

UNIwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Filologiczny
Instytut Języka Polskiego
Zakład Historii Języka Polskiego

Alicja Anna Bronder
Numer Albumu 267642

„PIERONIE ŚWIATOWY!”
ANALIZA JĘZYKOZNAWCZA
ŚLADÓW DAWNYCH ŚLĄSKICH WIERZEŃ
WE WSPÓŁCZESNYM DYSKURSIE PUBLICZNYM

PRACA DYPLOMOWA
LICENCJACKA

PROMOTOR
PROF. DR HAB. DANUTA OSTASZEWSKA

KATOWICE 2013

Słowa kluczowe:

niby-osoba, postać nadprzyrodzona, językowy obraz świata, wartościowanie, Górny Śląsk.

Oświadczenie autora pracy:

Świadoma odpowiedzialności prawnej oświadczam, że niniejsza praca została napisana przeze mnie samodzielnie i nie zawiera treści uzyskanych w sposób niezgodny z obowiązującymi przepisami.

Oświadczam również, że przedstawiona praca nie była wcześniej przedmiotem procedur związanych z uzyskaniem tytułu zawodowego w wyższej uczelni.

Oświadczam ponadto, że niniejsza wersja pracy jest identyczna z załączoną wersją elektroniczną.

Data

Podpis autora pracy

Spis treści

Wstęp. Magia codzienności.....	5
Część teoretyczna. Próbując zrozumieć magię	6
Cele pracy	6
Materiał i metoda	6
Świat słowem budowany	7
Świat wart słów	10
Świat w kategorii ujęty.....	14
Świat magii słów i czynów	16
Źródło materiałów badawczych.....	23
Część analityczna. Magia pod lupą	26
Bebok.....	27
Skarbnik i szarlej	32
Utoplec i topielec	38
Zmora.....	47
Pieron	54
Wnioski. Zbierając okruchy przeszłości.....	58
Wartościowanie	58
Zmiany w folklorze.....	60
Kategoria <i>sacrum</i>	60
Językowy obraz świata	61
Funkcja przedstawień niby-osób	62
Zakończenie. Magia współczesności.....	64
Aneks 1. Schemat pytań kierowanych do informatorów.....	65
Aneks 2. Opowieść informatorki.....	66
Aneks 3. Opowieść informatora	68
Bibliografia.....	70

Wstęp

Magia codzienności

Tajemnicze odgłosy, niewytłumaczalne blaski, nagle podmuchy wiatru... Zjawiska, których nie można wyjaśnić w prosty, jednoznaczny sposób, prowokują do poszukiwania odpowiedzi, pozwalających zrozumieć świat. Nieważne stają się zdobyta wiedza, wykształcenie, obycie kulturowe. Człowiek bowiem, bez względu na jego status społeczny, dąży do poznania swojego otoczenia. To poznanie stanowi warunek zachowania równowagi psychicznej i w rezultacie pełnego życia – jedynie starając się zrozumieć świat, można go owoić i poczuć się w nim bezpiecznie.

Pełne zrozumienie – co oczywiste – jest nieosiągalne, ale też jego zaniechanie staje się niemożliwe, wręcz sprzeczne z ludzką naturą. Poznanie świata nie opiera się wyłącznie na prostej rejestracji elementów, ich analizie i przetworzeniu. Pomostem, ukonkretniającym kontakt między ludźmi, będącym płaszczyzną porozumienia, staje się język – to za jego pośrednictwem człowiek potrafi nie tylko nazywać, a więc przyswajać sobie otoczenie, lecz także wyrażać samego siebie, porównywać doświadczenia, przemyślenia; jest niejako transparentną strukturą poglądów jego użytkownika, wyrazem pragnień, obaw, doświadczeń, przyjętych postaw. To język pozwala odtworzyć zakodowany w nim świat, umożliwia poznanie nie tylko ludzkich sposobów percepcji rzeczywistości, ale też ujawnia mentalność podmiotu, którą motywuje również sfera wierzeń. One zaś stają się doskonałym zwierciadłem ludzkich obaw, lęków, a także pragnień, oczekiwań, upodobań. Choć często nie wynikają ze świadomego wyboru, bo najczęściej są one dziedzictwem kultury, to jednak stopień zaangażowania użytkownika, akcentowanie określonych aspektów świadczą o jego mentalności. Wierzenia kulturowe, jako pozostałości przesądów i pogaństwa, rozpatrywać trzeba oczywiście w szerszym kontekście, obejmującym również sferę eschatologii chrześcijańskiej. Ich badania pozwalają wyjaśnić światopogląd jednostek i całych grup społecznych, co stanowi istotę niniejszej pracy.

Praca ta składa się z trzech części: teoretycznej, analitycznej i konkludującej. Pierwsza w poszczególnych rozdziałach porusza problematykę celów przeprowadzonej analizy i przyjętej metodologii (teorii językowego obrazu świata, wartościowania, kategoryzacji, zagadnienia folkloru i *sacrum*). W drugiej zaś skupiono się na analizie wybranych pięciu postaci nadprzyrodzonych według przyjętych kryteriów. Trzecia prezentuje zebrane w wyniku badań wnioski. Do pracy dołączono także trzy aneksy, zawierające informacje dotyczące materiałów uzyskanych od informatorów.

Część teoretyczna Próbując zrozumieć magię

Cele pracy

Świat wierzeń barwny w postaci nadprzyrodzone, niegdyś tak powszechny, że nie podlegał refleksji, współcześnie, pozostając pod silnym wpływem procesów globalizacji i laicyzacji, niemal całkowicie wycofał się z dyskursu publicznego. Jednakże nieprawdą byłoby twierdzić, że tak zwane myślenie magiczne jest tylko reliktem przeszłości, uosabiającym wąskie horyzonty poznawcze i odwołującym się głównie do środowiska ludowego, często ocenianego pejoratywnie. Świat wierzeń pozostawił ślady we wspomnieniach starszych pokoleń i w „nieświadomych swojego pochodzenia” zwrotach językowych. Cel niniejszej pracy to właśnie prezentacja sposobów wyrażania w języku wierzeń typowo ludowych, funkcjonujących w mentalności użytkowników, którzy zamieszkują dzisiaj tereny Górnego Śląska, a zwłaszcza obszar Piekar Śląskich. W szczegółach badania dotyczą wyobrażeń tzw. niby-osób. Opisowi wyłaniającego się z zebranego materiału językowego obrazu tych postaci towarzyszy oczywiście analiza sposobów wartościowania. W pracy odnotowano również proces wycofywania się analizowanych wyobrażeń ze sfery obyczajowej i leksykalnej; uwzględniono także zmiany ich funkcjonowania.

Materiał i metoda

Materiał podlegający analizie został zaczerpnięty z wypowiedzi informatorów. Opowiadający pochodzą z tego samego obszaru geograficznego – ściślej mówiąc, badaniami objęto mieszkańców Piekar Śląskich. Informatorów zróżnicowano także ze względu na płeć. Z przebadanych kilkudziesięciu osób wybrano te, które w największym stopniu reprezentowały uogólnioną wersję badanego zagadnienia (por. Aneksy 1–3). Zabieg ten ułatwił odwoływanie się do zgromadzonych opowieści, upraszczając przywołania i cytację.

W niniejszej pracy postawiono sobie za cel nakreślenie obrazu śląskich wierzeń obecnie żywych, przy tym wyrażanych spontanicznie, bez uprzedzeń. Wyobrażenia postaci nadprzyrodzonych, wyekscerpowane z narracji badanych informatorów, zestawione zostały następnie z ich odpowiednikami odnotowanymi w słownikach ogólnych języka polskiego (w tym etymologicznych) oraz w zbiorach leksykonów folklorystycznych

i opracowań naukowych. Celem zestawienia było ujawnienie różnic w projekcjach wierzeń ludowych – współczesnych i tych utrwalaonych w historii.

W analizie zebranego materiału uwzględnione zostały: etymologia nazw odnoszących się do niby-osób, onomazjologiczne podstawy ich tworzenia oraz towarzyszący potocznemu postrzeganiu system aksjologii. Dla prezentacji okazał się ważny kontekst minimum¹. W badaniach skupiających się na ludowej tradycji nie sposób było nie wspomnieć także o teorii folkloru, a zwłaszcza powiązanego z nim zagadnienia *sacrum*. Interesującym aspektem okazała się także kwestia samej budowy nazw niby-osób, ze wskazaniem na derywację, a także sposoby tworzenia pochodnych określeń, oparte na zróżnicowaniu morfologicznym wyrazów.

Świat słowem budowany

„Granice mojego języka są granicami mojego świata”, stwierdził Ludwig Wittgenstein w swym *Traktacie logiczno-filozoficznym*. Jedynie to, co człowiek może nazwać, istnieje w wyobrażeniu otaczającej go rzeczywistości i wyłącznie do takich wartości może się on ustosunkować. Język więc w tym ujęciu jest nie tylko nośnikiem informacji czy pośrednikiem w komunikacji, lecz staje się narzędziem służącym percepcji świata. Wpływ języka na postrzeganie rzeczywistości został dostrzeżony i wyrażony w badaniach lingwistycznych, odwołujących się do pojęcia **językowego obrazu świata**. W niniejszej pracy przyjęto koncepcję lubelskiego ośrodka etnolingwistycznego, w szczególności zaś teorię opracowaną przez Jerzego Bartmińskiego. Jego definicja językowego obrazu świata brzmi następująco:

Przez językowy obraz świata rozumiem zawartą w języku interpretację rzeczywistości, którą można ująć w postaci zespołu sądów o świecie (BARTMIŃSKI, 1999: 103).

Wspomniane sądy zostają utrwalone w języku, a więc w używanych formach gramatycznych lub systemie leksykalnym. Trudno jednoznacznie określić, czym owe sądy są: czy bezpośrednio wyrażonym i jednolitym światopoglądem, czy jedynie luźnymi refleksjami dotyczącymi otoczenia i praw nim rządzących.

¹ Nie była tu istotna ani sytuacja komunikacyjna, ani forma wypowiedzi, tzn. gatunek. Dla niniejszych rozważań ważne okazały się środki leksykalno-stylistyczne kreujące badane wyobrażenia oraz ich powiązanie z podmiotem opowiadającym.

Renata Grzegorzycowa, ujmując podobnie naturę językowego obrazu świata, a więc jego nacechowanie oceniające rzeczywistość postrzeganą przez użytkownika, zastępuje jednak pojęcie sądów o świecie bardziej skonkretyzowaną definicją:

Językowy obraz świata chciałabym rozumieć jako strukturę pojęciową utrwaloną (zakrepiłą) w systemie danego języka, [...] realizującą się [...] za pomocą tekstów (wypowiedzi) (GRZEGORCZYKOWA, 1999: 41).

W ujęciu badaczki warte uwagi staje się podkreślenie strukturalnego charakteru językowego obrazu świata – nie jest on zatem tylko zbiorem poglądów podmiotu, lecz także utrwalonym w kulturze schematem, sposobem wyrażania owych twierdzeń. W obydwu ujęciach leksemy to nie jedynie wierne odzwierciedlenia rzeczywistości i postrzeganych przedmiotów, zjawisk – stanowią one **nowy twór**. Jest nim ich mentalny portret, wprawdzie posiadający odniesienia do swojej podstawy (inaczej pozbawiony by został swej funkcji), ale nacechowany przede wszystkim silnym kontekstem, co wymusza na podmiocie przyjęcie odpowiedniej postawy względem traktowanej wartości. Nie można więc mówić o leksemie jedynie jako swoistym odnośniku do fragmentu rzeczywistości; w teorii językowego obrazu świata staje się on wyrazem oczekiwań, poglądów, obaw, ale i warunków życia, statusu społecznego, wykształcenia itp. użytkownika języka. Cel badań językowego obrazu świata zmierza właśnie do odtworzenia mentalności osób posługujących się danym systemem leksykalnym, uwzględnionym w analizie (BARTMIŃSKI, 1999: 103–105). Założenie to stanowi istotę niniejszej pracy, w której, jak już zostało wspomniane, przedstawiono utrwalony w języku mieszkańców Piekar Śląskich obraz niby-osób, a następnie zestawiono go z wizerunkami odnotowanych projekcji postaci nadprzyrodzonych m.in. w leksykonach folklorystycznych i opracowaniach naukowych. Takie zestawienie umożliwiło wskazanie przyczyn ewentualnych zmian, zachodzących w mentalności podmiotów.

Zastosowanie teorii językowego obrazu świata wymaga odwołań do pojęć wprowadzonych i zdefiniowanych przez Jerzego Bartmińskiego, mianowicie **punkt widzenia i perspektywa**. Pierwsze z nich badacz określa następująco:

[Punkt widzenia to] czynnik podmiotowo-kulturowy, decydujący o sposobie mówienia o przedmiocie, w tym m. in. o kategoryzacji przedmiotu, o wyborze podstawy onomazjologicznej przy tworzeniu jego nazwy, o wyborze cech, które są o przedmiocie orzekane w konkretnych wypowiedzeniach i utrwalone w znaczeniu (BARTMIŃSKI, 1999: 105).

Punkt widzenia jest zespołem kategorii użytkownika języka, dzięki którym postrzega on rzeczywistość i przede wszystkim ją ocenia; pomaga on uporządkować podmiotowi swój światopogląd. Punkt widzenia ma wpływ na zjawisko wartościowania i na samą kategoryzację, nie można go zatem pominąć w analizie wybranego leksemu. To on decyduje o samym użyciu słowa. Należy pamiętać o tym, że:

punkt widzenia różnicuje znaczenia słowa przez to, że bezpośrednio determinuje wybór podstawy definicji, a pośrednio – dobór kategorii i sposób ich wypełnienia (BARTMIŃSKI, 1999: 110).

Niejako pochodną punktu widzenia jest perspektywa, którą Jerzy Bartmiński definiuje w ten sposób:

Przez „perspektywę” rozumiem zespół właściwości struktury semantycznej słów, skorelowany z punktem widzenia i będący, przynajmniej w pewnym zakresie, jego rezultatem. Identyfikując te właściwości, odbiorca wypowiedzi dochodzi do rozpoznania przyjętego punktu widzenia (BARTMIŃSKI, 1999: 106).

Ujmując kwestię prościej, można przyjąć, że perspektywa jest swoistym sposobem naznaczenia czy piętnem, śladem nałożonym przez obrany punkt widzenia na słowo, dzięki któremu odbiorca potrafi przyporządkować dany leksem wybranej przez nadawcę kategorii postrzegania świata. Warto podkreślić, iż słowo to nie jest obojętne znaczeniowo, zawsze niesie z sobą charakterystyczne nacechowanie, co odzwierciedlają słowa:

punkt widzenia, będąc czynnikiem decydującym o sposobie wstępnej kategoryzacji przedmiotu, kształtuje perspektywę, w jakiej ukazany jest przedmiot w językowym obrazie świata (BARTMIŃSKI, 1999: 112).

Punkt widzenia i perspektywa stanowią więc według teorii Jerzego Bartmińskiego niezbędne elementy językowego obrazu świata.

Renata Grzegorczykowa ujmuje inaczej kwestię budowy językowego obrazu świata – opisując strukturę wypowiedzi, włącza w jej zakres: własności gramatyczne języka, cechy słownictwa, jego własności słowotwórcze, etymologię, konotacje semantyczne oraz wizję świata kreowaną przez teksty (GRZEGORCZYKOWA, 1999: 43). Za ich pomocą prezentowane są sądy o rzeczywistości, zatem służą one wyrażaniu przekonań podmiotu i – uwzględniając cel komunikatu – dzielenia się nimi z odbiorcą tekstu. Prezentują także, poprzez swoją strukturę, językowy obraz świata nadawcy. W niniejszej pracy uwzględnione zostały wymienione elementy budujące językowy obraz świata, wyznaczone

przez Renatę Grzegorzyczkową, w odniesieniu do kreacji funkcjonujących w wypowiedziach wierzeń demonicznych – służą one jako narzędzia do analizy wybranych kreacji.

Świat wart słów

Świat postrzegany przez człowieka nigdy nie pozostaje wolny od oceny. Nie jest możliwy obiektywny odbiór otoczenia – użytkownik języka, rejestrując daną wartość, zdarzenie, postać itp., nadaje im określoną wartość, zgodną z jego doświadczeniem, światopoglądem, kulturą, której jest uczestnikiem. Zjawisko to w badaniach lingwistycznych zostało nazwane **wartościowaniem**. Nie sposób ustalić jednego spójnego stanowiska wobec zagadnienia aksjologii. Przywołany Jerzy Bartmiński wspomina w swych pracach o dwu zasadniczych i będących wobec siebie w opozycji koncepcjach wartościowania: **rezydualnej**, określającej wartości jako dające się wydzielić tzw. zespoły faktów językowych, oraz **holistycznej**, wedle której wartości dotyczą i obejmują swym zakresem cały język, nie jest więc możliwe ich precyzyjne wydzielenie (BARTMIŃSKI, 2003: 59).

Pierwszą z wymienionych w szczegółach prezentuje w licznych rozprawach Jadwiga Puzynina (PUZYNINA, 1992). Wartościowanie to przede wszystkim uznanie czegoś za złe – jest to zatem bezpośrednia ocena rzeczywistości, odnosząca się do ustosunkowania podmiotu do orzekanej rzeczy. Najprostszym schematem wartościowania według Puzyniny jest wzór podobny do prób definicji Anny Wierzbńskiej:

[Dobry to] taki x, jaki nadawca chce, żeby on (pod jakimś względem) był (PUZYNINA, 2003: 27–28).

Ten krótki schemat służy podkreśleniu dwu ważnych kwestii: ocenianej przez podmiot rzeczywistości oraz jego pewnego systemu życzeniowego, wyrażonego właśnie w tym wartościowaniu. Jest to więc pewien zamiar podmiotu, a nie cel komunikatu (PUZYNINA, 2003: 30). Oprócz nadrzędnego wartościowania rozpatrywanego w kategoriach dobry – zły, badaczka wyróżnia także bardziej szczegółowe, związane z dominującą cechą obiektu, rodzaje aksjologizacji w języku – jest to podział na wartości estetyczne, etyczne, hedonistyczne itp. (PUZYNINA, 1992).

Według ustaleń językoznawczyń, reprezentującej wspomnianą postawę rezydualną, wartości znajdują się niejako obok istoty języka, nie są więc tożsame z nim. Podmiot może z nich skorzystać, robi to nader często, jednak nie jest to obligatoryjne.

Użytkownik wyraża aksjologię na poziomie kodu językowego, tekstu pisanego bądź żywej mowy, a wspomagane są one przez kontekst. Według Jadwigi Puzyniny środki wartościowania można podzielić następująco:

- środki parajęzykowe (gesty, mowa ciała),
- środki fonetyczne (między innymi: intonacja, akcent, dynamika, tempo, melodyka, zabarwienie głosu),
- symbolizm w języku (przede wszystkim w zakresie symboliki dźwiękowej poszczególnych głosek²),
- odpowiedni dobór morfemów fleksyjnych i typów odmian (w języku polskim np. zjawisko deprecjatywności),
- ukształtowanie składniowe,
- partykuły,
- morfemy słowotwórcze (np. *-idło*, *-ysko* – *straszydło*),
- poszczególne słowa i związane z nimi struktura, konotacje,
- metaforyka słów (PUZYNINA, 1992: 112–130).

Te sposoby stanowią zatem praktyczne rozwiązania, a dokładniej ujmując, środki służące przełożeniu, przetłumaczeniu wyznawanych bądź odczuwanych wartości z systemu emocjonalnego podmiotu na jego wypowiedź. Są one w niniejszej pracy wyznacznikami aksjologii, poszukiwanymi w prezentowanych przez informatorów wizerunkach niby-osób³.

Ze względu na odrębność wartości względem języka, możliwe jest ustalenie swoistej hierarchii, na szczycie której znajdują się **wartości transcendentne** i **poznawcze**, zaś najniżej umieścić można **witalne** i **odczuciowe** (PUZYNINA, 1992: 149)⁴. Jadwiga Puzynina wskazuje także na potrzebę włączania zjawiska aksjologii w obręb definicji leksemu, ponieważ uwydatnia się ono w konotacjach słowa:

Wartościowanie negatywne bądź pozytywne może być elementem definicyjnym wyrazu, formy fleksyjnej czy też składniowej (PUZYNINA, 1992: 111).

² W kontekście niniejszej pracy warto podkreślić właśnie symbolikę dźwiękową. Wyraźnie widoczna staje się ona w samej strukturze nazw postaci nadprzyrodzonych. Doskonałym przykładem może być tutaj nazwa strzyga – zestawienie bezdźwięcznych głosek [st] z dźwięczną [ż] ma na celu wzmocnienie przez wymowę odczucie zagrożenia związanego z postacią (skojarzenie z sykiem, szumem).

³ Środki parajęzykowe i fonetyczne zostały w niniejszej rozprawie pominięte, jako elementy ujawniające się w mowie, zależne od kontekstu.

⁴ Już na poziomie tworzenia teorii aksjologicznej zauważyć można zjawisko wartościowania, najwyraźniej objawiające się w docenianiu wartości związanych ze sferą duchową człowieka, przy równoczesnym deprecjonowaniu sfer wiążących się z materią, cielesnością.

Wartości podzielić można również na **uznawane**, czyli takie, które są ogólnie przyjęte w społeczeństwie, oraz **odczuwane**, a więc zależne od indywidualnych przeżyć podmiotu. Oczywiście, wartości te oddzielić można na wartości **pozytywne** i **negatywne**. W kontekście niniejszej tematyki rozważań podział ten ma szczególne znaczenie dla ustalonej kategoryzacji wizerunków niby-osób (PUZYNINA, 1992: 111).

Odmienne stanowisko prezentuje w swych rozprawach Tomasz Krzeszowski, przedstawiciel koncepcji holistycznej. Pogląd ten zakłada traktowanie wartości jako czynnika determinującego strukturę pojęć i same procesy informacyjne, są one zatem niezbędnym składnikiem leksemu i całego systemu językowego. Wedle ujęcia holistycznego nie istnieją słowa obojętne emocjonalnie – każde z nich jest wyrazem określonego systemu wartości, wyznawanego przez użytkownika języka (BARTMIŃSKI, 2003: 59). Język więc staje się niejako wizytówką nadawcy, nie można go uwolnić od wartościowania, a więc niemożliwe są komunikaty mające na celu jedynie pozbawiony emocji przekaz informacji. Trudno jednak nie zwrócić uwagi na pominięte przez Krzeszowskiego leksemy, które – pozbawione nacechowanego kontekstu – nie mają naddanego przez kulturę czy własną strukturę wartościowania. Dobitym przykładem mogą być rzeczowniki mające jedynie funkcję deiktyczną, jak: *człowiek*, *kot*, *karton* itd. – nie sposób doszukiwać się w ich strukturze czy semantyce określonej aksjologii, pojawia się ona zawsze w wyniku naddawanego i występującego obok leksemów kontekstu, bądź to wyrażonego w tekście, bądź pochodzącego z osobistych doświadczeń podmiotu. Istnieją jednak komunikaty, w których ów kontekst nie nadaje wartości (wypowiedzi o funkcji informacyjnej). Taki sposób postrzegania wartościowania może znaleźć swoje uzasadnienie jedynie w ujęciu leksemu *wartość* w znaczeniu matematyczno-logicznym bądź ekonomicznym, a więc odwołującym się do samego faktu istnienia, bez wskazywania na stosunek emocjonalny czy ocenę – nie można jednak uznać takiej definicji wartości w systemie aksjologicznym, który z założenia ma służyć wyrażaniu stosunku podmiotu do orzekanych rzeczy, zjawiska, osób itp. (PUZYNINA, 1992: 68–70).

