

I. ROZPRAWY I ANALIZY

DOI: 10.17951/et.2022.34.181

Ewa Masłowska

Instytut Slawistyki PAN, Warszawa, Polska

ORCID: 0000-0002-3178-5977

e-mail: ewa.maslowska@ispan.waw.pl

Narodowe i transnarodowe aspekty ptasiej symboliki duszy w ujęciu etnolingwistycznym

National and transnational symbolic aspects of birds in the sphere of the soul. An ethnolinguistic perspective

Abstract: The article deals with national and transnational symbolism of birds in the sphere of the soul in Polish folk culture against the Slavic background. The study aims to observe the variety of the imagery in the post-mortal existence of souls and their relation with the living. The analysis shows that there are cultural differences on the level of bird species. The symbolic meanings of birds are based on the characteristics of their species (the size, appearance, lifestyle, colour of plumage, nesting place) and the cultural context (both inherited and developed locally).

Key words: bird symbolism; bird national symbolism; bird transnational symbolism; bird symbolism of the soul; profiling symbolic meanings of birds

1. Mityczne podstawy symbolicznych przedstawień duszy w postaci ptaka

Prototypowe właściwości ptaka – związane z lokalizacją powietrzną i wynikającą stąd zdolnością latania zapewniają stałe miejsce awifauny w obrazowaniu świata duchowego oraz wyznaczają jej rolę mediatora między rzeczywistością ziemską a nadprzyrodzoną. Cechy te składają się na ogólnokulturowy ptasi kod leżący u podstaw symbolicznych wyobrażeń duszy we

wszystkich jej przejawach – cielesnych i psychicznych. Świadczą o tym archaiczne przedstawienia ptaków umieszczonych na gałęziach drzewa kosmicznego „które na pewnych obszarach uchodzi za mieszkanie ptasiokształtnych dusz w ogóle” Mosz Kul 2/519. Interpretacje znaczeń owych ptaków na drzewie kosmicznym są bardzo zróżnicowane zależnie od kultury, nie mniej stanowią nawiązanie do mitu stworzenia świata. Do najbardziej rozpowszechnionych wśród różnych kultur świata należy mit jaja kosmicznego, z którego miał się wyklucić świat, co wskazywałoby na jego kreatora przedstawianego w ptasiej postaci Lur Przes 244–245.

Nie bez znaczenia jest też związek między obrazowaniem duszy w postaci ptaka a przedstawianiem bóstw z atrybutami ptasimi czy uskrzydłonych istot pozaziemskich, znany wielu religiom świata. Analogia w sposobie obrazowania świadczy o postrzeganiu duszy w relacji do *sacrum* Lur Przes 249–250.

Chrześcijaństwo adaptowało te mityczne wyobrażenia, nadając im nowe treści. W symbolice chrześcijańskiej akt stworzenia świata zawiera obraz Ducha Bożego unoszącego się nad wodami R 1,2, ptak jawi się też jako metafora Boga (skrzydła Boga w znaczeniu Opatrzności). W narracjach biblijnych i w ikonografii Duch Święty przedstawiany jest pod postacią gołębiczy, a gołębie obrazują siedem przymiotów duszy jako darów Ducha Świętego, jak też same dusze odkupione For Sym 225, 230–232. Z punktu widzenia religii chrześcijańskiej komponent boski i nieśmiertelność duszy stanowią jej istotę (Grzegorzczkova 2012: 281–282).

2. Różnice kulturowe w postrzeganiu ptaków w aspekcie duchowości

Kazimierz Moszyński jako pierwszy wskazał na ptaki jako najbardziej reprezentatywny ze wszystkich zwierząt obraz duszy. Konceptualizację duszy-ptaka oparł na kontaminacji wyobrażeń lotnej duszy-oddechu z duszą-zwierzęciem, utożsamianą z istotą żywą, oddychającą Mosz Kul 2/522–553. Na trafność tego spostrzeżenia wskazuje etymologiczne znaczenie duszy, zawierające oba komponenty – życie, oddech: *dusza* < ps. **duch-ja* ‘duch, tchnienie’; ‘byt niematerialny ożywiający ciało’ Bor SE 134. Ścieżka kognitywna łącząca domenę życia duchowego z ptakiem funkcjonuje jako archetypowy, uniwersalny wzorzec, wielokrotnie powielany i reaktywowany w odmiennych kontekstach, wprowadzając nowe treści znaczeniowe do symbolicznych obrazowań.

Głównie na poziomie gatunków ptaków zaznaczają się różnice kulturowe w sposobie postrzegania ich mediacyjnej funkcji zarówno w aspekcie doczesności (obrazowania duchowej sfery życia człowieka, relacji z *sacrum* boskim

i demonicznym), jak i nieskończoności (jako prezentacji dusz zmarłych powracających z zaświatów lub pokutujących na ziemi za popełnione za życia winy). Symboliczne znaczenia przypisywane poszczególnym reprezentantom ptasiej społeczności wynikały z obserwacji ich zachowań, wyglądu, interpretacji wydawanych przez nie głosów, co w powiązaniu z wiedzą o świecie dawało podstawy do konstruowania wyobrażeń o ziemskim i pozaziemskim bytowaniu dusz.

Symbolika ptasia, nawet jeśli nie znajduje bezpośredniego potwierdzenia w leksyce, jest nieodłącznym elementem językowego obrazu świata¹, na który składają się narracje w postaci stereotypowych opinii, wierzeń, motywów w tekstach folklorystycznych, jak też wzorce zachowań. Symboliczne obrazy żyją w rytuale, w obrzędowości, w sferze światopoglądu i wierzeń, gdzie pełnią funkcję modelującą zwłaszcza w systemie wartości. W tym zakresie objawiają się zwykle cechy właściwe danej kulturze narodowej, choć niekiedy wykraczającej poza jej granice.

Badany materiał odnosi się do tradycyjnej kultury polskiej z uwzględnieniem słowiańskiego tła, co pozwala na śledzenie różnorodności wyobrażeń przypisywanych poszczególnym gatunkom ptaków. Porównawczy materiał słowiański został zaczerpnięty z monografii dotyczącej słowiańskiej symboliki żywotnych A.W. Gury (Gura 1997). Materiał polski pochodzi głównie z dawnych źródeł etnograficznych i folklorystycznych z przełomu XIX i XX w., jednakże okazuje się ważny z punktu widzenia rekonstrukcji konceptualizacji konstruktów mentalnego, jakim jest obraz duszy z ptasiej perspektywy, zwłaszcza, że niejednokrotnie znajduje potwierdzenie we współcześnie prowadzonych badaniach terenowych. Do analizy wykorzystane zostały też publikacje poświęcone symbolice (w tym opracowania monograficzne i ogólnokulturowe słowniki symboli) w celu śledzenia wątków transkulturowych sięgających tradycji starożytnej i chrześcijańskiej. Biorąc pod uwagę fakt, że ptasia symbolika współtworzy pewien fragment językowego obrazu świata, w analizie wykorzystano instrumentarium badawcze lubelskiej szkoły etnolingwistycznej², a zwłaszcza narracyjny charakter definicji kognitywnej i jej fasetową strukturę (Bartmiński 2014) oraz koncepcję profilowania opartego na perspektywie i dynamice punktu widzenia (Bartmiński 2006b: 77–90; Bartmiński,

¹ Przyjmuję główne założenia koncepcji JOS Jerzego Bartmińskiego, które Profesor rozwijał na przestrzeni lat, wprowadzając do definicji JOS nowe elementy (Bartmiński 1990, 2006a, 2015). Pragnę jednocześnie wyrazić moją głęboką wdzięczność Ś.P. Profesorowi Jerzemu Bartmińskiemu za włączenie mnie do kręgu badaczy etnolingwistyki lubelskiej, co wpłynęło na kierunek mojej drogi naukowej.

² Lubelskiej szkole etnolingwistycznej oraz stosowanej metodologii poświęcone jest obszerne monograficzne opracowanie (Niebrzegowska-Bartmińska 2020).

