

Joanna Piechura
University of Warsaw
College of Inter-area Individual Studies in the Humanities
and Social Sciences
joanna.piechura3@gmail.com
ORCID: 0000-0003-3306-3641

*O TYM, JAKO KOBIETA Z OGONA PSIEGO
POWSTAŁA... OD FOLKLORU DO FACECJI.
KILKA UWAG O WIERSZU PRZYPISANYM
ELŻBIECIE DRUŻBACKIEJ*

Abstract

The Creation of Woman From a Dog's Tail. A Folk Tale in Verse Among the Poems of Elżbieta Drużbacka (1698–1765)

Elżbieta Drużbacka was one of the greatest court poets of the Late Baroque period in the Republic of Poland. She was reputed for her pastoral poems and a highly functionalised oeuvre, developed mainly in order to serve the private interests of her patrons. The poem entitled *O tym, jako kobieta z ogona psiego powstała (powieść biblijna przez Elżbietę Drużbacką)* [Of the creation of Woman from a dog's tail (a biblical tale by Elżbieta Drużbacka)], is wholly derived from a parabiblical etiological legend (ATU 798) – an unseemly source of inspiration for a poet of such stature. Since the poem belongs to a long tradition of popular Genesis narratives, oral and written, concerning the creation of Woman from different types of tails, the author suggests that in light of the text's topic and style, Drużbacka's

authorship remains uncertain. However, it is acknowledged that reading the poem with the poet's biography as starting point offers a base of reference that allows for a comparative, cross-cultural analysis of Renaissance facetiae and picaresque satire in between literature, apocrypha and folklore. The author explains how differences in written and oral transmission may have influenced the shape of the poem in question as well as other versions of the tale, and demonstrates their cultural significance through discussing different parabiblical etiologies of judeochristian and folkloric descent.

Keywords: Elżbieta Drużbacka, the Folk Bible, creation of Woman, tail, facetiae

Słowa kluczowe: Elżbieta Drużbacka, biblia ludowa, stworzenie kobiety, ogon, facecja

Wśród *Wierszy wybranych* Elżbiety Drużbackiej wydanych w 2003 roku przez jej monografistkę Krystynę Stasiewicz znajduje się tekst pt. *O tym, jako kobieta z ogona psiego powstała*¹. Już sam tytuł wskazuje na to, że jest to utwór narracyjny, który różni się od reszty dzieł znajdujących się w zbiorze. Fabuła wiersza jest zaskakująco wierną realizacją jednego z wielu krążących po Europie przekazów o stworzeniu Ewy z psiego ogona², a archaizacja językowa i ustność tekstu sprawiają, że jego poetyka znacząco odbiega od twórczości Drużbackiej. Niniejszy artykuł jest próbą usytuowania wiersza w kontekście europejskiej facecjonistyki i kultury tradycyjnej, z uwzględnieniem możliwej pseudonimizacji utworu.

¹ Dalej: OTJ.

² Są to realizacje wątku bajkowego lub inaczej – mitu, który w klasyfikacji A. Aarnego jest oznaczony jako A 1241.3. W klasyfikacji uwspółcześnionej przez Uthera: ATU 758 (UTHER 2011), w *Polskiej bajce ludowej w układzie systematycznym* Juliana Krzyżanowskiego: T 2463 (KRZYŻANOWSKI 1963).

Dzieje rękopisu

Odpis OTJ został odnaleziony przez Stasiewicz w kodeksie Biblioteki Narodowej z lat 1805–1905³. Tekst sygnowany nazwiskiem Drużbackiej jest częścią zbioru pojedynczych utworów poetów urodzonych od drugiej połowy XVIII wieku. Nie jest jasne, czy to kopista nadał mu cały tytuł, czy też dodał tylko podtytuł w nawiasie (*powieść biblijna przez Elżbietę Drużbacką*), który jednoznacznie przypisuje tekst poetce⁴. Wiersz najprawdopodobniej został spisany przez wykształconego skrybę na użytek publiczności drobnoszlacheckiej, na co wskazuje miara wiersza, prosty, humorystyczny wywód i staranna stylizacja na język dawny, którą omówię poniżej.

Stasiewicz w swojej monografii zwięźle zarysowuje podobieństwa między OTJ a wzorowaną na La Fontainie wierszowaną bajką zwierzęcą *Wróbel i kot*, którą także odnalazła w innym, XIX-wiecznym zbiorze rękopisów⁵. Drugi utwór również został opatrzony nazwiskiem poetki, wobec czego badaczka oba utwory uznaje za dotychczas zaginione dzieła Drużbackiej⁶. Jest to ważne z tego względu, że *Wróbel i kot* wyszedł spod pióra Jana Stanisława Jabłonowskiego, z którym

³ DRUŻBACKA 1805–1905: rps IV 5875, Warszawa, Biblioteka Narodowa. Powstał między 1805 a 1905 rokiem.

⁴ Badaczka datuje wiersz na lata 50. (po listopadzie 1750 r.), ponieważ J.A. Załuski nie wydał go w *Zbiorze rytmów duchownych...* z 1752 roku. Cf. DRUŻBACKA 2003, 35. Załuski mógł nie znać lub nie chcieć wydać wszystkich wierszy poetki, a z korespondencji Drużbackiej wynika, że sama prosiła Załuskiego o niewydawanie co najmniej trzech utworów z obawy przed obrazą uczuć czytelników lub osób opisanych: *Egzorcysty z diabłem, Gomulek w siatce i Roku fatalnego*, cf. MARCZEWSKA-STANĐOWA 1978, 38. W liście pisze, że w tych utworach „zachodzą alegorie, które kto wie jeźeliby się nie domyślono, a ja nikogo wierszami moimi urażać nie chcę [...]” (s. 38).

⁵ DRUŻBACKA 1842–1844, k. 238–240, [za:] STASIEWICZ 1992, 55. Wiersz *Wrubel i kot. Bayka* został opatrzony nagłówkiem „Z dzieł Drużbackiej”.

⁶ Badaczka wspomina, że na powstanie obu utworów mogły wpłynąć bajki Jabłonowskiego lub Wojciecha Jakubowskiego i twierdzi, że „w bajce Drużbackiej natrętny dydaktyzm na wzór lafontenowski jest wyciszony”. Cf. STASIEWICZ 1992, s. 55–56. Tymczasem okazuje się, że tekst niemalże identyczny do cytowanego przez nią *Wróbla i kota* występuje wśród utworów wydanych pod nazwiskiem Jabłonowskiego i jest adaptacją bajki La Fontaine’a *Le chat et les deux moineaux*. Cf. JABŁONOWSKI 2013, 162.

Drużbacka była związana przez Elżbietę Sieniawską. Okazuje się więc, że jeden z odpisów sygnowanych jej nazwiskiem zawierał tekst Jabłonowskiego, co pozwala przypuszczać, że podobnie mogło być w przypadku wiersza *O tym, jako kobieta z psiego ogona powstała*. Rozważenie kwestii autorstwa tekstu otwiera go na interpretację w kluczu kultury popularnej i pozwala dostrzec powiązania z cyklem etiologii, które są ważną częścią tzw. biblii ludowej – parabiblijnych tekstów funkcjonujących w obiegu ustnym.

Co więcej, w kulturze europejskiej istnieją także literackie realizacje wątku o psim ogonie. Dwoma innymi przykładami marginalizowanych utworów opatrzonych nazwiskami znanych pisarzy, które ukazują różne strategie „literaryzacji” przekazu o stworzeniu Ewy z ogona, są chociażby facecje norymberczyka Hansa Sachsa i irlandzkiego poety Thomasa Moore’a. Tekst Sachsa pt. *Der Hundes Schwanz* [Psi ogon]⁷ z 1557 roku należy do popularnego gatunku niemieckich *Schwanke* – humorystycznych, wierszowanych anegdot powstających na gruncie literatury mieszczańskiej, folkloru i łacińskiej facecji⁸. Natomiast wiersz Moore’a *The Rabbinical Origin of Woman*⁹ istnieje w kilku wersjach, które pojawiały się w kolejnych wydaniach zbiorowych jego dzieł. Podmioty w obu wierszach humorystycznie opowiadają o powstaniu Ewy z psiego ogona i szyderczo powołują się na religijny autorytet rabinów. U Sachsa opowiadaczem jest podchmielony uczestnik biesiady, chcący dowieść, że płęć męska jest szlachetniejsza od kobiecej, a u Moore’a podmiot wyjaśnia, dlaczego mężowie zostawiają swoje żony za sobą, kiedy tylko mogą. Te dwa teksty

⁷ SACHS 1893, 522–526.

⁸ WOJTOWICZ 2012, 118.

⁹ SACHS 1893, 522–526; MOORE 1827, 343; 1829, 355; MOORE 1842, 607. Wiersz Moore’a należy do wczesnej twórczości poety, lecz zamieścił on pełną wersję utworu tylko w trzech wydaniach swych dzieł. Co ciekawe, rękopis Moore’a znajduje się w spisie pamiętek domu gotyckiego przy świątyni Sybilli Urszuli Czartoryskiej, w wykazie z 1828 roku.

oraz utwór przypisany Družbackiej należą do cyklu tekstów tworzonych w tradycji hierarchicznego schematu *gynesis*¹⁰.

Cykl etiologii w biblii ludowej i współczesnych badaniach

Podjęta tu próba zestawienia OTJ z tekstami współtworzącymi tzw. biblię ludową¹¹ jest krokiem w stronę uaktualnienia przeglądu znanych dziś literackich wariantów przekazu o stworzeniu Ewy z ogona, które funkcjonowały równolegle do opowieści ludowych. Słowiańską biblię ludową wielokrotnie opisywano jako splot tradycji ustnych i piśmiennych, tworzonych i przekazywanych na zasadzie intelektualnego bricolage'u czy asamblażu, które cechują całą sferę kultury ustnej¹². Hybrydyczność gatunkowa utworu, właściwa większości tekstów folklorystycznych, jest podstawą podjętej tu analizy porównawczej¹³ apokryficznego, intertekstualnego charakteru tytułowego wiersza, w oparciu o materiały zebrane m.in. przez Oskara Dähnhardta¹⁴, Galinę Kabakovą¹⁵, Florentynę Badalanovą Geller¹⁶ i Magdalenę Zowczak, autorkę przełomowej monografii *Biblia ludowa: interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej* (2000; 2013; wyd. ang. 2019). Badalanova Geller stworzyła pojęcie prehipertekstu (*ur-hypertext*) dla określenia biblii ludowej jako zbioru przekazów będących

¹⁰ Autorka artykułu opracowuje wymienione teksty w perspektywie porównawczej, na ich temat powstaje osobna praca.

¹¹ Omówienie historii pojęcia oraz jego współczesne wykorzystanie cf. ZOWCZAK 2013; BADALANOVA GELLER 2017a.

¹² ZOWCZAK 2013, 17, 61; BADALANOVA GELLER 2014, 94; MILTENOVA 2013.

¹³ W badaniach antropologicznych i etnograficznych tworzone są raczej syntetyczne kompilacje wielu wariantów ustnych jednego przekazu. Mizoginii w przekazach o Ewie stworzonej z ogona uwagę poświęciły ZOWCZAK (2013; 2015b; 2015c) i BADALANOVA GELLER (2008; 2010; 2017a), jednakże bez zestawienia słowiańskich materiałów ze zbiorem Dähnhardta.

¹⁴ DÄHNHARDT 1907.

¹⁵ KABAKOVA 2015; 2018.

¹⁶ BADALANOVA GELLER 2010; 2014; 2017a; 2017b.

w obiegu jeszcze przed powstaniem Biblii „właściwej”¹⁷. Twierdzi, że zaskakujące dziś zbieżności między tekstami parabiblijnymi wywodzącymi się z tradycji judeochrześcijańskiej, koranicznej i folkloru pozwalają przypuszczać o istnieniu parabiblijnego zbioru tekstów ustnych, wierzeń, rytuałów, którego kontynuacją są apokryfy biblijne i folklor. Zowczak dystansuje się jednak od tej tezy i przedstawia biblię ludową jako zbiór tekstów pośredniczących między literaturą kanoniczną a ludową kulturą uszną¹⁸ dzięki cyrkulacji archaicznych ksiąg lub praktykom wiejskich duchownych.

