

DOROTA ANGUTEK
Instytut Socjologii UZ, Zielona Góra

NIEZNANE DIABŁY KRAJEŃSKIE: KOSZEL (JANCYP), TOKIEL I CYPRYL.
REKONSTRUKCJA ETYMOLOGICZNA I KOSMOGONICZNA
PODANIA LUDOWEGO Z POGRANICZNEGO REGIONU KRAJNY

WPROWADZENIE.
HISTORYCZNE LOSY KRAJNY I STAN BADAŃ NAD JEJ KULTURĄ SYMBOLICZNĄ

Krajna w czasach piastowskich i późniejszych była położona peryferyjnie względem Wielkopolski, stąd nazywano ją dawniej „Skrajną” (Kolberg 1962–1963a, s. 113; Krzywicki 1907, s. 517). Z przyczyn politycznych w okresie zaborów Krajna została rozdzielona między dwa polityczne organizmy: państwo pruskie i częściowo autonomiczne Wielkie Księstwo Poznańskie. Po I wojnie światowej i odzyskaniu przez Polskę części dawnych ziem powróciła do kraju rubież północno-wschodniej Krajny – jej południowy skrawek wokół Nakła n. Notecią oraz okolice na północ od Bydgoszczy. Natomiast rubież zachodnia została utrzymana w granicach państwa pruskiego (na temat losów politycznych Krajny piszę szerzej w: Angutek 2013, s. 46–47).

Kultura ludowa Krajny (jako historycznego regionu granicznego) była zróżnicowana nie tylko ze względu na rozbięcie polityczno-administracyjne, widoczne były także wpływy z Wielkopolski oraz Kaszub i Pomorza Środkowego. Przykładem tego może być krajeński strój ludowy i jego zdobienia. W Krajinie zachodniej, tzw. Krajinie Żłotowskiej, stroje ludowe wykazywały wiele podobieństw ze strojem szamotulskim i kujawskim, natomiast haft krajeński umieszczany na częściach tego stroju wykazuje wyraźne genetyczne związki z haftem kaszubskim – wejherowskim i wdzydzkim oraz słupskim. Z kolei gwara jest podobna do wielkopolskich gwar z okolic Poznania, ale już folklor ustny nawiązuje do pomorskich legend i podań. Tak więc Krajna jest regionem „przejściowym”, pogranicznym, zarówno w sensie jej historycznego usytuowania politycznego oraz rozdarcia tych ziem wynikającego z wojen polsko-niemieckich, jak i w sensie etnograficznym.

W wyniku wspomnianego rozbitcia polityczno-administracyjnego i niejednorodności kulturowej Krajna była słabo penetrowana przez polskich ludoznawców i etnografów. Ponadto jako błąd wielu ludoznawców należy wytknąć powierzchowność i pobieżność ich poszukiwań, ukierunkowanych głównie na techniczno-użytkowe aspekty kultury ludowej oraz folklor słowny i muzyczny z pominięciem innych dziedzin kultury – zwłaszcza symbolicznej (zwanej niegdyś „duchową”).

Sprawę niedostatku badań etnograficznych i folklorystycznych komplikuje jeszcze jeden fakt, tym razem dotyczący wewnętrznych podziałów etnograficznych Polski w granicach II Rzeczypospolitej i Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Dziś, po odzyskaniu Krajny Złotowskiej, cały region znajduje się w granicach III Rzeczypospolitej i zajmuje obszar zbliżony do średniowiecznego powiatu nakielskiego. Jednak Krajnie nie jest dana kulturowa unifikacja, ponieważ obecnie wchodzi ona w skład trzech województw: pomorskiego, kujawsko-pomorskiego i wielkopolskiego, a każde z nich prowadzi samodzielną politykę kulturalno-oświatową czy działalność archiwalną. Jedynym pewnym wskaźnikiem tego, że wciąż mamy do czynienia z tym samym regionem etnograficznym, jest fakt, że mieszkańcy każdej z „dzielnic” administracyjnych mają wyraźną i ugruntowaną tożsamość krajniacką. W moich badaniach z 2004 roku ponad 90% (ze 160) rozmówców jednoznacznie wskazało Krajnę lub Ziemię Krajeńską jako swoją „małą ojczyznę”¹. Jako wyróżniki afiliacyjne wymieniano gwarę krajeńską, krainę przyrodniczo-geograficzną, czyli Pojezierze Krajeńskie (krajobraz), rdzenne korzenie rodzinne lub zasiedzenie od dwóch do kilku pokoleń, a także lokalny patriotyzm (Angutek 2013, s. 218–222).

W 2000 roku w Dorotowie (dawny punkt graniczny między Niemcami a Polską) odbyło się spotkanie przedstawicieli wszystkich gmin z regionu Krajny, którzy dyskutowali nad ideą utworzenia Stowarzyszenia Powiatów i Gmin Ziemi Krajeńskiej. Do tej pory jednak nie opracowano prawnej formuły takiego stowarzyszenia („Wiadomości Krajeńskie”, grudzień 2000, s. 1). W chwili obecnej inicjatywa kulturalna skupia się w poszczególnych miejscowościach kilku gmin, a ludność, która ma potrzebę lokalnego samookreślenia poprzez eksponowanie kolorytu ludowości, uprawia „spontaniczną” twórczość ludową, czego skutkiem jest inny wzór stroju ludowego w każdym z ośrodków gminnych Krajny. Jest to pokłosie tzw. tradycji wynalezionej służącej rozwijaniu i podtrzymaniu tożsamości lokalnej czy regionalnej (Hobsbawm 2008).

Mimo złożonej sytuacji politycznej i administracyjnej w XIX i pierwszej połowie XX wieku powstało kilka ważnych publikacji etnograficznych, folklorystycznych i językoznawczych stworzonych przez badaczy ze Lwowa, Torunia, Poznania i Warszawy oraz zaangażowanych lokalnie ludoznawców i językoznawców. Do najstarszych, pochodzących z XIX wieku, archiwaliów etnograficznych dotyczących Krajny należą fragmenty *Wielkiego Księstwa Poznańskiego* (1962–1963a, b) i skromne wzmianki w tomie *Pomorze* (1965) *Dzieł wszystkich* Oskara Kolberga. Choć Kolberg poświęcił Krajnie niewiele uwagi, pochopnie przesądziwszy o jej asymilacji z miejską kulturą

¹ Kwestionariusz do badań zatytułowany „Źródła tożsamości krajniackiej” zawierał m.in. następujące pytania: 1. Czy wie Pan/i jak nazywa się region Pana/i zamieszkania? 2. Jakie cechy tego regionu są według Pana/i charakterystyczne? 3. Czy czuje się Pan/i Krajniakiem? Co o tym zdecydowało? 4. Czy utożsamia się Pan/i z jakimiś emblematami czy zachowaniami w swojej miejscowości, regionie? 5. Czy nazwałby/łaby Pan/i Krajnę swoją „małą ojczyznę”? Jeśli tak, to dlaczego? Rozmowy przeprowadzono w sierpniu w 2004 roku na terenie powiatu sępoleńskiego, w gminach Więcbork, Sępólno Krajeńskie, Kamień Krajeński i Sosno. Badania prowadziłam z grupą 12 studentów etnologii i antropologii kulturowej Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu. Ich organizatorem był Instytut Socjologii Uniwersytetu Zielonogórskiego, a finansował je ówczesny Burmistrz Miasta Więcborka, Andrzej Marach.

