

PROBLEMY SŁOWIAŃSKIEGO ŚWIATA ZMARŁYCH KATEGORIE PRZESTRZENI I CZASU

Próby rekonstruowania wierzeń i wyobrażeń eschatologicznych Słowian u schyłku pogaństwa (a więc gdzieś między VIII a XII wiekiem) przypominają układanie zniszczonej i wyblakłej w ciągu wieków mozaiki, dla której bądź to brakuje rozsypanych i zagubionych cząsteczek, bądź też dysponujemy ich nadmiarem, tyle że po części pochodzą one z późniejszych nawarstwień, po części z zablakanych, zupełnie obcych zabytków. Dotyczy to w szczególności tego obszaru eschatologii, który obejmuje wyobrażenia „tamtego świata”. Upór układającego w dążeniu do pokrycia zniszczonej powierzchni jednolitym obrazem nie może wszakże iść zbyt daleko, wiele bowiem wskazuje na to, iż rekonstruowana rzeczywistość daleka była od zwartości i konsekwencji, niesłusznie niekiedy przypisywanej wszystkim systemom religijnym. Inna podstawowa wątpliwość dotyczy funkcjonowania w okresie nas interesującym w miarę wspólnego ogólnosłowiańskiego systemu wierzeń i wyobrażeń religijnych¹. Równocześnie spore zastrzeżenia budzi opinia o niedorozwoju i nikości „słowiańskich pojęć eschatologicznych” w dobie konfrontacji dawnej religii z chrześcijaństwem². Podważają ją bowiem zarówno świadectwa źródeł pisanych, jak i materiał źródłowy z zakresu archeologii, języka, folkloru. Nie próbując przedstawiać w tym tekście pełniejszego zarysu wierzeń i wyobrażeń dawnych Słowian o świecie zmarłych, ograniczę się do sformułowania pewnych problemów, bądź to nasu-

1 Niespójność zwłaszcza młodszych warstw tego systemu i jego kruszenie się w czasach bliższych konfrontacji z chrześcijaństwem akcentuje A. Gieysztor: *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982, *passim*.

2 W. Lowmiański: *Religia Słowian i jej upadek (w. VI–XII)*, Warszawa 1979, s. 360.

wających bardziej lub mniej przekonujące odpowiedzi, bądź to czekających z nierównymi szansami na rozwiązanie. Zostaną one podporządkowane kategoriom przestrzeni i czasu, bez wątpienia istotnym, choć nie ogarniających całości problematyki.

Dalsze rozważania wypadnie poprzedzić refleksją dotyczącą zagadnienia trudnego i rzec by można kłopotliwego, lecz zarazem na tyle istotnego, iż nie można go świadomie pominąć. Dotyczy ono obecności ideowego podłoża zasadniczej zmiany w rytuale pogrzebowym, zachodzącej w schyłkowej fazie pogaństwa, polegającej jak wiadomo na przejściu od obrządku ciałałpalnego do inhumacji. Oczywiście są tu wpływy chrystianizacji i wprowadzanego wraz z nią systemu nakazów i zakazów, w odpowiednio węższym zakresie należy uznać efekty oddziaływania obcych, niesłowiańskich grup etnicznych. Zwłaszcza badania Heleny Zoll-Adamikowej przekonująco ukazały rolę czynników zewnętrznych w adaptacji nowego rytuału przez mieszkańców ziem polskich oraz, w innych warunkach, przez Słowian nadbałtyckich³. Nie sprzeciwiają się one uznaniu przemiany, która dokonać się musiała w wierzeniach i wyobraźni ludów słowiańskich jeszcze przed chrystianizacją⁴. W czasie, gdy Kościół wprowadzał chrześcijański rytuał pogrzebowy, niedawni poganie z pewnością nie traktowali już kremacji jako bezwzględного warunku zapewnienia zmarłemu pomyślnego bytowania. W ich wierzeniach i wyobrażeniach eschatologiczny sens spalenia ciał musiał się już stopniowo zacierać. W źródłach najbliższych omawianego okresu nie odnajdujemy bowiem żadnych śladów zwalczania przez Kościół i wspierające go autorytety świeckie obrządku ciałałpalnego, którego praktykowania z pewnością nie traktowano by tolerancyjnie. Surowe zakazy wydawane przez władców młodych państw chrześcijańskich oraz monity dostojników kościelnych dotyczyły innych relikwów pogaństwa⁵: pochówków ciał *in silvis et in campis*, nagannego „kultu zmarłych”, wyposażania ich w jadło, napitki i różne przedmioty itp.

3 Zob. zwłaszcza: *Wczesnośredniowieczne cmentarzyska szkieletowe Małopolski*, cz. 2 – *Analiza*, Wrocław 1971, s. 153 i n. *Przyczyny i formy recepcji rytuału szkieletowego u Słowian nadbałtyckich we wczesnym średniowieczu*, „Przegląd Archeologiczny” 35, 1988, s. 183–229. *Die Einführung der Körperbestattung bei den Slawen an der Ostsee*, „Archeologisches Korrespondenzblatt” 24, 1994, Heft 1, s. 81–93.

4 Przedchrześcijańskie pochodzenie rytuału inhumacji ciał niespalonych akcentuje J. Gąssowski: *Kultura pradziejowa na ziemiach Polski*. *Zarys*, Warszawa 1985, s. 308 i n.

A zatem nowy rytuał, choć sprzeczny z dotąd przyjętym (wtedy, gdy był odgórnie narzucany) nie odbierał zmarłym perspektywy bytowania na tamtym świecie. Zauważmy przy tym, iż zarówno dusze ciał spalonych, jak i pogrzebanych w ziemi wykazywały – co potwierdza ciągłość wyposażenia grobów w odpowiednie przedmioty – podobne potrzeby. Wydaje się natomiast, iż bardziej lub mniej dobrowolne zaniechanie ciałopalenia mogło wywrzeć określony wpływ na wierzenia dotyczące relacji między żyjącymi a zmarłymi. Ci ostatni, a zwłaszcza pewna ich kategoria, stali się bardziej niebezpieczni dla żywych, którzy musieli teraz skwapliwiej niż dotąd oddalać niepożądaną obecność upiórów – *navi* a zarazem spełniać ich natrętne roszczenia.

