologia grecka*, 7, 518, i *Apendyx Antologii greckiej (epitafia)*, 268, 9–10.

b) O porwaniu Hylasa przez nimfy, por. szczególnie: Teokryt, 13, 36–54; Apolloniusz Rodyjski, I, 1207–1239; Antoninus Liberalis, *Przemiany*, 26; Strabon, 12, 4, 3; Onassos, *F Gr H 41 F 1* Jacoby, cytowany w scholium k Apolloniuszowi Rodyjskiemu, I, 1207 i 1234 (w: Wendel <sup>2</sup>1958: 110 i 112); Owidiusz, *Sztuka kochania*, 2, 107–112; Propercjusz, *Elegie*, 1, 20; Hyginus, *Mity*, 14; Marcjalis, *Epigramaty*, 6, 68, 7–8; tegoż, 7, 50, 7–8; tegoż, 9, 65, 13–14; Petroniusz, *Satyricon*, 83; Waleriusz Flakkus, *Argonautyki*, 3, 521–4, 27; Pseudo-Apollodor, *Biblioteka*, 1, 117; Pauzanasz Attycysta, *Zbiór użytecznych wyrazów*, w, hasło nr 4; Serwiusz, *Komentarz do Eneidy Wergiliusza*, 1, 619; Serwiusz, *Komentarz do Eklog Wergiliusza*, 6, 43; Serwiusz, *Komentarz do Georgik Wergiliusza*, 3, 6; Argonutica orphica, 639–648; Nonnos z Panopolis, *Historia Dionizosa*, 11, 226–229; Focjusz, *Lexikon*, v, w: Porson 1822: 617 = Theodoridis 2013, hasło nr 42; *Suda*, v, hasło nr 90; scholium k *Plutosowi* Arystofanesa, 1127; scholium k Teokrytowi, 13, 4; tamże, 13, 58–60; *Parafraza Dionizjosa Periegety*, 799–808; Boeckh 1825–1877: t. I, 544 (inskrpcja nr 997), z Aten; tamże, t. III, 881 (inskrpcja nr 6201) i 931 (inskrpcja nr 6293), z Rzymu.

c) Co tyczy polskiego folkloru, por. dane o topielnicach, r. II. 4. 1. niniejszego artykułu; o boginkach, r. II.4.2. tegoż.

<sup>37</sup> *Cypria*, fragment nr 5 (wg wydania Bernabé <sup>2</sup>1996: 47–48), cytowany przez Atenajosa, 15, 30, 16–20; *Hymn homerycki do Pana*, 19; Eurypides, *Ifgenia w Taurydzie*, 427–429; tegoż, *Herakles szalejący*, 781–789; Apolloniusz Rodyjski, I, 1221–1225; tegoż autora, II, 711–713 i IV, 1196–1197; *Apendyks Antologii greckiej (Wyroczenie)*, 161, w. 1–2; Lukrecjusz, *O naturze wszechrzeczy*, 4, 580–589; Dionizjusz z Halikarnasu, *Starożytność rzymska*, 1, 31, 1; Owidiusz, *Metamorfozy*, 2, 632–639; tamże, 14, 428–434; Horacy, *Ody*, 2, 19, 1–4; Longos, *Dafnis i Chloe*, 3, 23, 1; Plutarch, fragment nr 143 (wg wydania: Sandbach 1967: 88–89), cytowany przez Stobajosa, 4, 16, 18; Pamprepjusz, fragment 3, w. 159, w *Papyrus Graeca Vindobonensis* 29788 A-C (por. Livrea 1979: 29, i Heitsch<sup>2</sup>1963: 117 z fotografią K); Kollutos, *Porwanie Heleny*, 278; Serwiusz, *Komentarz do Eneidy Wergiliusza*, 8, 336; Nonnos z Panopolis, *Historia Dionizosa*, 16, 338–343; 22, 5–15; 47, 456–465. Co tyczy postaci z folkloru polskiego, por., np.: Pełka 1987: 120 – odsyła do AKE UMCS, 1417, i Pełka 1987: 106 – zob. Kolberg, †1967b: 270, i Moszyński 1934: 683 (por. Moszyński, 1934, 429, przyp. nr 6: śpiewanie bez słów to szelest gałęzi i liści).



pracowli lub spali o tej właśnie porze dnia (Pełka 1987: 100)<sup>38</sup>. O ile nam wiadomo, ani jeden tekst nie przypisuje nimfom wrogiego stosunku do dzieci.