Niebrzegowska 1998: 211–224; Bartmiński, Niebrzegowska-Bartmińska 2004: 321–358; Niebrzegowska-Bartmińska 2020: 99–175).

3. Ptaki czyste i nieczyste w kreowaniu symbolicznych wyobrażeń związanych z duszą

Podział zwierząt na czyste i nieczyste ma swe korzenie w Biblii. Zwierzęta nieczyste objęte były zakazem spożywania ich mięsa (Kobielus 2002: 21). Nieczystość asocjowana jest z demonicznością, przynależnością do złego ducha. Za nieczyste uważane były głównie ptaki drapieżne. W przeciwieństwie do drapieżników, ptaki czyste uważane były za miłe Bogu, stąd określane były jako „święte”. „Boże” ptaki charakteryzuje dzienny tryb życia oraz powietrzna lokalizacja. Do utrwalonych językowo opozycji *czysty-nieczysty*, *święty-przeklęty* należą frazemy: *dusza czysta* ‘bezgrzeszna, niewinna’ – *dusza nieczysta*, *czarna dusza* ‘grzeszna’, ‘zła’, ‘potępiona’.

3.1. Ptaki czyste (boże, święte)

Świętość ptaków ma podłoże religijne i uzasadnione jest przez asocjacje z *sacrum*. W tradycyjnej kulturze słowiańskiej symbolikę duszy oddają głównie gołębie, bociany i jaskółki.

3.1.1. Gołąb

Gołąb należy do najbardziej reprezentatywnych symboli duszy. Już w starożytności występował jako atrybut bóstw: babilońskiej bogini Asztarte, greckiej Afrodyty, rzymskiej Venus, także w biblijnych scenach symbolicznych występuje w asocjacjach z Duchem Bożym. Jak podaje S. Kobielus, wyobrażenie duszy ludzkiej w postaci gołębia potwierdzają wierzenia mieszkańców dawnej Syrii, a w wielu cywilizacjach ptaki te były uważane za przewodników dusz zmarłych. Symbol duszy w postaci gołębia występuje w ikonografii chrześcijańskiej – tak przedstawiane są dusze odkupione oraz dary Ducha Świętego³, dusze-gołębie występują też w sztuce funeralnej katakumb, spotykane są też na płytach nagrobnych⁴. Obraz duszy opuszczającej ciało w postaci białej gołębiczy występuje także w tekstach kościelnych (por.

³ Mozaika z Bazyliki San-Clemente w Rzymie XII w. https://pl.wikipedia.org/wiki/Plik:Apsis_mosaic_San_Clemente.jpg#/media/Plik:Apsis_mosaic_San_Clemente_n2.jpg (data dostępu: 25.06.2022).

⁴ Nagrobki przedstawiające gołębia z gałązką oliwną w dziobie symbolizują pojednanie z Bogiem, nawiązując do powrotu do arki Noego Lur Przes 336. Natomiast w starożytnych wizerunkach nagrobkowych gołąb lub para gołębi pije z naczynia symbolizującego źródło pamięci Kop SSym 100.

opis śmierci św. Eulalii męczennicy oraz św. Scholastyki, Kobielus 2002: 107; Marecki, Rotter 2009: 546).

W kulturze tradycyjnej Słowian gołąb traktowany jest jako ptak święty, któremu przypisuje się chrześcijańską krew i duszę. W związku z tym o śmierci gołębia mówi się, że stracił życie, a zabicie lub wyrządzenie mu krzywdy uważane jest za ciężki grzech, który pociąga za sobą nieuchronną karę – śmierć dzieci, spustoszenie domu lub chorobę bydła (Gura 1997: 612–613). Pod wpływem chrześcijaństwa w kulturze ludowej utrwalił się obraz duszy w postaci gołębia, choć nie zawsze jest to gołąb biały i może oznaczać dusze zmarłych, które z jakiś względów nie opuściły ziemi.

W Polsce i na Białorusi białe gołębie wyobrażają dobre dusze lub dusze nieochrzczonych dzieci (Mosz Kul 2/552–553; Gura 1997: 616–617). Najbardziej dosłowne utożsamienie duszy z gołębiem reprezentuje wierzenie z obszaru Śląska, że dziecko poczęte w łonie matki przejmuje jej duszę, z czym wiąże się rytuał karmienia położnicy potrawą z gołębia (lub kury), by na powrót wyposażyć ją w duszę (Mosz Kul 2/554)⁵.

Materiał folklorystyczny, zwłaszcza balladowy, wnosi do wyobrażeń dusz narracje, które układają się w ciąg symbolicznych scen, przedstawiających gołębie, bądź jako dusze zmarłych powracające na ziemię, bądź obciążone grzechem, które nie mogą dostać się do nieba, a także ofiary nieszczęśliwej miłości lub zbrodni, które nie chcą opuścić ziemi.

W symbolicznej scenie opowiadania biała gołębica symbolizuje duszę zmarłej matki, która nocą odwiedza swe osierocone dziecko, by utulić je do snu Bart Zwierz 167–169. Wielowarstwowość symbolu ujawnia przymioty duszy – siłę macierzyńskiej miłości, która nie gaśnie wraz ze śmiercią. Natomiast w pieśni moralizatorskiej pod postacią gołębia kryje się bezbożna dusza, która za życia wyparła się wiary i przed śmiercią nie pojednała się z Bogiem, więc nie ma dla niej miejsca, ani w niebie, ani w piekle. Po śmierci błąka się między ziemią a niebem, nie znajdując miejsca wiecznego spoczynku: *gołębica – dusza – juz wylata sukający swego świata sukający pocieszenia i swych grzechów odpuszczenia lesie, [woda, ogień. . .] lesie, przyjmijże mnie, bo Pan Jezus nie wie o mnie* K 23 Kal 126.

⁵ Zbieżność tych praktyk z analogicznymi występującymi na odległych, niesąsiadujących ze sobą obszarach, wskazuje na ślady archaicznych wyobrażeń dusz w postaci małych ptaszków, które przenikają do łona matek w chwili poczęcia. Wierzenia takie, jak podaje Kazimierz Moszyński, występują na ogromnych obszarach krajów egzotycznych. U Gilaków (Niwchów), Semangów znane są praktyki zabijania małych ptaszków i dawania ich do spożycia kobietom, by zaszyły w ciążę. Poczęcie za pomocą ptaka-ducha znane było w Chinach i innych krajach Azji, pokrewne wierzenia występują też w Australii Mosz Kul 2/552.

W balladzie, symbol duszy w postaci białej gołębiczy pojawia się w marzeniu sennym młodzieńca jako zapowiedź śmierci jego ukochanej: *Śniło mu się, by na jawie, że do nieba gołębica wzbiła się w świetlnej postawie, jasna, jak promyk księżycy* K 57 RuśC 603–604.

W balladzie o dziewczynie zamordowanej przez złego kochanka lub natarczywego zalotnika jest mowa o białym gołąbku, który siada na gałęzi drzewa, który wyrósł na jej grobie. Biały gołąb symbolizuje powracającą na ziemię duszę zmarłej. W obrazie pojawia się archetypowy motyw drzewa, na którym spoczywają dusze zmarłych.

Tam daleko na Podolu jest tam rola nie orana, tylko rydlem pokopana na tej roli kruków siła, a koło niej tam mogiła na tej mogile wyrósł-ci dąbeczek, na niej bieluchny siada gołąbeczek K 1 Pieś 120–121.

Płacze ojciec, płacze matka za swoją dzieciną, o, biednaż ty, o biednaż ty, zabita marnie dziewczyno! Na jej mogile wyrósł ci dąbeczek i tam siada rano, wieczór, biały gołąbeczek K 57 RuśC 2/663–664.