Nadrzędną osią wartościowania według Krzeszowskiego jest opozycja dobry – zły, w obrębie której ustalić można hierarchię „ważności”, czy dokładniej ujmując – siły nacechowania (KRZESZOWSKI, 1999: 18). Opozycja ta jednak nie jest przekonująca, nie zakłada bowiem zjawiska ambiwalencji, tak ważnego w zakresie aksjologii, wyrażającego nieraz skomplikowany stosunek człowieka do omawianej wartości⁵. Inaczej niż Jadwiga

⁵ Ambiwalencja wartościowania jest szczególnie istotna w wyobrażeniach postaci nadprzyrodzonych (por. niby-osobę nazywaną **skarbnikiem**, omówioną w niniejszej pracy).

Puzynina, Tomasz Krzeszowski podstawowymi, a więc i najważniejszymi wartościami określa te, które wiążą się z doświadczeniami cielesnymi.

Podobne stanowisko, bliższe wartościowaniu holistycznemu, przyjmuje w swych badaniach Jerzy Bartmiński. Rozumie on jednak wartości w nieco inny sposób – są one jakby celem przyświecającym nadawcy podczas nadawania komunikatu. W takim ujęciu np. wartości w stylu naukowym – w swej strukturze pozbawionym emocjonalności – są wartości poznawcze, łączone z pojęciem prawdy, zaś w stylu urzędowym precyzja czy sprawiedliwość (BARTMIŃSKI, 2003: 64). Ten pogląd ukazują słowa:

Wartości są czynnikiem sterującym konstruowaniem wizji rzeczywistości przez subiekt doświadczający [...] i konceptualizujący [...]. W efekcie wartości konstytuują kulturową i społeczną tożsamość nosiciela języka (BARTMIŃSKI, 2003: 63).

Trudno jednak nie podkreślić dość dalekiego odejścia tej teorii od znaczenia samego leksemu *wartość*, który bezpośrednio nawiązuje do oceny rzeczywistości, nie jest więc wyrazem zamierzeń nadawcy czy jego tożsamości – zatem zmienianie znaczenia pojęcia, dostosowanie go do znaczenia celu wypowiedzi, nie jest uzasadnione czy potrzebne, wprowadza jedynie nieścisłości definicyjne.

Słusznie Jerzy Bartmiński akcentuje słowa jako podstawowy środek wartościowania. To one przede wszystkim są nośnikiem wartości wyznawanych przez podmiot. Uczony wskazuje także na kwestię najważniejszą, można powiedzieć – konstytutywną dla zjawiska wartościowania, tj. **funkcję aksjologizacji w języku**:

Cele ludzkich działań są wyznaczane na podstawie wyznawanych wartości. [...] Wartości [...] decydując o sposobie konceptualizacji podmiotu, o sposobie kształtowania jego wyobrażenia, sytuują się niejako na poziomie metajęzykowym (BARTMIŃSKI, 2003: 63).

Wartościowanie więc, funkcjonując w języku, decyduje o sposobie postrzegania świata przez nadawcę, jest zwierciadłem odbijającym wyznawane przed podmiot wartości i uznać to można za jego główny cel. To dzięki aksjologizacji odbiorca może nie tylko rozpoznać system wartości nadawcy, ale i utożsamić się z nim bądź odrzucić go. Aksjologizacja stanowi także obraz mentalności nie tylko jednostek, ale i całych grup społecznych – użytkownicy, mając ten sam język i system wartości, odczuwają mocne zespolenie, poczucie wspólnoty i potrafią stworzyć silne i stabilne społeczeństwo. Zatem jednym z celów niniejszej pracy jest, przez zbadanie systemu wartościowania wyrażonego

w wizerunkach postaci nadprzyrodzonych w zachowanych ludowych wierzeniach, odtworzenie systemu wartości charakterystycznego dla omawianej grupy społecznej.

Celem badacza wartościowania jest więc dotarcie i odtworzenie ukrytego za słowami systemu wartościowania przez analizę składników wypowiedzi, jak i towarzyszących jej kontekstów. Pomocnymi w tym procesie mogą być pytania, które Puzynina stawia wobec wartościowania w tekście⁶: kto wartościuje?; co podlega wartościowaniu?; czy wartości są pozytywne, czy negatywne?; do jakich kategorii wartości należą?; w jakich aktach mowy występują?; w jakich modalnościach?; czy są emocjonalnie nacechowane?; czy są to wartościowania za pomocą środków językowych systemowych, ogólnooceńających lub opisowooceniających?; jaką rolę odgrywają środki językowe o konotacyjnym nacechowaniu wartościującym i jaka jest motywacja kontekstowa tych konotacji? Idąc tropem wyznaczanym przez te pytania, możliwym staje się dokładne zbadanie zjawiska wartościowania, jego formy, sposobu realizacji, jak i celu takiego zachowania językowego. Jadwiga Puzynina, w ten sposób rozumiejąc wartościowanie, wprowadza pojęcie **kategoryzacji wartości** – jest nią wyodrębnianie klas podmiotowo pojętych obiektów wartościowań (PUZYNINA, 2003: 28). Wedle takiej klasyfikacji, wysuwającej na pierwszy plan stosunek emocjonalny wobec orzekanej rzeczy, wybrane zostały do niniejszej pracy z opowiadań informatorów prezentacje analizowanych postaci nadprzyrodzonych (mając na uwadze najsilniejsze wartościowanie).

Świat w kategorie ujęty

Jednym z pierwszych działań, jakie podejmuje człowiek, by zrozumieć otaczający go świat, jest **kategoryzacja** odbieranych przez niego wrażeń, zjawisk, a także przedmiotów, postaci itp. Umożliwia ona zarówno wstępne rozpoznanie badanych obiektów, jak i przyjęcie przez podmiot odpowiedniej wobec nich postawy i adekwatnej reakcji. Zjawisko kategoryzacji jest bardzo widoczne w zakresie badań języka, objawia się przede wszystkim w sposobach uporządkowania nie tylko samych leksemów w pola semantyczne, odpowiadające ich konotacjom, lecz także całych mechanizmów językowych, zachowań użytkowników, czego znamiennym może być omówione wartościowanie.

Według Grażyny Habrajskiej nadrzędnym celem kategoryzacji jest ułatwienie porozumiewania się. Różni się ona zatem znacznie od klasyfikacji, której założenie to

⁶Pytań wyznaczanych przez lingwistkę jest zdecydowanie więcej, mają one jednak stosunkowo szeroki zakres, obejmujący wiele zagadnień, niekoniecznie przydatnych i korespondujących z tematem niniejszej pracy. W toku referowania ujęte zostały zatem tylko te, które okazały się przydatne w badaniach (por. PUZYNINA, 2003: 31–32).

przede wszystkim jednoznaczny i dokładny podział wartości, z uwzględnieniem sprecyzowanych i jasnych kryteriów (HABRAJSKA, 1996: 231). Klasyfikacja i kategoryzacja prezentują przeciwstawne podejścia do uporządkowania rzeczywistości – naukowe i potoczne. Jednakże, mimo że zasadnicze założenie lingwistyki to badanie języka, należy pamiętać o jego nieuchwytności, wieloznaczności, nie jest zatem możliwa jego precyzyjna analiza. Jedynym rozwiązaniem zostaje więc ostrożna kategoryzacja ze względu na przyjętą wartość nadrzędną, do której odwołują się omawiane leksemy, pojęcia, zagadnienia, problemy.

W niniejszej pracy ową wartością nadrzędną, wedle której przeprowadzona została kategoryzacja, jest stosunek ludzi do postaci nadprzyrodzonych, innymi słowy stopień zaangażowania emocjonalnego wobec omawianej niby-osoby. Za pomocą takiej kategoryzacji ujawniona została antropocentryczna koncepcja świata, skupiająca się na prezentacji nie tyle przedmiotów czy obiektów wyodrębnionych z rzeczywistości pozajęzykowej, co stosunku użytkownika języka do tychże obiektów⁷.

Jakkolwiek zjawisko kategoryzacji w lingwistyce jest stosunkowo trudne do uchwycenia czy jednoznacznego zdefiniowania ze względu na płynność i wieloznaczność językowych środków wyrazu, to można w przybliżeniu wskazać kategorie, wedle których ów podział staje się możliwy do przeprowadzenia. Taką próbę podjęła Renata Grzegorczykowa, wyznaczając **kategorie pierwszego stopnia**, bezpośrednio opisujące zjawiska świata. Są nimi:

1. substancje, czyli badane rzeczy;
2. cechy tychże obiektów;
3. relacje łączące obiekty z otoczeniem;
4. zdarzenia, które te rzeczy powodują lub w których uczestniczą.

Komplementarnymi do powyższych wyznaczników i zawężającymi podział są **kategorie drugiego stopnia**, czyli:

1. ilość, a więc powtarzalność cech, zjawisk, zdarzeń;
2. czas, dotyczący zdarzeń, występowania przymiotów;
3. modalność, która objawiać się może w istnieniu bądź negacji, a także w prawdopodobieństwie⁸;

⁷W niniejszej pracy zatem nadrzędnym celem jest dotarcie do specyficznej antropocentrycznej koncepcji świata, poprzez analizę wizerunków niby-osób, w której postaci nadprzyrodzone służą jedynie za projekcje ludzkich lęków, obaw, ale i pragnień, oczekiwań wobec siebie i otoczenia.

⁸Szczególnie prawdopodobieństwo należy podkreślić w kontekście tematu tejże pracy, przysługujące nie tyle istnieniu bądź nie postaci nadprzyrodzonych, gdyż trudno i z pewnością nie stosownie oceniać indywidualne

4. ewaluacje i ekspresje (towarzyszące zjawiskom, cechom, a częściej samym postaciom oceny⁹) (GRZEGORCZYKOWA, 1996: 22–23).

Z uwzględnieniem wyszczególnionych powyżej kategorii przeprowadzona została analiza wizerunków niby-osób – nie służą one zatem nadrzędnej kategoryzacji materiału analizowanego, bowiem to wartościowanie, a więc osobisty stosunek użytkowników języka do prezentowanych postaci, jest wyznacznikiem głównego podziału. Ważna staje się też w tym opracowaniu powtarzalność, ujęta przez Renatę Grzegorczykową w kategoriach drugiego stopnia. Owa powtarzalność, a więc zasięg występowania danych wierzeń, bez względu na pojawiające się modyfikacje w wyobrażeniach, wykazana została przez zestawienie opowieści wybranych informatorów ze słownikami języka polskiego (w tym etymologicznymi) oraz z opracowaniami folklorystycznymi, co pozwoliło określić cechy nakładające się bądź wyróżniające różne prezentacje niby-osób. Pozostałe kategorie posłużyły jako wyznaczniki kierunku przeprowadzonej analizy postaci nadprzyrodzonych.

Świat magii słów i czynów

Magiczny świat wierzeń, którego obiektem są postaci nadprzyrodzone, ingerujące w codzienne sprawy ludzi, czyniąc ich zależnymi od siebie, jest tak silnie zakorzeniony w mentalności człowieka, że nauka kulturoznawcza nie mogła zostać wobec niego obojętna. Wierzenia te stały się przedmiotem badań **folklorystyki**, gdyż nierozzerwalnie związane są one ze sferą ludową i ich pochodzenie, jak i główne występowanie, dotyczą konkretnych grup etnicznych; to w ich obrębie nabierają specyficznych cech. Aby móc odnieść wizerunki niby-osób do dziedziny badań, należy najpierw ustalić, czym folklor w swej istocie jest. Zagadnienie to, jakkolwiek wydawać by się mogło bardzo prozaiczne, okazuje się bardzo trudne do zdefiniowania.

Owych prób definiowania folkloru jest niemal tak wiele, jak samych badaczy podnoszących ten temat. W *Słowniku terminów literackich* odnaleźć można informację, w której folklor określony zostaje jako:

wierzenia, co cech niby-osób, jak i towarzyszących im zdarzeniom, przymiotom, kontekstom, w których są przywoływane. Prawdopodobieństwo pełni ważną funkcję, mianowicie wpływając na wiarygodność przytaczanych opowieści, wzmacnia (bądź wręcz przeciwnie) realizację celu przyświecającego nadawcy gawęd czy przypowieści.

⁹Komplementarnym zjawiskiem do tej kategorii jest wartościowanie, będące konstytutywną cechą językowego obrazu świata, tworzonego przez użytkowników języka.

całość kultury określonego kręgu społecznego, różniąca się w sposób zasadniczy od kultury uważanej w danym czasie za oficjalną, reprezentowaną przez wykształcone warstwy społeczne (SŁAWIŃSKI, red., 2002).

Definicja ta jednakże jest dość nieprecyzyjna, odmawia bowiem powagi folklorowi, jak i wyraźnie deprecjonuje go na rzecz tzw. kultury wysokiej. Zgodzić się jedynie można z pochodzeniem kultury folklorystycznej – ma ona swoje korzenie w środowisku ludowym, co widać w etymologii nazwy dziedziny (folklor – z ang. ‘wiedza ludu’).

Dionizjusz Czubała pojęcie folkloru przybliży, wskazując na jego cechy, nie tworzy jednak samej definicji. Uczony na wstępie podkreśla, przeciwnie do odmiennych założeń, reprezentowanych między innymi przez Stanisława Pigonia czy Józefa Chałasińskiego, trwanie folkloru w ogólnej kulturze (CZUBAŁA, 1985: 14–15). Nie zakłada zatem jego zaniku, wiążąc go z wytworami pochodzącymi jedynie z tradycyjnych środowisk wiejskich, praktycznie nieistniejących w dobie globalizacji, lecz podkreśla swoistą transformację, dostosowanie do współczesnych oczekiwań społeczeństwa. Czubała folklor sytuuje w obrębie kultury, a ją dzieli na: kulturę specjalnych zainteresowań – którą można rozumieć jako kulturę wyższą, uznaną przez środowiska naukowe, kulturę masową – w której odbiorca pełni bierną funkcję, oraz kulturę ludową – nastawioną na zaspokajanie konkretnych potrzeb danych grup społecznych, z aktywnymi odbiorcami, reprezentowaną właśnie przez folklor (CZUBAŁA, 1985: 11).

O samym folklorze powiedzieć można, że w jego skład wchodzi twórczość słowna, taneczna, muzyczna i wierzeniowa (CZUBAŁA, 1985: 13). Nie powinno się go jednak zawężać tylko do działalności chłopskiej – takiemu postrzeganiu folkloru sprzeciwił się jako pierwszy Stefan Czarnowski, traktując to zjawisko jako wytwór określonej i odrębnej grupy społecznej (CZUBAŁA, 1985: 14–15). Przyjmując takie spojrzenie, nie sposób uznać zaniku folkloru, tak jak nie zanikają całkowicie wszelkie grupy społeczne – ulegają one jedynie transformacjom.

Inni badacze, jak np. Marshall Mc Luhan, a na gruncie polskim m.in. Janusz Maciejewski, uznają przesunięcie folkloru w obręb kultury masowej, co jednak nie jest przekonujące, zważywszy chociaż na wspomnianą wcześniej aktywność uczestników, czy na cele powstawania wytworów, zamierzenia twórców (CZUBAŁA, 1985: 14–15).

Trzecią postawą wobec współczesnego folkloru jest uznanie przejścia folkloru w tzw. **folkloryzm**, w którego skład wchodzi twory kultury ludowej zaadaptowane do

współczesnych realiów, przetworzone w taki sposób, by możliwe było przyjęcie ich w obręb kultury masowej (CZUBAŁA, 1985: 14–15).

W zakresie badań folklorystycznych pojawiały się także próby podziału folkloru, między innymi na historyczny i współczesny, jednakże trudno je uznać za słuszne; w takim ujęciu trzeba by zerwać ciągłość przemian folkloru, zanegować wcześniejsze etapy i procesy, które umożliwiły określone modyfikacje poszczególnych motywów. Dionizjusz Czubała folklor dzieli zatem następująco:

1. Folklor zawodów i środowisk;
2. Folklor ogólnospołeczny (interspołeczny).

Jest to więc podział ze względu na zasięg występowania. W niniejszej pracy materiały zebrane, zarówno od informatorów, jak i opracowań itp., zaliczyć można do folkloru ogólnospołecznego¹⁰, gdyż omawiane wizerunki postaci nadprzyrodzonych występowały u użytkowników języka pochodzących z różnorodnych i niejednorodnych środowisk. W obrębie badanych niby-osób wyznaczyć można postaci związane bezpośrednio na przykład z wybraną grupą społeczną (tu m.in. duchy podziemia, towarzyszące przy pracy górnikom), jednakże występują one u przedstawicieli różnych zawodów, a ich znajomość związana jest z dziedzictwem kulturowym terenów Górnego Śląska.

Jerzy Bartmiński wskazuje zaś podstawowe cechy definicyjne folkloru, w których skład wchodzi: kolektywność (współdziałanie określonej grupy społecznej, co łączy się z funkcją umacniania więzi w środowisku), ustność i estetyzm (BARTMIŃSKI, 1990). Cechy te znajdują potwierdzenie w zebranych materiałach do niniejszej pracy – opowieści informatorów wyrażają wspólny dla grupy światopogląd, są przekazywane ustnie i noszą cechy nieraz barwnych prezentacji.

Dionizjusz Czubała, prowadząc badania folklorystyczne, wprowadził także pojęcie **utworu folklorystycznego**, niezbędne w tworzeniu nomenklatury ułatwiającej jednoznaczne zrozumienie. Jest nim:

anonimowe dzieło artystyczne przekazywane w drodze bezpośrednich kontaktów i w naturalnej sytuacji nadawczo-odbiorczej. Warunkiem jego zaistnienia jest potrzeba grupy [...], zaś warunkiem funkcjonowania – akceptacja społeczna [...]. Utwór folklorystyczny realizuje się w coraz to innych wariantach, a każdy z nich jest nowym twórczym aktem wykonawczym, przy czym twórca świadomie lub nieświadomie powiela stale pewien schemat, którego immanentna

¹⁰Oczywiście zawężonego do obszaru Piekar Śląskich, zawężenie to jednakże wynika jedynie ze specyfiki badań tekstów dyskursu publicznego, nie ma na celu wydzielenia odrębnej grupy społecznej ze względu na jakiegokolwiek jej wyjątkowe przymioty.

konstrukcja wsparta jest na długowiecznych wyznacznikach aksjologicznych (CZUBALA, 1985: 23–24).

Warto tu podkreślić dwie zasadnicze kwestie. Pierwsza z nich to anonimowość utworów folklorystycznych – nie są one więc spisany utworem, np. wierszem z określonym autorem, lecz stanowią wytwór całej społeczności, zatem stale ewoluują, dostosowując się do zmieniających się realiów życia. Przez swoją anonimowość dotyczyć mogą całej społeczności i to cała grupa może się z nimi identyfikować¹¹.

Drugą kwestię stanowi towarzyszące niemal całej działalności językowej zjawisko aksjologizacji. W określonych utworach folklorystycznych odbija się konkretny system wartościowania wybranej grupy społecznej, są więc one niejako zwierciadłem, w którym użytkownicy dostrzec mogą przyjęte przez swoje środowiska wartości (CZUBALA, 1985: 69–71).

Cechy te są wyraźnie widoczne w zebranych materiale: informatorzy przekazują informacje, które nabyli za pośrednictwem swych rodzin; w zwierzeniach nigdy nie wspominają, że sami spotkali niby-osobę; wizerunek postaci nadprzyrodzonych koresponduje z odpowiednikami odnotowanymi w badaniach folklorystycznych. Czynniki te pozwalają uznać wypowiedzi informatorów za utwory folklorystyczne.

O pochodzeniu wizerunków niby-osób z opowiadań ustnych wspomina także Dorota Simonides w słowach:

O żywych w grupie społecznej wierzeniach dowiadujemy się z reguły na podstawie krążących w przekazie ustnym opowiadań. One to ilustrują najpełniej obraz wierzeń, sposób działania demonów, środki zapobiegawcze i ochronne, dając obfity materiał ilustracyjny (SIMONIDES, 1989: 230).

Wierzenia tylko wtedy oddają prawdziwą naturę językowego obrazu świata użytkowników, gdy są przekazywane od pokoleń za pomocą opowieści ustnych. Ze względu na to w niniejszej pracy główny materiał do badań tekstologicznych pochodzi właśnie z opowieści informatorów. Ich relacje przybierały często formę swoistych podań, definiowanych przez Dorotę Simonides w ten sposób:

Jest to opowiadanie, które zawiera związaną z tematem wierzeń relację z przeżycia subiektywnie prawdziwego, choć z racjonalnego stanowiska nieprawdopodobnego (SIMONIDES, 1989: 231).

¹¹Szczególnie widoczne jest to w zakresie występowania danego wyobrażenia czy motywu, bez względu na pochodzenie, status społeczny, upodobania, wiek użytkownika.

Należy tu podkreślić fakt przeżycia subiektywnego, a więc podanie to nie jest wytworem czystej fantazji, lecz ma swoje odzwierciedlenie w jakimś zdarzeniu¹². Należy także w tym miejscu wspomnieć o specyficznym połączeniu myślenia magicznego z empirycznymi obserwacjami nie tylko konkretnego podmiotu, lecz i całych pokoleń, a więc i dziedzictwa tradycji (SIMONIDES, 1989: 231). Zadziwia fakt, iż połączenie to nie zwraca na siebie uwagi opowiadających, wręcz przeciwnie, jest czymś całkowicie normalnym, mimo bardzo częstego przyjęcia racjonalnego światopoglądu¹³. Być może wynika to z naturalnej potrzeby prostego i funkcjonalnego wytłumaczenia spraw, którym naukowe podejście nie potrafi sprostać. Zjawisko to podkreśla Dorota Simonides:

U podstaw wielu wierzeń i relacji o nich tkwią silne stany emocjonalne, które przyczyniły się bezpośrednio do powstania licznych podań wierzeniowych. [...] Bez lęku nie ma wierzeń. [...] Wierzenia są w dużej mierze projekcją podświadomości ludzkiej, zostały stworzone przez człowieka głównie po to, aby mógł on w nich zwalczyć swój lęk (SIMONIDES, 1989: 232–233).

To właśnie ustalenie przyczyn powstania specyficznych form wierzeń dotyczących postaci nadprzyrodzonych na terenach Górnego Śląska stanowi istotny cel niniejszej pracy.

Omawiając zjawisko folkloru, nie można nie wspomnieć o problemie jego stosunku do *sacrum*, szczególnie w kontekście występowania utworów folklorystycznych, przekazujących wierzenia związane z postaciami nadprzyrodzonymi, które w swojej naturze i pochodzeniu niezgodne są z przyjętą normą religijną¹⁴. Trudności pojawiają się wówczas, gdy wiara współistnieje z przekonaniem o istnieniu i ingerowaniu w życie ludzkie niby-osób. Nie są to jednak wartości sprzeczne – Bartmiński dowodzi, że obydwa zjawiska spełniają tę samą funkcję społeczną:

O społecznej funkcji religii i folkloru możemy powiedzieć najogólniej i najkrócej, że oba zjawiska integrują wspólnotę, opierają się na tradycji i wprowadzają jednostkę w sytuację uczestnika

¹²Nie można oceniać prawdziwości owych zdarzeń, czy są one zgodne ze stanem rzeczywistym, ze względu na delikatną naturę wierzeń, z którymi podmiot opowiadający jest bardzo silnie związany. Należy pamiętać, iż istnienie postaci nadprzyrodzonych często u opowiadających jest bezsprzeczne, co powinno się w pełni uszanować, by zachować jak najwierniejszy obraz świata utrwalonego w języku i połączony z nim schemat wartościowania.

¹³Słowa te popierają liczne obserwacje zachowań ludzkich, gdy osoby z różnych środowisk równocześnie definiują samych siebie jako racjonalnie myślących i wykazują zachowania silnie przesądne, np. w unikaniu przejścia pod drabiną (symboliczne wkroczenie w Tróję Świętą, a więc sferę *sacrum*, co nieuchronnie „sprowadza zło”).