Wyobrażenia przestrzenne

Poświęćmy uwagę temu obszarowi bytowania dusz zmarłych, który nie był tożsamy ani z domem i obejściem (które dusze te niechętnie opuszczały), ani z odległymi pustkowiami, na których błąkały się zaniedbane i niezaspokojone duchy ludzi zmarłych nagle oraz zamordowanych wrogów, ani też z kurhanami, mogiłami i cmentarzyskami, miejscami zlokalizowania mocy sakralnej należącej bardziej do tamtego niż doczesnego świata. Dziedzictwo indoeuropejskie, stosunkowo dobrze rozpoznawalne w przypadku wierzeń i wyobrażeń eschatologicznych, dzielili Słowianie z innymi ludami akceptując odrębną przestrzeń bytowania zmarłych i łącząc z nią – choć tu już powstają liczne wątpliwości – określone wyobrażenia.

Pozostały ślady powszechnej niepewności co do miejsca położenia przestrzeni zagrobnego bytowania, nazywanej na Rusi *nevedomaja strana*⁵. Motyw tej niepewności przekazują rosyjskie lamenty pogrzebowe, dobrze przechowujące wątki archaiczne. Opłakuje się w nich los duszy zmarłego człowieka udającej się w miejsce *bezvestnoje*,

5 Zob. referencje źródłowe w moim artykule: *Słowiański świat zmarłych u schyłku pogaństwa. Wyobrażenia przestrzenne*, „Kwartalnik Historyczny” 100, 1993, nr 4, s. 73–88. Pierwsza część niniejszego tekstu powtarza część zawartych tam sformułowań.

6 Zob. m.in. A.N. Sobolev: *Zagrobnij mir po drevne russkim predstavlenijam*, Sergeev Posad 1913, s. 92 i n. Z nowszych prac: N.N. Veleckaja: *Jazyčesskaja simvolika slovianskich archaičeskich ritualov*, Moskva 1978, s. 21.

nazywane także *čužaja strana*⁷. Na zachodniej Słowiańszczyźnie recytowano w późnym średniowieczu utwór o błąkającej się duszy, która nie zna miejsca swego pośmiertnego pobytu. Archaicznej genezie tego wątku nie przeczą treści chrześcijańskie obecne w starym tekście i jego ludowych kontynuatach⁸. Nie wiemy wszakże z jak głębokim pokładem wierzeń słowiańskich należałoby wiązać motyw „nieznanej krainy”. Wypada sądzić, iż odpowiada on późnemu ich stadium, charakteryzującemu się zatarciem wyobrażeń o strukturach przestrzennych tamtego świata. Nie brak wprawdzie przesłanek mogących pełnić rolę drogowskazów ku zaświatowej przestrzeni, lecz ich wartość bywa niekiedy nader dyskusyjna i niepewna.

Stosunkowo wiarygodne zdaje się być zachowane w różnych tekstach odczucie dużej odległości dzielącej siedliska ludzkie od tamtego świata, niezależnie od jego usytuowania. Niekiedy zauważa się tu zbieżność z horyzontem bajecznym, odnoszącym się do odległych krain „za siedmioma górami”⁹. Z daleka przybywały na ziemię dusze zmarłych, które należało nakarmić, napoić, ogrzać. Folklor, głównie wschodniosłowiański zna formuły witania i zachęcania do posiłku zmęczone daleką i długą drogą duchy przodków – „dziadów”: *Vy ustali rodnye, pokušajte že čego-nibud*¹⁰. „Dalekość” świata zagrobnego jest wszakże względna: może oznaczać jakąś przestrzeń położoną za wielką wodą, gdzieś „za lasami, za górami”, za horyzontem, tam dokąd sięga tęcza, ale też może wykraczać zaledwie poza obszar człowiekowi znany, przez niego zagospodarowany i „oswojony”. Tamten świat był „daleki” jako przeciwstawienie tego, co ludziom zdawało się „bliskie”¹¹.

Położenie świata zmarłych za wodą może się wykazać z jednej strony niewątpliwą ponadśłowiańską genealogią, z drugiej zaś niezliczonymi przesłankami o nierównej wartości, opartymi na różnego typu źródłach. Pamięć o granicznej wodzie długo pozostawała żywą wśród Słowian wschodnich; folklor rosyjski zachował nawet wymow-

7 J. Generozov: *Russkija narodnyja predstavlenija o zagrobnoj žizni*, Saratov 1883, s. 19. A. Sobolev: *Zagrobnyj mir*, s. 139.

8 T. Michałowska: „Dusza z ciała wyleciała”. *Próba interpretacji*. „Pamiętnik Literacki” 80, 1989, z. 2, s. 3–26.

9 W.J. Propp: *Istoričeskije korni volšebnoj skazki*, Leningrad 1986, s. 269.

10 A.N. Sobolev: *Zagrobnyj mir*, s. 158.

11 V.V. Ivanov, V.N. Toporov: *Slavjanskaja mifologija*, [w:] *Mify narodov mira. Encyklopedija*, red. S.A. Tokarev, t. II, Moskwa 1982, s. 452.

ną nazwę „zabyt' reka”¹², którą zmarli przekraczając w określonym czasie po śmierci „zapominają” następnie o doczesnym świecie (a więc i przestają już do niego należeć). Wodę rozlewano za zmarłym wyprawianym do miejsca pochówku (aby już nie powrócił do swego dawnego domostwa), ale też przrzucano kładki nad pobliskimi strumieniami lub rowami ułatwiające zmarłym pokonywanie wody. Woda była zarówno granicą, jak i łącznikiem między obu światami; wraz z jej nurtem posyłano pożywienie oraz określone sygnały niezującym przodkom. W pobliżu wód łatwiej nawiązywano kontakt ze zmarłymi. Znane są praktyki wrózenia nad brzegami rzek; wszak ci, którzy przebywają „po drugiej stronie” znają przyszłość¹³.

Na Słowiańszczyźnie zachodniej motyw wód rozdzielających dwa światy pozostawił słabszą dokumentację. Odnajdujemy ją niekiedy w późnośredniowiecznych zapisach mowy potocznej, pewne przesłanki nasuwać może również terminologia dotycząca obszarów wodnych¹⁴.

W badaniach archeologicznych zauważano względną bliskość cmentarzysk ciepłopalnych od rzek, strumieni i naturalnych zbiorników wody¹⁵. Czy jednak decydowały o tym względy eschatologiczne – oto pytanie. Wtedy, kiedy tak jak to miało miejsce w przypadku Czech południowych, mamy do czynienia z prawidłowością sytuowania cmentarzysk po drugiej stronie rzeki wobec grodu lub osady, pozytywna odpowiedź na omawiany temat zyskuje niewątpliwie atut. Może zatem istotnie, zgodnie z sądem V. Turčana¹⁶, w wierzeniach pogańskich Czechów Wełtawa oddzielała świat żywych od świata zmarłych.