W balladowym repertuarze miłosnym para gołąbków symbolizuje kochanków, których rozłączyła śmierć:

*Gdzie się ich [kochanków] wznosi mogiła,
rosną dwie brzozy płaczące,
jedna do drugiej pochyła,
gałązki z sobą łączące.
Tam, przy księżycy poświęcacie
dwa gołąbków przylatywa,
siada jak siostra przy bracie,
dziobkami się pogłaskiwa.
Widziano także na jawie,
jak ten gołąb, gołębica
w niebo wzlatują w postawie
młławej jak promyk księżycy* K 57 RuśC 2/603–605.

*Leciał, leciał gołąbeczek
przez mój domuleczek,
oj, a ja też rozumiała,
że mój kochaneczek.
Leci gołąb przez te bory,
przelecić nie może,
kto się w kim raz zakocha,
zapomnieć nie może.
I myśmy się też kochali
jak gołębie w parze,
kto nas zgubił i rozłączył,
tego Pan Bóg skarże* K 28 Maz 292.

Na symboliczny obrazy dusz (kochanków lub ofiar miłości) powracających na ziemię składają się przede wszystkim asocjacje związane ze scenerią – mogiłą i drzewem łączącym ten i tamten świat, jak też stereotypowe cechy przypisane gołębiom – łagodność, dobroć oraz monogamiczny styl życia, z czym asocjowana jest wierna miłość.

U Słowian południowych gołąb uosabia dusze trawione ustawicznym żalem, tęsknotą za bliską osobą. Symboliczny obraz lamentującej kobiety pod postacią gołębiczy odwołuje się legendarnych wątków narracyjnych o siostrze oplakującej brata, który zaginął w tureckiej niewoli (znane z terenu Macedonii, Serbii), bądź matki oplakującej syna, zmienionej w gołębia zwanego w Bułgarii *gugutka*, od wydawanego przez ptaka głosu *gugu, gugu* (Gura 1997: 614).

3.1.2. Bocian

W kulturze starożytnego Egiptu, a także Grecji i Rzymu bocian uchodził za symbol miłości i troski dzieci wobec starzejących się rodziców. Podstawę dla takiego obrazu stanowiły przekonania, że potomstwo bocianie karmi i opiekuje się starymi rodzicami, gdy ci stają się niedołężni Herd Lek 18. Wyobrażenia te okazały się na tyle trwałe, że znalazły wyraz w leksyce. Rzymianie nazywają bociana *pia avis* ‘ptakiem pobożnym’.

Symbolika ta przeniknęła również do chrześcijaństwa. Stanisław Kobielius podaje za *Fizjologiem*, że „bocian jest niezwykle czystym ptakiem [...] Opiekując się ponadto starymi rodzicami daje człowiekowi przykład [...]”. Natomiast klekot bociana [Mt 22,13] interpretowano jako płacz i zgrzytanie zębów tych, którzy w ten sposób wyrażali żal za uczynione zło” (Kobielius 2002: 69).

W kulturze ludowej – zarówno polskiej, jak u większości Słowian, bocian uważany jest za ptaka bożego, świętego, dobrego (Mosz Kul 2/557; Gura 1997: 649). Przypisywaną mu świętość i wysoką wartość aksjologiczną, zawdzięcza wpływowi chrześcijaństwa, ale nie wiąże się to z symboliką synowskiej miłości. Stereotyp bociana w kulturze tradycyjnej jako „bożego ptaka” ukształtowany został głównie przez narracje apokryficzne, legendy i wierzenia, w których odzwierciedla się sposób, w jaki kultura ludowa adaptowała religię chrześcijańską, nadając przekazywanym przez kościół treściom własną interpretację wynikającą z doświadczenia, obserwacji i wierzeń.

Pochodzenie bociana, oparte na apokryficznej narracji o człowieku zamienionym przez Boga w bociana za wypuszczenie na świat gadów, leży u podstaw kreacji symbolicznej, w której bocian obrazuje duszę grzesznika pokutującą za okazane Stwórcy nieposłuszeństwo. Natomiast wątek nałożonej nań kary pożerania gadów, z którymi łączone są złe moce, modeluje profil

pokutnika przez nadanie mu roli czyściciela świata, przez co w polszczyźnie zyskał miano *czyściświata* (Majewski 1891: 6). Profil duszy na pokucie współtworzą elementy akustyczne. Klekot bociana oznacza przebłagalne modły za pokajanie się grzeszników (Gura 1997: 650), co jest zbieżne z nowotestamentową interpretacją klekotania jako jęku grzeszników, żałujących za swe winy (por. wyżej). Ludowa rymowanka *kle, kle, twoja matka w piekle* zdaje się te przypuszczenia potwierdzać, a w każdym razie wskazuje na związek między odgłosem wydawanym przez bociana a grzechem i karą. Bocian symbolizuje duszę pokutującą za grzech nieposłuszeństwa, jest jednak miły Bogu, gdyż pokonuje zło, a jego obecność w pobliżu domostwa poczytywana jest za błogosławieństwo i ochronę przed piorunem. W tradycyjnej kulturze Polaków, Białorusinów i Ukraińców bocianowi przypisywano ludzkie cechy – dobre serce, zdolność rozumienia ludzkiej mowy, a także posiadanie duszy. Na całym obszarze Słowiańszczyzny obowiązuje zakaz zabijania i krzywdzenia bociana, a jakiegokolwiek wyrządzone mu zło poczytywane jest za ciężki grzech, który pociąga za sobą śmierć członka rodziny lub wielkie szkody w gospodarstwie (Gura 1997: 647, 663).

W wielu regionach Polski bociani klekot zapowiada narodziny dzieci, co wiąże się z powszechną u Słowian zachodnich (rzadziej na obszarach wschodnich i południowych) wiarą, że bociany przynoszą dzieci. Świadczą o tym formułiczne prośby-zaklęcia kierowane, głównie przez dzieci, do przylatujących bocianów:

Bocięk/bocian kiszka/pliszka przynieś mi braciszka, bocięk, bocięk ostry, przynieś mi dwie siostry, bocian, bocian kaczka, przynieś mi dzieciaczka, bocian, bocian kura, przynieś mi bachura, bocian dookoła, przynieś mi dziecko z kościoła bocian, bocian, bocian dam ci trojaka, przynieś mi dzieciaka Bart Zwierz 44; Gura 1997: 660.

Dodatkowe informacje przynoszą też narracje, opisujące sposób, w jaki bociany dostarczają dzieci. Według wierzeń z obszaru Polski i białoruskiego Polesia bocian wrzuca je do domu przez komin w piecu (Gura 1997: 660). Na Kaszubach powiedzenie *u niχ bocón nad kominem lâta* oznaczało pojawienie się w tym domu potomstwa Sych SGKasz 1/46, a o kimś, kogo jeszcze nie było na świecie, mówi się, że *ceb'e ješ bocón nosił w ogońe* Sych SGKasz 3/294, co ma związek z zawołaniem *Panie (Janie) bocianie, przynieś dziecko na ogonie* (Gura 1997: 660). To z kolei wiąże się z przekonaniem, że bociany na ogonach przenoszą jaskółki K 17 Lub 168, K 53 Lit 405–406.

Zarówno wierzenia w bociany przynoszące dzieci, jak formułiczne zaklęcia-prośby o rodzeństwo, a także szczegóły dotyczące sposobu dostarczania dzieci, wnoszą ważne informacje na temat profilowania odrębnego symbolu bociana jako nosiciela dusz. Ma to bezpośredni związek z archetypowym wierzeniem, że dziecko przychodzi na świat z zaświatów. Komin, przez który dziecko

przedostaje się do domu ma również znaczenie symbolicznego medium między tym a tamtym światem. Toteż przylot bocianów, powracających z wyraju z jaskółkami na ogonach, pozwala przyjąć, że pod ich postacią kryją się dusze mających się narodzić dzieci.