## II.5. Aneks. Starogreckie *áōrai* w porównaniu z żeńskimi demonami w folklorze polskim

Wrogi stosunek do dzieci, pochodzenie od przedwcześnie zmarłych dziewcząt oraz odstręczający aspekt fizyczny – właściwości, których obecność stwierdziliśmy u pewnych żeńskich demonów polskich – pojawiają się także w przypadku istot demonicznych charakterystycznych dla wierzeń starogreckich, które Sarah Iles Johnston nazwała *ἄωραι*, *áōrai*, tj. „nie o swojej porze”, a dokładniej, w ścisłym kontekście: „przedwcześnie zmarłe” (Iles Johnston 1999: 164).

Cytowany przez Zenobiusza (II wiek n.e.) fragment Safony (VI wiek p.n.e.) brzmi: „Gello, bardziej lubiąca dzieci” (Safona, fragment nr 168 A wg wydania Voigt 1971: 147; Zenobiusz, *Wyciąg z dzieła O przysłowiach*, 3, 3, i Iles Johnston 1999: 22, 165–166 i 173)<sup>39</sup>. Zenobiusz objaśnił, że termin *ἄωραι*, *áōrai* „nie o swojej porze” odnosi się do tych, „którzy przedwcześnie umierają, a także do tych, którzy lubią dzieci, lecz równocześnie rozpieszczają je. Ponieważ Gello była przedwcześnie umarłą dziewczą, Lesbijczycy mawiali, iż jej upiór nawiedza dzieci. Obwiniali ją także o przedwczesne zgony”.

Również w scholium do Teokryta (15, 40) odnajdujemy stwierdzenie, iż Gello jest innym imieniem Lamii, którą także nazywano Mormo. Według komediopisarzy Kratesa i Arystofanesa Lamia to ohydny hermafrodyta<sup>40</sup> – stwierdzenie to może być co najwyżej wyrazem przesady komediopisarzy. Przenosząc tę refleksję na grunt polskiej demonologii ludowej, musimy stwierdzić, iż – o ile nam wiadomo – nie ma w jej obrębie zjawiska hermafrodytyzmu.

Równocześnie większość źródeł podaje, że Lamia była bardzo piękną królową, która straciła wszystkie dzieci, które miała z Zeusem. Uraza zniekształciła jej twarz, na skutek czego przybrała wygląd zwierzęcia; pełna zawiści, nakazywała porywanie i zabijanie dzieci innych kobiet<sup>41</sup>. Podobnie nieprzyjazny stosunek wobec dzieci charakteryzuje niektóre demony polskie.

<sup>38</sup> Starożytny wątek wierzeniowy dotyczący tzw. *daemon meridianus* (dosłownie „demon południowego”) zasługuje na szczególną analizę.

<sup>39</sup> Por. też: *Cyranides*, 2, 31, 20–21, i 2, 40, 37–38; Hezychiusz z Aleksandrii, γ, 307–308; Jan z Damaszku, w: *Patrologia Graeca*, t. 94, 1604; Ignacy Diakon, *Życie patriarchy Tarazjusza*, 5; *Suda*, γ, 112, i scholium do Teokryta, 15, 40c.

<sup>40</sup> Arystofanes, *Osy*, 1035 i 1177; por.: *Pokój*, 758; Krates, fragment 20 w wydaniu Kassel-Austin 1983: 96, cytowany w scholium Γ do Arystofanesa, *Sejm kobiet*, 77, i Hezychiusz z Aleksandrii, λ, 238.