niemiecką, to jednak pozostawił liczne odsyłacze do lokalnej literatury ludoznawczej dotyczącej tego regionu (zob. bibliografie t. 11 i 39 *Dzieł wszystkich* Kolberga). Sugestie Kolberga, że Krajna jest regionem ubogim w wytwory etnicznie krajniackiego pochodzenia, miała potwierdzać znikomość materiału zebranego z tych terenów. Wniosek taki został, jak sędzę, wyciągnięty pochopnie, gdyż ustna literatura oraz gwara zachowały się w znaczącym stopniu do dziś. Na podstawie badań terenowych przeprowadzonych w 2004 roku, ale także z własnych doświadczeń dziecięcego okresu mojego życia spędzonego na Krajnie w latach 60. i 70. XX wieku potwierdzić mogą występowanie folkloru ustnego (podań i legend, przesądów oraz wróżb, dziecięcych wyliczanek i zagadek) oraz gwar krajeńskich, żywych do dziś. Wnoszę, że wątki wierzeniowe i podania ludowe były bardzo liczne i utrzymywały się aż do końca lat 70. XX wieku, a badania z 2004 roku dowodzą, że część wierzeń ludowych wciąż jest żywa w pamięci wielu Krajniaków zamieszkujących badaną przeze mnie północno-wschodnią jej część, dokąd nie dotarł Kolberg, jak słusznie zauważa Józef Burszta we wstępnym rozdziale do tomu *Pomorze* (Burszta 1965, s. v–vi). Skąpe informacje dotyczące tego regionu zawarte w tym tomie Kolberg umieścił, korzystając z drobnych prac ludoznawczych i etnograficznych innych autorów (Kolberg 1965).

Z okresu międzywojennego powszechnie znana i ceniona w środowisku etnografów jest praca Bożeny Stelmachowskiej *Rok obrzędowy na Pomorzu* (1933), poświęcona Pomorzu Gdańskiemu, zwłaszcza Kaszubszczyźnie, Kociewiu i Krajnie (jej części północno-wschodniej przyłączonej do Polski po I wojnie światowej, a więc chodzi o powiaty sępoleński i nakielski). Treść książki bazuje na samodzielnie przeprowadzonych badaniach terenowych autorki. Bogaty materiał etnograficzny zebrany przez badaczkę potwierdza istnienie wielowątkowej ludowej tradycji krajniackiej na tych terenach.

Kolejną pozycją naukową, już powojenną, ważną dla proponowanej w tym artykule rekonstrukcji, są *Gwary Krajny* napisane przez poznańskiego językoznawcę Zygmunta Zagórskiego (1964). Autor *Gwar* oparł się nie tylko na własnych badaniach, ale też porównał zebrany materiał z wcześniejszym, zawartym w pracach lwowskiego językoznawcy Kazimierza Nitscha (1954, 1957). W czasach nam bliższych obszerne badania nad gwarą krajniacką podjął Władysław Brzeziński, który zamieścił wyniki swoich prac w pięciotomowym dziele *Słownictwo krajniackie. Słownik gwary wsi Podróżna w Złotowskiem* (1982–2009). Badacz potwierdził i udokumentował współczesne istnienie gwary krajniackiej, sporządził jej ewidencję i dokonał jej systematyzacji.

Długo nie podejmowano starań o monografię kompleksowo obejmującą inne dziedziny kultury ludowej Krajny. Pomyślnie dla krajniackiej kultury regionalnej w 2014 roku została ukończona rozprawa doktorska Krzysztofa Kołatki (2015). Praca ta, zatytułowana *Tożsamość regionalna mieszkańców Krajny – studium językowo-kulturowe*, dotycząca folkloru i tożsamości lokalnej, jest pierwszym dziełem poświęconym w całości folklorowi Krajny i jego doniosłej roli w kształtowaniu w podtrzymywaniu tożsamości krajniackiej.

Wskazane niedostatki opracowań naukowych na temat Krajny częściowo tylko wypełnia moja książka z 2013 roku zatytułowana *Kulturowe wymiary krajobrazu*

(Angutek 2013). Jednakże recepcja krajobrazu przez współcześnie żyjących tam ludzi reprezentujących wszystkie grupy i kategorie społeczne znacznie się różni od tej w kulturze ludowej, której kres przyjmuję, za Józefem Bursztą, na czas wzmożonej modernizacji wsi przypadającej na lata 70. XX wieku (Burszta 1987, s. 196, 197). Niemniej opisana przeze mnie recepcja krajobrazu przez rolników wykazuje pewne, choć już reliktowe, znamiona ludowej „solidarności mistycznej” przedstawionej przez Williama Thomasa i Florianą Znanieckiego, co uwidacznia się przez związki z uprawianymi i plonującymi roślinami, glebą (por. Angutek 2013, s. 57–59 i 264–265). Nieco wcześniej pojawiła się praca Marka Sassa (2010) popularyzująca zasady environmentalizmu i ochrony środowiska na terenie Krajeńskiego Parku Krajobrazowego i sąsiadujących z nim Borów Tucholskich, a więc niezwiązana z folklorem obu regionów, choć pośrednio łącząca się z tematem książki mojego autorstwa (Angutek 2013).

I dziś, poza nielicznymi muzealnikami z placówek w Pile i Osieku, Złotowie, Toruniu, Nakle oraz Bytowie², etnografowie rzadko zapuszczają się na te tereny, czemu towarzyszy niedostatek współczesnych opracowań etnograficznych poświęconych regionalnej specyfice Krajny. Istnieje pewna liczba rozproszonych drobnych prac na temat kultury ludowej Krajny, głównie z zakresu tzw. kultury materialnej, sztuki i rękodzielnictwa oraz gwary, jednak mają one zasięg lokalny. Wydawane są przez muzea w Pile, Złotowie i Koszalinie w postaci artykułów zamieszczanych w regionalnych periodykach, takich jak „Krajeńskie Zeszyty Historyczne”, „Roczniki Nadnoteckie” i „Koszalińskie Zeszyty Muzealne”.

Współcześnie odkrycie zupełnie nieznanymi nauce utworów dawnego folkloru ludowego zdarza się coraz rzadziej. Tym bardziej osobliwe wydaje się to w regionie Krajny, gdyż w okresie zaborów jej ludność była poddawana agresywnej germanizacji, co sygnalizował wielokrotnie m.in. Oskar Kolberg (np. 1962–1963a, s. x, 20, 35, 118–119, 121–124; 1965). Zatem szczególnie cenne wydaje się odkrycie podania o diabłach ze młyna w Obkasie k. Orzełka w gminie Kamień Krajeński, w powiecie sępoleńskim. Unikalność tego odnalezionego przeze mnie podania leży przede wszystkim w nieznanym etnografii polskiej imionach diabłów, jak również niszczycielskich domenach, które im przypisano. Wprawdzie w części czwartej *Wielkiego Księstwa Poznańskiego*, obejmującej powiat wyrzyski (w obrębie Krajny Nakielskiej), Kolberg zamieścił 17 podań o diabłach, ale nie znajdziemy tam podobnego temu, któremu poświęcony jest niniejszy artykuł (Kolberg 1962–1963b, s. 197–253). Także w tomie *Pomorze* Kolberg (1965, s. 260) przytacza za Romanem Zmorskim krótką przypowieść o diabłach z Wałdowa k. Sępólna Krajeńskiego, o której wspomnę w czwartej części artykułu, ale różni się ona znacznie od podania z Orzełka. Adam Fischer (1928, s. 198, 206) wymienia znaczną liczbę znanych etnografom imion diabłów i pokaźników, ale brak tam tych, które odnotowałam w czasie badań terenowych. Prawdopodobnie o ich odmienności zdecydowała względna izolacja trzech części Krajny podzielonej administracyjnie w czasie zaborów i za czasów II Rzeczypospolitej.

² Mamy więc tylko z Krajny bogatsze zbiory rzeźby ludowej w muzeach w Złotowie i Toruniu, strojów miejskich i fragmentów stroju ludowego, także haftu (muzea w Toruniu, Pile, MGOK w Kamieniu Kraj.) oraz budownictwa ludowego (Skansen w Osieku k. Wyrzyska).