Wędrowny tryb życia dał również podstawę dla wyprofilowania symbolicznego obrazu bociana – przewodnika dusz. Z odlotem bocianów wiąże się bowiem pojawienie się na niebie Mlecznej Drogi, zwanej też *ptasią drogą*, w kulturze ludowej utożsamianej ze szlakiem dusz do nieba. Klucz odlatujących ptaków, określane na terenie Polski, Słowacji, Łużyc, Białorusi mianem *ptasiej, gęsiej, żurawiej, czy bocianie drogi* (na Polesiu *buskowej drogi*), oznaczał szlak, którym czyste ptaki odlatywały do wyraju oraz drogę dla dusz Mosz Kul 2/44–45, 554, por. SSiSL I/1/252–257. Biorąc pod uwagę wierzenie, że jaskółki odlatywały razem z bocianami uczepione do ich skrzydeł lub ogonów Gura 1997: 657, K 53 Lit 405–406, możemy przypuszczać, że pod ich postacią kryły się również dusze odchodzące z tego świata. Oznaczałoby to, że symbolika bociana obejmowała zarówno nosiciela jak i przewodnika dusz.

3.1.3. Jaskółka

Chrześcijańska symbolika jaskółki opiera się na analogiach przeciwstawiających jej podniebny lot przyziemności reprezentowanej przez glinę, z której buduje swoje gniazdo. Paralela ta posłużyła do zobrazowania ciała ludzkiego utworzonego z gliny, w którym tkwi uskrzydłona dusza, zdolna wznieść się do nieba For Sym 232–233. Jaskółka, która w powietrzu zdobywa pożywienie, symbolizuje pogardę dla rzeczy ziemskich i umiłowanie niebieskich.

W kulturze ludowej wszystkich Słowian jaskółka jest ptakiem świętym stworzonym na chwałę Bożą. Szczebiot jaskółki interpretowany jest jako modlitwa. Jaskółki gnieźdzą się pod dachami domostw i budynków gospodarskich. Świętość ptaka zapewnia błogosławieństwo dla domu i ochroni przed piorunem, więc ludzie otaczają jaskółkę szacunkiem, a jej zabicie lub skrzywdzenie poczytywane byłoby za grzech i spowodowało nieszczęście na mieszkańców, bydło i gospodarstwo Mosz Kul 2/557; Gura 1997: 618.

Symbolika jaskółki obejmuje szeroki wachlarz wyobrażeń tak w relacji do cech właściwych duszy (wiarę, miłość, a w szerszym znaczeniu miłosierdzie, radość i smutek), jak i dusz dzieci jeszcze nienarodzonych, przedwcześnie zmarłych i nieochrzczonych oraz dusz rodziców lub krewnych ukazujących się dzieciom w ważnych momentach ich życia. Każdy z obrazów wykorzystuje odpowiednie cechy typowe dla tego gatunku lub utrwalone w stereotypie na podstawie obserwacji lub obiegowych przekonań krążących w narracjach wierzeniowych lub wątkach mitycznych.

W polskiej legendzie o pochodzeniu jaskółki zobrazowana została fundamentalna cecha duszy, jaką jest wiara. Według legendy pod postacią

jaskółki kryje się dziewczyna wzięta w jasyr przez Tatarów, która poprosiła Boga, by zmienił ją w jaskółkę, gdy ci chcieli ją zmusić do przyjęcia ich wiary. Przemieniona w jaskółkę uleciała do kraju i osiedliła się w pobliżu rodzinnego domu (Gura 1997: 619–620; Rybowski 1900: 30). Motyw kobiety zmienionej w jaskółkę występuje w bułgarskiej legendzie o żonie rozbójnika (w innej wersji kobiecie słońca), która pragnąc się od niego uwolnić zwróciła się z taką samą prośbą o pomoc do Boga. W innych legendach z obszaru południowosłowiańskiego jaskółka jest siostrą opłakującą śmierć brata (niekiedy Łazarza) (Gura 1997: 619).

Wątek narracyjny oparty na apokryfie z życia Jezusa posłużył jako egzemplifikacja miłosierdzia. Według legendy jaskółki okazywały współczucie ukrzyżowanemu Chrystusowi. Pragnąc ulżyć Jego cierpieniu, wydziobywały kolce z korony cierniowej, ukradły gwoździe, którymi oprawcy mieli przybić Pana do krzyża, a w momencie śmierci krążyły nad głową konającego, żałośnie wołając *umarł, umarł*. Motyw znany na obszarze Polski, Ukrainy i Rosji (Gura 1997: 618; Zowczak 2000: 386–387).

Ludowa religijność interpretuje śpiew jaskółki jako nieustającą modlitwę/litanie, co jest wyrazem łączności duszy z Bogiem. Traktowanie świergotu jaskółek jako modlitwy poświęcone jest na większości obszaru Słowiańszczyzny (Gura 1997: 618).

Z wędrownym trybem życia jaskółek wiąże się symboliczna interpretacja pochodzenia dusz. Na obszarze polsko-ukraińskiego i polsko-białoruskiego pogranicza przyłot jaskółek oznaczał powracające dusze zmarłych dzieci, które przybywały wiosną by odwiedzić dom rodziców Mosz Kul 2/552, 555; Gura 1997: 629. Według innych wersji miały to być dusze nieochrzczonych dzieci, domagające się chrztu K 17 Lub 77. Narracje te wskazują na związek z wierzeniami o zaświatowym rodowodzie dusz dzieci jeszcze nienarodzonych, które pod postacią jaskółek uczepionych do skrzydeł/ogonów bocianów, przybywały wiosną z mitycznego wyraju K 53 Lit 405–406; Gura 1997: 657. Przekonanie, że jaskółki powracały do kraju uczepione do bocianich ogonów potwierdza przysłowie: *Bocian na ogonie jaskółki przynosi* (Majewski 1891: 7).

Przyłoty i odloty ptaków inspirowały wyobraźnię do zobrazowania obcowania świata z zaświatami. Kazimierz Moszyński postawił roboczą tezę, że wiosenne i jesienne powroty dusz zmarłych na ziemię mogą mieć związek z wędrówkami ptaków Mosz Kul 2/554. Zarówno rola ptaków jako pośredników między tym a tamtym światem, jak też ludowe wierzenia o transmisji dusz zmarłych do ciał mających się narodzić zdają się to założenie potwierdzać, o czym świadczą liczne przykłady tych przekonań, pochodzące z badań terenowych z Wileńszczyzny, przeprowadzonych w końcu XX w. przez Mag-

daleną Zowczak (2000: 128–130). Poniższy cytat jest jedną z wielu tego typu wypowiedzi na temat pochodzenia dusz:

No to wszyscy mówią, że dusza jest nieśmiertelna. Ciało umrze, a dusza przechodzi do drugiego. I znów następny człowiek młody rośnie. I potem znów przechodzi do innego człowieka. I ta dusza, jak przejdzie, robi się młoda, jak dziecko (Zowczak 2000: 129).

Natomiast na Polesiu jaskółka, która wleciała do domu podczas podziału weselnego korowaja, oznaczała duszę kogoś bliskiego z rodziny nowożeńców (Gura 1997: 629). Na wielowarstwowość symboliki składają się asocjacje z zaświatowym pochodzeniem korowaja, uważanego za dar nieba. Rytuał dzielenia korowaja polegał na wywoływaniu członków rodziny nowożeńców – matki, ojca, braci i siostr oraz krewnych, a w następnej kolejności pozostałych gości (Bączkowska 1988: 83–84; Szadura 2017: 36–37). Pojawienie się dusz bliskich w kulminacyjnym momencie rytuału przejścia wydaje się w pełni uzasadnione.

3.2. Ptaki nieczyste (przeklęte)

Ptaki wieszczące zaliczane były do ptaków nieczystych. Zdolność przepowiadania łączono z zaświatowymi koneksjami.

3.2.1. Kukułka

Według Stanisława Kobielusa, ptak ten nie cieszył się pozytywną opinią, choć u starożytnych był symbolem wiosny i emblematem Hery. W wielu regionach przypisywano kukułce właściwości magiczne, a u Słowian, jak podaje XIII-wieczne źródło etnograficzne *Katalog magii Rudolfa* (Karwot 1955), była ptakiem duszy, wróżącym przyszłość oraz demonem wegetacyjnym (Kobielus 2002: 173).

