

RYSZARD TOMICKI

SŁOWIAŃSKI MIT KOSMOGONICZNY *

„Wystarczy poznać mit, aby zrozumieć życie” G. van der Leeuw,
L’homme primitif et la religion

Z wielu możliwych form świadomości ludowej wybraliśmy do analizy mit kosmogoniczny wychodząc z założenia, że skoro każdy mit zawiera pewną strukturę odnoszącą się jednocześnie do przeszłości, teraźniejszości i przyszłości¹, to mit mówiący o początku wszechrzeczy — kosmosu powinien zawierać rodzaj superstruktury, a tym samym być niejako fundamentem, na którym wspiera się światopogląd ludowy. Zadaniem tedy poniższego studium będzie rekonstrukcja struktury mitu kosmogonicznego i wskazanie niektórych przynajmniej z jego funkcji modelujących w innych dziedzinach tradycyjnej kultury chłopskiej.

Istnienie wśród wielu społeczności chłopskich aż do początków XX wieku koncepcji kosmogonicznej przypisującej stworzenie świata Bogu i Diabłu było swego rodzaju ewenementem kulturowym. Gdy w połowie XIX wieku u Słowian wschodnich i południowych zanotowano pierwsze wersje mitu okazało się, że w schrytlanizowanej od stuleci Europie, która przeżyła najpierw kampanię antyheretycką, a nieco później kontrreformację, w środowiskach ludowych krąży nadal mity odbiegające znacznie od oficjalnie przyjętej i upowszechnianej kosmogonii judeochrześcijańskiej. Szybko wzbudziły one zainteresowanie badaczy starożytności oraz kultury ludowej i przez kilkadziesiąt lat owa „dualistyczna legenda o stworzeniu ziemi” wracała co jakiś czas na karty publikacji etnograficznych. Dociekania uczonych, skoncentrowane niemal wyłącznie wokół genezy mi-

* Zainteresowania mitologią mają w krajach słowiańskich długą, choć nieciągłą — zarówno w sensie historycznym, jak i metodologicznym — tradycję. Badania mitotyzacyjne kontynuowane są obecnie przede wszystkim przez niektórych uczonych w ZSRR. Niestety, nie było możliwe w ramach tego, i tak obszernego, artykułu omówienie ich dorobku, budzącego duże zainteresowanie na Zachodzie. Mamy nadzieję, iż zdołamy podjąć ten temat w jednym z najbliższych tomów „Etnografii Polskiej”.

† Por. C. Lévi-Strauss, *Struktura mitów*, [w:] *Antropologia strukturalna*, Warszawa 1970, s. 288-289.

tu, skierowały się zrazu ku najbliższym możliwym jego źródłom — doktrynom średniowiecznych sekt i ruchów społeczno-religijnych. Jak się wydaje, z racji przede wszystkim geograficznych za animatora koncepcji ludowej uznano początkowo kosmogonię bogomilów². W miarę przybywania materiałów źródłowych okazało się jednak, że zasięg występowania mitu kosmogonicznego przekracza znacznie możliwości jej oddziaływania. Pojawiły się więc nowe hipotezy upatrujące w micie pozostałości religii przedchrześcijańskiej i zagadkowych bóstw Czernoboga i Biełboga, bądź też — szczególnie w ostatniej fazie badań — uznające go za archaiczny składnik kultury indoeuropejskiej³. Później jeszcze, kiedy stwierdzono istnienie dualistycznych koncepcji kosmogonicznych wśród ludów Dalekiego Wschodu oraz Indian północnoamerykańskich sformułowanie jakiegokolwiek ogólnej teorii genetycznej okazało się niezwykle trudne⁴.

W końcu XIX wieku zainteresowanie mitem wyraźnie słabnie, a w pierwszej dekadzie naszego stulecia znika on z warsztatów badaczy, chociaż tu i ówdzie publikowano jeszcze nowe teksty. Co ciekawe, ten oryginalny wytwór kulturowy, jeden z najbardziej chyba intrygujących elementów tradycyjnego światopoglądu, został zupełnie niemal zapomniany przez etnografów⁵. O ile sytuację tę trudno jest zrozumieć, o tyle dość

² Wpływ tej sekty, rozpowszechnionej m. in. w Bułgarii nie jest zupełnie wykluczony. Por. M. Loos, *Dualist Heresy in the Middle Ages*, Praha 1974, rozdział VII; M. Eliade, *Sacrum — mit — historia*, Warszawa 1970, s. 205; O. Dähnhardt, *Natursagen. Eine Sammlung Naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden*, Bd. 1, *Sagen zum Alten Testament*, Leipzig und Berlin 1907, s. 38-41. Hipotezy A. N. Weselowskiego i W. Radcenki wywodzące słowiańską kosmogonię dualistyczną z herezji bogomilskiej zakwestionowane zostały już na początku XX wieku, por. A. M. Zołotariew, *Rodowej stroj i pierwoobytnaja mifologija*, Moskwa 1964, s. 274-276; tamże poglądy autora pracy, wydanej 23 lata po jej napisaniu.

³ Por. próby rekonstrukcji mitu kosmogonicznego przedchrześcijańskich Słowian na tle indoeuropejskim, W. W. Iwanow, W. N. Toporow, *Issledowanija w oblasti slawjanskich drevnostiej. Leksiczeskije i frazeologičeskie woprosy rekonstrukcii tekstow*, Moskwa 1974.

⁴ Przegląd hipotez w M. Dragomanow, *Dualističeskoto mirotvorenje*, „Sbornik za narodna umotvorenija, nauka i knižnina”, t. VIII: 1892, s. 257-314; t. X: 1894, s. 1-68; por. też recenzję B. Grabowskiego, „Wisła”, t. X: 1896, s. 406-419; M. P. Dragomanow, *Notes on the Slavic Religio-Ethical Legends: The Dualistic Creation of the World*, transl. by Earl W. Count, Indiana University Publications, Russian and East European Series, Vol. 23, The Hague 1961; na temat amerindiańskich odmian mitu oraz hipotez genetycznych por. F. L. Utley, *The Migration of Folktales: Four Channels to the America*, „Current Anthropology”, vol. 15: 1974, No 1, March s. 7-8, tamże dyskusja, szczególnie głos Earla W. Count.

⁵ Przynajmniej jeśli mowa o etnografach polskich, a także — o ile nam wiadomo — słowiańskich (z wyjątkiem Zołotariewa, *op. cit.*); K. Moszyński nie wspomina nawet mitu w *Kulturze ludowej Słowian*. Jedynie J. Krzyżanowski klasyfikuje go pod numerem 2450 jako bajkę (!) o powstaniu ziemi, J. Krzyżanowski, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, Warszawa 1963, t. 2, s. 172-

oczywiste wydają się być powody zaniechania badań nad mitem w początkach XX wieku. Intensywnie prowadzone, przynajmniej przez kilku uczonych, prace⁶ utknęły bowiem w martwym punkcie. Zdecydował o tym profil badań wyznaczony wyłącznie przez dwa czynniki — dualistyczny charakter kosmogonii oraz genetyczno-dyfuzjonistyczne nastawienie ubiegłowiecznej etnografii. Rychło okazało się, iż przybierający różne formy dualizm kosmogoniczny jest cechą nader szeroko rozpowszechnioną. Badanie zaś źródeł i zasięgu poszczególnych epizodów — mających wiele analogii w różnych koncepcjach starożytnych i średniowiecznych — także nie przyniosło zadowalających rezultatów. Pojawiały się one w rozmaitych układach nie wykazujących żadnej logicznej prawidłowości. Sytuację badaczy w końcowym etapie zainteresowań mitem wyraża doskonale opinia M. Dragomanowa i pochodzeniu najwcześniejszej wersji mitu, znanej z XVI-wiecznych manuskryptów ruskich. Otóż według ówczesnego rozeznania mit mógł przywędrować do Rosji „albo z południa od Bułgarów, albo z Azji Mniejszej przez Morze Czarne, albo z Kaukazu lub też ze wschodu od ludów turskich”⁷.

Brak zainteresowania miejscem i rolą mitu kosmogonicznego w kulturze ludowej był w owych czasach zjawiskiem typowym, mającym źródło w panujących naówczas poglądach na kulturę. Fakt istnienia wśród ludności wiejskiej, od szeregu wieków wyznającej religię chrześcijańską, koncepcji sprzecznej z jej charakterem i nawiązującej do tradycji przedchrześcijańskich lub w najlepszym razie heretyckich nie wymagał tłumaczenia. Zaskakuje jednak pominięcie religii chrześcijańskiej w zestawie hipotetycznych źródeł kosmogonii ludowej, skoro wzięto pod uwagę nawet irański zerwanizm i teorie gnostyków. Tymczasem wiele epizodów mitu nawiązuje wyraźnie do niektórych części Biblii lub jej apokryfów. Powodem wykluczenia tego źródła był zapewne jeden ze wspomnianych już czynników określających charakter XIX-wiecznych badań — badaczy in-

-173. Więcej uwagi poświęcił mitowi M. Eliade, *Méphistophéles et l'Androgyne*, Gallimard 1962 (por. fragment tej pracy w: M. Eliade, *Sacrum...*, s. 199-246), ale interesował go przede wszystkim motyw pokrewieństwa, braterstwa, sympatii i współpracy między Bogiem i Diabłem jako wyraz *coincidentia oppositorum*. Eliade powołuje się tam na dwie swoje prace szerzej traktujące o micie kosmogonicznym. Są to: *Preistoria unui motiv folkloric romanesc*, „Buletinul Bibliotecii Romane din Freiburg”, t. III: 1955-1956, s. 41-54, oraz *Mythologies asiatiques et folklore sud-est europeen. I. Le plongeon cosmogonique*, „Revue de l'Histoire des Religions”, 160: 1961, s. 157-212. Do obu nie udało się nam dotrzeć.

⁶ Na uwagę zasługują przede wszystkim Dragomanow, *op. cit.*, oraz A. Weselowski, *Dualisticeskija powierija o mirozdanii*, „Razyskanija w oblasti russkogo duchownogo sticha” t. XI-XVII: 1889, (XI) s. 1-116; tenże, *K woprosu o dualisticeskich kosmogonijach*, „Etnograficeskoje Obozrenie”, 1890 nr 2, s. 32-48; tenże, *Jeszczo po woprosu o dualisticeskich kosmogonijach*, „Razyskanija...”, t. XVIII-XXIV: 1891, (XX) s. 105-136.

⁷ Cyt. za: Dähnhardt, *op. cit.*, s. 51.

interesowała jedynie idea dualizmu, a takiej w kosmogonii judeochrześcijańskiej nie ma (przynajmniej w formie ujawnionej).

Dualistyczne mity kosmogoniczne znane były nie tylko przez słowiańskie społeczności chłopskie; identyczne lub bardzo podobne do nich notowano w XIX i XX wieku wśród Rumunów, Węgrów, Litwinów, Estończyków i Finów, a z drugiej strony u wielu ludów azjatyckich (Wogulów, Czeremisów, Mordwinów, Wotiaków, Buriatów, Jakutów, Armenńczyków, niektórych plemion kurdyjskich itd.)⁸. Rozległość geograficzna występowania tego samego schematu kosmogonicznego jest faktem niezmiernie interesującym, ponieważ przynajmniej część z wymienionych społeczności nie była poddana tak silnej infiltracji jakiegokolwiek doktryny religijnej, jak społeczności europejskie. Zresztą i na terenach słowiańskich zauważa się różną częstotliwość występowania mitu, wykazującą zbieżność z granicami zasięgu Kościołów wschodniego i zachodniego. Znaczna część znanych nam tekstów pochodzi z terenów zamieszkałych przez ludność wyznającą prawosławie lub religię greckokatolicką. Z obszarów objętych oddziaływaniem kościoła rzymskokatolickiego i kościołów reformowanych znamy stosunkowo niewiele mitów (co nie musi świadczyć, że ich nie było⁹) lub są to wersje stanowiące jakby stadium przejściowe między mitem dualistycznym a oficjalną wersją biblijną. Są one, jak się wydaje, świadectwem transformacji interesującego nas mitu prowadzących do pełnego uzgodnienia jego treści z ideą chrześcijańską, a tym samym do automatycznego zaniku wersji dualistycznej. Niemniej jednak w krajach o przewadze wyznania katolickiego lub jego zreformowanych odmian, a więc w Polsce, na Litwie, na Węgrzech i w Rumunii znana była typowa dualistyczna postać mitu¹⁰.