Z wyobrażeniem przeprawy wodnej na tamten świat wiązano również spotykany przede wszystkim na Rusi zwyczaj grzebania zmarłych w łodziach¹⁷, zdający się mieć bardzo odległą tradycję. Nawiązywać do niej mogą również pomorskie ślady pochówków w

12 B.A. Uspienski: *Kult św. Mikołaja na Rusi*, Lublin 1985, s. 91.

13 Tamże, s. 91. O „kładkach zadusznych” zob. K. Moszyński: *Kultura ludowa Słowian*, t. II, cz. 1, wyd. 2, Warszawa 1967, s. 598.

14 Zob. G. Rytter: *Rekonstrukcja psł. szeregu słowotwórczo-semantycznego *gaj, *kraj, *raj*, [w:] *Studia z filologii polskiej i słowiańskiej*, t. 24, Warszawa 1987, s. 255.

15 H. Zoll-Adamikowa: *Wczesnośredniowieczne cmentarzyska ciepłopalne Słowian na terenie Polski*, cz. 2, Wrocław 1979, s. 250.

16 V. Turčan: *Slovanské mohyly v Dvakačoviciach*, „Archeologické rozhledy” 1, 1984, s. 56.

17 Zob. m.in. J.E. Borovskij: *Mifologičeskij mir drevnich Kijevlan*, Kiev 1982, s. 90 i n.

łodzi oraz przypominające kształtem łódź kamienne groby Słowian połabskich¹⁸.

Mitologiczna rzeka lub inny obszar wodny oddzielający dwa światy nie mają odniesień topo- lub kosmograficznych. Przesłanek dotyczących kierunku udawania się należycie pochowanych i zaopatrzonych dusz zmarłych do miejsca ich trwałego pobytu pośmiertnego nie znajdujemy we wczesnych źródłach pisanych. Świadczenia folkloru, głównie wschodniosłowiańskiego, są wprawdzie dość wielomówne, ale niejednoznaczne. Najbardziej przejrzystym zdaje się być nurt informacji odsyłających zmarłych w kierunku zachodnim. Geneza tego wyobrażenia wiązać by się miała z obserwacją słońca, które kryjąc się wieczorami na zachodzie za linią horyzontu wskazuje zmarłym kierunek położenia ich krainy¹⁹. Za archaizmem takich wierzeń przemawiają dość zdecydowanie analogie bałtyjskie²⁰, niejednokrotnie skutecznie wspierające wątpliwe kwestie religii i mitologii Słowian.

Rozstrzygnięcia pozostających mimo wszystko wątpliwości nie znajdujemy tam, gdzie od dłuższego czasu poszukuje się odpowiedzi, to jest w materiale dotyczącym średniowiecznej, słowiańskiej obrzędowości pogrzebowej. Zgodnie z sugestiami nawiązującymi do innych systemów wierzeniowych przyjmuje się, iż orientacja położenia zwłok w grobach winna być uzależniona od lokalizacji krainy zmarłych przodków²¹. Aby więc dusza zmarłego powstawszy mogła udać się na zachód, ciało jego winno spoczywać w grobie z głową skierowaną ku wschodowi. Oczywiście wszelkie rozważania na ten temat mogą się odnosić jedynie do pochówków szkieletowych z czasu poprzedzającego pełną recepcję przepisu kościelnego nakazującego chowanie wszystkich zmarłych chrześcijan głowami na zachód. Otóż gdy uwzględnimy te i inne zastrzeżenia, to wprawdzie będzie można zauważyć określone, wspólne tendencje, lecz będą one miały charakter regionalny, różnice zaś w orientacji pochówków (na przykład między Małopolską oraz częścią pozostałych ziem polskich z jednej strony a

18 H. Zoll-Adamikowa: *Przyczyny i formy recepcji*, s. 200. *Die Slawen in Deutschland. Geschichte und Kultur der slawischen Stämme westlich von Oder und Neisse* vom 6. bis 12. Jhd, hrsg. v. J. Herrmann, Berlin 1974, s. 257 oraz ilustr. 85a.

19 A.N. Sobolev: *Zagrobnyj mir*, s. 95 i n.

20 Zob. J. Suchocki: *Mitologia bałtyjska*, Warszawa 1991, s. 278.

21 Zob. na ten temat ogólne informacje A. Labuddy: *Liturgia pogrzebu w Polsce do wydania Rytuauu Piotrkowskiego (1631)*, Warszawa 1983, s. 63. przypis 193.

Czechami i Morawami z drugiej)²² okażą się tak istotne, że wzbudzą sceptycyzm co do słuszności wspomnianej uprzednio generalnej zależności. W słowiańskim rytuale pogrzebowym kierunek ułożenia zwłok być może wiązał się z jakimiś nierozpoznanymi przez nas wierzeniami, lecz nie dotyczyły one lokalizacji świata zmarłych. Wątpliwość tę wzmacnia ponadto stwierdzona najwyraźniej na ziemiach polskich odmienna tendencja kierunku układania ciał mężczyzn i kobiet²³.

Rosyjskie lamentsy pogrzebowe wskazując nieznaną i daleką drogę czekającą zmarłego niekiedy wznoszą ją ku wysokościami. Dusza dziewczyny poszybuje gdzieś *Za oblački, za chodiaćcii, k krasnu solnyšku*, zaś dusza starca – *dieduszki udaje się za sine morze, za głębokie, na równi z obłokami*²⁴. Utrwalone w folklorze wyobrażenia ludowe bywają różnorodne co do treści: wedle nich słońce chowając się za horyzontem zstępuje do krainy zmarłych przodków, pod ziemię zapada tęcza, po której jak po moście zmierzają do miejsca swego pobytu ludzkie dusze, ale inna zaświatowa droga – Droga Mleczna prowadzi ku niebu²⁵. Folklor proponuje zatem rozwiązania mieszczące się w opozycyjnych parach pojęć: dół–góra, podziemie–niebo²⁶.

