

ŚLADY DAWNYCH WIERZEŃ SŁOWIAŃSKICH UTRWALONE W KASZUBSKIEJ LEKSYCE

1. Przedstawiony tu materiał leksykalny pochodzi z siedmiotomowego *Słownika gwar kaszubskich na tle kultury ludowej* Bernarda Sychty¹.

Ksiądz Bernard Sychta (1907–1982), urodzony i wychowany w położonym na środkowych Kaszubach Puzdrowie i od najwcześniejszych lat zainteresowany leksyką i kulturą kaszubską, materiały do swego Słownika systematycznie gromadzić począł w roku 1950 i objął eksploracją terenową cały językowy obszar kaszubski. Szczególną wartością stworzonego przezeń Słownika jest jego absolutna wiarygodność: zawiera on wyłącznie relacje i słownictwo spisane w terenie, a więc nie zniekształcone żadnymi innymi niedostatecznie pewnymi przekazami. Dla naszych obecnych rozważań materiał ten dodatkowo ma wartość specjalną, gdyż zebrany został przez etnografa i etnologa, a więc badacza szczególnie zainteresowanego kulturą duchową Kaszubów. Obfitość informacji dotyczących tych dziedzin słownictwa jest też w tym unikatowym Słowniku niezwykle duża, co dodatkowo tłumaczyć należy łatwością nawiązania kontaktu biegle mówiącego po kaszubsku księdza z najstarszymi jego informatorami. Nie ulega wątpliwości, że żaden profesjonalny dialektolog nie byłby w stanie uzyskać tak bogatych przekazów odchodzących na naszych oczach zjawisk kulturowych.

1 B. Sychta: *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej*, I–VII, Wrocław 1967–1976. Por. również tegoż autora: *Kaszubskie nazwy diabła (wyjątek ze Słownika kaszubskiego)*, „Język Polski” XXXVII, 1957, s. 28–44.

2. Materiał wyekscerpowany ze Słownika Sychty dotyczący szeroko pojętej dziedziny wierzeń okazał się nadspodziewanie duży, dochodzi bowiem blisko trzysta różnego typu wyrazów, wyrażeń i frazeologizmów. Jednakże znaczna liczba tych przekazów nie może być odnoszona do czasów przedchrześcijańskich, zaś część z nich nosi wyraźne sygnały łączące je z wierzeniami całkiem współczesnymi. Jak bowiem słusznie stwierdził Henryk Łowmiański: „chrześcijaństwo [...] pod pewnymi względami wbrew swym założeniom podsycalo tradycje pogańskie, mianowicie kult zmarłych, głosząc własną koncepcję eschatologiczną, a także wiarę w demony, które ono degradowało do roli «mocy nieczystych», nie przecząc ich istnieniu”².

Więź z wierzeniami chrześcijańskimi wykazują na przykład kaszubskie nazwy duchów utworzone od imion chrześcijańskich w rodzaju:

jurk, jërk, „zły duch w postaci robaka czy włosa, którego czarownica zadaje w chlebie”, też „diabeł wywołujący ruch powietrza” (S II 112);

kasper „bliżej nie określone widomo, którym straszą dzieci” (S II 143);

arch. *kubuś* „zły duch zadawany w pożywieniu” (S VII 143);

ńixãł, „zły duch na usługach czarownicy” – (*Čarovnica zadaje*

ńixãła v xlebe, v bŕaze abo tobace (S III 165);

arch. *ńixãłk*, eufem. „zły duch”, zwrot: *vsëpnoc ńixãłka* „zadać komu diabła” (S I. c.)

Również niekiedy same definicje owych złych duchów bądź opis magicznych czynności wskazuje na proces splatania się wierzeń dawnych z nowszymi, por. na przykład:

mańák „oddźwierny p i e k i e l n y będący sprawcą błyskawicy bez grzmotu” (S III 47);

ńikołaj „kulawy diabeł wyprowadzający z lasu człowieka pod warunkiem, że ten odgadnie jego imię, w przeciwnym razie będzie musiał zapisać d u s z ę d i a b ł u” (według B. Sychty być może chodzi tu o dawnego demona leśnego, którego zastąpił opiekun wilków, św. Mikołaj, przekształcony z biegiem czasu w złego ducha; S III 259).

Tego typu przykłady przeplatania się wierzeń dawniejszych z chrześcijańskimi, liczne w Słowniku Sychty, zasługują niewątpliwie na wnikliwe i oddzielne opracowanie. Wiele z nich ma oczywiście

znacznie szersze zasięgi geograficzne, jak na przykład dawne obrzędy związane z przesileniem wiosennym powiązane umiejętnie przez Kościół z kultem świętego Jana.