Tak rozumiane pojęcie biblii ludowej stało się określeniem *implicite* odwołującym się do pokrewieństw stylistycznych bądź fabularnych między tekstami apokryficznymi. Ważny wobec zbiorowego charakteru biblii ludowej jest więc kontekst fabularyzacji, beletryzacji i upiśmiennienia przekazu apokryficznego. Współistnienie i przeplatanie się powtarzanych i spisywanych tekstów odzwierciedla bowiem mentalność społeczności, w której powstały lub w której były przekazywane¹⁹. Tę zależność odzwierciedla antropologiczne rozumienie apokryfu, które opisała Zowczak – apokryficzność tekstów parabiblijnych służy „negocjowaniu podmiotowości” kultur pogranicza wobec dyskursu dominującego²⁰.

Stasiewicz określa OTJ mianem „humorystycznej powiastki pseudobiblijnej” i nie wspomina o podobieństwach łączących wiersz z ludowymi opowieściami o stworzeniu Ewy z psiego

¹⁷ BADALANOVA GELLER 2008, 161–162; 2017a, 273. Z pojęcia biblii ludowej korzystam za Zowczak. Nieco inną koncepcję przedstawia Badalanova Geller – biblię ludową należy jej zdaniem rozumieć jako prehipertekst. *Ur-hypertext*, który funkcjonował wcześniej niż Biblia właściwa, i rozwijał się równoległe do niej w tradycji ustnej i pisemnej. Choć jest to w jej pojęciu szerszy termin niż u Zowczak, pozostaje on przydatny w ukazaniu diachronicznych, międzykulturowych transferów motywów parabiblijnych. O historii pojęcia cf. ZOWCZAK 2013; BADALANOVA GELLER 2017a; 2017b.

¹⁸ ZOWCZAK 2013, 12. Cf. prace Olgi Bielewej, Annamarii Lammell i Ilony Nagy o słowiańskiej biblii ludowej.

¹⁹ MILTENOVA 2013, 319; ZOWCZAK 2013, 11.

²⁰ ZOWCZAK 2013, 17.

ogona. W *Wierszach wybranych* utwór został zamieszczony w podrozdziale *Echa wydarzeń i zabaw towarzyskich*, gdyż zdaniem edytorkei wiersz prawdopodobnie powstał na użytek zabaw na dworze Barbary Sanguszkowej w Lubartowie, gdzie Drużbacka często bywała z uwagi na zażyłe stosunki z magnatką²¹. Przez współczesnych nazywana słowiańską Safoną, dziś uchodzi za najślawniejszą poetkę okolicznościową czasów saskich. Była blisko związana z familiami Sieniawskich, Czartoryskich i Sanguszków. Z tego względu często przebywała na wschodnich rubieżach ziem polskich, między innymi w Sanguszkowie i Lubartowie, gdzie pseudobiblijne podania o stworzeniu świata z udziałem diabła były dobrze znane. Jednakże twórczość Drużbackiej, z jednej strony zwiastująca rozwój rokoka, a z drugiej czerpiąca z arkadyzmu, który rozwijał się wraz z rodzącym się wówczas oświeceniem²², z reguły nie zawiera nawiązań do kultury plebejskiej. Teksty poetki powstawały na gruncie kultur magnackiej i szlacheckiej drugiej połowy XVIII wieku i rzadko wybiegają poza obyczajowość dworską²³. Pierwszy wydawca wierszy Drużbackiej, biskup Józef Andrzej Załuski²⁴, uwrażliwił ją na współczesne problemy społeczne (kwestia żydowska, posejmikowe bójki i zabójstwa w kościołach) i chwalił jej reformatorskie zacięcie. Drużbacka otwarcie krytykowała liberalizację obyczajów i pisała filipiki przeciwko rozwodom, wolnomularstwu kobiecemu, Żydom, klerowi i ludowej zabobonności²⁵, a przy tym nie trawestowała kanonicznych opowieści biblijnych.

²¹ STASIEWICZ 1992, 56–57; 2008, 296.

²² WOJTOWICZ 2007, 35–37.

²³ Jedną z niewielu prac szerzej omawiających opisy życia chłopskiego u Drużbackiej jest rozprawa Mieczysława Piszczkowskiego (1960). Cf. GRACIOTTI 1991, 22; BEŁCIKOWSKI 1881, 257–258. O społecznych kontekstach poezji Drużbackiej cf. BEŁCIKOWSKI 1881, 229, 262; PREJS 1989, 75.

²⁴ DRUŻBACKA 1752.

²⁵ DRUŻBACKA 1752, 296–305; 342–346; WIŚNIEWSKA 2016b, 131; RITTEL 2009, 123. Wątki antyżydowskie w twórczości Drużbackiej mają także znaczenie w kontekście sprawy Pfefferkorn–Reuchlin, która w XVI wieku wzmogła nastroje antyżydowskie, jednocześnie doprowadzając do

O utworze odnalezionym przez Stasiewicz nie wspominają w swoich publikacjach dotyczących poetyki Drużbackiej Teodozja Rittel²⁶ i Halina Wiśniewska²⁷ być może właśnie ze względu na osobliwy język i kompozycję OTJ, które wyróżniają go na tle twórczości poetki. Warto zaznaczyć, że źródła nie podają informacji o ustnych, improwizowanych wystąpieniach Drużbackiej przed publicznością dworską, które mogły dostarczyć okazji do spisania ustnej realizacji podania o stworzeniu Ewy z psiego ogona. Choć analiza wybranych cech językowych odpisu z przełomu XVIII i XIX wieku niewiele mówi o tekście źródłowym, pochylenie się nad językiem wiersza, który odnalazła Stasiewicz, może okazać się pomocne przy ustaleniu powodów, dla których kopista opatrzył wiersz nazwiskiem Drużbackiej. Szczególnie ważna w tym kontekście jest stylizacja na język dawny. Chodzi tu przede wszystkim o konsekwentnie stosowaną liczbę podwójną rzeczownika „żebrze”²⁸, które przecież powinno występować w liczbie pojedynczej, oraz beznosówkową postać „cie” (w. 22)²⁹. Z kolei samogłoski ścieśnione pojawiają się w rękopisie wielokrotnie, mimo że w autografach Drużbackiej nie są one zaznaczane.

Dewocja pisarki, wczesnooświeceniowa poetyka oraz satyryczne teksty zaskarbiły jej łaski XVIII-wiecznej krytyki i zapewniły sławę jeszcze za życia. Za to w pierwszej połowie XIX wieku, gdy powstał zbiór odpisów, wśród których Stasiewicz odnalazła rękopis OTJ, utwory Drużbackiej straciły na aktualności i spotykały się z oceną negatywną, także z powodu płci autorki³⁰. Jak wynika z badań Rittel, dopiero pod koniec

popularyzacji tendencyjnie zniekształconych treści talmudycznych wśród niższych warstw społecznych. Cf. DÄHNHARDT 1907, 122; STIEFEL 1894, 105–106.

²⁶ RITTEL 2007; 2009; 2014.

²⁷ WIŚNIEWSKA 2016b.

²⁸ SŁOBODA 2015, 165–166. O zaniku liczby podwójnej na przełomie XV i XVI wieku cf. SIUCIAK 2008, 21, 200.

²⁹ KRZYWY 2017, 54.

³⁰ Wiadomo bowiem, że krytyka tekstów autorki *Zbioru rytmów* układała się w uproszczeniu następująco: XVIII wiek – oceny entuzjastyczne, początek

XIX wieku twórczość Drużbackiej znów cieszyła się poważaniem i była przytaczana jako przykład protofeministycznej literatury kobiecej, która utorowała drogę późniejszych hasłom emancypacyjnym³¹. W XIX wieku twórczość i życiorys poetki stały się atrakcyjnym tematem z uwagi na rodzące się wówczas ruchy feministyczne, szczególnie dla kopisty, który chciałby przypisać parodystyczną opowieść o kobiecości znanej, klasycyzującej i pod wieloma względami zachowawczej autorce.

Choć w obszernych *Poezjach* wydanych przez Jana Nepomucena Bobrowskiego w 1837 roku łatwo znaleźć szereg nawiązań do Adama i Ewy, są to uwagi całkowicie zgodne z kanoniczną wizją stworzenia pierwszych ludzi, zaczerpniętą z drugiego rozdziału Księgi Rodzaju³². Ewa jest przywoływana jako winna grzechu pierworodnego, chociaż poetka utyskuje na nierówne kary, jakie spotkały Adama i Ewę za to samo przewinienie³³. Warto przypomnieć, że w utworach Drużbackiej często pojawiają się moralizatorskie uwagi o rolach małżeńskich i prymacie mężczyzny nad kobietą. W *Opisaniu życia świętego Dawida króla izraelskiego* podmiot wykorzystuje historię Dawida i Abigail do opisania zachowań przystojących dobrej żonie. Jednocześnie przywoływani zostali pierwsi ludzie, by podkreślić szacunek należny dobrej żonie, co przywodzi na myśl typowe już dla poezji sarmackiej kontynuacje dworskiego etosu rycerskiego³⁴.

Najpiękniej żonom mężów słuchać jako głowy,
Gdy chcą radzić, niech radzą, dyskretnemi słowy;

XIX wieku – oceny dobre, połowa XIX wieku – oceny przeważnie krytyczne, koniec XIX wieku – oceny „ciepłe” związane z hasłami emancypacyjnymi autorki. Cf. RITTEL 2005, 25.

³¹ MACIEJEWSKA 2015, 159.

³² „Ziemio kochana matko wszech żywiołów,/Coś się podała do rąk Stwórcy sama,/W całym kawałku, nie z miążkich popiołów,/Na ulepienie pierwsze-go Adama: Tenże sam siebie, i ciebie w proch skruszył,/Gdy zakazane drzewo z Ewą ruszył” (DRUŻBACKA 1837, 24).

³³ „Przeklęty owoc, i niedotykany,/W którym śmierć swoje mieszkanie zawarła,/Czemu nie Adam więcej ukarany,/Nad Ewę, tylko ogryzkiem u garła” (DRUŻBACKA 1837, 24).

³⁴ BANAS 2007, 200.

Gospodarstwa pilnują, ile ich stan zdoła.
Do męża skarb należy, z szpichlerzem stodoła.
Trudno prawa przeskoczyć nadanego w raju,
że coś więcej przydano mężkiemu rodzaju.
Jawnie nas nauczyło zakazane drzewo,
Szanuj żony Adamie, bądź posłuszna Ewo³⁵.

Za szacunek męża należy się posłuszeństwo mądrej żony, która winna troszczyć się o jego dobro. Drużbacka bez przerw operuje puentą, odwołaniami do Pisma Świętego i żywotów świętych. Tymczasem w OTJ mamy do czynienia z parodystyczną opowieścią o mało szlachetnym, „psim” pochodzeniu Ewy, co w większości tekstów o podobnej tematyce, pochodzących z epok wcześniejszych, było puentowane uwagami o kobiecych przywarach. W OTJ zaś brak satyrycznego podsumowania, które ujmowałoby krytyczny stosunek podmiotu do kobiecej bohaterki.

Autorstwo badanego utworu pozostaje niepewne, przede wszystkim ze względu na dokładne odwzorowanie fabuły znanej z przekazów chłopskich, niemieckojęzycznych facecji oraz rzadki w baroku rozmiar sylabiczny. Odczytanie utworu przez pryzmat twórczości Drużbackiej dostarcza jednak cennego punktu zaczepienia – pozwala na polemikę z dotychczasowym stanem badań nad dorobkiem poetki, a zwłaszcza na zestawienie wiersza z innymi realizacjami międzynarodowego cyklu etiologii o Ewie. Łączące je podobieństwa dowodzą, że należy te teksty rozpatrywać jako produkty procesu, który Krzyżanowski nazwał „schodzeniem” wielu anegdot lub narracji parabiblijnych „ze sfer facecjonistyki dworskiej na niziny popularnej literatury sowizdrzalskiej”³⁶.

