

**MATERIAŁY SESJI NAUKOWEJ**  
**ŚWIAT BAJEK, BAŚNI I LEGEND**  
**KASZUBSKICH**







MUZEUM PIŚMIENICTWA I MUZYKI  
KASZUBSKO-POMORSKIEJ  
W WEJHEROWIE

**MATERIAŁY**  
**OGÓLNOPOLSKIEJ SESJI NAUKOWEJ**

pt.

**„Świat bajek, baśni i legend kaszubskich“**

**(7 – 8 VI 1976)**

**WEJHEROWO 1979 R.**



**Kolegium redakcyjne**

**Tadeusz Bolduan, Edmund Kamiński, Krystyna Makowska  
(przewodnicząca) Maria Jasnowska**

**Projekt okładki i drzeworyt**

**Andrzej Arendt**

**Dwudziestą czwartą pozycję Muzeum Piśmiennictwa  
i Muzyki Kaszubsko - Pomorskiej w Wejherowie  
wydano w nakładzie 600 egz.**



## W S T Ę P

I Ogólnopolska Sesja Naukowa poświęcona bajce, baśni i legendzie kaszubskiej zorganizowana przez Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej w Wejherowie, wspólnie z Miejskim Domem Kultury, Zrzeszeniem Kaszubsko-Pomorskim O/Wejherowo i Towarzystwem Przyjaciół Ziemi Wejherowskiej w dniach 7 - 8 czerwca 1976 roku miała na celu przybliżenie społeczeństwu problematyki regionu kaszubskiego w aspekcie kultury duchowej. Ukazała myśli ludu kaszubskiego, jego wyobrażenia o świecie, jak również bezustanny proces wzbogacania wartości kultury ludowej w procesie tworzenia dóbr kultury narodowej.

W czasie sesji ogłoszono 5 referatów i 4 komunikaty tematycznie związane z bajkami, baśniami i legendami.

Prof. dr Andrzej B u k o w s k i /Gdańsk / w wystąpieniu na temat : " Zbieracze i zbiory bajek, legend i podań kaszubskich " przedstawił początki zbieractwa utworów literatury ludowej, związane z zainteresowaniami i wpływem epoki Romantyzmu. Przykłady działalności na tym polu za granicą i w Polsce. Zainteresowania podaniami i legendami pomorskimi w latach 1830 - 1850. Pionierskie badania i publikacje Ceynowy. Badania O.Kolberga na Pomorzu /1875/. Folklor kaszubski w twórczości Derdowskiego. Rozkwit zbieractwa, badań i publikacji folklorystycznych na przełomie XIX i XX wieku. Publikacje tekstów folklorystycznych w czasopismach pomorskich. Postulaty w zakresie niedostatków badań nauk.-analizujących nad ludową epiką pomorską.



Prof. dr Gerard L a b u d a / Poznań / szeroko przedstawiła mitologię i demonologię w bajkach, baśniach i legendach kaszubskich.

Dr Janina C h e r e k / Toruń / w referacie : " Świat fantastyczny i rzeczywisty bajek, baśni i legend kaszubskich " ukazała funkcje prozy ludowej dawniej i dziś. Naukowe zainteresowanie bajką ludową w Europie i w Polsce. Systematykę bajki ludowej. Kaszubskie wątki baśniowe na tle ogólnopolskim. Rzeczywistość, fantastykę i wierzenia ludowe w magicznej bajce kaszubskiej. Realizm bajki kaszubskiej.

" Nazwy własne w ludowej twórczości Kaszub " referat dr Edwarda B r e z y / Gdańsk / przedstawił onomastykę jako naukę o nazwach własnych. Spostrzeżenia dotychczasowych badaczy nazewnictwa w folklorze. Funkcje nazw własnych w folklorze.

Dr Gertruda S k o t n i c k a /Gdańsk / zajęła się baśniami, legendami i podaniami kaszubskimi w zbiorach dla dzieci. Referat został wydrukowany w Pomeranii nr 6/71 w 1976r.

Część III sesji poświęcona komunikatom i dyskusji, uzupełniała problematykę bajek, baśni i legend jako gatunków literackich w obrębie ludowej prozy epickiej.

mgr Paweł B z e f k a w komunikacie związanym z tematyką bajkową w pieśniach kaszubskich wy dobył elementy bajkowe z pieśni przekazywanych z pokolenia na pokolenie.

Mgr Jerzy S a m p " Kamienny baśniokrąg " / komunikat drukowany w Pomeranii 5/70 / z 1976 r/ ukazał nowe spojrzenie na bajkę kaszubską.

mgr Krystyna M a k o w s k a omówiła motywy przewijające się w legendach kaszubskich na tle ogólnopolskim na przy-



Kradzie " Legend z Wejherowa " Teresy Lehmann.

Edmund K a m i ń s k i w komunikacie przedstawił temat i motyw skandynawski w bajce, baśni i podaniu kaszubskim.

Dyskusja toczyła się przede wszystkim wokół problematyki językoznawczej, nazewnictwa bajek, baśni i legend kaszubskich, samego sposobu ich tworzenia. Uczestnicy sesji wyrazili zadowolenie z racji zorganizowania tego rodzaju formy spotkania, która jest doskonałą formą wymiany doświadczeń wśród ludzi z różnych dyscyplin naukowych. Podkreślili, że nauczyciele, starszy aktyw kulturalny, młodzież mają okazję śledzenia najnowszych osiągnięć naukowych. Spotkania takie stanowią dążenie do integracji różnych dyscyplin nauk humanistycznych i są pozytywną formą transmisji wiedzy współczesnej do szerszego kręgu ludzi. Pozwalają na poznanie rzeczywistości a zarazem jej wzbogacanie.

Obrazy I Ogólnopolskiej Sesji Naukowej zostały zakończone wręczeniem medalu " Zasłużonym ziemi Wejherowskiej " naukowcom w osobach : prof. dr Gerarda Labudy, prof. dr Andrzeja Bukowskiego i mgr Leona Roppla przez mgr Józefa Węsierskiego - I sekretarza KM PZPR w Wejherowie, przewodniczącego MRN, który uczynił to w imieniu władz politycznych, państwowych i administracyjnych Wejherowa.

Prof. dr Gerard Labuda - przewodniczący Rady Naukowej Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej w Wejherowie zamykając obrady podziękował władzom polityczno-administracyjnym miasta Wejherowa za pozytywne ustosunkowanie się do programu działania placówki muzealnej, a szczególnie



I sekretarzowi KM PZPR - tow. Józefowi Węsierskiemu, jako mecenasowi głównych usiłowań w kierunku rozwoju kultury na terenie miasta i byłego powiatu. Podziękował serdecznie tym wszystkim, którzy przyczyniają się do dalszego i prawidłowego rozwoju placówki muzealnej w Wejherowie.

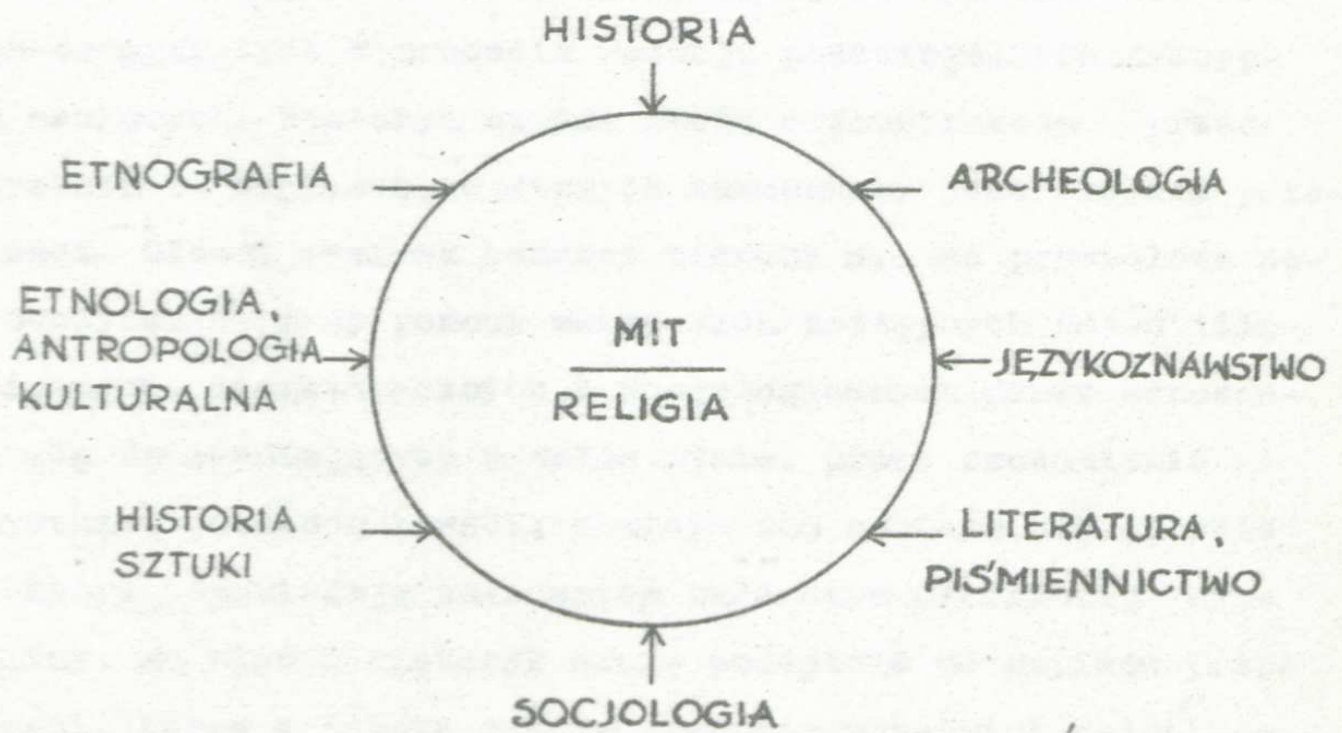
Imprezą towarzyszącą sesji było otwarcie wystawy w Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej pt. " Świat fantastyczny bajek, baśni i legend kaszubskich ", w której na podstawie wytworów twórców ludowych, malarstwa dzieci i młodzieży, literatury pięknej przedstawiono motywy przewijające się w wymienionych gatunkach literackich.

Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej wspólnie z Miejskim Domem Kultury, Zrzeszeniem Kaszubsko-Pomorskim O/Wejherowo i Towarzystwem Przyjaciół Ziemi Wejherowskiej w dniach 25-26 listopada 1978 roku organizuje II Krajową Sesję Naukową " 60 rocznica odbudowy państwowości polskiej na Pomorzu ".

Udział w sesji w postaci wygłoszenia referatów zgłosili: prof. dr Gerard Labuda /Poznań /, prof. dr Roman Wapiński /Gdańsk/, prof. dr Tadeusz Cieślak /Warszawa/, doc. dr Mieczysław Wojciechowski /Toruń/. Obrady sesji poprzedzi otwarcie wystawy w muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej w Wejherowie tematycznie związanej z II Krajową sesją.

Krystyna Makowska











Gerard Labuda / Poznań /

Mitologia i demonologia w słownictwie, w bajkach,  
baśniach i legendach kaszubskich.

1. Różne są sposoby podejścia do interpretacji przekazów i znaków mitologicznych. Każdy z nich jest wynikiem doświadczeń osiągniętych w procesie rozwoju poszczególnych dyscyplin naukowych. Historyk opiera swoją rekonstrukcję przede wszystkim na zapisach, w których zakodowany jest przekaz przeszłości. Główny wysiłek badaczy kieruje się na prawidłowe jego odczytanie, przy pomocy wszystkich dostępnych metod filologicznych, lingwistycznych i socjologicznych przez odwołanie się do istniejących modeli życia, przez zrozumienie wszystkich pokładów treści; z wielu zaś odbiera się głównie te, które odpowiadają założeniom badawczym określonej dyscypliny. Ma więc i historyk swoje podejście do zapisów przeszłości, które z istoty rzeczy stanowią przedmiot zainteresowania innych badaczy. Dotyczy to również wszystkich zapisów, w których odzwierciedla się światopogląd religijny człowieka.

Światopogląd ten jest wynikiem oddziaływania człowieka na otaczającą go naturę, i odwrotnie, odzwierciedla on oddziaływanie natury na człowieka. Dlatego ważnym elementem jego interpretacji jest uszeregowanie wszystkich związanych z nim zjawisk i przejawów w czasie i przestrzeni. Z punktu widzenia czasowego świat przeżyć duchowych badanej grupy społecznej, w danym wypadku Słowian, a między innymi też Kaszubów,



możemy podzielić między dwa nawarstwiające się kręgi :

- a/ - r o d z i m y - pogański, przed X. stuleciem,
- b/ przyniesiony z z e w n ą t r z, który z kolei dzieli się na : 1/ pogański, przejęty od bezpośrednich sąsiadów, i 2/ chrześcijański, przy czym tylko ten ostatni można datować na wiek X. i stulecia późniejsze.

W mitologii i demonologii, a także w wierzeniach z epoki chrystianizmu, odnajdujemy u ludów europejskich, zwłaszcza kręgu barbarzyńskiego / na Wschód od Renu i na północ od Dunaju/, dwie warstwy poglądów magiczno-religijnych ponadnaturalnych. Najwyraźniej zaznacza się warstwa m ł o d s z a, chrześcijańska, wypełniona postaciami niebios i piekieł, częściowo przeniesionymi też na ziemię. Spód jej pokrywy wydobywa się zarys warstwy s t a r s z e j, pogańskiej, wypełnionej istotami ponadnaturalnymi, zaludniającej przede wszystkim ziemię i zagadkowy świat umarłych /pod ziemią ?/, lecz także przebywającymi w sferach nadziemskich lub umieszczonych wysoko ponad ziemską płaszczyznę, a zatem wyposażenymi w przymioty bóstwa. Ludom słowiańskim i germańskim, a także sąsiadującym z nimi ludom bałtyjskim, sarmackim, ugrofińskim, m ł o d s z a warstwa wierzeń i poglądów magiczno-religijnych została zaszczerpiona w postaci wytworów dojrzałych zewnątrz, drogą kazań i nauczania; dotyczy to zwłaszcza świata demonów i tzw. złych duchów<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Op. D. P i e k a r c z y k, Adaptacja - synkretyzm - miewalizacja. Z preliminarnych rozważań o chrześcijaństwie na progu średniowiecza, K u n e m e r - Przegląd Religioznawczy, r. 1964, nr 1-2, 4; ob. też M. K l i a d e, Traktat o historii religii, Warszawa 1966.



Szerzyciele światopoglądu chrześcijańskiego starali się nawiązywać i przetwarzać tworzywo religijne już istniejące, pogańskie. Wskutek tych przystosowań u odbiorców ukształtowały się regionalne odróżniające się kręgi kulturowe o własnym obliczu wierzeniowym, będące rezultatem synkretyzmu wierzeniowego chrześcijańsko-pogańskiego. Zakreśliła więc ten stan rzeczy z jednej strony granice możliwości poznawczym metody porównawczej, z drugiej zaś ten sam stan rzeczy otwiera duże, wciąż niewyczerpane możliwości odkrycia i poznania *s t a r s z y c h* pokładów życia duchowego ludów poddanych wpływom kultury chrześcijańskiej.

W kręgu kultur północno- i wschodnioeuropejskich propagatorzy kościołów chrześcijańskich, pragnąc jak najlepiej wykonać swoje zadania nauczycielskie, opisali istniejące kultury pogańskie, aby tym skuteczniej móc je zwalczyć i zastąpić nowymi wyobrażeniami. Dokonując opisu istniejących wyobrażeń, przyoblekali je już to w szatę antycznych bóstw / *interpretatio antiqua* / już to przystosowywali je do pojęć własnych / *i. christiana, wzgl. ecclesiastica* /. Niejednokrotnie więc konieczny jest osobny wysiłek badawczy mający na celu usunięcia owego sztucznego pokostu. Wszystko to sprawia, że zachowane do naszych czasów zapisy i świadectwa o kultach pogańskich nie są w pełni wiarygodne i otwierają przed samymi badaczami wiele możliwości nadawania im wielu znaczeń.

W tej sytuacji badacze często zmuszeni są korzystać z innych źródeł, w których treści magiczno-religijne zapisały się pośrednio, a więc w zabytkach materialnych, języku, obyczaju, w gestach i rytuałach. Historycy kultów pogańs-



kich, i religii w ogóle, odwołują się też coraz częściej do pomocy archeologów, językoznawców, filologów i literaturoznawców, historyków sztuki, antropologów kultury, etnografów i etnologów, wreszcie też do socjologów. Jeden i ten sam obiekt badań: religia-mit został otoczony prawdziwym wieńcem odkrywców i interpretatorów / ob.ryc.1/.

2. Badania religioznawcze przeszły, najogólniej mówiąc, trzy fazy : a/ romantyczną w pierwszej połowie XIX wieku, podczas której kult relikwów starożytnej przeszłości utrudniał krytyczne spojrzenie na ową przeszłość, b/ pozytywistyczną, w której nadmierna krytyka, zaprawiona prezentystycznym racjonalizmem, przeniosła nieufność uzasadnioną wobec świadectw podejrzanych na świadectwa wiarogodne, wreszcie c/ scjentystyczną, współczesną, w której strukturalnemu postępowaniu analitycznemu towarzyszy dialektyczny rozgląd syntetyczny, co w myśl wyżej przedstawionego schematu sprzyja badaniom interdyscyplinarnym.

W dziedzinie badań religioznawczych surową postawą odznaczał się Aleksander Brückner; wynikało to w dużym stopniu z zawężenia pola badawczego od krytyki świadectw pisemnych.<sup>2</sup> O wiele głębiej spojrział na nie Kazimierz Moszyński.

<sup>2</sup> Ob. A. Brückner, Starożytna Litwa. Ludy i bogi, Warszawa 1904 t e n ż e, Mitologia słowiańska, Kraków 1918; czytając tę drugą pozycję trzeba pamiętać, że wyrosła ona z krytyki klasycznej wciąż książki o religii Słowian L. N i e d e r l e, Život starich Slovanů, díl II sv.1: Vira naboženství, Praha 1918. Gdy uczony czeski jako podstawę swoich wywodów wziął głównie świadectwa pisane, starając się im podporządkować dane wysnute z języka i zabytków materialnych, to uczony polski, wysuwając na czoło fakty za-



s k i, uwzględniając przede wszystkim świadectwa etnograficzne i stosując w szerokim zakresie metodę porównawczą<sup>3</sup>. W ostatnich czasach przeżywamy istny renesans badań religioznawczych. Z jednej strony zmiierzają one do zrekonstruowania kultów wyjściowych ludów indoeuropejskich, z okresu ich wspólnoty kulturowo-terytorialnej, z drugiej do ukazania ich przemian i ewolucji po zerwaniu tej wspólnoty i umacnianiu się ich własnych dróg rozwojowych. To samo, z pewnym przybliżeniem, możemy również powiedzieć o drogach wiodących do poznania pogańskiej religii Słowian. Z jednej strony zmiierza się do zrekonstruowania wyobrażeń i poglądów wspólnych, z drugiej zaś do odtworzenia lokalnych i regionalnych odmian w każdym zakątku Słowiańszczyzny po zerwaniu ich wzajemnej wspólnoty w połowie I tysiąclecia naszej ery. Tak się składa, że Polska, matecznik starożytnej Słowiańszczyzny, prawie nie zachowała pamięci o swoich pogańskich bóstwach i demonach, przechowała natomiast mnóstwo relikwów pogańskich wierzeń, zwyczajów i rytuałów; to samo wypadnie powiedzieć o Słowiańszczyźnie południowej. Całą naszą wiedzę o mitologii starosłowiańskiej czerpiemy więc z źródeł ruskich i ze źródeł opisujących życie Słowian połabskich<sup>4</sup>. Już A. Mierzyński i A. Brückner dostrzegli zna-

---

czerpnięte z języka i z nazw, demaskował na każdym kroku istotną lub ommiemaną myłkę źródeł pisanych. Por. też A. B r u c k n e r, Mitologia polska, Kraków 1920.

<sup>3</sup> K. M o s z y ŋ s k i, kultura ludowa Słowian, cz. II Kultura duchowa, Kraków 1934, s. 231 i n.

<sup>4</sup> Ob. świetną charakterystykę u S. U r b a ŋ c z y k a, Religia pogańska Słowian, Kraków 1947.



czenie porównawcze mitologii ludów bałtyjskich, tj. Litwinów, tudzież Prusów i Łotyszów, w badaniach nad religią ludów środkowo-europejskich; jednakże dopiero postęp osiągnięty w rozpoznaniu panteonu litewsko-łotewskiego pozwala w większym stopniu wykorzystać wiedzę o nim w badaniach nad mitologią kręgu ruskiego <sup>5</sup>.

W toku aktualnych badań nad religią ludów indoeuropejskich wyłoniły się niejako dwie propozycje odtworzenia systemu bóstw, wyrażających zarazem zasadnicze kierunki światopoglądu religijnego tych ludów. Pierwsza wiąże się z nazwiskiem francuskiego uczonego Georges Dumézila. Wychodząc z założenia, że światopogląd religijny stanowi w dużym stopniu odbicie czynności społecznych człowieka, trzem funkcjom pierwotnego społeczeństwa, mianowicie 1/ prawnej i magicznej, 2/ wojennej i 3/ egzystencjalnej / reprodukcja życia, wyżywienie / przypisał on rolę kreatywną w powstawaniu bóstw i demonów, opiekujących się tymi czynnościami ludzkimi <sup>6</sup>. Z systemem trójdzielnym współzawodniczy

---

<sup>5</sup> Prócz dzieł Brücknera cytowanych w przyp. 2 ob. A. Mierzynski, Źródła do mitologii litewskiej, t. I-II, Warszawa 1892-1896; Pogląd na całość badań daje M. Kosman, Polskie, rosyjskie i radzieckie badania nad religią Bałtów, Euhemer, roczn. 1976, nr 1, s. 37-54; ob. też H. Łowmiański, Elementy indoeuropejskie w religii Bałtów, w: Ars Historica - Prace z dziejów powszechnych i Polski, Poznań 1976, s. 145-153.

<sup>6</sup> G. Dumézil, Les dieux des Indo-Européens, Paris 1952; tenże, Les dieux des Germains, Paris 1959; tenże, Religion romaine archaïque, Paris 1966; ob. A. Gieysztor, Sprawca piorunów w mitologii słowiańskiej, w: Ars Historica, s. 155 i n.



system dwudzielny / binarny/, który jako punkt wyjścia obiera zauważoną u ludów inoeuropejskich dążność do ujmowania otaczającego świata w kategoriach: zła i dobra, ziemi i nieba, śmierci i życia itd. "Dwoistość to podstawowy warunek funkcjonowania świata oraz trwania życia" - zauważają badacze ludowej wizji świata i człowieka<sup>7</sup>. Dwoistość widzenia świata nie wyklucza możliwości rozpatrywania losu ludzkiego, a więc magiczno-religijnego, w trzech wymiarach: ponadziemia czyli nieba, ziemi i podziemia czyli piekła; ten sposób widzenia świata jest już jednak wynikiem pogłębionej koncepcji istnienia. wyjściowy dualizm światopoglądu magiczno-religijnego nie wyklucza też możliwości późniejszej jego rozbudowy w system trójdzielny. Bóstwa przyobleczone w atrybuty wojenne są niewątpliwie rezultatem ewolucji ustroju społecznego, w którym wojna, jako forma rozstrzygania konfliktów między poszczególnymi grupami społecznymi, przybrała charakter siły demonicznej, rozstrzygającej niejednokrotnie o samej egzystencji grupy ludzkiej. Potrzebne więc były bóstwa, które decydowały o szczęściu lub nieszczęściu w wojnie. W ten sposób trójdzielny system Dumézila, przystający do bardziej kulturalnie rozwiniętych społeczeństw śródziemnomorskich, może być z powodzeniem zredukowany

---

<sup>7</sup> J. i R. Tomicczy, Drzewo życia - Ludowa wizja świata i człowieka, Warszawa 1975, s. 53; ob. s. 28 i n.



w system binarny w odniesieniu do społeczeństw stojących na niższym etapie rozwoju <sup>8</sup>.

Te rozważania o charakterze na pozór spekulatywnym, będące jednak rezultatem i uogólnieniem długotrwałych badań, wymagają w każdorazowym postępowaniu badawczym sprawdzenia na konkretnych przykładach. W omawianym przez nas wypadku takim punktem odniesienia byli Słowianie, tudzież bardzo blisko z nimi spokrewnieni Baktowie. Na tę baktosłowiańską wspólnotę w zakresie kultu szczególną uwagę zwrócił Aleksander B r ũ c k n e r ; tępił on natomiast stanowczo każdą myśl, usiłującą wykazać zależność kultową Słowian od ludów irańskich, tj. Scytów, Sarmatów i Alanów.

3. w każdym systemie religijnym badacze starają się wyróżnić bóstwo naczelne i podrzędne, a oprócz nich istoty ponadnaturalne i podrzędne niższego szczebla / demony, herosi itp./.

---

<sup>8</sup> Do tej rozległej problematyki ob. S. K o w a l s k i, spor o religię pierwotną, Warszawa 1966; S.A. T o k a r i e w Pierwotne formy religii i ich rozwój, Warszawa 1969 ; A. P o s e r n - Z i e l i Ń s k i, Rozwój i morfologia religii społeczeństwa rodowo-plemiennego. Kontrwersyjne założenia teorii S.A. T o k a r i e w a, Etnografia Polska, 17/ 1973 /, s. 141-169; ob. też L. M r ó z, Mit i myślenie mityczne, Etnografia Polska, 20/1976/, s. 25 - 45 ; R. T o m i c k i, Słowiański mit kosmogoniczny, ibiđ. s. 47 - 98; E.M. M e l e t i n s k i j, Poetika mifa, Moskva 1976, s. 163 i n.



W systemie religii Bałtów i Słowian stosunkowo jasno rysuje się obecnie skład bóstw naczelnych Słowian. Zarówno u Słowian wschodnich, jak i zachodnich występuje bóg słońca, jasności; Swaróg-Swarożyc; miejscem kultu wieleckiego Swarożycza była Retra - Reda, a w niej święty gaj zwany Red-goszcz / Riedegost / <sup>9</sup>. W sąsiedniej Rugii rolę bóstwa naczelnego pełnił Świętowit, mający swoją siedzibę w Arkonie; w atrybutach jemu przyznawanych przez czcicieli występują dodatkowo znamiona boga wojny; jest to niewątpliwie dowód postępującej pod naciskiem zewnętrznym militaryzacji ustroju społecznego Rugian. Mimo odrębności nazwy mamy prawo przypuszczać, że Świętowit jest tylko lokalną odmianą Swaroga - Swarożycza <sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Osobiście w zgodzie z B r ũ c k n e r e m /op.cit., s.9/ nie wierzę w żadnego Radogosta u Słowian połabskich. Wymieniona przez T h i e t m a r a "urbs Riedegost" / Chronica, lib.VI c. 23/ odnosi się do topografii terenu / otacza zewsząd wielka puszcza, ręką tubylców nietknięta" /. Może należy rekonstruować nazwę w postaci: Riedegozd, tj. las Redarow / Riedirierun/ lub Redny, tj. Błotnisty, Podmokły las. Jeżeli A d a m bremeński / Gesta Hammaburg. ecclesiae pontificum, lib.II c. 21/ nazywają Swarożycza - Redigast, to chyba dla każdego oczywiste jest, że przeniósł on nazwę siedziby bóstwa na samo bóstwo. Rzecz w tym, że nazwa Swaroga-Swarożycza jest dobrze udokumentowana, natomiast o bogu Radogoscie nikt nie poza A d a m e m nie słyszał. Należy się tedy dziwić, że sprawę tak prostą, potrącono tak mocno zagmatwać. Imiona: Rad-goszcz, Radost, Radosław są imionami pospolitymi, a nie boskimi.