W wielu reprezentowanych w Słowniku nazwach złych duchów dopatrywać się możemy językowego punktu widzenia informacji innowacyjnych, a więc powstałych w czasach niezbyt odległych. Ich budowa słotwórcza oraz przejrzystość motywacji pozwala zakładać, że są to określenia stosunkowo nowe, które bądź zastąpiły niezrozumiałe nazwy dawnych demonów, bądź stanowią nazwy później wykreowanych postaci.

W pierwszej kolejności zaliczyć tu wypada nazwy nawiązujące w jakiś sposób do wierzeń bądź terminologii chrześcijańskiej, jak na przykład:

potapřnik „zły duch” (S IV 148; związany z pojęciem „potępienia grzeszników”);

překlátřnik „zły duch, diabeł” (S IV 183; o podobnej jak poprzednia motywacji);

přegřexa „zły duch, lichy, diabeł” (S IV 183; nazwa wprowadzająca chrześcijańskiej pojęcie grzechu);

sarcěsti „zły duch” (S V 17), czy *smol¹ in „ts.”* (S V 104; nazwy nawiązujące do siarski i smoły – chrześcijańskich atrybutów piekła).

Por. również

ňepřestáj „zły duch nie przestający kusić” (S III 244) i

Starý Piřidel „zły duch w postaci starego człowieka niosącego na plecach *piřidel* „wór z pokusami z grzechami” (S IV 275)

– gdzie definicje zdradzają oddziaływanie ideologii chrześcijańskiej.

Nowszą funkcję pełnią też nazwy wartościujące (z reguły negatywnie) czy też wyraźnie przezwiskowe w rodzaju:

ň¹ebělřik „zły duch, diabeł” (S III 227; por. kasz. *bělŋi* „dobry, doskonały, znakomity”);

ňepřějaceł „ts.” (S III 244);

srajek „zły duch w postaci ognistej kuli, spuszczaący się przez komin do mieszkań zaprzędanych mu ludzi” (S V 141)

oraz cała grupa wyrazów związana z kasz. *verbum purtac* „oddawać wiatry” takich, jak *purtk*, *purka*, *purtoš*, ¹*arcipurtk*, *purťák*, *purťála* – wszystkie używane jako określenie „złego ducha, diabła”.

Pozostałą grupę owych innowacyjnych formacji stanowią przejrzyste znaczeniowo określenia w rodzaju:

motelrūk „duch latający w powietrzu w postaci miotły, będący na usługach ludzi” (S III 176);

omańc „zły duch omamiający ludzi, pojawiający się szczególnie w postaci błędnego ognika” (S III 319);

strášk „widmo, mara, duch pokutujący” (S V 172).

Te ostatnie jednak należeć już mogą do dawnego słowiańskiego świata demonów, w wypadku których wszelka dokładna chronologizacja napotyka poważne trudności (o czym bardziej szczegółowo niżej pod 7, 8, 9).

3. Zadomowiony w kaszubszczyźnie *čart* „diabeł człekokształtny, drobnego wzrostu, nagi”, *klatati* „gęsto owłosiony”, z rogami na głowie i kopytem końskim u nogi (S I 160–161) – mimo wyraźnych wpływów wyobrażeń chrześcijańskich – ze względu na znaczne rozpowszechnienie w językach słowiańskich i motywację indoeuropejską sprowadzany jest do prasłowiańskiej postaci **črtъ* „mityczna postać demoniczna, zły duch, diabeł” (SP II 256) i odnoszony tym samym do czasów przedchrześcijańskich. Etymolodzy dopatrują się zazwyczaj w tym wyrazie bądź imiesłowie przeszłego biernego od **črti* „ciąć”, ide. **/s/ker-* (por. częste wierzenia w okaleczone istoty mityczne), bądź widzą związek z ps. **čarъ* „czarować złym spojrzeniem, rzucać urok”.

Podobnie kasz. *bēs* „zły duch” (S I 108), pojawiający się w licznych przekleństwach i derywatach, sprowadzany do ps. **bēsъ* „zły duch, diabeł” (SP I 244), zaliczany być winien do przedchrześcijańskiego świata demonów, por. w związku z tym litewskie *baisas* „budzące strach zjawisko”. Tu jednak zaznaczyć wypada, że ogólnopolski (też kaszubski) *bies* stanowi najpewniej późniejsze zapożyczenie z ruskiego (na gruncie polskim oczekivalibyśmy **bias*), przeniesienie obecnej formy kaszubsko-polskiej w erę przedchrześcijańską napotyka więc uzasadnione trudności.

4. Istnieją natomiast pewne przesłanki upoważniające do dopatrywania się w leksyce kaszubskiej śladów nazw Peruna, Welesa i Białego boga.

Par¹on „zły duch, o którym lud bliżej nic powiedzieć nie umie” (S IV 33–34), też *por¹něk* „zły duch, diabeł” i przekleństwo *Ažebě to*

ǫmĕk vzǫ t! (S IV 284), por. również eufemistyczny wykrzyknik: *ala ǫĕřĕnoŭe!* (S IV 259) cytowany jako okrzyk zdziwienia³.