Nazwa kukułki nawiązuje do wydawanego przez nią charakterystycznego dźwięku *ku-ku*. W kulturze tradycyjnej Słowian głos kukułki stanowi jedną z podstawowych charakterystyk, na których budowany jest jej symboliczny wizerunek. Z kukaniem wiążą się bowiem jej zdolności wieszczce (zarówno dobre, jak i złe przepowiednie) oraz żałosne głosy dusz skarżących się na samotność.

Pochodzenie kukułki oparte na mitycznych wątkach o kobiecie/dziewczynie przemienionej w kukułkę za niegodziwe czyny, jakich dopuściła się za życia, przez co została skarana przez Boga na samotne życie w ptasiej postaci, buduje jej negatywny profil singielki: *Kukułka miała na początku świata męża, ale go zabiła; dlatego też Pan Bóg powiedział, że nie będzie miała pary; przeto też teraz sama kuka i po lesie lata* Kosyłowice 1980: 145; Wisła 1898/7.

Zdradliwe kukanie stanowi element konstrukcyjny profilu kukułki-pokutnicy, oparty na motywach apokryficznych. Według polskich i wschodniosłowiańskich narracji w ten sposób zdradziła żołnierzom Heroda miejsce kryjówki Świętej Rodziny, za co Matka Boska przeklęła ją, by nigdy nie oglądała swego potomstwa Bart Zwierz 72. W ukraińskiej wersji występuje jako żona/siostra Judasza, która wydała Chrystusa, gdy ten modlił się Ogrójcu Gura 1997: 689. W kaszubskiej legendzie występuje w roli chytrej wdowy, która schowała się za szafą udając kukułkę, by nie dać chleba Chrystusowi i św. Piotrowi Sych SKasz 2/290, warianty tego motywu spotyka się w Polsce i na Białorusi Gura 1997: 689–690.

Właściwością gatunkową, jaka posłużyła do kreacji profilu kukułki płaczącej jest jej samotny tryb życia – brak rodzinnego gniazda (kukułki nie łączą się w pary, nie wysiadują jaj, nie opiekują się piskletami). Smutek, żal, tęsknota komunikowane płaczącym głosem, mają swe źródło w legendach etiologicznych, gdzie kukułka uosabia takie postaci, jak wdowę, na próżno szukającą zmarłego męża (głównie z obszaru Polski i wschodniej Słowiańszczyzny), córkę przeklętą przez matkę/ojca za to, że nie chciała poślubić wybranego przez rodziców narzeczonego (pol., ukr.), matkę opłakującą syna (poległego na wojnie), siostrę opłakującą śmierć brata, dziewczynę rozpaczającą po stracie ukochanego. Profil oparty na uczuciu osamotnienia poświadczony jest z obszaru Polski (Kosyłowice 1980: 150–152), ale szczególnie wyraźnie występuje u Słowian południowych (Gura 1997: 684).

Głos kukułki stanowi również podstawę profilu pośredniczki między światem żywych i umarłych, co ujawnia się zwłaszcza w rytualnych lamentach pogrzebowych w kulturze Słowian wschodnich i południowych. Leksykalnymi wykładnikami płaczu, żałobnych skarg są derywaty powstałe na bazie wydawanego przez nią głosu – kukania: brus. *kukwaci* ‘opłakiwać zmarłego’, ros. *kukovat*’, serb., chorw. *kūkati* ‘zawodzić’, skarżyć się żałośnie’, bułg. *kuka kako kukawica* – ‘o opłakującym zmarłego’; *kūku!* ‘okrzyk najgłębszego żalu’ wydawany przez Czarnogórców nad grobem zmarłego’ Mosz Kul 2/543.

Motyw komunikacji z duszami zmarłych zawierają również sceny lamentów i mów pogrzebowych, w których zwracano się do dusz zmarłych słowami *Przyleć do mnie kukułeczka, wykukaj mi swoją wolę* (Gura 1997: 607). W Polsce i na Ukrainie – we frazematyce dotyczącej śmierci lub pogrzebu podkreśla się, że ktoś nie usłyszy już głosu kukułki: *Już mnie kukułka nie zakuka; Uż mu nie będą długo kukułki kukać* (Kosyłowice 1980: 154); *Temu ju kukučka ostatni rāz latos sp’ewa* Sych SGKasz 2/29; ukr. *Już nie usłyszysz, jak zazuleczka budzi kukaniem* (Gura 1997: 706).

Symbolikę kukułki-pośredniczki odnajdujemy również w pieśniach sierocych *Kukułeczka kuka, Ojca, matki szuka, Ociec, matka w ziemi, Kukejże*

nad niemi Gura 1997: 706: Lud 1900/147) oraz w liryce miłosnej *I kukułka przy-leciała: – Kuku! Zawołata. Podaj, mi miły, dłoń z mogiły, Będę tu czekała* Wisła 1898/394, warianty tego motywu występują na Ukrainie (Gura 1997: 607). Podstawę konstrukcyjną tych scenicznych obrazów stanowią wierzenia w możliwość przeistaczania się człowieka w kukułkę (zarówno po śmierci, jak i za życia) oraz kukanie – jako język komunikacji między duszami zmarłych i żywych.

Szerszy kontekst do roli kukania wnoszą wieszczące zdolności, które tworzą podwaliny dla profilu kukułki wróżącej, która, za pomocą swego głosu przekazuje ludziom wiedzę pochodzącą z innego świata. Wołanie kukułki opiera się na koncepcie liczbowym. Przepowiednie przyszłości dotyczą zwykle liczby lat pozostałych dziewczynie do zamęścia (*Ej, zieziula, zieziula, ile lat do mego wesela?*) lub długości życia człowieka (*Zakukaj, kukułeczko, Powiedz, lataweczko Jak długo żyć będę?*), czy też liczby dzieci. Znaczenie ma zarówno liczba „kukań”, jak i milczenie ptaka, co dla dziewczyny oznacza staropanieństwo, a dla człowieka starego – rychłą śmierć Wisła 1898/22–24.

Znamienne jest również nietypowe zachowanie ptaka. Pojawienie się kukułki-samotnicy w okolicach domu interpretowane jest jako zapowiedź śmierci członka rodziny, zwłaszcza jeśli zasiądzie ona na dachu i trzy razy zakuka lub trzykrotnie okrąży dom Wisła 1898/24. Oprócz kukania symboliczna jest tu zarówno sama liczba trzy, jak też okrężny ruch zamykający i dach ze względu na bliskość komina – kanał transmisji dusz.

Na wróżbny profil kukułki składa się też przypisywana jej wiedza dotycząca losów człowieka, nie tylko w odniesieniu do przyszłości. W Polsce, na pograniczu rusko-białoruskim kobiety będące w rozłące z bliskimi wypytyują o nich kukułkę i proszą o przekazanie im wiadomości: *Leć kukułeczko szara w obce dalekie strony, pokukaj przed moim braciszkiem, przekaż mu moje pozdrowienia* (Gura 1997: 707). Dlatego ptak ten jest nie tylko adresatem niepokoju matki/kochanki, ale przyjmuje na siebie rolę posłańca Wisła 1898/23.

Symboliczne personifikacje kukułki charakteryzuje ambiwalencja aksjologiczna. Z jednej strony ciąży na niej mityczne wątki wskazujące na popełnione niegdyś złe czyny, z drugiej zaś – jako ptak bez pary – uosabia wdowy, sieroty, matki pozostające w rozłące ze swoimi bliskimi oraz ich stan duszy. Jako wróżka dobrych wiadomości przywołuje zawsze pozytywne emocje, ale nawet przekazywanie smutnych wieści nie jest naznaczone negatywną oceną kukułki, gdyż okazuje współczucie ich adresatom.