<sup>10</sup> O Świętowicie i o bóstwach /nazwachy/ pochodnych ob.  
A. B r ũ c k n e r, mitologia s. 124 i n.; a zwiast-



Jednakże obaj ci, tozsami w gruncie rzeczy bogowie, nie byli jedynym bóstwem naczelnym Słowian. Obok nich w miarę postępu badań coraz wyraźniej wysuwa się bóg występujący w źródłach ruskich jako Perun wzgl. Perunij, bóg, jak sama nazwa wskazuje, piorunów, burz i z tego powodu, jak przypuszczać należy, stanowiący przeciwstawienie lub uzupełnienie słonecznego Swaroga. Do Peruna odnosi się prawdopodobnie wzmianka Prokopa z Cezarei o jednym u Słowian bogu, "twórcy błyskawic", któremu jako "panu całego świata" składają "w ofierze woły i wszystkie inne zwierzęta ofiarne" / De bello Gothico, ks. VII, r. 14, 23/. Przez długi czas wahano się jednak, czy przyznać Perunowi tak wysoką rangę; niektórzy badacze uważali go nawet za bóstwo wareskie, przeniesione na Rus w IX wieku przez Normanów, na co zdawała się wskazywać warstwa semantyczna bóstwa skandynawskiego: Thor - Þjǫrgyn<sup>11</sup>. B r u c k n e r, podważszy w wątpliwosć lub zakwestionowawszy świadectwa, stwierdzające istnienie kultu Peruna u Słowian południowych i zachodnich, doszedł do wniosku, że "przekonywających dowodów o kulcie perunowym poza Rusią nie ma... nigdzie"<sup>12</sup>.

---

cze S. U r b a ń c z y k Religia, s. 34 i n.; t e n z e,  
• rekonstrukcję religii pogańskich Słowian, w: Religia pogańskich Słowian, Kielce 1968, s. 36.

<sup>11</sup> Ob. przegląd dyskusji A. G i e y s z t o r, Sprawca piorunów, s. 157

<sup>12</sup> A. B r u c k n e r, Mitologia słowiańska, s. 38; podobnie S. U r b a ń c z y k, Religia, s. 23/ za Brücknerem/, inaczej pod nazwą: Perun, Słownik Starożytności Słowiańskich, t. IV, Wrocław 1970, s. 65.



Nie zdecydował się jednak na zupełne jego zredukowanie do obszaru Rusi, ponieważ na terenie całej Słowiańszczyzny zaczęły się ślady istnienia odnośnego zawołania /appellativum/ w nazwach miejscowych i porzekadłach, jak wieś Prun, Pyron dziś. Prohn koło Stralsund, polskie, serbskie, bułgarskie nazwy miejscowe, jak Perunowa góra, Perunowy dział, Perunac, Perunji vrh, Perunja ves itp. Do przekonania przemawiała mu jednak raczej możliwość, że wszystkie te nazwy zostały wywiedzione nie od *nomen proprium* Perun, lecz od *nomen appellativum* piorun. Nasunęły się jednak rozmaite trudności, a to prawie zupełny brak samego *appellativum* piorun u Czechów, Łużyczan i na Bałkanach, a to występowanie obok Peruna także imienia Peryn, a to wreszcie istnienie litewskiego bóstwa Perkūnas, z pochodnymi wyrazami: perkūnas (grom, błyskawica, grzmot), perkunija (burza z gromami); był też w języku ruskim wyraz: perkunis (grzmot). Zdaniem Brücknera "Perkunas nie mógł powstać z Peruna i na odwrót". Ale jeżeli już, to za postać starszą uznał Brückner nazwę litewską: Perkunas, skąd mogło wytworzyć się słowo. \*Perkyn, z czego z kolei "pod wpływem etymologii ludowej" powstała nazwa: Perun<sup>13</sup>. Za starszeństwem formy: Perkūnas zdawał się też przemawiać związek z łacińskim wyrazem: \*percus (dąb) dającym się zrekonstruować z zachowanej formy: quercus; miał zatem

---

<sup>13</sup> Ob. cit., s. 40.

Perkun być bóstwem na ziemi pod postacią dębu <sup>14</sup>.

Nie ma potrzeby referować dyskusji nad zależnością kultu arzewa: quercus - percus od perkuna, gdyż dalsza pogłębiane analiza lingwistyczna wykazała, że indoeuropejski rdzeń: ~~per-~~tworzy postaci pochodne zarówno z przyrostkiem -un, jak i -kun, -gas itp. <sup>15</sup>. Odpadła więc najważniejsza trudność, z którą bledził się Brückner. Nie utrzymał się też pogląd, jakoby wyraz quercus - \*percus pozostawał w jakimkolwiek związku z nomen proprium: Perkun i Fjörgyn <sup>16</sup>. Krotko mówiąc, obie formy:

---

<sup>14</sup> Ob. całość materiału porównawczego u J. Pokornego, Indogermanisches etymolog. Wörterbuch, t.I, Bern-München 1959, s. 822-833; A. Walde - J. B. Hofmann, Lateinisches etymolog. Wörterbuch, t.II, Heidelberg 1972, s. 402-403.

<sup>15</sup> Ewolucję poglądów na ten temat przedstawił E. Fraenkel, Litauisches etymolog. Wörterbuch, t.I, Heidelberg - Göttingen 1962, s. 575-576; za związkiem nazwy Perun z rdzeniem per- opowiedział się także M. Vasmer, Etimologičeskij słowar russkogo jazika, t.III Moskwa 1971, s. 246-247/ z uzupełnieniami O. N. Trubačewa /.

<sup>16</sup> Ob. W. P. Schmid, Alteuropäisch und Indogermanisch, Abhandl. d. Geistes - u. sozialwissenschaftl. Klasse, Akad. d. Wiss. und Literatur Mainz, Jg. 1968, nr 6, s. 252 redukuje zasięg wyrazu perkus-quercus tylko do obrębu języków łacińskiego i germańskiego i w ślad za ostatnimi badaniami podkreśla okoliczność powiązania lit. Perkuna z dębem dopiero w XVI wieku. Upadają więc wnioski, które w związku z tym faktem rozprowadził Brückner.



Perun i Perkun są równouprawnione. Tym samym otwarta została droga do połączenia staroindyjskiego bóstwa : Parjanya / czyt. pardżanja / z bóstwami słowiańskimi o podobnym brzmieniu. Do rzędu pewności podniosło tę tezę odnalezienie w języku hetyckim bóstwa : Peruna<sup>v</sup>, jako bóstwa skał i wzgórz<sup>17</sup>.

3.1. W tym świetle należy przywrócić honor wszystkim sporniewieranym przez B r ũ c k n e r a świadectwom onomastycznym i leksykalnym, świadczącym o obecności kultu Peruna na terenie całej Słowiańszczyzny i Perkuna u ludów bałtyjskich<sup>18</sup>. Jak sobie przypominamy, B r ũ c k n e r obstawał przy tym, że na terenie Polski brak bezpośrednich śladów kultu Peruna, a pamięć o nim rzekomo ześrodkowała się jedynie w wyrazie : piorun (grom, błyskawica).

Otóż, jak wiadomo, w języku kaszubskim zachowało się zawołanie: parūn / w formie zaklęcia: n a p a r ō n a, tē p a r ō n i e !, itp.<sup>19</sup>. Jeżeli zważymy, że w języku sło-

---

<sup>17</sup> Ob. U r b a ŋ c z y k hasło: Perun /jak wyżej przyp.12/.

<sup>18</sup> Istotny materiał zestawili już. L. N i e d e r l e i A. B r ũ c k n e r ; przypomnieli i wzbogacili go m.in. T. W a s i l e w s k i, O śladach kultu pogańskiego w toponomastyce słowiańskiej Iszrii, Onomastica 4/ 1958/, s.149 - - 152/, dalej I. D u r i d a n o v, Urslav, Perun und seine Spuren in der Toponymie, Studia Slavica, 12/ Budapest 1955/, najpełniej jednak W.W. i w a n o w i W.N. T o p o r o w, Issledowanija w oblasti slawjanskich drevnostej, Moskwa 1974, s. 75 i n.

<sup>19</sup> Ob. F. L o r e n t z, Pomoranisches Wörterbuch, Berlin 1958, s.612: paron, s.613; parun; B. S y c h t a, Słownik

wackim zachowały się formy podobne lub zbliżone : p a r o m / n a p a r o m a /, to nie może być wątpliwości, iż mamy tu dwa identyczne zawołania, o identycznym wydźwięku se-mantycznym. Nie miał więc racji B r ũ c k n e r , postulu-jąc całkowite wykreślenie Peruna z terenu ziem polskich.

Jak wiadomo, wyrazy kaszubskie : parūn i p' orūn, p' orēn mają zupełnie odmienny akcent; w pierwszym wypadku na pierw-szej samogłosce od końca, w drugim zaś na pierwszej samo-głosce od początku <sup>20</sup>. O kontaminacji znaczeniowej w oge-le nie może być mowy. W sumie więc kaszubskiemu zakłębciu : n a p a r ò n a! - należy przyznać ważne miejsce w dyskus-ji nad zasięgiem kultu Peruna w Słowiańszczyźnie.

O kulcie Peruna jako bóstwie naczelnym mamy wiadomości tylko z terenu Litwy i rusi, natomiast świadectwa onomas-tyczne i leksykalne z terenu Słowiańszczyzny południowej i zachodniej tej jego rangi nie potwierdzają. Powstaje za-

---

gwar kaszubskich, t.IV Wrocław 1970, s. 33 - 34/ tutaj wypowiedziana myśl, że wyraz ten może odnosić się do Peru-na /.

<sup>20</sup> Co do wyrazu: piorun ob. F. L o r e n t z, Pom. Wb., Berlin 1968, s. 22: p'orēn, p'orun, s. 23: p'orenovac, p'oreniści; B. S y c h t a, Słownik, t.IV s.284: p'orek, p'orun i wyrazy pochodne. Nigdy nie słyszałem na Kaszubach, aby ktokolwiek pomylił się w akcentowaniu tych dwu odręb-nych słów; forma p'arunie jest w ogóle niewypowiedzialna.



tem pytanie, czy mamy w tym wypadku do czynienia z bóstwem niebios czy też ziemi? Na jego pomocniczą funkcję w rzędzie bóstw naczelnych wskazują powołane już przykłady staroindyjskie: Parjanya bóg deszczu lub burzy, i hetyckie: Perunaš (skała, bóstwo gór), a także nazwy typu: Perunowy szczyt z terenu Bałkan. Jego funkcje miały więc charakter ambiwalenty: jako miotający gromy był bogiem zniszczenia, jako przynoszący deszcz był bóstwem niosącym urodzaj. Na terenie Słowiańszczyzny zachodniej ustąpił on wyraźnie miejsca Swarożycowi - Świętowitowi. Jak się zdaje, zszedł on z czasem do rzędu groźnych demonów; stąd pochodzi jego zawołanie w języku słowackim i kaszubskim.

W systemie binarnym bóstw bałtosłowiańskich, ustanowionym przez I w a n o w a i T o p o r o w a Perun, Perkun zajmuje miejsce bóstwa naczelnego i niebieskiego <sup>21</sup>.

Odpowiada to z pewnością stosunkom panującym na Rusi i u ludów bałtyjskich, tj. na Łotwie, Litwie i w Prusach.

---

3.2. Jego przeciwieństwem w tym systemie jest weles / Wołos, bóstwo opiekuńcze bydła, lecz także bóstwo śmierci i nawi. W postaci demona pojawia się on na terenie Czech w formie zawołania: kŷ w e l e s, k w e l è s u! W późniejszych czasach nastąpiła jego kontaminacja z św. wiasem, czyli Błażejem, uchodzącym za patrona bydła. Natomiast na

<sup>21</sup> Ob. Wyżej pracę cytowaną w przyp. 18.



Litwie: *vēlines*, *vēlnias* oznaczają w pierwszym wypadku :  
(dusze zmarłych, duchy, widma) w drugim zaś (złego ducha,  
diabła)<sup>22</sup>. Podobnie, jak w przypadku Peruna /perkuna,  
analogie bałtyjskie należy uznać za rozstrzygające o ar-  
chaiczności i autentyczności Welesa / Wołosa jako bóstwa  
ziemi i świata umarłych.

Jak wykazali w swoich publikacjach. W.W. Iwanow i W.N.  
Toporow bóstwa mające w rdzeniu denominat : \*vel-, \*val-  
pojawiają się na całym obszarze indoeuropejskim. W trady-  
cji indyjskiej występuje ono jako żmija lub smok pod naz-  
wą: Vala. Według tej tradycji " bóg burzy i piorunów "   
ścigał Valę za porwanie i ukrycie w pieczarach stada byd-  
ła; mit ten pokazuje związek Welesa z opieką nad bydłem<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> A. K u r s c h a t, Litauisch-deutsches Wörterbuch-  
Thesaurus Linguae Litonicae, t. IV, Göttingen 1973, s.2658-  
-2659; ob. też E. F r a e n k e l, Lit. etym.Wb., t.II s.  
1218-1219: veles.

<sup>23</sup> Ob. V.V. I v a n o v - V.N. T o p o r o v, A compara-  
tive Study of the Group of Baltic Mythological Terms from  
the Root \*vel, w: Baltistica, 9/1973/,s. 15-28. Pragnę przy-  
pomnieć tutaj, że słońce, a więc i bóg słońca, oddziałuje  
na przyrodę ambiwalentnie, daje życie, ale też je niszczy,  
pali i wysusza; w tej sytuacji noc, a więc i bóg ciemności,  
stwarza dla przyrody godziny ochłody i regeneracji, bydło  
i ludzie szukają ratunku w pieczarach. Trzeba się oczywiś-  
cie przenieść do krajobrazu, w którym takie stosunki klima-  
tyczne są zjawiskiem codziennym. W tym kontekście zrozumia-  
ła jest rola Sawroga /Swarożycza jako dawcy skwaru, a nie swa-  
ru; co do etymologii ob. B r ũ c k n e r, Mitologia, s.55  
i S. U r b a n c z y k, Religia, s.22 / jak w ind. swar  
blask, niebo, słońce /. W tym kontekście trzeba też roz-

W tradycji ludów bałtyjskich bóstwo o nazwie: Vielona pojawia się w kontekście zaduszek, jako 'bóg dusz zmarłych.' Lit. *vėliai* oznaczają polskie 'dziady'. Podczas rytualnego świniobicia zwanego *Skerstuvės* przywoływano bóstwo *wielonę*, aby przybywało, ucztowało razem ze zmarłymi<sup>24</sup>. Przy tej okazji ofiarowywano zmarłym "martwą kostkę", która w języku ruskim nazywała się: *на в ја к о с т о ч к а*, w czeskim: *kost nāvna*, co stanowi odpowiednik łot. *vela kauls*, lit. *navika ulis*. Na Łotwie w miesiącu październiku w określonym dniu ustawia się w izbie rozmaite potrawy i gospodarz domu, utrzymując ogień w kominku, przyzywa imionami zmarłych swoich przodków, aby przychodzili i spożywali przygotowane potrawy<sup>25</sup>. Z podobnymi obyczajami spotykamy się również w tradycji staroindyjskiej. Z kręgu ludów bałtyjskich po-

---

papatrywać i złowieszczą i dobroczynną rolę boga Peruna, dawcy nie tylko błyskawic, lecz także burzy i deszczu. W tym związku trzeba zwrócić uwagę na przeciekawy tekst zamieszczony przez B. S y c h t ę w Słowniku, t. V. s. 98-99 o walce słońca i ognia ze smokiem; jest to motyw mający indoeuropejskie korzenie, jak tego dowiedli w swych pracach I w a n o w i T o p o r o w.

<sup>24</sup> Odnosne teksty cytują I v a n o v - T o p o r o v, *A comparative Study*, s.17; ci sami autorzy, *Issledowanija*, s. 31 o Welesie.

<sup>25</sup> Według przekazu Jana Ł a s i c k i e g o z XVI wieku / ob. W. M a n n h a r d t *Letto-Preussische Götterlehre*/, Riga 1936, s. 357-359/ Vielona był to "deus animarum, cui tum oblatio offertur, cum mortui pascuntur"; opis uczy



stać Wielony jako istoty żeńskiej przeszła też do Mordwinów<sup>26</sup>.

W kręgu kulturowym zachodniosłowiańskim brak nawiązań leksykalnych do rdzenia : vel - w polu znaczeniowym świata umarłych itp.. Temat ten nie jest jednak obcy językom lechickim w znaczeniu : 'miejsce wypukłe' lub 'miejsce zapadłe, dół' / w nazwach miejscowych : Wolin, Wołyn, Wieluń itp /, lub też w znaczeniu : 'wielki, wyniosły' / np. w nazwie plemienia : Velet /<sup>27</sup>.

---

Skerstuvés jako "farciminium, ad quod deum Ezagulis ita vocant: Vielona velos atteik musump und stala, Veni inquit cum mortuis farcimina nobiscum manducaturus".

<sup>26</sup> I v a n o v - T o p o r o v, A comparative Study, s. 24 i n. Dokładnie nie dające się ostatecznie określić ślady kultu Welesa i dokonywanych w jego imieniu zabiegów "czarzenia" znajdujemy u Słowinów. I tak J. N a d m o r s k i / Ł ę g o w s k i, Słowniczek gwary słowińskiej t. XVI s. 160 notuje występowanie u nich wyrazu : \*voľchvjanie / wochwianie /, w znaczeniu 'czarowanie'. O wyrazie : voľchv 'czarodziej, wieszcz' ob. M. V a s m e r, Etim. slov. rusk. jaz., t. I. s. 346. Na Kaszubach był też znany wyraz: voľnac / welnanc / w znaczeniu czarodziejskiej sztuki, np. przemieniania w kamień; por. F. L o r e n t z, Pomoran. Wörterbuch, t. III : 2, Berlin 1972, s. 875.

<sup>27</sup> Wszystkie te tematy analizuje E. F r a e n k e l, Lit. etym. Wb., s. 1218 - 1222. Warto zwrócić uwagę, że w lit. wyraz: veltana zachował znaczenie 'niechlujnego, nieporządnego człowieka'. Odnosi się to być może do Weletów, którzy ongiś sąsiadowali z Bałtami / Ptolemeusz /.

Być może, do znaczenia zawartego w nazwie bóstwa :  
Veles należałoby nawiązać imię tajemniczej istoty prze-  
kazanej w zagadkowej również przyspiewce kaszubskiej,  
która brzmi :

V'elevitka, dzeż tē bēla / wzgl. bēla /

V'elevitka, u star<sup>v</sup>ski / wzgl. stare<sup>v</sup>sci /,

V'elevitka, cēż dostala / wzgl.: cēż tē dosta /

V'elevitka, m'iska pēsk'i / wzgl. pē<sup>v</sup>sci /

Tralala, tralala, tralala, tralala <sup>28</sup>.

Kaszubska: pēszka - to pęcak, gotowana kasza jęczmien-

---

<sup>28</sup> Ob. B. S y c h t a, Słownik, s.130; jest też znana wersja : V'elevita wzgl. sama Vita. Przy tej okazji warto zwrócić uwagę na refren. Pojawiają się one w trojkiej postaci: Tralala, dalej: Ralala, tudzież: Lalala. Charakter rytualny tych formuł nie może ulegać wątpliwości. W języku polskim zachowało się tylko w znaczeniu trajlować 'dużo gadać, pleść'; w jęz. lit. trailė oznacza 'wesołą piosenkę'; ob. też trailóti /K u r s c h a t, Lit. - deutsch. Wb., t. IV s. 2511/; w jęz. kaszubskim w tym znaczeniu występują wyrazy : trajdać 'trajkotać, paplać', oraz: trala 'rozdźwięk, szum' / E. S y c h t a, t. V.s.378/. W jęz. lit. utrwalono natomiast dwie pozostałe czynności w wyrazach: rėila, raliuoti itp. / K u r s c h a t, t.III, s. 2089, E. F r a e n k e l, Lit. etym.Wb., s. 688 - 689/, a także: lala, lalėti, lalùoti w znaczeniu śpiewać / K u r s c h a t, t.II, s. 1280-1281, E. F r a e n k e l, op.cit., s. 338/. Rytualny charakter refrenu: ralala zachował się w kaszubskim wyrazie: rolole, rolól B./ S y c h t a, t. IV s. 339/. Rytualny charakter ma też zawołanie oj ćana, zachowane w lit.-lot. dainā 'świecka piosn' /ob. E. F r a e n k e l, Lit. etym. Wb., t. I, s. 80/.



na lub pszena<sup>29</sup>. Występująca w tej piosence "staruszka" ma znaczenie rytualno-magiczne. W tym samym niewątpliwie znaczeniu występuje wprasza jąca się do staruszki na jęczmienną lub pszeną kaszę zagadkowa: Vele-Vitka wzgl. Vele-Vita. Rodzaj żeński obu postaci koresponduje ze sobą. Odwołując się do rusko-bałtyjskiej i staroindyjskiej analogii męskiemu Welesowi odpowiada żeńska Wielona; rodzaj żeński bóstwa bałtyjskiego jest zapewne późniejszą transformacją, spowodowany odczytaniem końcówki -a, jako żeńskiej. Gdybyśmy uznali za możliwy szereg: Vala-Weles- Wielona-Velevit /k/a, to męski odpowiednik musiałby zapewne brzmieć: \*Velevit /k/, jak Świętowit, Jarowit itp.

Charakter cytowanej przyśpiewki ma wydźwięk szyderczo-ironiczny, prześmiewczy. Chodzi zapewne o wyśmianie starców, którzy swemu bóstwu stawiają tylko czarkę pęczaku. Gdy jednak z tonu szyderczego przejdziemy na ton poważny, uroczysty, będziemy zapewne mieli przed sobą ślad archaicznej uroczystości kaszubskich "dziadów", czyli goszczenia dusz zmarłych w obecności właściwego dla nich bóstwa.

---

4. Przechodząc teraz od bóstw naczelnych do podrzędnych, czyli świata demonów i złych lub dobrych duchów, mamy zadanie poniekąd ułatwione. Odnośne informacje przekazali nam w swych pracach etnograficznych F. L o r e n t z

<sup>29</sup> Ob. B. S y c h t a, Słownik, t.VII, s. 224; F.Lorentz, Pom. Wb., s. 626.

i A. F i s c h e r <sup>30</sup>, a przede wszystkim B. S y c h t a, czerpiący z nieprzebranych skarbów swego znakomitego słownika gwar kaszubskich <sup>31</sup>. Z licznej ich kolekcji, mającej wyraźnie pochodzenie późne, zabarwione mentalnością chrześcijańską <sup>32</sup>, warto zatrzymać się tylko nad tymi, których

---

<sup>30</sup> Ob. F. L o r e n t z - A. F i s c h e r - T. L e h r - S p ł a w i ń s k i, Kaszubi. Kultura ludowa i język, Toruń 1934; ob. też B. S t e l m a c h o w s k a, Rok obrzędowy na Pomorzu, Toruń 1935. Obszerną bibliografię zestawiał R. K u k i e r, Kaszubi bytowscy. Zarys monografii etnograficznej, Gdynia 1968.

<sup>31</sup> Ob. B. S y c h t a, Kaszubskie nazwy diabła / Wyjątki ze słownika kaszubskiego / w: Język polski 37 / 1957 /s.28-44. Pamiętać należy, iż artykuł ten oddaje stan materiałów zgromadzonych w roku publikacji; później doszły nowe dane, które trzeba wyłuskać bezpośrednio ze Słownika. Ostatnio A. L a b u d a zaczął ogłaszać własne zestawienie pt. Naji džehē w: Pomerania, 14/ 1977/, s. 28-39. Sięgnąć też trzeba do materiałów podawanych przez F. L o r e n t z a; natomiast S. R a m u ł t, A. H i l l e r d i n g, G. P o b ł o c k i nie wychodzą poza banalne informacje. Mój referat stanowi w tym zakresie tylko skromną głosę do artykułu B. S y c h t y.

<sup>32</sup> Warto tutaj zauważyć, że popularny na pd.-zachodnich Kaszubach bielón jest personifikacją ducha siedzącego w wierzbie; zmurszałe drewno rozpadającego się pnia wydaje w poświęceniu księżycy charakterystyczny poblask, który w przekonaniu ludzi pochodził od złego ducha; bielónem straszono dzieci.



sama nazwa zdradza archaiczne pochodzenie.

4.1. Zaliczyć do nich wypadnie przede wszystkim roz-  
sławionego dzięki Stefanowi Zeromskiemu: sm̄atka, choć  
jak słusznie powiada Bernard S y c h t a " autentyczny  
sm̄atk kaszubski nie ma nic wspólnego z ujęciem Sm̄atka  
przez wielkiego pisarza ". Z grubsza biorąc, występuje  
on na Kaszubach wedle zapisów Sychty w dwu postaciach.  
W środkowych Kaszubach ludzie, nawiązując przejrzyście  
do istniejącej tam wsi Sm̄etowo <sup>33</sup>, dają mu postać pięk-

---

<sup>33</sup> Ob. B. S y c h t a, Kaszubskie nazwy, s. 28; t e n-  
ż e, Słownik, t.V s. 95-96; F. L o r e n t z, Kaszubi,  
s. 105 lokalizuje Sm̄atka na Łysej Górze koło Gostomia ;  
na paralele ogólnopolskie zwrócił uwagę A. F i s c h e r,  
ibid. s. 212-213. Por. też J. N a d m o r s k i - Ł ę g-  
g o w s k i, Kaszuby i Kociewie, Poznań 1892. Rodowód lite-  
racki Sm̄atka przedstawił w zajmującym szkicu J. D r z e ż-  
d ż o n, Piętno Sm̄atka, Gdańsk 1973, s. 133-137. Co się  
tyczy R̄emusa, wystylizowanego przez A. Hajkowskiego na  
dobrego ducha w opozycji do Sm̄atka, to koncepcja ta znaj-  
duje się w otwartej sprzeczności z znaczeniem nadanym mu  
przez tradycję ludową; ob. B. S y c h t a, Słownik, t.319:  
r̄emus 'zły duch' ; remijaś 'opryszek, zbój'. Ponieważ wy-  
raz jest jednoznacznie obcego pochodzenia, jego źródłosło-  
wu należy szukać albo w językach germańskich albo bałtyjs-  
kich. W tym pierwszym wypadku punktem wyjścia mogłyby być  
wyrazy skupiające się koło niem. Ramme, nord. rammar ('bijak  
do wbijania palów'), a także ('silny, mocny') / ob. F. K l u-  
g e, Etym.Wb. der deutschen Sprache, wyd.11, Berlin 1934,  
s. 467/; z tego samego źródła pochodzi słow. ramię, a tak-  
że łac. remus-wiosło. Jeżeli sięgniemy do języków bałtyjs-  
kich, to napotkamy tu na sytuację dość złożoną. K. T r a u  
m a n n, Baltischslavisches Wb., wyd. 2, Göttingen 1970,  
s. 243-244: remiō ('podpieraz'), nawiązujące do wyrazu ger-

nej dziewczyny - zalotnicy lub zalotnika, którzy kuszą i nakłaniają do nierządu; niektórzy nadają mu nawet stosowną nazwę: osamātk, który osamāca dziewczyny lub chłopców. W południowych Kaszubach przybiera on bardziej abstrakcyjną postać złego ducha, który sprawia nieszczęście, i którego imieniem ludzie posługują się przy zaklęciach / na smātk, u smātk / . W innych ziemiach Polski postać Smętk jest bardzo słabo i niewyraźnie zanotowana. Słownik K a r ł o w i c z a podaje tylko przykłady zaczerpnięte z Kaszub, oraz jeden z Tarnowa; Słownik Warszawski, identyfikując naogół smętek ze smutkiem, w interesującym nas znaczeniu powołuje się na informację poprzedniego słownika <sup>34</sup>. Aleksander B r Ź c k n e r w swo-

---

mańskiego, ma odpowiedniki lit.-łot. wskazujące na znaczenie: być spokojnym, stać; w jęz. pruskim rāms 'obyczajny'. Tymczasem E. F r a e n k e l, Lit. etym. Wb., s. 695: rāmas 'spokój' zgromadził cały zapas słów wykazujących identyczną treść, w tym także nazwy miejscowe i osobowe wykazujące ten sam rdzeń. Jest jednak drugi wyraz: rēmti, rēmtis w znaczeniu nie tylko wspierać, podierać, lecz także spierać, napierać itp. /op.cit., s.717-718 /. Jest więc w wyrazie: remus znaczenie ambiwalentne usprawiedliwiające w jego treści zarówno dobre, jak i złe cechy. Dodać wreszcie należy, iż wyraz: remijaś stanowi kalkę imienia własnego: Remigius / dosłownie:wioślarz /.

<sup>34</sup> J. K a r ł o w i c z, Słownik gwar polskich, t.V, Kraków 1907, s. 178; J. K a r ł o w i c z - A. K r y Ń s k i - W. N i e d Ź w i e d z k i, Słownik języka polskiego, t.VI, Warszawa 1915, s. 240-241 / dalej nazywam go " wielkim S. " /.



im słowniku wyprowadza wyraz : smętek z rdzenia: męt, męcic, które to znaczenie z płynów przeniesiono na umysłowość, a stąd " po narzeczach nawet na siłę nieczystą" <sup>35</sup>. W tym też znaczeniu należy pojmować kaszubski czasownik : osamętać (oczarować, rzucić czary na kogo), lub (opętać), czy też zgoła czarować (zadawać się z diabłem) <sup>36</sup>. Ta zatem etymologia wydaje się najpewniejsza, ale nie jest bez wątpliwości.