KATEGORIE CZARTÓW W DEMONOLOGII LUDOWEJ

Rzeczownik „diabeł” pochodzi – według Aleksandra Brücknera i innych językoznawców – z języka greckiego, od słowa *diabolous* oznaczającego „obmówcę”, „potwarcę” (Bańkowski 2000a, s. 270; Boryś 2005a, s. 113; Brückner 1970a, s. 88). Do obiegu w kulturze ludowej dostał się poprzez Kościół, choć, jak wskazuje Andrzej Bańkowski, określenie to z trudem przyjmowało się w mowie potocznej, konkurując z rodzimymi nazwami złych duchów (Bańkowski 2000a, s. 271). Wtórnią interpretację tego terminu, zasłyszana przeze mnie przygodnie, podają psychologowie, otóż „diabolo” jest przeciwieństwem słowa greckiego „sym-bolon”, to znaczy tego, co łączy się w zrozumiałe sensory symboliczne. Diabeł w tej interpretacji jest znakiem podziału i nonsensu, w przeciwieństwie do syntetycznego, kreatywnego symbolu.

Nauki Kościoła, dość zmiennie w kolejnych epokach kulturowo historycznego rozwoju, kreowały w Europie wizerunek biblijnego szatana jako anioła zniszczenia i śmierci lub bestii o wyraźnych cechach zwierzęcych, a nawet ludzkich (Levack 1991, s. 39–42). Częściowo wizerunki te przeniknęły do ludowego katolicyzmu, ale typologia diabłów ludowych odbiega od kościelnej demonologii chrześcijańskiej. Przez przedstawicieli kultury ludowej szatan nazywany był w XIX wieku m.in. Jancychrystem (Dźwigoł 2004, s. 97), jako przeciwnik Chrystusa, a najważniejszym upostaciowaniem diabła w świadomości przedstawicieli kultury średniowiecznej, która potem przeniknęła do polskiej kultury ludowej, był Lucyfer/Lucyper (por. np. Dźwigoł 2004, s. 97; Pełka 1987, s. 15; Rożek 1993, s. 31, 40–41). Fischer wyróżnił sześć źródeł wizerunku diabła w wierzeniach ludowych: 1) dawne słowiańskie wyobrażenia o złym duchu; 2) starsłowiańskie duchy związane z siłami przyrody i ogniskiem domowym³; 3) biblijne wyobrażenia szatana; 4) średniowieczne wyobrażenie diabła, które funkcjonowało w ówczesnej kulturze ludowej; 5) późnośredniowieczne wyobrażenie diabła komicznego i pełnego słabości; 6) diabeł stworzony przez literaturę staropolską. Lwowski etnolog, komentując ilość tych wpływów na ludowy wizerunek diabła, pisał: „Składniki te zespoliły się przeważnie tak, że dość trudno już dziś wyodrębnić owe różne kulturalne [kulturowe – D.A.] elementy” (Fischer 1928, s. 2009).

Pośród nich, moim zdaniem, największy wpływ na cechy ludowe diabła miały starsłowiańskie wyobrażenia o złym duchu oraz o duchach przyrody i domostwa oraz średniowieczne jego upostaciowania. Fischer dokonał również ogólnego podziału, zgodnego z przekonaniami ludowymi, na diabły piekielne (wymieniane w nauce Kościoła) i pokuszniki (Fischer 1928, s. 208). Renata Dźwigoł wskazuje, że rzeczownik „pokutnik” pochodzi od słowa „pokusa” (2004, s. 109). Jak się przekonamy sprawczość krajeńskich diabłów miała właśnie u podstaw pokusę „grzeszną”, przynoszącą szkodę materialną. Pokusnikom przysługiwały cechy wyrugowanych z wierzeń ludowych demonów (por. Pełka 1987, s. 25–27, 31). Dodam, że według Moszyńskiego miały one we władzy nie tylko przyrodę i domostwo, ale także stan zdrowotny ludzi i zwierząt (Moszyński 2010b [1934], s. 206–7, 209–211), a zdaniem Ludwika Stommy

³ Szczegółową i odmienną typologię demonologiczną sporządził Moszyński (2010b [1934], s. 604–610), a w dużej mierze powtórzył ją Leonard Pełka (1987, s. 18–28).

los ludzi łamiących obowiązujące normy społeczne lub niemogących im sprostać, m.in. etycznym, różniących się wyglądem bądź podejmujących inny zawód. Zatem ludzi uważanych za obcych ze względu na ich profesję odmienną od rolniczej lub/i wygląd (Stomma 1986, s. 29–49). W demonologii ludowej doszło do nałożenia się na siebie wyobrażeń diabłów piekielnych ze słowiańskimi demonami zła, pochodzącymi od demonów sił natury, duchów opiekuńczych i sporzących itp., których niezliczona ilość występuje w utworach folkloru ustnego (Rożek 1993, s. 60–64). Ich nazewnictwo różni się zasadniczo od tych wymienianych w chrześcijańskich „wykazach” demonologicznych (Pełka 1987, s. 17–18; Rożek 1993, s. 37–41, 196).

W podaniu z Orzełka, które poddam analizie w niniejszym artykule, zostały wymieszane cechy dwu wymienionych grup czartów (w gwarze krajeńskiej „czortów”, „diachłów”). W efekcie stworzono hybrydę – krajeńskie „kaduki” wykazują heterogeniczne cechy: diabła i pokutników. Można powiedzieć, że wyobrażenia o kadukach zostały ukształtowane przez wpływy wskazane przez Fischera z pierwszych czterech z sześciu wyróżnionych przez niego kategorii.

PODANIE Z ORZEŁKA O KADUKACH ZE MŁYNA W OBKASIE

Podanie przekazała mi w 2004 roku Bożena Pieńkos, nauczycielka ze zlikwidowanej już obecnie Szkoły Podstawowej w Orzełku. Przekaz, który poniżej przytaczam w całości, został utrwalony przez dziesięcioletnią wówczas Zuzannę Myszkowską – spisała go w ramach zadania domowego, czerpiąc z opowiadania swojego dziadka Antoniego Myszkowskiego. Dziadka Zuzi Myszkowskiej, liczącego sobie wtedy ponad osiemdziesiąt lat, niestety nie zastałam w domu i materiał nie został zweryfikowany. Jednakże w ślad za Dorotą Simonides uznałam dziecięcy przekaz za autentyczne oraz wartościowe źródło etnograficzne i folklorystyczne (1985, s. 7–22).

Opowiadanie uczennicy czwartej klasy szkoły podstawowej, zaczyna się następująco:

Z Orzełka, drogą młyńską można dojść do miejsca, w którym stał młyn. Młyn wodny. W dzień mielił zboże jego właściciel, a w nocy [młyn – D.A.] dalej pracował, choć nikogo [w nim – D.A.] nie było. Pewnego razu parobek był ciekaw [co się tam dzieje – D.A.] i zajrzał w nocy do środka. Ogarnęło go zdumienie, potem się przestraszył, bo zobaczył diabła. Wówczas diabeł go też zauważył i kazał mu wejść do środka. Wówczas diabeł posadził go na zydłu. „Jestem Jancyp, a wołają na mnie Koszeł”. Jancyp zawołał: „Chodźcie tutaj!” i wyszło dwóch [innych – D.A.] diabłów. Przedstawił ich: „To jest Tokiel, a ten obok Cypryl”. Powiedział do parobka: „Każdy z nas ma swoje zadanie. Ja, Jancyp, z mąki, którą wymielilem robię gorzałkę i ją upijam chłopów, a oni po pijanemu biją swoje kobiety. Tych dwóch jest trochę ode mnie lepszych. Tokiel w nocy roznosi mąkę i stawia na progu tam, gdzie jest dużo dzieci. Ten, Cypryl ma nie lada zadanie, roznosi po polach kamienie. Czasami rozwozi je ognistym wozem. Zdarza się, że między kamieniami można znaleźć kawałek jantaru, który wypada z worka diabłowi. Jest to prawda nad prawdy”.