Jak wynika z powyższych uwag, tytuł artykułu nie ma bynajmniej na celu przywiązania rozpatrywanej wersji kosmogonii do terenów etnicznie słowiańskich. Wskazuje on tylko, że przedmiotem analizy będą mity wyłącznie słowiańskie, tzn. zanotowane wśród słowiańskich społeczności chłopskich. Nie wnikając w prawdopodobieństwo wniosków wynikłych

⁸ Najobszerniejszy zbiór materiałów w Dähnhardt, *op. cit.*; patrz też: A. Afanasjew, *Poeticzeskija wozzrienija Slawjan na prirodu*, Moskwa 1868, t. II; J. S. Guriewicz, *Kosmogoniceskije predstavlenija u nasielenija Olen-skogo rajona*, „Sowietskaja Etnografia”, 1948 nr 3; N. O. Sumcow, *Otgoski christianskich priedanij w mongolskich skazkach*, „Etnograficeskoje Obozrenie”, 1890 nr 3.

⁹ Być może również w zachodniej Europie rozpowszechnione były podobne mity. Dähnhardt (*op. cit.*, s. 164-165) podaje za: „Revue des Traditions Populaires”, red. P. Sébillot, I, s. 202-203 interesujące zestawienie twórców Boga i Diabła, według wierzeń ludności Górnej i Dolnej Bretanii. Oto kilka z nich — Bóg stworzył ziemię, Diabeł wodę, Bóg słońce, Diabeł księżyc, Bóg dzień, Diabeł noc, Bóg życie, Diabeł śmierć. Podział roślin, ryb, ptaków, zwierząt i rzeczy odpowiada w wielu wypadkach poglądom słowiańskim.

¹⁰ Dähnhardt, *op. cit.*

z badań XIX-wiecznych (a zaznaczyć trzeba, że podobne studia porównawcze przy wykorzystaniu współczesnej aparatury pojęciowej przyniosłyby zapewne interesujące rezultaty) przyjmujemy, iż mit jest wytworem synkretycznym uformowanym przynajmniej w części z elementów stanowiących pierwotnie składniki religii chrześcijańskiej lub będących ich przetworzeniem. Celem analizy będzie poznanie jego struktury oraz miejsca i roli w systemie wierzeń religijno-magicznych w społecznościach chłopskich XIX i początku XX wieku.

Mówiąc o składnikach pochodzenia chrześcijańskiego stwierdziliśmy pośrednio, że mit kosmogoniczny skonstruowany jest z szeregu obrazów i epizodów, pojawiających się także jako całości autonomiczne lub jako składniki innych wierzeń, bajek, legend, a nawet opowieści humorystycznych. Zgromadzone w micie mają jednak specjalne znaczenie; są określane przez mit jako całość. Posłużmy się bardzo sugestywnym i naszym zdaniem trafnym przykładem zaczerpniętym z dzieł Claude Lévi-Straussa. Charakteryzując wiedzę pierwotną przyrównał on ją do swoistej dziedziny twórczości, zwanej *bricolage*. Twórca — konstruktor wykorzystuje tam w charakterze tworzywa różne „środki zastępcze”, których zbiór jest niejednorodny i przypadkowy, nie związany z realizowanym zamysłem. Nie określa go projekt dzieła, lecz instrumentalność owych środków. Zamyśl twórczy decyduje natomiast o tym, które z nich zostaną użyte do jego realizacji. *Bricoleur* — „Indaguje wszystkie te niejednorodne przedmioty stanowiące jego skarbiec, aby zrozumieć, co każdy z nich mógłby »znaczyć«, co w sumie pozwoli określić zespół, o stworzenie którego chodzi, lecz który ostatecznie różnić się będzie od istniejącego zasobu przedmiotów tylko wewnętrznym układem treści”¹¹.

Mit, podobnie jak ów rezultat pracy *bricoleura*, nie jest zbiorem przypadkowych obrazów, lecz całością o określonej strukturze, stanowiącej tę wewnętrzną wartość mitu, która decyduje o jego jednoczesnej aktualności w trzech zakresach skali chronologicznej: w przeszłości, teraźniejszości i przyszłości.

W przypadku mitu kosmogonicznego odpowiednikami środków zastępczych są obrazy mające status znaków. Pytanie o ich znaczenie musi zatem kierować się z jednej strony ku układowi kulturowemu, określającemu ich skalę semantyczną, z drugiej zaś ku tekstowi, w którym funkcjonują jako elementy uwikłane w sieć związków z innymi elementami.

Zanim podążymy śladem owego hipotetycznego twórcy — konstruktora, by analizując „środki”, elementy i ich układ dowiedzieć się, co „mówił” mu każdy z nich i jakiej strukturze został podporządkowany, poświęćmy nieco uwagi technicznym problemom analizy mitu.

Istotne znaczenie dla kompleksowych badań, nawet tylko w granicach Słowiańszczyzny, ma zebranie wszystkich wersji zanotowanych kiedykolwiek

¹¹ C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, Warszawa 1969, s. 33.

wiek wśród społeczności chłopskich. Możliwe staje się wówczas wyodrębnienie wariantów typowo lokalnych oraz historycznie uwarunkowanych zmian treści. To samo odnosi się do wierzeń łączących się z mitem bezpośrednio, a ponadto do całej niemal dziedziny wierzeń i obrzędów ludowych. One bowiem decydują w poważnym stopniu o możliwości dotarcia do wszystkich poziomów znaczeniowych mitu. Udało się nam zgromadzić około 50 tekstów, co stanowi tylko część z tych, które rozproszone po dawnych czasopiśmie i publikacjach są bardzo często praktycznie niedostępne. Z dużej ich jednorodności sądzić jednak można, że próba jest wystarczająca dla przyjętego przez nas celu. Niemal wszystkie teksty pochodzą z XIX i początku XX wieku; jedyny wyjątek stanowi tzw. legenda o Morzu Tyberiadzkim, mit pochodzący z XVI-wiecznych rękopisów z terenu Wielkorusi, będący najwcześniejszą ze znanych obecnie wersją dualistycznej kosmogonii ludowej. Dzięki niemu w interesującym świetle ukazują się niektóre przynajmniej historyczne aspekty genezy i struktury analizowanego tekstu.

Zawartość treściową zebranych mitów ukazuje tabela, do której komentarz, zawierający dane o pochodzeniu tekstu, źródle, skąd został zaczerpnięty, oraz — w miarę możliwości — jego pierwsze publikacje, podajemy w przypisie¹². Geograficzne rozmieszczenie materiału źródłowego

¹² Podane niżej oznaczenia mitów zgodne są z tabelą:

M 1 — wersja apokryficzna z rękopisu *Switok bożestwiennych knig*, znana w kilku odpisach w XV i XVI w. na terenie północnej i wschodniej Rosji. Mit cytowany za Dähnhardt, *op. cit.*, s. 45-46. Został on zaczerpnięty z publikacji V. Jagić, *Slavische Beiträge zu den biblischen Apokryphen. I. Die altkirchenslavische Texte des Adambuches*, Denkschriften der Kaiserl. Akad. d. Wissensch. Phil.-hist. kl. 42, Wien 1893, s. 44. Nieco odmienną wersję tego mitu podaje A f a n a s j e w, *op. cit.*, s. 462-463.

M 2 — Sieradzkie, cyt. za: I. Piątkowska, *Obyczaje ludu ziemi sieradzkiej*, „Lud”, t. IV: 1898, s. 414-415. Wersja ta wykazuje zaskakujące podobieństwo z M 10, różne są tylko zakończenia. Nie wykluczone, że I. Piątkowska przetłumaczyła mit opublikowany np. przez Afanasjewa i przypisała go bezpodstawnie ludności sieradzkiej. Nierzetelność, a nawet fałszowanie materiałów zarzucał tej pisarce i miłośnicze folkloru K. Moszyński, ale w tym wypadku brak podstaw do definitywnego przesądzenia kwestii pochodzenia wersji. Por. *Słownik folkloru polskiego*, red. J. Krzyżanowski, Warszawa 1965, s. 300-301; K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, Warszawa 1967, t. II cz. 1, s. 47, 488, 531, 685.

M 3 — Olszanka Turobińska, woj. lubelskie; cyt. za: M. Maciąg, *Podania i legendy*, „Wisła”, t. XVI: 1902, s. 329-330.

M 4 — Granastów nad Popradem; wersja zanotowana w końcu 90-tych lat XIX wieku; cyt. za: J. Grzegorzewski, *Na Spiszu. Studya i teksty folklorystyczne*, Lwów 1919, s. 65.

M 5 — Ziemia Dobrzyńska; cyt. za: A. Petrow, *Lud ziemi dobrzyńskiej*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. II: 1878.

M 6 — mit Filiponów z dawnych Prus Wschodnich; cyt. za: Dähnhardt, *op. cit.*, s. 54-55.

M 7 — Dźwinogród i Dziewiętniki; cyt. za: W. Gustawicz, *Kilka szczegółów ludoznawczych z powiatu dobreckiego*, „Lud”, t. VIII: 1902, s. 267-269.

M 8 — Rakowa pod Tomaszpołem, Podole; cyt. za: J. Bol, *Skąd powstał ład*, „Wisła”, t. XVI: 1902, s. 797.

M 9 — Żytomirskie, Wołyń; cyt. za: J. Kibort, *Szlachcic łapciowy na Wołyniu*, „Wisła”, t. IX: 1897, s. 271.

M 10 — Galicja; cyt. za: A f a n a s j e w, *op. cit.*, s. 460-461.

M 11 — wieś Ispas, Myszyn, Kluczew w ok. Kołomyi, Pokucie; cyt. za: O. Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 31, *Pokucie* cz. III, s. 81-83.

M 12 — jw., s. 83-86.

	Epizod — wątek	Warianty																			
			1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	
1	Bóg i diabeł istnieją od początku	a	Bóg nad wodą	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	
		b	Obok Boga Piotr lub Elias	—	—	—	—	—	—	—	+	—	—	—	—	—	+	—	—	—	—
		c	Diabeł istnieje obok Boga	—	—	+	+	—	+	+	—	+	—	+	+	—	—	—	—	—	—
		d	Diabeł przebywa w wodzie	+	+	—	—	+	—	—	—	—	+	—	—	—	+	+	—	—	—
2	Istnieje także:	a	woda stworzona przez Boga	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	
		b	woda istniejąca od początku	+	—	+	+	—	+	+	+	—	—	+	—	—	+	—	—	—	—
		c	woda i niebo	—	+	—	—	—	—	—	—	—	+	—	—	—	+	—	—	—	—
3	Stworzenie ziemi	a	inicjatywa i sposób stworzenia od Boga; Diabeł nurkuje, wynosi garść piasku, Bóg rzuca na wodę i powstaje ląd	+	—	—	↕	+	+	+	—	+	—	—	+	—	+	—	—	—	
		b	inicjatywa od Diabła, sposób od Boga, reszta jak (a)	—	+	+		—	—	—	—	+	—	—	—	—	+	—	—	—	—
		c	Diabeł kradnie część ziemi	—	—	—	—	+	+	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
4	Formowanie ziemi	a	ziemia rozrasta się sama	—	—	—	—	—	+	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	
		b	próba utopienia Boga, Diabeł nosi go w 4 strony świata — ziemia rozrasta się	—	+	—	—	—	—	+	+	—	+	—	+	—	+	+	—	—	—
		c	Diabeł tworzy jałową część ziemi — góry, rzeki, bagniska, pustynie	—	—	—	—	+	—	—	—	—	—	+	+	—	—	—	—	—	—
		d	Eliasz formuje ziemię	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	+	—	—	—	—
5	Stworzenie zwierząt, roślin, narzędzi, obiektów	a	tworzy Bóg i Diabeł	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	+	—	—	—
		b	tworzy Diabeł, Bóg zabiera mu podstępem lub ożywia	—	—	+	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	+	+	—	—	—
		c	Bóg tworzy, Diabeł „zanieczyszcza”	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
		d	Diabeł nie może ożywić lub tworzy „na opak”	—	—	+	—	—	+	—	—	+	—	—	—	—	—	+	—	—	—
6	Stworzenie i historia ludzi	a	Bóg tworzy Adama	+	—	—	—	—	—	—	—	—	—	+	—	—	+	+	—	—	—
		b	Diabeł „zanieczyszcza” Adama (rani go)	+	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	+	+	—	—	—
		c	złamanie zakazu przez Ewę	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	+	+	—	—	—
		d	ukaranie ludzi	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	+	+	—	—	—
		e	wypędzenie z raju	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	+	—	—	—
7	Powstanie nieba	a	Bóg odchodzi do nieba	—	+	—	—	—	—	—	—	—	+	—	—	—	+	—	—	—	—
		b	Bóg buduje niebo	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	+	—	—	—
		c	Diabeł też buduje niebo	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
8	Stworzenie „pomocników”	a	Bóg tworzy anioły	+	—	—	—	—	—	—	—	—	+	—	—	—	—	+	—	+	—
		b	Diabły są zbuntowanymi aniołami	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	+	—	—	—
		c	Diabeł tworzy anioły i diabły	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
		d	Diabeł tworzy diabły	+	—	—	—	—	—	—	—	—	+	+	—	—	—	—	+	+	—
9	Walka Diabła z Bogiem	a	Diabeł przeważa nad Michałem Archaniołem; pomoc Boga umożliwia pokonanie Diabła	+	—	—	—	—	—	—	—	—	—	+	—	—	—	+	—	+	—
		b	Michał lub Bóg przechytrza Diabła	—	—	—	—	—	—	+	—	—	—	—	—	—	+	—	+	—	+
10	Strącenie Diabłów	a	Bóg (piorun) strąca Diabła	—	+	—	—	—	—	—	—	—	—	+	+	+	+	—	—	—	+
		b	Eliasz	—	—	—	—	—	—	—	—	—	+	—	—	—	+	+	—	+	—
		c	Michał Archanioł	+	—	—	—	—	—	+	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
		d	Diabeł jest zakuty	—	—	—	—	—	—	+	—	—	—	—	—	+	+	+	—	—	+
11	Umowa o losie ludzi	a	ziemia (jej część) należy do Diabła	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	+	—	—
		b	Adam zaprzedaży ludzi Diabłu	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	+	—	—	—
		c	Bóg zaprzedaży (zawiera z Diabłem umowę)	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
		d	żywi należą do Boga, umarli do Diabła	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
		e	Michał odzyskuje część zmarłych	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
		f	Chrystus lub Bóg odzyskuje zmarłych	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
12	Bóg przykuwa Eliasa															+	+	—	+	—	
13	Wizja końca świata									+						+	+	—	—	+	