O tym, jako kobieta z ogona psiego powstała jest gatunkowo najbliższy facecji, choć z uwagi na to, że czerpie z folkloru,

³⁵ DRUŻBACKA 1837, 46–47

³⁶ O popularyzacji niemieckich *schwanke* w Polsce cf. KRZYŻANOWSKI 1961, 30–31.

ma też cechy bajki, podania i legendy etiologicznej³⁷. Brak postaci alegorycznych i bezpośrednio wyrażonego morału utrudnia jednak klasyfikację gatunkową i skłania ku korzystaniu z szerszych pojęć, takich jak przekaz, podanie czy mit³⁸. Toteż najłatwiej będzie określić utwór o powstaniu Ewy z ogona jako facecję: literacką, fabularyzowaną realizację parabiblijnego mitu o stworzeniu Ewy z psiego ogona. Jeśli chodzi o kompozycję wiersza, został on spisany stychicznym dwunastozgłoskowcem (6+6)³⁹, który wśród wszystkich zebranych przez Krystynę Stasiewicz wierszy Drużbackiej występuje tylko w omawianym utworze. Wiadomo też, że dwunastozgłoskowiec był używany w baroku nadzwyczaj rzadko i kojarzono go raczej ze stylem wzniosłym niż humorystycznym, o czym świadczą przekłady hymnów łacińskich pióra Stanisława Grochowskiego lub nieliczne wiersze Sebastiana Grabowieckiego i Wespazjana Kochowskiego pisane dwunastozgłoskowcem⁴⁰. Warto zauważyć,

³⁷ WÓJCICKA 2010, 23–27; NAUMOW 1976, 77.

³⁸ Korzystam tu z pojęcia mitu za Magdaleną Zowczak. Odwołując się do Fernanda Braudela i *Portretów „obcego”* (2000) Zbigniewa Benedyktowicza, Zowczak pisze o patriarchalnych stereotypach w apokryfach ludowych, że „okazują się czasami strukturami długiego trwania (...). Jak nasiona drzemią przez wieki w ukryciu, aby w sprzyjających warunkach przybrać zaktualizowane, dostosowane do środowiska znaczenie, rozrosnąć się w mit. Właściwie są mitem w zwiniętej postaci” (ZOWCZAK 2015c, 94).

³⁹ Dwunastozgłoskowiec jest odejściem od wszechobecnych w jej dorobku jedenasto- i trzynastozgłoskowców (najczęstszy rozmiar to jedenastozgłoskowiec ze średniówką po piątej sylabie, który Pszczołowska określa jako „z zasady niemal stroficzny”, co znów kłóci się z formą stychiczną omawianego utworu. Drużbacka była przez współczesnych kojarzona z sekstyną, gdyż tą samą strofą chwalono jej poezję. PSZCZOŁOWSKA 1997, 149, 155; WIŚNIEWSKA 2016a, 222–223: chodzi m.in. o takie panegiryki jak utwór księcia Udalryka Radziwiłła pt. *Na pochwałę Pani Elżbiety Drużbackiej Skarbnikowej Żydaczowskiej w Rzemieniu nad Wistokiem rezydującej*). Umieszczenie średniówki po szóstej sylabie w *O tym, jako kobieta...* jest prawdopodobnie echem sześciosylabowych wersów właściwych pieśni ludowej i rytmom krakowiaka i mazurka, tym bardziej że większość rymów jest gramatyczna, a wszystkie są paroksytoniczne w średniówce i klauzuli. Cf. PSZCZOŁOWSKA 1997, 110, 241.

⁴⁰ Cf. *Pieśni XXVII, XXIX z pierwszego Setnika rymów duchownych* S. Grabowieckiego lub *Pieśń V z Niepróżnującego próżnowania* W. Kochowskiego, ks. I.

że dwunasto- i ósmiozłogłoskowce są rozmiarami dominującymi w nieregularnym wierszu uprawianym przez La Fontaine'a, skąd przeniknęły do twórczości autorów zwierzęcych bajek ludowych powstających w XVIII wieku⁴¹. Mogło to wpłynąć na rozmiar wersowy OTJ, przy czym ważną cechą wiersza jest brak puenty, która występuje w większości opowieści o powstaniu pierwszej kobiety, a także, oczywiście, w tekstach La Fontaine'a. Ujęcie kobiety jako części majątku mężczyzny, która wszędzie za nim podąża, jest typowe dla przekazów o psim ogonie⁴² i występuje jako różnie ujmowana puenta na Wileńszczyźnie i w Małopolsce. Zrównanie kobiety z kobyłą jest także znane w satyrze mieszczańskiej⁴³. Ten sam morał pojawia się w wierszu Thomasa Moore'a i gawędzie Sabały, znanej dzięki Tetmajerowi: podmiot wymienia powody, dla których mąż zostawia żonę za sobą, gdy tylko może. W OTJ mizoginicznej puenty brakuje. Możliwa pseudonimia utworu w świetle jego facecjonistycznej treści zwraca uwagę na osobę kopisty i jego stosunek do twórczości Drużbackiej⁴⁴. Jest prawdopodobne, że kopista pochodził ze wschodnich ziem polskich, w których pamięć o poetce i jej spuścizna pozostały żywe w kolejnym stuleciu, czego oznaką jest sygnowanie odpisu utworu jej nazwiskiem. Przypisanie satyrycznego drobiazgu (powielającego mizoginiczne narracje o genezie niższej pozycji społecznej kobiet) poetce o ogólnopolskiej sławie, znanej z utworów o tematyce kobiecej, z pewnością działało dodatnio na atrakcyjność tekstu w oczach ówczesnego odbiorcy.

⁴¹ PSZCZOŁOWSKA 1997, 142.

⁴² Sabała kwituje anegdotę o stworzeniu kobiety słowami „ciągnie ta wej swój do swego”, „temu to wielkie panie noszą ogony u sukniów”, a Kuba charakterystykę płci pięknej dopełnia paralełą między kobyłą a kobietą. Cf. PRZERWA-TETMAJER 1953, 220.

⁴³ Cf. BANAŚ 2007, 203.

⁴⁴ O pojęciu apokryfu cf. EISCHTEADT, PIĄTKOWSKI 2003.

Między ustnością i piśmiennością. OTJ jako facecja

Oralność tytułowego wiersza przywodzi na myśl poetykę tekstów sowizdrzałskich, a przy tym odzwierciedla ustne konwencje komunikacji w kulturze dawnej, w której słowo pisane naśladowało słowo mówione, tak jak np. w przypadku facecji nowelistyka włoska była adaptowana do kompozycji mówionej – stąd jej rodzajowy synkretyzm⁴⁵. Utwór przypisany Drużbackiej jest stylizowany na tekst dawny, by zachować cechy aktu żywej mowy na wzór literatury popularnej przełomu XVI i XVII wieku. Wiersz rozpoczyna się zapytaniem podmiotu, czy słuchacze wiedzą, „skąd to się kobieta wzięła na tym świecie”. Następnie żartobliwie snuje on opowieść, w której Bogu przychodzi na myśl, by z dwóch żeber Adama stworzyć mu żonę. Gdy powołuje Adama do życia, usypia go, wyjmując mu kości z boku, po czym opiera je o płót, by wyschły. Sam, strudzony, układa się do snu. Tymczasem przechodzący obok pies, zwęszywszy kości, porywa je i ucieka. Bóg budzi się i posyła anioła w pogoń⁴⁶, lecz czworonóg wymyka mu się tak, że anioł, skruszony, wraca tylko z psim ogonem. Z powodu braku innego materiału Bóg z tego ogona tworzy kobietę, na czym kończy się wiersz.

Pan Bóg zły był na psa, że kłopot uczynił,
Zły był na anioła, boć i ten zawinił.
Ale trudna rada. Pan Bóg żebra stracił,
Za to psim ogonem majątek z bogacił,
I z psiego ogona w swej twórczej czynności
Zbudował kobietę, bo nie miał już kości.
Oto w jaki sposób, więc z psiego ogona,
Najpierwsza kobieta została stworzona [w. 51–58]⁴⁷.

⁴⁵ DZIECHCIŃSKA 1987, 197, [za:] WOJTOWICZ 2012, 483.

⁴⁶ Można przypuszczać, że chodzi tu o archanioła Michała, o którym wspomina się w wielu innych realizacjach mitu o psim ogonie. Niekiedy pojawia się także archanioł Gabriel (GELLER, SCHIPPER 2008, 113), jednak w wierszu przypisanym Drużbackiej wiemy tylko, że chodzi o „Pana Anioła” [w. 39].

⁴⁷ DRUŻBACKA 2003, 82.

Warto podkreślić, że w pierwszej części tekstu podmiot zachęca słuchaczy do zabrania głosu, gdy zaczyna od słów „Powiedzcie mi przecie, czy wy o tym wiecie”⁴⁸. Już w pierwszym wersie słychać rym średniówkowy i regularność, które występują w całym utworze. Wprowadzenie podkreśla także sytuacyjność i dialogowość tekstu, co pozornie lokuje go w ustnej sferze komunikacji i sprzyja „maskowaniu” literackości. W kolejnych partiach wiersza widać, jak fabularyzacja opowieści, kolokwialne wykrzyknienia i odtworzenie ustnej sytuacji komunikacyjnej działają na rzecz upodobnienia OTJ do facecji, wiernie zachowując fabułę znaną z przekazów ludowych.

Popularność antykobiecych satyr i ich powszechne występowanie w literaturze mieszczańskiej XVI i XVII wieku⁴⁹ uprawnia także do interpretacji tytułowego wiersza w kluczu parodii i groteski jako nawiązanie wykształconego kopisty do kultury plebejskiej. Jak dowodzi Teresa Banaś, anegdoty dotyczące szeroko pojętej kobiecości rozwijały się w społeczeństwach agrarnych, często były pisane i popularyzowane przez ubogich rybaków i klechów, dla których życie małżeńskie wiązało się z trudnymi warunkami materialnymi⁵⁰. Autorzy

⁴⁸ DRUŻBACKA 2003, 80. W odpisie pierwszy wers brzmi następująco: „Powiedzcie mi przecie, czy wy o tym wiecie”. Cf. DRUŻBACKA 1805–1905, k. 9r.

⁴⁹ Szeroko znany był motyw sejmów niewieścich, „prototyp niezwykle popularnych w XVII wieku satyr białogłowskich. Renesansowe adaptacje dialogu Erazma z Rotterdamu *Senatulus sive Gynaikosynedrion* zapoczątkowały tradycję mieszczańskiego pisarstwa o kobietach obradujących, którego dwa ważne przykłady stanowią *Senatulus to jest sejm niewieści* (1543) oraz słynny *Sejm niewieści* Marcina Bielskiego (1566). Ostrze satyr białogłowskich było wymierzone nie tylko przeciw kobietom, gdyż punktowało także nadużycia szlachty wobec niższych warstw społecznych i propagowało polityczno-ekonomiczne interesy mieszczaństwa. Cf. BADECKI 1950, XIV–XV; KOWALIK 2015, 252.

⁵⁰ BANAŚ 2007, 199; WAŁĘCIUK-DEJNEKA 2014. Te dwa oblicza kobiety w literaturze renesansu utrwalił francuski spór o kobiety, *Querelle des femmes*, rozwijający się w połowie XVI wieku. Wówczas też powstał *Psi ogon* Hansa Sachsa. Z kolei XVII-wieczne salony były przestrzenią, w której odżył etos średniowiecznej miłości dworskiej, a równolegle intensyfikacji uległa produkcja satyr białogłowskich w literaturze sowiżdzalskiej (a także popularnej, która obejmowała wpływy szlacheckie i ludowe).

późniejszych satyr dworskich i dzieł należących do literatury popularnej nawiązywali z powodów ludycznych, ideologicznych i ekonomicznych do wątków religijnych, między innymi do toposu stworzenia świata, by w ten sposób połączyć obraz norm płciowych w danej społeczności z ludowymi zabobonami i opisami sił nieczystych⁵¹.

W związku z tym, że badania nad ustnością od niedawna cieszą się rosnącym zainteresowaniem historyków literatury, wspomniane teksty o Ewie stworzonej z psiego ogona były niejako zabezpieczone przed interpretacją porównawczą w kluczu kultury ustnej. Medium słowa pisanego i nazwisko znanej pisarki skutecznie przysłoniły facecjonistyczne konteksty fabularne. Jak wspomniałam we wstępie, kompozycja OTJ mimetycznie odtwarza akt komunikacji ustnej, co pozwala zauważyć staranną literaryzację fabuły przekazów ludowych o tej samej tematyce. Wiersz posiada przy tym wszystkie cechy tekstu folkloru⁵², co formalnie stawia go bliżej bieguna piśmienności:

1. jednoczesność mówienia i odbioru;
2. nieokreśloność adresata z jednoczesną implikacją wielości adresatów „w perspektywie istnienia historycznego”;
3. odtwarzalność (możliwy do zwielokrotnienia);
4. struktura będąca połączeniem tekstu ustnego i pisanego⁵³.