Co innego bowiem jest poddawać się wpływowi złego ducha, a co innego samemu wykonywać czynności z podszeptu złego ducha czyli być męcicielem. W tym drugim wypadku zły duch sam jako " męciciel " sprawia zamęt w ludzkich głowach. Ale jak wynika z funkcji przypisywanych mu w południowych Kaszubach nie ogranicza się bynajmniej tylko do tej jednej czynności, lecz jest sprawcą nieszczęść i niepowodzeń, zadaje ludziom smutek. Jest więc autentycznym złym duchem.

Zdrobniaka forma: smętk zakłada istnienie formy wyjściowej : \* Smąt; ta właśnie forma leży u podstawy nazwy miejscowej: Smęt - owo, który inaczej musiałby brzmieć : Smętkowo. Pozwalałaby ona wyprowadzić to imię z indoeurop. pierwiastka: men- z wzdłużeniem-t-, spotykanym w odpowiednich

---

<sup>35</sup> A. B r Ź c k n e r, Słown.etym. jęz.polskiego, wyd.2, Warszawa 1957, s. 328-329, 503.

<sup>36</sup> S y c h t a, Słownik, t. III, s. 338.

wyrazach greckich, łacińskich, a także bałtyjskich / gr. mantein, mantis (wróżyć, wieszczyć), łac. mentire (kłamać, zwodzić), łot. mantāt, amantāt (mieć nadprzyrodzone właściwości, czarować)<sup>37</sup>. W języku pruskim występują imiona własne: Ey - Mant, Mantiko, Monte lub nazwy miejsca: Mante-garbs, Montaw itp.<sup>38</sup>. W języku polskim rdzeń: men- zachował się w takich wyrazach, jak pamięć, pomnieć, namiętny, manić itp.<sup>39</sup>. Tutaj jednak tkwi istotna trudność, gdyby kaszubski zły duch wywodził się z tego drugiego pola semantycznego, jego nazwa musiałaby brzmieć: \*Smiet, \*Smietk lub zgoła \*Smniet/k/.

Pozostaje jeszcze możliwość przypisania kaszubskiemu Smietkowi genealogii archaicznej, prasłowiańskiej, a nawet indoeuropejskiej. Znaczeniowo nawiązywałby on albo do grupy bóstw rzymskich, znanych pod nazwą: Di Manes, rządzących światem zmarłych, wzywanych przy różnego rodzaju zaklęciach, albo też do boginii: Manii, matki Larów, będącej

---

<sup>37</sup> Ob. odpowiednie zestawienia: H. F r i s k, G r i e c h. etymol. Wb., t. II, Heidelberg 1973, s. 172: mantis, s. 208-209: menos, meno; A. W a l d e - J. H o f m a n n, Latein. etym. Wb., t. II, Heidelberg 1973, s. 65: memini, s. 68-70: mendax, mens; E. F r a e n k e l, Lit. etym. Wb., t. I s. 408: mantā, s. 455: minti, manyti, s. 436: menté.

<sup>38</sup> Łączą się one jednak raczej z wyrazem: manta wzgl. menté w znaczeniu: macić.

<sup>39</sup> Ob. A. B r ü c k n e r, jak wyżej.



personifikacją omamu, tj. szachu, opętania<sup>40</sup>. To drugie znacznie wydaje się bliskie pojęciu "osamataństwa" na Kaszubach i w kręgu bałtyjskim.

Czy jest jednak prawdopodobna obecność takiego bóstwa wywiedzionego z kręgu bałtyjskiego na Kaszubach?

4.2. W tej sprawie można obecnie dzięki materiałowi leksykalnemu zebranemu w Słowniku ks. Bernarda S y c h t y powiedzieć nieco więcej, niż to było możliwe do niedawna. Do niedawna mianowicie jako jedyny ślad wpływu demonologii bałtyjskiej na pomorską podawano wyraz: czajczaduk ('krasnal', z litewskiego kaukadukas, kaukas, mający jednak bliższą metrykę pruską: kuke<sup>41</sup>. Teraz dowiadujemy się,

---

<sup>40</sup> Ob. cały materiał wyrazowy u A. W a l d e - J. B. H o f m a n n a, Lat. etymolog. Wb., t. II s. 26: manes; ob. też A. W a l d e, op.cit., t. I s. 762: Lar, Laris. Należy dodać tutaj, że S y c h t a, t. III s. 285 notuje wyraz: ocmōn ('niedołęga') i s. 319 wyraz: omańc ('zły duch, omamiający ludzi, ukazujący się szczególnie w postaci błędnego ognia'). Co do wyrazów mamić, manić ob. B r Ź c k n e r, Słownik, s. 321, 322, Przedstawiając wszystkie te możliwości, należy uznać proponowaną etymologię przez B r Ź c k n e r a / ob. przyp. 35 / za najlepszą; ale jest to tylko punkt wyjścia dla dalszej analizy, która wydaje się potrzebna.

<sup>41</sup> Ob. J. Ł ę g o w s k i, Pomorzanie a Prusowie, w: Mestwin, r. IV, Toruń 1929; T. M i l e w s k i, Stosunki językowe polsko-pruskie, Slavia Occidentalis, 18/ 1947/, s. 75 przyp. 1; W. Ł ę g a, Ziemia Malborska, Toruń 1933, s. 118, podaje, że nie spotykał się na tamtym terenie z określeniem czajczaduk; odnalazł go jednak H. G ó r n o w i c z, Dialekt malborski, t. II z. 1, Gdańsk 1973, s. 55-56: czajczaduch, z interesującymi przykładami.



że w gwarach kaszubskich jest reprezentowany sam wyraz:  
\*kuk, kuka w znaczeniu 'diabeł, stary kawaler', oprócz nich: kaduk, razem z nimi: 'zły duch zadawany przez czarownicę ludziom w pożywieniu'<sup>42</sup>. W tym kontekście można by też rozpatrywać nazwę miejscową: Kokwino w ziemi kar-

---

<sup>42</sup> Ob. B. S y c h t a, Słownik, t.II s. 289 notuje tylko wyraz: kuka w znaczeniach następujących: 1. stary kawaler, 2. żebrak zawszony, 3. zły duch zadawany przez czarownice w pożywieniu. Osobno występuje też wyraz: kuka ('wesz'), dalej ('pchła') i ('wilk'). Tutaj też należą takie wyrazy, jak: kudźad i kudjabeł, w obu wypadkach w znaczeniu złego ducha, diabła; t a m ż e, t.III, s.288/. Wreszcie dołączyć trzeba w tym miejscu: kaduka, / który w Słowniku S y c h t y / t.II s. 118/ jako odpowiednik jałowca, ale z całą pewnością odnosi się też do diabła, złego ducha / por. np. F. L o r e n t z, Pomoran. Wb., T.I, s. 325/ i tak też S y c h t a, t. VII s.110 - 111, tudzież wyraz: kakuś / S y c h t a t.II s. 120/ w znaczeniu błędnego ognia. Z słów zapisanych: kudźad itp. należy zrekonstruować pierwotną formę: \*kuk-. Odpowiedniki pruskie i litewskie omawia E. F r a e n k e l, Lit. etym. Wb., t.I s. 230: kaūkas. Słowo: kuka wywiódł L. B e d n a r - c z u k. Zapożyczenia ugrofińskie w językach bałtosłowiańskich, Acta Baltico-Slavica 9/ 1976/, s. 43 z jęz. ugrofińskich. Należy przypuszczać, że wesz /kuka/, jak w tylu innych przypadkach, stanowi tylko zoomorficzne wcielenia dla złego ducha /kuk/. Podaję również wyraz: gutk, wzgl. gudk, również w znaczeniu złego ducha / Strzecz, Luzino /; może to jednak być wyraz pochodzący od imienia Gust / Augustyn, jak: kuba, kubask.



tuskiej, gdyby się okazało, że miała w rdzeniu temat :  
kuk-<sup>43</sup>.

Jakieś bliżej nieznanne nawiązania bałtyjskie ma wyraz: p'ikas, pikas, pékas ('zły duch, kołtun') itp., nawiązujący do bałtyjskich wyrazów : pikt-, peikt-, paitkas<sup>44</sup>. Tu należy też znane określenie: purtk, purtin<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> Zależy to od zapisu: Kukwin czy Kokwin; w tym drugim wypadku należy szukać nawiązania do miejscowości : Koken i jez. Kokow / G. G e r u l l i s, Die altpreuss. Ortsnamen, Berlin-Leipzig 1922, s. 68/; analogiczne nazwy pruskie dla rdzenia: Kuk- brzmią: Kaukelawke, Kaukenynen / ibid s. 58 /.

<sup>44</sup> B. S y c h t a, Słownik, t. IV, s. 271 w znaczeniu: 1. kołtun, warkocz, 2. zły duch, 3. pajak, 4. człowiek niezadowolony z życia. Por. E. F r a e n k e l, Lit. etym. Wb., t. I s. 589: piktas i pokrewne wyrażenia, np. peikti / s. 563 /.

<sup>45</sup> Wyraz purtk wyprowadza F. H i n z e, Wörterbuch and Lautlehre der deutschen Lehnwörter im Pomoranischen / Kaschubischen/, Berlin 1965, s. 389 od niem. znaczeń: wyróżniać się, nadymać się, za czym przemawiałby też wyraz: srela, nadawany diabłu. Nie wziął on jednak pod uwagę analogii litewskich zebranych przez E. F r a e n k l a, op.cit., s. 674-675: pūr̄ti, puort̄i; ob. też rusk. pyrit̄e, czes. puřeti, pouřiti se. W języku polskim wyrazy: purtać / prutać mają charakter gwarowy; w odniesieniu do złego ducha przytaczają tylko materiał kaszubski; ob. J. K a r ł o w i c z, Słownik, t. IV, Kraków 1906, s. 453. Nie widać więc podstawy do wyprowadzenia kaszubskiego purtka z niemieckiego.

Bardziej przejrzysty natomiast związek zachodzi między kasz.-kociewskim wyrazem: jivan, jako przezwisko, lecz także jako 'zły duch, którym posługują się w przekleństwach', a lit.- pruskim wyrazem: yvas, iwa 'sowa, pu-chacz', a także 'bąk' / kaczka/<sup>46</sup>. O posługiwaniu się tym wyrazem w Prusach świadczą nazwy miejscowe: I- wanthi, Iwogarge; być może, nawiązuje do tego znaczenia nazwa wsi: Iwięcino, jakkolwiek w tym wypadku należy się też liczyć z pochodzeniem od nazwy drzewa: iwa<sup>47</sup>. Sowa i bąk wodny często występują jako postaci zastępcze złego ducha<sup>48</sup>.

4.3. Skoro już jesteśmy przy złych duchach uosobionych światem zwierzęcym, to łatwo zauważyć, że jest w słownictwie kaszubskim sporo niejasnych wyrazów, częściowo oznaczających diabła, częściowo jego bardziej abstrakcyjne formy, jak m̄stk, mit̄alk / w postaci zająca/, retnik, rokitnik, r̄emus, remij̄asz; są też inne, jak bubac̄, mumac̄, z których

<sup>46</sup> Ob. B. S y c h t a, Słownik, t. II s. 107; istotne znaczenie ma tu fakt, że wyraz ten w przekleństwach występuje też na Kociewiu.

<sup>47</sup> Ob. E. F r a c n k e l, Lit. etym. Wb., t. I s. 189.

<sup>48</sup> Ob. G. G e r u l l i s, Die altpr. Ortsnamen, s. 50; E. F r a e n k e l cytuje przekład niem. nazwy: Iwo-garge jako Huwin - boum / Eulenbaum /. Może należy tu też nazwa: Ewinge / s. 34/. Ob. W. N. T o p o r o w, Iz istorii balto-slawjanskich swjazej: ancutka, w: Baltistica, 9 / 1973/, s. 29 - 44.



ten pierwszy jest szeroko rozpowszechniony w kręgu bałtyjskim i polskim<sup>49</sup>, natomiast drugi zamyka się raczej w kręgu gwar północno-polskich i bałtyjskich<sup>50</sup>.

---

<sup>49</sup> Wyraz bubacz nawiązuje znowu do jednej z licznych denominacji sowy, łac. bubo; ob. A. Wald e, Latein. etym. Wb., t.I s. 119; lit. baubl̄ys, būbl̄ys / E. Fra c n k e l, op.cit., s. 37; baūbti, / a także bubas 'duch straszący'. W jęz. słowiańskich wyraz ten bardziej zaznaczył się w słowach typu: buczeć. Jako strach występuje w języku polskim w formie bobo, bubak; ob. J. K a r ł o w i c z, Słownik, t. I, Kraków 1900, s. 93-94, 130.

<sup>50</sup> B. S y c h t a, Słownik, t.III s. 138 mumac<sup>v</sup>, s. 139: mumac<sup>v</sup>ni, munk / w postaci wilka ? /. Na pozostałych terenach Polski wyraz ten jest prawie nieznan; J. K a r ł o w i c z, Słownik, t.III, Kraków 1903, s. 197 cytuje wyraz: muma, 1. strach, straszdyło, 2. pasożyt we włosach dzieci /przykład z Litwy/, dalej: mumacz / przykład z Kaszub/; wielki Słownik języka polskiego, t. II s. 1058 podaje te same przykłady. Wyraz, jak wykazał F. H i n z e, Wörterbuch, s. 346-347, jest najbardziej zadomowiony na Pomorzu Wschodnim, tj. od Persanty na wschód aż po Niemen; por. H. F r i s c h - b i e r, Preuss. Wörterbuch, t.II, Königsberg 1883, s.78-79 na Litwie występuje on w postaci: maūmas 'strach na dzieci', maumēti, maumiu 'beczeć' / Kurschat, Lit.-detsch. Wb., t.II, s. 1378; E. F r a e n k e l, Lit.etym.Wb., t.I s. 418 : maūmas /. W języku polskim najbliższym odpowiednikiem jest czasownik: mumlać, mumrać / ob. A. B r ũ c k n e r, Słownik, s. 348/. Na terenie całego Nadodrza aż po Czechy rozpowszechniony był wyraz: mumlak. Najłatwiej byłoby przyjąć potyczkę niem. z niem. Mummenschanz / jak wskazuje A. B r ũ c k n e r, op.cit. s 348 : mumszańc / gdyby nie wyrazy litewskie oraz specyficzne znaczenia, które wskazują na bardziej archaiczne pochodzenie. Punktem wyjścia jest rdzeń: mu-, który w językach indoeuropejskich przybrał rozmaite sufiksy; ob. J. P o k o r n y, Indogerm. etym. Wb., t.I s. 751-752.

Nawiązania ogólnosłowiańskie mają także złe duchy, symbolizujące duchy zmarłych, prześladowających i sprowadzających śmierć na ludzi żywych, mianowicie : up'ór i v'esci<sup>v</sup> 51. Obok północnokasz. formy: up'ór jest na Kaszubach środkowych w obiegu druga jego nazwa: op'i, op'ica / z wielu pochodnymi odmianami / 52. Upiór i op'i wywodzą się z dwu odrębnych źródeł. Pierwszy z nich z tematu u-pyr ('latać', jak nie-to-pyr ('nietoperz'), kasz. szątopierz 53, drugi zaś należy zestawić z wyrazami lit.- łotewskimi : ūpas ('echo', wzgl. 'bąk wodny'), ūpis ('sowa'), ūputis ('sójka'), ūpis ('sowa'). Występuje on w cerkiewnosłow. выпѣ ('mewa'); rusk. выпѣ ('bąk wodny'), вопитѣ ('głośno wołać, zawodzić'), czesk. v'pěti ('jęczeć') 54. Należy tu też wskazać na wyraz gocki : wopjan 'krzyczeć, wołać,' dalej : at-wopjan 'przywoływać', wreszcie : uf-wopjam 'wykrzykiwać,

---

51 Ob. B. S y c h t a, Słownik t.VI, s. 25-27, 143-144/  
v'esci ma dodatkowe znaczenia: jasnowidzący, lunatyk/.

52 Ibid., t.III s. 330-333; ob. też t.VI s. 27: up 'i; tutaj należą też wyrażenia: łupi / t.III, s. 30/, nelāp / t.III s. 237/; inne odmiany graficzne znajdują się na s. 332.

53 Ob. A. B r ů c k n e r, Słownik s. 361; kasz. szątopierz ma w pierwszym członie ten sam rdzeń, który znajdujemy w czasowniku: szątolec są.

54 Ob. E. F r a c n k e l, Lit. etym.Wb., t.II s.1160-1169; ob. też R. T r a u t m a n n. Balt.-slav. Wb., s.325.; M. V a s m e r, Etim.słownik rusk. jazyka, t.I. s.349-350, 369.



wywoływać<sup>55</sup>. Wobec istnienia rodzimego wyrazu: *vesci*, najłatwiej byłoby wytłumaczyć istnienie drugiego, analogicznego znaczenia pożyczką z języka obcego. Nie mam możliwości sprawdzenia, czy w wierzeniach ludów skandynawskich istnieje odpowiednik związany z wyrazem: *wopjan*<sup>55</sup>. Mając na uwadze antropomorficzny charakter złowieszczygo ducha, *op i*, należałoby jego pochodzenie etymologiczne wyprowadzić albo z kręgu znaczeniowego, utrwalonego w słownictwie bałtyjskim i ruskim / *sowa, bąk /.*, albo co jest bardziej prawdopodobne z germańskiego, tj. gockiego *gepiádzkiego*.

---

4.4. Z światem duchów i demonów ściśle związana jest warstwa wyrazów, dotycząca czynności czarodziejskich. Zagadkowe są denominacje: *kusrát* i *kusrátka*, w znaczeniu dodatnim: znachor, lekarz, nie wiadomo, jakie jest ich pochodzenie, choć związek z czynnościami guślarskimi wydaje się prawdopodobny<sup>56</sup>.

W bliskim sąsiedztwie do tych wyrazów znajdują się ta-

<sup>55</sup> Ob. S. F e i s t, W tym.Wb.d. gotischen Sprache, Halle /s. 1923, s. 436

<sup>56</sup> Ob. B. s y c h t a, Słownik t. II, s. 310

kie słowa, jak: kuta ('stara baba'), kutin czarownik 57.

Ta czynność ma jednak w słownictwie kaszubskim osobne wyrazy: klakūtē ('gusła'), dalej: klakutnik i klakutnica ('guślarz, guślarka'). Dla tych czynności najłatwiej byłoby znaleźć odpowiednik w czasowniku: klektać, klekotać, lit. klākti, znaczeniowo blisko tych wyrazów znajdują się wyrazy litewskie: kiaĩnas, kiaĩkti ('oszałeć, stracić rozum') itp. kiaĩkuoti ('mówić nie do rzeczy, rantazjować') 58. Sprawa wymaga językoznawczej analizy.

---

57 Ibid., t. II s. 310. Żaden z tych wyrazów nie ma odpowiedników w języku polskim. J. K a r ł o w i c z, Słownik, t. II s. 539 cytuje: kutryca ('przekleństwo na stare baby'). Morfologia wyrazu wskazuje jednak na ruskie pochodzenie. M. V a s m e r, Etim. słowar, t. II s. 400 przytacza: kùdes czarownik, a także s. 432: kustodej ('czarodziej'). Do tej grupy znaczeń należy też znany guślarz; są też wyrazy złożone z -r-, jak: gūdurti, gudruma, \*gudsras itp. Słowo: kut oznacza komara, który to wyraz za G. P o b ł a c k i m przytacza J. K a r ł o w i c z / jw. / w postaci: kuta; podaje go też F. L o r e n t z, Pom. Wb., t. I s. 436; związek między tymi znaczeniami nie rysuje się przejrzysto. Ob. tutaj E. F r a e n k e l, Lit. etym. Wb., t. I s. 232: kàuti, rot. kaut ('kluc').

58 Ob. E. S y c h t a, t. II s. 156; brak polskich odpowiedników; E. F r a e n k e l, op.cit., s. 263: klaĩ s. 267: klegeti.



Jest jeszcze pewna grupa duchów i demonów, która została przez Kaszubów, lecz nie tylko przez nich, przyobleczo-  
na w postać świętych chrześcijańskich. Częściowo uczynił  
to sam kler katolicki, częściowo jednak prosty lud, który  
nadając złym duchom chrześcijański pokrowiec chciał tym  
samym pozbawić negatywnych skutków ich nieuchronnego dzia-  
łania. Należą tu takie nazwy, jak michałk, jurk, kuba, wa-  
lądziński. Nazwy te niewątpliwie zastępowały poprzednie, lu-  
dowe / pogańskie /, których obawiano się nadal używać.  
Co się tyczy Jurka-Jerzego, to ze względu na charakter je-  
go interwencji w zjawiska przyrody najłatwiej byłoby przy-  
pisać go do słowiańskiego bózka Jarowita <sup>59</sup>. Z innymi demo-  
nami jest sprawa trudniejsza. W każdym razie nie da się ob-

---

<sup>59</sup> Najbardziej zawikłaną wydaje się tu sprawa identyfi-  
kacji "złego ducha", który występuje pod mianem "jurka", wzgl.  
"jërka", tudzież wreszcie cały materiał leksykalny u Sychty,  
Słownik t.II s.112-113 : mieszka w jurku, jerku, jurkovićim,  
tj. janowcu miotlastym. Dawniejsi autorzy także notowali sys-  
tematycznie: "jërck", ierk, ierkuovi, ierkoovice, lecz tak-  
że iurk, ob. F. L o r e n t z, Pom. Wb., s. 308, 324 ;  
S. R e m u ł t, Słownik języka pomorskiego czyli kaszubs-  
kiego, Kraków 1895 s. 63: jerk, jerkóve, jorkoovy; wresz-  
cie. O. K o l b e r g, Pomorze, Dzieła wszystkie, t. 39, s.  
481: jerk; u wszystkich tych autorów wspólnie występuje :  
jerkowicze, B. S y c h t a i F. L o r e n t z mają :  
jarkoviće; na moją odpowiedzialność podaję też formę :jirk,  
wywodzącą się raczej z postaci : jerk. Wszystkie te formy  
egzystują obok siebie, również Kociewie notuje postać: jurk.  
W tej sytuacji trudno ustalić, jaka forma imienia : jar -,  
jer-, czy jur- stanowi podstawę wyjściową. To samo wypadnie  
powiedzieć też o odpowiadającej demonowi roślinie, której  
etymologia jest niejasna.



jasnić: michałka przy pomocy: mitałka, gdyż jeden rządzi brzadem / jabłkami /, drugi zaś światem pomniejszych zwierząt / zając, królik /. Należy wobec tego zwrócić jeszcze uwagę na innego zagadkowego demona imieniem: mërchel, mërchel wzgl. murchel, występującego w postaci starego człowieka, którym straszą dzieci, a także : mërck, przedstawiający z kolei małe straszycie, rzekomo pożerające dzieci. Przy objaśnianiu słów może należy wyjść od niem. morsch ('mursz') ; ob. też. lit. mërkti<sup>60</sup>. Ich warstwa semantyczna nie staje się przez to jaśniejsza; wymagają więc one dalszej analizy.

---

4.5. Zostały na koniec jeszcze dwa zagadkowe demony, których rozszyfrowanie jest bardzo trudne. Myślę o " roztrąbarchu " i " tronie ". wyraz pierwszy Bernard S y c h t a zapisał w postaci : roztrąbarch ('demon zbożowy') /raczej: demon ukrywający się w zbożu /, którym straszą dzieci ; pojawia się on też pod postacią zająca, który symbo-

<sup>60</sup> W każdym wypadku postępuje się tutaj według zasady, że zły duch szuka sobie miejsca pobytu w określonym przedmiocie; nazwy typu michałk, kubászk mają imiona zastępcze od imion pospolitych; trudny do objaśnienia jest: mëtck, mitałk, czyżby od Mateusza ? Co się tyczy dwu pozostałych demonów, to trudność polega na tym, że nie można ich łączyć z żadnym imieniem pospolitym. wyraz : murchel F. H i n z e, Wörterbuch, s. 347 wywodzi z niem. morchel ('smarcz') ; ob. też F.L.K. W e i g a n d, Deutsches Wörterbuch, wyd. 4 t.II, Giessen 1882, s. 133. Demon miakby postać zmurszałego starca. Co się tyczy: mërka ob. E. F r a e n k e l, lit. Wb., s. 440-441 i zebrane tutaj wyrazy z języków indoeuropejskich.



lizował innego znanego nam już duszka / ob. mętk, mitak/<sup>o</sup>.  
Pojawia się on też jako bohater, polegającej na przysłowio-  
wej zabawie: s z u k a j w i a t r u w p o l u <sup>61</sup>.  
Prawdopodobnie późniejszego pochodzenia jest wyraz: roz-  
trąbache i roztrąbata w znaczeniu (człowieka hałaśliwego),  
plotkarza i gaduły. W tym drugim wypadku nawiązanie do sło-  
wa: trąba, trąbić jest oczywiste <sup>62</sup>. Nie można jednak te-  
go znaczenia zastosować w odniesieniu do zagadkowego ducha,  
ktorego właściwością jest skrywanie, chciałoby się rzec -  
ukrywanie swego istnienia, a mimo to niebezpiecznego dla  
ludzkiego otoczenia.

Zanim zapuścimy się na grząskie wody objaśnienia nazwy,  
spróbujmy zdać sobie sprawę z całego rytuału łapania demo-  
na. Dla poszerzenia tła kulturowego trzeba zwrócić uwagę

---

<sup>61</sup> Najpełniejsze wiadomości o roztrąbrachu zebrał B. S y c n t a, Słownik t. IV s. 357, z nader ważnym uzupełnieniem w t. VII, Suplement, s. 275.

<sup>62</sup> B. S y c n t a, op.cit., t. IV s. 357 i t. VII s. 275; u O. K o l b e r g a, Pomorze, s. 505 znajdujemy zapis: roztrębucha gonie - rodzaj prima aprilis; nie zna tego słowa S. K a m u ł t; J. K a r ł o w i c z, Słownik t. V s. 59 podaje za G. Pobrockim: roztrębach = 1. hałaśnik; 2. zwierzątko fikcyjne o drogłej skórze, dalej roztrębucha gonie = zabawa młodych ludzi / naiwnego namawiają, by stał na mrozie, póki mu do miecha nie napędzą roztrębucha, w którego istnienie ten wierzy / wreszcie " roztrębach = obleciswiat. Za J. K a r ł o w i c z e m podaje w skrócie te same dane wielki słownik języka polskiego t. V. s. 715.

na dość analogiczną zabawę znaną z terenu dawn. Prus Wschodnich, ziem litewskich i białoruskich, niem. pod nazwą: Rose-mock, Rasumuck, lit. rozumukas<sup>63</sup>. Zestawiam w tym celu obo interesujące nas opisy :

Sychta, Słown.t.IV s. 357

2. r'oztrąbarcha gonic.  
dawna zabawa polegająca na tym, że podczas silnego mrozu i wiatru wysyłało kogoś niedoświadczonego od k'er<sup>v</sup> /krzak /Przeto- czyno/, pod most / Wielka Wieś / lub inne miejsce i kazano mu z otwartym workiem czekać na tajemniczego, bliżej nie określonego roztrąbarcha/.../  
Im ktoś starszy dał się wyprowadzić w pole, tym większym był przedmiotem kpin, naigrawań.

+ Analogiczną zabawę zwaną łapac s<sup>v</sup>reble uprawiano niegdyś na Kociewiu.

Frischbier, Pr.Wb.II, 233

1. udawana zabawa: gonic Rose-mocka, ulubiony żart Sylwestrowy. Niedoświadczonego chłopca stawiało się w wieczór Sylwestrowy z wielkim workem pod schodami albo przy drabinie, prowadzącej na strych, i przykazywało mu się, trzymać wór i uważać, aby łapał on R., który się u góry schował i którego miało się kijami spędzic. Pozostali idą do domu na strych i robią hałas, jak gdyby rzeczywiście kogoś gonili i spędzali. Gdy ów, który trzyma wór, czeka nazewnątrz na przybycie R. i stara się trzymać wór tak, aby mu R. nie umknął, zrzuca mu się z góry garnek lub nawet wiadro z wodą na głowę.

<sup>63</sup> Ob. E. F r a e n w e l, Lit. etym.Wb., t.II s. 710, także rozumukas, który objaśnia: "Gespenst auf dem Reuender Dachboden. Ob. też L. V a s n e r, ... ka t.III s. 504-505.