W podaniu są wyraźnie uwypuklone są dwie wcześniej wskazane w artykule domeny kaduków: społeczna i kosmogoniczna. Oba aspekty dotyczą niszczyciel-

skich zadań kaduków. Dodać należy, że diabły te posiadały także cechy demonów sporzących, pracowały bowiem w nocy i domyślamy się, że pomnażały dochody młynarza (por. Moszyński 2010b [1934], s. 631, 642–644). Diabły te wykazują więc cechy ambiwalentne: dobroczynne i złośliwe, pomyślne dla młynarza, lecz przyczyniające się do złej doli chłopca. Młynarz nietrudniący się rolnictwem był oczywiście, zgodnie z tym co pisali Fischer i Stomma o zawodach nierolniczych, „obcym” (Fischer 1928, s. 205; Stomma 1986, s. 29–49). Również na Krajnie młynarzowi przypisywano konszachty z tzw. siłami nieczystymi, dzięki którym nadzwyczajnie się bogacił w stosunku do ubogiego chłopca.

Etnograficzna atrakcyjność podania leży przede wszystkim w oryginalnych imionach trzech współpracujących ze sobą „czortów”, które miały niekorzystny wpływ na życie rolników, np. obniżały jakość pracy i plony, pomniejszały dobytek (rozsypana mąka, zasypane kamieniami pola), niszczyły więzi rodzinne (pijackie bijatyki, dziecięce psoty). Ale diabeł wchodził jednocześnie, przewrotnie, we współpracę z przedstawicielami zawodów nierolniczych traktowanych jako „obce” lub odmienne, a więc podejrzane (Fischer 1928, s. 200, 205; Stomma 1986, s. 29–50), a do takich zaliczano na wsi młynarza, któremu powodziło się lepiej niż wielu chłopom. Rażące chłopów powodzenie człowieka zawodowo im obcego przypisywano nieczystym zabiegom podejmowanym we współpracy z kadukiem.

Kłopoty w życiu codziennym chłopów powodowane przez kaduki, będące przedmiotem poniższej analizy, mają wymiary społeczny i ontyczny, aspekt moralny zaś, wychowawczy, jest rozumiany w bardzo specyficzny sposób. Synkretyczna natura kaduków bierze się z magicznego (monistycznego) rozumienia świata, tak jak gdyby były jedną, w której przenikają się wszelkie jakości. Ten fenomen świadomości ludowej Znaniecki z Thomasem określili jako „solidarność mistyczną” (Thomas, Znaniecki 1976, s. 181–192).

Wyjaśnienie przeszkód życiowych, które napotykali chłopcy, oraz występki konkretnych ludzi tłumaczy się jako niezależne od ich świadomej woli, a tym samym zwalnia się ich z indywidualnej odpowiedzialności za własne czyny. Przypowieść tłumaczy raczej przyczyny nieszczęść ludzkich, o które oskarżano diabelskie postaci i „obcych”, ale nie miejscowych chłopów. Jak wynika z tego podania, kaduki winne są pijaństwu, awanturom, marnowaniu rozsypanej maki, słabych plonów i ubóstwa chłopów. Zauważmy, jak ściśle powiązano aspekt etyczny z ontologicznym (kosmogonicznym), o którym piszę szerzej w czwartej części artykułu.

ETYMOLOGICZNA ANALIZA IMION KADUKÓW

Należy najpierw wskazać na etymologię rzeczownika „kaduk”. Jak piszą Zygmunt Gloger, Brückner i Bańkowski – za Jerzym S. Bandtkiem i Samuelem Lindem – w okresie schyłkowego średniowiecza aż do XVII wieku funkcjonował jako prawny termin łaciński oznaczający majątek, spuściznę bez spadkobierców, a *caducus* znaczył dosłownie „skłonny do upadku”. W Polsce, w wiekach XIV–XVII, miał kilka znaczeń,

początkowo w XIV i XV wieku pokrywał się z terminem łacińskim, w XVII–XIX wieku oznaczał również człowieka skłonnego do upadku (w tym chorego na epilepsję), a także eufemicznie kata (Bańkowski 2000c, s. 607; Brückner 1970b, s. 12; Gloger 1901, s. 302–303). Można się domyślać, że katowską profesję kojarzono z upadkiem moralnym, na co wskazuje m.in. powszechne izolowanie go od reszty społeczności, tak w sferze mentalnej, jak i przestrzeni fizycznej, co uwidacznia zachowana w Polsce architektura miast średniowiecznych, gdzie domki katowskie są ulokowane poza murami miasta, z dala od innych zabudowań podgrodzi. Podobnie z upadłego anioła i strąconego następnie z niebios diabła uczyniono kaduka poprzez skojarzenie aktu strącenia, rozumianego jako upadek, z semantyką słowa *caducus*. Według Glogera „kaduk” oznaczał nie tylko diabła czy kata, ale także wszelkie – dodam upostaciowane – zło (1901, s. 303). Staropolskie zdania wykrzyknikowe „Do kaduka!”, „Kaduk wiel!”, „Idź do kaduka!” itp., które podobne są np. do wykrzyknika „Do licha!”, „Kie licha!?” „Idź do licha!”, przedostały się do mowy ludu (Brückner 1970, s. 212; Gloger 1901, s. 303) i zachowały na Krajinie do dziś – wskazując na zło, którego sprawcą jest diabeł (krajński diacheł, czort).

W prowadzonych dociekaniach etymologicznych przyjąłem, że imiona kaduków są rodzimego pochodzenia krajńskiego. Jedynie imię Jancypa może mieć genezę związaną z ogólniejszym ludowym określeniem diabła w Polsce, o czym dalej. Do wykrycia znaczeń imion diabłów-kaduków Koszela, Tokiela i Cypryla ze młyna przybliżyła mnie analiza tematów i morfemów ich imion oraz zadania (domeny) wszystkich trzech złowrogich postaci (zdradzających w aspekcie sprawczym cechy pokusników). W sensie genetycznym mają one dwa różne źródła: pierwsze bierze się z doli rolnika i chłopa oraz jego rodziny, a drugie tkwi w chrześcijańskim wyobrażeniu diabła.

Do zrozumienia etymologicznego źródła imion Koszela i Tokiela przybliży fakt, że tematy tych nazw semantycznie nawiązują do wykonywanych czynności lub/i przedmiotów używanych we młynie do określonych prac. Jak podaje Kazimierz Moszyński, plecione szczególną techniką słomiane kosze służyły do przechowywania ziarna i mąki (Moszyński 2010a [1929], s. 231). Z kolei toką nazywano *s i t o*, przez które toczono (przesiewano) krupy do przemiału na mąkę (tamże, s. 251). Kolberg podaje w słowniku gwar kaszubskich i słowiańskich terminy „toczec”, „toczę” oznaczające cedzić, utoczyć, ucedzić (1965, s. 516). Przypuszczam, że określano nimi czynność przesiewania mąki i ziaren przez sito, na co wskazuje stosowane na Krajnie słowo toka, czyli sito (Moszyński 2010a, s. 251) do przesiewania półproduktów roślinnych. Tak więc Koszel gromadził w koszach (nazwa krajniacka) mąkę (z której robiono gorzałkę) i inne produkty zbożowe, a Tokiel przesiewał mąkę przez tokę, wiele z niej tracąc. Prawdopodobieństwo pierwszego domyślnego tropu znaczenia imion Koszela i Tokiela wzmacnia idea łącząca je sensownie z przedmiotami codziennego użytku znajdującymi się we młynie – kosza i toki. Podobnie powstały nazwiska takie jak Kąkiel, Stochmal czy Szmigiel, Śmigiel (Karlikowski 2012, s. 172–173, 368, 376) pochodzące odpowiednio od kądzieli, stochli (omiecín we młynie, także pyłu solnego w kopalni w Wieliczce; tamże, s. 368) oraz szmigła, inaczej śmigli, dawniej oznaczającego drążek do skręcania postronka, później też szczebelki w bronie (tamże, s. 376).