¹⁴Na terenach Górnego Śląska należy precyzować wiarę jako chrześcijańską, ze względu na przeważające jej występowanie, zatem, jakkolwiek zakładającą istnienie postaci demonicznych w postaci szatana, diabłów i aniołów, jednak wykluczającą istnienie strachów, potworów itp., z którymi człowiek w jakimś stopniu może pertraktować.

określonego typu rzeczywistości¹⁵. Religię i folklor [...] łączy koncepcja „ładu świata”, tj. wizji rzeczywistości jako pewnej całości uporządkowanej i harmonijnej, oparta na tradycyjnej, wspólnej wiedzy i wierze, oraz pewna koncepcja sensownego zachowania się człowieka w tym świecie, eksponująca odpowiednie praktyki, zapewniające jednostce skuteczne uczestnictwo (BARTMIŃSKI, 1995: 11).

Mając wspólny cel, którym jest integracja społeczeństwa i odniesienie do tradycji¹⁶, religia i folklor nie mogą się wzajemnie wykluczać. Folklor jest niejako uzupełnieniem religii – zaspokaja bezpośrednie potrzeby ludzi, w nieskomplikowany sposób tłumacząc zjawiska niezwykle (np. stukot spowodowany działaniem licha, nagłe otwarcie drzwi przez „cisnącą się do domu biedę”), a nadto daje człowiekowi poczucie sprawczości, czyli możliwości wpływania na zdarzenia: zapobiegania złu, sprowadzania dobra w sposób rytualizowany i obarczony silnym kontekstem tradycji. Odzwierciedlają to właśnie omawiane w niniejszej pracy postaci – w ich uosobieniu zamyka człowiek swoje pragnienia zapanowania nad otoczeniem, nad strachem i niepewnością. Należy także podkreślić sposób przekazywania utworów folklorystycznych niosących wizerunki postaci nadprzyrodzonych – pochodzą one z pamięci, są zatem niejako dziedziczone od pokoleń, a nie tworzone spontanicznie, w trakcie trwania aktu komunikacji¹⁷. Jest to ważne ze względu na formę wypowiedzi – nie może być ona przypadkowa, musi zachować zatwierdzony przez tradycję schemat, co wyraźnie zauważyć można w powtarzających się atrybutach postaci nadprzyrodzonych (przede wszystkim cechach charakterystycznych niby-osób). Niezmiennosć formy dotyczy również działań zapobiegających szkodliwym wpływom postaci demonicznych, czyli potocznych „zamawiań”, „rzekań”, „zaklinań”, co podkreśla Jerzy Bartmiński w słowach:

Rola słowa w religii i w folklorze nie wyczerpuje się na funkcji komunikowania rzeczy; przeciwnie, słowo samo stanowi a u t o n o m i c z n ą wartość, jest nieodłącznym atrybutem rzeczy, nie może być dowolnie zmieniane. [...] Jego wypowiedzanie – ustanawia cały rytuał, z bogatym zapleczem mitologicznym, zapewnia skuteczne uczestnictwo (BARTMIŃSKI, 1995: 13).

¹⁵Słowa te doskonale łączą się z aktywną działalnością odbiorców kultury ludowej, w odróżnieniu od odbiorców kultury masowej.

¹⁶W polskiej kulturze ludowej odniesienie to sięga aż czasów pogańsko-słowiańskich (por. BARTMIŃSKI, 1995: 12).

¹⁷Nie mogłyby być tworzone spontanicznie – nie mając podstaw tradycji, zostałyby oddzielone od utrwalonego przez wieki schematu wartości, z którym cała społeczność się utożsamia, co w sposób zdecydowanie negatywny wpłynęłoby na wiarygodność przekazu, czyniąc go z punktu widzenia wierzeń całkowicie nieprzydatnym.

Zachowania te pojawiają się także w opowieściach informatorów – w prezentowanych przez nich sposobach odstraszenia czy przepędzenia niby-osób.

By prawidłowo umieścić zagadnienie wizerunków postaci nadprzyrodzonych w obrębie folkloru, należy określić, czym są same **wierzenia** czy **zachowania przesądne**. Według Doroty Simonides kształtują się one w ten sposób:

Przez wierzenia i przesady rozumiemy tu poglądy i praktyki sięgające swym pochodzeniem pierwotnej kultury, próbujące wyjaśnić zjawiska przyrodnicze, wypadki losowe i inne ingerencje mocy pozaracjonalnych, usiłujące wpłynąć na istotne dla człowieka zdarzenia środkami nieadekwatnymi, magicznymi, wywodzącymi się z przekonania o sprawczej skuteczności użytych słów, gestów, przedmiotów (SIMONIDES, 1989: 227).

Są one zatem pewnym sposobem radzenia sobie z niepewnością człowieka, z lękiem wobec własnej bezradności, ale także wyrazem określonej wrażliwości i spostrzegawczości – w wierzeniach dostrzec można zatem wielobarwny i żywotny językowy obraz świata. W ich skład wlicza się: struktury myślowe, wzory zachowań, sposoby działania (SIMONIDES, 1989: 227), które zostały swoiście zanimizowane, a czasem również uosobione i obdarzone przymiotem realnego istnienia w oczach odbiorców. Tłumaczy to powstanie i funkcjonowanie w wyobraźni społeczeństwa różnorodnych postaci nadprzyrodzonych, pomaga także zrozumieć nadawane im przymioty, cechy, funkcje, występowanie w ściśle określonych kontekstach.

Wierzenia sklasyfikować można na różny sposób. Julian Krzyżanowski wyznaczył **wierzenia kosmogoniczne**, czyli związane z naturą i genezą świata, **demonologiczne** – podstawa opisu w niniejszej pracy, **wierzenia przyrodnicze** oraz **związane z medycyną ludową**, **wierzenia zawodowe** i **te, które łączą się z przewidywaniem przyszłości** (KRZYŻANOWSKI, 1965: 437). Nie jest to jednak czytelny podział, kategorie bowiem przenikają się, a niektórych wierzeń nie sposób ująć w jednej klasie¹⁸. Stąd w niniejszej pracy przyjęty został inny schemat, autorstwa Doroty Simonides, który wyodrębnia: **wierzenia kosmogoniczne**, **demonologiczne**, **wierzenia wokół śmierci i zmarłych** oraz **różne przesądne zachowania**, oderwane od skonkretyzowanych postaci (SIMONIDES, 1989: 239). I tu zauważyć można przenikanie się kategorii, lecz już w mniejszym stopniu; dominujące cechy konkretnego wierzenia zostają zachowane.

¹⁸Np. postać **szarleja** należy zarówno do wierzeń demonologicznych, ze względu na naturę niby-osoby, jak i przyrodniczych (występowanie w określonym środowisku – kopalni, powodowanie tąpnięć i zawałów, trzęsień) oraz zawodowych (związanie z zawodem górnika).

W niniejszej rozprawie nacisk położony został przede wszystkim na wierzenia demoniczne – te zaś także można wewnętrznym podzielić i sprecyzować. Dorota Simonides w swej rozprawie wskazuje na podział autorstwa Kazimierza Moszyńskiego, który zakłada istnienie trzech grup postaci demonicznych: to **demony** (istoty mityczne, człekokształtne, czasem zoomorficzne, wywodzące się od ludzkich dusz), **półdemony** (konkretnych osoby, jedynie wyposażone w cechy demoniczne) oraz **strachy** (widziadła, omamy, cienie, stuki, hałasy, niezwiązane z animizowaniem postaci) (SIMONIDES, 1989: 239–240). Podział ten stał się podstawą klasyfikacji niby-postaci w poniższych rozdziałach pracy.

Zagadnieniem wartym uwagi w obrębie problematyki folkloru jest sposób nazywania postaci nadprzyrodzonych. Specyfika ich statusu ontologicznego, istnienie na pograniczu sfery baśniowej i wierzeniowej, nie pozwala na używanie nazw przyporządkowujących owe postaci do mitów bądź odwrotnie, zaliczając je w poczet bytów rzeczywistych. W badaniach przyjęto wiele określeń, czasem stosunkowo problematycznych ze względu na swoją niejednoznaczność. Nazwą prawdopodobnie najbardziej trafną jest niby-osoba, którą Jakub Bobrowski tłumaczy w słowach:

Mianem tym obejmuje się leksemy denotujące byty, które wprawdzie nie są ludźmi, ale w danej wspólnocie językowej traktuje się je jako istoty podobne do ludzi (BOBROWSKI, 2012: 267).

Określenie to ujmuje zarówno swoistą fikcyjność postaci, jak i realną wiarę użytkowników języka w istnienie niby-osób. Obocznymi nazwami są: postać nadprzyrodzona (ze względu na jej niezwykłość przymiotów) oraz postać demoniczna (ze względu na status ontologiczny).

Źródło materiałów badawczych

Rys informatorów

Materiałem stanowiącym podstawę analizy językoznawczej, której cel to poszukiwanie śladów dawnych śląskich wierzeń, są wypowiedzi informatorów. Z kilkudziesięciu przebadanych osób wybrano dwie reprezentujące najogólniejsze wyobrażenia postaci demonicznych. Informatorzy dobrani zostali pod względem wieku (reprezentują średnie pokolenie), miejsca urodzenia i dorastania (miasto Piekary Śląskie) oraz wykształcenia (obydwoje nie mają związku ze środowiskiem kulturoznawczym, zatem ich wiedza dotycząca folkloru górnośląskiego opiera się jedynie na własnych doświadczeniach; nie jest w żaden sposób sztucznie ukierunkowana czy ukształtowana)

i wyznania (informatorzy są katolikami). Ponadto, zróżnicowanie ze względu na płeć, która determinuje sposób postrzegania świata, pozwala uwzględnić dodatkowe różnice. Wymienione cechy wpłynęły na wybór informatorów, którzy reprezentują większą grupę przebadanych osób, i pozwoliły uprościć przekaz, unikając w ten sposób niejednoznaczności (to ich zwierzenia cytowano w pracy i przytaczano w Aneksach).

Informatorka

Informatorką jest Renata Tabacka. Urodziła się i dorastała w Piekarach Śląskich, ma 51 lat. Jest mężatką, matką dwóch synów. Z wykształcenia technik ekonomista – pracowała wiele lat w zawodzie, jako sprzedawca. Obecnie zajmuje się domem.

Informator

Informator to Andrzej Adamczyk. Urodził się, kształcił i mieszka w Piekarach Śląskich, ma 54 lata. Jest żonaty, ojciec jednego syna. Z wykształcenia technik mechanik i technik górnik – pracował wiele lat na kopalni jako górnik, później kierownik oddziału. Obecnie jest na emeryturze.

Informatorzy zostali przepytani według wzoru pytań podanego w aneksie. Schemat ten jednak nie był wiążący – informatorzy często sami rozwijali swoje wypowiedzi, kiedy tematyka ich zainteresowała, a jeśli nie – wówczas ograniczali swe zwierzenia do paru zdawkowych zdań. Należy pamiętać, że zagadnienia folklorystyczne, a tym bardziej związane ze sferą wierzeń, zazwyczaj przysparzają badaczom wiele problemów – osoby nader często nie chcą wypowiadać się na tematy przypominające informatorom przykre wspomnienia, czy też oceniane współcześnie pejoratywnie. W pewnym stopniu tłumaczy to, czasem znaczne, luki w wizerunkach postaci nadprzyrodzonych. Zebrane narracje informatorów zostały przedstawione w aneksach 2 i 3.

Opowieści przytoczone przez informatorów zostały zestawione z odpowiednikami wizerunków postaci nadprzyrodzonych, prezentowanych w opracowaniach naukowych. Wśród nich znajdują się przede wszystkim leksykony i antologie folklorystyczne, dotyczące terenów Górnego Śląska i całej Słowiańszczyzny. Ponadto, nazwy omawianych postaci porównane zostały z leksemami zaczerpniętymi ze słowników: etymologicznych (w tym autorstwa Aleksandra Brücknera) i języka polskiego (w tym Samuela Bogumiła

Lindego). Wybór pozycji pochodzących z przełomu XIX i XX wieku nie powinien dziwić – jedynie dzieła stosunkowo odległe odnotowują w sposób najbliższy wierzeniom ludowym wizerunki postaci nadprzyrodzonych. Współczesne słowniki pozwoliły zaś na ukazanie wyraźnych zmian we funkcjonowaniu leksemów.

Część analityczna

Magia pod lupą

Naturalnym zjawiskiem, które nastąpiło w wyniku przemieszania się różnych kultur i środowisk podczas ekspansji procesu urbanizacji – przede wszystkim wiejskiego (ludowego) z miejskim (inteligentnym) – jest zmiana sposobu postrzegania świata, mająca wpływ na sferę języka. Dotyczy to w dużej mierze folkloru. W części teoretycznej niniejszej pracy zasygnalizowano przemiany, którym folklor ciągle podlega. Tak jak folklor ostatecznie nie zaniknął, przyjął jedynie nową formę, tak jego elementy, a w tym pojęcia symbolizujące omawiane postaci nadprzyrodzone, utraciły współcześnie w znacznym stopniu swój pierwotny wizerunek, czego dowodem jest przesunięcie nazw do innego kręgu semantycznego. Niby-osoby mogły przesuwać się do różnych kategorii wyobraźniowych, czemu towarzyszyły zmiany dotyczące procesów nominacji – przeobrażenia semantyczne mają tu głównie postać neosemantyzacji, czyli nadania nowego znaczenia leksemowi nazywającemu (BUTTLER, 1978). Jako przykład niech posłuży postać zaczerpnięta z ogólnopolskiej kultury, określana mianem **licha**. Demon ten postrzegany był jako autonomiczny byt, posiadający wiele indywidualnych cech (zob. ZYCH, VARGAS, 2012: 114); współcześnie stał się jedynie elementem związków frazeologicznych, typu: „niech to lichy porwie”, „do licha”.

W niniejszej pracy opisowi poddano pięć niby-osób (w tym dwie w dwu wariantach), najczęściej występujących i najbardziej charakterystycznych. Pozostałe – odnotowano w aneksach 2. i 3. W analizie nazw tych postaci uwzględniono cechy onomazjologiczne, będące podstawą nominacji, a także pozostające w związku z nazwami zjawisko konotacji oraz wartościowania. Nadto nazwy te odniesione zostały do ogólnopolskich opracowań folklorystycznych (gdzie było to możliwe ze względu na specyfikę wierzeń), jak też tych, które dotyczyły kultury Górnego Śląska. Taka procedura badawcza pozwoliła uwidatnić zmiany, jakim uległy obrazy postaci nadprzyrodzonych.

Bebok

Jedną z najbardziej charakterystycznych niby-osób, specyficznych dla folkloru śląskiego, jest postać **beboka**. Informatorka, proszona o podanie nazwy demona, który jako pierwszy przychodzi jej na myśl, właśnie tę nazwę postaci wymienia¹⁹. Niewątpliwie, bebok, a także wszelkie warianty jego nominacji, czyli **babok**, **babo**, **babolk**, **bobok**, **bubok** (PODGÓRSCY, 2011: 43–45), stanowi integralną część śląskiej demonologii, znacząco wpływając na kształtowanie się śląskich wierzeń.

Nazwa – jej pochodzenie i status gramatyczny

Już nazwa tej postaci stanowi istotny problem badawczy. Morfem sufiksalny *-ok*, powtarzany niemal w każdej mutacji, wydaje się dość czytelny, bowiem występuje on w gwarze śląskiej często w związku z desygnatem o specyficznych, wyróżniających go cechach²⁰ (por. *szpotl-ok* ‘osoba mająca *szpotlawe*, a więc krzywe nogi’, czy *szmaterl-ok* ‘motyl, czyli owad o wyglądzie szmaty’) (por. TAMBOR, 2006: 176). Jednakże podstawa słowotwórcza, a więc *beb-* (i inne z alternacjami samogłoskowymi: *bob-*, *bub-*, *bab-*), pozostaje niejasna. Barbara i Adam Podgórscy w swoim leksykonie postaci nadprzyrodzonych pt. *Mitologia śląska czyli przywiarki ślónskie. Leksykon i antologia śląskiej demonologii ludowej*, omawiając hasło *Bobo*, wysnuwają przypuszczenie, jakoby wersje te, w różnym stopniu zmutowane, pochodziły od dziecięcego zawołania „bubu”, oznaczającego ból (PODGÓRSCY, 2011: 56–57). Tę koncepcję potwierdzałyby fonetyczna budowa leksemu – spółgłoski wargowe, wykształcane stosunkowo wcześniej w rozwoju mowy ludzkiej, są głoskami, które łatwo przyswajają również dzieci, a to do nich kierowane są głównie opowieści o postaciach nadprzyrodzonych. Trudno jednak uniknąć wrażenia, że jest to dość swobodne skojarzenie. Inną, ale równie ważną wskazówkę można znaleźć w odnotowanym przez Aleksandra Brücknera hasle *Bobo* (BRÜCKNER, 1985: 32). Autor wskazuje – obok istnienia obocznej wersji **bobak**, występującej na terenach Rusi²¹ – znaczną żywotność tego leksemu (po raz pierwszy odnotował je Solikowski w roku 1565), przypisując wyrazowi znaczenie ‘straszydło’. W tej postaci wyraz funkcjonuje również w innych mitologiach, między innymi greckiej, skąd omawiany leksem może pochodzić – gr. *baubō* oznacza ‘nocny’, co odpowiadać może porze występowania tego demona. Także

¹⁹ Szczegółowe opracowanie prezentacji niby-osób z opowiadań informatorów znajduje się w aneksach 2 i 3.

²⁰ Pomijam leksemy typu *robok* – morfem „-ok” jest tu jedynie fonetyczną odmianą morfemu *-ak*.

²¹ Warto zwrócić uwagę na występowanie tego leksemu na terenach poza Górnym Śląskiem – współcześnie często zawężamy słowo *bebok* jedynie do folkloru śląskiego, być może niesłusznie.

Barbara i Adam Podgórcy wskazują na występowanie nazwy na innych terenach Polski, jednakże w wersji mniej popularnej na Śląsku, mianowicie **babok** (PODGÓRSCY, 2011: 40). Należy podkreślić, że informatorzy, posługujący się leksemem *bebok*, nie są w stanie wskazać jego pochodzenia czy wysnuć przypuszczeń na ten temat – przyjęli oni to słowo wraz z wizerunkiem postaci i jej wyjątkowymi przymiotami.

System fleksyjny leksemu *bebok* jest regularny – słowo to podlega deklinacji rzeczowników męskoosobowych, realizując pełny paradygmat, co potwierdza podmiotowość postaci nadprzyrodzonej.

Wizerunek niby-osoby

Za nazwą *beboka* kryje się specyficzna niby-osoba. Jej status ontologiczny pozostaje niejasny (nie wiadomo, czy jest demonem, półdemonem czy strachem). Informatorka przedstawia dwa znaczenia tego słowa. Pierwsze: jest to coś, co może nas przestraszyć, gdy popełnimy jakieś przewinienie; drugie: jest to określenie pewnego typu osoby, zazwyczaj dziecka, które jest nieśmiałe, przestraszone, skrępowane. Pierwszy wariant leksykalno-semantyczny zakłada działanie istoty z pewnością antropomorfizowanej, bowiem posiada ona umiejętność celowego straszenia, ale jest także związany z jakimś wydarzeniem, zagrożeniem, sytuacją. Przyjmując podmiotowe istnienie *beboka*, informatorka nakreśla jego wygląd następująco: postać koloru ciemnoszarego, przypominającego „gałgan sfilcowanego kurzu”. W metaforze tej widać nieokreśloność, jakby nieuchwytność, „ulotność” niby-osoby²². Należy także zaznaczyć sprzeczność między wyglądem przedmiotowym, a działaniem podmiotowym – coś, co przypomina kłębek kurzu, a więc rzecz martwą, obdarzone jest wolą i w pewnym stopniu życiem, co potwierdza zdolność działania. Drugi wariant leksykalno-semantyczny został zrealizowany za pomocą przeniesienia cech transparentnych niby-osoby na ludzi, by podkreślić, a czasem wyolbrzymić ich indywidualność.

Informator nieco odmiennie zarysował wizerunek *beboka*. Informatorka przedstawia tę postać wyraźnie jednostkowo, informator zaś nazwą tą określił ‘wszelkie straszidło’, a więc niemające sprecyzowanego wyglądu czy przymiotów. Można zatem nazwą *bebok* mianować każdą złą, demoniczną postać – leksem ten jest desygnatem różnie postrzeganego diabła. Być może ma to na celu oswojenie zła, jego zdeprecjonowanie

²² Ponadto, warto podkreślić cechy charakterystyczne kurzu, jakimi są zarówno uciążliwość, trudność w pozbyciu się, jak i pejoratywne pochodzenie (bycie odpadem, skutkiem rozkładu, a więc źródłem bałaganu).

i w ten sposób swoiste „odsunięcie” od siebie²³. Ponadto, informator podał drugi wariant leksykalno-semantyczny, będący określeniem człowieka groźnego, tajemniczego, niebezpiecznego.

Bebok pojawia się w specyficznych warunkach – zawsze w zacienionych, najczęściej trudno dostępnych miejscach, np. w szafach, piwnicach, ciemnych kątach. Gdy wkroczy się na terytorium tej niby-osoby, bywa się gwałtownie odstraszanym. Co ciekawe, informatorka nie podaje, co jest źródłem strachu, w jaki sposób bebok działa, wiadomo jedynie, że nie powinno się do niego zbliżać, bo zawsze stanowi to zagrożenie. Fakt ten wytłumaczyć można kontekstem funkcjonowania postaci – beboki straszono przede wszystkim dzieci. Nadto najczęściej rolę tę przyjmowały matki bądź babcie, a te, z racji pozycji rodzinnej, wzbudzały i szacunek, i ufność, trudno więc, by dzieci nie wierzyły swojej rodzinie. Ponadto, należy pamiętać, że świat psychiczny dziecka ułożony jest w nieco inny sposób – dziecko przyjmuje elementy świata takimi, jakie one są, bez krytycznej rewizji²⁴.

Konotacje

W opisie beboków ważną rolę odgrywa sfera konotacji leksemu nazywającego. W historiach *stricte* wierzeniowych zauważyć można ciekawe zjawisko, polegające na przeniesieniu nazwy z niby-osoby, postaci należącej do sfery bliższej wyobraźni, na podmioty ludzkie, jak najbardziej rzeczywiste. Drugie znaczenie, które podaje informatorka, mówiąc o bebokach, jest zdecydowanie bardziej urealnione. Bebokami nazywa ona dzieci, które są wstydlive, skrupowane, nieśmiałe, bojaźliwe. Pozorną sprzeczność tych dwu znaczeń połączyć mogą objawy strachu oraz specyfika zachowania – zarówno beboki, jak i dzieci nieśmiałe kryją się, unikają wzroku.

Informator także przedstawia drugi wariant leksykalno-semantyczny, który koresponduje z tłumaczeniami informatorki. Beboki określa on specyficzny typ człowieka – osoba ta według informatora jest nie zrównoważona, groźna, niebezpieczna, wręcz pozbawiona jasności umysłu, zakazana. Cechy te wyraźnie zostały przeniesione

²³ Zjawisko to nie jest niczym jednostkowym – w ogólnej polszczyźnie nazwy diabła czy szatana często zastępowane są formą substantywizowanego przymiotnika oznaczającego podstawową cechę demoniczności szatana: *zły* czy nawet *złe* (uprzedmiotowienie – TO *złe*). Nawet w kulturze popularnej można to zauważyć (przykładem może być znana postać Voldemorta z książek J.K. Rowling o Harrym Potterze – postaci, mówiąc o oponencie, używają zwrotu „sam-wiesz-kto”), a nawet i ludowej (*vide*: przysłowie: „nie wywołuj wilka z lasu”).