Kogos naiwnego lub nie obeznanego ze zwyczajem ludowym, np. dziecko, wysyłano na dwór, polecając mu na mrozie trzymać otwarty worek pod wiatr. Towarzysze zabawy ofiarowali się nagonić skrebie<sup>v</sup> do worka, podczas, gdy w rzeczywistości nie ruszali się od pieca. Po drugim czasie wracające zazwyczaj z płaczem dziecko witano wśród śmiechu, / mówiąc mu, że skrebie<sup>v</sup> to są właśnie jego kzy / 64.

Wła pełni obrazu warto dodać, że w Lubawskim podobnie odbywało się naganianie sowy 65.

Zarówno wsch.-pr. Rosemóck, jak i lit. rozumukas wywodzi się z rusk. rosomacha, polsk. rosomak; zwierzę to występuje początkowo tylko w północnych kręgach Rosji, a odnosząca się

---

64 B. S y c h t a podaje drugi sposób łapania skreblów przy przerepli, przy której ustawia się dziecko z miechem; wreszcie najciekawszy, co oznaczający dokładnie czas łapania roztrąbarcha względnie roztrębarcha podał on w t. VII s. <7>. między bozem. Narodzeniem a Nowym Rokiem gospodarz zachęca parobka, próżnującego w chlewie, aby wspólnie z nim łapał roztrąbacza, który ukrywa się pod żłobem; w tym celu poleca mu udać się na dwór i stanąć z workiem przed otworem, którym wypływa gnojówka, obiecując wygnąć tą drogą ową istotę. Sam następnie udaje się do domu, a parobek bezskutecznie na mrozie stoi na dworze i dopiero zmarznięty na kość rezygnuje z dalszego oczekiwania.

65 Ob. W. Ł ę 5 a, Ziemia Chełmińska, Wrocław 1962.

do niego nazwa jest pochodzenia ugrofińskiego : rossoma-  
na <sup>66</sup>. Aleksander B r ũ c k n e r pisze tak: " Ciekawe,  
że nazwę przeniesiono na Rusi i na jakiegoś demona / w ko-  
nopniku harującego?/, a stąd poszło prusko-litewskie den-  
rasumuk jagen, co odnosiło do nazwy reidmarszałka Razumow-  
skiego, brojącego w Prusiech za siedmioletniej wojny " <sup>67</sup>.  
Wiaćomość to o tyle ważna, iż zaświadcza ona zbliżoną do  
kaszubskiego roztrąpacha egzystencję w roślinach i dalsze  
podobieństwo. Na Białorusi wyraz: rosomacha oznacza ( szorst-  
kiego, niechlujnie ubranego człowieka ); w samych Prusiech  
również ( niespokojnego, w ubiorze zaniedbanego człowieka ) <sup>68</sup>.

wydawało się i mnie, że w młodych latach słyszałem słowo:  
rosemock / mianowicie w zestawieniu zartobliwym : rosemók -  
kozębók /. W słowniku F. L o r e n t z a odnajduję potwier-  
dzenie tego wyrażenia. Pisze się tam tak : " roztrąpach, r.  
męski, wyzwisko: swawolny człowiek, hałaśliwiec / Puck, Wej-

---

<sup>66</sup> Ob. V. k i p a r s k y, R u s s . rossmacha Viel-  
fress / Gulo borealis /, Zeitschrift f. slav. Philologie,  
20 /1950/, s. 359-365 i do tego M. R ũ s ũ n e n, Neuere  
Forschungen über altaisch-slavische Beziehungen, t a m z e  
s. 450; O. T r u b a c z e w, Woprosy slaw. jazikozn.,  
3/ 1928/ s. 120 i n. zwrócił uwagę na związek między roso-  
machem a ukr. soromachem. Wreszcie L. B e d n a r c z u k,  
Zapóżyczania ugrofińskie s. 46 rozpatrzył całą rodzinę nazw  
futerkowych w jęz. bałtyjskich, słow. i romanskich, wypowia-  
dając się za prastarym ich zapóżyczeniem z języków ugrofiń-  
skich.

<sup>67</sup> A. B r ũ c k n e r, Słownik s. 463

<sup>68</sup> Ob. E. F r a e n k e l, op.cit.s. 710 / z powołaniem  
się na F r i s c h b i e r a /.



herowo/; r o z t r ą b a c h a g o ñ i c, pewna młodzie-  
żowa zabawa, uprawiana na Sylwestra, polega na tym, że  
naiwnemu młodemu człowiekowi wmawia się, że istnieje zwie-  
rzę / rosomak / wzgl. roztrębach o wartościowym futerku,  
które trzeba złapać przy dziurze płotu w worek. Zartowni-  
sie opuszczają potem łowcę roztrębacha wśród głośnych ok-  
rzyków i wrzasku, który ma udawać naganianie zwierzęcia,  
i wracają wolno do domu, gdy tymczasem wyprowadzonego w po-  
le chłopaka zostawiają na mrozie, aż do momentu, w którym  
roztrębach wskoczy do worka, lub kiedy zapędzi on zmarznię-  
tego do domu 69.

Jeżeli ta relacja jest wiarogodna, to udowodniona byłaby  
nie tylko identyczność zabawy, lecz także identyczność zna-  
czeń. Roztrębach, wzgl. roztrębarch oznaczają rosomaka.

W tym miejscu nasuwają się jednak pewne wątpliwości. Ro-  
somak jest zwierzęciem niespotykanym na Kaszubach. W razie  
gdyby zabawa została zapożyczona z Białorusi i Litwy poprzez  
Prusy Wschodnie, to przyszlaby ona z właściwą dla siebie  
nazwą : rozemuk. Zabawa sama jest bardzo archaiczna; wyka-  
zuje elementy zbieżne z kusią, a nie Prusami wschodnimi /de-  
mon zbozowy, kenopiany /; występuje też pod innymi postaciami  
/ skreble, sowa/. To wszystko nakazuje zachować ostrożność  
w mechanicznym łączeniu roztrębacha i rosomaka /rosemócka/.  
starszą formą wydaje się też postać: rotrębarch. Czy istnieje  
możliwość istnienia takiego osobnego wyrazu ? Co by on  
znaczył ?

---

69 Ob. F. L c r e n t z, Pomoran. wörterbuch t.II s. 157

Jak się wydaje przedrostek: roz- znajduje wyjaśnienie w oparciu o omówiony wyżej w słowie: Rose - móck; być może nastąpiła tutaj kontaminacja, a właściwie wzbogacenie wyrazu kaszubskiego, co z jednej strony świadczyłoby o etapie koegzystencji ich obok siebie, z drugiej zaś o wyparciu jednej denominacji przez drugą <sup>69 a</sup>.

Nie jest to jednak wniosek konieczny. Przedrostek roz- mógł zostać przydany później np. drogą adideacji do takich wyrazów, jak rozblek itp. <sup>69 b</sup>. O wiele trudniej ma się sprawa z zrekonstruowanym wyrazem <sup>\*</sup>trą - barch.

Ten trzeci człon wypadłoby zestawić ze znanymi na Kaszubach słowami, jak: barch: 1. (choroba owiec, powstająca z obecności zarodków tasiemca w mózgu, kołowacizna), 2. (obłąd, głupota, brak piątej klepki, bzik), dalej: barachń elc (człowiek narwany), wreszcie: barchńec (chorowac na kołowaciznę). Wyrazów tych poza Kaszubami prawie się nie spotyka <sup>70</sup>.

Człon drugi możnaby zestawić z tematem i.-e.: tremo, słow. <sup>\*</sup>tręsti 'trząść', lit. tremti. Otóż jedynie w znaczeniach litewskich i łotewskich wyraz ten zachował też znaczenie: (gonić, pędzić, usuwać); traṁda oznacza (człowieka niespokojnego), a także (hałas) w ogóle <sup>71</sup>. W sumie próba odnalezienia osobnego <sup>\*</sup>wyrazu trąbarch nie dała zadowalającego wyniku.

<sup>70</sup> Ob. B. S y c h t a, Słownik t.I s.19-20; nie notuje tego wyrazu wśród swoich zestawień F. H i n z e; J. K á r ł o w i c z t.I s.50 cytuje tylko przykłady kaszubskie / za G. P o b ł o c k i m i S. R a m u ł t e m /. Natomiast bardzo interesujące pokrewieństwa do wyrazu: barch odnalazła E. W r o c ł a w s k a, Związki leksykalne kaszubsko-porudniowe słowiańskie, Studia z filologii polskiej i słowiańskiej, 7/ 1967 / s. 176.

<sup>71</sup> Ob. E. F r e e n k e l, Lit.etym.Wb., t II s.1117. Wypada jeszcze zwrócić uwagę na wyrazy kasz.: tronanie sa



To też należy wyraz roztrąbarch w dalszym ciągu uznać za niewyjaśniony.

Czynność gonienia wzgl. szukania "rosomaka", dalej "sowy" tudzież zagadkowego " trąbarcha " występuje tylko w kręgu kaszubsko-bałtyjskim / a także: białoruskim, pobałtyjskim ? / obrazujący go demon mieszka w konopniku lub w zbożu, występuje w środku zimy, na przełomie roku / Sylwestra, kwiecień ?/, chowa się po kątach, jest niebezpieczny dla dzieci, jest chyba duchem złośliwym/ symbol: żarłoczny zwierz, sowa/. Również zagadkowy wyraz kociewski: skreble, może znaczeniowo nawiązujący do raka, wyjaśnia się najlepiej w zestawieniu z lit.: skrabeti ('skrabac') - z znaczeniami pochodnymi, określającymi coś zużytego, starego, a równocześnie hałasującego <sup>72</sup>.

Charakter kultowy " gonienia roztrąbarcha" nie może ulegać wątpliwości; może znajduje się w jakimś związku z motywem walki zimy z latem, oznaczając zwycięstwo zimy /Sylwester/

Sporo trudności nasuwa też zrozumienie znaczenia wyrazu : trón, występujący w czterech znaczeniach, mianowicie :  
1. truteń, dalej 2. darmozjad, len, prózniak i 3. zły duch,

---

'przychodzić nieproszonym, wciskać się', a także tromolęc są 'iść ociężale' B. Sychta t. V s. 389/, wreszcie: truta 'stara panna', lub 'mały przygarbiony człowiek' / t a m ż e s. 396/ oraz: trąta 'wydzieliny z nosa, smark.'

<sup>72</sup> Ob. E. K r a e n k e l, op.cit. s 813; cytuję ten słownik ze względu na zebrane tam przykłady. Wyraz skreble prof. L. Z a b r o c k i wyjaśnił mi jako: zgrabiące ręce, zmarznęte ręce, powołując się na gwarowe znaczenie w Borach Tucholskich.

oraz 4. w złożeniu z przymiotnikiem " jasny, jasnisti  
(obracanie czegoś wniwecz, w kawałki, w drzazgi; ponad-  
to przymiotnik: trónisti (diabelny, piekielny, ogromny)<sup>73</sup>.

Na pewien ślad naprowadza nas wyraz truten, a w na-  
stępną kolejność (zły duch, diabeł); w przeciwieństwie  
do słow.: tratv, litewski odpowiednik: trānas nie ma w  
rdzeniu litery -t- wzgl. -d-; wyraz lot.: tranis, tranas  
łączy się tu blisko z pr. trinie, trenien (grozić, nastawać)<sup>74</sup>.  
Wszystkie te wyrazy mają z kolei nawiązanie do  
lit. czas. trẽnti (grozić, trząść się, straszyć) itp.,  
wzgl. trómdyti, (jw.), tudzież: trimti (jw.) Podstawowe  
znaczenie tych wyrazów byłoby wspólne<sup>75</sup>. Zagadkowo w tym  
kontekście brzmi połączenie rzeczownika z przymiotnikiem  
" jasnisti "; w języku kaszubskim przymiotnik ten z regu-  
ły ma zabarwienie magiczne i używa się go w formułach kła-  
tewnych. Łączy się go w tym znaczeniu z piorunem, gromem  
itp.<sup>76</sup>. Czy jest rzeczą możliwą, aby pod wyrazem: trón  
ukrywało się jakieś tabuistyczne określenie na piorun?

W materiałach leksykalnych z zakresu kaszubskiej demo-  
nologii, publikowanych ostatnio przez Aleksandra L a b u-  
d ę<sup>77</sup>, występują obok siebie dwa demony: trón (demon niszczy-  
cielski, propagator lenistwa i nieróbstwa), a także: ta-  
rón (złośliwy duch nieszczęść i katastrof). Ten drugi demon  
jest znany także Bernardowi S y c h c i e z terenu Kępy

<sup>73</sup> Ob. B. S y c h t a, Słownik t.V s. 389

<sup>74</sup> E. F r a e n k e l op.cit. s 1110-1111.

<sup>75</sup> Ob. R. T r a u t m a n n, Balt.-slav.Wb., s 328:  
trenkio, s. 329-330: trimo, s. 326: tranā.



Puckiej w znaczeniu : 'zły duch, diabeł już tylko w przekleństwach' 78. Nasuwają się tutaj trzy możliwości :

1. taron = tron, dalej 2. taron jest tylko leksykalną odmianą: parona, wreszcie: 3. taron jest zupełnie odrębnym bóstwem.

W tym trzecim przypadku wypada przypomnieć, że w pantheonie celtyckim / gallickim / występuje bóstwo : taran ('grzmot'); jako rzeczownik pojawia się w nazwach miejscowych typu : taranis, Taranucnos na terenie Gallii 79.

Pierwiastek indo-europ. tor-, toro-s ('głośny, przenikliwy') jest reprezentowany w różnych językach, m.in. słowiańskich w postaci wyjściowej: tortoriti ('mówić, wydawać głos'). Wyraz kaszubski byłby dość bliski postaciom litewsko-pruskiej, a mianowicie tarin ('głos,') lit. tariu, taŕti, taryti ('mówić'), tarmė ('głos, mowa, wypowiedź') 80. W sumie jednak nie widac związku znaczeniowego między kasz. taronem,

---

70 Por. B. S y c h t a, Słownik t. II s. 84

77 Ob. wyżej przyp. 31

78 Ob. B. S y c h t a, Słownik t. V s. 328 /ažebe ce taron wżaj /.

79 W. S t o k e s, Urkeltischer Sprachschatz, Göttingen 1894 s. 133: torannos ('grzmot'), tonitrum, lit. tarti, pr. tain ('głos'); por. też G. D o t t i n, La langue gauloise, Paris 1920 s. 96: taran / jako imiona bóstw /, s. 109-110.

80 Ob. J. P o k o r n y, Indogerm. etym. Wb., s. 1088-1089; tutaj też wyrazy słow.: tartoriti, tratoriti, tortoriti.

a tą grupą wyrazów. Wobec tego należy raczej szukać rozwiązania po pierwszej lub drugiej możliwości interpretacji.

4.6. Przechodzimy teraz do trzeciej grupy wyobrażeń mitologicznych, obejmujących ludzi o nadprzyrodzonych właściwościach fizycznych, to jest herosów i olbrzymów lub ich odwrotność. Chodzi tu o dobrze znane wyrazy, jak stolem, golera, galuna, rugan / także : ruga /, oznaczające na ogół olbrzymów, tudzież ich zaprzeczenie : dołmon, wzgl. dołomon, (niedołęga, tuman), a także: niedołemój, niedołemón. Dodać tu jeszcze należy kilka wyrazów mniej przejrzystych, których przynależność rzeczowa nie jest jasna, np. okądra, oraz : obrzinek / wzgl. obżin, obżinek, a także : obrzenoch / <sup>81</sup>.

Wbrew potocznemu na Kaszubach mniemaniu: stolem, dziś tylko na tym obszarze żywotny, miał ongiś zasięg nieco szerszy; spotykamy go w każdym razie na terenie sąsiedniej Wielkopolski; zagadkowy jest jego brak na Rusi i w południowej Słowiańszczyźnie <sup>82</sup>. Na Rusi w tym samym zna-

---

<sup>81</sup> Wszystkie wyrazy są podane w Słowniku B. S y ć h t y pod odnośnymi haskami; dołączyłem tylko wyraz: dołomon, w tym samym znaczeniu co dolemon, gdyż w tej postaci też go słyszałem.

<sup>82</sup> Wyrazy: stolem, stoliman itp. przytacza z obszaru polskiego J. K a r ł o w i c z, Słownik t.v s. 237, a także wielki Słownik języka polskiego t. VI. s. 429.



czeniu pojawia się wyraz: inspolin; ale jak wiadomo, identyczność znaczeniowa nie musi oznaczać identyczności etymologicznej. Rusk. ispolina najczęściej wywodzi się od nazwy ludu Spalów; nie bardzo jednak widać, w jaki sposób można by dojść do etnonimu: Spalowie do rzeczownikowego: stolem<sup>83</sup>.

Wydaje mi się, że będzie lepiej, gdy wychodząc z końcowego zdania A. B r ů c k n e r a : " Nazwa to obcego pochodzenia, odmieniona u nas wedle dawnego stwoł, ('pieśń'), / rus. stwoł, cerk. stwołije, ('badyle')<sup>84</sup>, będziemy szukać wyjaśnienia wyrazu w powiązaniu do wyrazów: golem i golera, galuna, mających to samo znaczenie. Co się tyczy wyrazu: golez, rozpowszechnionego w Słowiańszczyźnie wschodniej i południowej, nie obcego także polszczyźnie, to słusznie zwraca się uwagę na zagadkową końcówkę -m-<sup>85</sup>. Trudność ta znikła by częściowo, gdyby za podstawę przyjąć postać: \*golem-on, jak stolemon. Ale nawet po tej poprawce, spodziewalibyśmy się końcówki: on, jak np. gamon, czesk. hamon. Tak czy owak

---

<sup>83</sup> M. V a s m e r, Etim. słownik rusk. jazyka t. II s. 141-142; por. też K. M o s z y Ń s k i, Pierwotny zasięg języka prasłowiańskiego s. 113-116; za łącznością ispolina z stolemem referującą odpowiedziała się H. P o p é w s k a - T a b o r s k a, O niektórych paralelach leksykalnych kaszubsko-wschodnie słowiańskich, Slavia Occidentalis, 31/ 1974/ s. 90.

<sup>84</sup> A. B r ů c k n e r, Słownik s. 517

<sup>85</sup> Ob. dokładniejszą analizę u F. S ł a w s k i e g o, Słownik etym. języka polskiego, t. I, Kraków 1952-1956, s. 311.

wyraz wskazuje nie tylko na obce, lecz także na archaiczne pochodzenie. Dla wyjaśnienia słowa: golem posłużono się odniesieniem do lit. galiù, galià, 'moc, siła', gall. gal. 'dzielność'. Jak się zdaje, do tego pierwiastka wypadnie nawiązać także słowa: galuna, golera<sup>86</sup>. Byłoby to kaszubski odpowiednik do ogólnosłow. golema. Etymologicznych korzeni obu tych wyrazów musimy szukać w językach bałtyjskich.

Co się tyczy słowa: stolem, stolemon, to porzucając całkowicie myśl jego pochodzenia od ludu Spali, raczej należy szukać jego korzeni w indoeurop. pierwiastku: stel-, stelo-, 'ustawić', pojawiającym się w różnych znaczeniach, poczynając od staroind. sthala-m, wzniesienie, gr. stēlē, 'słup, kolumna', a na pr. stallit, 'stać' i łot. stulms, 'pień' kończąc<sup>87</sup>. Że rdzeń: stel- mógł być twórczy w odniesieniu również do ludzi wielkiego wzrostu, wskazują dwa dalsze przykłady z słownictwa kaszubskiego, mianowicie: stabuna, 'silna kobieta' i staduna 'w tym samym znaczeniu'<sup>88</sup>. W tym pierwszym wypadku nawiązanie do pr. stabis,

---

<sup>86</sup> Prócz cytowanych już słowników M. V a s m e r a i S ł a w s k i e g o ob. też J. P o k o r n y, Indogerm. etym. Wb., s. 351 i R. T r a u t m a n n, Balt.-slav. Wb., s. 77. Co się tyczy wyrazów: galuna i golera, to ob. E. F r a e n k e l, Lit. etym. Wb., s. 131: galeti; ob. też A. K u r s c h a t, Lit.-deutsches Wb., t. I s. 551: galiñcius 'mocny, potężny', a także 'czarodziej', s. 552: galiugas, galiunas 'mocarz, władca!

<sup>87</sup> Ob. J. P o r n y, Indogerm. etym. Wb., s. 1019-1020

<sup>88</sup> B. S y c h t a, Słownik t. V s. 145.



(kamień) i lit.- łot. stābas, stabs, (pień, słup, kolumna) wydaje się niewątpliwe<sup>89</sup>, natomiast w drugim krąg znaczeniowy jest szerszy i pozostaje w związku z czasownikiem: stać.

Jeżeli wyraz golem przemawia wyraźnie za pierwszeństwem postaci: stolem, to wymieniony przez nas wyraz: dolemon, dołomon przemawiałby za starszeństwem postaci: stolemon. Rzecz jednak polega na tym, że do tej pory nie udało się jednoznacznie określić etymologii słowa dolemon<sup>90</sup>, a więc przedwcześnie byłoby budować na jego morfologii dalsze wnioski.

Gdyby okazało się, że formę wyjściową stanowi postać dwuczłonowa, a jednoczłonowa postać jest hypokorystyczna, to w takim razie nie byłoby zbyt dużych trudności z nawiązaniem członu drugiego wyrazu : dole + mon, stole + mon do zespołu słów zestawionych przez etymologów pod czasownikiem:

---

<sup>89</sup> Ob. E. F r a e n k e l, Lit.etym. Wb., s 891; J. P o k o r n y, I n d o g e r m. e t y m. Wb., 1011-1012.

<sup>90</sup> Na możliwość zapożyczenia z węg. dólmany suknia wierzchnia zwróciła uwagę H. P o p o w s k a - T a b o r s k a, Z problematyki badawczej nawiązań leksykalnych / na materiale kaszubsko-południowo słowiańskim /, Rocznik sławistyczny 36/ 1975/ s.14. Ob. niżej przyp. 93. Wydaje się, że rozwiązania należy szukać na linii wyrazów : duleba, duleba itp.; ob. J. K a r ł o w i c z, Słownik t. I.s. 391: duleba (człowiek niezgrabny); por. Słownik Staroż. Słow. t.I s. 399 : Dudlebowie.

moneo 'napominać, przypominać, wzywać', lit. manyti 'rozumieć, pojmować', ismanus 'łatwo pojmujący' itp. <sup>91</sup>. Jest też możliwe połączenie z wyrazem: mānēs, w znaczeniach pochodnych: manus, immanis 'dobry, wielki', ale w tym wypadku brak odpowiedników bałtosłowiańskich. To też drugie więcej prawdopodobne nawiązanie kieruje nas do wyrazów: memini, mens itp. 'pamiętać, manić' <sup>92</sup>. W języku lit. są imiona własne typu: Palemonas <sup>93</sup>. Rzecz wymaga i w tym wypadku dalszych poszukiwań. Przy czym warto chyba sformułować taką zasadę interpretacji tych nomenklatur: golem, stolem, galuna - golera, dolemon stanowią jedną rodzinę znaczeniową i winne być rozpatrywane w wspólnym polu znaczeniowym.

---

<sup>91</sup> Ob. materiały zebrane przez E. Frankla, Lit. etim. t.I. s. 408: mantā.

<sup>92</sup> Ob. wyżej przyp. 37-39. Wprost zadziwiający morfologiczny odpowiednik odnajdujemy w języku osetyńskim, gdzie wyraz: dālimon oznacza 'podziemnego ducha', a wyraz vālimon ('niebieskiego ducha'), z których to znaczeń W. Miller / Ossetinskije etiudy, t.III/, zrekonstruował wyraz: mon 'duch'; ob. H. Hübshmann, Etymologie und Lautlehre der ossetischen Sprache, Strassburg 1887 s.50. Trudne odpowiedzieć, czy między przytoczonymi wyrazami istnieje związek semantyczny. Do W.I. Abaeva, Istorikoetimolog. slovar osetinskogo jazika, t.I, Moskva-Leningrad 1958, dostępu nie miałem.

<sup>93</sup> Istotny w tym wypadku jest sufiks: monas, jako wyrazotwórczy.



Wyrazy : rugan / także: riga/ i okądra również nie mają, jak się zdaje, odpowiedników słowiańskich. Pierwszemu z nich znaczeniowo najbliższą odpowiada niem. Recke (olbrzym, włóczęga) /germ. \* wrakjan/, czemu z kolei odpowiada czasown. recken (wznosić się), spokrewniony z łac. regere, rigere<sup>94</sup>. W polu znaczeniowym wyrazów łacińskich znajdujemy też interesujące nas odpowiedniki. W jaki sposób relikty tych italskich znaczeń / wenetyjskich ? / ocalały na Kaszubach, wymagałoby głębszej analizy.

W przeciwieństwie do wyrazu rugan dla kasz.: o-kąder, nie mającego określonego znaczenia i występującego tylko w okrzykniku: T o j e n a o k ą d r a ! należałoby - - być może - szukać - wyjaśnienia w sąsiedztwie słów : kątrac są, kątroch, kątr<sup>v</sup>ęca (przyjaźnić się zbyt poufale, żyć rozpustnie)<sup>95</sup>, o ile by na to pozwalała morfologia

---

94 .

Ob. F. K l u g e , Etym.Wb. d. deutschen Sprache, s. 474. Odpowiedników bałtyjskich należy zapewne szukać pod wyrazem: regēti, regētis w znaczeniu : (jaśnieć), a także: regys (wioszcz), a także ragonā, łot.ragana czarownica. W tym kontekście rozpatrywać też można wyrazy: pr. ragis, lit. rāgas, łot. rags (róg) w znaczeniu podnosić się, grozić, a także (widma, zjawy) ; ob. E. F r a e n k e l, Lit. etym. Wb., t.II s. 712-713; A. W a l d e - J. B. H o f f - m a n Latein. etym.Wb., t.II s. 434: rigeō.

95 Ob. B. S y c h t a, Słownik t.III s. 306: okąder, a także t.II s. 155 kązrac są, kątr<sup>v</sup>ec są, kątroch, kątręca.

wyrazów. Przy wyjaśnianiu tych słów zapewne będziemy mieli łatwiejszą drogę. W polu znaczeniowym lit. czasownika: kēsti 'cierpieć, znosić, pozwalać, przyzwalać' znajdują się wyrazy: kanč<sup>v</sup>ia 'męka, utrapienie', dalej: kantrā, kantrībē, kantringas 'cierpliwość, pobłażliwy'<sup>96</sup>. W języku pruskim zachowała się cała grupa wyrazów: kanxta 'piękny', kanxtai 'obyczajny', kanxtin 'przyzwoitość, obyczajność' itp.<sup>97</sup>. Z tej wspólnej podstawy znaczeniowej wywodzi się kasz. kątrac są, borowiackie kantrowac się, najpierw w znaczeniu: 'zbliżać się, przyjaźnić się', a następnie w znaczeniu: 'spoufalać się nadmiernie, żyć rozpustnie'. Wyraz: okądra oznaczałby w rezultacie personifikację istoty sprzyjającej rozpustnie / w tym samym znaczeniu, co Smątk /.

Pozostał nam jeszcze do objaśnienia wyraz: obr<sup>v</sup>ink, obr<sup>v</sup>enoch, dziś w znaczeniu: 'oberwaniec, obdartus', spotykany nie tylko na Kaszubach, lecz także na Kociewiu i w Borach Tucholskich<sup>98</sup>. Jest to zdrobniała forma od \*obr<sup>v</sup>in, którego ślad zachował się w bardziej rozpowszechnionej formie: olbr<sup>v</sup>im. Najczęściej odnosi się te wyrazy do azjatyckiego

---

<sup>96</sup> Ob. E. F r a e n k e l, Lit.etym.Wb.,s.246: kēsti.

<sup>97</sup> Ob. R. T r a u t m a n n, Die altpreussischen Sprachdenkmäler, wyd. 2, Göttingen 1970 s. 352.

<sup>98</sup> Ob. B. S y c h t a, Słownik t.III s. 278; występowanie tych wyrazów w Borach Tucholskich stwierdzał prof. Ludwik Z a b r o c k i.



ludu Awarów, kierując się znaną legendą, zapisaną w ruskiej Powieści dorocznej, o Awarach -Ob-  
rach uciskających Słowian.<sup>99</sup> Jeżeli na Rusi ta identyfikacja obrów-olbrzymów ma pełne uzasadnienie, to w żadnym razie nie da się jej odnieść do ziem północno-polskich, a w szczególności do Pomorza, dokąd panowanie awarskie nigdy nie docierało. To też szukając źródeł tej denominacji, należy raczej zwrócić uwagę na lud Abarów-Awarów, prawdopodobnie celtyckiego pochodzenia, mieszkających w pierwszych wiekach n.e. nad górną Wisłą; jest rzeczą bardzo prawdopodobną, że lud ten zajmował się organizacją handlu rzymskiego z terenami nadbałtyckimi i z tego tytułu mógł być znany w całej Północnej Polsce<sup>100</sup>.