Natomiast morfem *cyp* występujący w imionach *Jancyp* i *Cypryl* wiąże się najprawdopodobniej z gwarowymi słówkami *cyp*, *cup*, *cypek*, *cupek* oznaczającymi koniuszek, czubek (Bańkowski 2000a, s. 210), ale także iskrę, skrę, żarzenie się drobin (w tym wypadku bursztynu) (por. Kozioł, Szadura 1996, s. 310–311). Autorki przywoływanego opracowania wskazują na ten sam źródłosłów słowa „jantar” i „iskra” – a jest nim słowo „jasny”, „jarzyć się” (tamże). Za taką transpozycją końcówki albo słówka „*cyp*” przemawia szczególnie powtórzenie w imieniu *Jancyp* tematu słowa „jan-tar”. Poszukiwanie semantycznego związku części „*cyp*” z żarzeniem się w obu imionach jednej postaci kaduka-diabła, czyli *Cypryla*, a zarazem *Jancypa*, jest uzasadnione. Drugie z nich jest zbitką tematu „jan” od jantaru i „*cyp*”, *cup* – koniuszek, iskra, czyli skrzących się drobin jantaru. Istnieje też możliwość utworzenia miana *Jancypa* od domeny rzeczownika *Jancychryst*, ludowego określenia nieprzyjaciela *Chrystusa* (por. Dźwigoł 2004, s. 97–98). Drugi człon być może pochodzi od imienia św. *Cyryla*, którym przemianowano diabła, celem jego obezwładnienia. Jednak wcześniej zaproponowane odczytanie semantyki imienia *Cypryl* wspiera domysł wskazujący na znaczenie „płomienistego” ładunku jego wozu. Poza tym zakończenie imienia literą „l” wskazuje na odczasownikowe jego pochodzenie, analogicznie do imion *Koszela* i *Tokiela*. Wszystkie imiona diabłów mają bowiem gramatyczne formy odrzeczownikowe ze wskazaniem na ich funkcję sprawczą. Końcówka *-el* wskazuje na taką właśnie odczasownikową oboczność.

Cypryl z jednej strony rozwoził po polach kamienie, które rolnicy na wiosnę zbierali i usypywali z nich charakterystyczne kopczyki pozostawiane na miedzach, z drugiej strony kaduk ów był właścicielem nieuczciwie zdobytych bogactw (które ukrywa na niedostępnym dnie jeziora), prawdopodobnie także tych nagromadzonych przez obkaskiego młynarza. W wypadku przedstawionego podania ludowa wyobraźnia nie zagubiła cech ognistości kaduka, którą to cechę porównują z analogiczną do funkcji demonów sporzących (zmija czy skrzata), a taką rolę, można się domyślać, odgrywały kaduki wobec młynarza. Wprawdzie diabły robiły szkody chłopom, ale młynarzowi – być może – lepiej się powodziło, ponieważ nawet w nocy młyn pracował i przetwarzał produkty zbożowe. *Cypryl* i *Koszela* pod imieniem *Jancypa* działają w ten sposób, że przysparzają bogactw młynarzowi tak jak wszystkie demony sporzące (por. Moszyński 2010b, s. 611, 642–643) – na Krajinie nie zachowały się bowiem podania o pomocy kaduków chłopom.

Istnieje również inna możliwość wytłumaczenia pochodzenia imienia *Cypryl*, także od morfemów „*cup*”, „*cyp*” określających zakończenie nakrycia głowy – za *Słownikiem staropolskim* zredagowanym m.in. przez Stanisława Urbańczyka i współpracującego z Nitschem (Urbańczyk i in. red. 1953–2002). Możemy sobie wyobrazić *Cypryla* jako archetyp kryjącego twarz woźnicy, którego kaptur kończy się „*cypem*” – ostrym zwężeniem. Jak podają przywoływani redaktorzy słownika, *cyp* oznacza „ozdobny kutas z kapturem, frędzla, także cały kaptur” (tamże, s. 340). Jednak taka etymologia wydaje się mało prawdopodobna albo jest tylko wzmocnieniem cech *Cypryla* jako zakapturzonego woźnicy wiozącego ułamki jantaru.

Należy jeszcze dokonać spostrzeżenia bardziej ogólnego związanego z charakterem wyobraźni mitycznej. Mianowicie cechy i domeny diabłów-kaduków są

przechodnie. Prawidłowość tę odnotowali badacze polskiej demonologii ludowej, najbardziej szczegółowo opisanej przez Moszyńskiego (2010b, s. 609–712).

Zwróćmy przy okazji uwagę na końcówkę nazwy Jeziora Mochel (w pobliżu którego znajdował się młyn) i jej temat pochodzący prawdopodobnie od prasłowiańskiego *mocь* i *makь*, co oznaczało moknąć, namakać, moczyć się (także w znaczeniu oddawania moczu), ale zarazem wilgoć, mokry (Boryś 2005b, s. 334). Łatwo połączyć słowo „moknąć”, „namakać” z procesem powolnego napełniania się wodą zbiornika późniejszego jeziora Mochel – jak mówi legenda przytoczona w kolejnej części artykułu. Zatem końcówka -el i tutaj wskazuje na odczasownikowe pochodzenie charakterystycznej nazwy jeziora, którego podwodnym gospodarzem był diabeł.

SYNKRETYZM KOSMOGONICZNYCH I MORALNYCH WĄTKÓW WIERZEŃ W KADUKI

Wierzenia w kaduki i diabły na Krajnie są osadzone w szerszym kontekście kosmogonicznym. Zatem, obok dokonania analizy etymologicznej ukierunkowanej na aspekty społeczne, przytoczę poniżej legendy o ukrytych przez diabły skarbach na dnie jezior oraz pojedyncze wątki wierzeniowe związane z postacią biblijnego diabła mającego udział w tworzeniu fizycznego świata. Połączenie tych podań w jedną całość jest zabiegiem jedynie heurystycznym, podjętym w celach interpretacyjnych. Nie jest ono spójne, tak jak, moim zdaniem, wiedza i wierzenia ludowe nie należą do spójnych i konsekwentnych w rozumieniu wzorów myślenia wyuczonych przez współczesnego człowieka (co nie znaczy jedynie słusznych).

Z moich badań wynika, że obszerną grupę tematyczną stanowią na Krajnie podania na temat diabelskiego udziału w powstawaniu wód, zwłaszcza jezior (Stelmachowska 1933, s. 230), wszak geograficznie Krajna leży w granicach Pojezierza Krajeńskiego liczącego tylko w powiecie sępoleńskim 56 jezior.

Za pośrednictwem podań o czartach próbowano wytłumaczyć pochodzenie szkód, uciążliwości i bolączek życiowych pojedynczego człowieka dotyczących pracy na roli, zasobności majątkowej i życia rodzinnego. W ten sposób wyjaśniano pozaludzkie źródła nieszczęść życia społecznego i rodzinnego, które wydarzały się niejako bez świadomej woli chłopów. Społeczny aspekt pierwszego z analizowanych poniżej podań nie ma bowiem wymowy samokrytycznej, pouczającej, wreszcie moralnej, ale jego prezentacja służy finalnie udokumentowaniu monizmu w myśleniu ludowym, w którym aspekty moralne i ontologiczne przenikały się, tworząc odrębną ontyczną jakość.

Dzieło współtworzenia świata przez diabły podkreślają jeszcze dziś zwyczajowo funkcjonujące nazwy toponimiczne w powiecie sępoleńskim, takie jak: Diabli Kąt i – dla przeciwwagi – Dwanaście Apostołów, Wilcze Jary, Cygańska (lub Czarcia) Góra, Jezioro Diabelskie, Jezioro Juhacz, Jezioro Modła (nazwa „modła” pochodzi od „ofiara lub świątynia bałwochwalcza”; Brückner 1970c, s. 343). Ostatnie z wymienionych jezior ma wyspę, na której mógł znajdować się obiekt prehistorycznego kultu.