²⁴ Na tej podstawie wytłumaczyć można dziecięcą wiarę we wszelkie postaci nadprzyrodzone – słuchając o nich, dziecko przyjmuje je z pełną ufnością, jako element rzeczywistości, równoznaczny z innymi obiektami (przykładowo, drzewo ma takie samo prawo istnienia jak zamieszkujący je chochlik).

z niby-osoby na ludzi, co jest w pełni zrozumiałe, gdy pamięta się o zagrożeniu, którego wskaźnikiem jest *bebok*. Różnice dotyczą sposobów percepcji, a w obszarze nominacji innych cech onomazjologicznych – męski punkt widzenia opiera się na wyekscerpowaniu cech fizycznych (antropomorfizacja pojęcia), a żeński cech dotyczących sposobu zachowania (animizacja pojęcia). Ważne pozostaje jednak to, że leksem *bebok* w wypowiedziach informatorów zyskuje nowe znaczenie – przestaje być nazwą własną, przypisaną wyłącznie wierzeniom ludowym, staje się również określeniem typizującym ludzi. Warto podkreślić jeszcze jedną istotną kwestię – słowo *bebok* w relacjach informatorów nie występuje w żadnych utrwalonych mini-tekstach czy zwrotach językowych.

Wartościowanie

Nie sposób nie zwrócić uwagi w analizie niby-osoby na wyrażone w jej wizerunku wartościowanie. W obydwu opisach *bebok* należy do sfery postaci niebezpiecznych, zagrażających ludziom, stąd nazwie towarzyszy nacechowanie negatywne. Ta cecha występuje również w znaczeniu szerszym – wyraz *bebok* oznacza człowieka nieśmiałego (według informatorki), bądź agresywnego (według informatora). Wartościowanie zawiera się w znaczeniu, o czym informuje etymologia leksemu – w każdej z koncepcji pojawia się element negatywny, czy w zawołaniu „bubu” (ból), czy w greckim słowie *baubō* (pol. ‘nocny’²⁵). *Bebok* zatem należy do świata postaci groźnych, a według relacji informatora, niesprecyzowanych, tajemniczych i zagrażających ludziom.

Niby-osoba w świetle badań folklorystycznych

By uzupełnić wizerunek *beboka*, warto zestawzić relacje informatorów z odpowiednikami tej niby-osoby, odnotowanymi w leksykonach i badaniach folklorystycznych. Ważnym wydaje się fakt, że słowniki języka polskiego (zarówno historyczne, jak i współczesne) nie odnotowują tego hasła. Z pewnością świadczy to o występowaniu na stosunkowo ograniczonym terenie tego demona – w tym wypadku wzbogaca on jedynie wierzenia śląskie. Tłumaczy to obecność wyrazu tylko w leksykonach folklorystycznych. Barbara i Adam Podgórcy odnotowują wygląd *beboka* w następujący sposób:

²⁵ Leksem *noc* ma konotacje związane z niepewnością, lękiem, ciemnością, a więc i złem.

śląskie określenie [...] straszyla o cechach diabolicznych, wyobrażanego w postaci małego kudłatego człowieczka o starej, pomarszczonej twarzy albo olbrzyma z wielką głową i kopytami, pojawiającego się z dużym workiem, do którego porywa niegrzeczne dzieci (PODGÓRSCY, 2011: 43–45).

Z kolei w *Bestiariuszu słowiańskim* omawiana postać przyjmuje wygląd sowy (od teorii etymologii słowa – rzymskie *bubo*, oznaczające ‘puchacz’). Atakuje ona jedynie nocą, strasząc dzieci, bez względu na to, czy były grzeczne, czy nie. Badacze podają także receptę na uchronienie się od zgubnego działania niby-osoby – należy pozostawić jej porcję jedzenia (ZYCH, VARGAS, 2012: 32).

Omawiana niby-osoba występuje w wielu wariantach, czasem bardzo zróżnicowanych. Cechą wspólną wizerunków niby-osoby jest to, że postać ta występuje w kontekście straszenia dzieci. Stanowi to podstawę nazwotwórczą i wpływa na wartościowanie – w każdym wariantcie nacechowane jednoznacznie negatywnie.

Skarbnik i szarlej

Nie sposób wyobrazić sobie ludowych wierzeń Górnego Śląska bez postaci ducha ziemi – wiąże się on z charakterystycznym dla terenu zawodem górnika. Bogactwo ziem w złoża węgla musiało mieć istotny wpływ nie tylko na sferę ekonomiczną czy gospodarczą, lecz także mentalną, a co za tym idzie – wierzeniową.

Górnośląski duch nie jest jednak postacią anonimową, wręcz przeciwnie, zauważyć można bliskość człowieka z tą niby-osobą, co odzwierciedlają licznie odnotowania wizerunków w opracowaniach folklorystycznych. Postać ta dotyczy, ze względu na swe występowanie, głównie zawodu górnika. Według wierzeń to mężczyźni przede wszystkim mają sposobność go spotykać, pracując pod ziemią i niejako wkraczając na jego terytorium. Fakt ten tłumaczy rozbieżności w opisach informatorów. Informator, z oczywistych względów (wykonywany zawód), omawianej niby-osobie poświęca w swych zwierzeniach stosunkowo wiele uwagi, rozróżniając postaci **skarbnika** i **szarleja** oraz dość dokładnie je opisując, informatorka zaś wymienia jedynie **szarleja**, przedstawiając go w paru zdaniach²⁶.

Nazwa – jej pochodzenie i status gramatyczny

Wspominana postać nadprzyrodzona przedstawiana jest przede wszystkim za pomocą nazwy *skarbnik*. Podstawa słowotwórcza to *skarb*, co pozornie nie budzi żadnych zastrzeżeń – nazwa niby-osoby występującej pod ziemią, a więc w miejscu ukrycia drogocennych minerałów, w tym także złóż wartościowych metali, musi być związana ze skarbem. Warto jednak przyjrzeć się dokładniej morfemowi leksykalnemu. Barbara i Adam Podgórcy wskazują na jego pochodzenie od staropolskiego słowa *skarbić* ('troszczyć się', 'opiekować') (PODGÓRSCY, 2011: 372), co tłumaczy stosunek postaci do ukrywanych przez nią skarbów, jednak nie wyjaśnia samej podstawy słowotwórczej. Pewne sugestie podaje Aleksander Brückner, umieszczając w haśle *Skarb* (BRÜCKNER, 1985: 493) odnotowanie pochodzenia słowa z prasłowiańskiego **skrb*, które oznaczało 'żał', 'zgryzotę'. Przyjmując wariant leksykalno-semantyczny związany z postacią nadprzyrodzoną, a nie nazwą zawodu, można by wnioskować, że podstawa ta ukazuje nazwę niby-osoby w całkowicie innym świetle – ów duch ziemi to nie jedynie strażnik skarbu, lecz także, a może i przede wszystkim, zagrożenie dla ludzi nieostrożnych, wkraczających na jego terytorium. Sufiks *-nik* nie wydaje się zaskakiwać – jest charakterystyczny dla rzeczowników dotyczących

²⁶ Dlatego to opowieść informatora stanowi główny punkt odniesienia w niniejszej analizie.

desygnatów podmiotów wykonujących czynność przy wykorzystaniu danego przedmiotu (por. leksemy typu: *dzwonnik, klucznik*).

Zastanawiająca wydaje się także nazwa szarleja. Trudno wskazać jakąkolwiek pewną podstawę słowotwórczą poza luźnymi skojarzeniami ze słowami typu: *szarość, szary*. Badacze Podgórcy wysuwają hipotezę, że leksem ten może należeć do tego samego kręgu leksykalno-semantycznego co *szarlatan*, a to potwierdzałoby związane z nim negatywne wartościowanie.

System fleksyjny obydwu nazw jest analogiczny – przyjmują one paradygmat odmiany rzeczownika odmiany męskiej. Warto podkreślić, że postać ta występuje w zgromadzonych opowieściach zawsze w liczbie pojedynczej, co podkreśla dostojność i wyjątkowość niby-osoby – w danej kopalni mógł być tylko jeden skarbnik, jeden władca danego terenu. W opozycji do tego zastrzeżenia postawić można informacje podane w haśle *Skarbniki*, autorstwa Podgórczych (PODGÓRSCY, 2011: 377), w którym przedstawiono ogólną kategorię duchów ziemnych – nie znajduje to jednak odzwierciedlenia w zebranym materiale badawczym.

Wizerunek niby-osoby

Podkreślone niebezpieczeństwo tej postaci zauważyć można w opisie prezentowanym przez informatora. **Skarbnik** występuje w nim jako duch wcielający się w osobę starca mającego długie, siwe włosy i także brodę, wąsy. Odziany jest w długą sukmanę, ma lampę górniczą i kilof. Jakkolwiek informator nie określa, skąd ta postać pochodzi, przy analizie jej wyglądu stwierdzić można, że jest ona duchem zamieszkującym od wieków wnętrze ziemi. Jej główne zadanie to ochrona skarbów, w tym złota i bogactw, jednakże działalność postaci nie ogranicza się tylko do tego. Informator przedstawia skarbnika jako swoistego opiekuna górników – niebezpiecznego, gdy ci łamali zasady panujące pod ziemią²⁷, ale i pomocnego. Jego pomoc jest bardzo bezpośrednia – gdy górnikom grozi niebezpieczeństwo (np. nagłe tąpnięcie), pojawia się on i wskazuje drogę ucieczki. Ludzie zazwyczaj nie zdają sobie sprawy z zagrożenia, jak i obecności skarbnika, jednak zastanawiające zachowanie samotnej postaci, która nagle zjawia się przy nich, pozdrawiając ich tradycyjnym wezwaniem „szczęść Boże”, wzbudza podejrzenia. Gdy górnicy się odwracają, by jeszcze raz spojrzeć na obcego, postaci tej już nie ma i dopiero

²⁷ Informator podał przykład złamania zasad, które skutkowało ukaraniem człowieka: za gwizdanie czy hałasowanie pod ziemią groziła górnikowi kara – według słów informatora: „Jak przyfandzolił w pysk, to ci wszystkie zęby wyleciały”. Wytlumaczyć to można trudnymi warunkami panującymi w pracy górniczej; każdy hałas mógł rozproszyć pracujących, a ich błędy skutkować mogły bezpośrednim zagrożeniem życia.

po tym zdarzeniu orientują się, że spotkali niby-osobę i że powinni z tego miejsca uciekać. Znikanie świadczyć może o statusie ontologicznym tej postaci – jest ona duchem, nie obowiązują więc jej reguły czasu czy przestrzeni. Według klasyfikacji Kazimierza Moszyńskiego, niby-osoba ta może być demonem (ze względu na niematerialność) bądź półdemonem (mając na uwadze jej ludzki wygląd).

Informator wskazuje także inne pozytywne działanie skarbnika – czasem, gdy spotyka on górnika „o dobrym sercu”, ofiaruje mu część swojego skarbu, jednak z zastrzeżeniem, by obdarowany nie dzielił się nim, inaczej cały dobytek zniknie. Naturalne wydaje się w tym miejscu pytanie, dlaczego postać nadprzyrodzona bardzo silnie związana z terytorium, ustawicznie naruszany przez górników, pomaga pracownikom, wyprowadza ich z opresji i nagradza prawe życie? Wy tłumaczyć to może specyfika pracy górniczej: z jednej strony, trud warunków panujących w kopalni wymaga, ze względu na bezpieczeństwo, ściśle przestrzeganej dyscypliny; z drugiej, ludzie tak ciężko pracujący muszą znaleźć oparcie w jakiejś niby-osobie, która zapewniłaby im minimalne poczucie bezpieczeństwa. Należy także podkreślić, że górnicy i skarbnik przebywają w tej samej przestrzeni, poświęcają ziemi i kopalni swoje siły, zdrowie i życie, zatem rodzą się między nimi swoiste więź i sprzymierzenie. Pojawia się także idea pertraktacji z niby-osobą²⁸, co obrazuje inny element opisu, mianowicie niemal rytualny nakaz pozostawiania skarbnikowi chleba, będący formą podziękowania za opiekę.

Warto zwrócić uwagę na oboczną postać ducha ziemi, wymienioną jako jedyną przez informatorkę; informator zaś rozróżnia obydwie niby-osoby – jest nim **szarlej**. Połączenie tych dwu niby-osób ma swoje odzwierciedlenie w opisach folklorystycznych – między innymi Podgórscy w formach obocznych **szarleja (szarlen, szarlun)** wskazują na tożsamość tych postaci (por. PODGÓRSCY, 2011: 417–420). W obydwu przytaczanych opisach postać ta stanowi wyłącznie źródło zagrożenia. Dla informatorki szarlej jest duchem ziemi, który obserwuje ludzi i w momencie, w którym ci pokazują komuś swoje pieniądze, zakrada się i podstępnie je sobie przywłaszcza. Kobieta ogranicza swoją opowieść tylko do tego stwierdzenia, co świadczyć może o braku związku emocjonalnego z tą postacią²⁹. Informator zaś ukazuje ją nieco inaczej. Przede wszystkim wyraźnie

²⁸ Takie działania nie są marginalne – ich analogie widać nawet w systemach religijnych (por. idee postów czy ślubów religijnych). Trudno jednak zarzucać im wyrachowanie, są bardziej wyrazem gotowości człowieka do podjęcia wyzwań i trudów życia, a nie „kupnem” opieki.

²⁹ Zapewne wynika to z braku związku z zawodem górniczym – kobieta nigdy nie pracowała na kopalni, więc mimo życia w mieście górniczym, jakim są z pewnością Piekary Śląskie, postać ta nie jest dla niej istotna. Potwierdzają to słowa: „Ponieważ zaś wyłącznym miejscem ich [skarbników] egzystencji i działania były kopalniane podziemia, dlatego też jedynie górnicy, i to bezpośrednio w procesie produkcji, byli narażeni

odróżnia szarleja od skarbnika. Skarbnik nosi znamiona postaci względnie pozytywnej, szorstkiej w kontaktach z człowiekiem, ale w pewien sposób opiekuńczej, zaś szarlej stanowi wyłącznie źródło zagrożenia – jest to duch ziemi, bardzo niebezpieczny. Jego miejsce występowania upodabnia się do siedziby skarbnika (ciemne, niedostępne zakątki kopalni), jednak zachowanie nijak nie odnosi się do swojego odpowiednika. Szarlej broni dostępu do zgromadzonych przez siebie skarbów i atakuje człowieka, gdy tylko ten się do niego zbliża. Równocześnie nie udziela mu jakiegokolwiek pomocy. Można uznać, że szarlej w tym spojrzeniu jest groźnym odpowiednikiem skarbnika. Z ujęciem tym koresponduje wersja przedstawiona przez informatorkę.

Warto także wskazać na kontekst pozaliteracki, który może potwierdzić tożsamość skarbnika i szarleja, a jest nim nazwa jednej z dzielnic Piekar Śląskich, nazywana Szarlejem. Jeżeli jeden z rejonów, położony w bezpośrednim sąsiedztwie z centrum miejscowości, nosi miano postaci nadprzyrodzonej, trudno uznać, że ma ona wyłącznie negatywne konotacje. Bardziej prawdopodobnym wydaje się w tym rozumieniu utożsamianie obydwu niby-osób: skarbnika i szarleja, ze względu na górniczy charakter miasta.

Konotacje

Nazwy *skarbnik* i *szarlej* nie występują w żadnych mini-tekstach, także nie pojawia się w desygnatach drugi wariant leksykalno-semantyczny, który mógłby być określeniem nosicieli danych cech. Tłumaczyć to można specyfiką odmian postaci nadprzyrodzonej – są na tyle charakterystyczne i mocno umiejscowione w określonym kontekście, że nie mogłyby łączyć się z elementami spoza folkloru. Ich występowanie w środowisku górniczym wpływa także na konotację nazwy – niby-osobę obdarza się wyraźnym respektem, dlatego leksem nazywający ją nie ma innych funkcji czy użyć. Słowa te nie mogą także posłużyć za określenie typizujące ludzi, gdyż są one ambiwalentnie wartościowane i żadna z cech aksjologii nie jest dla nich tak transparentna, by mogła wpłynąć na inne użycie leksemów.

Wartościowanie

Wartościowanie omawianej postaci nadprzyrodzonej jest wyraźnie niejednoznaczne. Szarlej to niby-osoba oceniana w obydwu omawianych opisach negatywnie, zaś wobec

na ich obecność” (GERLICH, 1989: 47). O istnieniu ducha podziemi wiedzą jednak osoby niezwiązane z zawodem górniczym – stąd postać ta pojawia się w zwierzeniach informatorki.

skarbnika informator ma stosunek ambiwalentny. Wyraźnie wyczuwa się w opowieściach respekt wobec tej postaci, co z pewnością wynika z zawodu wykonywanego przez mężczyzn. Informator wskazuje na swoistą szlachetność skarbnika, mimo potencjalnego niebezpieczeństwa podczas kontaktu z nim, co znacząco wpływa na jego ocenianie. Ponadto, współczesne znaczenie morfemu słowotwórczego w znacznym stopniu determinuje pozytywne konotacje leksemu (*skarb* wywołujący pozytywne skojarzenia) – ze względu na utratę prasłowiańskiego znaczenia leksemu, zauważyć można brak jednoznacznie negatywnego wartościowania.

Niby-osoba w świetle badań folklorystycznych

Postać ducha ziemi pojawia się w każdym folklorystycznym opracowaniu, jest wyjątkowo mocno związana nie tylko z wierzeniami górnośląskimi, ale i tymi, które dotyczą innych terenów. Samuel Bogumił Linde odnotował występowanie nazwy postaci w słowach: „Skarbek [...], zły duch, który według mniemania pospólstwa nad kruszczami i skarbem przełożony jest” (LINDE, 1995b: 276–277), co sugerować może ogólnopolski zasięg jej występowania (ze względu na zapis w słowniku języka polskiego). Dodatkowo podkreślić należy epitet *zły*, który jest wyrazem jednoznacznego wartościowania, co różni tę realizację od omówionej prezentacji informatora. W *Bestiariuszu słowiańskim* w haśle poświęconym duchowi ziemi nie znajduje się zawężenie występowania niby-osoby wyłącznie do terenu Śląska, co wskazuje na pojawianie się wierzenia w każdym górniczym środowisku słowiańszczyzny. Ponadto, prezentacja skarbnika jest tożsama z wizerunkiem omówionym w niniejszej analizie (ZYCH, VARGAS, 2012: 160).

W opracowaniach folkloru górnośląskiego jego wizerunek w znacznej mierze zbiega się z omówionymi opisami – zaprezentowano go jako postać starca z atrybutami górniczymi, opiekującego się skarbami i czasem pomagającego górnikom w sytuacji zagrożenia (PODGÓRSCY, 2011: 376–377; GERLICH, 1989: 47–51). Czasem przyjmuje on wygląd przełożonego, który zachowuje milczenie, co wzbudza podejrzenie pracowników (LIGEŻA, 1972: 71). Różnice widoczne są w nazwie (pojawia się określenie *skarbek*³⁰, por. CIPER, 2006: 83–93), w statusie ontologicznym niby-osoby (jest ona bądź demonem, bądź duchem) oraz w jej pochodzeniu. Słowa Mariana Grzegorza Gerlicha potwierdzają rozpoznanie informatorów – nie można stwierdzić, w jaki sposób skarbnik pojawił się w kopalni (GERLICH, 1989: 52). Według Podgórskich, w niby-osobę wcielają się między

³⁰ Być może będące deminutiwą, wyrażającą wartościowanie pozytywne (funkcja sufiksu *-ek*).

innymi ludźmi, którzy: przeklinali podczas pracy i przez to zostali skazani na wieczną pokutę; złamali słowo dane innemu duchowi podziemi; tak ukochali pracę w kopalni, że po śmierci się jej poświęcili (PODGÓRSCY, 2011: 372) – są to więc zarówno pozytywne, jak i negatywne tłumaczenia, co znajduje swój wyraz w cechach charakterystycznych niby-osoby. W opracowaniach folklorystycznych wskazano także na umiejętność przyjmowania wyglądu zwierzęcego (PODGÓRSCY, 2011: 373; GERLICH, 1989: 60–61), co jednak nie pojawia się w relacjach informatorów. Relacja człowieka z tą postacią czasem przybiera inną formę – skarbnik może pojawić się nie tylko po to, by ostrzec bądź przepędzić górników z danego miejsca, czy ukarać bądź nagrodzić jego działanie, lecz także by poprosić człowieka o ogień do fajki. W takiej sytuacji należy pamiętać o tym, by podać go na trzonku kilofa lub łopaty, bo w przeciwnym razie postać ta może oderwać człowiekowi rękę (CIPCEK, 2006: 83–84). Opis ten uzupełnia ambiwalentny wizerunek skarbnika.

Do arsenału środków chroniących górników przed negatywnymi skutkami działania tej niby-osoby należą takie zachowania, jak przeżegnanie się czy padnięcie twarzą na ziemię w momencie spotkania ducha (GERLICH, 1989: 87–88), o czym nie wspominają informatorzy.

Postać szarleja odnotowywana bywa stosunkowo rzadko w literaturze folklorystycznej. Ciekawy wydaje się opis podany przez Jana Ziembę, w którym badacz ten przypisuje niby-osobie negatywne cechy i zachowania, między innymi kuszenie górników, nakłanianie ich do chciwości, niemal równając ją z postacią diabelską (ZIEMBA, 1983: 139–141). Przedstawienie to jest zgodne z opisami informatorów.

Warto zwrócić uwagę na zmianę leksemu nazywającego postać nadprzyrodzoną, pojawiającego się we współczesnej polszczyźnie. W słowniku języka polskiego hasło *Skarbnik* zawiera jedynie informację dotyczącą wykonawcy zawodu (SOBOL, red., 2001: 919). Po zestawieniu z hasłem sformułowanym przez Samuela Bogumiła Lindego wywnioskować można istotną zmianę w mentalności społeczeństwa – w definicji leksemu nie pojawia się informacja o pochodzeniu słowa z wierzeń ludowych, nie jest ono także desygnatem postaci nadprzyrodzonej – znaczenie to ustąpiło miejsca definicji jednoznacznie realistycznej.

Utoplec i topielec

Informatorzy zgodnie wskazują na występowanie ducha wodnego w ich wyobrażeniach niby-osób. Postać ta, ze względu na miejsce dorastania informatorów, a więc Piekary Śląskie, w których obrębie położone są różne zalewy i zbiorniki wodne (między innymi zalew świerkłaniecki, zbiornik w Nowym Chechle), naturalnym tokiem musiała znaleźć się w wyobraźni dziecięcej. Jednakże można zauważyć rozbieżności w wersjach informatorów.

Nazwa – jej pochodzenie i status gramatyczny

Różnice w opisie postaci ducha wodnego widoczne są już na płaszczyźnie nominacji. Informator określa go nazwą *utoplec*. Oczywiście, związana jest ona z polskim określeniem *utopiec*, ale różni się budową morfologiczną. Morfem *-l-* wydaje się dość kłopotliwy. Stanowi on świadectwo bliskości gwary śląskiej z językiem staropolskim, mianowicie taka forma tej nazwy jest pozostałością zjawiska zwanego palatalizacją przez jotę. W okresie prasłowiańskim w miejscu głoski [l] znajdowała się [j]. Wpłynęła ona na poprzedzającą ją głoskę wargową [p], powodując powstanie grupy spółgłoskowej [pl] (z tzw. l epentetycznym). W późniejszym rozwoju języka polskiego grupa ta uległa uproszczeniu, prowadząc do występowania głoski [pʰ], jednakże odnaleźć można Nieliczne relikty tego procesu (między innymi słowa typu: *kropla*, *grobla*) – taką pozostałością jest właśnie nazwa *utoplec* (zakładając, iż leksem ten istniał w okresie prasłowiańskim)³¹.