<sup>41</sup> Duris z Samos, *F Gr H*, 76 F 17 Jacoby, cytowany przez Focjusza w *Leksykonie*, λ, 61 (por.: *Księga Suda*, λ, 84, i scholium k *Osom* Arystofanesa, 1035d); Diodor Sycylijski, 20, 41, 3–6 (cytuje

Kolejne podobieństwo ujawnia się dzięki zestawieniu słów Dionizjusza z Halikarnasu, który stwierdza, iż Lamia mieszkała w lasach i dolinach porośniętych drzewami (Dionizjusz z Halikarnasu, *Tukidydes*, 6), z zapiskami będącymi źródłem informacji na temat polskich duchów leśnych. Także zdolność zmiany wyglądu upodabnia Lamię do żeńskich demonów polskich: i tak np. Lamia, występująca jako Mormo, mogła przybrać wygląd konia (Teokryt, *Idylle*, 15, 40; por. także Antoninus Liberalis, *Przemiany*, 8, 1–2). Przemianę tę obrazuje mozaika z Pesaro, ukazująca dwa ptaki z ludzką głową, obok napisu „LAMIE” (Iles Johnston 1999: 179)<sup>42</sup>. Podobnie jak w przypadku polskich demonów wzmiankowano również Lamię-Mormo jako postać wywołującą strach, co miało służyć dyscyplinowaniu niegrzecznych dzieci<sup>43</sup>.

Nie istnieją jednak żadne świadectwa, na podstawie których moglibyśmy wnioskować, iż działania charakterystyczne dla Gello-Lamii-Mormo odpowiadają polskim żeńskim demonom przyrodniczym; mamy tu na myśli śpiew, taniec, pranie bielizny, hałasowanie nocami, załaskotywanie na śmierć, wciąganie do wody. Wobec powyższego można postawić tezę, iż Gello-Lamia-Mormo nie była demonem przyrodniczym, choć jako Lamia zamieszkiwała w lasach.

### III. Wnioski

Wydaje się, iż ani nimfy, ani *áōrai* nie były prototypem polskich żeńskich demonów przyrodniczych. Na podstawie analizy dochodzimy do wniosku, iż nimfy, *áōrai* i polskie żeńskie demony przyrodnicze posiadają pewne cechy wspólne, lecz więcej dzieli je, niż łączy. Jak pisał Moszyński, „wszystkie bez wyjątku cechy wspomnianych demonów są to motywy najzupełniej luźne, wędrujące każdy na własną rękę i tworzące z dziesiątkami innych wątków zmienne układy” (Moszyński 1938: 603, i Pełka 1987: 94).

Można przypuszczać, iż pierwotnym żeńskim duchem przyrodniczym, czyli nimfom słowiańskim, wzmiankowanym już przez bizantyjskiego historyka Prokopiusza (*O wojnach*, VII, 14, 24; por.: Pełka 1987: 82), przypisywano pochodzenie od dusz przedwcześnie lub nienaturalnie zmarłych ludzi; według Klingera to wtórny, drugorzędny wzorzec rozwoju postaci (Klinger 1949: 14 i 30). Wiązano

---

fragment 472m [w wydaniu: Kannicht 2004: 518] Euripidesa); scholium do Arystofanesa, *Pokój*, 758d; scholium do Eliusza Arystydesa (*Mowa panatenajska*, w wydaniu: Jebb 1730: 102, w. 5; scholium znajduje się w: Dindorf 1829: 42), i scholium do Teokryta, 15, 40c.

<sup>42</sup> Por. <http://www.mosaicatlas.com/atlassite.aspx?LocationID=714&PixID=4433> (dostęp: 12.03.2013). Słowa *boni homines* („dobrzy ludzie”) z inskrypcji sugerują, iż mozaika powstała w okresie XII–XIII wieku.