Autorka rozdziału ze *Słownika stereotypów i symboli ludowych* podaje, że jeziora jako elementy krajobrazu w przekonaniu ludzi często były dziełem diabła lub innych istot demonicznych (Brzozowska 1996, s. 389–390). Mitem ów wiąże się z odnotowanym na Krajnie wierzeniem, że jeziora powstały wskutek zatopienia przez diabła skarbów, które chciał on ukryć przed ludźmi. Dotyczy to także innych części Polski, na przykład Borucie przypisuje się podobne dzieło (tamże, s. 390, 422), albo z dość często występującym ludowym przekonaniem, że jeziora są „pokłosiem lucyferowego deszczu”, który powstał wraz ze strąceniem Lucyfera z niebios do piekieł, spadającego na ziemię w postaci drobnego deszczu i rozsiewającego swych diabelskich pomocników w każdej z ludzkich siedzib (Rożek 1993, s. 196). Także Fischer zwraca uwagę na związki „pokutników” ogólnie z wodą, moczarami i zatopionymi przez nie skarbami (Fischer 1928, s. 201, 203). Rozmówcy (kobiety i mężczyźni w przedziale wiekowym 30–70 lat) z Więcborka, Sępólna Krajeńskiego, Runowa, Lubczy, Jelenia, Obkasu, Orzełka, Śmiłowa, Lutowa, Kamienia Krajeńskiego potwierdzali w czasie badań terenowych przeprowadzonych przeze mnie i studentów w 2004 roku znajomość wierzenia o diable „wytaczającym” spod ziemi wodę, w której ukrywają skarby pozyskane przez ludzi w nieuczciwy sposób. Jeszcze dziś na Krajnie (w powiecie sępoleńskim) żywotne są podania o zatopionych zamkach lub pałacach na dnie jezior, w których nadal toczy się czarodziejskie, hulaszczcze podwodne życie. Fragment podania zapisanego w czasie wywiadów pilotażowych z Obkasu brzmi następująco:

Mówią, że na dnie jeziora na samym środku jest pałac, w którym diabeł zatopił skarby. On wytoczył wodę spod ziemi na samym środku i zalał dolinę pod Górami Obkaskimi i tak powstało Jezioro Mochel⁴.

Diabłem, który stworzył jezioro Mochel, mógłby być Cypryl, zwożący nocą skarby pozyskane od nieuczciwych ludzi, lub jemu podobny, np. Jancyp. Wątek o ukrytych skarbach na dnie jezior łączy się z przeciwnym mitem, że diabeł (tutaj być może Cypryl), ukrywając kamienie szlachetne, jednocześnie rozwozi i obficie rozsypuje na polach kamienie bezużyteczne, na szkodę chłopów. W tym kontekście uzupełnieniem wydaje się przekaz głoszący, że diabeł gubi palce podczas swoich psot, czym ubarwiła ludowa wyobraźnia znajdowane na wielu obszarach Polski polodowcowe belemnity, czasem nazywane też „kamieniami piorunowymi” (Moszyński 2010b, s. 623; Kowalski 2007, s. 203).

Inne zasłyszane przeze mnie w czasie badań w 2004 roku podanie mówi o tym, że Jezioro Czarne Diabelskie w Więcborku powstało wskutek upuszczenia przez diabła wielkiego głazu, który uderzając o ziemię, zrobił wielki dół. Przez setki lat wypełnił się on wodą, a na jego dnie znajduje się zamek szlachcica, który zaprzedał duszę owemu diabłu i za nieuczciwie zdobyte przez niego skarby poniósł, zdaniem rozmówców z Runowa i Więcborka, taką karę. Nocą mają one świecić z głębi jeziora⁵. Jego woda „ma kolor ciemny, czarny i nieraz czuć ją siarką, co każdy może stwierdzić” – mówił

⁴ Podanie przekazała mi kobieta w wieku 57 lat. Wywiad przeprowadzono w sierpniu 2004 roku w Kamieniu Krajeńskim.

⁵ Wywiad przeprowadzony z mężczyzną w wieku 36 lat, 19.08.2004, w Więcborku.

jeden z rozmówców⁶. Podobny los spotkał wszystkich możnych, którzy dorobili się bogactw na chłopskiej pracy i niedoli.

Zasada dualizmu spełnia się w wykorzystaniu dzieł diabła na korzyść człowieka, gdyż zarówno bogactwo młynarza, jak i topograficzne cechy krajobrazu są dziełem diabła. Są to jednak czynności, które człowiek wykorzystuje na swoją korzyść, żywiąc się chlebem z mąki wymielonej przez czorta, pojąc bydło w jeziorach „wytoczonych” przez ciemne moce i używając kamieni, które rozrzuca diabeł, jako budulca dróg, budynków gospodarczych, ogrodzeń, a nawet elementów konstrukcji mechanizmów młynów, wiatraków, żaren, pras i innych urządzeń.

Chciałabym na koniec tych wyraźnych analogii między imionami kaduków a wyspecjalizowanymi dziedzinami czynionego przez nich zła przywołać wspomniany na początku opis Kolberga z tomu *Pomorze*. Znajdujemy tam zapis z Wałdowa k. Sępólna Krajeńskiego, a Kolberg zalicza północno-zachodnie okolice Krajny, koło Chojnic, do Kaszub, ale nie zachowuje konsekwencji, gdyż tzw. Pomorze małe, na lewym brzegu Brdy, zalicza również do Kaszubszczyzny (Kolberg 1965, s. 50–52)⁷. W rozdziale *Choroby* Kolberg przedstawia informację na temat znanego na całą okolicę Jeneralskiego, który był znachorem, wróżbitą, słowem – ekspertem od rzeczy złych i niezwykłych. Kolberg nie przytacza tego przekazu z własnych poszukiwań, lecz korzysta z pracy *Okolice Chojnic* Romana Zmorskiego (pseudonim Roman Mazur, zob. Kolberg 1965, s. 547). Znajdujemy tam zapis:

Jest tu [w Wałdowie – przyp. D.A.] sławny na całą okolicę Jeneralski, wyrobnik, oszust umiejący korzystać z wiary, jaką lud w nim pokłada; chociaż niedorzeczne jego wyrocznie nieraz już były powodem nieszczęścia i niezgody między sąsiadami i rodzinami. On jest lekarzem, wróżkiem, słowem – wszystkim. Przytoczę tu jedną tylko z jego sztuczek: Około Wielkiejnocy w r. 1836 we wsi Wałdowie (gdzie pełno czarownic) zachorowała dwunastoletnia dziewczynka na rodzaj maligny. Sąsiady zdecydowały, że jej diabła zadano. Nie ma na to innego lekarstwa, trzeba się udać do Jeneralskiego. Ten, wybadawszy wszystko, oświadczył, że chora opętana i że od drugiej dziewczynki, towarzyszkii szkolnej, ma zadanych trzech diabłów, z których jednemu (imię jest) Macioś, drugiemu Bartoś, a trzeciemu Kubaś; ponieważ zaś chora bardzo cierpiała, zatem było to z przyczyny rozgniewania pana Maciosia, któremu przy wymiotach ogon się urwał i w postaci czarnego pióra [dziewczynce się – przyp. D.A.] pokazał. [...]

Wróży on (Jeneralski) także rzeczy skradzione, a obawa przed jego potęgą nieraz pomaga uszkodzonemu do odzyskania straty. Niepowodzenia kuracji lub wróżbiarstwa, choć przewyższające w liczbie, nie jego przypisują winie i bynajmniej nie czynią uszczerbku jego sławie (Zmorski [1837], cyt. za Kolberg 1965, s. 260).