Warto zwrócić uwagę, omawiając postaci nadprzyrodzone związane ze środowiskiem wodnym, na wspomniany leksem *topielec*. Nazwę tę podała informatorka, określając niby-osobę żyjącą w wodzie³². *Słownik etymologiczny języka polskiego* Brücknera wskazuje jego pochodzenie słowotwórcze od słowa *tonąć* (jest ono także podstawą słowotwórczą dla leksemu *utoplec*). Co ciekawe, morfem słowotwórczy *top-* nie miał pierwotnie związku z wodą – odsyłał do słów *uderzać*, *dusić*. Dawne znaczenie w pewnym stopniu zostało zachowane w wizerunku **utopca/topielca**, gdyż często w opisach w ten właśnie sposób zagrażał on ludziom.

³¹ Niestety, mogą to być jedynie przypuszczenia. W *Słowniku etymologicznym języka polskiego* Aleksandra Brücknera, który dość dokładnie odnotowuje słowa stosunkowo archaiczne w stosunku do wydania (pierwsze wydanie w 1927 roku), nie został ten leksem odnotowany, także w wersji ogólnopolskiej, tj. *utopiec* (a nie jest to kwestia przynależności słowa do sfery fikcyjnej, ponieważ w słowniku odnaleźć można m.in. hasło *Strzyga*), trudno więc stwierdzić, kiedy powstała ta nazwa.

³² Nazwy *utoplec* i *topielec* w niniejszej pracy traktowane będą synonimicznie, jako leksemy nazywające tę samą niby-osobę, gdyż po zestawieniu relacji okazało się, że wizerunki wspomnianych przez informatorów postaci, które w ten sposób są nazywane, okazały się podobne, zatem nie było podstaw do sztucznego wydzielenia dwu wizerunków.

Morfem sufiksalny w obydwu formach tej niby-osoby jest taki sam: *-ec* (*-*ʒkb*). Jest to końcówka charakterystyczna dla rzeczowników, nie posiada ona jednak jednej funkcji ani nie jest zawężona do danej, charakterystycznej pod jakimś względem grupy leksemów. Dodatkowo, w leksemie *topielec* podstawie słotwórczej towarzyszy morfem *-el-* (*-*el-*, pochodzące od *topiel* – ze względu na miejsce przebywania tak nazywanej niby-osoby).

Znamienne jest to, że formy *utoplec* (czy w odpowiedniku ogólnopolskim *utopiec*) nie sposób znaleźć w słownikach języka polskiego czy w słowniku S.B. Lindego. Pojawia się jedynie forma *topielec*. Świadczy to o większej popularności drugiego określenia tej niby-osoby. Prefiks *u-* w leksemie *utoplec* odwołuje się do czasownika w aspekcie dokonanym *utopić*, zaś brak tego przedrostka w słowie *topielec* wpływa na łączenie wyrazu z czasownikiem niedokonanym *topić*. Biorąc pod uwagę swoisty status ontologiczny postaci nadprzyrodzonej (bycie demonem pochodzącym z tragicznie zmarłych osób – z utopionych), nazwa powinna zawierać aspekt dokonany. Być może jednak niedokonanie ma na celu podkreślenie dynamiki, ruchu tej postaci (w końcu wydaje się być „ożywiona”, porusza się, atakuje). W opowieściach informatorów pojawiają się obydwie formy, co świadczy o występowaniu dwóch obocznych nazw tej niby-osoby. Rozróżnienie na aspekty zawarte w określeniach używanych w odnotowanych zwierzeniach nie wpływa na sposoby prezentacji postaci nadprzyrodzonej, nie nadaje jej jakichś dodatkowych cech, które pozwoliłyby traktować **utopca** i **topielca** jako odrębne niby-osoby.

Ciekawym aspektem badawczym jest forma rzeczownika, jaką omawiana nazwa niby-osoby przybiera. Informatorka jednoznacznie określa topielcem postać rodzaju męskiego, jednakże informator na tę kwestię spogląda całkowicie inaczej. Dla niego utopcem może być zarówno postać rodzaju męskiego (jest to wtedy *utoplec*; oboczna forma l.mn. brzmi *utopcynta* – warto zwrócić uwagę na śląskie brzmienie tej formy, jak i na twardość wymowy końcówki, co prawdopodobnie oddaje stosunek do tych postaci), jak i żeńskiego (jest to *utopcula*; w l.mn. *utopcule* – końcówka słotwórcza ewidentnie nacechowana pejoratywnie, gdyż występuje ona w słowach o nacechowaniu negatywnym, jak np. *brzyd-ula*).

Inną cechą słowa *utoplec*, podaną przez informatora, jest jej osobliwy paradygmat odmiany. Informator, opowiadając o tej niby-osobie, wspomniane 1 epentetyczne zachowuje tylko w mianowniku l.poj., w pozostałych przypadkach korzysta z wzorca odmiany charakterystycznego dla leksemu *utopiec* (*utopca*, *utopcem* itd.). Forma ta wynika z uproszczeń, jakim leksem uległ w rozwoju swego paradygmatu – tzw. 1 epentetyczne,

wskutek przemian, zostało wyparte ze względu na trudność wymowy (sąsiedztwo trzech spółgłosek, np. w dawnej formie dopełniacza *utopl'c'a*).

Wizerunek niby-osoby

Wizerunek, jak i specyficzne cechy i przymioty omawianej niby-osoby, są w opowieściach informatorów podobne. Informator określa go słowami: „mały, paskudny skrzat”; jest to postać człekokształtna, szczerbata, bez sprecyzowanego koloru. Niepełne uzębienie to cecha nader ważna – wiąże się ono z zakazem liczenia jego zębów. Złamanie tego zakazu prowadzi do nieuchronnej śmierci (nie sprecyzowano, w jaki sposób ma ona nastąpić; prawdopodobnie nie było to istotne dla informatora, samo zagrożenie wystarczało, by był posłuszny). Dodać trzeba, że taki zakaz obowiązuje w wielu kulturach³³. Być może wynika to z przekonania o słabości bytu cielesnego wobec szeroko rozumianych istot niematerialnych, „wyższych”, doskonalszych. A dlaczego właśnie liczenie zębów? Z bardzo prozaicznego powodu – przeliczenie zębów wiązało się z dość dokładnym przyjrzeniem się niby-osobie, a ta, urażona zuchwałością człowieka, mogła ukarać go śmiercią.

Pochodzenie utopca pozostaje dla informatora niejasne, nie wydaje się on tym zainteresowany. Informatorka ukazuje podobny obraz niby-osoby, jednak nie kategoryzuje jej do określonej grupy postaci demonicznych. Zamiast tego wskazuje jego pochodzenie – topielcem staje się człowiek, który tragicznie utonął w danym zbiorniku wodnym. Jego zwłoki znajdują się na dnie, zapewne dlatego postać ta jest związana z określonym miejscem i niejako na nie skazana.

Utoplec/topielec stanowi zagrożenie ze względu na jedną cechę, wspólną dla opowieści informatorów. Potrafi przybierać formę przedmiotów szczególnie atrakcyjnych dla dzieci (np. zegarków, świecidełek, bibelotów). Przedmioty te znajdują się zawsze na brzegu zbiornika wodnego. Gdy zaciekawiona osoba podchodzi do nich, by je wziąć, utoplec/topielec nagle powraca do swojej pierwotnej postaci i wciąga nieszczęśnika pod wodę, dusząc (*vide*: przywołana etymologia słowa *topić*) i uśmiercając go. Warto również podkreślić nieokreśloność ontologiczną niby-osoby – łączy ona cechy antropomorficzne (działanie intencjonalne, posiadanie woli), cechy przedmiotu (przy zmianie w obiekty) i postaci magicznej (umiejętność przemieniania się, a więc zmiany materii; cecha ta może wskazywać na naturę zjawy, ducha, przyjmując, że formy obiektów są czymś w rodzaju

³³*Nota bene*, w judaizmie pojawia się tabu związane z oglądaniem Boga – miało ono prowadzić do śmierci.

wywoływanej projekcji holograficznej). Ze względu na te rozbieżności, status ontologiczny utopca/topielca staje się niejasny – jest on bądź demonem (ze względu na nieludzkie cechy), bądź półdemonem (mając na uwadze pochodzenie od tragicznie zmarłej osoby).

Jedynie informatorka nakreśla potencjalny cel działania niby-osoby – szuka ona „towarzysza” swej niedoli, wciągając człowieka pod wodę, topi go i czyni z niego podobnego sobie topielca.

Postaci nadprzyrodzone stanowią zagrożenie dla ludzi, jednakże nie w każdych okolicznościach. Pora dnia nie jest istotna, informatorzy o niej nie wspominają. Ważne staje się miejsce – utopce/topielce żyją w zbiornikach wodnych, często leśnych, na obszarach trudno dostępnych, np. w szuwarach. W opowieściach informatorów można zauważyć rozbieżność – informatorka nie określa, kogo topielce straszą, a więc można przypuszczać, że zagrożenie dotyczy wszystkich, zaś informator wyraźnie wspomina, że utopce nie zagrażają dorosłym (a nawet więcej – dorośli potrafią je odstraszać). Równocześnie tylko oni je widzą – informator utrzymuje, że ojciec zawsze przestrzegał go przed niby-osobą, wręcz wskazywał miejsce, w którym przed chwilą ją widział. Można to prosto wytłumaczyć usposobieniem informatora – w dzieciństwie bardzo lubił on pływać i bawić się w wodzie. Było to na tyle uciążliwe dla jego rodziców, a także dla niego samego niebezpieczne, bowiem wybierał zbiorniki wodne niestrzeżone, że opiekuni musieli stanowczo odwozić go od ciągłych wypraw nad wodę. Słowa te podkreślają cel komunikatu kierowanego do informatora przez jego ojca – illokucją jest odstraszenie dziecka od miejsc potencjalnie niebezpiecznych.

Ciekawe wydaje się połączenie żywiołu wody, konotującego pozytywnie, zarówno w ujęciu biologicznym (woda źródłem życia), jak i religijnym (woda znakiem oczyszczenia, porzucenia zła), z postacią demoniczną. Wytłumaczyć to może kategoria *sacrum* – wiąże się ona z tajemnicą, niedostępnością dla człowieka, pewnym tabu. Jeżeli przyjąć, iż woda konotuje z elementami związanymi z Absolutem, istnienie w niej postaci nadprzyrodzonych, broniących dostępu do otchłani, jest jak najbardziej logiczne i spójne (*vide*: postaci broniące dostępu do zaświatów, odnotowane w licznych mitologiach i systemach wierzeniowych, poczynając od antycznego Cerbera, kończąc na apokryficznym archaniele Gabrielu, którego wizerunek przekazuje Tradycja katolicka). Warto także zauważyć, że sama woda, jej szmer, a także nieuchwytność i zdumiewająca zmienność stanu musiały, co naturalne, nasuwać skojarzenia z magią, tajemniczością (GIEYSZTOR, 2006: 257).

Konotacje

Postać utopca/topielca wiąże się z jedynie z wizerunkiem postaci nadprzyrodzonej, nie pojawiają się inne warianty leksykalno-semantyczne, a jej nazwa nie występuje w żadnych obocznych kontekstach, nie jest wykorzystywana w mini-tekstach czy zwrotach językowych. Wynika to ze specyfiki tego leksemu – podstawa słowotwórcza pozostaje dla użytkowników dość czytelna (zauważają oni silny związek postaci demonicznej z utopieniem, konotującym z odczuciami bardzo negatywnymi, z bólem, agonią, śmiercią), dlatego nie może zostać on użyty w innych znaczeniach, tak jak czyni się to np. z niejasnym etymologicznie słowem *bebok*.

Wartościowanie

Utoplec/topielec jest wyraźnie nacechowany negatywnie, co determinuje jego wartościowanie. Niby-osoba, będąca na pograniczu świata realnego i nadrealnego, stanowi wyraźny wskaźnik zagrożenia, zatem nie ma z nią możliwości jakichkolwiek pertraktacji, ułożeń – jedyna właściwa reakcja to ucieczka z miejsca zagrożenia. Informatorzy zgodnie wskazują niebezpieczeństwo śmierci w rezultacie kontaktu z tą postacią, a więc jest ona postrzegana pejoratywnie, zdecydowanie bardziej niż pozostałe niby-osoby. Negatywne wartościowanie wynika też z czytelnej dla użytkowników podstawy słowotwórczej (*u-topić* kojarzone jednoznacznie z bólem, cierpieniem, śmiercią).

Niby-osoba w świetle badań folklorystycznych

Wizerunek postaci ducha wodnego odnotowany został w literaturze w podobny do omówionego sposób. W *Słowniku języka polskiego* S.B. Lindego odczytać można hasło *Topielec*, łączące się z oboczną nazwą *topnik* (LINDE, 1995b: 685–686). Co istotne, badacz przytoczył wariant leksykalno-semantyczny związany ze sferą wierzeniową – topielcem (topnikiem) jest demon wodny, stanowiący zagrożenie i pochodzący „z białej głowy brzemiennej, która utonie” (LINDE, 1995b: 685–686). Świadczy to o powszechnym występowaniu wierzenia w tę postać nadprzyrodzoną na przełomie wieków XIX i XX, które zachowane zostało w językowym obrazie świata.

W wielu pozycjach folklorystycznych utoplec prezentowany jest w sposób zbliżony do opisów informatorów. Różnice zaobserwować można w wyglądzie. Czasem przyjmuje on postać płazokształtną (zieleń oczu, błony pławne między palcami) (PODGÓRSCY, 2006:

465–474), czasem nosi ubranie, koniecznie w kolorze czerwonym (prawdopodobnie ze względu na jaskrawość i zauważalność tego koloru, „świadkowie” spotkania z niby-osobą podają właśnie ten kolor), czasem też przybiera postać zbliżoną do ludzkiej, jest jednak pozbawiony wtedy mowy i w takiej sytuacji jego działanie ma na celu pouczenie, ale i zaświadczenie o czyjejś postawie, czynach, także i uczuciach³⁴.

Barbara i Adam Podgórcy w *Mitologii śląskiej...* pod hasłem *Topielec* umieszczają odniesienie do hasła *Utopiec* – można więc potraktować to jako potwierdzenie silnego podobieństwa tych dwu postaci (PODGÓRSCY, 2006: 446). Podobne tożsamości odnajduje się w pozostałych hasłach dotyczących postaci związanych ze środowiskiem wodnym. Są to między innymi: *Topek*, *Topielak*, *Topielek*, ale także *Utopek*, *Utopel*, *Utopcok* itp. (PODGÓRSCY, 2006: 465–474). Odrębne hasło *Utoplec* posiada dodatkowo informację o pochodzeniu wyrazu ze śląskiej gwary. Wszystkie przywołane przez badaczy nazwy odwołują się do tej samej niby-osoby. Opisana została jako: „istota demoniczna”, odnotowywana w wierzeniach wielu słowiańskich ludów, a „najbardziej znana z przekazów wierzeniowych na całym obszarze Śląska i w Małopolsce” (PODGÓRSCY, 2006: 467; por. ŻWAK, 2006: 126–136). Wizerunek tej postaci jest bardzo podobny do prezentowanego przez informatorów – zamieszkuje środowisko wodne, choć specyfikacja nastąpiła nieco dalej (niby-osoba może się znajdować nawet w kałużach) (PODGÓRSCY, 2006: 465–474; GERLICH, 1989: 8); przybiera postać bądź chłopca czy mężczyzny, bądź przedmiotu, by zwabić do siebie potencjalne ofiary. Różnicę zauważyć można w pochodzeniu – niby-osoba powstała albo ze strąconych z nieba, zbuntowanych aniołów, albo z pokutujących po śmierci ludzkich dusz, często samobójców, lecz także z osób utopionych (ŻWAK, 2006: 129; GIEYSZTOR, 2006: 258). Skoro pochodzić może od człowieka, nosi ludzkie ubrania, wedle leksykonu często w kolorze czerwonym (PODGÓRSCY, 2006: 466–467; GERLICH, 1989: 127)³⁵. W antologii Podgórskich pojawia się także informacja o umiejętności przybrania jeszcze jednej, niewspomnianej formy, jaką

³⁴ Por. historię przytoczoną w *Legendach Górnego Śląska*, pt. *Utopiec jako weselny wodzirej* (CIPER, 2006: 79) – utopiec przybrał postać brakującego wodzireja, niosąc tradycyjną tyczkę z wstążkami przed panną młodą. Przed kościołem jednak odszedł od grupy weselników i wskoczył do jeziora. Czyn ten miał być zarówno pomocą pannie młodej (brak osoby niosącej tyczkę byłby znacznym pohańbieniem), jak i poświadczeniem jej wierności oblubieńcowi (inaczej, zamiast pomóc, utopiec udusiłby bohaterkę – pojawia się tu koncepcja wymierzania ludowej sprawiedliwości).

³⁵ Ciekawe jest to, iż informatorzy nie wskazali tego elementu wyglądu utopca/topielca – należy jednak pamiętać o tym, że w swoich relacjach, jakkolwiek wspominali oni o swoim lęku żywionym wobec tych postaci (w szczególności informator), przyznawali, że nigdy ich nie widzieli, co może wytłumaczyć to pominięcie.

jest bezpostaciowa zjawą, jedynie przypominająca np. psa z ognistym pyskiem (PODGÓRSCY, 2006: 466–467).

Ważnym elementem opisu, odnotowanym w pozycjach folklorystycznych, jest istnienie postaci utopca w rodzaju żeńskim – była to **topielica** (oboczna forma utopcula, podana przez informatora). Co ciekawe, odnotowano także „dzieci” utopca, tj. **utopcze**, **utopcze**, z pewnością jest to jedynie wynik gry językowej (analogiczne utworzenie słowotwórcze formy, na wzór rzeczownika dziecię) i swobodnego dostosowania świata duchów wodnych do realiów ludzkich (co świadczyłoby o noszeniu przez nie cech ludzkich i pośrednio o ich pochodzeniu od utopionych osób), gdyż nie podano historii powstawania „dzieci” – czy przez asymilację zatopionych dzieci przez demony, czy w jakiś sposób się one „rodziły” (PODGÓRSCY, 2006: 465–474; CIP CER, tłum., 2006: 81).

Ciekawym elementem opisu staje się działanie utopca – badacze wskazują na zagrożenie płynące z kontaktu z niby-osobą, jednakże zastanawiające okazują się słowa:

Istoty o cechach ambiwalentnych: to szkodzące ludziom, pozbawiające ich życia przez utopienie, to pomagające człowiekowi w kłopotliwych sytuacjach, w zależności od indywidualnych swoich kaprysów (PODGÓRSCY, 2006: 465).

Działanie pozytywne, a więc i takie wartościowanie, które sugerują badania folklorystyczne, nie zostało odnotowane w historiach informatorów, wręcz przeciwnie – utopiec/topielec kojarzy się im wyłącznie negatywnie. Ich relacje potwierdzać mogą z kolei słowa:

gdy utopiec zrobi ludziom szkodę lub spowoduje jakieś nieszczęście, z radości klaszcze wodą o brzeg i daje się słyszeć jego niezdolne chichotanie (CIP CER, tłum., 2006: 81).

W opisie tym wyróżniają się dwie kwestie: demoniczność niby-osoby, celowość jej działania szkodliwego dla ludzi, oraz ludowy sposób wytłumaczenia niespodziewanych hałasów czy wezbrania fal (co wytłumaczyć można nagłym zerwaniem się wiatru).

Utopce odnaleźć można także w niemal każdej pozycji folklorystycznej, omawiającej wierzenia Górnego Śląska. Postać ta jest na tyle popularna jeszcze we współczesnej kulturze, że stała się tematem licznych publikacji, także niszowych, poświęconych temu zagadnieniu. Warto przywołać książkę *Utopiec w śląskiej tradycji*, wydaną przez Miejski Dom Kultury w Skoczowie (BRODA, 2006) – ciekawi fakt, że element należący do sfery folklorystycznej, a więc zdecydowanie niepasujący do współczesnej kultury masowej, stał się tematem poczynionych obserwacji i badań wykonywanych przez środowiska

nieakademickie. Publikacja ta zawiera szereg przytoczonych przykładów występowania w opowieściach postaci utopca, zarówno w literaturze (opowiadania Gustawa Morcinka), jak i w opowieściach ludowych (opisy, których autorami są i dorośli, i dzieci) – łącznie 50 opowieści. Świadczy to o znacznym zasięgu tego wierzenia oraz o silnym oddziaływaniu niby-osoby na mentalność społeczeństwa. Ostatecznie:

na Górnym Śląsku nie ma bajorka ani stawu, ani żadnego strumyczka, ani rzeczki, o której by się nie mówiło, że żyje tam utopiec (CIPCEK, tłum., 2006: 75).

By obraz utopca/topielca był pełny, należy zestawić wizerunek tej niby-osoby z jej odpowiednikami w kulturze ogólnopolskiej. W *Bestiariuszu słowiańskim* prezentacja postaci jest stosunkowo podobna do nakreślonych przez informatorów czy w innych przekazach folklorystycznych. Jednak na jeden aspekt opisu warto zwrócić uwagę, mianowicie, publikacja ta wnosi inną informację, niespotykaną we wcześniejszych pracach – utopcem mogło stać się niemowlę, które utopiła wyrodna matka (ZYCH, VARGAS, 2012: 188). W takiej sytuacji postać ta wracała po siedmiu latach, chcąc odnaleźć spokój przez zemstę na swojej zabójczyni. W koncepcji tej ujawnia się ludowy wymiar sprawiedliwości.

Warto również zwrócić uwagę na słowa:

W dawnej wsi polskiej panowało przekonanie, że ratując kogoś tonącego, samemu narażało się na zemstę utopca; dlatego jego potencjalna ofiara mogła liczyć tylko na siebie (ZYCH, VARGAS, 2012: 188).

Zachowanie to było zdecydowanie okrutne, choć wytłumaczalne – skoro utopiec jest siłą demoniczną, nie wolno niweczyć jego planów, bowiem skutkowałoby to sprowadzeniem na siebie i swój dom nieszczęścia. Jednak taki opis nie pojawia się w opowieściach informatorów, wręcz przeciwnie – ojciec informatora przestrzegał go i chronił przed kontaktem z niby-osobą.

Uzupełnieniem wizerunku postaci stanowi zamieszczone w *Popularnym słowniku języka polskiego* (SOBOL, red., 2001: 1032) hasło *Topielec*. Brzmi ono jednoznacznie: „ciało człowieka, który utonął”. Nie zawiera odniesień do sfery wierzeniowej czy nawet fikcyjnej, baśniowej. Świadczy to o wyraźnym przesunięciu znaczenia leksemu, o desemantyzacji – we współczesnej ogólnej polszczyźnie niegdysiejsza nazwa niby-osoby stała się jedynie desygnatem odwołującym się do zwłok ludzkich, a więc obiektu nieożywionego. Przyczyn upatrywać można w zmianach obyczajowych – społeczeństwo (na skutek wzrostu poziomu wykształcenia, jak i procesu urbanizacji, związanego

z zanikiem wielu elementów światopoglądu ludowego) wybrało wariant leksykalno-semantyczny niemający jakiegokolwiek związku z pogańskimi wierzeniami i wypierający sferę, której nie sposób wytłumaczyć za pomocą logicznego rozumowania.

Zmora

Postać **zmory** wydaje się należeć do wizerunków stosunkowo mocno oddziałujących na wyobraźnię ludzi. Szczególnie jej nazwa jest mocno nacechowana emocjonalnie.