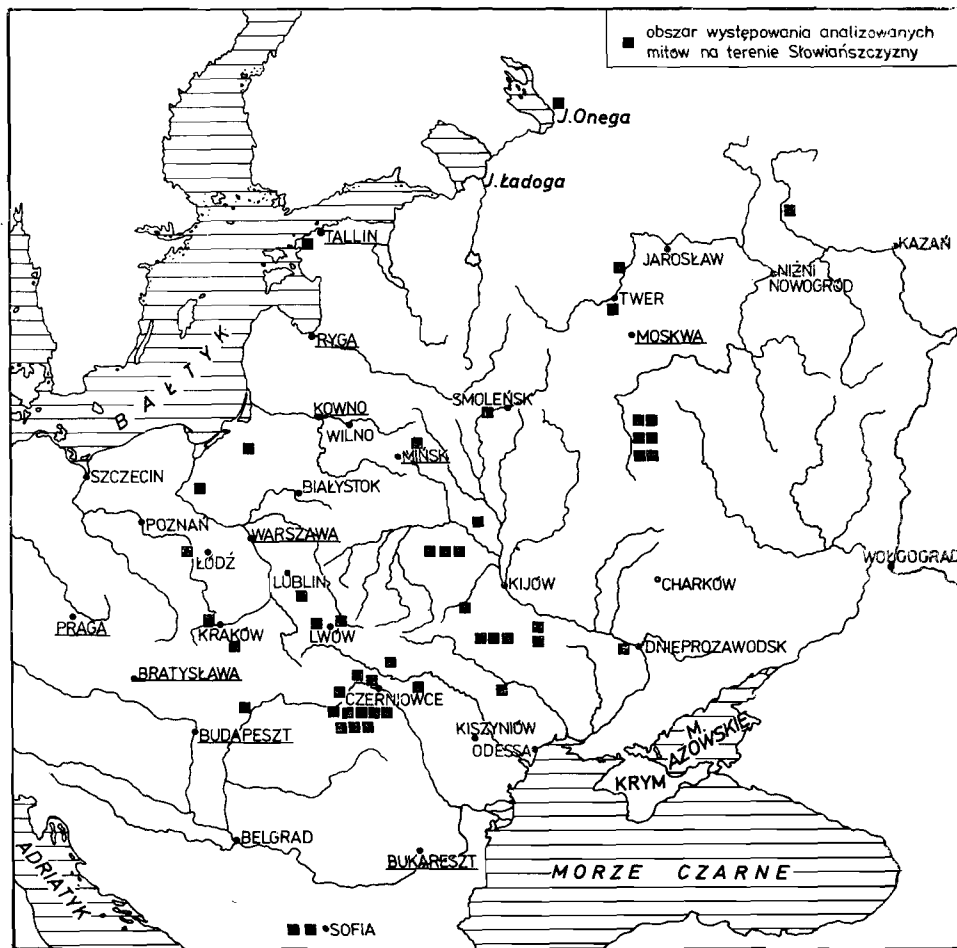
Objaśnienie:

+ — epizod (wariant) nie wspomniany explicite, lecz wynikający z tekstu
 +_(n) — trzeci epizod (wariant) w danym tekście

w analizowanych mitach kosmologicznych

[illegible]

- M 13 — Bortnik, Pokucie; cyt. za: S. Piotrowicz, *Znachorka i wróżka Jewdokia Bojczuk. Materyały folklorystyczne ze wsi Bortnik na Pokuciu*, „Lud”, t. XIII: 1907, s. 119.
- M 14 — Berwinkowa i Zabie, Huculszczyzna; cyt. za: W. Szuchiewicz, *Huculszczyzna*, Lwów 1908, t. IV, s. 2-10.
- M 15 — Hołowy, Huculszczyzna; zapis z 1902 r.; Szuchiewicz, *op. cit.*, s. 10-14.
- M 16 — Zabie-Stupejki, Huculszczyzna; cyt. za: Szuchiewicz, *op. cit.*, s. 14.
- M 17 — Hołowy, Huculszczyzna; cyt. za: Szuchiewicz, *op. cit.*, s. 15.
- M 18 — Hołowy, Huculszczyzna; cyt. za: Szuchiewicz, *op. cit.*, s. 16.
- M 19 — Rostoki, Huculszczyzna; cyt. za: Szuchiewicz, *op. cit.*, s. 18.
- M 20 — Hołowy, Huculszczyzna; cyt. za: Szuchiewicz, *op. cit.*, s. 18-21.
- M 21 — ok. Peczeniżyna, zapis w 1904 r.; cyt. za: J. Schnaider, *Lud peczeniżyński. Szkic etnograficzny*, „Lud”, t. XIII: 1907, s. 202-203.
- M 22 — Huculszczyzna; cyt. za: J. Schnaider, *Z kraju Huculów*, „Lud”, t. VI: 1900, s. 265.
- M 23 — Ukraina; cyt. za: M. Żmigrodzki, *Ukraina. Cz. I: Theogonia i kosmografia ludu Ukrainy*, „Lud”, t. II: 1896, s. 322-323.
- M 24 — Ukraina; cyt. za: Żmigrodzki, *op. cit.*, s. 322.
- M 25 — Ukraina; cyt. za: Żmigrodzki, *op. cit.*, s. 324.
- M 26 — ok. Jekaterynosławia (obecnie Dnieprozawodsk) nad Dnieprem, wersja publikowana w „Istoričeskij Wiestnik” 1888, s. 730-736, cyt. za: Al. P., *Cztery podania o stworzeniu świata*, „Wisła”, t. IV: 1890, s. 338.
- M 27 — Ukraina; wersja publikowana przez M. Dragomanowa, *Maloruskija narodnyja priedania i razskazy*. Kiev 1876, I, s. 89, cyt. za: Dähnhardt, *op. cit.*, s. 55.
- M 28 — Ukraina; wersja publikowana w P. P. Czubinskij, *Trudy etnograficzsko-statističeskoj ekspedicii w zapadno-russkij kraj, snariażennoj impieratorskim russkim gieograficzskim obszczestwom. Juzozapadnyj otdiel. Materialy i issledowanja sobrannyja d. rd. P. P. Czubinskim*, I, 1872, s. 143-144, cyt. za: Dähnhardt, *op. cit.*, s. 55-56.
- M 29 — Ukraina, ok. Olgopola; wersja publikowana w Czubinski, *op. cit.*, I, s. 142, cyt. za: Dähnhardt, *op. cit.*, s. 60.
- M 30 — Ukraina; wersja publikowana w „Kiewljanin”, 1866 nr 4, cyt. za: Dähnhardt, *op. cit.*, s. 139-140.
- M 31 — Ukraina; cyt. za: Dähnhardt, *op. cit.*, s. 187.
- M 32 — Bukowina; cyt. za: Dähnhardt, *op. cit.*, s. 43, 133-134.
- M 33 — Małorusini z północnych Węgier; cyt. za: Dähnhardt, *op. cit.*, s. 52; bliższe informacje o tej grupie patrz: A. P. Kovács, *Ukrainische Streusiedlungen in Nordostungarn im 18.-19. Jahrhundert*, „Acta Ethnographica”, Budapest, t. XXII: 1973, nr 3-4, s. 371-415.
- M 34 — Chołopienicze, pow. borysławski, gub. Mińska, Białoruś; cyt. za: J. Witort, *Przeżytki starożytnego światopoglądu u Białorusinów*, „Lud”, t. II: 1896, s. 215-216.
- M 35 — Białoruś; cyt. za: Dähnhardt, *op. cit.*, s. 54.
- M 36 — Wielkoruś (?); cyt. za: Afanasjew, *op. cit.*, s. 458.
- M 37 — ludność z za j. Onega; cyt. za: Afanasjew, *op. cit.*, s. 461-462 (autor przytacza mit za lokalnym pismem „Deń”, 1862, s. 52); por. też Dähnhardt, *op. cit.*, s. 47.
- M 38 — Wielkoruś (?); wersja publikowana w „Etnograficzeskij Sbornik”, t. IV: 1864, cz. 1, s. 122, cyt. za: Dähnhardt, *op. cit.*, s. 43.
- M 39 — Wielkoruś (?); cyt. za: Dähnhardt, *op. cit.*, s. 47.
- M 40 — Wielkoruś (?); cyt. za: Dähnhardt, *op. cit.*, s. 47-48.
- M 41 — ok. Smoleńska; cyt. za: Dähnhardt, *op. cit.*, s. 53.
- M 42 — Raskolnicy z Estonii; wersja publikowana w C. Russwurm, *Sagen aus Hapsal, der Wiek, Ösel und Runö*, Reval 1861, s. 84, nr 83, cyt. za: Dähnhardt, *op. cit.*, s. 54.
- M 43 — gub. Twerska; wersja publikowana w „Żiwaja Starina”, t. IX, s. 393, cyt. za: Dähnhardt, *op. cit.*, s. 338-339.
- M 44 — gub. Twerska; cyt. za: Dähnhardt, *op. cit.*, s. 353.
- M 45 — Wielkoruś; cyt. za: Dähnhardt, *op. cit.*, s. 48.
- M 46 — Wielkoruś (?); wersja publikowana w A. Afanasjew, *Narodnyja russkija legendy*, London 1859, cyt. za: Dähnhardt, *op. cit.*, s. 53.
- M 47 — Bułgaria; wersja publikowana w A. Strauss, *Die Bulgaren*, Leipzig 1898, s. 6 n., cyt. za: Dähnhardt, *op. cit.*, s. 2-3; spolszczony tekst podaje B. Grabowski w recenzji z „Sbornik za narodni umotvorenija, nauka i kniżnina”, t. VII-VIII: 1892, „Wisła”, t. X: 1896, s. 406-419.
- M 48 — Bułgaria; cyt. za: Dähnhardt, *op. cit.*, s. 44, 133.
- M 49 — Krakowskie; cyt. za: O. Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 7, *Krakowskie*, cz. III, s. 3-7. Jest to najprawdopodobniej wersja skompilowana, ponieważ Kolberg podaje w przypisie, że mit znany był w Modlnicy, Modlniczce, Rząsce, Brzezi, Tomaszowicach, Giebułtowie, Koszkwii, Naramie, Michałowicach i in. wsiach.



przedstawia schematyczna mapka (nie zawsze jednakże udało się precyzyjnie zlokalizować miejsce zanotowania mitu ze względu na brak dokładnych danych). Dodać wreszcie należy, iż oprócz wersji dualistycznych uwzględniono również teksty odbiegające od nich, przede wszystkim na skutek przypisania roli demiurga wyłącznie Bogu (pochodzą one z terenu Czechosłowacji, Bułgarii i Polski). Część ich jest zamieszczona w tabeli, pozostałe przytaczamy w miarę potrzeby jako materiał pomocniczy w przypisach.