Cechy tradycyjnie związane z mową, takie jak gestyczność, swoiste ustne formy językowe i prozodia, zostają wpisane w tkankę fabuły OTJ dzięki bogatej interpunkcji, wykrzyknikom, opisom mowy ciała i bezpośrednio przytoczonej „mowie myśli” Boga:

Gdy Pan Bóg Adama stwarzał nieboraka,
I już go wykańczał, przyszła mu myśl taka:

⁵¹ WOJTOWICZ 2012, 319.

⁵² NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA 2007, 98.

⁵³ NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA 2007, 35–48.

„Gdy skończę Adama, na sen mu dam czego,
I wyjmę dwie żebrze podczas snu owego.
Z nich zrobię kobietę. Ta mu będzie żoną.”
Co powiedział – zrobił. Adama skończono.
Pan Bóg się ucieszył, gdy swe dzieło zoczył
I z wielkiej radości aż w górę podskoczył [w. 5–11].

Podmiot formułuje swoją wypowiedź jako humorystyczne przedłożenie słuchaczowi biblijnego obrazu stworzenia świata, a anegdotyczny ton współgra ze swojskim portretem Stwórcy w opałach: pechowego demiurga. Taka wizja Boga była w baroku powszechna, a masowa kultura religijna, która na fali kontrreformacji rozwinęła się między XVII i XVIII wiekiem, była poddawana intensywnym zabiegom polonizacyjnym. Aniołów i świętych przedstawiano w kontuszach, a Zbawiciel chadzał na sejmiki ziemskie⁵⁴. Rozwój katolicyzmu ludowego⁵⁵, intensyfikacja działalności misjonarskiej na terenach wschodnich i demokratyzacja propagandy kościelnej wiązały się ze wzrostem popularności badań etnograficznych⁵⁶ i dwutorowym transferem kulturowym: chrystianizacja kultury ludowej przyniosła folkloryzację religijnej kultury wyższej⁵⁷. Mimo tych obustronnych wpływów Bóg w OTJ w niczym nie przypomina statecznego Gospodarza-ziemianina z *Opisania czterech części roku Drużbackiej*, o którym Mieczysław Klimowicz pisał, że jest „pierwszym polskim poematem opisowym w nowym stylu”⁵⁸. Emocjonalne wykrzyknienia i cielesne objawy wzburzenia przywodzą na myśl raczej zubożalego szlachcica zagrodowego niż stwórcy.

⁵⁴ TAZBIR 1970, 21–37.

⁵⁵ Bartmiński wyróżnia addytywność i adaptację jako podstawowe narzędzia chrystianizacji tradycji ludowej. Cf. BARTMIŃSKI 2017, 19.

⁵⁶ EUSTACHIEWICZ 1966, 50.

⁵⁷ MINCZEW, SKOWRONEK 2006, XXV; PREJS 1989, 56, 241.

⁵⁸ KLIMOWICZ 1990, 24.

Pan Bóg obudzony oczy przetaił sobie
I spojrzawszy w okno, krzyknął: „maszże tobie!
Ja się chciałem przespać, a pies porwał kości
I nie będę z czego miał zrobić jejmości!
Hej, panie aniele, woła służę swego,
Goń za psem natychmiast, odbierz mu łup jego!” [w. 35–40]

Takie ukazanie Boga wskazuje na humorystyczny stosunek podmiotu do publiczności, zapewne średniego lub wyższego stanu, która z pewnością potrafiła dostrzec napięcie między rytmiką i sylabizmem wiersza a krotochwilną fabułą. Z tego względu domyślny odbiorca tekstu musiał być piśmienny.

O kobiecości w tradycji judeochrześcijańskiej. Spór Reuchlin-Pfefferkorn i satyra

Pisząc o tradycjach „wyzyskujących gry pamięci”, Paul Zumthor podkreślił szczególną rolę, jaką na przecięciu różnych kodów kulturowych odegrał „głos poetycki”⁵⁹. Poezję tworzoną do słuchania przedstawił jako zbiór tekstów-elementów wzajemnie dookreślających swoje kulturowe znaczenie dzięki wspólnotowej pamięci. Zumthor zauważył, że badacz tradycji ustnej i relacji między archetypem (strukturą opowieści znaną, możliwą do wykonania) a jego realizacjami (opowieściami wykonanymi, które Zumthor nazwał wariantami), powinien postrzegać te ostatnie synchronicznie, gdyż tak też były pojmowane przez współczesnych odbiorców⁶⁰. W *Pamięci i wspólnotcie* szwajcarski filolog zaznaczył, że największą ruchliwość i liczbą realizacji cechują się teksty najmniej sformalizowane i że najczęściej są to teksty narracyjne⁶¹.

Przypadek tytułowego wiersza narracyjnego *O tym, jako kobieta z ogona psiego powstała* potwierdza słuszność tych uwag. Folklor europejski zna co najmniej kilkanaście realizacji

⁵⁹ ZUMTHOR 2010a, 173–174.

⁶⁰ ZUMTHOR 2010a, 161.

⁶¹ ZUMTHOR 2010a, 170.

(wariantów) przekazu o stworzeniu Ewy z psiego ogona. Mit rozpowszechnił się w krajach europejskich przede wszystkim wraz z rosnącym wpływem tradycji judeochrześcijańskiej, a także między innymi za sprawą pism antytalmudycznych i renesansowej facecjonistyki. W związku z ogromnym zróżnicowaniem materiałów źródłowych o stworzeniu Ewy z ogona i niemożnością określenia konkretnych granic chronologicznych lub topograficznych owego cyklu etiologii wskażę tylko najważniejsze ogniska czy „załamania” w *mouvance*⁶² tytułowego przekazu, na pograniczu biblii ludowej i literatury popularnej. Większy nacisk położę za to na określenie kontekstów psychospołecznych, w których powstały przywołane w artykule realizacje etiologii. Wychodzę bowiem z założenia, zgodnie z myślą Zumthora, że wszystkie należą do jednej „sieci wokalne”⁶³. Dzięki takiemu ujęciu możliwe staje się postawienie hipotezy o anonimowości utworu.

Jak zauważa Zowczak, kultura słowa mówionego opiera się na czasie cyklicznym, to „kultura mitu”, w której do jednego schematu wraca się na wiele sposobów⁶⁴. Opowieści o stworzeniu Ewy były tak rozpowszechnione w kulturze tradycyjnej⁶⁵, gdyż wyjaśniały genezę różnic płciowych, a ich humorystyczny sens łagodził strach przed obcością płciową, stanową i etniczną⁶⁶ – stąd cały szereg wariacji o powstaniu ras i klas społecznych za sprawą współpracy psa z diabłem przy stwarzaniu świata⁶⁷. Bułgarska badaczka Badalanova Geller wyróżnia egalitarny (Rdz 1,26–28) i hierarchiczny (Rdz 2,21–22) schemat

⁶² Pojęciem *mouvance* Zumthor określił żywotność i ruchomość tekstu (sekwencji językowej), który posiada różne realizacje (warianty) ustne i piśmienne. Cf. ZUMTHOR 2010a, 158.

⁶³ ZUMTHOR 2010a, 158.

⁶⁴ ZOWCZAK 2013, 28.

⁶⁵ TOMICKI 1980, 56–57.

⁶⁶ „Na Ukrainie opowiadano, że Rusini (chłopi) pochodzą od człowieka ulepionego z gliny, natomiast szlachta (Polacy) jest potomstwem człowieka ulepionego z pszenicznego ciasta, pożartego, a potem wydalonego przez psa” (TOMICKI 1980, 35).

⁶⁷ DÄHNHARDT 1907, 121; ENGELKING 2012, 286–287.

*gynesis*⁶⁸, stworzenia kobiety, by prześledzić dwa opozycyjne modele mówienia o płciowości w południowosłowiańskich narracjach ludowych. Istnieje bowiem także grupa przekazów słowiańskich odwołujących się do stworzenia człowieka opisanego w pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju. Utwór Drużbackiej nawiązuje do drugiej wizji stworzenia kobiety, w której Bóg kreuje kobietę z żebra Adama.

Te opowieści funkcjonowały w europejskim obiegu ustnym i piśmiennym od XVI wieku i najprawdopodobniej uległy rozpowszechnieniu za sprawą pism antytałmudycznych. Uwagi niemieckiego antropologa Oskara Dähnhardta o judaistycznych korzeniach przekładu o psim ogonie wskazują, że ludowe widowiska zapustne czy żydowskie purimszpile w dobie reformacji stanowiły ważne ogniwa łączące opowieści ludowe o życiu pierwszych ludzi poza rajem z renesansowymi facecjami przekazywanymi w obrębie kultury dworskiej. Równie ważna dla interpretacji OTJ okazuje się więc tradycja judaistyczna i komentarze rabiniczne zawarte w Misznie i Gemarze, które drogą przekazu ustnego, starodruków, wiedzy obiegowej, pamfletów, a przede wszystkim za sprawą diaspory wpłynęły na popularność tej etiologii.

Tego rodzaju przekazy w Europie Wschodniej były najczęściej spisywane na Wileńszczyźnie⁶⁹, na ziemiach białoruskich⁷⁰ i małopolskich⁷¹. Występują w mitach hebrajskich⁷² i tekstach niemieckich⁷³, a najbogatszym źródłem informacji o opowieściach pochodzących z innych kręgów kulturowych jest dzieło Dähnhardta pt. *Sagen zum alten testament* (1907).

⁶⁸ Korzystam z tego określenia za BADALANOVA GELLER (2010; 2014). Chodzi tu nie tylko o proces tworzenia kobiety, ale także o tekstualizację kobiecości i różnic płciowych w kulturze tradycyjnej.

⁶⁹ ZOWCZAK 2013, 77.

⁷⁰ FEDEROWSKI 1897, 201.

⁷¹ STOPKA 1897; PRZERWA-TETMAJER 1953, 218–220.

⁷² „Niektórzy mówią, że Bóg stworzył Ewę nie z żebra Adama, lecz z ogona zakończonego żądłem, stanowiącego część jego ciała” (GRAVES, PATAI 1993, 68–69).

⁷³ KRZYŻANOWSKI 1963, 176.

Elementem łączącym wszystkie realizacje wątku ATU 758 jest zastąpienie żebra ogonem przy tworzeniu Ewy, lecz w zależności od regionu geograficznego oderwany ogon należy do Adama (dzisiejsza Białoruś, legendy żydowskie), diabła (Bułgaria), psa (Wileńszczyzna, Małopolska), kota lub małpy (Portugalia, Algieria). Utwór Drużbackiej zdaje się być najsilniej związany z fabułą legendy małopolskiej, występującej chociażby u Sabały, gdyż w wierszu pojawia się m.in. dygotanie przerażonego Adama przed wyjęciem żeber. Z kolei wprowadzenie postaci anioła do pościgu za psem i oderwanie przez niego zwierzęciu ogona są kluczowe dla bogomilskiej wersji bułgarskiej⁷⁴. W wersjach małopolskiej (Sabała) oraz wileńskiej to sam „Pan Jezus”⁷⁵ wycina żebro Adamowi; zamiast odrywać ogon psu podczas pościgu, po prostu zatrzaskuje na nim drzwi do raju. Jak widać, omawiany wiersz nie jest całkowicie wierny żadnej z wymienionych wersji legendy, co wskazuje na istnienie dalszych kombinacji fabularnych lub symultaniczny wpływ co najmniej dwóch wersji przekazu. Stwórca jest zmęczony i nieuwważny, a jego porywczosć współgra z ludową wizją marnienia świata⁷⁶, która w chrześcijańskich apokryfach jest szczególnie zauważalna⁷⁷.