Wyraz ma też swój odpowiednik w Słowniku pomorskim F. Lorentza (LH): *par¹ ǫn*, *parŭn* – cytowane w przekleństwach: *Do parona! Parǫna ješ rǫz! Parǫnovim!* (LH I 612–613). Poświadczenia te skłaniają do ponownego zastanowienia się nad zasięgiem kultu Peruna w Słowiańszczyźnie, odnoszonego dotąd przede wszystkim do obszarów Rusi. Ostatnio za prasłowiańską wiarą w Peruna wypowiedział się O.N. Trubačev⁴, kładąc nacisk na specyficzną tabuizację tej nazwy (*paron*, *parom*, *taron*) w wielu językach słowiańskich. Przytaczane postaci kaszubskie również noszą ślady owego procesu, który – zdaniem Trubačewa – dowodzi boskiego statusu Peruna. Do podobnego wniosku doszedł też uprzednio Gerard Labuda⁵.

Nazwą niewątpliwie nowszą, lecz wskazującą na specyficzny typ skojarzeń, jest kasz. *klin* „belemnit, strzałka piorunowa” (S II 160), występujący w przekleństwach świadczących o nadawanej mu mocy nadprzyrodzonej: *Do klina jakĕgo! Žebĕ cǫ všĕtkĕ klinĕ vzǫtĕ!* Na podobny proces skojarzeń wskazuje też *grŏm* jako przezwisko złego człowieka (S I 365), skąd łatwo już do określeń wiążących tę nazwę z nadprzyrodzonymi złymi siłami.

Gerard Labuda jest również twórcą interesującej interpretacji okrzyku występującego w przyspiewce (najpewniej obrzędowej) cytowanej w Słowniku B. Sychty:

Ǫĕlevitka, zež tĕ bĕta,
Ǫĕlevitka u starĕški,
Ǫĕlevitka, cĕž dostała,
Ǫĕlevitka, mĭskǫ pĕški.

- 3 W związku z tym ostatnim por. H. Popowska-Taborska: *Kaszubskie interiekcje wyrażające zdziwienie, zniecierpliwienie, gniew*, [w:] „Philologia slavica”. K. 70-letiju N.I. Tolstogo, Moskwa 1993, s. 389–393 oraz też: *Na tropie dawnych kaszubskich formuł magicznych*, „Rocznik Towarzystwa Naukowego Warszawskiego” LIV, 1991, Warszawa 1993, s. 123–125.
- 4 O.N. Trubačev, recenzja książki L. Moszyńskiego: *Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft*, Böhlau Verlag Köln-Weimar-Wien 1992, [w:] „Voprosy Jazykoznanija” 6, 1994, s. 13.
- 5 G. Labuda: *Mitologia i demonologia w bajkach, baśniach i legendach kaszubskich*, [w:] Materiały Ogólnopolskiej Sesji Naukowej nt. *Świat bajek, baśni i legend kaszubskich*, Wejherowo 7-8.06.1976, I-II, Wejherowo 1979–1982.

Zagadkowy ów okrzyk, nie znajdujący przekonującej etymologii ani motywacji w słownictwie kaszubskim, sprowadza G. Labuda do mitycznej postaci **Vele-vitka*, **Vele-vita*, której odpowiednik męski musiałby brzmieć **Vele-vit*, tak jak *Świętowit*, *Jarowit* i tym samym „móglby nawiązywać do znaczenia zawartego w nazwie *Veles*. Charakter cytowanej przyspiewki ma wydźwięk szyderczo-ironiczny, prześmiewczy – pisze G. Labuda. – Chodzi zapewne o wyśmiewanie starców, którzy swemu bóstwu stawiają tylko miskę pęczaku [kasz. *pěška* „kasza z obtłuczonego ziarna jęczmiennego”; S VII 224]. 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”⁶.

Kasz. *belon* „czart, zły duch” występuje wyłącznie w powiedzeniach wyrażających zniecierpliwienie: *Do belona! Ala belona!* (S I 102). B. Sychta wyraża przypuszczenie, że forma ta, będąca uniwerbizacją archaicznego *batī djābeł* „nieszkodliwy diabeł” nazwy zapisanej przezeń w południowo-zachodniej kaszubszczyźnie, jest „dalekim echem życzliwego bóstwa słowiańskiego, czczonego ongiś na Pomorzu aż po Łabę, zwanego [...] *białym bogiem*, który miał stanowić przeciwieństwo *czarnego boga* (S VII 48). Por. również zapisane przez tegoż słownikarza nazwy wzgórz opodal Szczeliny Lechickiej pod Mirachowem: *Grěpa Bel¹ oboga* i *Grěpa Čarnoboga* (S VII 86; *grěpa* „wzgórze, pagórek”). B. Sychta mówi tu też o trzecim wzgórzu w tejże okolicy, *Grěpa Płac¹ ěboga* (kasz. *Płacëbóg* „Wielki Piątek”; S IV 84), która to nazwa – podobnie jak nazwa owej Szczeliny Lechickiej, nie opodal której wzgórza te miały się znajdować – budzi podejrzenie, czy nie mamy jednak do czynienia z formacjami sztucznie i niedawno utworzonymi⁷.