---

<sup>99</sup> Sprawa ta była wielokrotnie omawiana; por. K. M o s z y Ń s k i, Pierwotny zasięg, s. 114; dokładne omówienie W. S w o b o d a, Obrowie, Słownik Staroż. Słowiańskich, t. III / 1967 / s. 443.

<sup>100</sup> Ob. L. N i e d e r l e, Starożytności słowiańskie, t. I: Pochodzenie i początki narodu słowiańskiego, t. I, Warszawa 1907 s. 418; w przekazie P t o l e m e u s z a występują oni jako Awaryni, lecz także Abaryni, w związku ze znaną zamianą liter greckich b/ w w pierwszych wiekach n.e. Lud: Abroi występuje też na Bałkanach i jest przez H. K r a h e g o zaliczany do plemion illyrskich; ob. Die alten balkanillyrischen geographischen Namen, Heidelberg 1925 s. 12, 71; co się tyczy znaczenia, to K r a h e przypuszcza, iż pewną wskazówkę w tym kierunku daje przymiotnik gocki: abrs ('silny, mocny') / Sprache und Vorzeit, Heidelberg 1954 s. 105/. Czy jest prawdopodobieństwo bezpośredniego zapoży-

4.7. W dotychczasowych naszych poszukiwaniach prawie nie stwierdziliśmy na kaszubach obecności demonów pochodzenia germańskiego / wyjątek stanowi klabaternik z niem. Klabautermann, który przywędrował tu razem z marynarzami i rybakami /. W niewysokiej cenie mamy też literacko-narracyjne pożyczki typu: alf, elf / niem. alp, angl. elf, self / (dobrotliwe duchy wodne), które też są późnym naloem <sup>101</sup>.

Inaczej ma się sprawa z dwoma zagadkowymi wyrazami: oifas i olupuch, które w pierwszym znaczeniu oznaczają (tuma, niedożęgę, niezgrabę); jest to jednak z pewnością

---

czenia od Gotów lub Gepidów na samym Pomorzu? Por. jeszcze J. P o k o r n y, Zur Urgeschichte der Kelten und Illyrier, Halle / s. 1938, s. 108-109, który zestawia powyższe nazwy miejscowe i osobowe z bałtyjskimi nazwami i wyrazami: Abr-upe (Głęboka rzeka), abra (koryto), abrina (głębia w rzece, głębokie naczynie) itp. Do tych znaczeń niewątpliwie nawiązują nazwy rzeczne typu: Obra. Z Awarami lub Abarami /ill.-celtyckimi/ oczywiście nie mają one nic wspólnego, chyba tylko pośrednio w samym rdzeniu.

<sup>101</sup> Zwrócił na nie uwagę i próbował wywieść te nomenklatury z jęz. bałtyjskich A. F i s c h e r, Pierwiastki bałtyckie w ludowej kulturze kaszubskiej, odb. ze Zbioru prac poświęconych Eugeniuszowi Romerowi, red. H. Arctowski, Lwów 1934 s. 557-558; co się tyczy związku alf z lit. alpti ob. E. F r a e n k e l, Lit.etym.Wb., s. 8 Etymologię tę trzeba odrzucić, gdyż wyraz alf występował powszechnie wśród ludności niemieckiej Pomorza Zachodniego; ob. K. K a i s e r Der Atlas der pommerschen Volkskunde, Balt. Studien, N.F. t. 37, 1935, s. 268-269.



znaczenie wtórne, gdyż znaczenie pierwotne lepiej zachowało się w powiedzeniu: N<sup>e</sup> v o l<sup>o</sup> a j o l f a s a z l a s a, b o o n p r i n d z e s o m.

Przypomina się tutaj odrazu inne podobne powiedzenie: N i e w y w o l u j w i l k a z l a s u! Ze względu na nagłosowe -o- trzeba by rekonstruować te wyrazy już to w postaci: / v/ olf-, już to w postaci ol-foss. Najbardziej odpowiednim zamiennikiem byłby ten drugi wariant: 'stary lis' / der olle Foss<sup>102</sup>/. Prawdopodobnie jednak sprawa jest bardziej skomplikowana; brak mi konceptu dla jej rozwiązania.

Jeszcze bardziej zagadkowo przedstawia się z innym zawołaniem: T o j e n a k o b l a; towarzyszy mu druga nomenklatura: kobelk 'silny mężczyzna'<sup>103</sup>. W pierwszym wypadku niewątpliwie chodzi o zaklęcie, a więc mamy tu znowu jakiegoś 'złego ducha.'

Od razu nasuwają się zbliżone odpowiedniki słowiańskie, np. starocerk.- słow. kob 'wieszczba', serbsko-chorw. kōb 'przep-owiadanie', bułg. kob 'duch opiekuńczy',

---

<sup>102</sup> Ob. J.F. D a n n e i l, Wörterbuch d. altmärkisch-plattdeutschen Mundart, Salzwedel 1859, s. 56: F o s s - F u c h s / por. łac. vulpes, a także wymianę między lisem i wilkiem w wierzeniach ludowych. ¶ wyrazie: ol-puch występuje w drugim członie nawiązania do niem. słowa: busch.

<sup>103</sup> Ob. B. S y c h t a, Słownik t. II s. 187; wyraz notuje też P. L o r e n t z, Pom. Wb., t. I s. 364; wydaje się jednak wprowadzać okrzyk od słowa: Kabel, co raczej wątpliwe.

rusk. kobol' (przepowiednia), połab. k' uobe (przywidzenie, duch)<sup>104</sup>. Są to analogie pociągające, ale mimo to niezupełnie wystarczające; niepokoi zwłaszcza końcówka -el, za którą może się ukrywać niem. Kobold. Trzeba by się poważnie liczyć z taką możliwością, gdyby nie stawała jej w poprzek druga zachowana nomenklatura: kobèlk w znaczeniu silnego mężczyzny.

Znajdujemy się tutaj w pełnym tego słowa znaczeniu na grzańskim gruncie. To też jedynie gwoli wzięcia pod uwagę wszystkich ewentualności, trzeba jeszcze wskazać na wyraz niem. kabbeln (kłócić się, wodzić się za łby, gryźć), tudzież: kabel (los, nadział ziemi nabyty drogą losowania)<sup>105</sup>. Nawiązań bezpośrednich nie mają; poruszamy się

---

<sup>104</sup> Ob. M. F a s m e r, Etim. słowar russk.jazika, t.II s. 267-270. W tym związku należy też zwrócić uwagę na tabuistyczne określenia diabła na Litwie: nāginas, nākabis; ten drugi wyraz łączy on z czas. kabèti 'zwisac', z nawiązaniem do rusk. kobol' ; E. F r a e n k e l, Lit.etym. Wb., t.I s. 200 i 480. Na obecność tematu: kob w nazwie rzecznej Pakobnica zwrócił uwagę H. G ó r n o w i c z, Ze studiów nad toponomastyką Pomorza Gdańskiego, Onomastica 20/1975 / s. 70-71. Wszystko to utwierdza nas w archaiczności wyrazu.

<sup>105</sup> Ob. E. F r i s c h b i e r, Preuss.Wb., t.I s.322; ob. też tutaj spostrzeżenia A. F i s c h e r a, na temat kawlowania / kawlowania / tj. losowania w związku z lit. wyrazem: kaulos / Pierwiastki bałtyckie s. 557 / ; por. też E. F r a e n k e l, Lit. etym. Wb., s. 230: kaulas, a także B. S y c h t a, Słownik t. II s. 151: kavèl / los /.



w kręgu przesłanek pośrednich, które muszą z kolei rozpatrzeć lepsi znawcy przedmiotu.

w tym celu przytaczam na koncu pewien mało dostrzeżony przez etnografów obrząd, zauważony przez G e r - i a c h a w ziemi lęborskiej. biorą do ręki nóż, chwytają go za ostrze i każdy z nich rzuca go po trzy razy do góry. Przy czym każdy obraca się naokoło siebie. Za każdym razem, gdy noż wbija się ostrzem w ziemię, wyciąną w tym miejscu kawałek darni, aż wytworzy się dziura. Albo powiększają dziurę, która powstała już przy poprzednim rzucie. Ten kto trzyma nóż w ręku, musi przy tym, nie nabierając oddechu zawołać : K l e e w a n - d e r n , K l e e w a n d e r n ! Gdy wszyscy uczestnicy wykonali swoje zadanie, umieszcza się kawałki darni na powrót w dawnym miejscu, obrzuca się je ziemią i przydeptuje tak »by diabeł się nie wydostał« ! ". G e r - i a c h jest przekonany, że zabawa ta nie ma nic wspólnego z koniczyną / Klee /, raczej wywodzi się ona od wyrazu : klawen 'kleić' tj. zakrywać, względnie od : Klewe 'szczelina', gdyż wyraz : klawen znaczy tyle, co rozrzucać. Zawołanie: klee-wandern oznaczałoby wykonywanie czynności robienia szczelin w ziemi. " Co jednak za rolę odgrywa w tym diabeł - pisze on - nie udało się ustalić 106.

---

<sup>106</sup> Por. R. G e r i a c h, Die deutschen Flurnamen und die deutsche Mundart des Kreises Lauenburg. Pom. in Sagen und Sitten, Schwänken und Reimen, Lauenburg Pom. 1929 s. 68.

Nie udało mi się ustalić analogii ani z terenów germańskich, ani bałtosłowiańskich.

Darń odgrywała ważną rolę w przysięgach słowiańskich. B r ũ c k n e r cytuje fragment cerkiewnego przekładu kazań Grzegorza z Nazjanzu, w których mieści się taka wstawka: "Ow zaś darninę rozkruszywszy na głowę kładąc przysięgę czyni. Ow czyni przysięgę kośćmi ludzkimi. Ow patrzy wyroczeni / kobeni / ptactwa <sup>107</sup>. W dalszym ciągu B r ũ c k n e r przypomina znany opis T h i e t m a r a o przysięgach Luciców. Opis ten warto przytoczyć: "kiedy /owi/ zbierają się tutaj, by składać bożkom ofiary lub gniew ich przebłagać, kapłani jedynie mają prawo siedzieć, gdy inni stoją. Szepcząc sobie wzajemnie tajemnicze wyrazy kopią z drzeniem ziemię, ażeby na podstawie wyrzuconych losów zbadać sedno spraw wątpliwych. Po zakończeniu tych wróżb przykrywają losy darniną i wbiwszy w ziemię na krzyż dwa groty od włóczni, przeprowadzają przez nie z gestami pokory konia, którego uważają za coś największego i czczą jako świętość". T h i e t m a r podaje też, że Lucicy: "Układ pokojowy umacniają przez podanie prawicy i równocześnie wręczenie czuba włosów razem z wiązką trawy" <sup>108</sup>.

---

<sup>107</sup> Ob. A. B r ũ c k n e r, Mitologia słowiańska s. 79.

<sup>108</sup> T h i e t m a r i, ep. Merseburg., Chronica, ed. M. Z. J e d l i c k i, Poznań 1953 s. 350.



5. W naszym komunikacie dotknęliśmy wielu zagadnień, nie mogąc im jednak poświęcić tyle miejsca, na ile one zasługują. Odkrył się przed nami bogaty świat wierzeń, obyczajów i zagadkowych nazw, który wymaga dalszych interpretacji i objaśnień. Idąc szlakiem torowanym ostatnio na niwie słowiańskiej mitologii i demonologii przez trzech wybitnych badaczy : W.W. I w a n o w a , W.N. T o p o r o - w a i O.N. T r u b a c z e w a , staraliśmy się wykazać:

- 1/ że w spuściznie leksykalnej i folklorystycznej ludności kaszubskiej znajduje odzwierciedlenie w formie zanikowej / zaklęcia, przyspiewki / indoeuropejska warstwa kultowa, reprezentowana przez dwa naczelne bóstwa : Perun - Parūn, Weles - Wielona-Velewita, Velewitka ;
- 2/ zostawiła swój ślad wspólnota bałtosłowiańska i prasłowiańska, takimi nomenklaturami demonów i istot nadprzyrodzonych, jak : wieści<sup>v</sup>, upiór, kōbel, trón i taron, bubać<sup>v</sup>, mumać<sup>v</sup>, stolem / stolemon /, dolemon, rugan, może obrin<sup>v</sup> / obrinek<sup>v</sup> /, a także zagadkowe bóstwo : \* Smāt, Smātk ;
- 3/ ujawniła się sygnalizowana sporadycznie / np. nazwa czajczaduk /, ale systematycznie nie zbadana wspólnota wierzeniowa kaszubsko-bałtyjska / pruska /, występująca w takich nazwach, jak galuna, galera, kuk, kukwa, kut, kutina, jivan oraz roztrąbarch, a także okąder; temat jest daleki od wyczerpania;

4/ słabo zaznaczyła się wspólnota kaszubsko-germańsko-niemiecka - opis alf, olfas, olupuch / może kobel i merchel /, później klabaternik, klewander /; jest to również temat wymagający dalszych poszukiwań, wreszcie

5/ istnieje ogromna ilość potocznych nazw złego ducha, z wielkim zjawstwem zestawiona przez Bernarda S y c h t ę, z których niektóre wymagają dalszej analizy z punktu widzenia językowego / np. jurk, mētk, mi-ta<sup>o</sup>tk /, wiele z nich ma charakter tabuistyczny / purtk, rokitnik, njełóp /.

Nie muszę specjalnie podkreślać, że nasze zestawienia i interpretacje mają charakter sondażowy, są prawdopodobne pomyłki, zwłaszcza w analizach językowych. To też dopiero dalsza dyskusja może nam przynieść więcej światła.



Janina Cherek / Toruń /

## FANTASTYKA I RZECZYWISTOŚĆ W BAJCE KASZUBSKIEJ

Bajka jest jednym z popularniejszych gatunków prozy ludowej, która przez długie lata żyła w tradycji ustnej przekazywana z pokolenia na pokolenie. Proza ludowa przeznaczona dla słuchacza zbiorowego utrzymywała się w kręgach, w których sztuka pisania była nieznana lub odgrywała małą rolę. W krajach cywilizowanych bajka kwitła więc w środowiskach wiejskich.

Niegdyś proza ludowa pełniła funkcję rozrywkową. Opowiadaniem bajek skracano długie, zimowe wieczory urozmaicając sobie zbiorową pracę mechaniczną taką jak przędzenie wełny czy skubanie pierza. Spotkania przy pracy odegrały dużą rolę w utrzymywaniu i rozpowszechnianiu ludowych opowieści. Obecnie bardzo wyraźnie można zaobserwować zanik opowiadania bajek. Zmniejszone zapotrzebowanie na literaturę ustną jest wynikiem nasylenia wsi treściami kultury masowej.

rozbudowana sieć środków masowego przekazu wpłynęła na skurczenie się kręgu potencjalnych odbiorców i twórców tradycyjnych form literatury ustnej. Dzisiaj wyłącznymi odbiorcami bajki są dzieci. Badania przeprowadzone przez Dorotę S i m o n i d e s w śląskich szkołach podstawowych wykazały, że na 1300 dzieci tylko



<sup>12</sup> nie posiadało własnych ksiązek z bajkami <sup>1</sup>.

Bajka ludowa obejmuje ogromny materiał, którego próbę usystematyzowania podjął po raz pierwszy folklorysta fiński A. A a r n e wydając w roku 1910 pracę "Verzeichnis der Märchentypen", a stworzony przez niego system udoskonalił Amerykanin S. T h o m p s o n w reedycji "The Types of the Folk-Tale. A classification and bibliography" wydanej w Helsinkach w r. 1928 i ponownie w r. 1961. Cały materiał bajkowy w ujęciu A a r n e g o - T h o m p s o n a rozpada się na 4 wielkie grupy, z których pierwsza to bajki zwierzęce, do grupy drugiej należą baśnie, legendy i nowele, do trzeciej zaliczone są kawały i anegdoty, zaś grupę czwartą stanowią bajki etjologiczne. Polski materiał bajkowy uporządkował Julian K r z y ż a n o w s k i <sup>2</sup> przyjmując zasadniczy schemat Aarne-go-Thompsona.

W systematyce międzynarodowej wątki baśniowe oznaczone są numerami T 300-748. W zakresie polskiej bajki magicznej J. Krzyżanowski odnotował 289 wątków, z których 32 notowane są wyłącznie na Kaszubach, w 144 brak wariantów kaszubskich, a pozostałych wątkach warianty kaszubskie występują obok odmian z innych regionów Polski.

---

<sup>1</sup> D. S i m o n i d e s : Współczesna śląska proza ludowa. Upole 1969, s. 51

<sup>2</sup> Polska bajka ludowa w układzie systematycznym. T.I - II Wrocław - Warszawa - Kraków 1962, s. 63.



W świetle systematyki polskiej bajki ludowej najpopularniejszymi na kaszubach są te wątki, które szeroko rozpowszechnione są na terenie całego kraju. Na przykład : na 55 wariantów wątku T 326 "Poszukiwacz strachu" 24 pochodzi z Kaszub, wątek T 327 A " Czarownica i dzieci" w Polsce występuje w 29 wariantach, z czego 21 przypada na Kaszuby, na 24 warianty wątku T 554 " Wdzięczne zwierzęta " 16 jest kaszubskich, wątek T 501 " Trzy prządki " na ogólną liczbę 15 wariantów zawiera 13 wariantów kaszubskich, z 16 wariantów wątku T 513 " Nadzwyczajni pomocnicy " 10 to warianty kaszubskie. Natomiast wątki występujące wyłącznie na Kaszubach charakteryzują się na ogół niewielką ilością wariantów. 11, 8, 7 i 6 wariantów zawierają kolejno następujące wątki: T 333 " Czerwony Kapturek ", T 504 A " Krasnoludki ", T 533 " Królowna i służąca "; 12 wątków kaszubskich ma tylko po jednym wariantcie.

w opracowaniu niniejszym zagadnienie fikcji i rzeczywistości rozpatruje się na przykładzie wybranych wątków baśniowych w oparciu o pochodzące z początku naszego wieku " Teksty Pomorskie " Fryderyka L o r e n t z a oraz bajki publikowane w czasopiśmie " Gryf ", a także współcześnie wydany zbiór opowieści kaszubskich Augustyna M e c l a " Demony, purtki i stolemy ".

Baśnie zanotowane przez F. Lorenza i zamieszczone w " Gryfie " wykazane zostały jako teksty ludowe w katalogu bajki polskiej. Dlatego też te przekazy, a nie liczne literackie teksty bajek kaszubskich stały się podstawą przeprowadzonej analizy.



Prawie na równi z zapisami F. Lorentza i bajkami z "Gryfa" można traktować baśnie A. Necla mimo ich literackiej formy, gdyż według słów Hanny K a p e ł u ś, Neclowi wywodzącemu się z ludu kaszubskiego " przysługują takie same prawa, jak każdemu innemu narratorowi " <sup>3</sup>. Z tego względu " Demony, purtki i stolemy " reprezentują w przedstawionej pracy współczesną kaszubską literaturę ludową. Wszystkie przytaczane teksty zostały wykazane wraz ze źródłem, z którego pochodzą na końcu artykułu. Cytując baśnie z " Tekstów Pomorskich " F. Lorentza przyjęto pisownię uproszczoną zbliżoną do pisowni bajek publikowanych w " Gryfie ".

Co to jest bajka ? Według jednej z definicji bajka, określona również terminem baśń, to opowiadanie o niezwykłych, fantastycznych przygodach istot ludzkich <sup>4</sup>. Bajka przedstawia cudowne zdarzenia, które nigdy nie mogą mieć miejsca w rzeczywistości, ponieważ zaprzeczają prawom natury. Istotą bajki jest przeciwieństwo do rzeczywistości.

Bajka nie wymaga wiary w przekazywaną treść i z tego względu zazwyczaj nie precyzuje miejsca ani czasu przedstawionych zdarzeń. Czasem narrator podaje, tak jak w jednej z bajek kaszubskich, bliższe określenie czasu :

---

<sup>3</sup> H. K a p e ł u ś. Posłowie do : A. N e c e l : Demony, purtki i stolemy. Warszawa 1975.

<sup>4</sup> Słownik folkloru polskiego pod red. J. K r z y ż a n o w s k i e g o Warszawa 1965 s. 51/skrót: SFP / s. 26 - 27 /



" W starych czasach, gdy każde życzenie spełniał dobry duszek..."<sup>5</sup> lokalizując tym samym zdarzenia bajkowe " w krainie nigdzie ". Według folklorysty rumuńskiego Nicolae R e s z i a n u główną funkcją tego typu formuły inicjalnej jest stworzenie nastroju koniecznego dla przyjęcia zdarzeń bajki tak niezwykłych i cudownych, jak czas, o którym komunikuje się w formule. Symboliczne przeniesienie odbiorcy w krainę bajkowych zdarzeń wyjątkowo tylko spotyka się w opowiadaniach kaszubskich. Bajka kaszubska nie precyzując miejsca ani czasu akcji zaczyna się na ogół tak : " Przed wielu laty żył pewien król ..." <sup>6</sup>, " w pewnej wsi było trzech braci ..." <sup>7</sup> itd.

Świat bajki jest dwupłaszczyznowy. Jedną z bajkowych płaszczyzn odzwierciedla realnie istniejącą rzeczywistość informując o materialnej i społecznej stronie życia chłopca, druga natomiast przedstawia zdarzenia rozgrywające się w fantastycznym świecie. Obrazując obiektywnie istniejącą rzeczywistość bajka kaszubska najczęściej sygnalizuje trudną sytuację bytową wieśniaka, która zwykłe sawarta jest w kilku słowach, n.p. " To był jeden chłop, żonę był bardzo lubił " <sup>8</sup>, albo " Żył sobie kie-

---

<sup>5</sup> A. N e c e l : Demony, partki i stolemy. Warszawa 1975, s. 86 / skrót D&S /.

<sup>6</sup> op.cit., s. 80

<sup>7</sup> ibid.

<sup>8</sup> K. L o r e n t z : Teksty pomorskie t.II Kraków 1974, s. 287 nr 372 / skrót TP /



rys rybak, który mieszkał nad morzem i był bardzo biedny " <sup>9</sup> lub " Baza jedna mamka, żona moja jedno dziewczę, a jej szło lecho " <sup>10</sup>.

Zasadniczym problemem ubogiej ludności wiejskiej było zdobycie żywności, której niejednokrotnie brakowało. Pożywienie znajdujące się w centrum zainteresowania chłopca, znalazło wyraz również w literaturze ludowej. W bajce pożywienie chłopskie ukazane bywa zwykle poprzez posiłki bohatera i determinowane jest w pewnym stopniu przynależnością społeczną nosiciela folkloru. Nosicielami folkloru byli głównie ludzie wywodzący się z najniższej warstwy społecznej, a zatem pożywienie tej warstwy zostało przede wszystkim odzwierciedlone w bajce kaszubskiej. Tak więc narrator wywodzący się z biedoty wiejskiej każe wędrującemu bohaterowi prosić w karczmie wiejskiej o " parę bulewków i perzynkę kasze " <sup>11</sup>, gdyż te produkty stanowiły podstawę pożywienia chłopca. Nawet jeżeli pożywienie pozostaje tylko w sferze marzeń, ubogi narrator życzy sobie, aby cudowny garnek ugotował " słodką bryjkę " <sup>12</sup>. Biorąc pod uwagę fakt, że każda kultura, czas i miejsce wyciska na bajce własne piętno, w tekstach publikowanych współ-

---

<sup>9</sup> DPS s. 84

<sup>10</sup> TP s. 427 nr 544

<sup>11</sup> O głupym co strachu nimniol Gryf R.I : 1908 z.2.s.45.

<sup>12</sup> TP s. 427 nr 544.



czesnie znajdujemy odzwierciedlenie zmienionej sytuacji społeczno-gospodarczej wsi, określającej jej pożywienie. Wisiąj magiczny garnek zamiast "słodkiej bryjki" gotuje kaszę na mleku, kurczaka, wieprzowinę, cielęcinę i baraninę <sup>13</sup>.

W ramach stosunków rodzinnych bajka kaszubska przedstawia najczęściej konflikty między macochą i pasierbicą, n.p.: "Raz był jeden chłop, ten miał jedną córkę. Jego bjałka była dot i żon se leżenił i jinsom, ta mja też jedną córkę. A żona ni mogła ti córce tego chłopca ledac. Te ta musiała wszystką robotę robic i dostała lęchni klęde /.../ <sup>14</sup>. Oto jeszcze jeden fragment: "Żyła sobie macocha, która miała ładną pasierbicę, ale za to bardzo brzydką córkę. Ładną pasierbicę wykorzystywała do wszystkich prac" <sup>15</sup>. Oprócz konfliktów między rodzicami a dziećmi bajka kaszubska ukazuje również zatargi między rodzeństwem: "Pewien gospodarz miał dwóch synów. Jeden z nich był mądry, a drugi głupi. razem nie mogli pracować na polu, do nigdy nie żyli w zgodzie" <sup>16</sup>.

O ile podstawą konfliktu między macochą a pasierbicą jest ich wzajemna obcość, a tyle w wariantach kaszubskich bajki T 326 nie została ujawniona przyczyna zazdroszczeń

---

<sup>13</sup> DPS, Garnku gotuj !

<sup>14</sup> TP s. 348 nr 452

<sup>15</sup> DPS s. 39

<sup>16</sup> op.cit. s. 38



między braćmi. W oparciu o warianty z innych regionów Polski możemy przypuszczać, że podstawą konfliktu między rodzeństwem jest sosunek do pracy. Tradycyjna rodzina wiejska traktowana była jako pewnego rodzaju przedsiębiorstwo, w którym każdy, od najmłodszych lat miał przydział pracy. W jednym z wariantów małopolskich powiedziane jest wyraźnie, że bohater bajki, będąc członkiem określonej rodziny, nienależycie wywiązywał się ze swoich obowiązków, gdyż "siedział zawsze w chałpie, piekł źmiaki, a choć się kiedy ruszył, to ta nie było wielkiej z niego posługi. Dlatego nie lubiał go, brat starszy, bo sam wszystko musiał robić, a niedołęga leżał sobie spokojnie za piecem" <sup>17</sup>.

Odzwierciedlając obiektywnie istniejącą rzeczywistość bajka kaszubska odnotowuje rozwarstwienie wsi, która wyraźnie uwidoczniło się w warunkach powłaszczeniowych. Ci, którzy zostali całkowicie pozbawieni ziemi, albo dysponowali gospodarstwem niezdolnym do utrzymania właściciela i jego rodziny, najmowali się do pracy do posiadaczy dużych gospodarstw rolnych. Sytuacja ta została następująco przedstawiona w wariacie kaszubskim wątku T 651 "Diabeł parobkiem" : "Jeden gbur był bardzo chęwy. /.../

Roz służeł u niewo jeden syn bardzo ubodziej wdowę" <sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> "Głupi Maciuś" "Lud" T. 12 s. 319

<sup>18</sup> Jak djobeł chęwymu gburowi wegodzeł. "Gryf" nr 5 R. IV: 1912 s. 130



W bajce kaszubskiej - zgodnie z założeniem bajki - dwa światy, rzeczywisty i fantastyczny są ściśle ze sobą związane. Obok postaci rzeczywistych - chłopca, która, macochy czy pasierbicy występują postacie reprezentujące świat irracjonalny - krośnię, diabeł, śmierć i czarownica. Cudowność wprowadzona jest do baśni wtedy, gdy spotkają się reprezentanci dwóch światów - rzeczywistego i irracjonalnego. Fantastyka nie wdziiera się zazwyczaj w obiektywnie istniejącą rzeczywistość. Bohater bajkowy musi wyjść na spotkanie z przedstawicielami świata nadprzyrodzonego, gdyż dopiero od momentu wyizolowania się bohatera ze środowiska, zdaniem L u t h i e g o, rozpoczyna się baśń. I tak w bajce nr 322 ojciec, ubogi rybak, zamordowany po narodzinach 13 dziecka " wyszedł na wielką drogę krajową " gdzie zastąpiła mu drogę " śmierć na chudych nogach z kosą w ręku " <sup>19</sup>. Wypędzony syn opuścił dom rodzinny i " szedł, szedł, aż trafił do ruin starego zamku ", gdzie spotkał ducha byłego właściciela posiadłości <sup>20</sup>. Najczęściej jednak w bajkach kaszubskich miejscem spotkania z przedstawicielami świata nadprzyrodzonego jest las. W bajce o Jasiu i Małgosi dzieci idą do lasu i zbłądziwszy trafiają do chatki czarownicy, wyrzucony ze służby parobek w lesie spotyka innego parobka, który okazał się diabłem, pracującym w lesie

---

<sup>19</sup> DRS s. 88

<sup>20</sup> op.cit., s. 38



chłopu diabeł zabiera śniadanie itd. Tajemniczość wielkiego lasu pobudzała wyobraźnię ludu, który zwykł w nim upatrywać siedzibę istot nadprzyrodzonych.