<sup>43</sup> Lukian z Samostat, *Niedowiarek, czyli Przyjaciół bredni*, 2, 28–30; Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, 11, 23; scholium do Arystofanesa, *Pokój*, 758d; scholium do Eliusza Arystydesa (*Mowa panatenajska*, w wydaniu: Jebb 1730: 102, w. 5; scholium znajduje się w: Dindorf 1829: 42).

duchy żeńskie ze światem zmarłych, ponieważ i one mogły zabijać ludzi. Na ten tok myślenia mogła mieć wpływ religia chrześcijańska (Pełka 1987: 19): przypomnijmy, iż pierwsze świadectwo na temat wierzenia, wg którego wodni topielcy mieli przemieniać się w demony, znajduje się w *Wykładzie katechizmu* Gilowskiego (por. II.1.1.). Z drugiej strony możliwe jest, iż opis przedstawionego tu procesu przemiany posiadał sam w sobie moc mitotwórczą i że dla wielu czytelników i słuchaczy Gilowskiego pełnił funkcję źródła pierwotnego. Jednocześnie istnieje też inna możliwość interpretacji, która nie wyłącza poprzedniej (były to chyba dwa równoległe powiązane ze sobą procesy): upiory przedwcześnie lub nienaturalnie zmarłych dziewcząt mogły zapożyczać cechy pierwotnych słowiańskich nimf. Szczególnie w przypadku przedwcześnie zmarłych dziewcząt uzasadnione wydaje się przypisywanie upiorom cech dziewczęcych (z drugiej jednak strony należy pamiętać, iż sylwetkę nimfy jako takiej stworzono na wzór młodej dziewczyny). Na rozwój tego procesu mógł mieć wpływ literacki romantyzm.

Miejsca pojawiania się żeńskich demonów pochodzących od dusz przedwcześnie zmarłych dziewczyn są tożsame z tymi, w których pojawiają się upiory, ponieważ wierzono, iż zmarli mieszkają w wodzie i w drzewach<sup>44</sup>. Szczególnie rozpowszechniona była wiara w to, iż utopcy kontynuują swe „życie” w wodzie<sup>45</sup>; co pozwalało wierzyć, że inni zmarli również mogliby „żyć” w otoczeniu tego samego żywiołu.

Wyobrażenia polskich żeńskich demonów przyrodniczych mogły powstawać na podstawie pokrewieństwa z nimfami – z jednej strony, z drugiej zaś – na kanwie wyobrażenia o demonach pochodzących od przedwcześnie zmarłych dziewcząt. W obu przypadkach istnieje więcej różnic niż podobieństw. Naszym zdaniem przyczyna podobieństw z postaciami z mitologii klasycznej leży w równoległym rozwoju (z oczywistą różnicą chronologiczną), sięgającym wspólnych korzeni indoeuropejskich. Należałoby jednak mówić nie o „równoległym rozwoju”, lecz opisywać zjawisko jak dwie falujące linie, które na przemian przybliżają się i oddalają. Poza tym (choć wpływ ten jest mniej prawdopodobny) nie możemy odrzucać oddziaływania mitologii klasycznej na polską kulturę ludową, prawdopodobnie za pośrednictwem folkloru bałkańskiego lub ukraińskiego. Jeśli kiedykolwiek wystąpił taki wpływ mitologii klasycznej na polską tradycję ustną, to obecne w niej motywy (nimfy i *áōrai*) musiały ulec licznym przemianom, przyczyniającym się do niezależnego rozwoju wątków mitycznych, związanych z żeńskimi demonami przyrodniczymi w polskim folklorze, tj. do powstania nowej kombinacji cech nimf i demonów pochodzących od przedwcześnie zmarłych dziewcząt.

<sup>44</sup> Majer-Baranowska 1999: 195, i Kolberg †1964: 126 (piosenka ta odzwierciedla wierzenie, iż dusza zmarłego przebywa w drzewach i w wodzie). Co tyczy drzew, por.: Fischer 1937: 61–62 i 67, i Kolberg: 1882: 62.

<sup>45</sup> Majer-Baranowska 1999: 230, nr 206; Ciszewski 1894: 123; Kolberg †1970: 489 = Wójcicki 1840: 301–303; Kolberg †1968a: 450 = Gołębiowski 1830: 170; Karłowicz 1887: 255 i 269; Masłowska, Niebrzegowska 1999: 344, nr 69 = Kolberg 1884: 187–188, i Wójcicki 1840: 302–303 (= 1974: 290).