Zowczak poświęciła odrębne studium analizie patriarchalnych stereotypów w kontekście folkloru, apokryfów żydowskich i alienacji kobiecości, włączając w to także cykl parabolicznych tekstów o stworzeniu kobiety z ogona, lecz zebrane przez nią przykłady pochodzą z obszarów środkowo- i wschodnioeuropejskich – Polski, Litwy, Łotwy i Ukrainy⁷⁸. Autorka zresztą zastrzega we wstępie do drugiego wydania

⁷⁴ MINCZEW, SKOWRONEK 2006, 241. Znamienne, że to anioł dostarcza Bogu ogon, z którego powstaje kobieta.

⁷⁵ ZOWCZAK 2013, 68–70. Pan Jezus jako pechowy demiurg staje się źródłem wad ludzkich, czyli przejmuje ciężar grzechu pierworodnego – m.in. stąd jego żywe reakcje emocjonalne i przebijająca przez nie dobroć.

⁷⁶ ZOWCZAK 2001, 129; ZOWCZAK 2013, 155.

⁷⁷ ZOWCZAK 2013, 208.

⁷⁸ ZOWCZAK 2015c, 93.

Biblii ludowej, że w badaniach nad zebrany materiał nie dążyła do stworzenia międzynarodowej typologii, lecz do opracowania zdobytych tekstów i opowieści⁷⁹. Wraz z Badalanovą Geller są jedynymi badaczkami, które zebrały materiały i dokonały podstawowego przeglądu różnych realizacji przekazu o stworzeniu Ewy z ogona. Obie podkreślają judeochrześcijańskie źródła słowiańskiego mitu o pochodzenie pierwszej kobiety⁸⁰. Te same źródła, religijne i ludowe, inspirowały faccje literackie Sachsa i Moore'a, którzy tworzyli w czasach, gdy groteskowe „obmawianie kobiet” cieszyło się niesłabnącą popularnością⁸¹.

Zowczak określa cykl przekazów o kobiecie i psim ogonie mianem *locus communis*, gdyż mimo jego szerokiego występowania geograficznego widać znaczne podobieństwa między różnymi wersjami⁸². Potwierdza to najnowsze wydanie indeksu motywów w klasyfikacji ATU z 2011 roku, w którym obok źródeł liwońskich (łotewskich), estońskich fińskich i flamandzkich, ujętych w starszych wydaniach, pojawiają się konteksty francuskie, hiszpańskie, portugalskie⁸³. Najbogatszym źródłem informacji o pochodzeniu różnych realizacji mitu pozostaje jednak dzieło Dähnhardta, gdyż zamiast streszczeń zawiera szczegółowo przytoczone materiały. Rolę niemieckiego uczonego w badaniach nad etiologią doceniła niedawno Galina Kabakova. W opisie jej projektu *Dictionnaire de motifs et de contes-types étiologiques chez les slaves orientaux* znamieną jest uwaga o zasługach, jakie „globalne śledztwo” Dähnhardta dotyczące przekazów etiologicznych miało dla intensyfikacji współczesnych badań nad kategorią etiologii⁸⁴. Badaczka wiąże je z rzadkim występowaniem narracji etiologicznych

⁷⁹ ZOWCZAK 2013, 49.

⁸⁰ KABAKOVA 2015; ZOWCZAK 2013, 78; BADALANOVA GELLER 2010, 33; 2008, 211, 286.

⁸¹ BRÜCKNER 1916, 167. Cf. WOJTOWICZ 2012, 319

⁸² ZOWCZAK 2013, 78.

⁸³ UThER 2011, 204.

⁸⁴ KABAKOVA 2018, 156.

w źródłach klasycznych, takich jak zbiory bajek Grimma czy Afanasjewa. Niemieckiemu badaczowi udało się bowiem sporządzić wyjątkowo udaną kompilację dzięki włączeniu komentarzy rabinicznych i tekstów krytycznoliterackich w zbiór interpretacji o ewolucji wątku o stworzeniu Ewy z psiego ogona. Z tego względu jego refleksje o zebranych materiałach ułatwiają analizę utworu przypisanego Družbackiej.

Geneza wątku o stworzeniu Ewy z psiego ogona jest ściśle związana z Miszną i Gemarą. W komentarzach rabinicznych do Talmudu babilońskiego zawartych w kilku różnych traktatach jest mowa o tym, że Bóg stworzył (*vayyitzer* lub *tzartani* – słowo pochodzące od *tzura*, twarzy) Adama o dwóch twarzach, z przodu i z tyłu, z których jedną była Ewa – stąd podwojona litera jod w wyrazie *vayyitzer* (Berachot 61a). W innym miejscu znajduje się wzmianka o dwuznaczności wyrazu *cela*, z którego została zrobiona Ewa. Wyraz można rozumieć jako ogon lub jedną z dwóch twarzy Adama (Berachot 61a). W innym znaczeniu *cela* to po prostu nieszczęście lub potknięcie.

Hermafrodytyczny charakter pierwszego stworzenia jest wywiedziony z Rdz 1,26 o człowieku zrobionym na podobieństwo Boga (Zohar II 55a): „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam”. Jest to wyjaśnione zasadą prymatu myśli nad czynem boskim: pierwotnym zamiarem Boga było stworzenie dwóch płci, lecz ostatecznie powstał tylko jeden człowiek, mężczyzna (Ketubot 8a)⁸⁵. Także w *Alfabecie Ben Siry* i w traktacie Eruwin znajdują się nawiązania do dwóch wersji stworzenia kobiety, które są przez komentatorów rozumiane jako dwie żony Adama, Lilith i Ewa – jedna demoniczna, druga właściwa,

⁸⁵ GRAVES, PATAI 1993, 69. Komentarze rabinów kompiluje Judith B. Raskin w *Midrashic Women: Formations of the Feminine in Rabbinic Literature*. Wyjaśnia, że tradycja talmudyczna skłania się ku hierarchicznemu schematowi *gynesis*. Wzmianki o stworzeniu człowieka androgenicznego, do którego nawiązują fragmenty Berachot 61a i Eruwin 18a, są obalone w traktacie Ketubot 8a: boski zamiar stworzenia kobiety i mężczyzny w jednej postaci kończy się bowiem stworzeniem wyłącznie mężczyzny (s. 49).

kanoniczna⁸⁶. Na traktat Eruwin zwraca szczególną uwagę niemiecki badacz Arthur Ludwik Stiefel, którego studium o twórczości Hansa Sachsa Julian Krzyżanowski podaje jako jedno z niewielu źródeł do przekazów o stworzeniu kobiety z ogona w PBL (T 2463). To samo studium cytuje Dähnhardt⁸⁷. Stiefel podejmuje bowiem analizę socjogenezy popularności przekazu o Ewie z ogona⁸⁸. Notuje, że choć w legendach żydowskich nie ma wzmianki o psie, traktat Eruwin 18a wspomina o stworzeniu Adama i Ewy jako jednego ciała o dwóch twarzach⁸⁹. Stiefel był też świadom, że przez egzegetów hebrajskie *cela* było tłumaczone jako *twarz*, *strona* lub metaforycznie rozumiany ogon, czyli „dodatkowa”, „swobodna”, „zakryta” część ciała Adama, stąd *żebro*⁹⁰.

Dzięki zwróceniu uwagi na konteksty talmudyczne Dähnhardt wskazał historyczne pokrewieństwa między literackimi i ludowymi opowieściami o stworzeniu Ewy z ogona, nie tylko psiego. Tam, gdzie w kulturze europejskiej funkcjonują do dziś przekazy o ogniu Adama, można przypuszczać, że mniejszość żydowska była szczególnie liczna lub utrzymywała zażyłe stosunki z sąsiadami⁹¹. Zobrazowanie różnorodności tego cyklu opowieści wymaga jednak krótkiego streszczenia poszczególnych wersji. Pozwoli to zauważyć, jak postaci i elementy świata przedstawionego są swobodnie przekształcane, a tok wydarzeń pozostaje ten sam. Stworzenie Ewy z ogona w podstawowym schemacie fabularnym dzieli się na następujące etapy:

- a) demiurg tworzy Adama,
- b) demiurg wyjmuje/wycina żebro,

⁸⁶ ZOWCZAK 2015c.

⁸⁷ DÄHNHARDT 1907, 122.

⁸⁸ STIEFEL 1894, 106.

⁸⁹ BIN GORION 1996, 54

⁹⁰ BIN GORION 1996, 55–56; GRUNBAUM 1893, 56, [za:] DÄHNHARDT 122, przyp. 2. W midraszu Rabba (18:2) pochodzenie kobiety z części ukrytej – nawet wtedy, gdy Adam jest nagi – jest wytłumaczeniem jej obowiązku do skromności i spokojnego życia w zaciszu domowym, a to samo uzasadnienie powinności zakrywania twarzy i głowy u kobiet występuje w Koranie.

⁹¹ ZOWCZAK 2013, 78.

- c) pies/małpa/kot/lis/szatan je kradnie,
- d) demiurg/anioł goni winowajcę i łapie go za ogon,
- e) demiurg tworzy Ewę z odciętego/ułamanego ogona.

O tekstach belgijskich, portugalskich i węgierskich dotyczących zwierząt innych niż pies i małpa badacz wspomina tylko przelotem, podając w przypisie stosowne źródła. Z naturalnych przyczyn dysponował większą ilością informacji na temat literatury zachodnioeuropejskiej. Ciekawymi wariantami, dobrze znanymi wśród polskich folklorystów i odnotowanymi także u Dähnhardta, są opowieści bułgarskie i białoruskie⁹². W przekazie bułgarskim mówi się o stworzeniu Ewy z ogona diabła zakończonego żądłem⁹³, a na Białorusi zapisano, że Adam został stworzony z ogonem – chcąc go odróżnić od zwierząt, Bóg zrobił z ogona kobietę, a człowiekowi pozostał ślad w postaci kości ogonowej.

Wersja bułgarska do złudzenia przypomina opowieść sudańskiego uchodźcy zanotowaną w Kongo⁹⁴. Gabriel z diabłem także prowadzi wymianę zdań, która kończy się długim pościgiem z opisem różnorodnych zmian kierunku i wysokości lotu – u afrykańskiego opowiadacza postaci lecą, zamiast bieć, czego nie ma w żadnej innej wersji przekazu. Z kolei wśród Arabów w Algierze krążył przekaz o stworzeniu kobiety z ogona małpy, podsuniętej przez szatana. Tym sposobem chciał on pokrzyżować Bogu akt tworzenia świata, lecz Bóg wykorzystał oderwany ogon mimo wszystko. Tę wersję Dähnhardt łączy z inną opowieścią o stworzeniu pierwszej kobiety z pięknego, giętkiego małpiego ogona Adama. Pozornie doskonały materiał ze względów estetycznych okazał się jednak niestosowny – pierwsza kobieta była lekkomyślna, przymilna, ciągle chichotała. Adam odrzuca ją i prosi Boga o drugą kobietę, na miarę swoich potrzeb, wobec czego Bóg zsyła na

⁹² DÄHNHARDT 1907, 115–116, 121.

⁹³ Tę samą wersję niedawno wydano w przekładzie bułgarskich apokryfów. Cf. MINCZEW, SKOWRONEK 2006, 241–242.

⁹⁴ GELLER, SCHIPPER 2008, 113–114.

niego sen i stwarza Ewę z żebra. Przypomina to przekazy o kobiecie zrobionej z kwiatów⁹⁵, które Dähnhardt cytuje za *Trudami* Piotra Czubińskiego, badacza folkloru południowo-zachodniej Europy⁹⁶.

Najważniejsze wnioski Dähnhardta dotyczą kwestii historyczno-kulturowych, a nie geograficznego występowania danej realizacji. Badacz omawia (1) komentarze rabiniczne przywoływane przez Stiefela, (2) kwestię mizoginii oraz (3) satyry w opowieściach o Ewie. Dzięki odwołaniom do Sachsa można przypuszczać, że przekaz rozpowszechnił się w czasach reformacji, gdy dyskurs dotyczący kobiecego ciała był szczególnie ważny w toczących się dysputach religijnych. Jedną z podstaw luterkańskiego kanonu wiary była gloryfikacja płodności Ewy i pozorne obalenie mizoginicznych dyskursów katolicyzmu, między innymi poprzez ukazywanie kobiecości jako implicytnie związanej ze światem natury, a łono kobiety lub bóle porodowe jako soteriologiczną drogę do zbawienia⁹⁷. Naturalne więc było rozpowszechnianie polifonicznych opowieści dotyczących pochodzenia kobiety, także w konwencji farsy czy pastiszu wymierzonego przeciw ortodoksyjnym narracjom katolickimi. Renesansowa popularność facecji łacińskich, także odwołujących się do humoru ludowego, rosła równolegle do potocznej, zniekształconej wiedzy ludu na temat pism judaistycznych. W dobie sporów o druk Talmudu i innych konfliktów wynikających z długotrwałych represji antyżydowskich, głównie za sprawą krucjat i średniowiecznych pogromów, rozpowszechnianie pamfletów przeciwko Żydom stało się wyjątkowo trafną metodą podburzania opinii publicznej przeciwko innowiercom.