W bajce człowiek może nieomal w każdym miejscu spotkać irracjonalnego partnera pod warunkiem, że będzie sam i znajdzie się na terenie sobie nieznanym.

W niektórych bajkach kaszubskich wyizolowanie bohatera ze środowiska nie jest warunkiem koniecznym dla stworzenia możliwości działania istotom demonicznym. W bajkach tych postacie nadprzyrodzone wchodzą w życie bohatera bajkowego bez inicjatywy z jego strony, na przykład: "Jedna dziewczka dojecha krowa. Przeszło jedno krosnie do ni ji proseło ją, łona mu mja mleka dac" <sup>21</sup>. Zdarza się, że przedstawiciel świata nadprzyrodzonego spotyka się z bohaterem, który nie opuścił swojego środowiska, na wyraźne, chociaż niezamierzone jego życzenie: "Żył sobie rybak, który był już w podeszłym wieku. Miał trzech dorastających synów, ale nie mógł ich wyuczyć zawodu rybackiego. Nie miał ani łodzi, ani sieci.

- Jak ojciec nic nie może, to niech da nam purtk - rzekł najstarszy z nich. Jak purtk posłyszał, że go wzywają, zaraz się stawił" <sup>22</sup>.

Na wezwanie pojawia się najczęściej diabeł i przychodzi wtedy, gdy słowa wypowiedziane w gniewie lub w rozpacz

---

21 TP s. 359 nr 466

22 DPS s. 37



mają charakter przekleństwa. Ta i podobne sytuacje zasadzają się na wierzeniu ludowym, że wszystko, cokolwiek zostało wypowiedziane w złą godzinę, może się spełnić<sup>23</sup>.

Diabeł i czarownica są najpopularniejszymi postaciami fantastycznymi w bajkach kaszubskich. Obok nich występuje krosnię, śmierć czy też bliżej nieokreślony "je-den chłop" i "jedna baba". Postacie fantastyczne, chociaż przybierają postać ludzką, w pewien sposób różnią się od ludzi. Cechy wyróżniające nie są charakterystyczne wyłącznie dla terenu Kaszub, cechami tymi w mniemaniu ludu zwykle odznaczały się istoty nadprzyrodzone.

Według przekazów bajkowych diabła charakteryzuje przede wszystkim niezwykła siła: "Parobk zaprzyg konie a je-choł z dłudzim wozę do lasa. W lese ũon wërwoł te nô-grebsky dębë a wrzucył je na wóz, jaż koła po ũose w ziemię zaległë" <sup>24</sup>. Kiedy konie nie mogły uciągnąć fury, "parobk wżan konie za ũogonë, wrzucył je na wóz, wżan iurę a konie pod pazëchę a szedł do dóm" <sup>25</sup>.

Oprócz nadludzkiej siły diabła cechują pewne defekty ciała - zamiast stóp ma on zwykle końskie kopyto, albo kurzą łapę. W jednej z bajek kaszubskich czytamy: "/.../ drwał zauwazył, ze purtk mał jedną nogę końską, a druga była olbrzymią kurzą łapą" <sup>26</sup>.

---

<sup>23</sup> K. K o s z y ń s k i : Kultura ludowa Słowian T.II cs. 1 s. 301 / skrót: KLS /.

<sup>24</sup> "Gryf", op. cit., s. 131

<sup>25</sup> ibid.

<sup>26</sup> DPS s.27.



Czarownice według wierzeń ludowych są bardzo brzydkie, co zostało podkreślone w bajce o trzech prządkach :

" Na to wesely przyszły ty trzy baby i były bardzo brzytkę <sup>27</sup>. Miały one grube palce, grube wargi i szerokie nogi.

O ile w bajce kaszubskiej wspomina się o niektórych cechach zewnętrznych diabła i czarownicy, o tyle nie mówi się nic o wyglądzie innych postaci nadprzyrodzonych.

Do sfery fantastycznej w bajkach kaszubskich, tak jak w ogóle w baśniach, należą zwierzęta ze względu na swoje niezwykle zachowanie. Pomagają one bohaterowi bajkowemu w zrealizowaniu zadań, których sam człowiek nie byłby w stanie wykonać : krowa pomaga uprząć sierotce ogromny kłęb wełny, <sup>28</sup> mrówki w ciągu jednej nocy wybierają worek maku z trawy, ryba, której bohater darował życie wydostaje z dna morza pierścień królowej, a ptaki włożone jako pisklęta do gniazda przynoszą złote jabłka <sup>29</sup>.

Nie zawsze w bajce kaszubskiej zwierzęta są wykonawcami określonych zadań. W niektórych typach bajek dają one bohaterowi wskazówkę pomagającą w zrealizowaniu

---

<sup>27</sup> TP s. 507 nr 855.

<sup>28</sup> DPs s. 141

<sup>29</sup> TP s. 434 nr 555.



przedsięwzięcia, gdyż w bajce zwierzęta wiedzą zwykle więcej niż ludzie. Lis, któremu bohater darowuje życie mówi : " Jesteś na dobrej drodze, aby znaleźć złotego ptaka. Dzisiaj wieczorem wejdziesz do pewnej wsi, stoją tam dwie gospody, jedna naprzeciw drugiej. Jedna jest jasno oświetlona, a w niej wesoka zabawa, tam nie wchodz, druga zaś, choć wyda ci się nędzna, przyniesie ci szczęście, do niej wejdziesz ". 30

W bajkach magicznych zwierzęta mają także możliwość realizowania ludzkich życzeń : " Pewnego dnia złowił / rybak/ okazałego dorsza, gdy już miał wracać do domu, dorsz nagle przemówił :

- nie jestem zwyczajną rybą, muszę żyć, potrafię spełniać każde życzenie rybaków, który z nich tylko o coś poprosi ". 31

Barażo często cudowny pomocnik okazuje się zaczarowanym człowiekiem. Kiedy bohater bajkowy osiąga szczęście, jego riantastyczny pomocnik prosi o przysługę, którą ma być uwolnienie z zaklęcia : " Ty masz wszystko, co tylko sobie życzyłeś / powiedział lis /, ale mojemu nieszczęściu nie ma końca. Jednak jest to w mojej mocy, byś mnie wyzwolił ". 32 Młodzieniec na prośbę lisa zabija go, obcina mu łeb i łapy, " a wtedy lis zamienia się w człowieka ". 33

---

30 DPS s. 81

31 op.cit. s. 72

32 op.cit. s. 84

33 ibid.



W baśni człowiek nie tylko korzysta z pomocy zwierząt, ale może nawet nawiązać z nimi stosunek pokrewieństwa. Według R. B. n. r. i. c. h. a u prymitywnych ludów myśliwskich wyobrazenie o małżeństwie człowieka ze zwierzęciem jest jeszcze żywe. W bajkach europejskich zwierzę otrzymuje pokrewieństwo z człowiekiem przez małżeństwo w swojej przywroconej, ludzkiej postaci :

" Jak uon do dum przeszed, ten król są sesził, że uon téptecha przeniós. A uon mu wërwał ten ugun, te to beża jedna barzo piękna princesa. A są uożeniuk z niom, a ten stari król mu deł to krolewstwo ". <sup>34</sup>

Oprócz zwierząt będących pomocnikami człowieka w bajce magicznej występują zwierzęta wrogo ustosunkowane do niego, które bohater musi pokonać, aby zdobyć szczęście. Zwierzęciem takim jest oczywiście smok. Motyw pokonania smoka jest bardzo częsty w bajkach ludowych. Jeden z kaszubskich wariantów wątku T 300 zasługuje na uwagę ze względu na sposób pokonania fantastycznego przeciwnika. Zwykle bohater zabija potwora przy pomocy zaklętego miecza lub nadzwyczajnych pomocników. W bajce " Jak głupi rybak stał się królem " bohater pokonuje smoka w całkowicie realny sposób. Jako rybak wykorzystuje rybacką metodę połowu wielkich ryb. Zamawia u kowala hak jak na rekiny, linę złożoną z 30 skrętów, na hak nakłada gęs na przynętę, jeden koniec liny uwiązuje wokół grubego dębu, drugi zaś z gęsią rzuca smokowi. Smok " capnął ją

---

<sup>34</sup> TP s. 399 nr 512.



pełną paszczą i zawył tak strasznie, że królowna zemdlała. Lina naprężyła się jak struna. /.../ Rudek podniósł dwiema rękami miecz i z całą siłą rąbnął nim w szyję smoka. W olbrzymiej jego paszczy tkwił ostry haczyk, który wbił mu się błętko w podniebienie ". 35

Ze zwierzętami, tak jak ze wszystkimi innymi postaciami fantastycznymi człowiek spotyka się w samotności. Bohater bajkowy idzie do lasu i tam spotyka się z lisem, który udziela mu dobrych rad, sam jeden podąża również do smoczej jamy, aby stoczyć walkę z groźnym przeciwnikiem. Jeżeli zdarzy się, że bohaterowi towarzyszy ktoś w spotkaniu z fantastycznym zwierzęciem, najczęściej zostaje uśpiiony, aby nie był świadkiem czarów: " Sierotka już się nie ślekkła, bo ufała swojej krówce. Aż tu gdy mijala wrota, dogoniła ją starsza córka gospodyni, Józia. - Poczekał no, idę z tobą. Matka mnie wysyła, żebyś na własne oczy zobaczyła, jak ty to przędzisz. /.../ Co teraz poczniemy, pstroczko ? Nic się nie bój, w samo południe zaśpiewaj kołysankę, którą ci matka niegdyś maciła". 36 Józia oczywiście zasypia, a cudowna krówka przędzie sierotce wełnę.

Prawem bajki jest, że postacie fantastyczne są przyjaźnie ustosunkowane do człowieka. Nie tylko nie wyrządzają mu krzywdy, ale pomagają w zdobyciu fortuny. Warunkiem uzyskania pomocy jest dobroć bohatera bajkowego, co widać w dwóch kolejnych fragmentach : " Ten pierwszy

35 DPS s. 31.

36

op.cit. s. 741.



nastarszi uostał dóna. Tam prziszed jeden mali chłop-  
pek i muwjuł do niego, uon mjał jemu mjysa dac. Ale  
uon muwjuł : Ti nie brukujesz żadnygo mjysa. Tedi tyn  
chłopiec był zli i bjuł go, ze uon na zemie pad./.../  
Na trzeci dzyń tén trzeci brat, ten gupi uostał dó-  
ma, tedi prziszed i do niego tyn chłopiec i muwjuł mu:  
Dy mnie kawał mjysa. Uon užnył kawał mjysa i dał mu  
i mówjuł : Wes i jyc i Jak ten chłopiec to mjał zjad-  
ze, uon muwjuł: Kedi ty tak miłoserni jes, ja ci co  
pokaża./.../ Uon go prowadzył do jedni drzwi i muwjuł:  
Tu wlyś, tedi tobie pudze dobrze ". 37

W niektórych bajkach istoty nadprzyrodzone pomagają  
bohaterowi w zamian za jakąś obietnicę. w kaszubskich  
wariantach wątku T 501 " Trzy prządki " czarownice  
umożliwiają dziewczynie osiągnięcie szczęścia poprzez  
małżeństwo z królem w zamian za zgodę na uczestnictwo  
w królewskim weselu. 38

Diabeł w bajkach w ogóle, a także w magicznych baj-  
kach kaszubskich występuje w roli opiekuna krzywdzone-  
go chłopca. Zjawia się zawsze tam, gdzie dzieje się nie-  
sprawiedliwość. Do wyrzuconego ze służby parobka repre-  
zentant piekła mówi : " Nie płacz kamroce ! Jô sę do  
tewo czarta kurzyzę. mie kon nie wśneko ". 39

---

37 TP s. 612-613 nr 754.

38 op. cit. s. 351 nr 456.

39 " Gryl " loc.cit.



Pracując u bogatego gospodarza diabeł robi wszystko, aby wyrządzić mu krzywdę, a przysporzyć bogactwa biedakowi.

W niektórych bajkach postacie fantastyczne są wrogo ustosunkowane do ludzi. W bajce o Jasiu i Małgosi czarownica zamyka dzieci w komórcie i tuczy je, aby zrobić z nich pieczeń, a w wariancie kaszubskim wątku T 301 krosnię, które przyszło do krawca gotującego obiad powiedziało : " Krówcu, krówcu, krówcześcze,

Rozwalę cę uogniszcze !

i zgasiło krawcowi ogień wystawiając go na pośmiewisko kolegów. 40

Natomiast duch pojawiający się w zaklętym zamku chce stoczyć walkę z poszukiwaczem strachu.

W bajkach, gdzie nadprzyrodzony partner bohatera bajkowego jest nieprzychylnie ustosunkowany do człowieka, względy jego zdobywa bohater nie okazaną dobrocią, ale zwycięstwem nad przeciwnikiem :

" Trzeciego dnia został kowal połnie warzęc. Jak łon uodzin zniecył, przęszo do niego krosnię a rzekło :

Kowólu, kowolczėsze

Rozwalę cę uogniszce!

Kowal jednak nie uląkł się pogróżki, chwycił krosnię za gardło i uwięził w imadle zamierzając obciąć mu brodę.

---

40 " Gryf " R.IV : 1912 nr 10 s. 295.

" Krosnię prosiło, płakało a lamentowało a przęrzękało kowólowi a jego koleąm wiele szczęsca" <sup>41</sup>.

Bohater bajkowy w przeciwieństwie do bohatera podaniowego nie odczuwa lęku przy spotkaniu z przedstawicielami świata nadprzyrodzonego. Widząc poćwiartowane ciało ludzkie spadające kominem Głupi nie przestraszył się, tylko " złapał to coś za hajdawery i wyrzucił na środek kuchni " <sup>42</sup>. Podobnie uczynił z górną połową człowieka. Diabła i śmierć bohater bajkowy traktuje również jako dobrych znajomych.

W bajce człowiek może nawet wejść w związek małżeński z istotą fantastyczną, bądź też nawiązać stosunek powinowactwa. Motyw małżeństwa kobiety z diabłem spotyka się w wielu bajkach ludowych, zaś zaproszenie śmierci na matkę chrzestną syna chłopskiego jest tematem bajki T 322. W baśniach świat irracjonalny nie ma charakteru nadrzędnego w stosunku do człowieka. Nawet przeciwnie. Człowiek jest tym, który pokonuje fantastycznych przeciwników, za co zwykle czeka go nagroda. W szeroko rozpowszechnionym na Kaszubach wątku T 326 bohater pokonuje w zapasach pokutującego ducha, bez użycia jakichkolwiek środków magicznych :

" A czego ty tu chcesz ? / Głupi zapytał nieznanomego/.

---

<sup>41</sup> *ibid.*

<sup>42</sup> DPS s. 38.



Chcę iść z tobą w zapasy. Grupek nie namyślając się  
ściągnął kaftan, chwycił starca w pól i go powalił.  
Pokonałeś mnie - rzekł starzec. Nie okazałeś lęku/.../  
Ty jesteś tym odważnym, dlatego oddaję ci zamek i wszy-  
stkie przyległe do niego grunta " 43 .

Nawet śmierć, wobec której człowiek nie ma nigdy poczu-  
cia niezależności można pokonać fortelem, np. " Mie są  
chce pic / powiedział żołnierz do śmierci, którą spotkał  
na drodze /, wlyz w beczką ji dy mie piwa ! Ta śmierc  
wiazka w beczką ji da mu piwa. Jak uon bēł dośc napity,  
te uon wziął tą tropką ji zamk tą beczką. Ta śmierc go  
proseła, że bē uon ją wēpuscił, ale uon nie chcēł" 44 .

Wyjątkowo tylko, w jednej z bajek kaszubskich, człowiek  
w stosunku do śmierci posługuje się rozkazem: " Król do-  
brze wyćwiczony, wyciągnął szablę, płasko nakrył swoje  
światło i krzyknął królewskim głosem :

- Według rozkazu mojego musisz zapalić nowe światło  
w miejsce tego, które w tej chwili zgasło. Jako król\* daję  
ci rozkaz !

Śmierć zauważyła, że król nie żartuje, przyniosła świeżą  
świecę, zapaliła ją, wstawiła do świecznika i rzekła :  
- Póki ta świeca będzie się palić, będziesz żyć " 45 .

Według niektórych opinii bajka jest wyrazem marzeń czło-  
wieka, które głównie realizowane są za sprawą sił nadprzy-

---

43 ibid.

44 ibid.

45 DPS s. 90



rodzonych. Od głodu w baśniach kaszubskich chroni magiczny obrus i cudowny garnek, który na rozkaz "Garnku gotój" ! gotuje to wszystko, czego tylko człowiek zapragnie. Bezpieczeństwo zapewnia bohaterowi bajkowemu trąba, na dźwięk której stanie " całe wojsko do pomocy " <sup>46</sup>, zaś niewidzialność, a tym samym możliwość całkowitej izolacji stwarza cudowny płaszcz, <sup>47</sup> albo magiczna koszula. <sup>48</sup>

Wyrazem potrzeby szybkiego przenoszenia się z miejsca na miejsce są marzenia o butach siedmiomilowych. Posiadając je, bohater bajkowy może spełnić zadanie dla innych niewykonalne. Krol bowiem, bohaterowi ubiegającemu się o rękę córki, każe " przynieść łeśt jego brata, ten mieszkał w jinszym królestwie, to było dwadzesce milów dalek, ale von musiał za jedną godzinę przēnesc uodpowiesc " <sup>49</sup>.

Bohater bajkowy dąży także do zdobycia szczęścia. Szczęśliwym w pojęciu ubogiej ludności wiejskiej jest człowiek bogaty. Bogactwo w bajce kaszubskiej gwarantuje magiczny mieszek, którym tylko należy potrząsnąć, aby mieć wystarczającą ilość pieniędzy. <sup>50</sup> Niektórzy badacze marzenia

---

<sup>46</sup> " Gryf " R. IV : 1912 nr 1,2 s. 15

<sup>47</sup> ibid.

<sup>48</sup> " Gryf " R.IV: 1912 nr 10 s. 290

<sup>49</sup> TP s. 366 nr 274.

<sup>50</sup> " Gryf " R. IV s. 15; TP s. 281 nr 373.



e bogactwie traktowali jako dowód zmaterializowania chłopa. Nie jest to stanowisko słuszne, gdyż zwykle bonater bajkowy chce mieć tyle pieniędzy, ile potrzeba mu na normalne, spokojne życie: " A ten głupi /.../ naloż tyle pieniędzy, że un mógł zec bez niepokoju " <sup>51</sup> lub " I tyn kował schował ty piniądze w swoją torbę i to było tyle wiele, za co un se mógł kupić kuźnie " <sup>52</sup>.

Pieniądże potrzebne były również chłopu do zaspokojenia potrzeby uznania. Według opinii wiejskiej, spotykanej nie rzadko i dzisiaj, za pieniądze można nabyć wszystko - nawet mądrość i szacunek. Przekonanie to odzwierciedla kolejny cytat : " Głupy / mając folwark i pieniądze / tero zażądał jesc i pic co nolepszycgo. Karczmorz ale sę z niego wesmiol:

- To be ce sę wiđzało ! Patrztarz go jaci pon !

A czym be te mnie zapłaceł ?

Na te słowa ale głupy wżan i trzasnął miechem o stół, jaż un pęk i piniądze sę po podłodze kulakę i krzyknął : Wej co jo mom piniądzy. A tero dej mi jesc i pic jak panu !

Teró karczmorz się chyże uwijoł ".

Marzeniem wielu reprezentantów warstwy chłopskiej był także awans społeczny. Bohater bajkowy wyniesiony zwykle

---

51. TP s. 596 nr 732.

52 op. cit. s. 707 nr 870



bywa na szczyt drabiny społecznej poprzez małżeństwo z królewną. Zanim bohater poślubi królewnę musi wykonać określone zadania np. wydostać z dna morza pierścionek królewny, oddzielić w krótkim czasie worek żyta od worka owsa, które były razem zmieszane, przynieść złote jabłko. Pewne wymagania stawia się także dziewczynie mającej zamiar wyjść za mąż za króla: " Król zaprowadził kandydatkę na żonę w jedną izbę, ta była ruli i mówił, że ona to miała wszystko w czterech dwadzieścia godzin wprzunsz " <sup>54</sup>, a jeżeli dziewczyna wywiąże się z postawionego jej zadania, nagrodą będzie małżeństwo z królem.

Wymagania stawiane kobiecie lub mężczyźnie. Jakkolwiek w bajkach mają charakter fantastyczny, są odbiciem rzeczywistości. Stawianie określonych zadań mających określić przydatność kandydata do małżeństwa, stosowane jest jeszcze przez ludy pierwotne.

W cudownym świecie bajki dobro zawsze zwycięża, zło natomiast zostaje ukarane. Bohater bajkowy niedoceniany w rzeczywistości, nagradzany jest w świecie irracjonalnym. Pasierbica za dobre serce i pracowitość w bajce " Dobro nagrodzone, a zło ukarane " / T 480 A / otrzymuje w nagrodę perły i diamenty, na leniwą dziewczynę spada zaś za karę ulewa smoky <sup>55</sup>.

---

<sup>54</sup> TP s. 350 nr 456.

<sup>55</sup> DPS s. 39.



Gdy człowiek się rodzi /.../ zjawia się na niebie nowa gwiazda, gdy umiera, jego gwiazda spada " 57.

Duży związek z wierzeniami ludowymi wykazuje bajka o poszukiwaczu strachu / T 326 / szeroko rozpowszechniona na Kaszubach i na terenie całego kraju. Ze względu na szerokie rozpowszechnienie wątku T 326, wierzenia w nim odzwierciedlone rozpatrzmy dla porównania na tle wariantów z innych regionów Polski. Zarówno w kaszubskich wariantach jak i w pozostałych uwidocznia się przekonanie, że strachami mogą być dusze ludzi zmarłych i diabły. W wariantach z Małopolski w charakterze strachów występują - oprócz wspomnianych wyżej - strzygonie <sup>58</sup> i upiory <sup>59</sup>. W pałacach straszą zwykle duchy ich zmarłych właścicieli, zaś w kościołach pojawiają się diabły. Według wierzeń ludowych godzina duchów przypada o północy <sup>60</sup>. Po północy duchy tracą swoją moc. I tak kościół został wybawiony, kiedy " zegarek uderzył pierszom " <sup>61</sup>.

Na bazie wierzeń bajka o poszukiwaczu strachu zakazuje stosunki między panem a chłopem, przy czym pan występował z reguły jako ciemiężca. Przewinienia pana wobec wsi - w bajce kaszubskiej - dotyczą głównie nieludzkiego traktowania

---

57 KLS T.II cz. 1 s. 463 - 464.

58 M.Rybowski: Baśnie ludu polskiego. Lwów 1922, s.94

59 ZWAK nr 11 s. 14

60 TP nr 410, 436, 453, 513

61 TP nr 579.



W bajkowym świecie bohatera pozytywnego nie można ani okraść, ani oszukać. Magiczne przedmioty, którymi obdarowany został bohater, zazwyczaj bywają posłuszne tylko ich właścicielowi. Niedoskonałości obiektywnie istniejącego świata zlikwidowane są w świecie bajkowym, w którym nad krzywdzonym czuwają zawsze siły nadprzyrodzone.

W sferze fantazji pozostają także wierzenia ludowe, które mimo to są wyrazem przekonań mieszkańców wsi i ich filozofii. Jedną z kaszubskich bajek ludowych odzwierciedla wyobrażenia o życiu i śmierci. Czytamy z niej bowiem: / Śmierć / " swoją długą, zimną ręką chwyciła go tak mocno, że nie mógł się wyzwolić. Wprowadziła go do ciemności piekielnych pod ziemię. Tam zobaczył palących się tysiące świateł różnej wielkości, jedne wielkie, drugie mniejsze, trzecie jeszcze mniejsze, a czwarte zupełnie małe. Niektóre z nich gasły, a inne zapalały się i tak na zmianę" <sup>56</sup>. Wydaje się, że mamy tu ślady nieco zmienionego wierzenia wiążącego losy ludzi z losem gwiazd, o którym tak pisze Kazimierz M o s z y ń s k i : " Przekonanie, iż los ludzi jest jak najsilniej sprzęgnięty z losem gwiazd podzielają wszyscy Słowianie /.../. Jak twierdzą słowiańscy wieśniacy, oraz ich zachodni i wschodni sąsiedzi, każdy człowiek ma swoją gwiazdę na niebie, przy czym zarówno Słowianie zachodni / np. Kaszubi / jak wschodni / np. Białorusini / lub południowi / np. Bułgarzy / małe gwiazdy przypisują ludziom nieznanym, wielkie zaś bogaczom i wielmożom, /.../



Gdy człowiek się rodzi /.../ zjawia się na niebie nowa gwiazda, gdy umiera, jego gwiazda spada " 57.

Duży związek z wierzeniami ludowymi wykazuje bajka o poszukiwaczu strachu / T 326 / szeroko rozpowszechniona na Kaszubach i na terenie całego kraju. Ze względu na szerokie rozpowszechnienie wątku T 326, wierzenia w nim odzwierciedlone rozpatrzmy dla porównania na tle wariantów z innych regionów Polski. Zarówno w kaszubskich wariantach jak i w pozostałych uwidoczni się przekonanie, że strachami mogą być dusze ludzi zmarłych i diabły. W wariantach z Małopolski w charakterze strachów występują - oprócz wspomnianych wyżej - strzygonie <sup>58</sup> i upiory <sup>59</sup>. W pałacach straszą zwykle duchy ich zmarłych właścicieli, zaś w kościołach pojawiają się diabły. Według wierzeń ludowych godzina duchów przypada o północy <sup>60</sup>. Po północy duchy tracą swoją moc. I tak kościół został wybawiony, kiedy " zegarek uderzył pierszom " <sup>61</sup>.

Na bazie wierzeń bajka o poszukiwaczu strachu zakazuje stosunki między panem a chłopem, przy czym pan występował z reguły jako ciemiężca. Przewinienia pana wobec wsi - w bajce kaszubskiej - dotyczą głównie nieludzkiego traktowania

---

57 KLS T.II cz. 1 s. 463 - 464.

58 M.Rybowski: Baśnie ludu polskiego. Lwów 1922, s.94

59 ZWAK nr 11 s. 14

60 TP nr 410, 436, 453, 513

61 TP nr 579.



chłopa. W wariantach kaszubskich duch pokutuje za to, że będąc panem w porywie złości " koźdy roz doł chłopca na komin położec i żagą w połowie przeżagowac " 62. Ponieważ zgodnie z mniemaniem ludu - rodzaj pokuty wpływa bezpośrednio z popełnionej winy, tenże pan po śmierci co noc w taki sam sposób torturowany jest przez diabłów. W wariantach z innych regionów naszego kraju mówi się o skąpstwie dziedzica i o bezprawnym ściąganiu opłat. Duch ukazujący się w jednej z odmian krakowskich powiada: " Jagem tu żył, panował, tom zajmował bydło, obdzierałem ludzi, a jakby chciał co, żeby mu oddawać wypuszczać bydło, to musiał zapłacić drogo, nawet nieraz to tyle bydło nie wartało, co musiał zapłacić " 63. W bajce zapisanej w okolicach Bochni bogacz pokutuje za to, że nigdy " nikogo do śniadania, ani południa, ani wieczery nie prosił " 64.

Wbrew powszechnemu przekonaniu o bierności chłopca reagował on na niesprawiedliwe i krzywdzące stosunki społeczne. Będąc bezsilnym wobec pana w rzeczywistości, spodziewał się dla swego ciemięzcy kary w życiu pozagrobowym. Karą oczywiście jest pokuta, która żyjących ma przestrzegać przed podobnym postępowaniem.