3.2.2. Kruk, wrona, kawka

W antycznej mitologii białopióry kruk był ptakiem profetycznym Matki-Ziemi Gai, poświęcony był także bóstwom światła Mitrze i Apollinowi.

Jednakże kruk stracił swe białe upierzenie, gdy Apollo rzucił nań klątwę za to, że nie dopilnował wierności jego kochanki i ta dopuściła się zdrady. I od tej pory kruki są czarne. Wątek utraty pierwotnej bieli występuje również w tradycji chrześcijańskiej, przy czym nastąpiło to dopiero po grzechu pierworodnym człowieka. W wersji biblijnej (R 8, 6–7) – na skutek nieposłuszeństwa wobec Noego, za co również obciążony został klątwą i przyłgnęły do niego asocjacje śmierci, demoniczności, smutku, nieszczęścia. Mimo grzeszności kruk bywał też przedstawiany w pozytywnym świetle, jak w historii proroka Eliasza 1 Kr 17, 2–6 oraz św. Pawła Pustelnika którym przynosił jedzenie. Pozytywnie oceniane było też posłuszeństwo, jakie ptak ten okazywał św. Benedyktowi oraz św. Kolumbanowi (Kobielus 2002: 167–168). W starożytności znaczenie symboliczne kruka łączone było z boską mądrością oraz pierwotną mądrością przekazaną ludzkości. Mądrość kruka łączono z jego długowiecznością. Podobnie wrona w antycznej tradycji była przedstawiana jako ptak wróżebny, przepowiadający przyszłość, co nie stało w sprzeczności z przypisywaniem jej cech demonicznych oraz ambiwalentnych ocen (Kobielus 2002: 165–171, 341–343).

W kulturze tradycyjnej Słowian kruk, wrona i kawka, jako ptaki nieczyste o czarnej barwie, wykazują zbieżną symbolikę, jednakże daje się zauważyć wśród nich różny stopień nasilenia cech demonicznych, obciążenia klątwą. Na skali ocen negatywnych pierwsze miejsce zajmuje kruk, po nim wrona, a na końcu kawka. Wszystkich członków kruczej rodziny charakteryzuje chrapliwy głos.

Najwyraźniej zarysowana jest postać kruka ze względu na żywe podstawy mityczne oraz utrwaloną w tradycji chrześcijańskiej symbolikę grzechu, co dało asumpt to rozwoju daleko posuniętych asocjacji, które stały się udziałem pozostałej dwójki – wrony i kawki.

Czerń piór oraz pochodzenie kruka dały podstawę do kreacji profilu demonicznego: *Kruk dlatego jest czarny, bo go djabeł stworzył* Wisła 1900/9.

Utożsamienie kruka z diabłem stanowi najmocniejszy akcent profilu oraz stawia go na czele wszystkich złych mocy, co prowadzi wprost do łączenia z nim pozostałych przedstawicieli świata podziemnego. Demoniczność symbolicznego wizerunku kruka udziela się również wronie: „Szatany, czarownice, czarnoksiężniki, charakterniki, planetniki zwykły przybierać postać wron i kruków” Gura 1997: 532; Wisła 1900/10.

Na profil demoniczny kruczej rodziny składają się wierzeniowe interpretacje zachowań tych ptaków wskazujące na to, że wcielił się w nie zły duch, by porwać potępione dusze. Diabły ukryte pod postacią kruków/wron krążące nad domem umierającej czarownicy pomagają jej duszy wydostać się z ciała Gura 1997: 532.

Też jeżeli wrony, gawrony, kawki obsiadą gdzie na polu i zabawiają czas długi, mówią, że to są djabli i gotują się porwać jakiegoś potępieńca [...] Jeżeli wrony, gawrony i kawki lecą w bardzo wielkiej liczbie, i jeżeli się to dzieje po zachodzie słońca, a nie zatrzymują się nigdzie w przelocie, jest znakiem, że złe duchy lecą po jakąś dobrą, zaprzedaną duszę Wisła 1900/25–26.

Natomiast grzech stanowi podstawę symboliki dusz potępionych, kryjących się pod postacią kruków, wron i kawek. Na pierwsze miejsce wysuwa się postać kruka ze względu na wciąż żywy biblijny wątek opuszczenia Arki Noego i związaną z tym klątwą: *Ponieważ kruk nie powrócił, gdy Noe go z korabia wypuścił, Pan Bóg go skarał, dając jego upierzeniu barwę czarną* Wisła 1900/10. Toteż w postać kruka wcieliły się osoby, które w sposób szczególnie sprzeciwiły się Boskim prawom, łamiąc przysięgę: *w kruku siedzi postać księdza / złego chciwego doktora* K 15 Poz 59, a u Słowian południowych – dusza czarownicy (Gura 1997: 533).

Symbolikę kruka dopełnia profil wieszczcy, na który składają się elementy tradycji starożytnej, mityczne wątki oraz częściowo oparte na nich stereotypowe motywy w narracjach baśniowych i pieśniowych oraz opowieściach wierzeniowych. Z tradycji starożytnej pochodzi obraz kruka jako ptaka wszechwiedzącego, czerpiącego mądrość z bezpośredniego kontaktu z bóstwami. Mityczne wątki dotyczące mądrości i długowieczności kruków inspirowały ludową wyobraźnię, tak w Polsce, jak i na obszarze Słowiańszczyzny wschodniej i południowej (Gura 1997: 532). Nadprzyrodzona wiedza kruka, dotycząca losów osób zaginionych, znalazła wyraz w pieśniach wojennych. Krukowi przypada rola posłańca który przynosi dziewczynie/matce/rodzicom wieść o śmierci syna/kochanka - żołnierza poległego w boju, który przeczuwając swój koniec wysyła kruka „posła śmierci” z ostatnią wiadomością do rodziny: *Witaj, kruku czarnopióry, mój ty bracie miły [...] Tyś jedynym moim posłem do ojca i matki. Wysłuchaj próśb, bądź mi gońcem do rodzinnej chatki!* Wisła 1900/7–8.

Na profil wieszczący składają się również przekonania, że pojawienie się gromady tych ptaków w okolicy jest zapowiedzią wojny, a krążące nad wojskiem stado wron lub kruków oznacza klęskę, gdyż te, jeszcze przed bitwą znają jej wynik i szykują się na żer Wisła 1900/28. Podstawę takich interpretacji stanowiły konotacje łączące krukowate z padliną, poświadczane we frazematkach: *gdzie ścierwo, tam się kruki gromadzą; czeka, jak kruk ścierwa; aby padło, a kruki wnet będą; Kruki się tam zlatają, gdzie ścierw jaki poczuwają, zlecieli się, jak kruki do padła* Wisła 1900/5–6.

Również krążenie kruka, kawki, wrony nad czyjaś głową, nad domem lub stodołą zapowiadało śmierć gospodarza lub pomór bydła, o czym świadczyło chrapliwe wołanie ptaka: *trup!, trup!* Aby odwrócić los, należało splunąć

i wypowiedzieć magiczną formułę: *Żebyś przepadł kruku stary. Mnie nie straszne twoje czary. W ręku Boga życie moje, twoich wróżeń się nie boję* Wisła 1900/12–13.

W polszczyźnie *krakanie* utożsamiane jest nie tylko z wieszaniem ale zawiera również ładunek performatywny: *wykrakać* ‘sprowadzić nieszczęście’; *Gdy wrona kracze, to strach zobaczę* Wisła 1900/20. Zapobieżeniu nieszczęścia służyły magiczne formuły: *Żebyś się ospukła!*; *Żebyś się już raz ozdarta od ogona aż do gardła!* lub *Zakracz sobie nad głową!* Wisła 1900/27–28.