Przypomnijmy jednakże, że *Słownik Prastłowiański* rekonstruuje prastłowiańskie hasło **bēlb bogъ* „białe, jasne bóstwo” na podstawie stosunkowo licznych słowiańskich nazw miejscowych (w tym pomor-

6 Ibidem, s. 23–24.

7 Por. w związku z tym pełną relację B. Sychty: „Wszystkie te wyrazy zapisałem w 1927 roku w Mirachowie. Zasłużony współtwórca Kaszubskiego Parku Etnograficznego we Wdzydzach, mgr Wojciech Błaszkowski, zapewnia mnie, że te same nazwy słyszał jeszcze w 1936 roku od pewnego staruszka w Mirachowie, który twierdził, że niekiedy na powyższe wzgórza mówiono po prostu: *Beloboga*, *Čarnoboga*, *Płacëboga*, np. *jidą z Belobogi*, *jidą na Płacëboga*, *Bël jem v Płacëbose* (S VII 86).

skich poświadczonych od 1208 roku: *Belbuc*, *Belbuch*, *Belboch*, *Belbog*, *Belbok*) oraz na podstawie południowosłowiańskich frazeologizmów w rodzaju: *vika do bjala boga* „woła, krzyczy bardzo silnie”, *njamam si bjala boga ot toja čovek* „nie mam z nim spokoju” (zob. SP I 238–239, gdzie pełna dokumentacja materiałowa; por. też SEK I 184–185).

5. Dawna wiara w zmarłych przodków sprawujących opiekę nad domem, znajdująca w leksyce słowiańskiej odzwierciedlenie w licznych określeniach w rodzaju ros. dial. *dédka* „czart, duch domowy”, ukr. *didko* „diabeł”, śl. *dedkovia* „siła nieczysta” (dokładniej zob. SP III 107, 114–115, 120–121), pozostawiła też ślady w kasz. *bušk* „zły duch, diabeł” (S I 95) oraz *zád* „zły duch” (S I 271). Znaczeniem podstawowym tych wyrazów jest „ojciec ojca lub matki, dziadek” (*bušk* stanowi derywat od kasz. *buša* „babka”; zob. SEK I 174–175), później najpewniej „opiekuńczy duch domu”. Przeniesienie nazw w sferę określeń pejoratywnych („zły duch”) nastąpiło w czasach, gdy kult duchów domowych uznany został za przejaw pogaństwa.

Tę samą genezę ma kasz. *détko* „straszydło, którym straszą dzieci” (S VII 47), widoczne jednak ślady fonetycznej obcości każą uznać ten wyraz za rutenizm rozpowszechniony w okresie późniejszym na polskim obszarze językowym.

Sądzić można, że funkcję domowych duchów opiekuńczych spełniały również słowiańskie *dremne*, *drebne* (nazwa wywodząca się z adi. *drobny*, a zachowana jedynie w kaszubskim przekleństwie *Ńex cą všěšće drobne veznq!* (S I 242). W tekście zapisanym przez Aleksandra Hilferdinga⁸ w 1856 roku w słowiańskim Charbrowie wyraźnie przypisywane im są cechy opiekunów domu. Pamiętać jednak należy, że mogła nastąpić tu kontaminacja wierzeń słowiańskich z wątkami przeniesionymi z folkloru germańskiego. Pojawienie się bowiem krasnoludków czy kraśniaków (por. w związku z tym kasz. *kráńq*; S II 136–138) uważa się – jak wiadomo – za wynik oddziaływań wierzeń germańskich na sąsiadujące obszary słowiańskie.

6. Niewątpliwie do wczesnych warstw słowiańskiej leksyki zaliczyć należy dwie nazwy kaszubskie:

8 Zob. A. Hilferding: *Resztki Słowian na południowym wybrzeżu Morza Bałtyckiego*, tłum. Nina Perczyńska, oprac. Jerzy Treder, posłowie H. Popowska-Taborska i J. Treder, Gdańsk 1989, tekst 25, s. 143–144.

opí [ʋopí], gen. *opého* „zmarły opuszczający mogiłę i błądzący po ziemi w zamiarze przyprawiania innych o śmierć, upiór” (S III 330–333; tu również dokładny opis ogólnosłowiańskich atrybutów upiора).

oraz *úešči* „upiór, niekiedy prawie identyczny z *opí*” (podczas gdy *opí* rodzi się z dwoma zębami, *úešči* przychodzi na świat w czepku; S VI 143).