Ludność wiejska nie była bezsilna wobec licznej grupy demonów. Dysponowała bowiem bogatym zasobem zabiegów i środków magicznych, przy pomocy których można było zabezpieczyć się przed demonem i unieszkodliwić go. Według wie-

---

62 " Gryf" Op.cit., s. 46-47

63 S. G i s z e w s k i , Krakowiacy. Kraków 1894, s. 179

64 Świętek: Lud nadrabski s. 365 nr 30.



rzeń ludowych właściwość apotropeiczną mają wszelkie przedmioty ostre i o nieprzyjemnym zapachu lub smaku, koło magiczne, pewne gatunki drzew, a także w charakterze apotropeionów stosowane są przedmioty związane z kultem. Z licznej grupy środków apotropeicznych w bajce o poszukiwaczu strachu znalazło odzwierciedlenie koło magiczne, lipowa pałeczka i łyko lipowe, osikowy kół oraz przedmioty pochodzenia kościelnego - krzyż, kreda, święcony, woda święcona i stuła.

Koło jako kresa lub bruzda narysowana, wryta czy wyora-  
na na ziemi względnie w ziemi dookoła przedmiotu, który  
ma być chroniony, pełni magiczną funkcję zamykającą.  
Według K. Moszyńskiego u Słowian i innych ludów koło  
magiczne ma zastosowanie wtedy, " gdy człowiek chce się  
zabezpieczyć od złych mocy, odgradzając się od nich, czyli  
zamykając im dostęp do siebie " 65.

Z magicznej siły koła wzmocnionej apotropeiczną właści-  
wością przedmiotów świętych korzystano często i praktyka  
ta znalazła wyraz w rozpatrywanej bajce, kiedy bohater  
przychodząc do zamku " zakreślił święconą kredą wielkie  
koło i usiadł w nim przy stoliku, mówiąc pacierze z ksiąg-  
ki, którą ze sobą przyniósł " 66.

---

65 KLS T.II cz.I s. 322.

66 K. K o z ł o w s k i : Lud. Pieśni, podania, baśnie,  
zwyczaje i przesady ludu z Mazowsza Czerskiego. W-wa 1869,  
s. 336; " Wisła " T. 17 s. 453.



Chroniąca własność przedmiotów związanych z kultem podkreślona została w wariancie rzeszowskim, w którym "/.../ chłopiec stało chyciul /diabla/ za łeb, djabla osłabiło, bo stała była poświęcana /.../"<sup>67</sup>.

Równie świadomie jak kołem magicznym i przedmiotami sięconymi posługuje się bohater bajki kołem osikowym, lipowym łykiem i lipową pałeczką. W bajce " Skarb ukryty " śmiały parobczak/.../ ażeby upiór nie mógł więcej wstać, przebódkł mu serce osikowym kołem, a trumnę dziewięćkroć lipowym opasał łykiem "<sup>68</sup>.

Przebijanie ciała ostrymi kołami osikowymi stosowano powszechnie w celu unieszkodliwienia domniemanego upióra<sup>69</sup>.

W wierzeniach ludowych osina i lipa była drzewami o charakterze apotropeicznym. Osina właściwości chroniące zawdzięczała swemu niezwykle gorzkiemu smakowi. Lipę zaś na terenie naszego kraju uważano za drzewo " lepsze od innych w rozumieniu religijnym "<sup>70</sup>. Na drzewach tych - według tradycji ludowej pojawiają się święte zjawy, a pod konarami lip często zawieszano lub ustawiano kapliczki. Z tego względu "/.../ Ukańcom, Polakom i Czechom lipowe łyko albo i uzda z niego, a niekiedy i kij lipowy, służą jako najpewniejsze środki, przy pomocy których można unieszkodliwić czy schwytać wampira, wodnika i inne złe demony"<sup>71</sup>.

---

<sup>67</sup> MAAE T.10 s. 279.

<sup>68</sup> R. Z m o r s k i : Podania i baśnie ludu s. 101.

<sup>69</sup> KLS T.II cz.1 s. 657.

<sup>70</sup> Ibid.

<sup>71</sup> Ibid.



Wiedząc o tych właściwościach lipy bohater odmiany mazowieckiej wątku T 326 zabija potępieńców lipową pałeczką <sup>72</sup>. Magiczne środki apotropeiczne znane były również na Kaszubach. W pracy Florjana C e j n o w y " O zabobonach mieszkańców ziemi puckiej " czytamy : " Krzyż nakreślony święconą kredą na drzwiach w dniu " Trzech Króli ", uniemożliwia wstęp czarownicom, czarnoksiężnikom i djabłom i niedozwala im przyprowadzić ludzi i bydła o chorobę. We wigilię św. Jana nakreślają na drzwiach także same krzyże / czasami i ciekłą smołą /, przybijają ciernie i pokrapiają dom i chlew święconą wodą przeciw czarownicom, które w nocy na Łysą Górę jadą <sup>73</sup>.

Wierzenia związane z magią apotropeiczną nie znalazły odbicia w bajce kaszubskiej. Natomiast w bajkach zawierających motyw magicznej ucieczki odzwierciedlone zostało magiczne prawo " pars pro toto " według którego - zgodnie z ludowym wyobrażeniem - część oddzielona od całości zatrzymuje jej własności, np. wełna owcza zachowuje się wobec sierści wilczej jak owca wobec wilka, a kropla krwi ludzkiej zastępuje całego człowieka : " Ty jak ta kobita przeszła, una urżnyła swojej córce głowę i męslala, że to pasierbica bęła. Ty wstała ta pasierbica, wzina trzy krop- le krwi i puściła jedną kroplę przed łózcim, i jedną krop- lę w kuchni i jedną w domu./.../ Jak ta kobita uodeckła,

---

<sup>72</sup> O. K o l b e r g : Dzieła Wszystkie T. 42 s. 475.

<sup>73</sup> "Gryf" R. III : 1911 nr 10, 11, 12 s. 230.



una uena za swoją córką. Ty mówiła ta piersza kropla krwi:  
Tu ja jem! Una pytała gdzie. Ty ta kropla krwi mówi: W do-  
mu, tu ja miotę! " 74

Pytanie powtarza się trzy razy. Dopiero zawoławszy po raz  
ostatni, kiedy odezwała się trzecia kropla krwi będąca w  
łożku, kobieta zorientowała się, że córka nie żyje.

W oparciu o dokonany przegląd kilku bajek kaszubskich  
stwierdzić można, że baśń kaszubska bazując w głównej mie-  
rze na wątkach znanych w całej Polsce, a także w innych  
krajach Europy, pod względem struktury zdarzeń bajkowych  
i kompozycji nie odbiega od przyjętych ogólnie norm bajki.  
Wydaje się jednak, że nawet w swej warstwie fantastycznej,  
bajka kaszubska jest silniej nasycona realizmem niż baśń  
z innych regionów naszego kraju.

Bajkowa rzeczywistość nie zna na ogół barier społecznych.  
W baśni syn chłopski nie ma problemów z poślubieniem kró-  
lewskiej córki, jeżeli wykona określone zadanie. Natomiast  
w kilku bajkach kaszubskich bariera społeczna jest wyraź-  
nie zaznaczona: " Tymu królowi to nie pasowało, że un  
aniaż dac swoją córkę tymu synowi ubodzymu, " 75 albo  
" królewska córka nie mogła się z tym pogodzić, że mąż  
jej jest zwykłym prostakiem ... " 76 lub " Król okropnie  
się rozgniewał, że taki nikczemny młodzieniec, którego każ-

---

74 TP s. 538 nr 669.

75 op. cit. s. 629 nr 780.

76 DPS s. 80.



dy nazywa głupkiem, chce zabrać mu jego córkę " 77. Poszukiwacz strachu spotykając pokutującego ducha nie broni się przy pomocy środków magicznych, a po prostu powala go na ziemię, za co bywa sownie wynagrodzony, przy czym nagroda w wielu wariantach kaszubskich ma charakter racjonalny : Ti ledze mu dele dicitich pieniędzy za to, że uon ten kosceł wëbawił" 78. Śmierć zamyka bohater bajkowy w beczce od piwa, a smoka łowi jak dorsza na wędkę. Nawet magiczny płaszcz nie zapewnia absolutnej niewidzialności, czyniąc bohatera niewidzialnym tylko w miejscach, w których jest on okryty.

---

77 op.cit. s. 99.

78 TP s. 313 nr 410.



## Bibliografia

### Opracowania ogólne.

- J. K r z y ż a n o w s k i : Polska bajka ludowa w układzie systematycznym. W.I Wrocław - Warszawa - Kraków 1962
- K. M o s z c ń s k i : Kultura ludowa Słowian T.II Cz. 1 Warszawa 1967.
- L. R e h r i c h : Märchen und Wirklichkeit. Wiesbaden 1974.
- D. S i m o n i d e s : Współczesna śląska proza ludowa Opole 1969.
- Słownik folkloru polskiego pod red. J. K r z y ż a n o w s k i e g o. Warszawa 1965.

### Wykaz tekstów

- A. N e c e l : Demony, purtki i stolemy. Warszawa 1975.
- Rybacka córka T. 440
- Złoty ptak T. 531
- Łatwe szczęście T. 566
- Garnku gotuj T. 565
- Dobro nagrodzone a zło ukarane T. 480 A
- Odważnym szczęście sprzyja T 326
- Oto my trzej T 360
- Skórka za wyprawkę T 651
- Trud wdowy T 510 A
- Bajka Słowińców T 322
- " Gryf " R.I : 1908 z.2; R.III: 1911 z.10-12 s. 230, R.IV: 1912 z. 1,2 s. 15, nr 10 s. 295.



F. L o r e n t z : Teksty pomorskie z II Kraków 1914,  
z.III Kraków 1924.

nr 373 T 563	555 T 554
410 T 326	579 T 326
436 T 326	630 T 322
452 T 510 A	669 T 313 D
456 T 501	732 T 326
466 T 504	755 T 301
512 T 417	780 T 513
513 T 326	853 T 501
544 T 565	870 T 326



Gertruda Skotnicka /Gdańsk /

BAŚNIE, PODANIA I LEGENDY KASZUBSKIE  
W ZBIORACH DLA DZIECI

Mit, legenda, baśń, bajka należą do najstarszych gatunków literackich. Nadawał w nich pierwotny człowiek sens niezrozumiałym dla siebie zjawiskom, personifikował siły przyrody, próbował interpretować otaczającą go rzeczywistość, dawał wyraz lękom i zachwytom, wypowiadał swoje marzenia. Improwizowane opowiadania z czasem utrwalone zostały w pamięci ludzkiej, tworząc zrab literatury przekazywanej przez wieki mnemotechnicznie dla nauki i zabawy.

Gatunki, które powstały w dzieciństwie ludzkości i w społeczeństwach pierwotnych stanowiły swego rodzaju formę inicjacji w kulturę, początkowo zapewne służyły wszystkim, dorosłym i dzieciom. Z upływem wieków, w miarę rozwoju kulturowego społeczeństw wprzęgnięte zostały przede wszystkim w służbę dzieciństwu człowieka. W pokoju dziecięcym zadomowiły się szczególnie cztery gatunki: bajka, gaśń, podanie i legenda.

Do okresu oświecenia włącznie gatunkiem dominującym w lekturze dziecięcej była bajka. Preferowana z racji więzłości formy eksponującej morał, dydaktyzmu, wiersza z rymem ułatwiającym percepcję i opanowanie pamięciowe, a także z uwagi na atrakcyjne dla dzieci postacie zwierzęce, długo służyła wychowaniu i nauce młodych generacji różnych narodów.



Zbiór greckich bajek Ezopa z VI wieku p.n.e. przez wiele stuleci pełnił funkcję pierwszej książki do czytania<sup>1</sup> i uitorował drogę B a j k o m L a F o n t a i n e'a, które dedykowane zostały przez poetę małemu Delfinowi, następcy tronu francuskiego /1668/<sup>2</sup>. W roku 1805 wyszły w Polsce B a j k i i p r z y p o w i e ś c i I g n a c e g o K r a s i c k i e g o tudzież B a j k i n o w e z p r z y d a n i e m b a j e k r ó ż n y c h a u t o r ó w, d l a u z y t k u d z i e c i. Tomik do roku 1831 doczekał się aż piętnastu wydań. Wyraźnie sprecyzowany adres czytelniczy książki podkreślony został dodatkowo przez opatrzenie wstępnego wiersza zakończonego wersem "... bajki wam niosę, poskuchajcie dzieci" tytułem "Do dzieci"<sup>3</sup>.

Trzeźwo oceniająca stosunki w świecie i przemawiająca do rozumu bajka usunięta została w lekturze dziecięcej na plan dalszy przez nasyconą pierwiastkami uczuciowymi baśń dopiero w okresie romantyzmu. Stało się to nie bez udziału popularnego w Europie zbioru baśni Perraulta / 1697 /,

---

<sup>1</sup> Por. I K a n i o w s k a - L e w a ń s k a, Literatura dla dzieci i młodzieży do roku 1864, Warszawa 1973, s. 16 oraz W. K r z e m i ń s k a, Idee i bohaterowie. Lektury młodego czytelnika, Wrocław 1969, s. 10-11.

<sup>2</sup> Por. A. N i k l i b o r c, Z dziejów literatury dziecięcej. Początki literatury dla dzieci we Francji, w: O literaturze dla dzieci i młodzieży. Studia. Rozprawy. Szkice, pod red. H. S k r o b i s z e w s k i e j, Warszawa 1975, s. 163.

<sup>3</sup> I. K a n i o w s k a - L e w a ń s k a



które nie były wprawdzie adresowane do dzieci, ale weszły do stałego kanonu lektur dziecięcych. Rolę zasadniczą odegrały tu jednak wydane w roku 1812 *K i n d e r u n d H e u s m a r c h e n* braci Jakuba i Wilhelma *G r i m - m ó w*<sup>4</sup>.

Od tej pory baśń, a w ślad za nią legenda i podanie, triumfalnie wkraczają do literatury dla dzieci i mimo okresów, kiedy toczono przeciw nim ostre kampanie<sup>5</sup>, zajmują w niej uprzywilejowane miejsce. Opowiadane, jak niegdyś, przez babcię, matki i piastunku bywają też na ogół pierwszymi, samodzielnie czytanyymi przez dzieci pozycjami lekturowymi. Niezależnie od wybitnego udziału w kształceniu uczuć-dziecka i rozwoju jego wyobraźni baśnie, legendy i podania wprowadzają w życie i obyczaje społeczeństwa stanowiąc nadal pewien typ inicjacji młodego pokolenia w treści określonych kręgów kulturowych.

Szczególną funkcję spełniają utwory regionalne. Dzięki nim dziecko najwcześniej styka się z ludową kulturą i obyczajowością, realiami i postaciami typowymi dla regionu.

---

<sup>4</sup> S. W o r t m a n, *Baśń w literaturze i w życiu dziecka. Co i jak opowiadać?* Warszawa 1958, s. 52

<sup>5</sup> Przeciwno baśni występowałi np. niektórzy pedagodzy pozytywizmu. Uważali, że baśń wprowadza do świadomości dziecka fałszywy obraz życia i odwraca prawa fizyczne i przyrodnicze. Wiele zarzutów przeciw baśni kierowano w Związku radzieckim w latach dwudziestych. W obronie baśni i prawa dziecka do utworów fantastycznych wystąpili M. G o r k i i K. C z u k o w s k i.



Często bywają one impulsem dla tworzenia się pierwszych związków emocjonalnych z ojczyzną najbliższą - z regionem.

Ale zanim bajki ludowe staną się lekturą dziecięcą, poddane zostają zazwyczaj procesom transformacyjnym, ulegają przekodowaniu z uwzględnieniem odbiorcy dziecięcego. Przekształcenie bajki ludowej na baśń literacką dla dzieci jest rodzajem derywacji w której podstawa folklorystyczna staje się materiałem wyjściowym dla nowych jakości. Transformacja może polegać na eliminacji elementów niepożądanych z uwagi na odbiorcę, np. sadyzmu, okrucieństwa, frywolności, erotyzmu, na rozszerzeniu pewnych treści, np. na wyeksonowaniu aspektów moralnych, na zabiegach stylistycznych celem podniesienia estetycznych walorów tekstu. W jej zakres z reguły wchodzi transpozycja gwary na język literacki. W wyniku procesu transformacyjnego może więc powstać tekst o dużej niezależności i bardzo luźnym związku z folklorem.

Proces zapoznawania dzieci z baśniami kaszubskimi w zbiorach książkowych rozpoczął się w okresie dwudziestolecia międzywojennego. Pierwszy zbiór baśni kaszubskich z wyraźnie zaznaczonym adresem czytelniczym przygotowała Zuzanna R a b s k a <sup>6</sup>. Najstarsze jego wydania należą już do rzadkości. Nawet wydanie trzecie, z roku 1946, znaleźć moż-

---

<sup>6</sup> Z. K a b s k a, Baśnie kaszubskie / Z rysunkami Moly B u k o w s k i e j /, Warszawa 1925.



na tylko w nielicznych bibliotekach. Jest to zbiór, w którym panuje klimat zarascynowania odzyskaną niepodległością i dostępem do morza. W przedmowie do dziecięcego odbiorcy baśni rzeczownikowi "morze" towarzyszą wyeksponowane w druku epitety "nasze" i "polskie", podkreślające dobitnie nową sytuację Polski z własnym "oknem na świat", apotecza wolności splata się z olśnieniem wizją polskiego morza. Słowo "morze" staje się tu wykładnikiem idei wolności i sygnałem inicjującym nastrój.

Kierując uwagę na Kaszubów i podstawowe zjawiska fonetyczne i leksykalne ich gwary, podkreśla autorka rdzenną polskość mieszkańców nadmorskich okolic, ich wzorową postawę obywatelską i miłość do polskiej ziemi, wspomina czasy pruskiej niewoli, która pozostawiła ślady w ich mowie.

Zarysowana w przedmowie sylwetka helskiego rybaka, reprezentanta ludu kaszubskiego, wiernie przechowującego w swej pamięci stare bajki, legendy i gadki pełni dwie funkcje: uwierzytelnia autentyzm wątków i motywów oraz wprowadza w nadmorski klimat.

Zbiór zawiera 14 utworów. Nie wszystkie są baśniami. Utwór *O kamieniu zwanym "Bożą stopką"* posiada wszystkie cechy legendy, a *O gdańskim zegarze* czy *O księżniczce na Kartuzach* cechy gatunkowe podania. Kilka utworów ma charakter bajek etiologicznych / *O palącym się morzu*, *O herbie miasta Pucka*, *O flądrze bałtyckiej* /. Wyjaśniają one szczególnie zjawiska atmosferyczne poprzedzające sztor-



my, pochodzenia puckiego herbu i przyczynę asymetrycznej głowy flądry.

Proces transformacji tworzywa ludowego dotyczy przede wszystkim wątków trwale związanych z wybrzeżem i Kaszubami, a między innymi najbardziej rozpowszechnionego wątku pierwotnego miasta Helu zatopionego za sybarytyzm jego mieszkańców oraz nieczułość na ludzką biedę i nieszczęście, wątku gdańskiego zegara, stolemów, Bugdala i drewnianego konia, palącego się morza. Obok wątków od dawna związanych z Kaszubami w omawianych baśniach występują również nowe. Zjawisko kontaminacji tego, co dostarczył przekaz ludowy z materiałem powstałym w wyobraźni twórczej pisarki dostrzec można w wielu utworach. Na przykład motyw syreny, obecny zresztą nie tylko w baśniach kaszubskich, ale w wielu legendach i mitach morskich<sup>7</sup>, wkomponowany został w zupełnie nowy kontekst nawiązujący do " błękitnego generała" i momentu symbolicznego aktu zaślubin Polski z morzem, sakralizującego jej przymierze z Bałtykiem. Baśń *O c u d o w n y m s k r z y p k u*, oparta na wątku zarejestrowanym w kaszubskich przekazach ludowych, zdradza wyraźne koneksje z Sienkiewiczowskim Jankiem Muzykantem.

Proces transformacyjny w *B a ś n i a c h k a s z u b s k i c h* Rabskiej zaznacza się także w strukturze narracyjnej poszczególnych utworów. Słowo narratora autorskiego,

---

<sup>7</sup> Por. Z. D r a p e l l a , Mity i legendy morskie, Gdańsk 1972.



bardzo bogate w porównaniu z dialogiem, uwierzytelnione zostaje sylwetką kaszubskiego bazarza, który na wzór Sabaży gościom z głębi kraju, przyjeżdżającym nad morze na wypoczynek, przekazuje baśnie i podania ludu kaszubskiego. W narrację wyraźnie wpisany został odbiorca dziecięcy, któremu surowe w swej prostocie wątki i motywy ożywić i ubarwić należy fantazją, odbiorca, z którym się gawędzi i podtrzymuje kontakt przy pomocy bezpośrednich zwrotów i pytań / także retorycznych / i któremu nieznanne zjawiska, związane z ludową kulturą kaszubską, wytłumaczyć trzeba jasno i dokładnie.

Dialogi w większości utworów ograniczone zostały do minimum i prawie zupełnie pozbawione językowej charakterystyki środowiskowej. W stylu niektórych fragmentów, zwłaszcza opisowych, dostrzec można obok dążenia do maksymalnego podniesienia estetycznych walorów tekstu młodopolską tendencję do wielosłownia, mnożenia epitetów i metafor. Echa młodopolskiej ludomanii pobrzmiewają w sformułowaniach dotyczących rzeskości i krzepy kaszubskiego ludu.

Mimo że bajek ludowych, prostych i łatwych w percepcji, ale z wielu względów ad usum Delphini nie przeznaczonych, nie zalicza się do lektur młodego pokolenia, historia literatury dla dzieci podaje liczne przykłady przenikania oryginalnych utworów bajkowych do lektur młodych czytelników. Stało się to prawdopodobnie za przyczyną samego terminu "bajka", którym oznaczano tak klasyczne bajki E z o p o w e czy bajki L a F o n t a i n ' a wchodzące w skład lektur szkolnych, jak prozatorskie utwory pochodzenia ludowego. Z zastarzałym nieporozumieniem polegającym na traktowaniu bajki ludowej jako lektury dla dzieci



rozprawiają się Helena K a p e ł u ś i Julian K r z y-  
ż a n o w s k i we wstępie do zbioru S t o b a ś n i  
l u d o w y c h : " Bajki ludowe od lat stu pięćdziesię-  
ciu stały się lekturą dla dzieci, tymczasem doświadczenie  
wskazuje, że lektura ta niekoniecznie nadaje się na ma-  
teriał pedagogiczny. Bajki, które lat temu tysiąc opowia-  
dano w towarzystwie " męskim " pod namiotami Beduinów, czy  
kawały, które radowały uszy podochoconych wagantów w ta-  
wernach niemieckich, czeskich czy polskich w w. XV, nie  
nadają się dla małych chłopców i dziewcząt wieku XIX  
i XX " <sup>8</sup>.

Wśród powojennych zbiorów baśni kaszubskich adresowa-  
nych do młodego pokolenia znajduje się jeden, w którym  
zawarte zostały uwory podane jako oryginalne lub najbliż-  
sze przekazowi ludowemu. Jest to zbiór Ireny K r z y ż a-  
n o w s k i e j pt. B a j k i i p o d a n i a S ł o-  
w i ń c ó w i K a s z u b ó w <sup>9</sup>. Wydany przez PZWS  
i zatwierdzony do użytku szkolnego, wprowadza w ludową  
kulturę kaszubską i eksponuje tragiczny epilog dziejów  
Słowińców, którzy zniknęli pod naporem niemczyzny mimo  
ogromnego przywiązania do mowy i tradycji rodzimej. We  
wstępie autorka zwraca uwagę na nadbałtycki klimat zapre-  
zentowanych utworów i ukrytą w nich tęsknotę do odległego  
świata słowiańskiego.

---

<sup>8</sup> Sto baśni ludowych, opracowała H. K a p e ł u ś i J. K r z y ż a n o w s k i, Warszawa 1957, s.16-17

<sup>9</sup> I. k r z y ż a n o w s k a, Bajki i podania Słowiń-  
ców i Kaszubów, Warszawa 1948.



Zbiór składa się z trzech części : pierwsza obejmuje siedem podań, druga osiem baśni, trzecia siedem gadek. Wśród podań znajduje się podanie o helskich dzwonach. Najprostsze zabiegi komparatystyczne pozwalają odkryć wiele różnic między przekazem ludowym ze zbioru I. Krzyżanowskiej a licznymi opracowaniami literackimi tego wątku. Między innymi uderza fakt, że w swej postaci ludowej wątek ma zakończenie negatywne i otwarte. Dzwony wracają do zatopionego miasta i zostają włączone w cykliczny bieg czasu, dzwoniąc w określonych, powtarzających się momentach. W wyniku transformacji w różnych opracowaniach literackich wątek helskich dzwonów uzyskuje zakończenie optymistyczne i zamknięte. Dzwony wracają do świata realnego.

Ale i w zbiorze I. K r z y ż a n o w s k i e j podjęty został pewien zabieg transformacyjny i to najprawdopodobniej ze względu na możliwości percepcyjne młodego czytelnika. Polega on na wprowadzeniu w miejsce gwary w większości utworów języka ogólnopolskiego.

Charakterystyczne zjawiska wynikające z procesu transformacji tekstów ludowych ujawniają B a ś n i e k a s z u b s k i e Franciszka S ę d z i c k i e g o <sup>10</sup>. Utwory wchodzące w skład tego zbioru są tekstami ludowymi w opracowaniu literackim. Proces transformacji zaznaczył się tu w dwu warstwach, treściowej i językowo-stylistycz-

---

<sup>10</sup> F. S ę d z i c k i, Baśnie kaszubskie, opr. L. R o p l a i L. B ą d k o w s k i, Warszawa 1957.



nej. W pierwszej sprawdza się do eliminacji tego, co w autentycznym przekazie ludowym wyrażone zostało zbyt dosadnie lub frywolnie, słowem do wygładzenia ludowej rubasznosci i zgrzebnosci, oraz do poszerzenia o elementy powstałe z inwencji twórczej pisarza. Transformacja dokonana w warstwie językowo-stylistycznej polega na nadaniu narracji i dialogom charakterystycznego kształtu. Opowiadacz baśni S ę d z i c k i e g o posługuje się w zasadzie językiem literackim, ale swój związek z folklorem i doskonałą znajomość gwary podkreśla licznymi wtrąceniami z kaszubszczyzny, zwłaszcza z zakresu nazw rzeczowych. W jego opowieści występują więc nie " chaty ", " ścieżki ", " piosenki ", " organki ", lecz " checze", stegny ", " frantówki ", " bremzy ". Posługując się wyrazami gwarowymi, nierzadko transponuje je narrator jednocześnie w kontekście wypowiedzi na wyrazy ogólnopolskie, np. "... na bremzie, czyli organkach...".

W odróżnieniu od mowy narratora - bazarza bohaterowie posługują się dialogiem gwarowym. Jest to jednak, jak twierdzą językoznawcy, gwara uproszczona.

Zbiór wydany został z szerokim adresem czytelniczym. Dla ogółu współczesnych dzieci pozostających poza zasięgiem gwary kaszubskiej może okazać się zbyt trudny z uwagi na język dialogów.

Ogólny adres czytelniczy ma również niewątpliwie zbiór Władysława Ł ę g i

Legeny Pomorza <sup>11</sup>, ale w praktyce czytelniczej ten zbiór

---

<sup>11</sup> W. Ł ę g i , Legendy Pomorza, Gdynia 1958.



ma większe szanse dotarcia do szerszych kręgów odbiorców dziecięco-młodzieżowych, bo nie ma w nim bariery językowej w postaci gwary.

Szeroki adres czytelniczy ma także wydany niedawno zbiór *Demony, purtki i stolemy* A. N e c l a<sup>12</sup>. Wyraz "baśnie" w podtytule, jako jednoznacznie pojmowany we współczesnej praktyce czytelniczej sygnał adresu czytelniczego, prawdopodobnie zadecyduje, że książka znajdzie się przede wszystkim wśród lektur dziecięco-młodzieżowych.

Baśnie A. N e c l a są tak w treści, jak w formie ogromnie zróżnicowane. Obok bajki zwierzęcej i bajki magicznej można znaleźć bajkę łańcuszkową, anegdotę, kawał, czy opowiadanie humorystyczne. Wątki regionalne pod piórem świetnego kaszubskiego gawędziarza o dużych ambicjach literackich uzyskały nowe kształty, wątki ogólnie w Polsce znane - kaszubski koloryt lokalny. Przykładowo, baśń o typowo kaszubskim wątku stolemów uzyskuje nowy kontekst. Wprowadził do niej autor wiele elementów nieznanymi przekazowi ludowemu i dotychczasowym opracowaniom literackim, wzbogacił jej treść włączając do fabuły 10-letnią córkę stolema, zaprezentowaną szczegółowo jako postać w kontrastowym zestawieniu z oraczem - człowiekiem, wołami i sochą. W walce stolemów udział biorą całe rody a przyczyna waśni utrzymana zostaje wyraźnie w aspekcie wychowawczym.