⁹⁵ DÄHNHARDT 1907, 110.

⁹⁶ DÄHNHARDT 1907, 275.

⁹⁷ PARRY 2011, 649. O kwestii Ewy w pismach Lutra cf. np. SOJKA 2015, 30 o „Wykładzie Genesis” z lat 1535–1545.

Stiefel w omówieniu *Psiego ogona* Sachsa przywołał sprawę Reuchlin–Pfefferkorn, rozgorzałą 1509 roku⁹⁸, kiedy świątki humanista Johannes Pfefferkorn wdał się w spór o konfiskatę pism judaistycznych z konwertytą Johannem Reuchlinem. Trwający prawie 20 lat konflikt doprowadził do powstania serii broszur przeciwko Talmudowi, w których wiele fragmentów rabinicznych zostało rozpowszechnionych w tendencyjnie zniekształconej formie przez ochrzczonych Żydów. Stiefel postawił tezę, że Sachs zapoznał się z legendą o ogonie w jednej z takich broszur. Sachs w swoim utworze dystansuje się od wypowiedzi bohaterów, zasłaniając się samą formą przekazu – facecji nie należy bowiem traktować poważnie, a takie połajanki męsko-damskie są raczej zabawą niż poważną krytyką przywar. Poeta prosi czytelnika, aby *Schwank* o *der Schwanz* pozostał żartem – „Das Schwenk Schwenk bleiben wünscht Hans Sachs”⁹⁹. Lekkie, metanarracyjne zakończenie facecji Sachsa, w którym do głosu dochodzi sam poeta i niweluje mizoginiczny wydzźwięk swojego tekstu, wzmacnia efekt kompozycji szkatułkowej, w której opowieść o psim ogonie pozostaje dowcipem pijaka. Taki dystans między podmiotem a fabułą przekazu jest odwrotny do sytuacji komunikacyjnej w OTJ, w którym domniemana prawdziwość historii nie zostaje osłabiona ani przewrotną puentą, ani obscenicznością. Oczywista jest więc różnica między facecjami Sachsa i OTJ, który pozoruje autentyzm poznawczy. Takie rozróżnienie jest ważne z punktu widzenia definicji parodii, której działanie opiera się na rozpoznaniu przez odbiorcę treści parodiowanych i wszelkich odchyleniach od kanonu. Opieranie się na kompetencjach literackich odbiorcy sytuuje parodię wśród gatunków rozwijanych w demokratyzujących się, kulturowo bogatych środowiskach¹⁰⁰. Gdyby założyć, że szerokie występowanie przekazów ludowych o stworzeniu Ewy z psiego ogona decyduje o jego

⁹⁸ STIEFEL 1894, 106.

⁹⁹ SACHS 1893, 526.

¹⁰⁰ HUTCHEON 2007, 154, [za:] WOJTOWICZ 2012, 446.

normatywnym, powszechnie znanym charakterze, OTJ należałoby rozpatrywać jako umiejętnie prowadzony dyskurs parodystyczny. Znane są powiązania parodii w literaturze mieszczańskiej z kulturą piśmienną – parodiowano utwory literackie, a twórcami parodii byli najczęściej literaci, czego przykładem są Sachs i Moore. Choć różnice między parodią a satyrą są znaczne, gdyż pierwsza funkcjonuje w sferze literackiej, a druga dotyczy sfery społecznej, teksty parodystyczne często pełnią performatywną rolę aktu komunikacji ustnej, funkcjonując na obu tych obszarach¹⁰¹. OTJ można więc odczytać jako parodię o intencji satyrycznej wobec współczesnego dyskursu o płciowości. Podobnie parodystyczny charakter mają teksty Sachsa i Moore’a: ich satyryczność także staje się widoczna dopiero w szerszym kontekście historyczno-społecznym. Jak pisze Wojtowicz:

Parodia (jako zjawisko satyryczne) nie tylko nie odbiera autorytetu władzy (...), ale go potwierdza. Stanowi najczęściej literacki mechanizm demonstrowania normy, szczególnie jeśli obdarza się ją intencją satyryczną – ukazuje wagę i konieczność mechanizmów podtrzymujących budowlę społeczną kosztem tych, którzy odbiegają od akceptowanych norm lub je przekraczają¹⁰².

W wypadku OTJ mogłoby więc chodzić o wytknięcie absurdalnych sposobów mówienia „na opak” o kobiecości, o przytoczenie powszechnie znanej opowieści, kojarzonej z kulturą plebejską, w celu przedstawienia norm obowiązujących przy społecznym podziale ról płciowych. Jednak dopiero ustalenie autorstwa, albo przynajmniej przybliżonej daty powstania

¹⁰¹ Korzystam tu z rozróżnienia między parodią a satyrą, którego dokonuje Wojtowicz w kontekście literatury mieszczańskiej. Za Lindą Hutcheon wiąże on parodię z literackością, co w obliczu synkretyzmu OTJ i satyry obecnej w wielu adaptacjach przekazu o Ewie wydaje się być ważnym łącznikiem między literackimi utworami Sachsa i Moore’a oraz znanymi dziś przekazami ludowymi.

¹⁰² WOJTOWICZ 2012, 457.

utworu, pozwoliłoby określić motywacje dla spisania tekstu oraz jego satyryczne funkcje.

Podsumowanie. U źródeł satyry – mizoginia i groteska

Rozpowszechnienie się mitu o psim ogonie za sprawą pism antyaltmudycznych wśród chrześcijan zamieszkujących kraje niemieckie w XVI wieku wskazuje, że możliwe byłoby odszukanie podobnych realizacji w polskim piśmiennictwie – u Jakuba Górskiego, Jana Achacego Kmity lub w późniejszych, XVIII-wiecznych dziełach Jakuba Radlińskiego czy Jana Stanisława Wujkowskiego. W OTJ literaryzacja przekazu ustnego pozwala podmiotowi jednocześnie uwiecznić narrację ludową – jedną z wielu „przeróbek” materiału kanonicznego – i nadać tej narracji formę bogatszą w środki retoryczne i stylistyczne, by dzięki ułożonej formie zapewnić tekstowi szerszy odbiór, przypuszczalnie także w wyższych kręgach społecznych.

W epoce reformacji, postępującej pauperyzacji w dużych ośrodkach miejskich, sporów o pisma judaistyczne i rosnącą ilość pism antyżydowskich, fabuła o stworzeniu pierwszej kobiety z psiego ogona była wyjątkowo nośną ramą dla poglądów religijnych i społecznych. Stąd konieczność zauważenia związków między tradycją judeochrześcijańską, rozkwitem protestantyzmu a cyrkulującymi w Europie adaptacjami mitu o psim ogonie. Badacze na ogół piszą bez ogródek o mizoginicznych źródłach tego przekazu¹⁰³, lecz Dähnhardt starał się wykazać, że w najdawniejszych jego realizacjach negatywne stereotypy o kobietach nie były puentą opowieści, nie były też w żaden sposób retorycznie piętnowane¹⁰⁴. W legendach żydowskich istnieje zresztą pozytywna waloryzacja stworzenia kobiety jako ostatniego dzieła Boga, na co zwraca uwagę Badalanova Geller¹⁰⁵. Potwierdza to słuszność wniosków Stiefela

¹⁰³ „And it must have been a primitive misogynist who started the rumor that Eve had really been created from a dog’s tail” (THOMPSON 1977, 236).

¹⁰⁴ DÄHNHARDT 1907, 142.

¹⁰⁵ BADALANOVA GELLER 2017a, 270–273; 2010, 20, 27.

o wpływie, jaki spór między Pfefferkornem a Reuchlinem mógł mieć na szyderczą wymowę przekazów o stworzeniu kobiety z ogona w kulturze piśmiennej¹⁰⁶. Satyryczny wydzźwięk tej etiologii wykształcił się dopiero pod wpływem tradycji dualistycznej, w której chodziło o wyśmianie działania diabła. Z czasem zaczęto wykorzystywać ten motyw także w kontekście patriarchalnych mitów o kobiecych przywarach¹⁰⁷. Choć realizacje wątku o stworzeniu Ewy z psiego ogona w kulturze tradycyjnej i literaturze sowizdrzalskiej, do których odwołuje się estetyka OTJ, są wyrazem patriarchalnego porządku świata, korzenie niższości Ewy wobec Adama tkwią i w dualistycznych wierzeniach o szatanie, który chce przeszkodzić Bogu w akcie twórczym, i w wizjach tworzenia świata jako historii marnienia. Większość komentarzy rabinicznych o stworzeniu ludzi opowiada się jednak za hierarchicznym schematem *gynesis*, tak jak humorystyczny aspekt większości opowieści o stworzeniu Ewy z psiego ogona był oparty na patriarchalnych mitach o kobiecości, która budzi strach.

BIBLIOGRAFIA

Literatura podmiotu

DRUŻBACKA 1752: E. Drużbacka, *Zbiór rytmów duchownych, panegirycznych, moralnych i światowych W. Imci Pani Elżbiety z Kowalskich Drużbackiej, skarbnikowy żydaczewskiej, zebrany i do druku podany przez J.Z.R.K.O.W.*, Warszawa 1752.

DRUŻBACKA 1837: E. Drużbacka, *Poezye Elżbiety Drużbackiej: z popiersiem autorki*, t. 1–2, Lipsk 1837.

DRUŻBACKA 2002: E. Drużbacka, *Wybór poezji*, wyb. i oprac. J. Niedźwiedź, Kraków 2002.

¹⁰⁶ STIEFEL 1894, 106.

¹⁰⁷ DÄHNHARDT 1907, 114, 124. Cf. ZOWCZAK 2015b, 384.

DRUŻBACKA 2003: E. Drużbacka, *Wiersze wybrane*, wstęp i oprac. K. Stasiewicz, Warszawa 2003.

Rękopisy

DRUŻBACKA 1805–1905: E. Drużbacka, *O tym, jako kobieta z ogona psiego powstała (powieść biblijna przez Elżbietę Drużbacką)*, [w:] *Zbiór drobnych utworów różnych autorów, zawierający odpisy polskie z przełomu XIX i XX wieku, 1805–1905*, Warszawa, Biblioteka Narodowa, rkps sygn. BN 5875 IV, k. 9–10 <academica.edu.pl/reading/readSingle?page=17&uid=40830877>, dostęp 20 maja 2020.

DRUŻBACKA 1842–1844: Biblioteka Zbiorów Narodowych im. Ossolińskich, Wrocław, rkps sygn. 14297 I. Fragment zbioru odpisów różnych utworów literackich, przemówień i anegdot z 1. połowy XIX w. Pol. 1842–1844. Tomów 2. S. II, 302; 250. Mf Oss. k. 238–240.

Literatura przedmiotu

BADALANOVA GELLER 2008: *The Bible in the Making: Slavonic Creation stories*, [w:] M. Geller, M. Schipper (eds.), *Imagining Creation*, Leiden 2008, s. 161–135.

BADALANOVA GELLER 2010: F. Badalanova Geller, *Gynesis in Genesis*, [w:] S. Bertolissi (a cura di), *Forma formans, Studi in onore di Boris Uspenskij*, Napoli 2010, s. 17–45.

BADALANOVA GELLER 2014: F. Badalanova Geller, *Cosmogonies and mythopoesis in the Balkans and Beyond*, „*Slavia Meridionalis*” 14 (2014), s. 87–147.

BADALANOVA GELLER 2017a: F. Badalanova Geller, *South Slavic*, [w:] E.J. Ziolkowski (ed.), *A Handbook of Biblical Reception in Jewish, European Christian, and Islamic Folklores*, Berlin–Boston 2017, s. 253–306.