Nazwa – jej pochodzenie i status gramatyczny

Etymologia leksemu nie jest czytelna. Aleksander Brückner wskazuje na trudne do odtworzenia pochodzenie słowa, zestawiając je z jego odpowiednikami w innych językach (np. z niem. *Mahr/Nachtmahr* czy franc. *cache*) (BRÜCKNER, 1985: 655). Co zastanawiające, badacz ten wyraźnie podkreśla brak związku słowa *zmora* z *mara* (co pochodzi od *marzyć* – zatem brak związku jest bezsprzeczny) czy *mór* – trudno więc nawet wskazać potencjalne podstawy słowotwórcze dla tego leksemu, jak i przypuszczalne pochodne słowotwórcze³⁶. Ciekawy aspekt badawczy podsunął Samuel Bogusław Linde w haśle *Zmora*. Postać tę połączył on z innymi leksemami typu *zmordować* w znaczeniu: ‘strudzić’, ‘spracować’, ‘zmęczyć’ (LINDE, 1995d: 1108). Idąc tym tropem, można by utożsamiać słowo *zmora* z podstawą *mord-*, a tę z łacińskim określeniem śmierci – *mors*, *mortis*. Jest to jednak wątpliwe, bowiem w nazwie *zmora* nie pojawia się głoska [d], a jej zaniku nie tłumaczy żadna potencjalna zmiana fonetyczna.

Budowa morfologiczna, jak i system fleksyjny leksemu, nie budzą wątpliwości. Słowo to występuje zawsze w podanej formie, nie posiada form obocznych. Należy podkreślić, że występuje zawsze w rodzaju żeńskim, w obydwu liczbach, co determinuje wizerunek niby-osoby. Nie sposób jednak nic więcej pewnego powiedzieć na temat budowy tego słowa, pamiętając o zastrzeżeniu Aleksandra Brücknera, by nie utożsamiać leksemu z innymi, typu: *mara* czy *mór*.

Wizerunek niby-osoby

Zmora jest postacią występującą wyłącznie w nocy. Informatorzy zgodnie łączą tę niby-osobę z duszeniem, podobnie jak czyni to Brückner w haśle *Zmora* (BRÜCKNER, 1985: 655). Jej działanie powoduje bezpośrednie zagrożenie, tym straszniejsze, że następuje w ciemnościach, w których nie można zauważyć tej postaci. Skoro zaś *zmora* atakuje w nocy, nie da się stwierdzić, jak ona wygląda, wiadome jest jedynie jej działanie –

³⁶ Wydawać by się mogło, że słowami z tego samego kręgu leksykalno-semantycznego co *zmora* są takie słowa jak *zmorzyć* (szczególnie w gwarze śląskiej znaczenie *morzy mi* – ‘mam nudności, problemy żołądkowe’ – co mogłoby odwoływać się do szkodliwego działania niby-osoby), jednakże w nich wyraźny pozostaje derywat *mor-*, pochodzący od *mór* (stąd osłabienie, znużenie czy w gwarowym znaczeniu mdłości), który Aleksander Brückner odrzuca.

siada ona na piersiach osoby śpiącej i dusi ją. Informatorzy nie są zgodni co do powodu takiego postępowania postaci – informator twierdzi, że atakuje ona dzieci, które nie chcą spać, zaś informatorka odnosi ich działanie do dorosłych. Według informatora przyczyna wydaje się być jasna – karą za nieposłuszeństwo jest atak demona, co ma zmusić dzieci do posłuchu; dostrzec tu można także ludowe spojrzenie na porządek dnia i nocy – jego zakłócenie wiąże się ze sprzeciwem wobec porządku świata, zależnego od sił wyższych, a więc musi prowadzić do nieuchronnej kary.

Istota zmory, a więc jej status ontologiczny, nie są jednoznaczne. Informator nie potrafi sprecyzować, kim lub czym owa postać jest, jedynie stwierdza lakonicznie, że być może przypomina ona bardziej człowieka niż demona. Informatorka przekazuje nieco inny opis. Zaprzecza, jakoby sama doświadczyła działania zmory, jednak podaje przykład swojej babci, która była duszona przez tę postać. Gdy kobiecie poradzono, by następnym razem, kiedy poczuje nocą duszności, wypowiedziała formułę: „przyjdź jutro sam do mnie, dam ci chleba z masłem”, co skwapliwie uczyniła, ból ustał. Następnego zaś dnia, podczas odwiedzin sąsiadki, ta niespodziewanie upomniała się o coś jej obiecanego. Babcia informatorki, przypominając sobie zdarzenie nocne, szybko dała sąsiadce kromkę chleba z masłem, a ta zadowolona odeszła. Przyjmując utożsamienie nocnej postaci z sąsiadką, osobą jak najbardziej realną i znaną przez dłuższy czas, z pewnością można odrzucić demoniczne wcielenie postaci nadprzyrodzonej w ciało kobiety (wcześniej, przed upomnieniem się o „podarunek”, kobieta ta nie wzbudzała podejrzeń)³⁷, byłyby więc ona według klasyfikacji Moszyńskiego półdemonem.

Postać zmory wydaje się nierozdzielnie łączyć z nocą, a więc i snem. Informatorka wskazuje na inne działanie niby-osoby: ma nim być nękanie człowieka w snach. Przez to sen staje się areną walki człowieka ze złem, a więc nie reakcją na bodźce zewnętrzne i wewnętrzne, wedle tradycji psychoanalitycznej. Postacią zmory tłumaczy się zatem występowanie koszmarów, jak i zmęczenia czy niewyspania.

Ważnym wizerunku zmory jest wskazany przez informatorów sposób odstraszania jej, nieobecny nawet w opracowaniach folklorystycznych dotyczących kultury górnośląskiej. Postać tę przegonić można zarówno za pomocą nadmienionych słów o chlebie z masłem, jak i blokując drzwi sypialni miotłą. Dlaczego w ten sposób – informatorzy nie potrafili powiedzieć. Prawdopodobnie działanie to związane jest z konotacjami słowa *miotła*. Łączy

³⁷ W historii przytoczonej w *Legendach Górnego Śląska* (CIPCEP, tłum, 2006: 108) odnaleźć można zbliżoną opowieść, przedstawiającą tym razem przeżycie pewnego mężczyzny, który w analogiczny sposób przepędził zmorę, co świadczyć może o popularności tej metody walki z niby-osobą. Podobnie: GERLICH, 1989: 100–101.

się ono z wykorzystaniem przedmiotu, który służy porządkowaniu przestrzeni mieszkalnej, co odnieść można do „porządkowania” świata, a więc przeganiania postaci demonicznych, złych, szkodzących człowiekowi³⁸.

Konotacje

Informatorka podaje drugi wariant leksykalno-semantyczny zmory. Odnosi go do osób, które „zatrzuwają” innym życie, sprawiają problemy. Zabieg ten nie dziwi, mając na uwadze podobieństwo negatywnych działań ludzi i niby-osoby. Rozszerzenie znaczenia leksemu możliwe stało się przez porównanie specyficznych cech niby-osoby – mniejsze nacechowanie związane ze sferą demoniczną tego słowa wpływa na rozszerzenie znaczenia leksemu – zmora nie jest tak groźną postacią jak diabeł, dlatego z większą swobodą odnosi się to słowo do ludzi uciążliwych³⁹, a z drugiej strony nie jest tak mocno sprecyzowaną w swych cechach postacią jak utoplec/topielec, zatem łatwiej jest stosować tę inwektywę wobec ludzi.

Wartościowanie

W każdym z ujęć prezentacji niby-osoby wyraźne pozostaje wartościowanie – zawsze negatywne, tym mocniej wyrażone, że postać ta zawsze wiąże się ze sferą mroku (działanie nocą), jak i stanowi precedens w świecie natury (przemieszczenie sfery ludzkiej ze sferą duchową, nadnaturalną), który musi być piętnowany. Aksjologia wyrażona zostaje przede wszystkim przez odpowiedni dobór głoskowy – realizuje się w pełnej głoskowej dźwięczności i wykorzystaniu w budowie sylab otwartych.

Niby-osoba w świetle badań folklorystycznych

Zmora okazuje się być niby-osobą dość powszechnie odnotowywaną w badaniach folklorystycznych. Interesujący wydaje się fakt, że w opracowaniu Podgórskich odnaleźć można informację, że nazwa tej postaci pochodzi od wykluczonych przez Brücknera leksemów *mor*, *mór*, które tłumaczą badacze jako: „nagłe, gwałtowne umieranie ludzi lub zwierząt”. Oczywiście, jest to zbieżne z wizerunkiem zmory (PODGÓRSCY, 2006: 521–529), ale zastanawia brak odniesienia do podanej podstawy słowotwórczej i bezpośredniego

³⁸ Umiejętność porządkowania wiąże się z panowaniem nad przestrzenią, a więc i światem – należy pamiętać, że rzeczywistość wyrażona w omawianym językowym obrazie świata składa się zarówno z pierwiastków materialnych, jak i duchowych, które podlegają tym samym prawom.

³⁹ Co koresponduje z wizerunkiem zmory jako postaci uciążliwej i męczącej swoje ofiary duszeniem.

odniesienia do sposobu zadania przez niby-osobę śmierci. Podobne odniesienie *zmora – mara* zanotowano w *Bestiariuszu słowiańskim* (ZYCH, VARGAS, 2012: 204).

Prezentacja tej postaci realizuje się różnorodnie. W przeważającej liczbie przekazów jest ona zmaterializowaną duszą⁴⁰, która „wyszła” z ciała osoby śpiącej, by nawiedzać innych (CIPICER, tłum., 2006: 107; GERLICH, 1989: 92–126). Co istotne, osoba, która podlega swoistej przemianie, nie jest świadoma tego procesu, nie pamięta, co się z nią działo w nocy (GERLICH, 1989: 92–93). Zmorę opisuje się jako demon nadziemski rodzaju żeńskiego, utożsamiany z słowiańskimi postaciami typu: **gniotek**, **gnieciuch**⁴¹. Inne wcielenie zmony to wizerunek demona w postaci kobiety, zazwyczaj ubranej na biało (zbieżność z opisem informatorów dotyczącym rodzaju niby-osoby). W pierwszym ujęciu osoba ta jest demonem, a więc nie utożsamia się ją z człowiekiem, w drugim zaś stanowi postać półdemoniczną, co potwierdzają słowa:

dusza człowieka żyjącego lub zmarłego, szkodząca ludziom poprzez duszenie i przygniatanie śpiących albo wysysanie z nich krwi [...]. Wg wyobrażeń ludowych w zmony wcielali się ludzie [...] którzy w nocy potrafili się dematerializować i pozostając niewidzialnymi, dręczyć ofiary, zwłaszcza osoby starsze, niekiedy dzieci (PODGÓRSCY, 2011: 521).

Motyw wysysania krwi nie pojawia się w zwierzeniach informatorów, jednakże ogólne działanie pokrywa się z ich opinią. Pozostawanie niewidzialnym może tłumaczyć brak opisu wyglądu zmony. Podgórscy odnotowali jeszcze inne wcielenia niby-osoby, nieobecne w historiach informatorów, między innymi jej zdolność do przeobrażania się w zwierzęta domowe, typu: koty, myszy (dlatego jeden ze sposobów przepędzania zmony to przebijanie kołkiem zwierząt, które w nocy zakradły się do sypialni (por. GERLICH, 1989: 100–101) oraz anomalie w ich wcieleniu ludzkim (dwa rzędy zębów, dwa serca i dwie dusze – co tłumaczy dualizm postaci ludzkiej podczas nocnych eskapad niby-osoby; PODGÓRSCY, 2006: 521–529). Aspektem wartym uwagi jest także pojawiające się poszerzenie działalności zmony – atakowała ona nie tylko ludzi, ale także zwierzęta, rośliny, nawet kamienie (ZYCH, VARGAS, 2012: 204) – co sugerować może zrównanie w tym ujęciu niby-osoby do wszelkiego „złego”, które spotyka ludzi.

⁴⁰ Fakt „zmaterializowania” duszy i możliwości jej oddziaływania na otoczenie podkreśla M.G. Gerlich (GERLICH, 1989: 97).

⁴¹ Por. opis postaci gniotka, gnieciucha w: ZYCH, VARGAS, 2012: 86–87. Opis ten różni się od prezentowanej przez informatorów zmony (gniotek jest postacią podobną do kota), jednak samo działanie (duszenie podczas snu) jest zbieżne.

W każdym z ujęć dotyczących zmyły nakreślenie czasu i obszaru jej działania jest takie samo – niby-osoba funkcjonuje zawsze w nocy, a atakuje z ograniczonej przestrzeni (zazwyczaj jest to sypialnia).

W dalszych realizacjach zmyły ukazuje się bardzo różnorodnie (między innymi jako postać demoniczna, wskakująca ludziom na plecy i w ten sposób atakująca, jako synonim czarownicy, duch osoby pokutującej, jako wcielenie strąconego z nieba anioła itp.; PODGÓRSCY, 2006: 521–529), jednak zauważyć można, że opowieści te mają coraz mniejszy związek nie tylko z najczęstszą prezentacją postaci, ale i z samym leksemem nazywającym i jego podstawą słowotwórczą.

Wartym uwagi okazuje się fakt, który został konsekwentnie pominięty przez informatorów, mianowicie pochodzenie zmyły. W wielu relacjach pojawia się informacja o powstaniu tej postaci z duszy osoby śpiącej, jednak w przytaczanych opowieściach nie pojawiają się dociekania, które pozwoliłyby w jakiś sposób zawęzić grupę kobiet mogących stać się omawianymi niby-osobami. Marian Grzegorz Gerlich, na podstawie badań folklorystycznych przeprowadzanych na terenie Górnego Śląska (w tym Piekar Śląskich), ustalił, że zmyłami stają się osoby, które: jeszcze nienarodzone, wraz z matką znalazły się w otoczeniu dwu ciężarnych kobiet⁴²; przyszły na świat jako piąta bądź siódma córka; zostały wniesione do kościoła na chrzciny głównymi, a nie bocznymi drzwiami; podczas sakramentu kapłan pomylił słowa modlitwy; po nabożeństwie ich matka chrzestna wyszła z kościoła, zanim one zostały z niego wyniesione (GERLICH, 1989: 92–126). Ciekawe wydaje się też połączenie ceremonii typowo chrześcijańskiej, bo związanej z włączeniem osoby do wspólnoty Kościoła i oczyszczeniem z grzechu pierworodnego, z powstawaniem postaci demonicznej, pogańskiej. Wytlumaczenie można znaleźć w ludowym sposobie traktowania elementów obrzędowych – są one niemal rytuałem, zatem jakiegokolwiek odstępstwo od ich reguł skutkować może nieszczęściem, przekleństwem.

W przekazach folklorystycznych częstym wytłumaczeniem pochodzenia postaci zmyły jest zrównanie jej osoby do kobiety śpiącej, której dusza podczas snu „wychodzi” z ciała i straszy innych. Samo duszenie może być próbą „wejścia” do ciała, lecz nie swojego. Działanie postaci wytłumaczyć także można w kontekście prośby o kromkę chleba –

⁴² Być może ważna staje się tu cyfra 3 i wiążący się z nią symbol trójkąta – jako odniesienie do Trójcy Świętej, stanowiącej tabu i nienaruszalną, niedostępną dla człowieka sferę. Podobieństwo odnaleźć można w przesądach opartych na zakazie wkraczania w tenże symbol, np. dotyczących przechodzenia pod drabiną.

zetknięcie z czymś materialnym, jak chleb⁴³, może niejako wytrącić postać z jej dualistycznego stanu, zaś przypomnienie za dnia o obietnicy jest śladem nocnych przeżyć, pozostawionym w umyśle kobiety. Zauważyć można ważną kwestię – silną wiarę w dualizm postaci ludzkiej, wyraźne oddzielenie ciała i ducha, a nawet ich autonomiczność względem siebie. Spojrzenie to jest kontynuacją poglądów średniowiecznego chrześcijaństwa, widocznych przede wszystkim w pismach św. Augustyna.

W opracowaniach folklorystycznych podane zostały także inne, pominięte przez informatorów sposoby przepędzenia zmory. Są nimi: zmiana położenia łóżka, czasem obrócenie go o 180 st., czasem przesunięcie w inny kąt, nakreślenie kredą wokół niego okręgu, również dość ekstremalne zabiegi, polegające na smarowaniu się substancjami wydzielającymi intensywny, przykry zapach, typu czosnek (ZYCH, VARGAS, 2012: 204), także izolacja osoby atakowanej i miejsca jej spoczynku, zaklekanie dziurek od kluczy, umieszczanie w pokoju wody święconej, próba zmylenia niby-osoby przez ustawienie obok śpiącego lalki bądź kawałka pnia drzewa, czy w końcu pozostawianie ostrych przedmiotów, np. noży (GERLICH, 1989: 115–122). Żadna z tych metod nie pojawiła się w opisie informatorów, być może z przyczyn praktycznych – wiążą się one z nieporządkiem, zakłócają normalny tryb życia domowego.

Przyczyny działań zmory w każdym z ujęć (także w relacjach informatorów) pozostają niejasne. Nie można podać logicznego powodu jej ataku – nie czyni zła po to, by się pożywić, by wyrzucić zemstę czy kogoś ukarać, napomnieć. M.G. Gerlich ukazuje to w słowach:

[...] lokalna tradycja w zasadzie pomija ten problem, nie ustosunkowując się do niego. [...] Zawiera się więc w tym pewien sens, wskazujący na określony i stabilny porządek świata. Określoną częścią jego struktury są, między innymi, zmory, których specyfiką jest właśnie ów jednoznacznie złowrogi stosunek do ludzi (GERLICH, 1989: 109).

W tym stwierdzeniu uwydatnia się piękno ludowych wierzeń – nie szukają one odpowiedzi, dlaczego świat jest w dany sposób urządzony, przyjmują go z ufnością, niczym dzieci, jedynie obserwując rzeczywistość i szukając w niej swojego miejsca, harmonizującego zarówno ze sferą materialną, jak i duchową.

Nieco humorystycznym, korespondującym z opisem informatorki, ujęciem wizerunku zmory są zapisane słowa pewnego Ślązaka: „Jasne, że zmorą jest baba, przecież każdy jest

⁴³ Tym bardziej, że chleb konotuje wyraźnie pozytywnie w tradycji ludowej, jest znakiem życia (*vide*: całowanie chleba, który upadł na ziemię, jeszcze żywotne w kulturze ludowej i tradycji starszych pokoleń).

po trosze zmorom” (ZYCH, VARGAS, 2012: 204). Uwydatnia się tu dodatkowy wariant leksykalno-semantyczny – leksem nie jest jedynie nazwą własną fikcyjnej niby-osoby, lecz także inwektywą bądź określeniem typizującym kobiety i podkreślającym ich cechy nieco uciążliwe, o zabarwieniu dowcipnym. W takim ujęciu należy także podkreślić obniżenie negatywnego wartościowania – skoro „zmorom” jest każda kobieta, to nie jest ona aż tak straszna czy niebezpieczna, jest, mówiąc żartobliwie, „demonem oswojonym”.

Osobliwością jest fakt występowania we współczesnej polszczyźnie leksemu *zmora*. Jako jedno z nielicznych słów związanych ze sferą wierzeniową, zachowało się ono w mowie potocznej, nie uchroniło się jednak od neosemantyzacji. Zmiana ta koresponduje z opowieścią informatorки (inne użycie słowa, niezwiązane z postacią nadprzyrodzoną), jednakże nie jest tożsama. Leksem odnotowany został w słowniku języka polskiego w sposób następujący: „widziadło senne; zjawia widziana rzekomo na jawie”. Ponadto, podane zostało znaczenie przenośne, pokazujące konotację słowa: „zmora wojny” (SOBOL, red., 2001: 1277). Podkreślić należy widoczną już neosemantyzację – *zmora* nie jest już postacią nadprzyrodzoną, lecz „widziadłem”, a więc omamem, ułudą. Pojawia się także w przytoczonym związku frazeologicznym, który niemal całkowicie odchodzi od pierwotnego znaczenia słowa (*zmora* jest jedynie czymś złym, uciążliwym, męczącym, a nie uosobioną istotą).

Pieron

Przyglądając się współczesnemu dyskursowi publicznemu Górnego Śląska, można odnieść wrażenie, że najbardziej rozpowszechnionym i żywotnym wierzeniem w postaci nadprzyrodzone jest wiara w istnienie tzw. **pierona**⁴⁴. Nic bardziej mylnego – ta niby-osoba służy jako przykład bardzo wyraźnej przemiany, jakiej obecnie podlega folklor.

Poszukiwanie wizerunku niby-osoby

Wizerunek pierona to znaczny problem badawczy, bowiem współcześnie jako taki nie istnieje – informatorzy zgodnie stwierdzają, że jest to dla nich wyłącznie specyficzne śląskie przekleństwo, niezwiązane z jakąkolwiek postacią nadprzyrodzoną. Jedynym wariantem leksykalno-semantycznym staje się więc funkcjonowanie słowa w obrębie inwektyw, partykuł bądź związków frazeologicznych. Leksem ten ma wiele funkcji: informator jest skłonny łączyć go przede wszystkim z wyrazem zdziwienia, reakcją na napotkaną osobliwość – w tym ujęciu przyjąłby zatem formę partykuły, podobnej funkcją do wykrzyknień typu: „och”; informatorka zaś rozszerzyła jego zasięg, odnosząc je do: inwektyw („ty *pieronie!*” – nazwa ta dotyczy zarówno bezpośrednich zwrotów, jak i stanowi swoiste określenie uciążliwej osoby obydwu płci: ten *pieron* i ta *pierona*, podlegające odpowiadającemu rodzajowi paradygmatowi odmiany rzeczownika), określenia stanu zdenerwowania („jak mnie *pieron* weźmie [to cię ukarzę]”) oraz składników specyficznych mini-tekstów. Są nimi zwroty typu: „niech mie/cie *pieron* weźmie” oraz „ani po *pieronie* [tego nie zrobię]”. Warto przyjrzeć się dokładniej tym strukturom pod kątem funkcji, jaką przyjmuje omawiany leksem. W pierwszej *pieron* zostaje uosobiony, stanowi osobny byt, który ma „mie/cie” wziąć, jeżeli czegoś nie uczynię – to ujęcie wydaje się najbliższe wierzeniom ludowym, bowiem w nim *pieron* jest kimś/czymś zsyłającym karę⁴⁵ w wypadku czyjegoś zaniechania, zostaje więc ożywiony, ma pewną osobowość. W drugiej przytoczonej strukturze *pieron* stanowi hiperbolizowaną przeszkodę, która, mimo siły oddziaływania, i tak nie wpłynie na postępowanie podmiotu (informatorka określa to słowami: „niech się dzieje, co chce, i tak nie popuszczę”). Zatem w tym ujęciu *pieron* jest znakiem językowym, który służy podkreśleniu determinacji użytkownika, siły postanowienia. W obydwu wykorzystaniach leksemu zastanawia to, dlaczego właśnie został on w ten sposób użyty, co wpływa na silną żywotność tego słowa?

⁴⁴ Ze względu na częstotliwość występowania mini-tekstów w wypowiedziach swobodnych, potocznych.

⁴⁵ „Wzięcie” z pewnością nawiązuje do porwania, zniewolenia, być może łączy się z zesłaniem do piekła (por. ogólnopolskie wezwania „niech to/mnie/ciebie diabeł weźmie”).