---

<sup>12</sup> A. N e c e l, *Demony, purtki i stolemy. Baśnie kaszubskie*, Warszawa 1975.



W jednym z utworów, zadradzającym raczej cechy opowiadania niż baśni, w nowym literackim kształcie pojawia się m i t R o b i n s o n a i topos bezludnej wyspy. Pobyt kaszubskiego chłopca na skalistej wysepce, na której młody rozbitek musi samodzielnie, w prymitywnych warunkach stworzyć podstawy własnej egzystencji, w wielu szczegółach odbija motywy słynnej powieści Daniela D e r o e. Opowiadanie może być z jednej strony przykładem czerpania przez pisarza z wątków i motywów literackich różnych narodów, z drugiej - dowodem trwałego zakorzenienia się mitu w świadomości ludzkiej oraz niezwyklej żywotności i kreacyjnych walorów sylwetki stworzonej w powieści angielskiej przed z górą 250 laty.

Ale najwięcej spostrzeżeń i wniosków dotyczących kontaminacji wątków i motywów rozmaitej proveniencji dostarcza utwór pt. R y b a c k a s i e r o t a . W Ź r ó d ł a c h t r a d y c j i u s t n e j odnotowany przez A. N e c l a jako przekaz Jana F a b i s z a, rybaka z Rozewia, mówi o dziewczynie, Helenie Ciskowskiej, dzielnej rybaczce, która w czasie wyprawy na morze straciła ojca i cały majątek. Opowieść o Helenie w drugiej części utworu rozwija się według schematu jednego z najstarszych wątków baśniowych, a mianowicie wątku Kopciuszka. Wątek ten niewątpliwie zaczerpnięty został z popularnego opracowania Janiny P o r a z i ń s k i e j pt. P o p i e l u s z k a <sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Por. P o p i e l u s z k a, w: U złotego źródła. Baśnie polskie. Wybór S. W o r t m a n, Warszawa 1974.



Wskazują na to rzucające się w oczy zbieżności w strukturze i różnych szczegółach treści wątku. Bohaterka Rybackiej sieroty A. N e c i a, pozostając Popieluszką, otoczona zostaje realiami kaszubskimi. Na zabawę wybiera się w bogatym kaszubskim stroju a tańce odbywają się w kociewskiej karczmie.

Folklorem kaszubskim nasycone zostały niemal wszystkie utwory w omawianym zbiorze. W N o c n y c h p r z y g o d a c h mamy fragment kaszubskiego wesela a w wielu baśniach wyeksponowany zostaje świat kaszubskich diabłów i demonów. Na uwagę zasługuje próba oddania bogactwa i zróżnicowania wewnętrznego tego świata oraz jego wierność wobec wierzeń ludowych. Czarownice zgodnie z ludowymi pojęciami kaszubskimi przynoszą przede wszystkim niepowodzenia gospodarcze, krowom odbierają mleko, a rybakom skręcają sieci. Wieszczy, ten najgroźniejszy upiór kaszubski, może być unieszkodliwiony doraźnie przez podłożenie pod głowę cegły z siecią a ostatecznie i nieodwracalnie przez ścięcie głowy. Kaszubskie purtki chętnie przybierają postaci zwierząt, a gdy zdarza się im wystąpić w postaciach ludzkich, zachowują znak szczególny: rogi, ogon lub końską czy kogucią nogę. Ich sylwetki posiadają atrybuty odnotowane w źródłach etnograficznych <sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> A. F i s c h e r, Zarys etnograficzny województwa pomorskiego, Toruń 1929; F. L o r e n t z, Zarys etnografii kaszubskiej, w: Kaszubi, kultura ludowa i język, Toruń 1954.



Baśnie A. N e c l a zawierają wiele kaszubskiego autentyzmu. Dotyczy on topografii, ludzi i obyczajów. W realnie oznaczonych punktach baśniowej przestrzeni poruszają się bohaterowie o autentycznych nazwiskach, reprezentanci rybackich rodów N e c l ó w , F a b i s z ó w , K o n k o l ó w , B o ż k ó w , G o j k ó w . Większość z nich to biedni ojcowie wielodzietnych rodzin, którzy częściej giną w czasie sztormów na morzu niż, korzystając z baśniowych praw zdobywają skarb, czarodziejski przedmiot uwalniający ich od głodu czy choćby " ton świętego Piotra", czyli wyjątkowo bogate łowisko.

W kilku opowiadaniach A. N e c l a zawarty został stary folklor marynarski. Z reguły występuje w nich narrator abstrakcyjny, który jednak chętnie pod koniec opowieści konkretyzuje się, aby np. podkreślić autentyzm przedstawionej rzeczywistości. Dialogi ulegają w nich znacznej redukcji na rzecz rozbudowanych opisów eksponujących szczegóły marynarskiego żywota, budowy i urządzenia statków, sytuacji z podróży morskich. Pointa opowiadania często uzyskuje zabarwienie humorystyczne.

W zbiorze D e m o n y , p u r t k i i s t o l e m y wiele utworów ma charakter nie tylko regionalny, ale narodowy. Do nich należą w pierwszym rzędzie liczne opowiadania humorystyczne o " starym Frycu ". Sylwetka pruskiego króla jest w nich symbolem absolutyzmu i przemocy, reprezentantem wrogów narzucających Kaszubom obcy języki twarde, obce prawo. We wszystkich przypadkach staje się obiektem kpiny, wyrażającej sprzeciw wobec despotyzmu i ucisku.



Kaszubskie wątki baśniowo-podaniowo-legendowe ożyły i uzyskały nowy kształt literacki także w licznych zbiorach wyraźnie adresowanych do dzieci i młodzieży. Najwięcej, bo aż cztery tomy baśni, podań i legend kaszubskich wyszło spod pióra Franciszka F e n i k o w s k i e g o <sup>15</sup>. *O k r ę t w h e r b i e*, *Z ł o t y s t r ą d*, *Z i e l o n y k a ł a m a r z i G d a Ń s k a s z k a t u ł k a* stanowią bogaty wkład pisarza, Gdańszczanina z wyboru, w dzieło inicjacji młodego pokolenia w kulturę kaszubską. Dokonuje w nich autor nie tylko rekonstrukcji legendy regionu, lecz staje się jej współtwórcą. Stare kaszubskie wątki i motywy łączą się tu z nowymi, głęboko tkwiącymi w nadmorskim klimacie kulturowym. Obrasta je anegdota i gawęda, głęboko przenika substancja poetycka. W swym niepowtarzalnym kształcie literackim dalekie tak od prostego i oszczędnego w słowie przekazu ludowego, jak od klasycznych baśni, podań i legend, mają raczej charakter baśniowo-legendowo-podaniowych opowieści gęsto przytaczanych wierszem.

Najprzystępniejszy dla dzieci, a stąd najbardziej po-  
czytny, jest zbiór podań *O k r ę t w h e r b i e*. Osiągnął już kilka wydań i nadal cieszy się niesłabnącą popularnością. W osiemnastu utworach odbijają się różne momenty z dziejów Gdańska, od czasów najdawniejszych po drugą wojnę światową. Zgodnie z konwencją podań osnute

---

<sup>15</sup> F. F e n i k o w s k i, *Okręt w herbie. Legendy gdańskie*, Warszawa 1955 ; *Złoty strąd*, Warszawa 1964 ; *Zielony kałamarnic*, Warszawa 1963, *Gdańska szkatułka*, Warszawa 1960.



są wokół postaci historycznych, zabytków czy wydarzeń przekazanych przez historię lub tradycję ustną. Występują w nich plastycznie nakreślone sylwetki doskonałych sterników i żeglarzy, gdańskich mieszczan, rzemieślników i miejskiej biedoty. Młodzi śmiałkowie walczą w nich o sprawiedliwość społeczną, prawdę i dobro. We wszystkich utworach panuje klimat pietyzmu dla gdańskich pamiątek przeszłości, zafascynowania morzem i wybrzeżem. Regionalne wątki i motywy, jak np. wątek zegara z Mariackiego kościoła, czy motyw stołomów uzyskują nowe konteksty. Czasem przywołane zostają po prostu jako punkt wyjścia do zupełnie nowej opowieści. W *T r z e c h w ę z ł a c h* np. historię ostatniego stołoma rozpoczyna narrator nawiązując do kaszubskiego przekazu ludowego o olbrzymach mieszkających nad morzem i " /.../ na wyspach wśród błękitnych kaszubskich jezior ..." <sup>16</sup>.

Zbiory utworów baśniowych *Z ł o t y s t r ą d*, *Z i e l o n y k a ł a m a r z* i *G d a ń s k a s z k a - t u ł k a*, adresowane raczej do młodzieży niż do dzieci, są, jak stwierdzają bibliotekarze, mniej poczytne od *O k r ę t u w h e r b i e*. Lekturę utrudnia język, arcaizowany i nasycony gwarą oraz terminami morskimi i erudycyjna, przeładowana detalem warstwa opisowa.

W twórczości *F. F e n i k o w s k i e g o*, zafascynowanego przeszłością wybrzeża, nie tylko podania, ale i baś-

---

<sup>16</sup> *T e n ż e*, *Okręt w herbie*, s. 69.



nie obok motywów folklorystycznych zawierają narodowe, ukazujące wybrzeże jako część ziem słowiańskich, oddające tragiczną rzeczywistość Pomorza pod władzą Krzyżaków, elektorów brandenberskich i władców pruskich. W wątkach fantastycznych Gdańskiej szkatułki odbijają się echa krwawej rzezi dokonanej przez Krzyżaków na ludności kaszubskiej nad Motławą w czasie jarmarku dominikańskiego w 1308 roku, tkwią realia zmagania ludności autochtonicznej z obcymi władcami, przewija się zagadnienie wierności Kaszubów wobec Polski.

W *Z i e l o n y m k a l a m a r z u* znajduje się grupa utworów, które za *E l i a d e m* można by nazwać baśniami mitycznymi<sup>17</sup>. Nawiązują one do mitu słowiańskiego początku. Jest w nich ewokowany Bałtyk jako praszłowiańskie morze, bogate w bursztyn i rybę. Perspektywa czasowa jest w nich podwójna. Upersonifikowane siły przyrody, wodne żywioły i bóstwa morza żyją w przedchrześcijańskim świecie zamierzchłych czasów. Ich imiona wskazują wyraźnie na pokrewieństwo z mitologią słowiańską. Mimo pewnych odwołań do pojęcia czasu linearnego, tkwiących między innymi w imionach, które też stanowią swoisty znak czasu / np. *Poświst* /, egzystują w czasie cyklicznym. Ich istnienie jest zsynchronizowane z cyklem kosmicznym, z czasem przyrody, z dniem i nocą. *Poświst*, władca

---

<sup>17</sup> M. *E l i a d e*, Traktat o historii religii, tłum. J. *T i e r u s z - K o w a l s k i*, Warszawa 1966, s. 60.



Wichrowego Dworu w utworze *J u t r z e n k a n a d w ó r z e P o ó w i s t a* przydziela swym dworzanom morze we władanie w zależności od pór roku. Od jesieni do wiosny morzem rządzi " /.../ zła ciotka Połnia-Zyda i zrzędlawy wuj Wieczornik " <sup>18</sup>. Czas letni jest porą zwycięstw dobrego Jutrznika, zwanego przez kaszubskich rybaków także Zywnikiem i " szczodrej " Morszczyzny, która na wybrzeżu nosi zaszczytny przydomek " Złotej Nordy ".

W przestrzeni omawianej grupy utworów dominuje morze jako żywioł główny i pierwotny a w nim pełen dziwów świat podwodny, bogaty w barwy, kształty, dźwięki. W społeczności wodnych bóstw, duchów i wszelkich istot akwaticznych panują podobne zależności jak na Olimpie. Bałtycki Olimp zgodnie z zasadami struktury postaci mitycznych jest uwolniony od niszczącego wpływu czasu.

Jedną z najbardziej charakterystycznych cech baśni *F. F e n i k o w s k i e g o* jest szczególna konstrukcja czaso-przestrzeni. Narrator bardzo rzadko korzysta w nich z prawa bajarza do posługiwania się skonwencjonalizowanymi zwrotami w rodzaju : " Za siedmioma górami, za siedmioma lasami ", " Dawno, dawno temu", które odwołują się wprawdzie do ludzkich doświadczeń czasoprzestrzennych, ale nie posiadają prawie żadnej konkretnej wartości informacyjnej. Surerując umiejscowienie wydarzeń w przestrzeni oznaczonej i na linii czasu przeszłego, rezygnują z określenia punktu tego czasu i przestrzeni i pozwalają odnosić baśnio-

---

<sup>18</sup> *F. F e n i k o w s k i*, *Zielony kałamarz*, s. 109.



we dzianie się do różnych miejsc i żadnego miejsca, do jed-  
nego momentu czasu i dużego ciągu przeszłości, do "zawsze"  
i "nigdy".

W utworach F. F e n i k o w s k i e g o baśniowa daw-  
ność bywa określana przez akcenty wskazujące na jej rodzaj  
przy pomocy zjawisk obyczajowo-kulturowych a przestrzeń  
jest zlokalizowana empirycznie. Baśniowe dziwy rozgrywają  
się w przestrzeni bałtyckiej lub nadbałtyckiej. Droga wie-  
dzie tu nie do baśniowego "nikąd", nie do "Farlandii",  
lecz do Darłowa, Fromborka, Gdyni, Gdanska, na Hel.

W Z ł o t y m s t r ą d z i e w dwudziestu sześciu utwo-  
rach zamknięta została niemal cała "geografia" wybrzeża.

W morskim i nadmorskim pejzażu przestrzennym wyekspono-  
wano wiele osobliwości regionu. Obok łebskich wydm zjawis-  
ko erozji w pobliżu Dziwnowa, na klifie Trzęsacza ruiny  
jednego z najstarszych kościołów Pomorza, niezwykła grob-  
la na jeziorze Kamiennym, niezliczona ilość kamieni ze zna-  
kami szczególnymi. Osnute wokół nich autentyczne ludowe  
opowieści stają się tworzywem inspirującym powstanie no-  
wych, bogatych treści. Wtopione w szeroki kontekst są jed-  
nym z podstawowych elementów wiążących baśniowo-legendowe  
utwory F. F e n i k o w s k i e g o z ludową kulturą ka-  
szubską.

Regionalny klimat utworów F. F e n i k o w s k i e g o  
intensyfikują postacie. Obok znanych z baśni ogólnopols-  
kich i najbardziej typowych dla tych gatunków, takich, jak  
zła macocha, dobra sierotka, ofiarna siostra, dobra i zła  
księżniczka występują postacie rybaków, marynarzy, kapita-  
nów statków, kaszubskich gburów i parobków, zadzierżystych



białek, którym sam diabeł nie sprostą, Krzyżaków, Niemców, Prusaków. Postacie o rodowodzie ogólnonarodowym i koneksjach ogólnościatowych są zgodnie z poetyką baśni typami, schematami. Pozbawione cech indywidualnych nie posiadają nawet imion własnych. Postacie regionalne są o wiele bardziej plastyczne i wyraziste. Zasadniczym czynnikiem ich indywidualizacji jest jędrność języka, gwara, charakterystyczny sposób zachowania się w różnych sytuacjach. Rybak Terk z maszoperii na Międzymorzu / Dla czego na Helu nie ma bocianów / ma kaszubskie serce a w nim, jak u każdego z Kaszubów, bezgraniczne przywiązanie do rodzimych piachów i morza. Choć w Aleksandrii otwiera się przed nim możliwość życia spokojnego i sytego a w domu czeka białka sekutnica, wybiera powrót nad Bałtyk, by w "/.../ kaszubskim piochu kosce /.../ położyć " <sup>19</sup>.

Zbiory baśni są bogatym wkładem F. F e n i k o w s k i e - g o w dzieło popularyzacji Kaszub, morza i wybrzeża. Zbudował w nich pisarz legendę regionu, który nie miał do tej pory swego T e t m a j e r a , M o r c i n k a c z y K a s p r o w i c z a. Zbudował ją jak mozaikę z elementów o różnych kształtach, z wielu odcieni barw, własnym i sobie tylko właściwym sposobem. Stare kaszubskie wątki i motywy należą do jej podstawowych składników.

Regionalny charakter ma także wydany niedawno i adresowany do dzieci zbiór baśni B u r s z t y n o w e d r z e -

---

<sup>19</sup> T e n ż e, Złoty strąd, s. 252.



w o Edmunda P u z d r o w s k i e g o <sup>20</sup>. Utwory o tak wyraźnie kaszubskim klimacie mogły powstać niewątpliwie tylko pod piórem pisarza ściśle związanego z Kaszubami. Ów klimat tworzą przede wszystkim kaszubskie i nadmorskie realia oraz różne folklorystyczne szczegóły. Chociaż czas i przestrzeń zgodnie z konwencją gatunku mają w nich charakter utopijny, podkreślony często takimi sformułowaniami, jak " W królestwie ani dużym, ani małym ...", " Gdzieś w ostępach puszczy ...", odbiorca nie ma wątpliwości, że chodzi o Kaszuby i ziemie nadmorskie. Utrzymuje go w tej świadomości narrator, który wypełnia baśniową przestrzeń nadmorskimi piaskami, jantarowym morzem, bursztynowym drzewem, zaludnia stołami, gryfami, kaszubskimi królewiankami.

W baśniach E. P u z d r o w s k i e g o nie ma krasnoludków. Trzeba dodać, że krasnoludki, karzełki, gnomy, skrzaty, koboldy, ubożęta / regionalne krośnięta / rzadko pojawiają się w kaszubskich baśniach dla dzieci. Zamiast tych osobliwych i w większości sympatycznych stworzonek są stołami, wykazujące wiele podobieństwa z Wali-gorą i wyrwidębem, bo obdarzone olbrzymim wzrostem i niezwykłą siłą. W odróżnieniu od jednopłciowych i bezżennych krasnoludków stołami mają żony, równie olbrzymie i silne jak oni sami i stołamięta. W baśniach dla dzieci posiada-

---

<sup>20</sup> E. P u z d r o w s k i , Bursztynowe drzewo. Baśnie kaszubskie, Gdańsk 1974.



ją też własną sagę rodu. Brzmia w niej echa marzeń Kaszubów, długo uciskanych przez obce siły, o mocy, która sprostałaby wrogom, podkreślone zostają wyraźnie skandynawskie genealogie kaszubskich olbrzymów i związek ich istnienia z ludowym, naiwnym spojrzeniem na powstanie rozsianych po Pomorzu, a szczególnie w pasie nadmorskim, głazów narzutowych przyniesionych przez lodowce ze Skandynawii.

Baśnie E. P u z d r o w s k i e g o zgodnie z poetyką gatunku preferują to, co rzadkie, niezwykle, kosztowne. Ale wśród przedmiotów ze złota, srebra i kryształu, wśród pereł, diamentów, aksamitu i jedwabiu bursztyn zajmuje miejsce wyjątkowe. Jest nie tylko realnie określonym detałem nadmorskiej przestrzeni empirycznej, ale zgodnie z medycyną ludową staje się lekarstwem, a w myśl dawnego wierzenia, że kryje w sobie utajone życie i posiada moc nadprzyrodzoną, pełni również funkcję symboliczną. Często łączy dwa światy, realny i baśniowy. Magiczne przedmioty ukryte zostają w bursztynowych szkatułkach, piękne księżniczki mieszkają w bursztynowych komnatach, północny gryf przebywa na bursztynowej wyspie. Bursztyn jest w baśniach E. P u z d r o w s k i e g o przedmiotem cenniejszym niż złoto i dużo piękniejszym od tego szlachetnego kruszcu wysuwanego na ogół w baśniach na pierwsze miejsce. Nie bryła złota, ale bursztynu " tak wielka jak cielęca głowa " bierze udział w grze o rękę królewskiej córki i jest przedmiotem targów chłopca z diabłem. Bursztyn mieni się bogactwem odcieni i wnosi " /.../ tyle światła do królewskiego pałacu, że



wszystkie komnaty pojasniały, jak gdyby paliło się w nich tysiące świec" <sup>21</sup>. W świecie baśniowej cudowności właśnie bursztyn występuje często w roli przedmiotu symbolizującego siły dobre w walce ze złem, okrucieństwem, ludzką słabością. W *O jantarze i słonym morzu* kłazy Dobrosty, zamieniające się w złocisty jantar, neutralizują skutki klątwy spowodowanej zachłannością na złoto.

Z relacji baśni ze zbioru *Bursztynowe drzewo* wobec kaszubskich bajek ludowych wynika, że i tu procesy transformacyjne posunięte zostały w większości przypadków daleko i przyniosły nowe jakości. Wątki znane z przekazów ludowych, jak wątek ptaka-gryfa, stołemów, Musolfa, Bugdala wtopione zostały w konteksty szersze i bogatsze niż pierwowzory regionalne. Dostrzec tu można charakterystyczną dla wszelkich transformacji na gruncie bajki i baśni kontaminację wątków i motywów regionalnych z wędrownymi. Węzły kontaminacyjne odnaleźć nietrudno. Dla przykładu w *O jantarze i słonym morzu* taki węzeł zadzierzgnięty został między motywem wyjaśniającym pochodzenie bursztynu a motywem przemienienia w złoto, znanym z mitu o królu Midasie i obecnym w baśniach różnych narodów.

Proces transformacyjny zaznacza się wyraźnie także w dziedzinie fantastyki. Od ludowej bajki kaszubskiej, bardzo realistycznej w swych treściach, baśnie E. Puzdrowskiego odbiegają bogatą fantastyką, typową dla konwencji gatunkowej.

---

<sup>21</sup> Bursztynowe drzewo, s. 172.



W warstwie językowo-stylistycznej przekształcenia dotyczą, ogólnie rzecz biorąc, dwóch zjawisk :

- oszczędna w słowie i preferująca lakoniczny dialog bajka kaszubska zgodnie z poetyką baśni literackiej zostaje rozbudowana, szczególnie w partiach opisowych;
- przetransponowana na język literacki zachowuje najbardziej zrozumiałe dla nie znającego gwary młodego czytelnika wyrazy z dialektu.

Troska o kaszubskie ornamenty ludowe występuje nie tylko w słownictwie i świecie realiów, ale także w stylizacji końcowych formuł narracyjnych, którymi posługują się bajarze na całym świecie, np. " I ja tam byłem miód k a - s z u b s k i piłem ..." <sup>22</sup>

Trzeba dodać, że końcowe formuły narracyjne w baśniach E. P u z d r o w s k i e g o są bogate, zróżnicowane i pomysłowe. Został w nie bardzo wyraźnie wpisany dziecięcy odbiorca, którego bawią wyliczanki i różnego rodzaju zestawienia słowne o charakterze czysto ludycznym, łatwo wpadające w ucho, bo zrymowane i zrytmizowane. Niektóre z nich zawierają spory ładunek poezji, jak np. ta : I ja tam byłem, miód kaszubski piłem, a kto nie wierzy, niech skoczy z wieży na same dno nieba, gdzie ryba śpiewa, a gwiazdy się toczą w rozświetlone okna, które noc zasłoni i bajkę przygotni " <sup>23</sup>. Wszystkie wiążą baśniowe " dawno, dawno " z te-

---

<sup>22</sup> Tamże s. 194.

<sup>23</sup> Tamże



rażniejszością, czas akcji z czasem odbiorcy. Niektóre mają charakter futurologiczny, gdyż sugerują, że baśniowa szczęśliwość z czasu przeszłego poprzez czas teraźniejszy przenosi się w przyszłość, np. " I od tej pory nie było końca radości na dworze króla, trwa ona jeszcze do dziś i będzie trwać dalej " <sup>24</sup>. Tylko nieliczne formuły zachowują abstrakcyjny typ narracji. W większości narrator się konkretyzuje, z czasowników w osobie trzeciej przechodzi na czasowniki w osobie pierwszej l. poj. i często włącza się w krąg rzeczywistości przedstawionej np. " I ja tam byłem, miód przedni piłem, a tak się najadłem, że w sadło przytyłem. Toczyłem się jak groszek, a toczyć się przestane, gdy bajka się skończy. Skończyła się bajka ? Skończyła " <sup>25</sup>.

Najluźniejszy związek z folklorem kaszubskim mają B u r s z t y n o w e b a ś n i e H. Z d z i t o w i e c k i e j <sup>26</sup>. Większość zawartych w zbiorze utworów - to baśnie o wątkach ogólnopolskich i tekstach autonomicznych, nie wykazujących związków z regionalnym twórczym ludowym. Ich " kaszubskość "znaczona została niejako wtórnie, przy pomocy sygnałów topograficznych oraz różnych realiów ze świata przyrody i obyczajowości, charakterystycznych dla Kaszub i wybrzeża. Jedynie kilka, a między nimi G r o b l a

---

<sup>24</sup> Tamże, s. 216

<sup>25</sup> Tamże, s. 235

<sup>26</sup> H. Z d z i t o w i e c k a, Bursztynowe baśnie, Gdańsk 1972.



na Jeziorze Kamiennym, Bursztynowa korona, Stolem nad Bałtyku, Zaklęte drzewa zawierają wątki obecne w kaszubskich przekazach ludowych. Kontaminacja wątków kaszubskich z wątkami nowymi zaznacza się wyraźnie w Posążku Juraty. Jest to już nie baśń, lecz opowiadanie z przewagą elementów realistycznych, w którym znany z nadbałtyckiej tradycji wątek Juraty ukaranej przez ojca -władcę Bałtyku za to, że pokochała człowieka, odbija się w wersji autentycznej i jednocześnie staje się źródłem trawestacji znanych treści w postaci uwspółcześnionej.

I tu, podobnie jak w baśniach E. Puzdrowskiego, motywem łączącym poszczególne utwory jest motyw bursztynu. Będąc pomostem wiodącym ze świata realnego ku baśniowej cudowności, staje się jednocześnie przedmiotem licznych opisów o wysokich walorach estetycznych.

Baśnie i podania kaszubskie dla dzieci istnieją także poza omówionymi zbiorami. Oddzielnie wydana została baśń Zaklęta królewnianka Lecha Bądkowskiego<sup>27</sup>. Pojedyncze utwory znaleźć można w różnych zbiorach. Powtarzają się tu jednak tylko dwa nazwiska autorów baśni kaszubskich. Z. Rabskiej i F. Fenikowskiego. Ilość pojedynczych baśni kaszubskich zamieszczonych w bogatych zbiorach baśni dla dzieci jest niewielka. Występują one znacznie rzadziej niż np.

---

<sup>27</sup> L. Bądkowski, Zaklęta królewnianka, Gdynia 1959.



baśnie śląskie.

Przegląd baśni, podań i legend kaszubskich w zbiorach dla dzieci pozwala wstępnie sformułować kilka wniosków :

- Tylko nieliczne zbiory baśni, podań i legend kaszubskich mają wyraźnie dziecięcy adres czytelniczy. Są to baśnie Z. R a b s k i e j, F. F e n i k o w s k i e g o, E. P u z d r o w s k i e g o, H. Z d z i t o w i e c k i e j. W praktyce czytelniczej jednak do dzieci docierają wszystkie zbiory. O włączeniu zbiorów baśni do lektur dziecięcych decydują najczęściej nie wyznaczniki adresu czytelniczego tkwiące w tekście. Decydującym sygnałem jest sam wyraz "baśnie" w tytule lub w podtytule.
- Stosunek baśni kaszubskich do bajek ludowych jest różny. Bajka ludowa w drodze do czytelnika dziecięcego poddana zostaje licznym zabiegom transformacyjnym. Uzyskuje kształt literacki a w jej tekst wpisany zostaje odbiorca dziecięcy. Stare kaszubskie wątki, choć wtopione nieraz w zupełnie nowy kontekst, stanowią bardzo ważną podstawę całości utworów. Niekiedy "kaszubskość" baśni i podań bywa wtórna i powierzchowna, gdyż polega tylko na ludowej stylizacji utworu. Do najczęstszych zabiegów transformacyjnych zaliczyć trzeba rozszerzanie treści i zastąpienie gwary przez język ogólnopolski.
- Baśnie, podania i legendy kaszubskie pełnią w lekturze młodego pokolenia istotne funkcje poznawcze, kształcące, wychowawcze, estetyczne i ludyczne. Stykając z ludową kulturą i obyczajowością, realiami i postaciami typowymi dla regionu, wprowadzają w świat literatury, w którym prosta "wieść gminna" łączy się harmonijnie ze sztuką pisarską na wysokim poziomie.



M I R Gdynia ,zlec.109/79 ,zezv.U-2 nakład 600 egz.