## Bibliografia

- Bantyš-Kamenskij D.N.  
1830 *Istoriâ Maloj Rossij*, III, Moskwa.
- Bazińska B.  
1967 *Wierzenia i praktyki magiczne pasterzy w Tatrach Polskich*, w: *Pasterstwo Tatr Polskich i Podhala, tom VII: Życie i folklor pasterzy Tatr Polskich i Podhala*, red. W. Antoniewicz, B. Bazińska, W. Jostowa, J.G.H. Pawlikowski, A. Kutrzeba-Pojnarowa, T. Staich, E. Starek i K. Wierzbiański, Wrocław, s. 65–229.
- Bernabé A. (ed.)  
<sup>2</sup>1996 (<sup>1</sup>1987) *Poetarum epicorum graecorum testimonia et fragmenta*, Stuttgart.
- Berwiński R.W.  
1840 *Bogunka na Gople*, w: *Powieści wielkopolskie*, Wrocław, t. I, s. 1–169 (przypisy na s. 173–211; spis wyrazów przestarzałych lub zapomnianych, s. 213–228).
- Boeckh A. (red.)  
1825–1877 *Corpus Inscriptionum Graecarum*, Berlin.
- Bologna C. (wyd. i tłum.)  
1977 *Liber monstrorum de diversis generibus. Libro delle mirabili difformità*, Milano.
- Brunhölzl F.  
1991 *Liber monstrorum*, w: *Lexikon des Mittelalters*, V, München & Zürich, Sp. 1946.
- Ciszewski S.  
1894 *Krakowiacy. Monografia etnograficzna, t. 1: Podania. Powieści fantastyczne. Powieści anegdotyczno-moralne. Bajki o zwierzętach. Zagadki i łamigłówki*, Kraków.
- Consbruch M. (ed.)  
1971 *Hephaestionis Enchiridion*, Stuttgart.
- Dindorf W. (ed.)  
1829 *Aristides*, vol. 3, Leipzig.
- Fasmer M.  
1986 *Étimologičeskij slovar' russkogo âzyka*, Moskwa (przekład z wyd. niemieckiego [Vasmer M., 1950–1958, *Russisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg] z uwagami Olega N. Trubačeva).
- F Gr H = Jacoby F. (ed.)  
1923–†1999 *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin–Leiden.
- Fischer A.  
1937 *Drzewa w wierzeniach i obrzędach ludu polskiego*, „Lud”, nr 35/15, s. 60–76.
- Flach H. (ed.)  
1876 *Glossen und Scholien zur hesiodischen Theogonie*, Leipzig.
- Gilowski P.  
1579 *Wykład katechizmu kościoła krześcijańskiego*, Kraków.
- Gołębiowski L.  
1830 *Lud Polski. Jego zwyczaje, zabobony*, Warszawa.
- Goszczyński S.  
1853 *Dziennik podróży do Tatrów*, Petersburg, <http://polona.pl/item/1323060/46/> (dostęp: 10.10.2015).
- Haur J.K.  
1693 *Skład abo skarbiec znakomity sekretów oekonomiej ziemianskiej (...)*, w Krakowie.