Artykuł składa się z dwóch części. Pierwsza zatytułowana *Struktura kosmosu* poświęcona jest omówieniu treści mitu (I) oraz analizie opisanej w nim struktury świata (II); tu staraliśmy się wskazać przypuszczalne źródła niektórych obrazów i epizodów, a także uporządkować elementy składowe tekstu. Część druga — *Człowiek* — zawiera próbę wstępnego przedstawienia ludowej teorii antropologicznej jako integralnego składnika wizji świata.

STRUKTURA KOSMOSU

I

Początek świata

Ludowy obraz stanu „założkowego” poprzedzającego stworzenie ziemi różni się zdecydowanie od opisu znanego z Księgi Rodzaju. Przede wszystkim od początku istniał nie tylko Bóg¹³, lecz także Diabeł. Jeśli w innych kwestiach pomiędzy wersjami mitu występują rozbieżności, ten fakt potwierdzają one zgodnie¹⁴:

M 43 — „Tylko Bóg i szatan nie są przez nikogo stworzeni i nikt nie wie, skąd oni są; ale anioły stworzył Bóg. Szatan był równy Bogu, gdyż bez niego nie mógł on [Bóg — przyp. RT] nic zrobić i stworzyć”.

Nawet mit z Krakowskiego, zbliżający się w swej treści do kosmogonii judeochrześcijańskiej (wg niego na początku istniało tylko niebo, wodę — morze oraz ziemię stworzył Bóg później) stwierdza:

M 49 — „Najpierw było niebo, w nim Bóg światłości panował od wieków. Był tam i księżyc ciemny, niżej po lewej Jego stronie, który podlegał Bogu światłości”.

Większość wersji konstatuje po prostu współistnienie Boga i Diabła nie wnikając w ich pochodzenie. Bóg unosi się ponad wodami, chodzi po powierzchni morza lub pływa w łodzi. Diabeł, noszący różne imiona i nazwy (Szatan, Satanael, Szczezun, Czart, Tot-szczezby, Tryjuda, Aridnyk, Bida itd.) żyje obok Boga, przebywa w wodzie w jakiejś „bańce” lub częściej w pianie, a nieraz pływa po morzu w postaci wodnego ptaka. W jednym z tekstów wielkoruskich taką samą postać ma Bóg:

M 37 — „Po staroświatowym oceanie—morzu pływały dwa nury, pierwszy był biały nur, a drugi nur czarny. W postaci tych dwóch nurów pływali sam Pan Wszechwładca i szatan”¹⁵.

Druga istotna różnica w stosunku do *Genesis* to brak pierwotnej „pustki”. Przestrzeń wypełniona jest „pierwotnymi substancjami”. Podług części mitów woda jest jedynym żywiołem istniejącym *in illo tempore*. Szereg mitów utrzymuje jednak, że istniało ponadto niebo. Przytoczmy kilka przykładów, które najlepiej wprowadzą nas w treść i klimat ludowych wyobrażeń:

¹³ Nieraz jest to Jezus, por. M 23, M 29.

¹⁴ Wyjątkiem są niektóre wersje zniekształcone, np. mit M 46 z Bułgarii, w którym Bóg tworzy Diabła powołując do życia swój cień. Stworzenie Diabła przypisują Bogu również mity ludów z południowego Ałtaju, Abakanowie, Mordwini, Cyganie transylwańscy, Finowie, por. Eliade, *Sacrum...*, s. 206-207.

¹⁵ Por. rolę nura w wierzeniach ludów Azji północnej; np. u Ewenków był on przewodnikiem szamana do dolnego świata oraz jedynym spośród ptaków wodnych, który zdołał przynieść ziemię z dna pierwotnej wody, „położył tę grudkę na wodzie, a ona zaczęła szybko rosnąć przekształcając się w średni świat (ziemię)”, A. Anisimow, *Wierzenia ludów Północy. Wybór pism*, Warszawa 1971, s. 255-256.

M 2 — „Przed stworzeniem świata nie było nic, tylko niebo i morze. Bóg pływał po morzu w łódce i napotkał ogromną i gęstą pianę, w tej pianie mieszkał djabeł. Kto żeś ty? — zapytał Bóg. Weź mnie do siebie, do łódki, to ci powiem — odpowiedział czart. No chodź — rzekł Bóg, a zaraz potem usłyszał: Ja jestem czart — odpowiedź wchodzącego. Milcząc płynęli”.

M 11 — „Z kińcie świata ny buło tak zemli, jak teperyczki, ale buli wsiudy po cilim świki lysz wody taj wody — odno more”.

M 15 — „Z perwowiku buła lysz woda, obłaky y Boh śjytyj. U obłakach spav Alej. [Eliasz — przyp. RT], duch Bożyj, a Boh chodyv po wod'i. Raz zrobyła sy na wod'i szum, jykys kupak, jyk kawałok derewa, szczo krutyła sy po wod'i jyk żywyj. Boh se wzdriv taj pytaje: Szczo ty je? — A wono widpowiło: Ja ne znaju. Żywyj sne, a ne možu ni chodyty, ni szczo bud' robyty. — Ce buv Tryjuda-Aridnyk [Diabeł — przyp. RT]. Boh ne znaw z czoho win pochodyt, bo czort buv tak jyk Boh z perwowiku. Ale szczo Bohovy kuczyłos samomu chodyty po wod'i, pobłahosłowyv Boh tot szum, taj pytaje: Chociesz maty hołowu? — Choczu. — A ruky? — Choczu. — A nohy? — Choczu. — Tohdy dav Boh Aridnykowy ruky, nohy, oczy, het use. Wony stały sobi pobratymamy”.

Kompromis w sprawie istnienia lub nieistnienia nieba proponuje pewien mit ukraiński:

M 28 — „Gdy Bóg znalazł Satanaela w szlamie, rzekł do niego: »Bądź aniołem« i dał mu dwa skrzydła i nakazał latać. Ale on nie mógł i otrzymał jeszcze dwa razy po dwa skrzydła i miecz. A w drugim dniu stworzył Bóg niebo, w trzecim polecił Satanaelowi przynieść z morza kawałeczek ziemi.”

W żadnej innej wersji nie mówi się w sposób tak zdecydowany o trudnościach, jakie miał Diabeł z przekroczeniem swej sfery bytowania i własnej kondycji jako „tego z dołu” czy wręcz „tego z wód”. Zauważmy, że wraz z faktem przypisania stwórcom postaci nurów, białego i czarnego, są to pierwsze próby ujawnienia opozycji między Bogiem i Diabłem, opozycji, która w dalszych partiach mitu ma już wyraźnie antagonistyczny charakter.

Przebieg stworzenia

Stworzenie świata jest procesem przebiegającym w kilku etapach. Pierwszy obejmuje powstanie ziemi w jej najbardziej pierwotnej formie — niewielkiego, spoczywającego na powierzchni morza placka, będącego wspólnym dziełem Boga i Diabła ¹⁶.

¹⁶ Istniały wersje przypisujące ten czyn wyłącznie Bogu, np. mit słowiański: „Na początku nie było nic prócz Boga. On spał i drzemał i drzemka trwała 1000 lat i było pewne, że obudzi się. Stało się to i zaczął Bóg wszystko oglądać. I gdzie spojrzeć pokazywały się gwiazdy, i to zaczęło Boga dziwić, co on swoim okiem sprawia. Obracał się tu i tam, nigdzie nie było początku, nigdzie końca, a pod sobą dojrzał tylko morze. Więc poszedł do morza i spuścił się na dno. Gdy znów wynurzył się, pozostało ziarno piasku pod jego paznokciem. Ono upadło i zostało na powierzchni morza i z tego powstała nasza ziemia. Dno morza jest jej ojczyzną”, cyt. za: Dähnhardt, *op. cit.*, s. 58; por. Kolberg, *op. cit.*, s. 34. A oto mit słowacki: „Na początku świata latał Bóg w górze i nosił ziemię w swym ubraniu. Gdzie jej nasyłał, tam powstawały równiny, góry i żyzne doliny. Diabeł gonił go, aby swą część otrzymać, ale nie złapał go; wtedy rozdarł mu ubranie i tylko skały pospadały. Dlatego szczyty Tatr są gołe i jałowe”, cyt. za: Dähnhardt, *op. cit.*, s. 58.

a) *Stworzenie ziemi*. Inicjatywę utworzenia ładu przypisuje się najczęściej Bogu, ale czasem wychodzi ona od Diabła. Jednoznaczne rozstrzygnięcie tej kwestii nie jest konieczne, nie ma ona bowiem większego znaczenia dla sensu mitu. Pomijając nie wykluczony przecież wpływ przeświadczenia (uzasadnionego także treścią mitu), że w ostateczności właśnie Bóg jest stwórcą (choć stwierdzenie to ma nieco inne niż w chrześcijaństwie znaczenie), sądzić można, iż chodzi raczej o podkreślenie niemożności realizacji zamysłu przez jedno tylko bóstwo. O ile bowiem w wypadku Diabła mity ukazują wyraźnie jego bezsilność już w epizodzie nurkowania, a także przy opisach nieudanych prób powołania do życia zwierząt itd., o tyle w odniesieniu do Boga fakt ten może nie być zupełnie jasny. Jedynie mit huculski rozstrzyga tę sprawę jednoznacznie już na wstępie:

M 14 — „Boh znaw use na świti, ale niczoho ne mih zrobyty a Tryjuda mav syłu do useho. Boh musiv u neho vse wimudrowuwały abo ukrasty, jyk szo chotiv maty. Boh znaw, szo na pryspodnim u hłybyni moria je hłyna, ta chotiv wid Aridnyka wimudruwały, aby tot ji winis”.

Zgodnie z przekonaniem o wszechwiedzy Boga, on właśnie zna sposób utworzenia ładu:

M 2 — „Djabeł zaczął mówić »dobrze by było, gdyby miejsce, na którym płyniemy, było twarde«. »Będzie — rzekł Bóg, zejdz w morze i przynieś mi garść ziemi, mówiąc że niesiesz w moim imieniu, przynieś, uczynię z tego piasku ziemię«. Djabeł poszedł, nabrał piasku w garście mówiąc: »biorę cię w imieniu mojem«. Gdy wyszedł na wierzch piasku nie zostało ani ziarnko. Poszedł drugi raz mówiąc: »biorę cię w imieniu Jego«. Gdy wrócił, zostało mu trochę piasku za pazurami. Bóg wziął ten piasek, posypał na wodę i stała się z niego ziemia, ale tylko tak duża, aby mogli się obaj wygodnie położyć”.

Częściej próba przyniesienia piasku (gliny, mułu) z dna morza dokonywana jest trzykrotnie, gdyż warunkiem powodzenia nurkowania jest wypowiedzenie przez Diabła — czego dwukrotnie nie czyni — formuły „biorę w imieniu Boga”. Epizod ten świadczy najlepiej, że Diabeł reprezentuje w micie moc fizyczną, a pozbawiony jest tej mocy skutecznego tworzenia, którą ma słowo, gest i imię Boga. Dalsze wydarzenia rozszerzają przeciwstawienie obu istot nadprzyrodzonych nadając mu postać opozycji konkretnych cech i własności.

W niektórych wersjach, między innymi w micie apokryficznym (M 1, por. też M 39, M 29), Diabeł przynosi oprócz piasku także krzemień, który odgrywa ważną rolę przy tworzeniu pomocników obu demiurgów. Wrócimy do tego wątku w odpowiednim momencie.

b) *Formowanie ziemi*. Opisy przekształcenia małego placka leżącego na wodzie w rozległy łąd nie są jednakowe, ale mniej lub bardziej obszernie fabularnie warianty podporządkowane zostały wspólnemu celowi. Oto dalszy ciąg cytowanego już mitu z Sieradzkiego:

M 2 — „Położyli się tedy, Bóg ku wschodowi, diabeł ku zachodowi. Gdy diabłowi się zdawało, że Bóg usnął zaczął go spychać, aby wpadł do morza i aby utonął i zginął. Ale nadaremnie, ziemi pod Bogiem przybywało i rozszerzyła się daleko ku wschodowi. Widząc to czart jął pomykać ku zachodowi, dalej ku południowi i północy, a przez to ziemia rozszerzyła się w różne strony”.

Fragment ten zawiera dwa wątki powtarzające się w różnych artykulacjach. Pierwszy to próba utopienia Boga, drugi — korelacja między elementami opozycji Bóg — Diabeł i stronami świata.