Podziemne położenie krainy zmarłych ma za sobą argumentację szczególnie wagi. Wskazuje nań bowiem rekonstrukcja archaicznego mitu indoeuropejskiego, wedle którego przeciwnikiem bóstwa niebiańskiego, gromowładnego jest bóstwo chtoniczne, sprawujące władzę, czy też pieczę nad światem zmarłych. Słowiańska wersja tego mitu łączy opiekuna dusz przodków Wołosa lub Welesa ze światem dolnym, podziemnym²⁷. W źródłach średniowiecznych odnajdujemy motyw trzech „królestw”, czyli trzech stref kosmicznych: górnej –

22 Zob. zwłaszcza H. Zoll-Adamikowa: *Wczesnośredniowieczne cmentarzyska szkieletowe*, cz. II, s. 39 i n. Z prac czeskich zob. zestawienie, które opracował J. Špáček: *Slovanské pohřebišťe a projevy vampyrismu z Čelakovíc*, „Časopis Národního muzea” 140, 1971, nr 3–4, s. 215. Z kolei gdy idzie o ziemie Słowiańszczyzny wschodniej, A.P. Mocja: *Pogrebalnyje pamiatniki južnorusskich zemel IX–XIII v.v.*, Kiev 1990, s. 28 wyraża opinię, iż przeważająca zachodnia orientacja ciał (głowami na zachód) łączy się z wierzeniem o położeniu świata zmarłych na zachodzie. Zob. także J.E. Borovskij: *Mifologičeskij mir*, s. 100.

23 H. Zoll-Adamikowa: *Wczesnośredniowieczne cmentarzyska szkieletowe*, cz. 2, s. 41.

24 J. Genërozov: *Russkija narodnija predstavlenija*, s. 8

25 B.A. Uspienskij: *Kult św. Mikołaja*, s. 214.

26 V.V. Ivanov, V.N. Toporov: *Slavjanskaja mifologija*, s. 451 i n.

27 V.V. Ivanov, V.N. Toporov: *Issledovanija v oblasti slavjanskich drevnostej*, Moskva 1974, s. 31–75. Miejsce Wołosa w panteonie ruskim w czasach Włodzimierza I omawiają m.in.: J.E. Borovskij: *Mifologičeskij mir*, s. 22 i n.; M. Kotłjar: *Rus' jazičnicka: Bilja vitokiv schidnoslovjanskoj civilizaciji*, Kiev 1995, s. 242 i n.

niebiańskiej, pośredniej – ziemskiej oraz dolnej – podziemnej. Przypomnijmy, iż z nimi właśnie Borys Rybakow połączył treść przedstawień wyobrażanych w trzech warstwach na Światowidzie ze Zbrucza. W postaci dolnej, jak gdyby wspierającej swymi rękami ziemię wraz z ludźmi rosyjski historyk rozpoznał bóstwo chtoniczne, być może tożsame z Wołosem²⁸. Przypomnijmy, iż Rybakow odwoływał się w celach komparatystycznych do tekstu *Żywota Świętego Ottona z Bambergu*, gdzie wspomniano trojaki obszary wpływów Trzygława, bóstwa czczonego przez Pomorzan²⁹. Chrześcijańskie pojęcia, którymi posługiwał się autor *Żywota...*, nie zaciemniają całkowicie archaicznej warstwy wyobrażeń trójdzielnej struktury wszechświata oraz wiary w podziemne położenie krainy zmarłych. Z podziemnym światem zmarłych można zapewne połączyć władztwa innych słowiańskich odpowiedników, lub może wcieleni Wołosa–Welesa: czczonego na Rugii Czarnogłowego (może identycznego z Czarnobogiem znanym z kroniki Helmolda)³⁰ oraz polańskiego Niji.

Źródła średniowieczne nie pozwalają nam ujrzeć „krajobrazu” słowiańskiego świata zmarłych. Sądzić można, iż jeśli niewolnica możnego Rusa oczekująca na spalenie u boku swego zmarłego pana we wnętrzu komory stosu zobaczyła „piękny, zielony ogród”, to ujawniła wyobrażenia samego Ibn Fadlana³¹ lub zapożyczone przezeń od jakichś innych ludów niesłowiańskich. Wypada w tym miejscu przypomnieć obecny w mitologii indoeuropejskiej motyw łąki–pastwiska, na którym jeden z bogów „pasie” dusze zmarłych. Słowiańscy spadkobiercy tego mitu badanego dogłębnie przez W.W. Iwanowa i W.N. Toporowa powierzyć mieli wspomnianą funkcję opiekuna–pasterza Wołosowi określoneemu w znanym źródle jako *skotij bog*³². To

28 B.A. Rybakov: *Jazyčestvo drevnej Rusi*, Moskwa 1987, s. 243.

29 *Ebonis Vita Sancti Ottonis Episcopi Babenbergensis*, wyd. J. Wikarjak, [w:] MPH Sn. t. VII, fasc. 2, Warszawa 1969, s. 93.

30 Zob. ostatnio: N. Mikhallov: *Appunti su Belobog e Černobog*, „Ricerche Slavistiche”, XLI, 1994, s. 41–50. Zob. też sugestie wysunięte niedawno przez W. Filipowiaka: *Słowiańskie wierzenia pogańskie u ujścia Odry*, [w:] *Wierzenia przedchrześcijańskie na ziemiach polskich*, pod red. M. Kwapińskiego i H. Panera, Gdańsk 1993, s. 22.

31 Zob. m.in. L.P. Słupecki: *Obrządek pogrzebowy pogańskich Rusów w świetle relacji Ibn Fadlana*, „Euhemer” 28, 1984, nr 4, s. 83–100.

32 *Povest' vremennych let*, wyd. A.A. Szachmatov, t. I, Petrograd 1916 (The Hague–Paris 1969), s. 31, 39. Na temat motywu łąki–pastwiska zmarłych w mitologii indoeuropejskiej zob. niedawno: V.V. Ivanov: *Rekonstrukcja struktury symboliki i semantyki indoeuropejskiego pogrzebalnego obrządku*, [w:] *Issledovanija v oblasti balto-slavjanskoj duchownoj kultury. Pogrzebalnyj obrjad*, red. V.V. Ivanov, L.G. Nevskaja, Moskwa 1990, s. 10 i n.

wielofunkcyjne bóstwo poszczycić się może imieniem o bogatych koligacjach w językach słowiańskich i bałtyjskich. Podstawowa część znaczeń zamyka się w kręgu pojęć związanych z duszami zmarłych, śmiercią i złymi duchami, lecz sporadycznie także z opieką nad stadem³³. Słowiańska wersja pastwiska-łąki zmarłych dysponuje ponadto wielorakimi wsparciami, które niekiedy przyłącza się mimo ich niejasnej wartości. Szczątki dawnych wierzeń odnajduje się m.in. w obrzędowości pogrzebowej i związanych z nią zwyczajach, w których szczególną rolę odgrywało bydło³⁴. Liczne przesłanki podtrzymujące trwałość pamięci o łące zmarłych oddają, jak się wydaje znacznie bardziej archaiczny stan wierzeń i wyobrażeń niż ten, który pragnęlibyśmy odnieść do schyłkowego pogaństwa słowiańskiego. Niestety, gdy idzie o odtworzenie „krajobrazu” świata zmarłych, skrywa on konsekwentnie przed nami swe oblicze.