O ile jednak nazwa druga, wywodzona z ps. **úešćijъ*, jest etymologicznie przejrzysta i stanowiła w przeszłości jedno z rozpowszechnionych w Słowiańszczyźnie określeń czarownika (Vasmer REW I 196 wywodzi ją z ps. **úed-tjo*, a więc wiąże z tym samym rdzeniem co pol. *wiedzieć*, o tyle zarówno polska nazwa *upióra* jak kaszubska nazwa *opiego* budzi poważne trudności interpretacyjne. Mimo znacznych różnic brzmieniowych sądzić należy, że *upiór* i kasz. *opí* mają wspólną genezę i że postać kaszubska stanowi wynik wtórnego odpodobnienia podyktowanego być może zabiegami magicznymi. Z bardzo różnorodnych etymologii słowiańskiego *upióra* najbardziej przekonująca wydaje się być mało znana etymologia Wiesława Borysia⁹, który proponuje prasłowiańską postać **opi rъ*, związaną z czasownikiem **ú-pirati*, **ú-p-rati* „wbijać, wciskać”. Nazwa znaczyłaby więc pierwotnie „ten, co się wbija (w ciało, by wypić krew)”. Obserwowana obecnie zbieżność znaczeń kaszubskiego *wieszczego* i *opiego* jest oczywiście wtórna, jak wykazuje bowiem etymologia, pierwotne funkcje obu postaci różniły się bardzo znacznie. Późniejsze odpodobnienia tej nazwy w poszczególnych językach słowiańskich wpłynęły na zatarcie pierwotnej formy wyrazu i jego znaczenia. Również wielość odmianek fonetycznych *opiego* (*uopí*, *hápi*, *uúpi*, *ropí* – por. S III 332) spowodowana jest oczywiście lękiem przed wywołaniem wrogiej człowiekowi postaci. Najbardziej znamienna jest w tym wypadku nazwa *rietáp* S III 237, mająca zabezpieczyć mówiącego przed złapaniem go przez upióra.

Przypomnijmy tu jeszcze, że kaszubszczyźnie nie są obce również inne wierzenia związane z istotami trapiącymi człowieka, jak:

mora „dusza wychodząca z ciała śpiącego człowieka, przedzierzgająca się w jabłko, gruszkę, kota, mysz, ropuchę, ćmę, kłębek wełny, dławiąca ludzi, ujeżdżająca zwierzęta [...], zmora” (S III 102) oraz arch. *ugardlěca*, której przypisuje się te same cechy (S VI 11).

9 W. Boryś: *Prefiksacja imienna w językach słowiańskich*, Wrocław 1975, s. 158–159.

Przejrzystość etymologiczna dwóch ostatnich nazw, a także fakt odwoływania się w opisie do duszy ludzkiej, każą jednakże uznać obie formacje za znacznie późniejsze, powstałe już w dobie oddziaływania wpływów chrześcijańskich.

7. Nie jest też łatwa chronologizacja wielu innych nazw demonów określanych przez miejsce ich przebywania, na przykład:

na polu:

gin. *poľnica* „demon polny w postaci nagiej dziewczyny z wieńcem kwiatów na głowie, posiadający siłę przysparzania urodzajów” (S IV 122);

ržanā albo *žětnā mac* „żeński demon zbożowy” (S III 32: tamże bardzo dokładny opis);

ržani ojc „bliżej nie określony demon zbożowy” (S III 305);

žarnā „demon w postaci baby, pożerający dzieci i gęsi” (S III 32);

ržaŋiŋa „demon zbożowy w postaci starej baby” (S IV 372);

por. też gin. *opřepātŋica* „życzliwy demon zbożowy w postaci biało ubranej dziewczyny z wieńcem dojrzałych kłosów, ukazujący się o *prepātŋie* czyli w samo południe” (S III 328);

w lesie:

arch. *l¹ sinka* „nimfa leśna” – tańczą na drogach leśnych między zachodem i wschodem słońca (S II 334); *lesnā panna „ts.”* (S I. c.);

bor¹ ovc „opiekuńczy duch boru” (S I 58);

B¹ orovā Cotka „opiekuńczy duch lasu” (S I 57);

w wodzie:

arch. *podlodŋik* „demon podwodny, którym straszą dzieci, by nie udawały się na cienki lód” (S IV 102);

morski purtka „człiekokształtny diabeł morski mieszkający w zamku na dnie morza” (S III 230);

arch. *jez¹ orŋica* „duch utopionej dziewczyny, która przewraca czołna i wciąga w głąb kąpiących się” (S II 101);

arch. *red¹ uŋica* „wodnica zamieszkująca wody Jezior Raduńskich” (S IV 309).