Konceptualizacja symbolicznych wyobrażeń krukowatych ukształtowana jest przez ich chtoniczność, na co wskazują koneksje z siłami nieczystymi, duszami potępionymi oraz asocjacje ze światem podziemnym i śmiercią

3.2.3. Sowa, puszczyk

W antyku pogańskim sowa symbolizowała mądrość, była atrybutem Ateny, w Egipcie ewokowała śmierć i noc, a w Biblii uznano ją za ptaka nieczystego, podobnie jak pozostałe ptactwo nocne. Natomiast u autorów chrześcijańskich miała symbolikę ambiwalentną. Występowała, bądź jako uosobienie Chrystusa, bądź jako oznaczenie ludzi unikających światła prawdy, heretyków i pogan, czy wręcz wcielenie diabła, towarzyszki czarownicy, a w powszechnym przekonaniu była ptakiem złowróżbnym Kobiela 2002: 300–301; For Sym 247.

Symboliczne reprezentacje sowy i puszczyka, związane z duszą kreowane są przez elementy znaczenia właściwe ptakom wieszającym. Jednakże cechami wyróżniającymi są nocny tryb życia oraz specyficzny głos, odbierany jako złowieszczy śmiech, wycie, żałobne zawodzenie.

Nocny tryb życia otwiera ścieżki kognitywne prowadzące do sieci pojęć asocjowanych z ciemnością, ze światem podziemnym, nieczystymi duchami, co legło u podstaw utrwalenia się w kulturze Słowian demonicznego profilu sowy/puszczyka. Z obszaru Polski poświadczono są wierzenia, że sowa pochodzi od diabła i dlatego nie znosi światła i żyje w wiecznej ciemności, a jej śmiech oznacza radość czartów ZWAK 1890/209. Na szerszym obszarze (również na białoruskim Polesiu) o sowie i puszczyku mówi się, że to pół ptak, pół diabeł, a diaboliczność sowy potwierdza brus. powiedzenie: *sowa nie urodzi sokoła, a tylko podobnego sobie czorta* Gura 1997: 573; K 42 Maz 354–355, 437. Natomiast w Polsce i w Hercegowinie znane są wyobrażenia o wiedźmach przyjmujących postać sowy, w Bułgarii pod postacią wiedźmy-sowy kryją się śmiercionośne choroby Gura 1997: 572–573.

Wyobrażenie dusz zmarłych w postaci sowy lub puszczyka pozostaje również w związku z nocnym i samotnym trybem życia. Wyobcowanie, ciemność, barwa piór i nocne pohukiwania są asocjatywami świata śmierci. W Polsce i na Ukrainie puszczyki i sowy utożsamiane są z duszami nieochrzczonych dzieci

Mosz Kul 2/552, a na wschodnich obszarach Polski mówi się, że krzycząca nocą sowa zwołuje dusze zmarłych Fisch Zwycz 24. Natomiast wśród mużułmańskiej ludności Hercegowiny sowa uznawana jest za świętego ptaka, którego krzyk jest głosem błagalnej modlitwy zmarłego do Boga o wybaczenie grzechów (Gura 1997: 573).

Profil wieszczący, obecny na całym obszarze Słowiańszczyzny, współtworzy głos wydawany przez sowę lub puszczyka, któremu towarzyszą nietypowe zachowania – ptaka przylatującego z lasu do osiedli ludzkich, by zapowiedzieć komuś śmierć lub narodziny dziecka. Znaczenie symboliczne ma też sceneria, w której sowa lub puszczyk przywołuje na świat jedne, a nawołuje do odejścia inne dusze. Według wierzeń sowa/puszczyk zwykle siada na dachu, na kominie domu lub na pobliskim drzewie. Każde z tych miejsc jest naznaczone medialnością.

Interpretacja odgłosu sowy/puszczyka zwiastującego śmierć odpowiada nawoływaniom do odejścia: *idź, idź; pódź, pódź; puć, puć; pójdz, pójdz*, od których pochodzi nazwa *sowa-pójdzka*, czy określenie *wypućkać kogoś* ‘*pućkaniem* ściągnąć na kogoś śmierć’ Bart Zwierz 34–35. Niekiedy naśladowania krzyku sowy przyjmują postać frazemów: *pójdz (pódź, pódź) w dotek pod kościotek, Pwuć! pod kościotek, wykop dotek* Bąk Kramsk 82, podob. K 46 Ka-S 490, Fisch Zwycz 23. Krzyk sowy zapowiadający narodziny dziecka nawiązuje do kołysania, owijania niemowlęcia: *powi, powi; powij, powij; kołys, kołys! kołysz!* Fisch Zwycz 23, podob. K 42 Maz 404. Podobnie interpretowane są odgłosy sowy w Rosji Ukrainie, i Białorusi, gdzie zwiastują zarówno śmierć, jak i narodziny, w tym często dziecka pozamałżeńskiego, por.: *sówka po boru huka, Kasia piastunki szuka* Lud 1898/421–422; *Jak sava kryczyt’, bajstruczka deuka radit’* Gura 1997: 581; K 53 Lit 386. Natomiast w wierzeniach południowosłowiańskich pojawił się dodatkowy motyw wróżenia o płci dziecka na podstawie kierunku, z którego dochodził głos sowy – jeśli ze wschodniej strony domu – córka, jeśli z zachodu – syn Gura 1997: 571.

Symbolika sowy/puszczyka ujawnia jej szczególną rolę w procesie dystrybucji dusz. Jej zdolności wieszczce, wydają się przewyższać te, którymi władają ptaki z wroniej rodziny. Wyposażona w uszy zdolne odbierać niesłyszalne dla innych sygnały wie, która dusza gotowa jest do odlotu i potrafi ją skutecznie z ciała człowieka „wypuścić”. Pójdzka komunikuje się również z duszami w zaświatach, oczekującymi na wcielenie, wybierając dla nich kobietę gotową do poczęcia. Zdolność widzenia w ciemnościach już przez starożytnych interpretowana była jako szczególny dar poznania prawd niedostępnych dla innych, a u Słowian ukształtowała profil wieszcy i demoniczny, w którym sowa przedstawiana jest jako ucieleśnienie diabła lub dusz potępionych, co miało wpływ na jej ambiwalentną wartość aksjologiczną.

4. Role ptaków w symbolicznej sferze ludzkich dusz

Sfera bytowania ludzkich dusz okazuje się strukturą uporządkowaną hierarchicznie, w której poszczególnym gatunkom ptaków przypisane są określone funkcje mediacyjne. Gołębiom przypadła rola odprawienia czystych dusz w zaświaty, bocianom i jaskółkom – transponowania dusz z jednej rzeczywistości do drugiej. Kukułki – w służbie dusz – występują jako łączniczki/posłanki między duszami zmarłych a żywymi. Kruki (i ich rodzina) – pełnią funkcję wysłanników świata podziemnego i łowców dusz grzeszników, zaś sowom/puszczykom – przypada najwyższa rola zarządzania dystrybucją dusz – wyznaczanie czasu odejścia ze świata jednym i przyjścia na ziemię drugim, odrodzonym do nowego życia.

Literatura

- Bartmiński Jerzy, 1988, *Definicja kognitywna jako narzędzie opisu konotacji słowa*, [w:] *Konotacja*, red. Jerzy Bartmiński, Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 169–183.
- Bartmiński Jerzy, 1990, *Punkt widzenia, perspektywa interpretacyjna, językowy obraz świata*, [w:] *Językowy obraz świata*, red. Jerzy Bartmiński, Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 109–227.
- Bartmiński Jerzy, 2006a, *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Bartmiński Jerzy, 2006b, *Niektóre problemy i pojęcia etnolingwistyki lubelskiej*, „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury” 18, s. 77–90.
- Bartmiński Jerzy, 2014, *Narracyjny aspekt definicji kognitywnej*, [w:] *Narracyjność w języku i literaturze*, red. Dorota Filar, Dorota Piekarczyk, Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 99–115.
- Bartmiński Jerzy, 2015, *Perspektywa semazjologiczna i onomazjologiczna w badaniach językowego obrazu świata*, „Poradnik Językowy”, nr 1, s. 14–29.
- Bartmiński Jerzy, Niebrzegowska Stanisława, 1998, *Profile a podmiotowa interpretacja świata*, [w:] *Profilowanie w języku i w tekście*, red. Jerzy Bartmiński, Ryszard Tokarski, Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 211–224.
- Bartmiński Jerzy, Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, 2004, *Dynamika kategorii punktu widzenia w języku, tekście i w dyskursie*, [w:] *Punkt widzenia w języku i w kulturze*, red. Jerzy Bartmiński, Kazimierz Nycz, Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 321–358.
- Bączkowska Grażyna, 1988, „Korowaj”, „Etnolingwistyka” 1, s. 79–99.
- Grzegorzyczkowa Renata, 2012, *Świat widziany przez słowa. Szkice z semantyki leksykalnej*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Gura Aleksandr V., 1997, *Simvolika životnyh v slawjanskoj narodnoj tradicii*, Moskwa: Indrik.
- Karwot Edward, 1955, *Katalog magii Rudolfa. Źródło etnograficzne XIII wieku*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Kobieliński Stanisław, 2002, *Bestiarium chrześcijańskie. Zwierzęta w symbolice i interpretacji: starożytność i średniowiecze*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