- Heitsch E. (ed.)  
 21963 (1961) *Die griechischen Dichterfragmente der römischen Kaiserzeit*, Band I, Göttingen.
- Iles Johnston S.  
 1999 *Restless Dead. Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley–Los Angeles–London.
- Jebb S. (ed.)  
 1722 *Aelii Aristidis Adrianensis opera omnia*, vol. I, Oxford.
- Kaibel G. (ed.)  
 1887–1890 *Athenaei Naucratis deipnosophistarum libri xv*, Leipzig (przedruk: Stuttgart 1965–1966).
- Kajsarow A.S.  
 1810 *Slavânskaâ i rossijskaâ mifologiâ*, část' 2, Moskva, <http://rusology.narod.ru/all-menu/old.htm> (dostęp: 29.08.2010 w formacie rar).
- Kannicht R. (ed.)  
 2004 *Tragicorum graecorum fragmenta*, vol. 5: *Euripides*, Göttingen.
- Kapełuś H.  
 1965 *Boginki*, w: Krzyżanowski, J. (red.), *Słownik folkloru polskiego*, red. J. Krzyżanowski, Warszawa, s. 45–46.
- Karamzin N.M.  
 1818: *Istoriâ gosudarstva Rossijskogo*, [http://www.kulichki.com/inkwell/text/special/history/karamzin/kar01\\_03.htm](http://www.kulichki.com/inkwell/text/special/history/karamzin/kar01_03.htm) (dostęp: 22.09.2010).
- Karłowicz J.  
 1887 *Podania i bajki ludowe zebrane na Litwie* [cz. 1], „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, nr 11, s. 229–293.
- Karłowicz J., Kryński A., Niedźwiedzki W. (red.)  
 1898–1923 *Słownik języka polskiego*, Warszawa.
- Kassel R., Austin C.  
 1983 *Poetae comici Graeci*, t. 4, Berlin–New York.
- Klinger W.  
 1947 *Słowiańskie rusalki, wily, samodziwy itd. a tradycja grecko-rzymska*, „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń Polskiej Akademii Umiejętności”, nr 48 (8), s. 293–296.  
 1949 *Wschodnio-europejskie rusalki i pokrewne postaci demonologii ludowej a tradycja grecko-rzymska*, Lublin–Kraków.  
 1958–1959 (tom z tych lat ukazał się w 1960 r.) *Jeszcze o rusalkach i pokrewnych postaciach demonicznych i ich zależności od tradycji grecko-rzymskiej*, „Lud”, nr 45, s. 307–314.
- Kolberg O.  
 1874 *Lud. Serya VII: Krakowskie*, cz. 3, Kraków (= *Dzieła wszystkie*, 7, Wrocław–Poznań, 1962).  
 1882 *Lud. Serya XV: W. Ks. Poznańskie*, cz. 7, Kraków (reedycja fotooffsetowa: *Dzieła wszystkie*, t. 15, Wrocław–Poznań, 1962), <http://polona.pl/item/14269708/8/> (dostęp: 3.12.2015).  
 1884 *Lud. Serya XVII: Lubelskie*, cz. 2, Kraków (reedycja fotooffsetowa: *Dzieła wszystkie*, t. 17, Wrocław–Poznań, 1962).  
 1888 *Pokucie*, cz. 3, Kraków (= *Dzieła wszystkie*, t. 31, Wrocław–Kraków, 1963).  
 †1910 (uporządkował i wydał Seweryn Udziela) *Tarnów-Rzeszów. Materiały etnograficzne*, Kraków, [http://www.pbi.edu.pl/book\\_reader.php?p=30328](http://www.pbi.edu.pl/book_reader.php?p=30328) (dostęp: 31.05.2013).