Epizod nazwany w tabeli próbą utopienia Boga i tak istotnie interpretowany przez większość mitów ma kilka wariantów wykazujących znaczne różnice. Sens niektórych zaprzecza nawet zawartej w micie interpretacji. Zawsze poza wszelkimi wątpliwościami pozostaje natomiast rezultat podstępного działania Diabła — rozrośnięcie się ziemi. Niemniej, w kilku wersjach ten sam efekt przynosi akt woli samego Boga, jak na przykład w M 33: Bóg uformował placek, położył go na wodzie, przeżegnał i zaczął ziemi począł rozszerzać się we wszystkie strony. „Trwało to dotąd — czytamy w tekście — aż dotknął brzegami dolnych krawędzi nieba”.

Noszenie lub toczenie Boga w cztery strony świata interpretowane bywa również jako akt nieświadomego przeżegnania ziemi przez Diabła, ale w micie bułgarskim M 47, gdzie znajdujemy takie właśnie wyjaśnienie, ziemia rośnie nadal i Bóg nie zna sposobu jej zatrzymania. Podstępem dowiadyuje się od Diabła, iż ziemię należy przeżegnać i rzec: „Tak dużo ziemi wystarczy”. A oto inny wariant omawianego epizodu pochodzący tym razem z mitu ukraińskiego: M 29 — Bóg utworzył ziemię. „Pozostało ją tylko jeszcze przeżegnać. Jak można to zrobić? [Bóg nie wie? — przyp. RT]. Wiem, powiedział Piotr i rozkazał Diabłu nieść się aż do wody [...]”.

Kolejny mit ukraiński zawiera jeszcze dalej idącą niekonsekwencję (M 27): Bóg tworzy ziemię, błogosławi ją „na wszystkie cztery kierunki świata” i łąd zaczyna rosnąć. Następuje opis stworzenia gór przez Diabła, a potem Bóg mówi do niego: „Teraz ziemia musi zostać poświęcona. Pozwólmy jej jednak najpierw rosnąć, a nam w spokoju odpocząć”. Gdy Bóg usypia, Diabeł próbuje go utopić, tocząc kolejno w różne strony. „Ziemia rozrosła się, aż oparła się brzegami o niebo”. Diabeł przynosi Boga w to samo miejsce skąd go wzięł, a ten po przebudzeniu stwierdza, że łąd został poświęcony.

W końcu, by przytoczyć ostatni już przykład, w M 7 próba utopienia kończy się konkluzją: „Powstał tylko przez to niezmierzony łąd i cztery strony świata, to jest północ, południe, wschód i zachód”.

Wszystkie, nierzadko sprzeczne warianty łączą dwie myśli — oznaczone zostają cztery strony świata, a ziemia uzyskuje swe ostateczne rozmiary. Wyznaczenie czterech punktów kardynalnych uznać można za formę opisu ziemi jako w pełni ukształtowanej i statycznej całości. Tym samym ustanowiona zostaje horyzontalna, czteroelementowa struktura świa-

ta, co nieraz jest uważane za zasadniczy moment w dziejach tworzenia kosmosu. Tak traktuje to wydarzenie mit Raskolników:

M 42 — „Bóg rzucił ziemię na wszystkie cztery strony i rzekł: Niech rośnie i powiększa się ziemia. Zaraz powstały wielkie przestrzenie łąd z rozległymi równinami i wysokimi wzgórzami, aż w końcu trzy części świata w ich obecnym wymiarze zostały skończone”.

Powstanie ziemi prowadzi automatycznie — według zacytowanej wersji — do uformowania nowej struktury, tym razem trójelementowej i wertykalnej. Będziemy o niej mówić szerzej w dalszej części artykułu.

Przejdźmy do drugiego wątku. Wspomniane w M 2 skojarzenie postaci Boga i Diabła ze wschodem i zachodem jest pierwszym przykładem wykorzystania dualizmu demiurgów jako podstawy do różnicowania i porządkowania świata. Niekiedy ich dualizm staje się zasadą klasyfikacyjną dla innych istot, przedmiotów i cech, jak na przykład w M 5, gdzie postaciom stwórców przypisane są zdecydowanie odmienne ptaki — jastrząb i kaczka. Wariant występujący w cytowanym micie z Sieradzkiego (powtarzający się w M 10) pojawia się znacznie bardziej rozbudowany w micie ukraińskim:

M 26 — Diabeł ukradł podczas nurkowania część ziemi i schował ją do ust. „Zaczął Bóg siać ziemię. Gdziekolwiek na wschód słońca rzuci, tam powstają góry, doliny, pola”, a na nich wyrastają trawa, drzewa, zakwitają kwiaty. „Brzask był na niebie, później i słońko się pokazało. I był pierwszy dzień na świecie. Obejrzał się Bóg przed wieczorem i widzi, że anioł [Diabeł — przyp. RT] z gęby też coś wyjmuje, rzuca na zachód i z tego co rzuca również powstają doliny, góry, pola, tylko bez trawy, bez kwiatów i drzew, gołe jak późną jesienią, puste jakby przekłete”.

Opozycja dwu stron świata skorelowana jest tu wprost z porami dnia (Bóg tworzy wschodnią część łąd rankiem, Diabeł zachodnią o zmierzchu) oraz górą i dołem; po odkryciu podstępny Bóg przeklął Diabła i „polecał wyżej i dalej na wschód słońca, a szatan dołem na zachód”.

Otrzymujemy więc wyraźnie opisaną serię opozycji binarnych różnicujących semantycznie przestrzeń i czas:

Bóg | wschód | ranek (jasność) | żyzność | góra
Diabeł | zachód | wieczór (ciemność) | jałowość | dół

Elementy tej serii ¹⁷ powtarzają się w innych mitach, gdzie szczególnie wyeksponowany jest związek Diabła z nieurodzajnością, niepłodnością:

¹⁷ Dopełnieniem tej serii jest przeciwstawienie dobro — zło. Wartościowanie stron świata w kategoriach moralno-etycznych pojawia się w mitach wspominających o usytuowaniu raju na wschodzie. Idea taka występowała również w myśli średniowiecznej, gdzie oprócz skojarzenia raju ze stroną wschodnią (powtórzenie wzoru biblijnego) spotykamy umiejscowienie piekła na zachodzie. Por. fragment z *Wędrówki Bogurodzicy po miejscach męki*, apokryfu starorusyjskiego: „Dokąd chcesz, Błogosławiona [...] na wschód czy na zachód, czy do raju, lub na prawo, lub na lewo, gdzie są wielkie męki?”, a także *Epistolę Wasilija arcybiskupa nowogrodzkiego*,

M 34 — „Bóg wziął w ręce garść ziemi, pobłogosławił ją i rzucił na wodę — i ziemia zaczęła rosnąć, rozszerzać się i pokrywać wodę gładką i równą warstwą jak pobożowisko; ale zaczęła rosnąć też ziemia, którą dyabeł miał w gębie, zaczęła mu rozdzierać ją. Dyabeł wijąc się z bólu zaczął tarzać się po ziemi i wypluwać ją. Długo tarzał się i pluł, dlatego powierzchnia ziemi stała się górzysta, a w niektórych miejscach nawet zatrzała się śliną dyabelską”.

Proces kształtowania powierzchni ziemi zawsze przebiega podobnie. Diabeł w przeciwieństwie do Boga tworzy jej część jałową; raz będą to góry i skały, jeziora i rzeki, innym razem bagna, moczary, pustynie i inne — jak zaznaczono w M 42 — „nieurodzajne miejsca”.

M 33 — Z wyplutej przez Diabła ziemi powstają góry i skały. „Dlatego ziemia jest święta, zaś góry, a zwłaszcza skały są dziełem Diabła. Dlatego nie może na nich rosnąć zboże i dlatego diabły przebywają chętnie w górach i na skałach, gdzie z czarownicami swe zjazdy odbywają”.

Powstanie roślin, zwierząt i obiektów nieożywionych

Tworzenie topograficznego obrazu ziemi uzupełniane bywa epizodem mówiącym o powstaniu zwierząt, roślin, narzędzi, chaty itd. Wchodzi on w skład jedynie kilku mitów, spośród których wyróżniają się wersje huculskie najobszerniej relacjonujące związane z tym perypetie. Przewodnią myślą wszystkich tego rodzaju opisów jest stwierdzenie, że Diabeł dysponujący mocą formowania istot czy przedmiotów nie posiada szeroko rozumianej mocy ich ożywiania¹⁸. Oto fragment mitu zapisanego w Polsce, znany zresztą jako odrębna całość w różnych regionach Słowiańszczyzny:

M 3 — „Po jakimś czasie [po stworzeniu ziemi — przyp. RT] przyszło djabłu na myśl, żeby ulepić jakie stworzenie i ulepił kozę. Gdy ją postawił, rzekł: W imię

który utrzymywał, że „raj na wschodzie jest w Edenie”, piekło zaś na zachodzie, na „wiatrami ziejącym morzu”; oba cytaty za: J. M. Lotman, *O pojęciu przestrzeni geograficznej w średniowiecznych tekstach staroruskich*, „Teksty”, 1974 nr 3, s. 95-96. Analogiczne były wierzenia ludowe — „Gdy dusza umiera, idzie drogą ciernistą pełną skał stromych [...], naprzód ma przed sobą czyścić [...] idzie do niego, aby być w raju. Raj z prawej strony, piekło i obszerne przed nim kraje są z lewej strony”, O. Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 7, Krakowskie, cz. III, s. 22-23. W mitcie kosmogonicznym opozycja umieszczana w płaszczyźnie wertykalnej, jako przeciwstawienie Niebo — Piekło (w tym momencie jeszcze nie istniejąca) antycypowana jest niejako przez układ horyzontalny. Tym samym, podobnie jak wg Lotmana w średniowieczu, w świadomości ludowej przestrzeń geograficzna i przemieszczenia w niej posiadają lub mogą posiadać sens etyczno-religijny. W istocie, niektóre zachowania można uważać za świadectwa takiej koncepcji, m. in. zwyczaj układania się do snu głową na wschód oraz układanie zmarłych głową na zachód. Odmienne interpretował to Moszyński, op. cit., s. 446, nie widząc między tymi pozycjami żadnej różnicy.

¹⁸ Por. legendę z południowej Polski o stworzeniu planetników. Diabeł, który pozazdrościł Bogu stworzenia Adama i Ewy, ulepił z gliny 12 mężczyzn (ziemia lub glina jest zwykle w wierzeniach ludowych tworzywem materialnym), ale nie mógł ich ożywić. Uczynił to Bóg i zlecił im kierowanie chmurami, J. Traczyk, *Z okolic Babiej Góry. I. O smokach i planetnikach*, „Wisła”, t. IX: 1895, s. 75.

moje, ruszaj kozo. Kozą stoi. Później rzekł: W imię Boże, ruszaj kozo. A kozą, jak ruszy z miejsca, pędzi prosto do wody. A djabeł się patrzy, że kozą może się utopić; sunął, złapał kozę za ogon i ogon się urwał. I dlatego kozy są bez ogona. Ucieszył się djabeł, że kozą bryka sobie, znowu postanowił ulepić psa. Gdy ulepił i postawił, rzekł do psa: Chyzia Boga — a pies stoi. Ale Pan Bóg rzekł: Chyzia djabeła. A pies, jak skoczy do djabeła — i ukąsił go w piętę. Djabeł się rozgniewał, poleciał w krzaki i na pamiątkę zamalował olszynę. Odtąd djabeł przestał lepić stworzenia”.

Podobnie można interpretować te partie mitów huculskich, które mówią o stworzeniu obiektów nieożywionych, takich jak chata i wóz; nie-
możność ożywienia jest tu rozumiana bardzo specyficznie jako brak umiejętności nadania stworzonym obiektom wartości funkcjonalnej. Przykładem wóz — Diabeł zbudował go w chałupie i nie potrafił wyprowadzić go na dwór. Wóz był więc bezużyteczny, „nieożywiony”. Podobnie rzecz ma się z oświeceniem chaty (por. też M 15):

M 14 — „Jyk uże buła usia dychania na swit'i, zrobyw Tryjuda chatu. U tij chat'i buło het use, jyk maje buty, łysz wikon ny buło; czerez rozkolibynku swityło triszky soniczko u chatu. Aridnyk uziyv mich, wijszov na dwir taj hrebe u tot mich dnyny, aby zanesty u chatu, bo tam buło temno. Prychodyt Boh taj pytaje: A ty szo robysz, rozpobratyme? — Ady. Poklavsmy chatu, każe czort, a ne možu dnyny poklasy u chatu. — Boh każe: Poždy, ja to zrobiu, szczo u chat'i bude dnyna. — Jyk tak zrobysz, każe Tryjuda, ja tobi chatu daruju. Boh uziyv pyłku, perepyłyv dwa protesy, poklav dwa warcaby i zrobyw ramci; uchodiy u chatu, a tam je dnyna. Boh każe: Se bude dobre ludem”.