BADALANOVA GELLER 2017b: F. Badalanova Geller, *Kniha suszczaja w ustach. Fol'klornaja Biblija bieccarabskich i tawriczieskich bolgar*, Moskwa 2017.

BADECKI 1950: K. Badecki (oprac.), *Polska satyra mieszczańska. Nowiny sowiżrzalskie*, Kraków 1950.

BANAŚ 2007: T. Banaś, *Pomiędzy tragicznością a groteską. Studium z literatury i kultury polskiej schyłku renesansu i wstępnej fazy baroku*, Katowice 2007.

BARTMIŃSKI 2017: J. Bartmiński, *Chryścianizacja folkloru – folkloryzacja chrześcijaństwa*, [w:] Z. Kupisiński (red.), *Chrześcijaństwo w religijności ludowej – 1050 lat po Chrzcie Polski*, Lublin 2017.

BARTMIŃSKI 2018: J. Bartmiński, *Etnolingwistyka w perspektywie badań porównawczych*, [w:] J. Tambor (red.), *Pogranicza, mniejszości, regiony, etnolingwistyka*, Katowice 2018, s. 215–220.

BARTMIŃSKI, KIELAK, NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA 2015: J. Bartmiński, O. Kielak, S. Niebrzegowska-Bartmińska (red.), *Dlaczego wąż nie ma nóg? Zwierzęta w ludowych przekazach ustnych*, Lublin 2015.

BASKIN 2002: J.R. Baskin, *Midrashic Women: Formations of the Feminine in Rabbinic Literature*, Hanover–London 2002.

BEDNAREK 2003: B. Bednarek, „Apokryf”. *Próba kategoryzacji pojęcia*, [w:] J. Eichstaedt, K. Piątkowski (red.), *Nie-Złota legenda. Kanoniczność i apokryficzność w kulturze*, Ożarów 2003, s. 35–40.

BEŁCIKOWSKI 1881: A. Bełcikowski, *Elżbieta z Kowalskich Drużbacka. Studium literackie*, „Tygodnik Ilustrowany” 262 (1881), s. 14.

BIN GORION 1996: M.J. Bin Gorion Berdyczewski, *Żydowskie legendy biblijne*, t. 1, Gdańsk 1996.

BOROWY 1950: W. Borowy, *Drużbaciana*, „Pamiętnik Literacki” (3–4) 1950, s. 869–876.

BOROWY 1978: W. Borowy, *O poezji polskiej w wieku XVIII*, Warszawa 1978.

BRÜCKNER 1916: A. Brückner, *Cechy literatury szlacheckiej i miejskiej w XVII wieku*, [w:] W. Abraham et al., *Księga*

pamiętkowa ku czci Bolesława Orzechowicza, t. 1, Lwów 1916.

BUCHWALD-PELCOWA 1978: P. Buchwald-Pelcowa, „*Stare*” i „*nowe*” w czasach saskich, [w:] J. Pelc (red.), *Problemy literatury staropolskiej*, Wrocław 1978, s. 95–143.

DÄHNHARDT 1907: O. Dähnhardt, *Natursagen: eine Sammlung naturedeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden*, Bd. 1: *Sagen zum Altan Testament*, Lipsk 1907.

DOWOJNA-SYLWESTROWICZ: M. Dowojna-Sylwestrowicz, Rękopis w Centralnym Państwowym Archiwum Historycznym w Wilnie, Fond 1135, op. 10 (Teki Jana Karłowicza, Wileńskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk).

DRAGOMANOV 1961: M. Dragomanov, *Notes on the Slavic Religio-Ethical Legends: The Dualistic Creation of the World*, transl. E.W. Count, Bloomington 1961.

DZIECHCIŃSKA 1987: H. Dziechcińska, *Oglądanie i słuchanie w kulturze dawnej Polski*, Warszawa 1987.

EICHSTAEDT 2017: J. Eichstaedt, *Apokryf – konteksty badawcze i kulturowe*, [w:] M. Woźniczka, M. Perek (red.), *Apokryficzność (w) filozofii. Nie/anty/pozaortodoksyjne dyskursy filozoficzne*, Częstochowa 2017, s. 31–58.

EICHSTAEDT, PIĄTKOWSKI 2003: J. Eichstaedt, K. Piątkowski (red.), *Kanoniczność i apokryficzność w kulturze*, Ożarów 2003.

ELŻANOWSKA 1994: M. Elżanowska, B. Judkowiak, *Słowo inscenizowane: Franciszce Urszuli Radziwiłłowej – poetce, Barbara Judkowiak, Poznań 1992* [recenzja], „Pamiętnik Literacki” (4) 1994, s. 173–178.

ENGELKING 2012: A. Engelking, *Kołchoźnicy. Antropologiczne studium tożsamości wsi białoruskiej przełomu XX i XXI wieku*, Toruń 2012.

EUSTACHIEWICZ 1966: M. Eustachiewicz, *Twórczość Dominika Rudnickiego (1676–1739)*, Warszawa 1966.

FEDEROWSKI 1897: M. Federowski, *Lud białoruski na Rusi litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej*

zgromadzone w latach 1877–1894, t. 1: *Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki*, Kraków 1897.

GELLER, SCHIPPER 2008: M.J. Geller, M. Schipper (eds.), *Imagining Creation*, Leiden 2008.

GRACIOTTI 1991: S. Graciotti, *Od Renesansu do Oświecenia*, tłum. W. Jekiel et al., t. 2, Warszawa 1991.

GRAVES, PATAI 1993: R. Graves, R. Patai, *Mity hebrajskie. Księga Rodzaju*, tłum. R. Gromadzka, Warszawa 1993.

GRIMM 1842: J. Grimm, *Die ungleichen kinder Evas*, [w:] *Zeitschrift für deutsches Alterthum*, Bd. 2 1842, s. 257–267 <www.jstor.org/stable/20649924>, dostęp 20 maja 2020.

GRUNBAUM 1893: M. Grünbaum, *Neue Beitræge zur Semitischen Sagenkunde*, Leiden 1893.

GRZESZCZUK 1994: S. Grzeszczuk, *Błazeńskie zwierciadło. Rzecz o humorystyce sowizdrzalskiej XVI i XVII wieku*, Kraków 1994.

HERNAS 1957: C. Hernas, *Proza sowizrzalska epoki saskiej*, [w:] K. Budzyk (red.), *Ze studiów nad literaturą staropolską*, t. 5, Wrocław 1957.

HERNAS 1965: C. Hernas, *W kalinowym lesie. Antologia polskiej pieśni ludowej ze zbiorów polskich XVIII w.*, Warszawa 1965.

HERNAS 1976: C. Hernas, *Barok*, Warszawa 1976.

HIGHET 1962: G. Highet, *The Anatomy of Satire*, Princeton 1962.

HUTCHEON 2007: L. Hutcheon, *Teoria parodii. Lekcja sztuki XX wieku*, tłum. A. Wojtanowska, W. Wojtowicz, Wrocław 2007.

JABŁONOWSKI 2013: J.S. Jabłonowski, *Ezop nowy polski, to jest życie Ezopa, filozofa frygijskiego, sto i oko bajek przy tym, wybranych z ksiąg różnych autorów, niektórych też Ezopa, niektórych i samego autora inwencji, wierszem polskim z krótką przy każdej moralizacją*, oprac. S. Baczewski, Lublin 2013.

JAKUBOWSKI 1977: J.Z. Jakubowski (red.), *Literatura polska od średniowiecza do pozytywizmu*, t. 1, Warszawa 1977.

JAPOLA 1998: J. Japola, *Tekst czy głos? Waltera J. Onga antropologia literatury*, Lublin 1998.

KABAKOVA 2015: G. Kabakova, *Contes et légendes étiologiques dans l'espace européen: Essai littéraire*, Paris 2015.

KABAKOVA 2018: G. Kabakova, *Le projet du Dictionnaire de motifs et de contes-types étiologiques chez les slaves orientaux*, „Revue des études slaves” (1–2) 2018, s. 155–168, doi.org/10.4000/res.1526.

KLIMOWICZ 1990: M. Klimowicz, *Literatura Oświecenia*, Warszawa 1990.

KOPALIŃSKI 1995: W. Kopaliński, *Elżbieta Drużbacka*, [w:] idem, *Encyklopedia „drugiej płci”*, Warszawa 1995.

KOWALIK 2015: J.A. Kowalik, *Aemulatores erasmi? „Sejmy niewieście” w polskiej kulturze literackiej XVI wieku*, „Terminus” 34 (2015), s. 241–263.

KRZYWY 2017: R. Krzywy, *Projekt edycji hermeneutycznej*, [w:] T. Borowiec et al. (red.), *Jak wydawać teksty dawne*, Poznań 2017, s. 45–64.

KRZYŻANOWSKI 1961: J. Krzyżanowski, *Paralele. Studia porównawcze z pogranicza literatury i folkloru*, Warszawa 1961.

KRZYŻANOWSKI 1963: J. Krzyżanowski, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. 2, Warszawa 1963.

KUBACKI 1950: W. Kubacki, *Metastasiana*, „Pamiętnik Literacki” (3–4) 1950, s. 877–882.

KUPŚĆ 1966: B.S. Kupść (red.), *Katalog rękopisów Biblioteki Narodowej*, t. 5, Warszawa 1966.

LINDE 1811: S.B. Linde, *Słownik języka polskiego*, t. 4, Warszawa 1811.

MACIEJEWSKA 2015: I. Maciejewska, *Kobiety czasów saskich z piórem w ręku*, „Prace Literaturoznawcze” 3 (2015), s. 157–170.

MACIEJEWSKA 2017: I. Maciejewska, *Elżbiety Drużbackiej portrety kobiet roztropnych*, [w:] I. Maciejewska, A. Roćko (red.), *Aplauz najzacniejszej damie. Studia i szkice z kręgu literatury dawnej*, Olsztyn 2017, s. 197–210.

MACIEJEWSKI 1971: J. Maciejewski, *Folklor środowiskowy. Sposób jego istnienia, cechy wyodrębniające. Na przykładzie „folkloru szlacheckiego” XVII i XVIII wieku*, [w:] J. Sławiński (red.), *Problemy socjologii literatury*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1971, s. 249–269.

MACIUSZKO 1986: J.T. Maciuszko, *Symbole w religijności polskiej doby baroku i kontrreformacji*, Warszawa 1986.

MARCZEWSKA-STĄNDOWA 1978: E. Marczevska-Stąndowa, *Listy Elżbiety Drużbackiej*, [w:] Z. Goliński (red.), *Miscellanea z doby Oświecenia*, t. 5, Wrocław 1978.

MAYENOWA, PEPEŁOWSKI 1992: R. Mayenowa, F. Pepełowski (red.), *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 21, Wrocław 1992.

MILTENOVA 2013: A.L. Miltenova, *Intertextuality in the Orthodox Slavic Tradition: The Case of Mixed-Content Miscellanies*, [w:] M. Bauks, W. Horowitz, A. Lange, *Between Text and Text: The Hermeneutics of Intertextuality in Ancient Cultures and Their Afterlife in Medieval and Modern Times*, Göttingen 2013, s. 314–327.

MINCZEW, SKOWRONEK 2006: G. Minczew, M. Skowronek (red.), *Apokryfy i legendy starotestamentowe Słowian Południowych*, Kraków 2006.

MOORE 1823: T. Moore, *The Works of Thomas Moore, Comprehending All His melodies, ballads, etc.*, vol. 2, Paris 1823.

MOORE 1829: T. Moore, *The Poetical Works of Thomas Moore, Including His Melodies, Ballads, etc. Complete in One Volume*, Paris 1829.

MOORE 1827: T. Moore, *The Poetical Works of Thomas Moore, Etc. (A Biographical and Critical Sketch of Thomas Moore. By J.W. Lake.)*, Paris 1827.

MOORE 1832: T. Moore, *The Works of Thomas Moore, Comprehending All His Melodies, Ballads, etc.*, vol. 5, Paris 1832.

MOORE 1842: T. Moore, *The Poetical Works of Thomas Moore*, Paris 1842.

NAUMOW 1976: A. Naumow, *Apokryfy w systemie literatury cerkiewnosłowiańskiej*, Wrocław 1976.

NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA 2007: S. Niebrzegowska-Bartmińska, *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej*, Lublin 2007.