- †1964 *Kaliskie, cz. 1* (= *Dzieła wszystkie*, t. 23), Wrocław–Poznań.
- †1967a (na podstawie rękopisów opracowali J. Lisakowski i W. Sobisiak) *Kaliskie–Sieradzkie* (= *Dzieła wszystkie*, t. 46), Wrocław–Poznań.
- †1967b (na podstawie rękopisów opracowali J. Burszta i B. Linette) *Tarnowskie–Rzeszowskie* (= *Dzieła wszystkie*, t. 48), Wrocław–Poznań.
- †1968a (na podstawie rękopisów opracowali S. Kasperczak i A. Pawlak, wstęp M. Olechnowicz, red. A. Skrukwa) *Białoruś–Polesie* (= *Dzieła wszystkie*, t. 52), Wrocław–Poznań.
- †1968b (na podstawie rękopisów opracowali Z. Jasiewicz i D. Pawlak, red. E. Miller) *Góry i Podgórze, cz. 2* (= *Dzieła wszystkie*, t. 45), Wrocław–Poznań.
- †1970 (na podstawie rękopisów opracowali A. Pawlak, M. Tarko i T. Zdancewicz, red. M. Tarko) *Mazowsze, cz. 7* (= *Dzieła wszystkie*, t. 42), Wrocław–Poznań.
- †1973 (na podstawie rękopisów opracował T. Skulina) *Sanockie–Krośnieńskie, cz. 3* (= *Dzieła wszystkie*, t. 51), Wrocław–Poznań.
- Kroll W. (ed.)  
1899–1901 *Procli in Platonis Rem publicam commentaria*, Leipzig.
- Lasserre F., Livadaras N. (ed.)  
1976 *Etymologicum Symeonis*, Rzym.
- Lindsay W. (ed.)  
1903 *Nonii Marcelli De compendiosa doctrina*, t. II, Leipzig.
- Livrea H. (ed.)  
1979 *Pamphrepii Panopolitani Carmina*, Leipzig.
- Lobel E. (ed.)  
1951 *The Oxyrhynchus Papyri, Part XXI*, London.  
1962 *The Oxyrhynchus Papyri, Part XXVIII*, London.
- Majer-Baranowska U.  
1999 *Woda*, w: *Słownik stereotypów i symboli ludowych, Tom I: Kosmos. Zeszyt 2: Ziemia, woda, podziemie*, red. J. Bartmiński, Lublin, s. 153–235.
- Masłowska E., Niebrzegowska S.  
1999 *Rzeka*, w: *Słownik stereotypów i symboli ludowych, Tom I: Kosmos. Zeszyt 2: Ziemia, woda, podziemie*, red. J. Bartmiński, Lublin, s. 324–350.
- Matejuk M.  
2002 *Indeks demonów w „Dzielałach wszystkich” Oskara Kolberga*, Lublin.
- Maurourbin  
1722 *Kniga istoriografîâ počatiâ imeni, slavy, i razširenîâ naroda slavânskogo*, Sankt-Peterburg.
- Merkelbach R. & West M.L. (wyd.)  
1967 *Fragmenta Hesiodica*, Oxford.
- Molina-Moreno F.  
2014a *Las rusalki: ¿ninfas esclavas de las aguas?*, „Amaltea. Revista de mitocrítica”, nr 6, s. 219–246, <http://revistas.ucm.es/index.php/AMAL/article/view/46523> (dostęp: 1.10.2014).
- 2014b *Las rusalki esclavas orientales: ¿ninfas, sirenas o fantasmas?*, w: *Fantasmas, aparecidos y muertos sin descanso*, red. M. Aguirre Castro, C. Delgado Linacero & A. González-Rivas, Madrid, s. 217–231.
- 2014c *Migrating Fabulous Half-Birds? Sirens and Sirin*, „Palaeoslavica”, nr XXII, 1, s. 233–246 <http://eprints.ucm.es/27173/> (dostęp: 24.10.2014).



- 2015 *Rusalki v Polesè i sireny v antičnosti*, „Palaeoslavica”, nr XXIII, 2, s. 197–220, <http://eprints.ucm.es/34297/> (dostęp: 25.11.2015).
- Morawski S.  
1882 *Pra-Sławianie i Pra-Łotwa*, Kraków, <http://polona.pl/item/204815/93/> (dostęp: 25.11.2015).
- Moszyński K.  
1934 *Kultura ludowa Słowian. Część II: Kultura duchowa*, Kraków.
- Oellacher H.  
1932 XXII. *Eine exegetische Schrift zum späteren Dithyrambos*, w: *Griechische literarische Papyri I*, bearbeitet von H. Gerstinger, H. Oellacher, K. Vogel (= „Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Nationalbibliothek in Wien (Papyrus Erzherzog Rainer)”, neue Serie, I, Wien, s. 136–145.
- Pach A.  
1977 *Drzewiej pod Giewontem*, Warszawa.
- Page D.L.  
1962 *Poetae melici Graeci*, Oxford (przedruk, 1967).
- Pedrosa J.M.  
2002 *Las sirenas o la inmortalidad de un mito: una visión comparatista*, w: *El libro de las sirenas*, red. J.M. Pedrosa, Roquetas de Mar, s. 29–99.
- Pełka L.  
1987 *Polska demonologia ludowa*, Warszawa.
- Petrow A.  
1878 *Lud ziemi dobrzyńskiej*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, nr II, s. 3–182.
- Piątkowska I.  
1890 *O ludzie w Sieradzkim*, „Kłosa”, nr 1291, s. 205–206.
- Popov M.I.  
1768 *Opisanie drevnâgo slavenskago âzyčeskago basnosloviâ*, Sankt-Peterburg.
- Porson R.  
1822 *Φωτίου τοῦ πατριάρχου λέξεων συναγωγὴ*, Cambridge.
- Powell J.U. (ed.)  
1925 *Collectanea alexandrina*, Oxford (przedruk, 1970).
- R.  
1871 *Świtezianki*, „Kłosa”, t. XII, nr 288, s. 6, [http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10931830\\_00014.html](http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10931830_00014.html) (dostęp: 29.03.2016).
- Sandbach F.H. (ed.)  
1967 *Plutarchi moralia*, t. 7, Leipzig.
- Schrader H. (ed.)  
1880–1882 *Porphyrii Quaestionum Homericarum ad Iliadem pertinentium reliquiae*, Leipzig.
- Sławski F. (red.)  
1984 *Słownik prasłowiański*, t. 5, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź.
- Smith C.  
1892–1893 *Harpies in Greek Art*, „Journal of Hellenic Studies”, 13, s. 103–114.
- Snegirëv I.M.  
1837–1839 *Russkie prostonarodnye prazdniki i suevernye obrâdy*, Moskwa.
- Snell B. & Maehler H. (ed.)  
1975 *Pindarus. Pars II. Fragmenta. Indices*, Leipzig-Madrid.