Bez odpowiedzi pozostaje pytanie o istnienie odrębnej przestrzeni eschatologicznej dla tych kategorii dusz zmarłych, które wzbudzały lęk człowieka. Autor relacji z kroniki tzw. Nestora o agresji upiorów na mieszkańców Połocka³⁵ nie wątpił, iż owe istoty utożsamiane z diabłami przybywały z piekła, ale odpowiedź jego dla nas jest nieprzydatna, zaś w czasach przedchrześcijańskich zapewne by jej nie zrozumiano. Dane etnograficzne łączą dusze zmarłych w szczególnie sposób oraz nagłą śmiercią z miejscami i obszarami granicznymi³⁶, zaś zmarłych „nieczystych” (chyba jednak należących do innej kategorii) z miejscami dalekimi, pustkowiami, trzęsawiskami, parowami itp. Archeologowie czescy wykryli na wczesnośredniowiecznym cmentarzysku w Čelakovicach odrębną przestrzeń grzebalną przeznaczoną dla tzw. wampirów³⁷. Oddaje ona przekonanie o konieczności zlokalizowania złej mocy, którą widocznie nie zawsze unieszkodliwiali zabiegami antywampirycznymi dokonywane przed pochów-

33 V.V. Ivanov, V.N. Toporov: *Issledovanija*, s. 66 nn. Zob. ponadto M.N. Sokolov: *Pastuch*, [w:] *Mify narodov mira*, t. II, s. 292.

34 Zob. O.N. Trubačev: *Sledy jazyčestva v slawjanskoj leksike*, I. Trizna, [w:] *Voprosy slawjanskogo jazykoznanija*, wydanie 4. Moskwa 1959, s. 133 i n.; B.A. Uspienski: *Kult św. Mikołaja*, s. 91 i n.

35 *Povest' vremennyh let*, t. II, s. 272.

36 Zwróćmy jednak uwagę, iż wielokrotnie cytowana relacja Kosmasa o wspomaganiu dusz zmarłych na rozstajach dróg (Lib. III, cap. 1) odnosi się do ogółu tych istot (a nie do nich „nie dobrej” kategorii). Zob. komentarz St. Urbańczyka: *Dawni Słowianie. Wiara i kult*, Wrocław 1991, s. 173 i n.

37 J. Špáček: *Slovanské pohřebišťe*, s. 208.

kiem³⁸. Taka wydzielona przestrzeń nie odnosiła się jednak do ogółu niebezpiecznych zmarłych, a zatem nie wykluczała ani ich błakania się gdzieś na ziemi, ani przebywania na jakimś innym, zamkniętym obszarze eschatologicznym. W tradycyjnych obrzędach dorocznych, którym następnie poświęcimy nieco uwagi, obecny był motyw oddania, wypędzania dusz nieczystych zmarłych. Nie wiemy dokąd. Być może, iż wyobrażnia dawnych, pogańskich uczestników tych obrzędów, podobnie jak ich późniejszych naśladowców, zadowalała się wizją ucieczki niebezpiecznych istot do miejsc nieznanymi, obcych, nielokalizowanych.

Czas zmarłych – czas żywych

Dwa światy: żywych i zmarłych zachowywały więzi trwałe i bliskie. Dusze zmarłych, o których byt pośmiertny należycie zadbano, opuszczały miejsca życia doczesnego z perspektywą późniejszych, zapewne wielokrotnych odwiedzin w dawnym środowisku. Żywi oczekiwali dusz swych bliskich zmarłych w określonych terminach, choć odwiedziny takie dokonywały się raczej poza zasięgiem ich zmysłów. W badaniach próbowano ustalać takie dni, umownie nazywane słowiańskimi „zaduszkami”. Obserwacji poddaje się wszakże cały słowiański kalendarz obrzędów dorocznych, podporządkowany w ogólnym zarysie „krytycznym momentom czasu naturalnego”, jako w znacznej mierze związany ze zmarłymi³⁹, ich oczekiwaniem, obecnością oraz z ich wspomaganiem na różne, ustalone sposoby. Z postawą taką, w której mimo wszystko domyślać się możemy obecności lęku, współistniał znacznie zapewne poważniejszy strach przed groźnymi duszami zmarłych „nieczystych”, które wprawdzie pojawiały się na ziemi nie licząc się z kalendarzem, lecz swą liczniejszą inwazją zwykły dostosowywać do rytmu przyrody, a zatem i do okresów powszechnego ożywienia w świecie zmarłych. Bardzo późne echa takich postaw i wierzeń odnajdujemy w ludowych refleksjach na temat relikwów

38 Zob. m.in. Z. Krumphanzlová: *Zvláštnosti ritu na slovanských pohřebištích v Čechách*, [w:] *Wznik a počátky Slované*, t. V, pod red. J. Eisnera, Praha 1964, s. 177–212. Odnośnie do ziem polskich: H. Zoll-Adamikowa: *Wczesnośredniowieczne cmentarzyska szkieletowe*, cz. 2, s. 52.

39 Zob. *uwagi B. Geremka: Kultura Polski Średniowiecznej X–XIII w.*, pod red. J. Dowiata, Warszawa 1985, s. 461 i n.

dorocznych świąt tradycyjnych: *Vse prazdniki opasnye, Prazdniki usi strašnye*⁴⁰. A przecież i wieczór wigilii Bożego Narodzenia, spadkobierca tradycji dawnych Godów, współistnienia z nowszymi tradycjami chrześcijańskimi okazuje się „cudowny i straszny zarazem”⁴¹. Spadek Grodów i związanego z nimi Szczodrego Wieczoru długo niepokoił uczonych teologów, autorów traktatów i kazań; w początkach XV wieku morawski benedyktyn Jan z Holešova systematyzował i oceniał tradycje wigilijne dzieląc je na dobre i złe, chrześcijańskie i pogańskie⁴². Wśród tych ostatnich surowo ganił pozostawianie na noc pożywienia dla demonów czy też dla dusz ludzi zmarłych. Jak wiadomo, udział bliskich zmarłych we wspólnej wieczerzy wigilijnej wraz z żyjącymi długo stanowił silny wątek tradycji.