ONG 1992: W.J. Ong, *Oralność i piśmienność. Słowo podane technologii*, tłum. J. Japola, Lublin 1992.

PARRY 2011: G. Parry, *Adam and Eve in the Protestant Reformation. Kathleen M Crowther*, „*Renaissance Quarterly*” 2 (2011), s. 648–650.

PISZCZKOWSKI 1960: M. Piszczkowski, *Zagadnienia wiejskie w literaturze polskiego oświecenia*, cz. 1, Kraków 1960.

POPIOŁEK 2003: B. Popiołek, *Kobiety świat w czasach Augusta II. Studia nad mentalnością kobiet z kręgów szlacheckich*, Kraków 2003.

PREJS 1989: M. Prejs, *Poezja późnego baroku. Główne kierunki przemian*, Warszawa 1989.

PRZERWA-TETMAJER 1953: K. Przerwa-Tetmajer, *Legenda Tatr*, Warszawa 1953.

PSZCZOŁOWSKA 1997: L. Pszczołowska, *Wiersz polski. Zarys historyczny*, Wrocław 1997.

RITTEL 2005: T. Rittel, *Krytyka tekstów wartościujących i oceniających twórczość Elżbiety Drużbackiej w ujęciu językoznawczym*, „*Annales Academiae Cracoviensis. Studia Historicolitteraria*” 2005, z. 26, s. 18–29.

RITTEL 2007: T. Rittel, *Elżbieta Drużbacka. Język i tekst. Studium lingwistyczne*, Kraków 2007.

RITTEL 2009: T. Rittel, *Elżbieta Drużbacka: konteksty wyrazowe*, Kraków 2009.

RITTEL 2014: T. Rittel, *Elżbieta Drużbacka: gatunki mowy w odmianie literackiej. Studium lingwistyczne*, Kraków 2014.

SACHS 1893: H. Sachs, *Sämtliche Fabeln und Schwänke von Hans Sachs*, Bd. 1, b.m.w. 1893.

SIMONIDES 2010: D. Simonides, *Dlaczego drzewa przestały mówić? Ludowa wizja świata*, Opole 2010.

SIUCIAK 2008: M. Siuciak, *Kształtowanie się kategorii gramatycznej liczebnika w języku polskim*, Katowice 2008.

SŁOBODA 2015: A. Słoboda, *Składnia liczebników głównych w średniowiecznej polszczyźnie – ujęcie integrujące*, [w:] T. Mika, D. Rojszczak-Robińska, O. Stramczewska (red.), *Jak badać teksty staropolskie*, Poznań 2015, s. 155–172.

SOJKA 2015: J. Sojka, *Ordynacja kobiet w luterańskich księgach wyznaniowych oraz pismach Marcina Lutra*. Referat na konferencji „Ordynacja Kobiet w Kościele Ewangelicko-Augsburskim w RP”, 22 maja 2015 r. zorganizowanej przez Wydział Teologiczny ChAT oraz Kancelarię Biskupa Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP, Warszawa 2015, <ordynacjakobiet.pl/wp-content/uploads/2015/05/sojka-ordynacja-w-ksiegach-wyznaniowych-i-u-lutra.pdf>, dostęp 20 maja 2020.

STASIEWICZ 1992: K. Stasiewicz, *Elżbieta Drużbacka. Najwybitniejsza poetka czasów saskich*, Olsztyn 1992.

STASIEWICZ 1998: K. Stasiewicz, *Zwiazki poetki czasów saskich Elżbiety Drużbackiej z ziemią przemyską*, „Rocznik Przemyski” 1998, z. 1, s. 51–61.

STASIEWICZ 2008: K. Stasiewicz, *„Miło i spokojnie będę odpoczywała pod cieniem skrzydeł Protektorki mojej”. Stosunki klientalne Elżbiety Drużbackiej z Barbarą Sanguszkową w świetle nowych źródeł*, [w:] I. Maciejewska, K. Stasiewicz (red.), *Kobieta epok dawnych w literaturze, kulturze i społeczeństwie*, Olsztyn 2008.

STIEFEL 1894: A.L. Stiefel, *Über die Quellen der Fabeln, Märchen und Schwänke des Hans Sachs*, Norymbergia 1894.

STOPKA 1897: A. Stopka, *Sabała*, Kraków 1897.

STYPUŁA 2012: Ł. Stypuła, *Pfefferkorn vs. Reuchlin – spór o Talmud i inne księgi hebrajskie w latach 1509–1520*, „Estetyka i Krytyka” 27 (2012), s. 292–310.

TAZBIR 1970: J. Tazbir, *Sarmatyzacja katolicyzmu w XVII wieku* [w:] J. Pelc (red.), *Wiek XVII – kontrreformacja – barok*, Wrocław 1970, s. 7–37.

THOMPSON 1955: S. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends*, vol. I, Bloomington 1955.

THOMPSON 1977: S. Thompson, *The Folktale*, Berkeley 1977.

TOMICKI 1980: R. Tomicki, *Ludowe mity o stworzeniu człowieka. Z badań nad synkretyzmem mitologicznym w Europie Wschodniej i Południowej oraz w Azji Północnej*, „Etnografia Polska” 2 (1980), s. 49–119.

TROC 1764: M. Troc, *Nowy dykjonarz to iest Mownik polsko-niemiecko-francusko*, t. 3, Lipsk 1764.

URBAŃCZYK 1969: S. Urbańczyk (red.), *Słownik staropolski*, t. 5, z. 7, Wrocław 1968.

UTHER 2008: H.J. Uther, *A Guide to Children’s and Household Tales of the Brothers Grimm*, Berlin 2008, s. 371–373.

UTHER 2011: H.J. Uther, *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson. Part I. Animal Tales, Tales of Magic, Religious Tales, and Realistic Tales, with an Introduction*, Helsinki 2011.

WAILES 1999: S.L. Wailes, *Hans Sachs, John the Baptist, and the Dark days in Nuremberg*, „German Life and Letters” 52 (1999), s. 399–411.

WAŁĘCIUK-DEJNEKA 2014: B. Wałęciuk-Dejneka, *Ludowy obraz kobiety – perspektywa inności: folklor i literatura*, Siedlce 2014.

WIŚNIEWSKA 2016a: H. Wiśniewska, *Milczenie i pisanie małopolskich pań w wiekach XVI–XVIII*, Lublin 2013.

WIŚNIEWSKA 2016b: H. Wiśniewska, *Polszczyzna w utworach Elżbiety Drużbackiej poetki saskiej (1698–1765). Rozważania lingwistyczno-kulturowe*, Lublin 2016.

WOJTOWICZ 2007: W. Wojtowicz, *Czy można „przepisać” polskie oświecenie?*, „Słupskie Prace Filologiczne” 5 (2007), s. 35–52.

WOJTOWICZ 2012: W. Wojtowicz, *Między literaturą a kulturą. Studia o literaturze mieszczańskiej przełomu XVI i XVII wieku*, Szczecin 2012.

WÓJCICKA 2010: M. Wójcicka, *Dawno to temu, już bardzo dawno... Formuły ramowe w tekstach polskiej prozy ludowej*, Lublin 2010.

ZIOLKOWSKI 2017: E.J. Ziolkowski (ed.), *A Handbook of Biblical Reception in Jewish, European Christian, and Islamic Folklores*, Berlin–Boston 2017.

ZOWCZAK 2001: M. Zowczak, *Znaki końca świata w wierzeniach ludowych*, [w:] M. Starowieyski (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu. Listy i Apokalipsy chrześcijańskie*, Kraków 2001, s. 129–133.

ZOWCZAK 2013: M. Zowczak, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Toruń 2013.

ZOWCZAK 2015a: M. Zowczak, *Apokryf jako próba wiary i praktyka kulturowa*, [w:] *Religijność na pograniczach. Eseje apokryficzne*, Warszawa 2015, s. 35–54.

ZOWCZAK 2015b: *Transformation des mondes. Le temps de la Bible populaire comme contexte des récits et légendes étiologiques*, [w:] *Contes et légendes étiologiques dans l'espace européen: Essai littéraire*, Paris 2015, s. 368–402.

ZOWCZAK 2015c: M. Zowczak, *Włochate nogi Królowej Saby. O mitologiach patriarchalnych*, [w:] *Religijność na pograniczach. Eseje apokryficzne*, Warszawa 2015, s. 93–114.

ZUMTHOR 2010a: P. Zumthor, *Pamięć i wspólnota*, tłum. M. Abramowicz, [w:] *Literatura ustna*, oprac. P. Czapliński, Gdańsk 2010, s. 151–179.

ZUMTHOR 2010b: P. Zumthor, *Właściwości tekstu oralnego*, tłum. M. Abramowicz, [w:] *Literatura ustna*, oprac. P. Czaplński, Gdańsk 2010, s. 123–147.

ANEKS

O tym, jako kobieta z ogona psiego powstała
(powieść biblijna przez Elżbietę Drużbacką)¹⁰⁸

Powiedzcie mi proszę, czy wy o tym wiecie, Skąd to się kobieta wzięła na tym świecie?	
Nikt nie odpowiada, a więc kto ciekawy, Niechże ode mnie wysłucha tej sprawy:	
Gdy Pan Bóg Adama stwarzał nieboraka,	5
I już go wykańczał, przyszła mu myśl taka: „Gdy skończę Adama, na sen mu dam czego, I wyjmę dwie żebrze podczas snu owego. Z nich zrobię kobietę. Ta mu będzie żoną.”	
Co powiedział – zrobił. Adama skończono.	10
Pan Bóg się ucieszył, gdy swe dzieło zoczył I z wielkiej radości aż w górę podskoczył. Adam się pokręcił, popatrzył wokoło Pochodził po ziemi – było mu wesoło.	
Pan Bóg się radował, a Adam tymczasem	15
Poszedł, by się przespać pod pobliskim lasem. Tam zaraz się do snu smacznego ułożył I wkrótce zachrapał. Pan Bóg mu przyłożył Swą rękę do boku i wyjął dwie żebrze.	
Zaraz trząść Adama poczęło, jak w febrze	20
I już nic nie wiedział, co się dalej działo. Pan Bóg chciał przerobić cię żebrze na ciało Więc naprzód pod płótem, by wyschły postawił. Ale na nieszczęście pies w pobliżu bawił.	
I gdy poczuł zapach kości Adamowych,	25

¹⁰⁸ DRUŻBACKA 2003, 80–82. Transkrypcja uwspółcześniona na podstawie rękopisu DRUŻBACKA 1805–1905, k. 9r–10v.

Zbliża się do płotu w susach trzechłokciowych.
Gdy stanął przy płocie – patrzy, węszy, słucha
(Bał się, czy nie ujrzy gdzie Świętego Ducha,
A wiedział, że Pan Bóg zmęczony dnia tego,
Zasnął właśnie smacznie snem sprawiedliwego). 30
Kości wnet porywa cicho, bez hałasu
I zaraz umyka, by nie tracić czasu.
Ale że w psim sercu była wielka trwoga,
Więc uciekał szybko, zbudził Pana Boga.
Pan Bóg obudzony oczy przetarł sobie 35
I spojrzawszy w okno, krzyknął: „maszże tobie!
Ja się chciałem przespać, a pies porwał kości
I nie będę z czego miał zrobić jejmości!
Hej, panie aniele, woła sługę swego,
Goń za psem natychmiast, odbierz mu łup jego!” 40
Anioł na ten rozkaz w głowę się podrapał
I za psem pogonił. Już za ogon złapał
I do Boga ciągnie psa za ogon siłą.
Ale pies niegłupi, wcale mu niemiło
Iść do Pana Boga, boby kość odebrał, 45
A więc zrozpaczonyna siłę się zebrał,
Uciekł aniołowi ogon zostawiwszy.
Anioł zląkł się bardzo, lecz się namyśliwszy
Co z ogonem czynić, zawrócił do nieba
I tam oddał ogon, komu było trzeba. 50
Pan Bóg zły był na psa, że **kłopot uczynił**,
Zły był na anioła, boć i ten zawinił.
Ale trudna rada. Pan Bóg żebra stracił,
Za to psim ogonem majątek zbogacił,
I z psiego ogona w swej twórczej czynności 55
Zbudował kobietę, bo nie miał już kości.
Oto w jaki sposób, więc z psiego ogona,
Najpierwsza kobieta została stworzona.