Por. też:

arch. *moğilŋik* „duch przebywający w przyzmach kamieni, skąd często wieczorem słyhać jego płacz” (S III 99);

popŋavŋik „zły duch pojawiający się ze światłem w ręku nad trzęsawiskami” (S IV 18);

popelŋik „duch przebywający w popiele pod ogniskiem” (S IV 139).

W większości wypadków (mimo kwalifikatorów określających je jako archaiczne bądź ginące) są to nazwy nowe jasno każdego demona określające. Ogólnie jednak chyba jesteśmy w stanie wnioskować na ich podstawie o istnieniu w czasach bardziej zamierzchłych demonów lasów, wód i pól, mających być może inne niż obecnie słowiańskie nazwy rodzime.

8. Zwracają też uwagę w kaszubskiej leksyce demony zwierzęce, jak na przykład:

úlk „demon atmosferyczny jako uosobienie słońca i padającego równocześnie deszczu”, czy też „demon zbożowy” (S VI 155) por. też *ala úlkoúe!* – okrzyk wyrażający zdziwienie lub zniecierpliwienie (I V 155) – ponadto kasz. *ńekara* oznacza zarówno wilka jak złego ducha;

óusni kóń „demon zbożowy przebywający w owsie w postaci konia z grzywą i ogonem podobnymi do kłosów dojrzałego owsa” (S II 198);

čárni bók „nie określony bliżej owad, któremu Kaszubi przypisują siłę demoniczną” (S I 150);

bula „demon zbożowy w postaci byka popędzający kosiarzy” (S I 88);

kulavi zajóc „zły duch w postaci kulawego zająca (S VI 173);

gazěna „zły duch pojawiający się w postaci żmii wysysającej krowom mleko” (S I 294).

Wszystkie te nazwy zawierają ślady dawnych wierzeń, czy jednak sięgających do czasów przedchrześcijańskich – trudno ustalić. Dodatkowo naświetlić mogłoby może czas ich powstania stwierdzenie, w jakiej mierze nazwy te i ich znaczenie powtarzają się na innych obszarach słowiańskich i jakie zachodzą zbieżności między przypisywanymi im atrybutami.

9. Podobnie przedstawia się sprawa z demonami powietrza. Z dość szeroko rozpowszechnionym przeświadczeniem, że diabeł jest sprawcą wszelkich wichrów, łączy się kasz. *krącěšk* „wir powstający nagle, spowodowany przez diabła goniącego duszę człowieka”, też „diabeł ten wir powodujący” (S II 240–242). Już sama definicja wskazuje tu na wyraźne wpływy wierzeń chrześcijańskich, choć personifikacja wichru przyswojona jest najpewniej z czasów wcześniejszych. Niewątpliwie dawną proveniencję mają też kaszubskie nazwy wiru kurzu na drodze w rodzaju *súńe góvno*, *súńónka*, *súńóvka* (S V 203), łączące się z szeroko rozpowszechnionym wśród Słowian zwyczajem

(znanym m.in. w Chorwacji) noszenia przy sobie świńskiego kału celem zabezpieczenia od uroków i czarów¹⁰. „Pierwotnie niektórzy Słowianie (Łużyczanie i Polacy) odstraszały złego ducha lecącego w powietrzu okrzykiem «świńskie gównno, świńskie gównno!»”¹¹, czemu zawdzięczamy obecną nazwę wiru kurzu na drodze na Kaszubach północnych, na Krajnie, Warmii, Kujawach, w Wielkopolsce i na Mazowszu (o czym dokładniej zob. AJK II mapa i komentarz 200).

Wymieńmy tu jeszcze:

arch. *súist* „zły duch w ludzkiej postaci ze skrzydłami nietoperza, będący sprawcą silnych wiatrów” (S V 204);

śál¹ inc „wirowy ruch powietrza wywołany przez diabła” (S V 215–216) – kasz. *śał* „wicher”;

latawica „żeński demon w postaci kuli, z długim, iskrzącym się ognem” (S II 336);

arch. *latavc* „zły duch porywający człowieka i latający z nim w powietrzu” (S II 335–336);

sm¹ ěrzelka „rybackie uosobienie wiatru południowego” (S V 108);

rokitník „zły duch, diabeł wywołujący silny wiatr” (S IV 339).

Słowiańska demonologia związana z wichrami ma – jak wiadomo – liczne interesujące poświadczenia. Z wymienionych demonów kaszubskich zwraca szczególną uwagę *latawica* w postaci ognistej kuli, nawiązująca do podobnych postaci występujących w różnych wariantach lokalnych w Polsce, na Białorusi i na Ukrainie.