Później, po okresie Godów, zima przez czas pewien pozbawiała zmarłych aktywności; przypisywano im wówczas zapewne coś w rodzaju stanu odrętwienia. Ślady takich wierzeń zatrzymały się w rosyjskich przysłowiach, np. *zima stanovitsa, mertveci spat' uložatsa*⁴³. Zimowy sen zmarłych kończył się wraz z pierwszymi znakami wiosennego ożywienia. Pochodzące z pełnego i późnego średniowiecza czeskie i polskie kalendarze sylabiczne, tzw. cyzojany przybývają nam tu z pomocą, niewątpliwie cenną, jeśli się ją traktuje z należytą ostrożnością. Obecne w nich treści świeckie, mimo iż podporządkowane nadrzędnym treściom liturgicznym oraz elementom edukacji religijnej nawiązują do wierzeń i wyobrażeń niesłychanie archaicznych. *Bud' had živ. Vesna* – najwcześniejszy trzynastowieczny cyzojan czeski sygnalizuje w początku drugiej połowy lutego przebudzenie się ze snu zimowego węzów, utożsamianych w dawnej kulturze Słowian zachodnich i wschodnich z duszami zmarłych, z podziemną strefą świata itp.⁴⁴

Wkrótce zaczynał się długi cykl obrzędów wiosennych z ich pierwszą kulminacją bliską dacie wiosennej równonocy. Można mówić o cyklu wiosennych „zaduszek”, powtarzanych co pewien czas

40 L.N. Vinogradova, S.M. Tolstaja: *Motiv „uničtoženija – provodov nečistoj sily” v vostočnoslavjanskom kupalskom obrjade*, [w:] *Issledovanija v oblasti balto-slavjanskoj duchovnoj kultury*, s. 100.

41 J. i R. Tomicy: *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Warszawa 1977, s. 157.

42 *Largum Sero Jana Holeszowskiego*, wyd. A. Brückner, [w:] *Rozprawy Wydz. Filol. Akademii Umiejętności*, seria IV, t. 54, Kraków 1916, s. 322–348.

43 A.N. Sobolev: *Zagrobnyj mir*, s. 140.

44 J. Nováková: *Počátky českého cisiojánu*, „Sborník historický” XV, 1967, s. 28.

przy nierównej intensywności wierzeń i obchodów związanych ze zmarłymi. Najwcześniejsze ruskie opisy obrzędów ludowych, mimo iż dokonywane przez duchownych Kościoła Wschodniego zwalczających relikty pogaństwa, odznaczają się jeszcze walorem świeżości. Natomiast późnośredniowieczne teksty czeskie i polskie, niezależnie od ich oczywistej tendencyjności, oddają stan już bardzo późny, obciążony długą koegzystencją z kultem chrześcijańskim i poddany wpływowi kalendarza liturgicznego. Z kolei bardzo już bliskie naszym czasom zapisy i obserwacje etnograficzne oddają cenne usługi w retrospekcji, wtedy naturalnie, gdy udzielany im kredyt zaufania nie będzie nadmierny. Bywa wszakże i tak, iż dysponując względnie bogatym zestawem źródeł zaledwie wyczuwamy badaną rzeczywistość. Tak jest w przypadku ogólnosłowiańskiego wczesnowiosennego obrzędu wywożenia śmierci poza granice ludzkich osiedli⁴⁵. Niewątpliwie dotyczył on – choć nie wyłącznie – dusz ludzi zmarłych. W obrzędzie tym można się domyślać obecności zabiegów skierowanych przeciw różnym mocom demonicznym oraz przeciw zmarłym „nieczystym”. Pozostawałoby z tym w zgodzie topienie kukły w wodzie lub błocie, a także praktykowane wówczas śpiewy i krzyki, podobne być może do tych, które w pewne dni roku miały miejsce na cmentarzach (*Troickaja subòta na Rusi*).

Pierwsza wiosenna kulminacja otwarcia się świata zmarłych ku światu żywych następowała w dniu, który w czasach chrześcijańskich utożsamiał się z Wielkim Czwartkiem. Jego dawne nazwy, zachowane na wschodzie i południu Słowiańszczyzny: Velik-den mertvych, navskij Velik-den⁴⁶ są nie mniej wymowne od opisów praktyk i obrzędów; poświadczają one jeden z najważniejszych terminów rytualnej konfrontacji świata żywych i świata zmarłych. Wczesne źródła ruskie szczegółowo rejestrują tradycyjne pokarmy i napoje przygotowywane dla duchów zmarłych – *navi*⁴⁷. Wyraz *nave*,

45 Dysponujemy tu późnośredniowiecznymi świadectwami czeskimi i polskimi: *Concilia Pragensia*, ed. C. Höfler, Pragae 1862, s. 11 i n.; J. Sawicki: *Najdawniejsze statuty synodalne poznańskie z rękopisu BOZ 63*, „Studia Źródłoznawcze. Commentationes” I, 1957, s. 201; *Stanislaus de Scarbimiria, Sermones super „Gloria in Excelsis”*, wyd. R.M. Zawadzki, Warszawa 1978, s. 104.

46 *Zob. m.in. B.A. Uspienski: Kult św. Mikołaja*, s. 232 i n. Tamże inne nazwy dnia poświęconego zmarłym, np. *Pascha mertvecov*.