- Kosyłowice Czesław i Irena, 1980, *Kukułka*, [w:] *Słownik ludowych stereotypów językowych. Zeszyt próbny*, red. Jerzy Bartmiński, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, s.145–158.
- Majewski Erazm, 1891, *Bocian w mowie i pojęciach ludu naszego*, Warszawa: Nakładem Autora.
- Marecki Józef, Rotter Ludmiła (red.), 2009, *Symbol – znak – przesłanie. Symbolika zwierząt*, Kraków: Wydawnictwo UNUM.
- Masłowska Ewa, 2014, *Narracyjność symbolu*, [w:] *Narracyjność języka i kultury*, red. Dorota Filar, Dorota Piekarczyk, Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 239–249.
- Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, 2020, *Definiowanie i profilowanie pojęć w (etno)lingwistyce*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Rybowski Mikołaj, 1980, *Jaskółki. Obrazek z historii naturalnej*, Kraków: Osobne odbicie z „Opiekuna Zwierząt”, t. 4.
- Szadura Joanna, 2017, *Weselny korowaj mielnicki na tle kultury słowiańskiej*, [w:] *Gawędy o kulturach*, t. 3, red. Joanna Szadura, Damian Gocół, Lublin: Wydawnictwo Polihymnia.
- Zowczak Magdalena, 2000, *Biblia Ludowa. Interpretacja wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Wrocław: Wydawnictwo FUNNA.

Wykaz źródeł

- Bart Zwierz – Bartmiński Jerzy, Kielak Olga, Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, 2015, *Dlaczego wąż nie ma nóg? Zwierzęta w ludowych przekazach ustnych*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Bąk Kramsk – Bąk Piotr, 1960, *Słownictwo gwary okolic Kramska na tle kultury ludowej*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Bor SE – Boryś Wiesław, 2005, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Fisch Zwycz – Fischer Alfred, 1929, *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*, Lwów: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- For Sym – Forstner Dorothea, 1990, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przekład i oprac. Wanda Zakrzewska, Paweł Pachciarek, Ryszard Turzyński, Warszawa: PAX.
- Lud 1900/126–157 – Gustawicz Bronisław, 1900, *O ludzie Podduklańskim w ogólności, a Iwoniczanach w szczególności*. (Część wtóra). *Zabawy, pieśni, gadki* [cz. 2].
- Lud 1898/41–435 – Piątkowska Ignacja, 1898, *Obyczaje ludu i ziemi sieradzkiej. Szkic etnograficzny*.
- Herd Lek – *Leksykon symboli*, oprac. Marianne Oesterreicher-Mollwo, tłum. Jerzy Prokopiuk, Warszawa: Wyd. ROK Corporation SA 1992.
- Kolberg Oskar, *Dzieła wszystkie*, Wrocław:
- K 1 Pieś – T.1 *Pieśni ludu Polskiego*, 1961, wyd. fotooffset.
- K 11 Poz – T. 11 *W. Ks. Poznańskie*, cz. 3, 1963, wyd. fotooffset.
- K 15 Poz – T. 15 *W. Ks. Poznańskie*, cz 7, 1962, wyd. fotooffset.
- K 17 Lub – T. 17 *Lubelskie*, cz. 2, 1962, wyd. fotooffset.
- K 23 Kal – T. 23 *Kaliskie*, 1964, wyd. fotooffset.
- K 42 Maz – T. 42 *Mazowsze*, cz. 7, z rękopisów oprac. Aleksander Pawlak, Medard Tarko, Tadeusz Zdancewicz, red. Medard Tarko, 1970.
- K 46 Ka-S – T. 46 *Kaliskie i Sieradzkie*, z rękopisów oprac. Jarosław Lisakowski, Walerian Sobisiak, red. Danuta Pawlak, Agata Skrukwa, 1967.

- K 53 Lit – T. 53 *Litwa*, z rękopisów oprac. Czesław Kudzinowski, Danuta Pawlak, red. Medard Tarko, 1966.
- K 57 RuśC – T. 57 *Ruś Czerwona*, cz. 2, z rękopisów oprac. Władysław Kuraszkiwicz, Bogusław Linette, Medard Tarko, z. 1 1978, s. 1–768.
- Mosz Kul – Moszyński Kazimierz, 1967, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2. *Kultura duchowa*, cz. 1, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Kop SSym – Kopaliński Władysław, 1990, *Słownik symboli*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Lur Przes – Lurker Manfred, 1994, *Przeżycie symboli w mitach, kulturach i religiach*, Kraków: Znak.
- SSiSL – *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1. *Kosmos*. Koncepcja całości i redakcja Jerzy Bartmiński, zastępca redaktora Stanisława Niebrzegowska [od cz. 3. Niebrzegowska-Bartmińska], cz. 1. *Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie*, Lublin 1996; cz. 2. *Ziemia, woda, podziemie*, Lublin 1999; cz. 3. *Meteorologia*, Lublin 2012; cz. 4. *Świat, światło, metale*; t. 2. *Rośliny*, cz. 1. *Zboża*, Lublin 2017; cz. 2. *Warzywa, przyprawy, rośliny przemysłowe*, Lublin 2018; cz. 3. *Kwiaty*, Lublin 2019; cz. 4. *Zioła*, Lublin 2019; cz. 5. *Drzewa owocowe i iglaste*, Lublin 2020; cz. 6. *Drzewa liściaste*, Lublin 2021.
- Sych SGKasz – Sychta Bernard, *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej*, t. 1–7. Wrocław– Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1967–1976.
- Wisła 1898/385–408 – Majewski Erazm, 1898, *Kukułka w mowie, pieśni i pojęciach ludu polskiego*.
- Wisła 1900/1–41 – Majewski Erazm, *Rodzina kruków w mowie, pojęciach i praktykach ludu polskiego*, oprac. E. Majewski przy współudziale Szczęsnego Jastrzębowskiiego i dr Józefa Saneckiego.
- ZWAK – Wierchowski Zygmunt, 1890, *Materyjały etnograficzne z powiatu Tarnobrzskiego i Niskiego w Galicyi* „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 14. Kraków, s. 145–211.

Streszczenie: Autorka podjęła próbę ukazania narodowej i ponadnarodowej symboliki ptaków w sferze duszy w polskiej kulturze ludowej na tle słowiańskim. Celem pracy jest prześledzenie różnorodności w sposobie obrazowania egzystencji dusz zmarłych oraz ich relacji ze światem żywych. Analiza materiału wykazała, że różnice kulturowe dają się zaobserwować na poziomie gatunków ptaków. Cechy gatunkowe ptaka (wygląd, tryb życia, barwa upierzenia) oraz konteksty kulturowe (odziedziczone i lokalne) stanowią podstawę do profilowania ich znaczeń symbolicznych.

Słowa kluczowe: ptasia symbolika dusz; narodowa symbolika ptaków; transnarodowa symbolika ptaków; profilowanie znaczeń symbolicznych ptaków-dusz