Myśl ta formułowana bywa czasem mniej radykalnie. Diabeł tworzy lub przyczynia się do powstania trujących roślin¹⁹ i dzikich zwierząt:

M 34 — Diabeł wypluwając ziemię rozrywającą mu usta zatruł śliną glebę. „Wskutek tego, gdy Pan Bóg przygotowując ziemię dla człowieka, posiał żyto, pszenicę, jęczmień, proso i trawy lekarskie, w niektórych miejscach wyrosły perz, lebioda, blekot, czeremcha i wszystkie inne rośliny szkodliwe. Potem Bóg stworzył zwierzęta pożyteczne: konie, krowy, owce, psy, ale niektóre z nich nie umiając odróżnić trawy pożytecznej od szkodliwych, najadły się ostatnich i zmieniły się w wilki, rosomaki, niedźwiedzie i inne zwierzęta szkodliwe. Trwało to dopóty, dopóki zwierzęta nie nauczyły się rozróżniać trawy pożytecznej i jadowitej”.

Oba przytoczone przykłady pozostają w zgodzie z cechą skorelowaną z Diabełm już przy formowaniu ziemi, a mianowicie jałowością rozumianą głównie jako bezużyteczność dla człowieka. Wierzenie to znane było powszechnie wśród społeczności chłopskich, także bez wyraźnego związku z mitem. Jednym z przykładów jest wierzenie zanotowane na Pokuciu, że zwierzęta pochodzą od Boga i od Diabeła, a do tych ostatnich należą wszystkie te, których się nie je²⁰.

Nawiasem wspomnieć należy w tym miejscu o dość interesującej cennie, pojawiającej się przy okazji tworzenia „wyposażenia” ziemi szczegól-

¹⁹ Diabeł przypisywano również stworzenie roślin, których użycie było zakazane, np. starowierzy — tytoń i chmiel, por. Dähnhardt, *op. cit.*, s. 54, przyp. 1.

²⁰ Piotrowicz, *Znachorka i wróżka ...*, s. 125.

nie w mitach huculskich. Jest nią afirmacja chytrłości i sprytu. W tych wersjach nawet niepowodzenia kolejnych prób wyniesienia ziemi z dna morskiego (uzasadniane zwykle nieposłuszeństwem Diabła wynikającym z chęci dorównania Bogu) spowodowane są głupotą Diabła. W podobnej atmosferze przebiega tworzenie różnych przedmiotów i zwierząt. Diabeł tworzy, Bóg zaś wykrada jego dzieła lub zdobywa je przechytrzając swego rywala. W ten sposób w posiadanie Boga przechodzą na przykład owce i kozy oraz skrzypce (*flojyru* i *trombitę* zrobił Bóg, lecz Diabeł „*wihadav usu muzyku*”). Rozgniewany Diabeł stworzył bardzo wielkiego wilka, aby przestraszyć Boga, ale ten na prośbę Eliasza, jedyne przestraszonego rozmiarami zwierzęcia, obciosał wilka siekierą. Z trzasek padających na ziemię powstały koń, krowa, prosię, z wiórków — robaki, natomiast z tych, które poleciały z wiatrem — ptak oraz mucha.

Zgodnie z charakterem całego mitu wystąpienie Diabła przeciw Bogu motywowane jest zrozumiałym w tej sytuacji gniewem; „*rozlutyv sy Tryjuda duże na Boha, ta zi złyoty choťiv zbawyty Boha*” (M 14). Wybudował w tym celu młyn i w nim przygotował pułapkę — Bóg powinien zostać skuty łańcuchem, ale i tym razem przechytrzył on Diabła. Każąc sobie pokazać, co ma robić, zakuł go; „*win [Diabeł — przyp. RT] pocziyv tarhaty sy, a zemly buła tonka taj z toho zawałyła sy*”. Diabeł wpadł w podziemia.

Strącenie Diabła i powstanie piekła

Powstanie piekła łączy się bezpośrednio z uwięzieniem Diabła. W M 14, gdy ten szamocze się, zapada się ziemia i wpada on w przepaść. Tam jest piekło. W tym jedynym micie brak pojawiającego się zwykle *explicite* lub *implicite* stwierdzenia, że Diabeł będzie przykuty do końca świata. Przeciwnie, zrywa się co jakiś czas, by „dopełnić” dzieło Boga przebywającego nadal na ziemi. Za pierwszym razem „zanieczyszcza” Adama (por. „Człowiek”) i dopiero interwencja ciskającego piorunami Eliasza zmusza go do ponownego ukrycia się w piekle — „*zi strachu schowav sy nazad u trydewjutu zemlu*”. Powtórnie wyzwala się Diabeł, żeby skłonić ludzi do grzechu. Wreszcie po to, by zamienić dziecko Ewie i skłonić Adama do zaprzędania mu rodu ludzkiego. Od tego czasu zyskuje pomocników zwanych w tym micie judnikami; stali się nimi ludzie słuchający podszeptów diabelskich. Judniki przebywają na ziemi, ale raz do roku schodzą się do piekła wysłuchać rozkazów swego władcy. Bóg natomiast żył długo na ziemi pośród ludzi. Gdy jednak rozmnożyli się i coraz bardziej grzeszyli „*ne mił Boh miż nymy ostaty, win złyuv na wysynu*”.

Inaczej powstanie piekła opisuje M 15. Diabeł zaczął budować je dopiero wtedy, gdy zdołał zmusić Adama do zaprzędania siebie i swych potomków. Odtąd ludzie po śmierci udawali się w podziemia. Ale Diabeł nadal był wolny. Szachrajstwa Boga zabierającego mu wszystko, co on

stworzył, doprowadzają do wojny²¹, w której początkowo przewagę używały siły diabelskie, gdyż Diabeł „sobi naprotyv Boha porobyv tohdy strivby, puszkzy, armaty; taki, szo typer je wsiyki do wojny mudraciji, to wyn wże tohdy znaw”. Szalę zwycięstwa przechylił dopiero Yłyja (Eliasz), który błyskawicą spalił diabelskie wojsko. Przestraszony Diabeł skrył się do piekła „a on łysziyjet tut na zemny swoi słuhy-czorty”. Nie wiadomo, w jaki sposób został uwięziony w łańcuchy²², ale mit stwierdza przy końcu: „A wyn tam w ad'i zakowanyj, bo jyk choťiv Boha w šity zamknuty, to Boh jego zahulyv y z lancyv stały szyny y w to krisło jeho do schodniy jmyły”.

²¹ Walka sił niebieskich z diabłami jest zapewne odgłosem fragmentu Apokalipsy św. Jana, 12, 7-9; „I nastąpiła walka na niebie, Michał i jego aniołowie mieli walczyć ze smokiem. I wystąpił do walki smok i jego aniołowie, ale nie przemógł i już się miejsce dla nich w niebie nie znalazło. I został strącony wielki smok, Wąż Starodawny, który się zwie diabeł i szatan, zwodzący całą zamieszkałą ziemię, został strącony na ziemię, a z nim strąceni zostali jego aniołowie”. W wierzeniach ludowych oraz popularnych opracowaniach Biblii, wątek ten został jednak umieszczony w nieco innym kontekście. W druku z pocz. XVI w. zatytułowanym *Testament Nowy i Stary* po opisie stworzenia świata zgodnym w zasadzie z Pismem św., znajdował się drzeworyt ukazujący strącenie Lucypera do piekła, a potem następujący tekst: „Lucifer s pychy chciał sie bogu rowny stacz / Przeto z anioly musil z nieba wpaszc”, J. Sandecki [Malecki], *Ewangeliusz z początku XVI w. i dwa późniejsze druki polskie tegoż autora*, Kraków 1947. Także w *Postępku prawa czartowskiego przeciw narodowi ludzkiemu* z 1570 r., gdzie zachował się tylko mały fragment pierwszego rozdziału czytamy: „[...] wypędził Pan Bóg czarta z nieba, iż się nie chciał kłaniać Adamowi w raju, ani mu służyć jako inni anieli czynili, mówiąc: Pierwszem ja stworzenie, niżli Adam, i cudniejsze; słuszniej, aby się on mnie kłaniał, a nie ja jemu. Przez to nieposłuszeństwo Pana rozgniewał, iż go z nieba wypędził”, *Postępek prawa czartowskiego przeciw narodowi ludzkiemu*, wyd. A. Benis, Kraków 1891, s. 8. Nowsze ślady występowania tego wątku znajdujemy w *Panu Tadeuszu* A. Mickiewicza, gdy Wojski mówi o gwiazdozbiorze Wozu Dawidowego nazywając go Wozem Anielskim: „Na nim to przed czasy / Jechał Lucyper, Boga gdy wzywał w zapasy, / Mlecznym gościńcem pędząc w cwał w niebieskie progi, / Aż go Michał zbił z wozu, a wóz zrzucił z drogi” (VIII, 81-84). Por. R. Wojciechowski, *Lucyfer*, [w:] *Słownik folkloru ...*, s. 207-208.

²² O zakuciu Lucypera w łańcuchy mówi Apokalipsa św. Jana, 20, 1-3: „I ujrzałem anioła, zstępującego z nieba, który miał klucz od Czeluści i łańcuch wielki w swej ręce. I pochwycił Smoka, Węża Starodawnego, który jest diabeł i szatan i związał go na tysiąc lat. I strącił go do Czeluści, i zamknął, i pieczęć nad nim położył, by już nie zwodził narodów, aż tysiąc lat się dopełni. A potem ma być na krótki czas uwolniony”. Motyw ten wykorzystywany był w literaturze średniowiecznej i późniejszej. W *Postępku prawa czartowskiego ...*, s. 19, czytamy, że „Lucyfer się rozgniewa, miece się na łańcuchu”, choć poprzednio nie ma mowy o zakuciu go; być może opowieść ta znajdowała się w początkowej, niezachowanej części pracy. W *Historii o chwalebnym zmartwychwstaniu Pańskim* Mikołaja z Wilkowiecka (Kraków 1893, s. 45) Lucypera zakuwa w łańcuch Jezus, wtrąca go do piekła i rzece: „Niechaj tu u słupa tego / Płásze do dnia sądneho”. Jest to, jak sądzono już dawniej, wątek pochodzący z Ewangelii Nikodema, por. przyp. 73. Ludową jego wersję przytacza O. Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 7: *Krakowskie*, cz. III, s. 18-19.

Stosunkowo wiele miejsca poświęcają mity powstaniu diabłów — „pomocników” boskiego rywala. Nie są one bowiem zbuntowanymi aniołami, lecz tworzy je Diabeł. W niektórych wersjach, jak zobaczymy niżej, również Bóg tworzy swoich „pomocników” — anioły, jednak większość XIX i XX-wiecznych mitów, opisując szczegółowo powstanie diabłów, istnienie aniołów przyjmuje za fakt oczywisty i nie wymagający wyjaśnień.

Najbardziej interesujący jest najstarszy wariant zawarty w micie apokryficznym M 1: Diabeł ma wydobyć z dna morskiego nie tylko garść piasku, lecz także krzemień. Bóg przełamuje go na dwie części „i ten znajdujący się w prawej ręce kawałek zatrzymał Pan dla siebie, ten zaś z lewej dał Satanielowi”. Uderzając w posiadanie połówki laskami Bóg i Diabeł tworzą odpowiednio anioły z Michałem Archaniołem na czele oraz diabły.

Przekształcenie tego XVI-wiecznego wariantu spotykamy w jednym z mitów XIX-wiecznych (M 39), gdzie Diabeł rozłamuje krzemień i uderzając laską w kawałek trzymany w prawej ręce tworzy anioły, uderzając natomiast w drugi, trzymany w ręce lewej — diabły.

Oba mity wprowadzają więc kolejną artykulację opozycji Bóg — Diabeł, tym razem sytuującą się na „niższym” poziomie rzeczywistości. Oprócz przeciwstawienia anioły — diabły, pojawia się także opozycja: strona lewa — strona prawa, skojarzona *explicite* (przynajmniej w micie) z własnościami: czyste — nieczyste albo siły boskie — siły diabelskie²³.