Tym razem kadukom nadano miana ludzkie. Jednak kaduk nie pomaga człowiekowi, choć posiada ludzkie imię (imiona) i nazwisko. Można by, zgodnie z „logiką” symetrycznej zasady strukturalnej, wskazać, że ludowa wyobraźnia uznaje wzajemną przechodniość cech ludzkich i diabelskich. I to, że diabeł ma udział w kosmogonicznej kreacji świata, sprawia, że człowiek jest także podatny na jego wpływy.

⁶ Wywiad przeprowadzony z mężczyzną w wieku 48 lat, 15.08.2004, w Więcborku.

⁷ Wałdowo rzeczywiście przynależy etnograficznie do tzw. północno-wschodniej części Krajny, a administracyjnie do powiatu sępoleńskiego, dawnego nakielskiego. Fakt tej błędnej klasyfikacji nie odbiera jednak przypowieści z Wałdowa wartości empirycznej i heurystycznej.

ZAKOŃCZENIE.

PIERWOTNE I WSPÓŁCZESNE FUNKCJE LUDOWEGO FOLKLORU

Odwołując się ponownie do ustaleń Piotra Kowalskiego, możemy potwierdzić przeobrażanie się literatury ustnej w postaci podań przekazujących wierzenia w folklor pisany. Jednocześnie nastąpiła zmiana ich tradycyjnej funkcji z prawdziwościowej na współczesną ludyczną, spełniającą funkcję integrowania obecnych społeczności „małojczyźnianych”. Wniosek takowy wysnuwam z analizy materiału empirycznego zebranego podczas badań przeprowadzonych w 2004 roku. Zasadnicza różnica między współczesnym a dawnym ludowym charakterem folkloru leży w funkcji społecznej: dawniej wierzenia te towarzyszyły przekonaniom i praktykom magiczno-religijnym, zwłaszcza obrzędowym. Uważam, że współcześnie są wątkami podtrzymującym lokalną tożsamość, łącząc kolejne pokolenia w grupy solidaryzujących się społecznie jednostek na mocy świadomości posiadania wspólnej tradycji zastanej czy wtórnej – wytworzonej (wynalezionej). Te mitemy obecne w świadomości młodego pokolenia oderwały się od dawnej religijno-magicznej warstwy wierzeniowej i obecnie odgrywają rolę ludyczną i integrująco-różnicującą, analogiczną do obyczaju (taki wniosek można sformułować na podstawie ustaleń poznańskiej szkoły kulturoznawczej, por. Angutek 1993, s. 36–38; Grad 1983, s. 91–101, 114–116; Kobylińska 1985, s. 26–27). Tę zasadę dostosowania symboli uniwersalnych co do formy, a zmienności w odniesieniu do społecznych zadań i znaczeń doskonale opisał m.in. Kowalski w *Kulturze magicznej. Omen, przesąd, znaczenie* (2007, s. 57) oraz w innych pracach poświęconych przemianom ludowego folkloru (Kowalski 1989; 1990).

Symbole kulturowe zmieniają historycznie swoje funkcje, ale nie wszystkie wygasają, jak dowiedli w latach 80. i 90. XX wieku badacze z poznańskiej szkoły kulturoznawczej (Angutek 1993; Grad 1983; Kobylińska 1985, s. 22–57). Obecnie, w dobie karnawalizacji kultury, dochodzi masowo do wskrzeszania lokalnych tradycji, co decyduje o trwałości i żywotności tych zbiorowych symboli, choć są one odmiennie waloryzowane niż w wygasłej już kulturze ludowej (gdym funkcjonowała ona jako względnie zamknięty organizm społeczny, ekonomiczny i kulturowy w XIX i na początku XX wieku) – już nie religijnie, a ludycznie (i bywa że komercyjnie), wzmacniając poczucie etnicznej lub/i lokalnej tożsamości mieszkańców Kraju.

LITERATURA

- Angutek Doro ta 1993, O dwu historycznych odmianach obrzędowości religijnej w średniowieczu, *Człowiek i Społeczeństwo*, nr 10, s. 34–38.
- 2003, *Magiczne źródło filozofii greckiej*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz.
 - 2013, *Kulturowe wymiary krajobrazu. Antropologiczne studium recepcji przyrody na prowincji: od teorii do empirii*, Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznań.
- Bańkowski Andrzej 2000a, Cyp, cypelek, cyplik, [w:] tenże, *Etymologiczny słownik języka polskiego*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 195, 204, 210.
- 2000b, Diabeł, [w:] tenże, *Etymologiczny słownik języka polskiego*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 270–271.

- 2000c, Kaduk, [w:] tenże, *Etymologiczny słownik języka polskiego*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 606–607.
- B o r y ś W i e ś ł a w 2005a, Diabeł, [w:] tenże, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Wydawnictwo Literackie, Kraków, s. 113.
- 2005b, Moc, Мось, Мокь, [w:] tenże, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Wydawnictwo Literackie, Kraków, s. 334.
- B r ü c k n e r A l e k s a n d e r 1970a, Diabeł, [w:] tenże, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Wiedza Powszechna, Warszawa, s. 88.
- 1970b Kaduk, [w:] tenże, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Wiedza Powszechna, Warszawa, s. 212.
- 1970c Modła, [w:] tenże, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Wiedza Powszechna, Warszawa, s. 343.
- B r z e z i ń s k i W ł a d y ś ł a w 1982–2009, *Słownictwo krajniackie. Słownik gwary wsi Podróżna w Złotowskiem*, t. 1–3, 5, Ossolineum, Wrocław, t. 4, Wydawnictwo Energeia, Warszawa.
- B r z o z o w s k a M a ł g o r z a t a 1996, Kamienie, [w:] J. Bartmiński (red.), *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1: *Kosmos*, Wydawnictwo UMCS, Lublin, s. 349–439.
- B u r s z t a J ó z e f 1965, Spuścizna rękopiśmienna Oskara Kolberga i jej opracowanie, [w:] O. Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 39: *Pomorze*, z rękopisów opracowali J. Kądziołka, D. Pawlakowa, red. J. Burszta, Polskie Towarzystwo Muzyczne i Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Wrocław–Poznań, s. v–xix.
- 1987, *Kultura ludowa*, [w:] Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, PWN, Warszawa, s. 195–198.
- B y s t r o ń J a n S t a n i s ł a w 1947, *Etnografia Polski*, „Czytelnik” Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa.
- D ź w i g o ł R e n a t a 2004, *Polskie ludowe słownictwo mitologiczne*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków.
- F i s c h e r A d a m 1926, *Lud Polski. Podręcznik etnografii Polski*, Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Lwów–Warszawa–Kraków.
- 1928, Diabeł w wierzeniach ludu polskiego, [w:] K. Tymieniecki (red.), *Studia staropolskie. Księga ku czci Aleksandra Brücknera*, Krakowska Spółka Wydawnicza i in., Kraków, s. 128–212.
- G ł o g e r Z y g m u n t 1901, Kaduk, [w:] tenże, *Encyklopedia Staropolska. Ilustrowana*, t. 2, Druk P. Laskauera i W. Babickiego [Reprint: Szczecin 2012: Volumina], Warszawa, s. 302–303.
- G r a d J a n 1983, Obyczaj – system komunikacji międzykulturowej, *Lud*, t. 67, s. 91–120.
- H o b s b a w m E r i c 2008, Wynajdywanie tradycji, [w:] E. Hobsbawm, T. Ranger (red.), *Tradycja wynaleziona*, tłum. M. Godyń, F. Godyń, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, s. 9–23.
- K a r l i k o w s k i A n a d r z e j 2012, *Nasze nazwiska*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- K o b y l i ń s k a E w a 1985, *Hermeneutyczna wizja kultury*, PWN, Poznań–Warszawa.
- K o l b e r g O s k a r 1962–1963a, *Dziela wszystkie*, t. 9, cz. 3, *Wielkie Ks. Poznańskie*, Polskie Towarzystwo Muzyczne i Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Wrocław–Poznań.
- 1962–1963b, *Dziela wszystkie*, t. 9, cz. 4, *Wielkie Ks. Poznańskie*, Polskie Towarzystwo Muzyczne i Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Wrocław–Poznań.
- 1965, *Dziela wszystkie*, t. 39, *Pomorze*, z rękopisów opracowali J. Kądziołka, D. Pawlakowa, red. J. Burszta, Polskie Towarzystwo Muzyczne i Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Wrocław–Poznań.
- K o ł a t k a K r z y s z t o f 2015, *Tożsamość regionalna mieszkańców Krajny – studium językowo-kulturowe*, Bydgoszcz, maszynopis pracy doktorskiej, Archiwum Biblioteki Uniwersyteckiej Uniwersytetu im. Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy.
- K o w a l s k i P i o t r 1989, Folklor – próba nowej definicji operacyjnej, *Literatura Ludowa*, nr 3, s. 3–26.
- 1990, *Współczesny folklor i folklorystyka. O przedmiocie poznania w dzisiejszych badaniach folklorystycznych*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław.
- 2007, *Kultura magiczna. Omen, przesąd, znaczenie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