By odpowiedzieć na postawione pytanie, należy potraktować pierona jako postać nadprzyrodzoną, lecz i to założenie wydaje się być problematyczne. Ten wariant leksykalno-semantyczny może nawiązywać do elementów wierzeń chrześcijańskich, bądź do sfery pogańskiej, sięgającej swą formą aż do dawnych słowiańskich wierzeń. W pierwszym założeniu pieron stanowiłaby swoistego wysłannika judeochrześcijańskiego Boga – piorun byłby formą karzącego narzędzia, które zsyłano by na grzeszników (por. przykładowe wezwanie: „niech mie pieron trzaśnie, jeśli kłamia!”), zatem byłby pośrednikiem między Absolutem a człowiekiem, przedstawionym w formie wyładowania energetycznego, lub stanowiłby jedynie zjawisko pogodowe, którym posłużył się Bóg⁴⁶. Według drugiej tezy pieron byłby świadectwem dawnych słowiańskich wierzeń w potęgę sił natury. Nawiązywałby do wiary w bóstwo Pioruna – w formie dawnej Peruna, boga niebios i piorunów, odpowiednika Zeusa/Jupitera kultury śródziemnomorskiej czy nordyckiego Thora (GIEYSZTOR, 2006: 85–114). Jednakże brak jakichkolwiek opisów dotyczących wyglądu omawianej niby-osoby, jak i silnie zakorzeniona wiara chrześcijańska w kulturze górnośląskiej, mogą sugerować, że pierwsze rozpoznanie jest bliższe prawdzie. Świadczy to o silnym przekonaniu o obecności sił nadprzyrodzonych w życiu ludzkim oraz jest wyrazem silnego pragnienia sprawiedliwości.

Informatorzy nie potrafią wskazać potencjalnego pochodzenia leksemu nazywającego, odwołują się tylko do czytelnej dla nich bazy słowotwórczej: *piorun*. Nie traktują pierona jako niby-osoby, zatem w ich relacjach występuje on w wariantcie leksykalno-semantycznym niezwiązanym ze sferą wierzeniową i w analizie językoznawczej należy skupić się wyłącznie na badaniu jego nazwy.

Nazwa – jej pochodzenie i status gramatyczny

Przywoływana forma *pieron* stanowi atrakcyjny obiekt badawczy. Bezsporna podstawa słowotwórcza to leksem *piorun*. Ten, według ustaleń Aleksandra Brücknera, jest prasłowiańskim określeniem gromu, zaś pochodzi on po zniekształceniu od dawnego słowa **pierkyn* oznaczającego ‘dębowiec’ (od dębu, zapewne ze względu na majestatyczny wygląd tego drzewa), co badacz łączy ze słowiańskim wierzeniem w boga Pierkyna-Pioruna (BRÜCKNER, 1985: 414) – nie sposób nie podkreślić związku leksemu

⁴⁶ Sam fakt fizycznego karania za grzechy nie powinien zaskakiwać – koncepcja ludowego wymiaru sprawiedliwości zakładała natychmiastową reakcję Niebios na przewinienia ludzi, polegającą zazwyczaj na śmierci bądź dotkliwej karze cielesnej; por. liczne odnotowania takich zachowań, zarówno literackie (np. *Świtez* Adama Mickiewicza), jak i należące do tradycji katolickiej (np. opisywana w licznych przedstawieniach walka św. Jakuba z Aniołem).

z jego użyciem, powiązany z pierwotną formą słowiańskiego wierzenia w postać nadprzyrodzoną. Ponadto, w haśle *Piorun* znajduje się istotna dla niniejszej analizy adnotacja dotycząca śląskiej formy *pieron*, którą tłumaczy się zachowaniem struktury bez przegłosu grupy *-ie*, funkcjonującą w ogólnej polszczyźnie (BRÜCKNER, 1985: 414). Zmiana sufiksu z *-un* na *-on* może wynikać z tendencji do stwardnienia wymowy pod wpływem języka niemieckiego (przesunięcie z samogłoski wysokiej na średnią) lub z wyrównania analogicznego do form typu: *malpison*, wyraźnie nacechowanych emocjonalnie i związanych z inwektywami.

Pieron, jak i jego liczne mutacje, występuje najczęściej w wołaczu liczby pojedynczej, zarówno w funkcji wykrzyknienia, jak i inwektywy. Omawiany leksem ma również silny potencjał słowotwórczy, co widoczne jest nie tylko w samej fleksji (paradygmaty obydwu rodzajów i liczb), lecz także w istnieniu wielu derywatów, utworzonych na jego bazie. Istnieją nie tylko przymiotniki (*pieroński*), ale i liczne mutacje podstawowego słowa, które także stają się bazą dla dalszych procesów słowotwórczych. Najczęstszymi przykładami są: *jerunie*, *jerona* i *jerumba*. Występującą w nagłosie głoskę [j] tłumaczy grupa [p'e], która często realizowana jest, ze względu na sąsiedztwo i z spółgłoską wargową, i samogłoską, jako [j]. Spółgłoska [p] jest bezdźwięczna, dlatego łatwo zanikła na rzecz głoski półotwartej. Alternację *-un-* wyjaśnia nawiązanie do polskiej formy *pior-un*, zaś grupa *-umb-* wydaje się być wynikiem zabawy językowej, służącej udźwięcznieniu leksemu.

Konotacje

Zauważyć można swoistą skłonność użytkowników do tworzenia gradacji na bazie omawianego słowa. Transparentnym przykładem jest struktura: „pierońskie pierony pieronowate” – takie połączenie ma na celu wzmocnienie przekazu (o funkcji wykrzyknienia), jak i nadania mu humorystycznego odcienia.

Leksem nazywający pojawia się również w specyficznych mini-tekstach oraz związkach frazeologicznych, jak np. z epitetem *światowy*. Takie połączenie wytłumaczyć można, opierając się na etymologii słowa *świat* – pierwotnie oznaczało ono jedynie *światło* (BRÜCKNER, 1985: 535), co odnosi się do blasku pioruna. Ponadto, leksem pojawia się w wykrzyknieniu „kurcy *pierole!*” – jest to ciekawy przykład gry językowej, polegający na kontaminacji *pierona* (ze zmianą sufiksu na morfem bardziej melodyjny) z popularnym okrzykiem wyrażającym zdziwienie: „kurczę!”, dostosowanym do śląskiej wymowy.

Wartościowanie

Poczynione ustalenia nie tłumaczą jednak innych aspektów występowania pierona w dyskursie publicznym. Obok bycia swoistym wezwaniem sił wyższych⁴⁷, leksem ten, według opisu informatorki, używany jest jako inwektywa. Zastosowanie to staje w opozycji z omówionymi konotacjami, ponieważ zamiast kojarzyć się stosunkowo pozytywnie (przez związek z Absolutem, jak i ideę sprawiedliwości), jest wyrazem oburzenia, gniewu i złości. Ta dwoistość wartościowania wynikać może z odmiennych skojarzeń związanych z użyciem leksemu. Jako składnik inwektywy piorun staje się znakiem zniszczenia, chaosu przez zaburzenie normalnego porządku dnia (burza jako ekstremum pogodowe) – tacy są też ludzie nazywani *pieronem* czy *pieroną*. Samo wartościowanie wyrażone zostało także przez odpowiedni dobór głosek (dźwięczny nagłos, podkreślony szeroką samogłoską [e], zestawiony ze spółgłoską drżącą [r]).

Niby-osoba w świetle badań folklorystycznych

Co ciekawe, wariant leksykalno-semantyczny przywoływany przez informatorów nie został odnotowany w żadnym z opracowań naukowych – pojawiają się jedynie opisy niby-osoby, wywodzącej się ze sfery wierzeniowej. Obok informacji dotyczących kultu pioruna na terenach słowiańszczyzny⁴⁸ (GIEYSZTOR, 2006: 85–114; BRÜCKNER, 1985: 414; LINDE, 1995: 126–127), postać ta pojawia się jedynie w obszernym leksykonie Podgórskich. Ukazano ją bądź jako bóstwo prasłowiańskie, bądź jako demona personifikującego zjawisko atmosferyczne (PODGÓRSCY, 2011: 311), co jest tożsame z przytoczonymi hipotezami. Zastanawia jednak fakt wymienienia przez badaczy innej postaci nadprzyrodzonej, nazywanej **pieronkiem**. Niby-osoba, określana także mianem *piecucha*, ma być opiekuńczym duchem domowym, czasem będącym duszą bliskiego zmarłego. Opis ten jednak w żaden sposób nie koresponduje z przedstawieniami informatorów czy informacjami pochodzącymi z opracowań folklorystycznych, dlatego przypuszczać można, że postać ta zawdzięcza nazwę swojemu upodobaniu do przebywania w ciepłych miejscach, a być może także lekką uciążliwością, której była powodem (co tłumaczyłoby deminutywny sufix -ek).

⁴⁷ Z autentyczną wiarą bądź tylko z przyzwyczajenia językowego, służącego wyrażeniu zdziwienia, podobnie jak częsty okrzyk „Boże!”.

⁴⁸ Ustalenia dotyczące wierzeń terenów dawnej słowiańszczyzny są jak najbardziej odpowiednie dla kultury śląskiej, co podkreśla Kazimiera HECKOWA w swojej publikacji *Pod znakiem świętego słońca. Dawne wierzenia śląskie* (1961: 9).

Wnioski Zbierając okruchy przeszłości

Wartościowanie

Wizerunki postaci nadprzyrodzonych, wywodzących się z folkloru górnośląskiego, są wyraziste pod względem aksjologii, nie sposób więc pominąć tego aspektu w zarysowaniu definicji niby-osób (PUZYNINA, 1992: 111). W każdej z omówionych prezentacji wartościowanie określić można jako negatywne – niby-osoby stanowią zagrożenie, wiążą się z niebezpieczeństwem, niepewnością, zmuszają ludzi do określonych działań, które pozwoliłyby im uniknąć krzywd czy kłopotów, a czasem nawet śmierci. Wynikać to może z mentalności Ślązaków – ich silne związanie z religią chrześcijańską (na terenie Piekar Śląskich przede wszystkim wyznania katolickiego) nie pozwala na pozytywne postrzeganie innych postaci demonicznych niż wywodzących się z kręgu chrześcijańskiego. Wszelkie niby-osoby pochodzenia pogańskiego muszą być automatycznie ocenione negatywnie, co jednak nie powoduje ich całkowitego wycofania ze sfery wierzeniowej. Warto podkreślić, że w opowieściach informatorów nie pojawiają się postaci oceniane jednoznacznie pozytywnie, które pochodziłyby z folkloru śląskiego – pozytywnie wartościowane były postaci aniołów, świętych i zaczerpnięte z baśni (informatorzy wymieniają jedynie krasnoludki, których opis, jak i działanie, pokrywają się z wizerunkami rozpowszechnianymi w kulturze masowej). Ponadto, w schemacie aksjologii przedstawionych niby-osób uznać można reprezentujące je leksemy jako składniki wartości uznaniowych (nacechowanie emocjonalne zgodne z postawą społeczeństwa) i transcendentnych (dotyczących postaci należących do sfery *sacrum*, elementów pozaludzkich) (PUZYNINA, 1992: 111).

Stopień nacechowania emocjonalnego różni się w zależności od osobistego stosunku podmiotu do danej postaci nadprzyrodzonej oraz jej wpływu na życie ludzkie. Na podstawie opisów informatorów można ustanowić hierarchię niby-osób ze względu na ich nacechowanie:

- 1) **utoplec/topielec** – bezpośrednie zagrożenie śmiercią, wszechobecność tej postaci w niemal każdym środowisku wodnym oraz niemożność jakichkolwiek pertraktacji z nią powodują, że w opisach informatorów to ona zostaje najmocniej nacechowana negatywnie;
- 2) **zmora** – postać ta jest źródłem zagrożenia, lecz nie zawsze powoduje śmierć, poza tym istnieją sposoby, które pozwalają ludziom uchronić się od jej działania;

3) **bebok** – ze względu na nieokreśloność i niespójność opisów wyglądu i działania, niby-osoba ta nie łączy się z wyraźnym negatywnym wartościowaniem, służy bardziej wyrażeniu nieokreślonego, nie do końca uosobionego zła, nie budzi więc bezpośredniego lęku;

4) **skarbnik** i **szarlej** – jakkolwiek wizerunek **szarleja** w opisach informatorów jest jednoznacznie negatywny, to pamiętać należy o prezentacji **skarbnika** i jego dwuznacznej aksjologizacji – postać ta, mimo trudnego z nią kontaktu, ma cechy pozytywne, jest strażnikiem nie tylko bogactw materialnych, ale i cnót, moralności, porządku. Ponadto, obydwie niby-osoby łączą się ze środowiskiem kopalnianym, które na terenie Górnego Śląska wywołuje jednoznacznie pozytywne skojarzenia;

5) **pieron** – w opisach informatorów znaczenie tego leksemu całkowicie utraciło konotacje wierzeniowe, jest jedynie specyficznym, wielofunkcyjnym przekleństwem, wprowadzie nacechowanym negatywnie (szczególnie realizowanym jako inwektywa), jednakże niewywołującym lęku.

Za tak ukazaniem postrzeganiem niby-osób ukazuje się szczególny system aksjologiczny. Opiera się on przede wszystkim na najwyższej wartości, jaką jest życie – tłumaczy to tak częste akcentowanie występowania jego zagrożenia. Innymi wartościami stają się: uczciwa i rzetelna praca (postać skarbnika), posłuszeństwo (utoplec/topielec – zakaz zbliżania się do wody), dom (zmora – zakłócenie spokoju domostwa). Takie rozlokowanie akcentów nie jest niczym zaskakującym – w mentalności społecznej to rodzina i spokojne życie prowadzą do szczęścia i spokoju i przez to zostały utrwalone w językowym obrazie świata.

Wartościowanie w omawianych przykładach zostało wyrażone za pomocą środków językowych, takich jak: środki fonetyczne i symbolizm (np. dźwięczność leksemów typu *zmora*, *bebok*), odpowiedni dobór morfemów fleksyjnych i typów odmian (np. odmiana wyrazu *utoplec*), ukształtowanie słowotwórcze (np. budowa słowa *bebok*), partykuły (jeden z wariantów leksykalno-semantycznych słowa *pieron*), (PUZYNINA, 1992: 112–130).

Wartościowanie omówionych niby-osób ma szczególne znaczenie dla dalszego rozwoju folkloru. Ze względu na obciążenie negatywne, jakie niosą z sobą dane leksemy, można zakładać stopniową utratę pierwotnego znaczenia (i związanych z nim wariantów leksykalno-semantycznych), a w przyszłości być może jego całkowity zanik (por. rozwój leksemu *pieron*; desemantyzację słowa *topielec*).

Zmiany w folklorze

Ze zmianami wartościowania łączą się zmiany w sferze folkloru górnośląskiego. Zauważyć można stopniowy, ale też nieuchronny zanik elementów wierzeń ludowych. Informatorzy nie potrafią przedstawić dokładnego pochodzenia, wyglądu czy działania żadnej z postaci nadprzyrodzonych, nie są świadomi etymologii nazw. Ich wiara w niby-osoby jest szczątkowa – nader często podkreślają, że przytaczane przez nich opowieści są bliższe baśniom niż przekonaniu o odzwierciedlaniu przez nie otaczającej rzeczywistości (wyjątkiem emocjonalny stosunek informatora do utopca). Świadczy to o swoistym przesuwaniu się w sferę bają elementów niegdyś żywotnych i niesamowicie istotnych dla życia ludzi. Należy także pamiętać, że informatorzy są przedstawicielami średniego pokolenia, które ma jeszcze szansę obcowania ze śladami kultury folklorystycznej. Wśród przebadanych osób kilkanaście należy do grupy wiekowej 20–25 lat – szczątkowość ich relacji, kojarzenie jedynie nazw niektórych niby-osób (bebok, zmora, postaci zaczerpnięte z literatury, w tym wilkołaki czy wampiry) świadczą o zamieraniu tradycji przekazywania niesamowitych, związanych z wierzeniami opowieści. Proces ten nie prowadzi jednak do zaniku folkloru, lecz jego przetworzenia i adaptacji do kultury masowej (CZUBALA, 1985: 14–15), co potwierdza rozwój gatunku fantastyki i powstawanie dzieł zawierających charakterystyczne niby-osoby.

Kategoria *sacrum*

Zmiany w obrębie folkloru pociągają za sobą istotne przetworzenie kategorii *sacrum*. W ujęciu językowym *sacrum* stanowi indywidualny i charakterystyczny tylko dla określonej sytuacji komunikacyjnej sposób wyrażania wartości transcendentnych. Jedynie język sakralny może być pośrednikiem między człowiekiem i Absolutem, tylko jego użycie pozwala zrozumieć złożoność tych relacji (KOŁAKOWSKI, 1991). By odpowiednio spełniać swoją rolę w specyficznych aktach komunikacyjnych, jakim są modlitwy, obrzędy, rytuały, ale i „rzekania”, „zamawiania”, musi cechować go silna emocjonalność, ekspresywność. Jakkolwiek wierzenia w postaci nadprzyrodzone nie stanowią samodzielnego systemu religijnego, to ich związek z kategorią *sacrum* jest niezaprzeczalny. Jednakże w omówionych przykładach takich wierzeń zauważyć można swoistą zmianę w realizacji tej kategorii. Należy ze stanowczością podkreślić, że w coraz szerszym zakresie określenie *wierzenie* przestaje być adekwatne do tych opisów – zaczynają być one bardziej wyjątkowymi metaforami, barwnymi elementami baśniowymi

niż składnikiem kultu. Prowadzi to do wycofania się sfery *sacrum* z przytoczonych opisów (informatorzy zgodnie twierdzą, że nie wierzą w istnienie niby-osób), co znalazło swój wyraz w samej strukturze opowieści (brak informacji o rytualnych zachowaniach⁴⁹, obniżenie ekspresywności wypowiedzi, mniejsze nacechowanie emocjonalne).

Językowy obraz świata

Językowy obraz świata jest sposobem rozumienia i wyrażania rzeczywistości (BARTMIŃSKI, 1999: 103). Odbiór otoczenia zależy od człowieka, jego doświadczeń, przeżyć, otoczenia, dlatego też nie może być wolny od subiektywizmu. Jak każda struktura, językowy obraz świata składa się z pomniejszych elementów, w niniejszej analizie z wizerunków niby-osób. Tworzą one układ specyficzny – prezentują świat odmienny od obiektywnych przekazów, pełen emocji, swoistej magii i wyjątkowości, zakodowany w języku użytkowników.

Świat wyrażony w języku nie jest bezpieczny i stateczny – postaci nadprzyrodzone, które w nim się pojawiają, w opisach informatorów zawsze wiążą się z zagrożeniem, którego człowiek musi bezwzględnie unikać. W tym układzie to człowiek podlega niby-osobom, z którymi musi pertraktować (zmora), których powinien słuchać (skarbnik), czy przed którymi musi uciekać (utoplec/topielec), ustępując im miejsca (bebok). Nie jest to jednak skończony świat – w opisach informatorów widoczne są luki, dotyczące zarówno samych wizerunków postaci nadprzyrodzonych, jak i sfer, w których potencjalnie powinny one panować, a które zostały przez opowiadających pominięte – świadczy to o stopniowym zanikaniu ludowego postrzegania rzeczywistości.

Najważniejszym sądem dotyczącym świata, wyłaniającym się z przytoczonych prezentacji, jest stwierdzenie, że świat ten składa się nie tylko z elementów materialnych, lecz także duchowych. W tej rzeczywistości nic nie jest jednoznaczne, nie wszystko można zrozumieć. Co ciekawe, podmioty reprezentujące taki światopogląd wykazują dużą ufność i swoistą bezkrytyczność poznania – żaden element tego świata nie wzbudza ich podejrzeń; dziwność czy niezgodność z naturą⁵⁰ nie wydają się niczym niepokoić. Takie postrzeganie rzeczywistości determinuje samoświadomość – człowiek to istota nikła, zależna od obcych, nadprzyrodzonych sił, którym musi się podporządkować, a ich zrozumienie nie jest możliwe.

⁴⁹ Z wyłączeniem formuły kierowanej do zmory, dotyczącej obietnicy ofiarowania chleba. Jednakże zwrot ten nie powinien być traktowany jako „zamawianie”, bowiem nie ma on niezmiennej struktury, nie łączy się z nim żadne gesty czy obrzędowe zachowania, a także nie jest jedynym remedium.

⁵⁰ Na przykład w postaci zmory – jej połączenie demoniczności z ludzką naturą.

Perspektywa w językowym obrazie świata została wyrażona przez takie środki językowe jak nacechowanie emocjonalne leksemów czy ich budowa. Wartościowanie jest bezpośrednim wyrazem stosunku podmiotu do omawianej wartości, zaś specyficzna budowa pozwala na strukturalne ukazanie rozumienia danego leksemu⁵¹.

Punkt widzenia w językowym obrazie świata jest efektem oddziaływania na mentalność podmiotów czynników podmiotowo-kulturalnych, w których skład wchodzi: doświadczenia i przeżycia użytkowników (wykonywana praca – przede wszystkim dla informatora⁵²), wychowanie (informatorom historie dotyczące niby-osób przekazywali przede wszystkim rodzice⁵³), płeć, charakter i usposobienie podmiotu (informator wykazuje bardzo emocjonalny wizerunek wobec utopca, ponieważ bardzo lubi pływać).

Funkcja przedstawień niby-osób

Warto zastanowić się nad przyczyną powstawania takich prezentacji postaci nadprzyrodzonych. Naiwne byłoby stwierdzenie, że zawsze są one wyrazem żywej wiary w istnienie niby-osób. Analizując przytoczone wizerunki, można uznać, że prymarną funkcją konstruowania tych opowieści jest funkcja dydaktyczna. Każda z postaci związana jest z określonym środowiskiem (wodą, miejscami zacienionymi, kopalnią itp.), więc ich nacechowanie negatywne wynika z chęci odstraszenia odbiorcy komunikatu (utopiec/topielec) bądź pouczenia o wymaganym zachowaniu w danym miejscu (skarbnik). Należy pamiętać, że historie te przekazywane są przede wszystkim przez dorosłych, głównie rodziców, którzy chcieli uchronić swoje dzieci przed niebezpieczeństwem.

Inna funkcja opowieści o niby-osobach to chęć wytłumaczenia zjawisk, których przyczyna nie jest jasna. Dzieje się tak w przypadku tajemniczych stuków (bebok), nagłego otwarcia się drzwi (wiara w przyjście uosobionej biedy; zob. aneks 2) czy koszmarów i uczucia duszenia w nocy (zmora). W zjawisku tym uwydatnia się, mimo braku specjalistycznego wykształcenia, chęć zrozumienia świata. Nie stoi to w sprzeczności z bezkrytycznym przyjmowaniem elementów rzeczywistości przekazywanych od pokoleń – wierzenia ludowe są dziedziczone, ale nieustannie ewoluują, dostosowują się do danych realiów. Swoista naiwność i ufność w postrzeganiu świata nie polega na obojętnym przyjmowaniu istnienia niezrozumiałych bodźców, lecz

⁵¹ Przykładem mogą być: leksem *pieron* i jego pochodne słowotwórcze (generowanie przymiotników świadczący o wyrazistym znaczeniu słowa), budowa nazwy *bebok* (etymologiczne znaczenie podstawy), realizacja głoskowa określenia *zmora* (dźwięczność).

⁵² Wybór pracy na kopalni zdeterminował osobisty stosunek do niby-osoby zwanej skarbnikiem.

⁵³ Informatorzy prezentują często odmienne rozumienie danej postaci nadprzyrodzonej – dlatego nie wolno zawężać wpływu czynników podmiotowo-kulturalnych tylko do samego wychowania.

stara się na swój sposób zrozumieć nowe zjawiska – bezkrytyczność objawia się w przyjęciu jednego, prostego wytłumaczenia, bez porównywania go z innymi poglądami, może bardziej racjonalnymi. Taka mentalność, wyrażona w językowym obrazie świata, z pewnością ujmuje swoją „czarno-białą” strukturą, szczerym przekonaniem o harmonii świata, w którym każdy element ma swoje miejsce i przeznaczenie.