W zebranych przez nas wersjach XIX- i XX-wiecznych dominuje zdecydowanie odmienny pogląd na ten temat. Diabły powstają z wody strzepywanej za siebie przez Diabła w czasie mycia albo z jego śliny zmieszanej z ziemią (w M 24 ze śliny czystej powstają anioły). Sporadycznie natomiast występuje pogląd jakoby diabły były zbuntowanymi aniołami; czasem pojawia się jako uzupełnienie którejś z poprzednich interpretacji ich genezy.

Wydaje się, iż u podstaw tych różnorodnych rozwiązań leży milczące założenie, iż obie grupy pomocników związane są substancjalnie, czego najlepszym wyrazem są najstarsze znane nam teksty. Powrócimy do tej kwestii przy końcu artykułu.

Co zaś tyczy się diabłów, podkreślić należy, że w wielu mitach mamy do czynienia z wyraźnym skojarzeniem ich z wodą, jeśli nie w trakcie tworzenia (ślina lub padające na ziemię krople) to wówczas, gdy mówi się o ich strąceniu:

²³ Ludność wiejska jednomyślnie wartościowała stronę prawą jako dobrą (pomysłną, szczęśliwą), lewą natomiast jako złą (por. przyp. 17). Analogie asyryjskie, greckie, kałmuckie patrz: Moszyński, *op. cit.*, s. 408; tamże świadectwa o wróceniu z lecącego po prawej lub lewej stronie ptaka z XVI w., podobne wierzenia z Wielkorusi, Ukrainy, Polski i Litwy (s. 408-409, 411) oraz interpretacje drżenia powiek, kichania, potknięcia, swędzenia dłoni, „dzwonienia” w uchu (s. 412); J. Tałko-Hryniewicz, *Zarysy lecznictwa ludowego na Rusi południowej*, Kraków 1893, s. 381, 392-393.

M 10 — „Iliia gromownik puścił na nich grom i błyskawicę. Iliia grzmiał i strzelał błyskawicami, czterdzieści dni i nocy padał deszcz i razem z wielkim deszczem pospadali z nieba wszyscy diabli; jeszcze do dziś wielu z nich błąka się pod niebiosami jako świecące ogniki i dopiero teraz osiągają ziemię”.

M 49 — „Leciał książę ciemności z nieba, z nim 9 zastępów aniołów od lewicy, którzy się odtąd z woli Boga Ojca stali ciemnymi duchami, czyli diablami [...]. Przez 9 nocy, 9 godzin, 9 kwadransy, 9 minut i 9 sekund spadały chóry strąconych aniołów, wraz z księciem ciemności w postaci najdrobniejszego deszczu. Ponieważ ziemia pływająca wśród wód morskich była na drodze do miejsca kędy dolecieć mieli, przeto dużo kropel diabelskiego deszczu spadło na ziemię i powsiąkało wszędy gęsto po różnych miejscach, nawet dostało się do Rajskiego ogrodu. Wówczas to w Raju pojawiły się obok czystych istot brzyckie gady, węże dotąd niewidziane”.

Ostatni fragment mówiący o powstaniu węży z diabłów zasługuje na szczególną uwagę, ponieważ posiada daleko idące konsekwencje w wierzeniach ludowych. Podobnie zresztą w jednym z mitów z Wołynia (M 9) sprawcą istnienia gadów na ziemi jest Diabeł, który wydobył je z wód kosmicznych i rozpuścił po lądzie. Szerzej o związku diabłów z węzami mówić będziemy nieco dalej.

Warto podkreślić fakt, że o ile pomocnicy Diabła strącani są zwykle na ziemię, o tyle on sam zawsze dostaje się do podziemi, chociaż nie wszystkie mity mówią wprost o piekle. Przeciwnie, słowo to pojawia się raczej rzadko, a jeszcze rzadziej obarczone jest typowym znaczeniem chrześcijańskim. Zresztą opisanie piekła nie jest celem żadnego z mitów, największe znaczenie ma sam fakt strącenia i uwięzienia przeciwnika Boga w dolnej strefie świata. Dowodem tego jest np. M 28; kiedy po bezowocnej próbie utopienia Boga Diabeł ze swymi pomocnikami „zasnął tym zmęczony, Bóg z aniołami zrzucił ich do wody i poszedł do nieba ...”. W tym wypadku „akcja” rozgrywa się na ziemi, dostarczając doskonałego przykładu, iż podziemia niekoniecznie muszą być rozumiane jako wnętrze ziemi. Pamiętać bowiem trzeba, że ziemia spoczywa na wodzie, zatem termin „podziemia” czy „piekło” obejmować może także strefę wód podziemnych. (Porównaj M 14 — „Zemly stojit na mory, a w tim mory je druha zemly, widtak znov more, a potim znov zemly; se wże zemly Aridnykowa — pekło”; także M 7).

Cały problem lokalizacji strąconego Diabła da się rozwiązać jedynie w kategoriach ogólnych — miejsce jego przebywania położone jest „w dole”, w przeciwieństwie do siedziby Boga lokalizowanej w niebie — „w górze”. Tylko w ten sposób można uzgodnić wszystkie ludowe poglądy, także te, które umieszczają Diabła w górze (ma on być zakuty we wnętrzu góry²⁴ czy pod korzeniami wszechświatowego drzewa²⁵. Tak więc celem

²⁴ „Dyabeł najgłówniejszy [...] został zakuty przez aniołów w łańcuchy i zamknięty w górze kamiennej”, Witort, *Przeżytki ...*, s. 215. „Piekło wypełniają dyabli [...] pod rozkazami Lucypera [...], który jest przywiązany na wielkim łańcuchu do ogromnego pala w środku piekła”, J. Świętek, *Lud nadrabski (Od Gdowa po Bochnię)*, Kraków 1893, s. 544. Por. Kolberg, *op. cit.*, s. 19, 26.

²⁵ Afanasjew, *Poeticzeskija ...*, t. II, s. 544, 549-550; por. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, s. 273, 284-287.

omówionego epizodu mitycznego jest opisanie procesu polaryzacji obu stwórców.

Koniec świata

Strącenie Diabła i powstanie piekła połączone zostało w kilku mitach z wizją końca świata, która — choć występuje stosunkowo rzadko — ma istotne znaczenie dla całościowej wizji świata. Obraz końca świata wkomponowany jest nieraz w historię pierwszych ludzi, którzy po zgrzeszeniu dostają się we władzę Diabła i w konsekwencji przebywają po śmierci w podziemiach. Wyzwoleniem dla nich jest śmierć Jezusa i zejście do piekieł, skąd wyprowadza wszystkich zmarłych (szerzej na ten temat mówimy w części „Człowiek”). A oto, co mówi jeden z mitów huculskich:

M 20 — Chrystus po zabraniu ludzi z piekła obiecuje Diabłu zapełnić je ponownie. Ten pyta: „A jyk to sy stanet? Pry koncy świta — odpowiada Jezus — sim roktiv ny budez żadnoho płodu ni meży lud'my ni meży maržynov, ni meży zbižom, chlibom, ni paszi; budet hołod užiysnyj. W tot cziys sotona budet wipuszczenyj, y budet świtom chodyty i pytaty ludyj: Chto sy myñi pidpysze, to ny me biduwaty; met maty chlib, jisty, pyty, kuryty”.

W obliczu takiej biedy wielu przystanie na propozycję Diabła. Zapełni się piekło. Będą jednak i tacy, którzy nie ulegną pokusie. Wówczas zstąpi z nieba Eliasza i będzie walczył z Diabłem i zostanie pokonany, a jego krew rozleje się po ziemi i spali ją. Niespotykane wiatry zanoszą popioły do Doliny Józefata. Wtedy zejdzie na ziemię Jezus Chrystus, dmuchnie na popiół i powstaną z niego ludzie, którzy żyli na ziemi przed jego śmiercią. Ci wszyscy, którzy przez 4 tysiące lat szli do piekła i tam odbyli swe męki nie wezmą udziału w sądzie. Z popiołów powstaną następnie — z ciałami i duszami — ci, co zmarli po Chrystusie. Jedni staną na lewo, drudzy na prawo. Eliasza natomiast, gdy umrze, pójdzie prosto do raju.

Motyw uwolnienia Diabła przed końcem świata, podobnie jak powrotu na ziemię św. Eliasza, ma pewne analogie w Biblii²⁶. Występuje również w drugiej wersji huculskiej (M 18), podług której Bóg zakuwając Diabła w łańcuchy mówi, iż wypuści go przy końcu świata. Dalszy ciąg mitu zaprzecza jednak tej, zaczerpniętej z doktryny chrześcijańskiej, konstatacji:

²⁶ Por. Apokalipsa św. Jana, 20, 7-10; „A gdy się skończy lat tysiąc, z więzienia swego szatan zostanie zwolniony. I wyjdzie, by omamić narody z czterech kątów ziemi”. O zesłaniu Eliasza mówi proroctwo Malachiasza, 4, 5: „Oto Ja wam pošlę Eljasza proroka, pierwej niż przyjdzie on wielki i straszny dzień Pański”. Analogie te mają jednak charakter dość powierzchowny. Strukturalnym odpowiednikiem huculskiego wątku i wynikających zeń konsekwencji są natomiast starogermańskie mity eschatologiczne (pojedynek Thora ze smokiem, śmierć Baldera), por. E. M. Meletinskij, *Eda i ranniye formy eposa*, Moskwa 1968; tamże o odpowiedniości początku i końca, mitów etiologicznych i eschatologicznych. Por. też Eliade, *Sacrum...*, s. 277.

M 18 — „A teper kilko raz udaryt kowacz po nakowany pusło kłewcem, tilko raz win toho Yroda-Satanu proklatu tużył u tych łańcach. A win, jyk chto umret hrisznyj, taj pide do pekła, pyta je sy: Cy szyj pyszut pysanky? Cy je szyj welykdeń? — Bo jykby łyszyły pysanky pysaty, y jykby ne buło welykodniy, to wże by tohdy buv konec świta, taj win by tohdy wyliz z tych łańciv. Ały toto pyszut pysanky, a je, taj bude do kinciy świta welykdeń, to sze win ne wilize futko z tych łańciv. A to szyj jaho bohato tużył w tych łańcach. Ottak Satana-Yrod sydyt u krisłach”.

W wierzeniach Huculów nawiązujących do mitu kosmogonicznego²⁷ odnajdujemy podobne przekonanie:

„Tryjuda-Aridnyk, jyk by urwav sy z dwunacyty łańciv, to ty świt skincziyjet. Raz win buv sy urwav y chotiv ciłkom świt zihnaty do kupy. A Hospod' Boh, otec nasz, każe jemu: Stij. Ja maju biłszu poteru wid tebe. Ja ne chocz u świt tratyty; ja chocz, aby ty znov buv prysylenyj tak, abys sy nikuda ne wwychnuv”. W tym momencie ziemia rozstała się i Diabeł wpadł w szczelinę. Wtedy Bóg rzekł: „Ty aż tohdy majesz sy z łańciv urwaty, jyk d'ity ny mut chodyty u żywnyj czetwer za kukucamy, a parubky jyk ne mut chodyty na welykdeń za pysankamy po d'iwkach”.

Nie ulega wątpliwości, że Diabeł dąży do zniszczenia świata, a zapobiega temu wykonywanie przez ludzi pewnych czynności, będących składnikami obrzędowości wielkanocnej. Podobne przekonania spotykano w XIX wieku na terenach, gdzie nie znano — a przynajmniej nie zano — mitu kosmogonicznego. Jest to jeszcze jeden ślad wspólnoty kultury duchowej słowiańskich społeczności chłopskich.

Wróćmy do innych obrazów kataklizmu. Kolejny mit huculski przedstawia go w następujący sposób:

M 14 — „Jyk wichopyt sy czysem z pekła sam Aridnyk-tryjuda, to nastaje buriy; win mirkuje, koły Alej-bożyj [Eliasz — przyp. RT] na twerdo wsne, szo jeha rozbu dyty ne moż; wid toho buwaje bohato szkody: bohato ludyj, chudoby zabere płowa, pozwaluje chaty, ta nese het, a win, szchez-by, ide u tumani, u t'imi, muzyka hraje strach. Pryjde nad riku, zabere widty wodu: choťby jaka buła powiń, to rika stane jyk zarinok suchyj; win ji perenese u druhyj bik”.