- Kozioł Maria, Szadura Joanna 1996, Ogień, [w:] J. Bartmiński (red.), *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1: Kosmos, Wydawnictwo UMCS, Lublin, s. 264–348.
- Krzywicki Ludwik 1907, Krajna, [w:] *Wielka Encyklopedia Powszechna Ilustrowana*, seria 9, t. 40, Wydawnictwo Guttenberga i Wolfa, Warszawa, s. 517–518.
- Levack Brian P. 1991, *Polowanie na czarownicę w Europie wczesno nowożytnej*, przeł. E. Rutkowski, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków.
- Moszyński Kazimierz 2010a [1929], *Kultura ludowa Słowian, cz. 1: Kultura materialna*, reprint Graf-ika, Warszawa.
- 2010b [1934], *Kultura ludowa Słowian, cz. 2: Kultura duchowa*, reprint Graf-ika, Warszawa.
- Nitsch Kazimierz 1953, Cyp, [w:] S. Urbańczyk, K. Nitsch i in. (red.), *Encyklopedia staropolska*, t. 1, Polska Akademia Nauk, Warszawa, s. 340.
- 1954, *Dialekty polskie Prus Zachodnich*, [w:] tenże, *Wybór pism polonistycznych*, t. 3, Zakład im. Ossolińskich, Wrocław–Kraków, t. III, s. 322–344 [przedruk za: Charakterystyka porównawcza dialektów zachodnio-pruskich, *Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu*, 1907, nr 3, s. 161–194].
- 1957, *Dialekty języka polskiego*, Zakład im. Ossolińskich, Wrocław–Kraków.
- Pełka Leonard J. 1987, *Polska demonologia ludowa*, Iskry, Warszawa.
- Różek Marian 1993, *Diabeł w kulturze polskiej. Szkice z dziejów motywu i postaci*, PWN, Warszawa–Kraków.
- Sass Marek 2010, *Edukacja środowiskowa na pograniczu borowiacko-krajeńskim. Zadania – zakresy – formy*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.
- Simonides Dorota 1985, *Podania wierzeniowe w ustnych przekazach współczesnych dzieci*, [w:] R. Górski, J. Krzyżanowski (red.), *Co wieś to imna pieśń. Studia folklorystyczne*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław, s. 7–22.
- Stelmachowska Bożena 1933, *Rok obrzędowy na Pomorzu*, Kasa im. Mianowskiego – Instytut Popierania Nauki w Warszawie, Toruń.
- Stomma Ludwik 1986, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, PAX, Warszawa.
- Thomas William, Znaniecki Florian 1976, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1, tłum. M. Metelska, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa.
- Urbańczyk Stanisław (red.) 1953–2002, *Słownik staropolski*, t. 1–9, IJP PAN, Kraków.
- Zagórski Zygmunt 1964, *Gwary Krajny*, Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, Poznań.
- Zmorski Roman 1837, Okolice Chojnic, *Przyjaciel Ludu*, nr 40, s. 1.

DOROTA ANGUTEK

UNKNOWN CRAYNIAN DEVILS: KOSHEL (JANCIP), TOKIEL
AND CYPRIL. AN ETYMOLOGICAL AND COSMOGONICAL RECONSTRUCTION
OF A FOLK TALE FROM CRAYNA'S BORDERLANDS

Key words: names of folk devils: Koshel (Yancip), Tokiel, Cypril, oral folklore, etymology, cosmogony

The article presents an analysis of the etymology and cosmogony of a folk tale describing three devils, the names of which have so far remained unknown to Polish ethnography. The tale was discovered in Orzełek, a village in North-East Krajna in Polish Pomerania. The story was first written down as a homework by a 10-year old girl Zuzanna Myszkowska, with the tale being passed to her by her grandfather Antoni Myszkowski. This description is treated here as a valid empirical ethnographic document since the author follows Dorota Simonides's suggestion that children's folklore constitutes an important ethnographic source of cultural knowledge.

Accepting that the term *devil* comes from the Greek word *diabolos*, the author follows Eugeniusz Frankowski's distinction between two types of devils: the biblical Satan on the one hand and folk devils (tempters) on the other. In the tale, as told by Zuzanna, the devils combine the features of both types. In Crayna, the devil that has the features of the biblical Satan as well as those of folk tempters is commonly referred to as a *kaduk*.

The tale begins as follows: in a water-mill in Obkas next to Orzełek, there lived there devils *Koshel* (*Yancyp*), *Tokiel* and *Cypril*, who become active during night helping in the production of dry goods, as a result making the miller richer. Tackling the problem of the origins of the names of the devils, the author puts forward a hypothesis that these derive from activities and objects related to the work in the water-mill. The name *Koshel* derives from the name of a basket used to store flour and other grain products (*kosz* in Polish, transliterated as *kosh*). The origins of *Tokiel* can be found in the name of a kind of a strainer (*toka* in Polish) used for sifting flour. The name *Cypril* derives from a colloquial name of the Craynian people, namely *cyp*, which can also denote a small triangular tip, or cusp, of any object. Therefore, the name *Cypril* can refer either to the amber pieces that this *kaduk* carried to the lake or to the tip of his hood (less likely). Explaining the origin of the name *Yancyp* is a bit more involved. Its prefix *yan* either comes from the Polish name for amber – *jantar* (transliterated as *yantar*) or is related to the colloquial name for the Antichrist: *Yancychrist*, whereas the origin of its suffix, *cyp*, has been described above. The endings *-el -il* indicate verbal derivatives related to the objects used in mill work: a basket, a strainer, the amber pieces. *Cypril* on his cart carried pieces of amber to the lake (alternatively as mentioned, the name refers to the tip of his hood). *Koshel* got villagers drunk on vodka made from flour, which he stored in the mentioned baskets. *Tokiel* scattered the flour around using the strainer, thus depleting the resources and adding to the workload of the villagers.

The final part of the article describes a cosmogonical role played by the *kaduks* in creating the world (especially in creating the lakes and boulders in Crayna) and explains why the villagers considered their misfortunes to have extra-moral sources, making the *kaduks* responsible for them. In this approach, the ontological, moral and social aspects of life are not distinguished. Instead, these are combined into syncretic associations, which is characteristic of monistic (magical) way of thinking. As a result of not distinguishing moral, ontological and social planes, the villagers do not search for the moral sources of their misfortunes in themselves. Instead they blame the *kaduks* for their own vices: drunkenness, bickering, negligence, mischievousness. The villagers also blame the miller, who after all collaborates with the devils, for the misfortunes that come their way.

Translated by Adam Trybus

Adres autorki:

Dr Dorota Angutek

Instytut Socjologii Uniwersytetu Zielonogórskiego

al. Wojska Polskiego 69a, 65-417 Zielona Góra

E-mail: dorota.angutek@wp.pl