10. We wspomnianej tu już parokrotnie pracy o mitologii i demonologii kaszubskiej Gerard Labuda wystąpił z całym szeregiem propozycji etymologicznych łączących leksykę kaszubską ze słownictwem bałtyjskim. Do niektórych z tych etymologii próbowałam się odnieść w paru artykułach¹², prawie zawsze wskazując na możliwość inter-

10 Por. K. Moszyński: *Kultura ludowa Słowian*, Kraków 1934, cz. II, z. 1, s. 316, 474.

11 W. Kupiszewski: *Nazwy wiru powietrznego w gwarach polskich*, „Poradnik językowy” VII, 1963, s. 289–295.

12 Por. w związku z tym H. Popowska-Taborska: *Z rozważań nad językowymi związkami prusko-pomorskimi*, „Rocznik Sławistyczny” XLII, 1991, cz. I, s. 59–67; tejsze: *O pewnych wyrazach kaszubskich uchodzących za bałtyzmy*, [w:] *Polono-Slavica Varsoviensia, Słowiańsko-niestowiańskie kontakty językowe*, Warszawa 1992, s. 79–87; tejsze: *Kaszubski kudjábę i jego rodzina*, [w:] *Sławistyczne studia językoznawcze*, Wrocław 1987, s. 273–276; tejsze: *Kaszubskie kutin „czarownik”. Przyczynek do paralelizmów procesów nazwotwórczych*, „Studia Polonistyczne” XIV/XV, Poznań 1987, s. 211–214.

pretacji owych kaszubskich wyrazów na gruncie słowiańskim. Tu zwrócić chcę tylko uwagę na cztery wyrazy dotyczące kaszubskiej etymologii, mające według Labudy¹³ powiązania na gruncie bałtyjskim:

kuka „zły duch zadawany przez czarownicę ludziom w pożywieniu” (S II 289);

þikas, þekas, pikas (występujący na Helu) „zły duch” (S IV 271);

mumač „prawdopodobnie jakiś pierwotny demon zepchnięty do rzędu *strąšków*” (S III 138); *mumk* „bliżej nie określony *strąšk* przebywający w ciemnościach” (S III 139);

smątk w świecie wierzeń ludowych nie określona bliżej postać będąca zapewne przeżytkiem wierzeń pogańskich, zepchnięta dziś do roli diabła” (S V 95).

Wszystkie te wyrazy oczekują jeszcze na wnikliwie studia etymologiczne, które rozpocząć jednak należy od poszukiwań motywacji na gruncie słowiańskim. Tak na przykład kasz. *mumk*, *mumač* nasuwa hipotezę powiązań z czynnikami onomatopeicznymi (por. w związku z tym kasz. *bubač* „straszak, którym straszą dzieci” S I 81 – wyraz wiązany z interj. *bub¹* u „wykrzyknikiem ostrzegającym dzieci przed czymś strasznym” – por. SEK I 157–158), zaś kasz. *smątk* przywodzi na myśl rdzeń **mōt*, występujący w pol. *mącić*, *zamęt*, *odmęt*, *mąciiciel*.

11. Na zakończenie nieco uwagi poświęcić wypada reprezentowanej w Słowniku Sychty terminologii związanej z czarami i znachorstwem.

Analiza licznych słowiańskich nazw wróżbiarzy, czarodziejów i znachorów jak również uprawianych przez nich czarów¹⁴ wykazała, że nazwy te nawiązują przede wszystkim do dwóch podstawowych czynności: „mówienia” i „czynienia”. W związku z pierwszą por. kaszubskie:

baboně „gusła, zabobony” (S I 13) – wiązane z ps. **bobonъ* (zwykle w pl.) „ts”, uznane przez SP I 288 za derywaty wsteczne od dźwięko-

13 G. Labuda, op. cit., s. 26–34.

14 Por. w związku z tym H. Popowska-Taborska: *Ślady kultury dawnych Słowian utrwalone w poszczególnych wyrazach słowiańskich*, „Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej” XXV, 1989, s. 167–174; L. Moszyński: *Kierunki zmian semantycznych prastowiańskich apelatywów określających przedchrześcijańskich czarowników*, [w:] *Philologia slavica*. K 70-letju akademika N.I. Tolstogo, Moskva 1993, s. 102–113.

naśladowczego **boboniti*, **baboniti* „mruczeć, mamrotać; wróżyć” (zob. też SEK I 81).

Godne też uwagi jest całkiem reliktowe poświadczenie ps. **ŭlchuŭ* w słowiańskich formach *ŭlŭxaŭe* „czarowanie”, *ŭlŭŋoŭ* „czarować” (LH III 875). Wyraz ten (por. ros. *volchu*, strus. *ŭlchuŭ*, bułg. *ŭlchwa* „czarownik, przepowiedacz, wróżbita”) – Vasmer REW I 346 – łączy ze staro-cerkiewno-słowiańskim *ŭlŭsnŭti* „mruczeć, szeptać”;

zamáŭaŭe „magiczne wykonywanie praktyk polegających na zaklinaniu chorób słowami”, *zamáŭáŭ* „znachor leczący zamawianiem” (S VI 180) – por. pol *mówić*;