Zakończenie

Magia współczesności

Jakże częste stają się współcześnie postawy deprymujące czy wręcz negujące dziedzictwo kulturowe, jakim niewątpliwie jest folklor. Postrzegany bywa jako ślad przeszłości, niepożądany przez swoją nieaktualność i niedostosowanie do obecnych realiów. W dobie silnie rozwijającego się globalizmu tożsamość kulturową czasem postrzega się jako odłączenie od wspólnoty, negującej inność jako źródło potencjalnego zagrożenia (to, co inne, niezrozumiałe, może być niepewne, a więc niebezpieczne). Ponadto, folklor kojarzony jest z brakiem wiedzy, ograniczeniem mentalnym i kulturowym – prowadzi to do odrzucania nie tylko szkodzących rozwojowi elementów, lecz także całej kultury ludowej. Szczególnie zagrożony wydaje się folklor górnośląski, ze względu na swoje konotacje ze środowiskiem robotniczym, współcześnie odbieranym jako swoistą degradację społeczną. Zjawisko to dotyczy w znacznej mierze wierzeń w postaci nadprzyrodzone. Nie dziwi fakt odrzucania autentycznej wiary w niby-osoby, które są sprzeczne z wybranym wyznaniem, jednakże negacja tych wizerunków nie ogranicza się tylko do sfery religijnej – dawne wierzenia w postaci nadprzyrodzone stopniowo zanikają, kolejne pokolenia nie są świadome istnienia tych opowieści, które, nie będąc przekazywanymi w kształceniu kulturowym, w krótkim czasie całkowicie wycofają się z mentalności użytkowników. Zmiany te widać w językowym obrazie świata – coraz mocniej zostaje on uwalniany od tzw. magicznego myślenia, opiera się bądź na racjonalnym postrzeganiu rzeczywistości, bądź na jej negowaniu, co uwydatnia się w sferze leksykalnej, gramatycznej czy nawet stylistycznej. Choć rozwój zawsze jest potrzebny i słuszny, to należy pamiętać o zachowaniu spójności – odpowiedzialny wzrost zawsze opiera się na przeszłości, przetwarza jej elementy, równocześnie zachowując ślady oraz dbając o utrwalenie wiedzy i tradycji. Tożsamość kulturowa człowieka i jego identyfikacja z określonym środowiskiem są niesłychanie istotne dla spójności ludzkiej psychiki i możliwości odnalezienia swojego miejsca w społeczeństwie. Zanik związku z kulturą rodzimą prowadzić może nie tylko do zaburzenia relacji z najbliższym otoczeniem, ale i późniejszych problemów z samoidentyfikacją (TAMBOR, 2006: 15–22). Niniejsza praca, nie mając aspiracji do bycia leksykonem folklorystycznym, stanowi skromne świadectwo istnienia śladów dawnych śląskich wierzeń we współczesnym dyskursie publicznym.

Aneks 1

Schemat pytań kierowanych do informatorów

Informatorzy odpowiadali według pytań z podanego schematu:

1) Czym/kim straszono Pana/Panią w dzieciństwie? Proszę wymienić postaci nadprzyrodzone i pokrótce je opisać (wygląd, powód, dla którego stanowiły zagrożenie, sposób odstraszenia).

2) Czy są Panu/Pani znane postaci: **beboka** (boboka, baboka, buboka...), **skarbnika**, **szarleja**, **cwerga**, **zmory**, **strzygi**? Jeżeli tak, proszę powiedzieć, jak wyglądają i czym się charakteryzują.

3) Co oznaczają wyrazy: **lichu**, **pieronie**, **mara**? Czy wie Pan/Pani, skąd się one wzięły?

4) Jak według śląskich wyobrażeń nazywają się i wyglądają: **śmierć**, **anioł**, **diabeł**?

5) Czy spotkał/spotkała się Pan/Pani w zasłyszanych opowieściach z postaciami: **wilkolaka**, **wampira**, **upiora**, **ducha**? Jeśli tak, proszę opisać ich wygląd, zachowanie, cechy szczególne.

6) W jaki sposób można zapobiec złu, nieszczęściu, odczynić rzucony urok?

7) Czy nad wodą lub w lesie można spotkać jakieś postaci nadprzyrodzone? Kim one są, jak wyglądają, czym zagrażają?

8) Czy istnieją jakieś postaci nadprzyrodzone, które zagrażają ludziom podczas snu lub podczas pracy? Kim one są, jak wyglądają, czym zagrażają?

9) Jak wygląda **bieda** i w jaki sposób można ją przepędzić?

10) Jak nazywa się na Śląsku **czarownice**? Jak one wyglądają i czym zagrażają?

11) Czy istnieją w śląskich wierzeniach postaci nadprzyrodzone, które pomagają ludziom? Jeśli tak, proszę je wymienić i opisać.

Pytania te były zazwyczaj początkiem rozmowy, ukierunkowaniem swobodnych zwierzeń informatorów dotyczących określonej tematyki. Odpowiedzi informatorów zostały opracowane⁵⁴, uporządkowane według wymienionych postaci nadprzyrodzonych i umieszczone w kolejnych aneksach (2 i 3). Wybór niby-osób został podyktowany szczegółowością opisów wybranych postaci, zbieżnością przedstawień (występowanie wierzenia u większości informatorów), jak i ich specyfiką, wyjątkowością i oryginalnością w zestawieniu z utrwalonymi z opracowaniach folklorystycznych.

⁵⁴ Ich opracowanie wynika z potrzeby uporządkowania wypowiedzi – bez tego zabiegu wizerunki postaci nadprzyrodzonych byłyby chaotyczne i niejasne (informatorzy często pomijali pewne kwestie, by później do nich wrócić).

Aneks 2

Opowieść informatorki

Do niniejszej pracy wybrano opowieść informatorki (jej rys znajduje się w części analitycznej), ze względu na przekazywanie przez nią informacji będących reprezentatywnymi dla kobiet należących do średniej grupy wiekowej, ujętych w badaniach.

Baba Jaga, wilkołak, wampir, upiór, duch – klasyczny wizerunek zaczerpnięty z literackich prezentacji⁵⁵.

Śmierć, anioł i diabeł – wygląd klasyczny, utrwalony w literaturze, zgodny z tradycją kulturową.

Bebok – 1) coś, czego można się przestraszyć albo co straszy dzieci, gdy te są niegrzeczne. Straszy się nim dzieci – karą ma być zamknięcie z bebokiem w nieokreślonym miejscu (być może w pokoju). Wyglądem przypomina gałgan sfilcowanego kurzu koloru ciemnoszarego. Przebywa w zaciemnionych miejscach, np. w kątach, komórkach, szafach; 2) określenie dzieci, które są bardzo wstydliwe, podczas rozmów zachowują postawę zamkniętą (spuszczona głowa, zdawkowe odpowiedzi), sprawiają wrażenie skrzywdzonych.

Szarlej – brak opisu wyglądu. Postać, która, gdy była świadkiem pokazywania komuś pieniędzy, zakradała się i kradła je. Wartościowanie negatywne.

Cwerg – krasnoludek o wyglądzie zgodnym z literackimi wizerunkami. Postać oceniana ambiwalentnie – naprawia sprzęty domowe, pomaga odnaleźć przedmioty, ale i jest odpowiedzialna za awarie, zagubienia. Istnienie **cwergów** tłumaczy nagle, niewytłumaczalne, pozytywne zmiany w domu. Wg słów informatorki: „jak w domu coś się popsuło, zniknęło... naprawiło, znalazło – coś nie szło wyjaśnić, dlaczego tak szybko wszystko wróciło do »stanu poprzedniego« – mówiono »na pewno krasnoludki tu były i [to] zrobiły«”.

Zmora – 1) postać tajemnicza („nigdy ich [zmor] nie widziałam”). Brak określonego wyglądu. Napada nocą, dusząc śpiących przez siadanie na ich klatce piersiowej. Może także zsyłać koszmary senne. Informatorka relacjonuje historię przekazaną przez jej babcię, która cierpiała na takie bóle. Sąsiadka poleciła jej, żeby następnej nocy podczas duszności wypowiedziała kwestię: „przyjdź jutro sam do mnie, dam ci chleba z masłem”. Ból ustał. Następnego dnia do kobiety przyszła sąsiadka, która podczas wizyty powiedziała: „sąsiadka, a wyście mi coś łobiecali”. Jak stwierdza informatorka: „Babcia dała jej kromka chleba

⁵⁵ W sytuacji, w której wizerunek niby-osoby jest zbieżny z literackimi odpowiednikami, opis zostaje pominięty.

z masłym i od tego czasu miała spokój”; 2) określenie osoby „zatruwającej komuś życie”, uciążliwej, sprawiającej kłopot.

Strzyga – według słów informatorki: „rozczochna kobieta (młoda), wszędzie jest jej pełno. Jest bardzo śmiała, każdemu umie dogadać, nie boi się niczego, nie liczy się z niczym zdaniem”. Jest przebiegła. Ubiera się w nietypowy, zwracający uwagę sposób: postrzępione ubranie, złachmanione, w kolorach brązu, szarości, odrobiny złota. Jest zaniedbana, brudna, rozczochna. Brak znaczenia fikcyjnego.

Licho – „jest czymś złym”. Informatorka łączy tę postać z mini-tekstem: „Niech cię lichu weźmie”, stosowanym w reakcji na czyjeś krzywdzące zachowanie, a także o funkcji zbywającej, zamykającej dyskusję. Ponadto, informatorka dodaje znaczenie fikcyjne. Licho jest czymś, co porywa człowieka do lasu, na moczary itp. w ramach kary – tłumaczy to nagłe zaginięcie osoby („Licho wzięło...”). Ważną cechą jest niewidzialność niby-osoby.

Pieron (pieronie) – brak znaczenia wierzeniowego; brak wiedzy o pochodzeniu słowa. Leksem będący jedynie przekleństwem o funkcjach: 1) groźby („niech cię pieron weźmie, jak narozrabiasz”); 2) wzmocnienia wypowiedzi, zapewnienia o swojej postawie („ani po pieronie [nie odpuszczę]”); 3) określenia stanu zdenerwowania („jak mnie pieron weźmie [to cię ukarzę]”); 4) inwektywy („ty pieronie!”).

Mara – „coś bardzo brzydkiego, obleśnego, mokrego”. Postać nadprzyrodzona pojawiająca się i znikająca, milcząca, ubrana w szaro-czarne łachmany. Przebywa w różnych ciemnych miejscach (jaskiniach, piwnicach, strychach, ale i uliczkach). Nie zagraża człowiekowi, jedynie go obserwuje: „Jeszcze nikomu nie zrobiła krzywdy fizycznej, ale działa na ludzi, którzy mają coś na sumieniu” – jest więc postacią wywołującą wyrzuty sumienia. Informatorka łączy tę niby-osobę także z pojawianiem się koszmarów (wezwanie po uciążliwym śnie: „odejdz, maro nieczysta”).

Topielec – postać nadprzyrodzona powstała z ciała utopionej osoby, spoczywającego na dnie zbiornika wodnego (stąd jej upiorny wygląd). Ma zdolność zmiany kształtu (między innymi przyjęcia formy błyszczących lub atrakcyjnych przedmiotów, typu zegarek, bransoletka, zabawka, piękny kwiat). Zwabiają ludzi nad wodę i topią ich (informatorka nie podaje przyczyny takiego zachowania).

Bieda – postać nadprzyrodzona, niewidoczna, sprowadzająca kłopoty i ubóstwo do gospodarstwa, przychodząca w nagłym przeciągu, otwierającym drzwi. Działaniem odstraszającym jest zastawienie drzwi miotłą.

Czarownica (heksa) – postać nadprzyrodzona o wyglądzie typowej kobiety. Zachowuje się specyficznie – podczas spotkania z nią jest bardzo miła, szafuje komplementami, jednakże

w krótkim czasie po wizycie przedmioty, ale i osoby, które zostały pochwalone, zaczynają się psuć bądź chorować. Jedyne remedium to unikanie tych niby-osób.

Aneks 3

Opowieść informatora

Do niniejszej pracy wybrano opowieść informatora (jego rys znajduje się w części analitycznej), ze względu na przekazywanie przez niego informacji będących reprezentatywnymi dla mężczyzn należących do średniej grupy wiekowej, ujętych w badaniach.

Utoplec – „mały, paskudny skrzat”, bez określonego koloru. Jest szczerbaty – wiąże się to z zakazem liczenia jego zębów (jego złamanie prowadziło do śmierci). Potrafi przyjmować kształty atrakcyjnych przedmiotów (np. zegarka, zabawki), leżących na brzegu. Zwabia nimi dzieci i topi je. Przebywa w leśnych sadzawkach, stawach. Tylko dorośli go widzą i tylko oni potrafią go odstraszyć. Przytoczone formy fleksyjne leksemu: M. l.poj. *utoplec*, pozostałe przypadki bez l epentetycznego; M. l.mn. *utopcyn*; r.ż. *utopcula* (l.poj.)/*utopcule* (l.mn.).

Bebok – 1) według słów informatora: „wszelkie straszidła”. Brak określonego wyglądu, działania; 2) określenie ludzi niespełna rozumu, niepoczytalnych, niebezpiecznych, agresywnych, stroniących od innych.

Zmora – postać nadprzyrodzona, zawsze rodzaju żeńskiego, niewiadomego wyglądu, przychodząca nocą dusić śpiących przez siadanie im na piersiach. Straszy się nimi dzieci, które nie chcą spać. Sposobem odstraszenia jest zastawienie drzwi miotłą.

Czarownica (heksa), duch, wiedźma (Baba Jaga) – klasyczny, utrwalony w literaturze wizerunek⁵⁶.

Krasnoludek – pomocna postać nadprzyrodzona, o wyglądzie klasycznym (brak związku z kulturą górnośląską), pomagająca w domowych pracach i naprawach, ale zawsze w ukryciu (nie można było ich zobaczyć). Żywią się okruszkami, ale od czasu do czasu zostawia się im słodycze w podziękowaniu za pomoc. Potrafią odgonić zmorę.

Cwerg – określenie karła (pejoratywne); bez znaczenia wierzeniowego.

Anioł, diabeł (dziobol), śmierć – klasyczny, zgodny z tradycją wygląd.

Mara – określenie złego snu oraz przykrego zapachu; bez znaczenia wierzeniowego.

⁵⁶ W sytuacji, w której wizerunek niby-osoby jest zbieżny z literackimi odpowiednikami, opis zostaje pominięty.

Strzyga – 1) sposób nazywania kóz; 2) postać nadprzyrodzona bardzo złośliwa, sprawiająca w gospodarstwie szkody, bez określonego wyglądu; 3) określenie dziewczyny żywiołowej, impulsywnej, także chłopczycy.

Skarbnik – postać nadprzyrodzona związana z kopalnią, żyjąca pod ziemią. Rodzaj ducha ziemnego, o wyglądzie starca o długich siwych włosach, brodzie i wąsach, ubranego w długą sukmanę, dzierżącego kilof i lampkę górniczą. Niby-osoba oceniana ambiwalentnie – przestrzega zasad i za ich łamanie dotkliwie karze (np. zakaz gwizdania czy hałasowania na kopalni – karany fizycznie: „jak przyfandzolił w pysk, to ci wszystkie zęby wyleciały”), a zarazem nagradza szlachetnych górników (potrafi obdarować skarbami z zastrzeżeniem, by się nimi z nikim nie dzielić, inaczej dobytek zniknie), czy chroni ich przed niebezpieczeństwem (ostrzegając przed zawaleniem się chodnika górniczego). Skarbnikowi zostawia się na kamieniu chleb, zapewne w podziękowaniu.

Szarlej – zły duch ziemi, nieutożsamiany ze skarbnikiem. Z wyglądu starzec, „zgrzybiała” postać. Broni zgromadzonych skarbów, powodując zawały i wypadki na kopalni. Opis stosunkowo zwięzły, ponieważ informator ma osobisty stosunek do postaci związanych z kopalnią (ze względu na wykonywany zawód).

Planetnik, chmurnik – postaci nadprzyrodzone powodujące burze. Wygląd małych kominiarzy, ubrudzonych dymem. Brak interakcji niby-osób z ludźmi. Postać niezwiązana z folklorem górnośląskim.

Bieda – postać przypominająca zgarbioną staruszkę z kosturem i obitym garnuszkiem, żebrząca. Zsyła nieszczęścia i problemy, dlatego ludzie starają się dać jej coś do garnka, by skłonić ją do opuszczenia domostwa.

Pieron (pieronie) – brak znaczenia wierzeniowego; brak wiedzy o pochodzeniu leksemu. Według rozeznania informatora, śląskie przekleństwo, wyrażające jedynie zdziwienie. Występuje także w formie: *jeronie*, ze zmianą nagłosu.

Licho – brak pewności w opisie, informator podejrzewa, że jest to forma złego duszka bądź określenie złego zdarzenia – twierdzenia te opiera na mini-tekstach, typu: „złe lichy”.

Bibliografia

Bibliografia podmiotu

Opowieść informatorki – aneks 2.

Opowieść informatora – aneks 3.

BRODA J., red., 2006: *Utopiec w śląskiej tradycji*. Skoczów.

BRÜCKNER A., 1985: *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Warszawa.

CIPCIER K., tłum., 2006: *Legendy Górnego Śląska. Rys historii oraz kultury ludowej*. [b.a.]. Katowice.

DŁUGOSZ-KURCZABOWA K., 2003: *Nowy słownik etymologiczny języka polskiego*. Warszawa.

GERLICH M.G., 1989: *Strachy. W kręgu dawnych śląskich wierzeń*. Katowice.

GIEYSZTOR A., 2006: *Mitologia Słowian*. Warszawa.

HECKOWA K.W.: *Pod znakiem świętego słońca. Dawne wierzenia śląskie*. Wrocław.

KADŁUBIEC D., 2006: *Utopiec jako znak*. W: J. BRODA, red., 2006: *Utopiec w śląskiej kulturze*. Skoczów.

LIGEŻA J., 1972: *Podania górnicze z Górnego Śląska*. Bytom.

LINDE S.B., 1994a: *Słownik języka polskiego*. T. 1. Warszawa.

LINDE S.B., 1994b: *Słownik języka polskiego*. T. 3. Warszawa.

LINDE S.B., 1995a: *Słownik języka polskiego*. T. 4. Warszawa.

LINDE S.B., 1995b: *Słownik języka polskiego*. T. 5. Warszawa.

LINDE S.B., 1995c: *Słownik języka polskiego*. T. 6. Cz. I. Warszawa.

LINDE S.B., 1995d: *Słownik języka polskiego*. T. 6. Cz. II. Warszawa.

PODGÓRSCY B. i A., 2011: *Mitologia śląska czyli przywiarki ślónskie. Leksykon i antologia śląskiej demonologii ludowej*. Katowice.

SOBOL E., red., 2001: *Popularny słownik języka polskiego*. Warszawa.

ZIEMBA J., 1983: *Stromą na dół drabiną. Z tradycji polskiego górnictwa*. Katowice.

ZYCH P., VARGAS W., 2012: *Bestiariusz słowiański. Rzecz o skrzatach, wodnikach i rusalkach*. Olszanica.

Bibliografia przedmiotu

- BARTMIŃSKI J., 1990: *Wstęp*. W: J. BARTMIŃSKI: *Folklor, język, poetyka*. Wrocław.
- BARTMIŃSKI J., 1995: *Formy obecności sacrum w folklorze*. W: J. BARTMIŃSKI, M. JASIŃSKA-WOJTKOWSKA, red., 1995: *Folklor – sacrum – religia*. Lublin.
- BARTMIŃSKI J., 1999: *Punkt widzenia, perspektywa, językowy obraz świata*. W: IDEM, red., 1999: *Językowy obraz świata*. Lublin.
- BARTMIŃSKI J., 2003: *Miejsce wartości w językowym obrazie świata*. W: IDEM, red., 2003: *Język w kręgu wartości*. Lublin.
- BOBROWSKI J., 2012: *Semantyka rzeczowników niby-osobowych na przykładzie nazw bóstw antycznych w dramatach Stanisława Wyspiańskiego*. W: „LingVaria” 2012, nr 2.
- BUTTLER D., 1978: *Rozwój semantyczny wyrazów polskich*. Warszawa.
- CZARNECKI R.S., 2011: *Mitologia w kulturze śląskiej*. W: B. i A. PODGÓRSCY, 2011: *Mitologia śląska czyli przywiarki ślónskie. Leksykon i antologia śląskiej demonologii ludowej*. Katowice.
- CZUBALA D., 1985: *Opowieści z życia. Z badań nad folklorem współczesnym*. Katowice.
- ENGELKING A., 1991: *Magiczna moc słowa w polskiej kulturze ludowej*. W: J. ANUSIEWICZ, J. BARTMIŃSKI, red., 1991: *Język a Kultura. Podstawowe pojęcia i problemy*. T. 1. Wrocław.
- GERLICH M.G., 1992: *Tradycyjne wierzenia śląskie: świat nadzmysłowy a życie codzienne, praca i obrzęd*. Warszawa.
- GRZEGORCZYKOWA R., 1991: *Rola języka w tworzeniu kultury umysłowej*. W: J. ANUSIEWICZ, J. BARTMIŃSKI, red., 1991: *Język a Kultura. Podstawowe pojęcia i problemy*. T. 1. Wrocław.
- GRZEGORCZYKOWA R., 1996: *Filozoficzne aspekty kategoryzacji*. W: R. GRZEGORCZYKOWA, A. PAJDZIŃSKA, red., 1996: *Językowa kategoryzacja świata*. Lublin.
- GRZEGORCZYKOWA R., 1999: *Pojęcie językowego obrazu świata*. W: J. BARTMIŃSKI, red., 1999: *Językowy obraz świata*. Lublin.
- HABRAJSKA G., 1996: *Kategoryzacja a klasyfikacja – potoczne a naukowe widzenie świata*. W: R. GRZEGORCZYKOWA, A. PAJDZIŃSKA, red., 1996: *Językowa kategoryzacja świata*. Lublin.

- KOŁAKOWSKI L., 1991: *O wypowiedzianiu niewypowiadalnego: język i sacrum*. W: J. BARTMIŃSKI, R. GRZEGORCZYKOWA, red., 1991: *Język a kultura*. T. 4. Wrocław.
- KRZYŻANOWSKI J., 1965: *Folklor*. W: IDEM: *Słownik folkloru polskiego*. Warszawa.
- KRZYŻANOWSKI J., 1965: *Wierzenia*. W: IDEM: *Słownik folkloru polskiego*. Warszawa.
- KWAŚNICA R., 1998: *Rzeczywistość jako byt sensu. Teza o językowym tworzeniu rzeczywistości*. W: R. KWAŚNICA, J. ANUSIEWICZ, J. BARTMIŃSKI, red., 1998: *Język a kultura*. T. 1. Wrocław.
- PEŁKA L.J., 2011: *Ludowa mitologia niższa*. W: B. i A. PODGÓRSCY, 2011: *Mitologia śląska czyli przywiarki ślonskie. Leksykon i antologia śląskiej demonologii ludowej*. Katowice.
- PUZYNINA J., 1992: *Język wartości*. Warszawa.
- PUZYNINA J., 2003: *Wokół języka wartości*. W: J. BARTMIŃSKI, red., 2003: *Język w kręgu wartości*. Lublin.
- SIMONIDES D., 1989: *Wierzenia i zachowania przesądne*. W: EADEM, red., 1989: *Folklor Górnego Śląska*. Katowice.
- SŁAWIŃSKI J., red., 2002: *Folklor*. W: IDEM, red.,: *Słownik terminów literackich*. Wrocław.
- TAMBOR J., 2006: *Mowa Górnoszlązaków oraz ich świadomość językowa i etniczna*. Katowice.
- ŻWAK S., 2006: *Polskie demony wodne w tradycyjnych wierzeniach*. W: J. BRODA, red., 2006: *Utopiec w śląskiej tradycji*. Skoczów.