47 *Zob. V.J. Mansikka: Die Religion der Ostslaven*, t. I: *Quellen*, Helsinki 1922 (FF Communications, vol. X, nr 43), s. 174, 183 i n.

odnoszący się w językach słowiańskich wraz ze swymi pochodnymi do ogólnie pojętych dusz ludzi zmarłych oraz do wszelkich istot związanych ze światem zagrobnym, w terminologii wczesnych źródeł ruskich oznaczał najwyraźniej dusze zmarłych nieczystych (zwanych później *założnyje*), upiory, choć nie zawsze tak groźne jak te, które zabijały Połocczan w czasie zarazy. Miejszem właściwym dla ich goszczenia była łaźnia, skażona złą opinią jako nieczysta, niegodna by przyjmowano w niej oczekiwanych ze czcią przodków – dziadów⁴⁸. Zmarli nieczyści zostawiali widoczne ślady na rozsypanym popiele, może po to, by żywi zobaczywszy je mogli mówić: *prichodili k nam navia mytsa*⁴⁹. Świadczenia folkloru zdają się wskazywać stopniowy zanik omawianego aspektu *nawiego dnia*, pojawia się bowiem w nich motyw wzywania, zapraszania zmarłych. Polskie źródła późnośredniowieczne przekazują odpowiednie praktyki obserwowane współcześnie, przez zwalczających je teologów, nie wiemy zatem, jak dalece zmienione od czasów przedchrześcijańskich. W istocie mamy do czynienia z podstawowymi formami wspomaganie dusz zmarłych: pozostawianiem dla nich pożywienia (lub choćby mis z nie dojezdzonymi resztkami) oraz z rozpalaniem ognisk *secundum ritu paganorum*⁵⁰, po to, by przybywające na ziemię istoty mogły się ogrzać. W obu przypadkach wyraźnie idzie o życzliwie przyjmowane dusze bliskich zmarłych.

Wiosenny cykl obrzędowy, w których treści eschatologiczne współistniały z magią zwracającą się ku pożądanej wegetacji przyrody, a zwłaszcza roślin uprawnych, pozwala najlepiej się obserwować poprzez obrzędowość ruską, niekiedy z możliwością tropienia analogii (lub odmienności) zachodniosłowiańskich. Wydaje się, iż takiego odpowiednika nie miało znane na Słowiańszczyźnie wschodniej i zachowane w tamtejszym folklorze święto rusałek (*Rusalia*, *rusalczin Velik dień*), w którym obrzędy nadwodne wiązały się z pamięcią o zmarłych „założnych”⁵¹. Obecność zmarłych na ziemi, przyjmowanie

48 Zob. B.A. Rybakov: *Jazyčestvo*, s. 515.

49 *Tamże*.

50 O pozostawianiu pożywienia: Stanisław ze Skarbimierza: *Sermones sapientiales*, wyd. B. Chmielowska, t. II, Warszawa 1979, s. 90. Wzmiankę o rozpalaniu wielkoczwartkowych ognisk znajdujemy w kazaniu kopiowanym w końcu XV w. przez Michała z Janowca – E. Belcarzowa: *Głosy polskie w tacińskich kazaniach średniowiecznych*, cz. 1, Wrocław 1987, s. 57.

51 J. i R. Tomičy: *Drzewo życia*, s. 193 i n. B.A. Uspienski: *Kult św. Mikoltja*, s. 232 i n.

ich w domach i wspomaganie jadłem na cmentarzach, obawy przed inwazją „założnych” i zabiegi jej przeciwdziałające wypełniały czas święta zwanego Radunica. Dopuszcza się obecność bardzo już zatar-tych jego analogii wśród Słowian Zachodnich⁵². Na ich ziemiach czas zmarłych punktował kolejny swój rytm w dniach Zielonych Świątek, których nazwa oparła się presji terminologii chrześcijańskiej i dobrze z nią współżyła. Uchwytne w źródłach kaznodziejskich późna kontynuacja prapolskich obrzędów związanych z tym dniem objawia się w postaci jakichś enigmatycznych „zabobonów”, nagannych zachowań, oddawania czci „idolom” o zniekształconych lub zmyślonych nazwach⁵³. Sądzić jednak można, iż słaba rozpoznawalność śladów obchodzonego w maju święta nie pomniejsza jego dawnego znaczenia. Istnieją przesłanki wskazujące na obecność w nim dwóch warstw: magii związanej z płodnością i urodzajem oraz wspomaganie zmarłych. Dawne Zielone Świątki wraz z ich odpowiednikami obrzędowymi na Wschodniej Słowiańszczyźnie były także pomostem do wielkiej artykulacji czasu zmarłych w powszechnie odczuwanym najdłuższym dniu roku tożsamym z kościelną wigilią św. Jana⁵⁴.

Zapalenie ogni kupalno-sobótkowych w noc świętojańską stanowiło bez wątpienia trzon ponadślowiańskiego obrzędu, ogromnie bogatego w znaczenia i treści wierzeniowe. Źródła pochodzące z różnych ziem słowiańskich zdają się świadczyć o trwałej wspólnocie wierzeń i wyobrażeń związanych z czerwcową nocą. Wyodrębnienie wątku eschatologicznego, związanego ze zmarłymi nie jest tu trudne, choć wymaga pozbierania rozsypanych składników. Badaczki rosyjskie: Ł.N. Winogradowa i S.M. Tołstaja niedawno zaakcentowały podobieństwo strukturalne elementów dwóch bardzo typowych *rites*

52 L.P. Słupecki: *Ślęza, Radunia, Wieżyca. Miejsca kultu pogańskiego Słowian w średniowieczu*, „Kwartalnik Historyczny” 99, 1992, nr 2, s. 13. Tenże: *Slavonic Pagan Sanctuaries*, Warsaw 1994, s. 175 i n.

53 Odpowiedni fragment kazania Łukasza z Wielkiego Koźmina na Zielone Świątki przytacza M. Kowalczykówna: *Wróżby, czary i zabobony w średniowiecznych rękopisach Biblioteki Jagiellońskiej*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej” 29, 1979, nr 1-2, s. 10, wypowiedź zaś anonimowego kaznodziei z pocz. XV w. – A. Brückner: *Z rękopisów petersburskich, I: Kazania husyty polskiego*, „Prace Filologiczne” 4, 1893, s. 572.