- Stallbaum G. (ed.)  
1825–1826 *Eustathii Episcopi Thessalonicensis ad Homeri Odysseam Commentarii*, Leipzig.
- Świątko J.  
1893 *Lud nadrabski (od Gdowa po Bochnię). Obraz etnograficzny*, Kraków.
- Tatišev V.N.  
1768 *Istoriâ Rossijskaâ s samyh drevnejših vremën. Kniga pervaa, čast' pervaa*, Moskva.
- Terešenko A.V.  
1848 *Byt russkogo naroda, čast' VI*, Sankt-Peterburg (Moskva, 1999).
- Theodoridis C.  
2013 *Photii patriarchae lexicon (N-Φ)*, Berlin–New York.
- Touchefeu-Meynier O.  
1962 *De quand date la Sirène-poisson?*, „Bulletin de l'Association Guillaume Budé (Lettres d'Humanité)”, nr 21 (décembre), s. 452–459.
- Ulanowska S.  
1887 *Wśród ludu krakowskiego*, „Wisła”, t. 1, s. 69–73.
- Van der Valk M. (ed.)  
1971–1987 *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*, Leiden.
- Voigt E.-M. (ed.)  
1971 *Sappho et Alcaeus*, Amsterdam.
- Wahylewič I.  
1839 *Huculowé, obyvatelé východnjho pohořj Karpatského (Dokončenj)*, „Časopis českého Muzeum” nr 13 (I), s. 45–68, <http://kramerius.nkp.cz/kramerius/PShowPageDoc.do?id=9444961&picp=&it=0&s=djvu> (dostęp: 29.06.2014), oraz [http://kramerius.nkp.cz/kramerius/PShowPageDoc.do?id=9444972&picp=&it=0&s=djvu&p\\_ind=62&cx=0&y=0](http://kramerius.nkp.cz/kramerius/PShowPageDoc.do?id=9444972&picp=&it=0&s=djvu&p_ind=62&cx=0&y=0) (dostęp: 1.07.2014).
- Wendel C.  
<sup>2</sup>1958 *Scholia in Apollonium Rhodium*, Berlin.
- Wójcicki K.W.  
1837 *Klechdy, starożytne podania i powieści ludu Polskiego i Rusi*, Warszawa.  
1840 *Topielcy*, w: *Stare gawędy i obrazy*, II, red. K.W. Wójcicki, Warszawa, s. 293–304.  
1866 *Boginka – płaczka*, „Kłosy”, t. 2 (32), s. 376.  
1972 i 1974 *Klechdy, starożytne podania i powieści ludu polskiego i Rusi*, Warszawa (nowe wydanie z 1837, zob. wyżej, z uzupełnieniami).
- Zejszner L.  
1845 *Pieśni ludu Podhalan*, Warszawa, <http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/doccontent?id=120956&from=FBC> (dostęp: 22.10.2015).
- Zieleniewski M.  
1845 *O przesądach lekarskich ludu naszego*, Kraków.