urok „szkodliwa siła, jaką posiadają pewni ludzie w słowach lub spojrzeniu”, *uročoni* „chory pod wpływem zadanego uroku” (S VI 27–30);

arch. *uřek* „rodzaj uroku wywołany podziwianiem lub chwaleniem”;

uřečnik „mężczyzna rzucający urok (S VI 32), też *uročne očě* „oczy mające właściwość rzucania uroku (S III 311) – wszystkie wyrazy związane z ps. **rekti* „rzec”;

por. również:

arch. *umódlca* „człowiek, który modlitwą spowodował śmierć swego wroga”, arch. *uspěvác*, *uspěvca* „człowiek, który śpiewaniem psalmów może z daleka zadać śmierć swemu wrogowi” (S VI 21), *uspeva* „śpiewanie psalmów wywołujące na odległość śmierć nieprzyjaciela” (S V 35).

Te ostatnie nazwy powstały już oczywiście w dobie chrześcijaństwa, jednak same czynności mają charakter całkowicie zbliżony do omówionych poprzednio.

W związku z „czynić” por.:

čarě „czary, gusła” (S I 153) – wywodzone z ps. **čarě* „ts.”, co z ie. **kuer-* „czynić, robić” (SP II 115); por. też liczne derywaty w rodzaju: arch. *čarovŭic*, *čacovŭica*, *čaroxa*, *čaruxa* „czarownica”, arch. *čarostvo* „zajmowanie się czarami”, *čará* „czary, gusła”, *čarba* „ts.”, *čarbón* „czarownik”, *čarěc* „czynić czary”, arch. *čarěna* „inwentarz żywy, na który rzucono czary”, arch. *čarěve* „zysk z czarów” (S I 153–160), *odčarěně*, *odčarba* „odczynianie czarów”, arch. *odčarŭica* „guślarka zdejmująca urok” (S VII 202), *č¹arovné očī* „oczy mające właściwości rzucania czarów” (S III 311);

156 *kutin*, „czarownik”, *kutina* „kobieta podejrzana o uprawianie czarów, czarownica” (S II 310) – związane z ps. **kutiti* „czynić, robić”,

szczątkowo zachowanym w tym znaczeniu w językach zachodniosłowiańskich¹⁵.

Na inny aspekt związany z dawnymi obrzędami magicznymi wskazuje etymologia kasz. *gusta* „zabobony, czary”, *guslęc* „czarować”, *guslin* „czarownik”, *guselník* „znachor”, *guslár* „czarodziej” (S I 385–387). Dość powszechnie uważa się, że wyraz ten związany jest z ps. **gosti* „grać na instrumencie muzycznym”. Sławski (SE I 379) zakłada pierwotne „oczarowanie muzyką” „>” „wrózenie, czarowanie”.

Ponadto wymienić należy świadczące o wierze w czynności magiczne wyrazy:

zěvotka, zěvoŭk „urok rzucony oczyma”, *zěvorac* „rzucić urok za pomocą *krěvix* czyli zazdrosnych oczu (S I 268) – wyraz związany z ps. **diwъ* „zły duch, demon” – o przypisywanym znaczeniu pierwotnym „deus” (SP III 225);

gin. odněčk „ozdoba nadszczytowa w postaci wyciętego z deski krzyża, koła, serca, półksiężyca, człowieka, ptaka, mająca *odnėkac* „odpędzić” złe duchy od chaty lub zabudowań gospodarskich (S III 288);

arch. káttuńica „kobieta obdarzona przez diabła mocą rzucania uroków – szczególnie za pomocą kołtuna” (S VII 111);

arch. l¹ ečńica „znachorka” – *Čego doktor ni može, to mu lečńica pomože* (S II 343).

11. W znanej książce o religii Słowian historyk Łowmiański pisze, co następuje: „Na wcześniejszym etapie wierzenia mają archaiczną formę «polidoksji», obejmującej magię, wiarę w życie pozagrobowe wraz z kultem zmarłych, wiarę w nadnaturalne właściwości różnych przedmiotów natury, demonologię”¹⁶.

Myślę, że przeprowadzona tu analiza potwierdza ten sam obraz widziany tym razem oczyma językoznawcy. Do specjalnej refleksji skłania tu wyraźnie zarysowujący się trwały charakter owych wierzeń, podbudowany niejednokrotnie wieloma atrybutami chrześcijańskimi, lecz w zasadzie noszący całkiem nie zmienione symptomy tych samych odwiecznych ludzkich lęków i prób interpretacji groźnego i niezrozumiałego otaczającego świata.

15 O czym bardziej szczegółowo zob. H. Popowska-Taborska: *Kaszubskie kutin „czarownik”. Przyczynę do paralelizmów procesów nazwotwórczych.*

16 H. Łowmiański: *Religia Słowian i jej upadek*, s. 398.