54 Na temat treści omawianego dnia w folklorze: W. Klinger: *Doroczne święta ludowe a tradycje grecko-rzymskie*, Kraków 1931, s. 29. O cyklu obrzędów związanych z paleniem ogni: K. Wypych: *Jahresfeuer in Polen*, „Zeitschrift für Ostforschung” 22, 1973, H. 1, s. 86-115.

de passage: obrzędu pogrzebowego i wschodniosłowiańskiego obrzędu Kupały⁵⁵. Łączy je zwłaszcza motyw „wyprowadzania na tamten świat”, obecny w znacznie mniejszym stopniu w innych, omawianych tu już obrzędach. W obrzędzie kupalnym istotny jest zabieg niszczenia: bicia, topienia, a przede wszystkim palenia w różny sposób personifikowanej „nieczystej siły”. Mogła ją uosabiać kukła – „wiedźma” u Słowian wschodnich lub jakaś żywa istota-zwierzęca przepędzana lub zabijana a nazywana na ziemiach polskich „duszą”. Obrzęd zwracał się zatem ku bytom demonicznym, a wśród nich ku zmarłym „nieczystym”, których starano się odesłać na tamten świat czy też jedynie przepędzić z obszaru zawłaszczonego przez żywych. Inna, także dość istotna warstwa obrzędu wiąże się z wodą, do której zanurzanie w czasie Kupały miało także charakter oczyszczający⁵⁶. Motyw rytualnej kąpieli w upalnym dniu św. Jana błąka się po tekstach czeskich cizojanów⁵⁷, jak gdyby przypominając o ustaniu zakazów chroniących człowieka przed złymi mocami.

Chyba nie tylko przypadkowa łaska informacji źródłowych przez wieki narażanych na zagubienie lub zepsucie pozwala nam widzieć w miesiącach letnich czas, w którym dusze zmarłych odpoczywały i pozostawały słabo zauważanymi przez żywych aż do pełnej jesieni. Przesłanki, które ewentualnie mogłyby sygnalizować obecność tych istot w czasie zbierania plonów i ich zakończenia, są rzadkie i dość mgliste. Zauważmy także, iż jesień, podczas której komunikacja między obu światami znów ulegała ożywieniu, nie odznaczała się już intensywnością wierzeń i artykułujących je praktyk rytualnych na miarę wydłużonego po Kupałę cyklu wiosennego. Mówiąc o porze jesiennej spróbujmy, odnośnie Słowiańszczyzny zachodniej, zawieźć czeskim i polskim cizojanom, które, choć z natury lakoniczne, zdają się nie pomijać ważniejszych zjawisk z interesującego nas zakresu.

Niestety skrywają one przed nami przyczyny niepokojów czy nawet „grozy” odczuwanej we wrześniu i październiku w dniach, w których Kościół czcił świętych Mateusza i Remigiusza⁵⁸. Natomiast

55 L.N. Vinogradova, S.M. Tolstaja: *Motiv uničtoženija*, s. 100.

56 A. Gieysztor: *Mitologia Słowian*, s. 207.

57 Zob. K. Doskočil: *Vývoj ciziojanu u nás. Příspěvek k starému datování a kalendáři*, „Sborník historický” VI, 1959, s. 121.

58 Tamże, s. 150. J. Nováková: *České ciziojany od 14. století*, Praha 1971, s. 56.

polski cyzojan z drugiej połowy XV wieku ujawnia przybliżoną datę tradycyjnych, niechrześcijańskich „zaduszek”. Oto bowiem między dniem św. Franciszka (4 października) uczestniczącego w międleniu konopi a dniem św. Jadwigi (15 października), patronującej wraz ze św. Łukaszem sieczeniu kapusty i kopaniu rzepy, zamyka się czas, gdy „stypę stroją kmiecie”⁵⁹, a więc gdy ludność wiejska przygotowuje rytualne jadlo dla zmarłych i zapewne uczestniczy w jego spożywaniu. W grudniu czai się już lęk zimowego przełomu, odczuwanego przed połową miesiąca (13 grudnia) i później w okresie Godów. Pierwszy z tych lęków w czasach chrześcijańskich zwracał się ku świętej Łucji czczonej w dniu, który tradycja ludowa uznawała za najkrótszy w roku. „Lucyja siedź doma” – ostrzegał polski cyzojan z początku XV w. (tzw. Płocki), zaś o szczególnym charakterze tego dnia pamiętały również cyzojany czeskie⁶⁰.

Aby już nie wracać do Godów, zatrzymujemy się, może trochę niefortunnie, w połowie zimowego czasu zmarłych. W dotychczasowych badaniach akcentowano już ich szczególne miejsce w słowiańskim roku obrzędowym. Posługiwano się przy tym chyba trochę nieścisłym określeniem „kult zmarłych”, które, choć ma walor autentyczności źródłowej⁶¹, sugeruje odniesienie do zmarłych bliskich, przodków itp. Tymczasem źródła odnoszące się do cyklicznej obrzędowości tradycyjnej ujawniają znaczny udział zabiegów zmarłych „nieczystych” i niosących zagrożenie dla żywych. Zabiegi te prowadziły do zneutralizowania złej mocy *nawi* przez zaspokojenie ich potrzeb, bądź też do wyprowadzenia złych dusz na właściwy im „tamten świat” przez działania niszczące.

To co mówiliśmy odnośnie dusz zmarłych „swoich”, życzliwie przyjmowanych, zdaje się potwierdzać ich związek z bytową sferą życia człowieka, z wegetacją uprawianych roślin i zapewne także z hodowlą zwierząt. Zjawisko to niekoniecznie należy widzieć w postaci nierozzerwalnego, cyklicznego kręgu wymiany magicznej mocy, jak

59 J. Fijałek: Ciziojan polski z 1471 r., a wiadomości o ciziojanach w ogóle i w Polsce, [w:] „Prace Filologiczne” 12, 1927, s. 447.

60 *Cyzojan Płocki*, [w:] *Chrestomatia staropolska. Teksty do roku 1543*, wyd. W. Wydra, W.R. Rzepka, Wrocław 1984, s. 297. J. Nováková: *Počátky*, s. 28. K. Doskočil: *Vývoj*, s. 139.

61 Odnotujemy wszakże obecność tego terminu we wczesnych źródłach, m.in. dwunastowieczny tzw. Homiliarz Opatowicki potępia jako obcy chrześcijaństwu „cultus hominum mortuorum”. *Fontes historiae religionis Slavonicae*, collegit C.H. Meyer: *Berolini* 1931, s. 22.

proponowała to w jednej ze swych interesujących prac Natasza Wieleckaja⁶². Zagęszczona obecność „złych” zmarłych w obrzędowości tradycyjnej prowadzi natomiast do refleksji nad znaczeniem lęku w uczuciach ludzi żyjących w potencjalnym zagrożeniu ze strony niewidzialnych istot mitycznych, z którymi konfrontacja następowała stosunkowo często i wiązała się z koniecznością stosowania szczególnych środków; *use prazdniki strašnye* – lęk przed nadejściem „złego”, „nieczystego” czasu przetrwał w tradycji ludowej wcale nie gorzej niż w świadectwach średniowiecznych źródeł pisanych.