A więc działalność Diabła, który tym razem może wydostawać się na powierzchnię ziemi, charakteryzuje się dwoma cechami — powoduje on niszczycielskie burze (porównaj wierzenia o burzach zebrane przez Mo-szyńskiego) oraz pochłania, czy raczej „zamyka” wody. Inwersja tej drugiej cechy znana jest w szczątkowej wersji mitu zapisanego na Pokuciu:

M 13 — Bóg zakuł Diabła w łańcuchy i mówi do niego: „Na hryzy sej łańc, poky soncie, jak perehryzesz, to świt sie zatopyt”.

Przytoczmy jeszcze jeden przykład, pochodzący tym razem z Lubelskiego, potwierdzający związek Diabła z wodami²⁸:

„Przed końcem świata woda zginie i wysechnie po rzekach i po morzach. Góry bedo ze złota i ze srybła i tak się bedo łyszczyć na słoniu [słońcu — RT], że ludzie bedo myśleli, że to je woda. Ale że co chtëry tam przyleci, to obaczy, że to tylko je

²⁷ Szuchiewicz, *op. cit.*, s. 38.

²⁸ S. Dąbrowska, *Z Żabna*, „Wisła”, t. XVII: 1903, s. 97.

złoto i srebro. Tak ludzie bedo okropelnie narzekali przez wody. Wtenczas Ancy-chryst bedzie jeździć i wozić wodę i piec żelazny. Chto przystanie do niego i napije się tyj wody, to bedzie z napiekim spalony w piecu”.

W większości mitów wspominających o końcu świata brak tych wszystkich szczegółów. Powtarza się tylko przekonanie, że Diabeł jest uwięziony „do dziś”. Jak więc widać, jedynie na Huculszczyźnie przetrwały wątki eschatologiczno-apokaliptyczne w formie rozbudowanej, nawiązujące zarówno do podstawowych wydarzeń mitycznych, jak i pewnych elementów życia społecznego (obrzędów). Teksty zgromadzone przez W. Szuchiewicza, wielość występujących w nich wątków, pozwalają sądzić, że jedynie tam jeszcze na przełomie XIX i XX w. wizja końca świata była integralnym składnikiem tradycyjnego kompleksu wyobrażeń o dziejach świata. Oprócz wariantów, które można nazwać ogólnosłowiańskimi, występowały na Huculszczyźnie odmiany lokalne, nie potwierdzone dotychczas dla innych terenów. Czasem są to wersje dość tajemnicze, bardziej skomplikowane niż mity, mimo tego, że notowane w tych samych wsiach. Brak dociekliwości ze strony notujących je badaczy utrudnia dziś w dużym stopniu pełną rekonstrukcję ich związków z kosmogonią i kosmologią społeczności chłopskich. W jednej z takich lokalnych odmian pojawia się na przykład postać smoka. Wiemy, że w mitach huculskich Eliasz został skrępowany. Bóg musiał przykuć mu jedną rękę do piersi, aby swą piorunowładną siłą nie zniszczył ziemi. W pewnym opowiadaniu znajdujemy rozwinięcie obu faktów na kanwie wątku końca świata ²⁹:

„Boh pustyt druhu ruku Alejewu przykowanu. Alej rozkuje żertwu [smoka — przyp. RT] ta Yroda [Diabła — przyp. RT], woda pustyt sy z peczeri ta zatopyt świt, a Yroda pustyt takyj doszcz, szo de kapne, tam zhoryt use; szo ne zatopyt sy, to spałyt sy; potim zawije duch Bożyj ta zanese uwes popiv na wicznu rozprawu. Pisły toho zahremyt Alej, zemly pide u pryspodne nazad, wodky wona je, tohdy świt sy skonczyje”.

Żertwę — smoka (por. dalej) łączono również z potopem biblijnym ³⁰:

„Wełyty dawały sy duże judyty [ludzie dawali posłuch Diabłu — przyp. RT]; czerez nych połynuv Boh na wysynu; widty ne mih win dywyty sy na jich hrichy; tomu rozkazav win żertwi, aby pustyla usu wołu; win zisłav na wełytiv potopu, szo w nij het use zatopyło sy, łysz Noj [Noe — przyp. RT] ni”.

Mniej lub bardziej wyraźnie zarysowana wizja końca świata kończy ciąg mitycznych obrazów ukazujących proces powstania kosmosu. W trakcie omawiania kolejnych epizodów wskazaliśmy wiele stosunkowo łatwo uchwytnych informacji przekazywanych w opisach poszczególnych wydarzeń, ujawnione też zostały niektóre aspekty relacji Bóg — Diabeł, jak również znaczenie tego układu dla interpretacji mitu. Wszystkie te ustalenia pomocne będą przy ostatecznej rekonstrukcji struktury kosmogonii ludowej.

²⁹ Szuchiewicz, *op. cit.*, s. 41.

³⁰ Szuchiewicz, *op. cit.*, s. 45.

II

Analizę rozpocząć należy od rozbieżności na temat stanu poprzedzającego stworzenie świata. Istnieją, jak wiemy, dwa warianty tej sytuacji: 1) na początku istniała tylko woda, 2) istniało niebo i morze. Mity reprezentujące pogląd pierwszy nie opisują jednak jakiegoś wodnego chaosu (choć wody nazywane są czasem wszechogarniającymi), który w trakcie tworzenia zostałby uporządkowany, rozdzielony na wody górne (niebieskie) i dolne, jak to znamy z innych mitologii. Przeciwnie, woda jest morzem, co prawda bezbrzeżnym, ale tylko morzem, ponad którym unosi się Bóg. Nad powierzchnią wód rozciąga się przestwór powietrzny. Wydaje się, że mity zawierające wariant drugi mają niejako na uwadze tę właśnie przestrzeń i ją nazywają niebem. Te zaś, które utrzymują, iż poza wodami nic nie istniało, nie uwzględniają przestworzy powietrznych i stwierdzają, że niebo powstało później. Wynikałoby z tego przypuszczenie, że słowo „niebo” ma w tych wersjach specjalne znaczenie, a jego desygnat nie jest tożsamy z obszarem istniejącym ponad powierzchnią wód kosmicznych. Powstaje więc pytanie, jakie znaczenie ma w niektórych mitach termin „niebo”?

Podług znanych już wyobrażeń Bóg w pewnym momencie odchodzi z ziemi, udaje się na „wysokość” czy na „wyżynę” i jest to równoznaczne z lokalizacją nieba. Niekiedy Bóg „zakłada” lub buduje niebo na wysokościach. Na tej podstawie sądzić można, iż słowo „niebo” łączy się z dwoma własnościami: byciem na wysokości (w górze) oraz byciem siedzibą Boga. Wówczas, gdy Bóg przebywa tuż ponad wodami lub na nowo powstałej ziemi, żaden z warunków nie jest spełniony i dlatego nie może być mowy o istnieniu nieba. Podobnie rzecz ma się z piekłem, powstającym w zasadzie dopiero po strąceniu Diabła.

Nieco inaczej kwestię tę przedstawia mit huculski (M 15); na początku świata istniał ponadto gromowładny Elias, przebywający w obłokach i zwany „duchem Bożym”. Mamy tu do czynienia z nowym elementem — istotą władającą ogniem niebieskim od razu lokalizowaną jest wraz z nim na wysokości. Jednak w pozostałych mitach postaci dysponujące ogniem (Elias, Michał Archanioł) pojawiają się na arenie kosmicznej dopiero wtedy, gdy Bóg przebywa już w niebie. Zauważyć należy, że w wersjach, w których akcja mitu dzieje się na ziemi, nigdy nie ma interwencji błyskawic i piorunów. Diabeł spada w podziemia, gdyż załamuje się pod nim ziemia, albo zostaje zrzucony do wody. Wszystko zdaje się więc wskazywać, że również ogień niebieski konkretyzujący się w błyskawicach, związany jest z wysokością. Sądzimy, że w tym kryje się sens rozbieżności mitów w kwestii istnienia nieba. Warunkiem bowiem stwierdzenia pozytywnego jest łączne występowanie trzech elementów: Boga, ognia i „bycia w górze”. Bóg, który jest swego rodzaju czynnikiem sprawczym nieba przebywa początkowo przez dość długi czas „na dole”. Niebo istnieje wówczas tylko potencjalnie. Gdyby nasze rozumowanie było słuszne i jeśli

przyjmujemy, że w wierzeniach ludowych obowiązuje jakakolwiek logika, a więc i konsekwencja, Bóg powinien reprezentować ogień kosmiczny — niebieski. Powinien być jego uosobieniem. Potwierdzenie tego wniosku znajdujemy w wierzeniach o niebie.

To, co dla społeczności chłopskich było niebem, znajdowało się poza mającym kształt kopuły nakrywającej ziemię sklepieniem niebieskim. Tam znajdowała się siedziba Boga. O właściwościach tego miejsca mówią pośrednio wierzenia o słońcu³¹ zwanym ogniskiem lub ogniem niebieskim, bożym ogniskiem czy wreszcie okiem, a nawet twarzą Boga. Uważano je za otwór w kopule niebieskiej, podobnie jak błyskawice, meteoryty, a czasem również gwiazdy za szczeliny i pęknięcia w sklepieniu. „Bardzo pouczające jest nazywanie słońca bogiem albo mieszanie czy też nawet identyfikowanie go z Bogiem chrześcijańskim” — pisał K. Moszyński³². A w innym miejscu:

„Bóg prawdziwie ludowy, wiejski, ten »co świeci na niebie«, czy co patrzy z nieba, kiedy świeci słońce [...]. Jak dla Rzymianina sub Iove (albo sub Iove frigido) znaczyło tyle, co »poł otwartym niebem«, tak pod Boga (pod Bogiem) znaczy to samo dla dzisiejszego Bułgara. Zresztą i Słoweńcy, Serbochorwaci oraz Wielkorusi żyją i »chodzą« pod Bogiem. Nie dziwimy się też wcale słuchając kolędy huculskiej, co mówi o Bogu (niby częściowo zantropomorfizowanym niebie) z gwiazdami, słońcem i księżycem na twarzy i na głowie lub dowiadując się od Łużyczan, że nie należy wskazywać palcem na słońce, księżyc i gwiazdy, by Panu Bogu oczu nie wykluć”³³.

Ognistość, najwyraźniejsza właściwość słońca i nieba, jest również najistotniejszą cechą Boga, choć nigdzie nie wspomnianą *explicite* w micie może dlatego, że była oczywista. Tym niemniej znajdujemy ją, tym razem wyrażoną wprost choć bez wskazania Boga, w najkrótszej chyba wersji kosmogonicznej, jaką kiedykolwiek zanotowano wśród Słowian. Jest nią rosyjskie powiedzenie: świat powstał z cara — ognia i carycy — wody³⁴. Opozycja tych dwóch żywiołów (tu obdarzonych ponadto płcią) otwiera w istocie każdy mit — Bóg reprezentuje (personifikuje?) ogień, Diabeł natomiast z całą pewnością wody kosmiczne. Związki Diabła z wodami

³¹ W żadnym micie nie mówi się o stworzeniu słońca, chociaż według M 40 istnieje ono w pewnym momencie: Gdy Bóg posiał ziemię i odszedł do nieba „zabłądziło się niebo. Słońce zaświeciło i gwiazdy zabłyśły”. Można traktować ten przykład jako argument za wierzeniem, że słońce jest częścią Boga — jego twarzą lub okiem. Słońce odgrywa natomiast ważną rolę w konflikcie między Bogiem i Diabeł w mitach serbskich, nie uwzględnionych przez nas ze względu na brak odpowiedników w innych regionach Słowiańszczyzny, por. D ä h n h a r d t, *op. cit.*, s. 136-137; por. też przyp. 76. O niebie jako sklepieniu oraz jako siedzibie Boga por. W. Ku p i s z e w s k i, *Polskie słownictwo z zakresu astronomii i miar czasu. Stan obecny, historia i związki słowiańskie*, Warszawa 1974, s. 10-17.

³² Moszyński, *op. cit.*, s. 443.

³³ Moszyński, *op. cit.*, s. 706; por. też A f a n a s j e w, *Poeticzeskija...*, t. III, s. 779, przyp. do s. 153.

³⁴ A f a n a s j e w, *Poeticzeskija...*, t. II, s. 468; także, t. III, s. 2, przyp. 2 — tu w formie „ogień — car, woda — caryca, powietrze — pan”.

kosmicznymi podkreślane są w takiej czy innej formie przez każdą wersję mitu. Jest on w swej istocie postacią *par excellence* akwaticzną: przebywa w pianie morskiej, a potem wylania się z niej jako amorficzny stwór, uzyskujący dopiero dzięki pomocy Boga postać antropomorficzną. Kiedy indziej występuje w postaci ptaka wodnego (kaczki, nura); wreszcie nurkuje po garść piasku. Niektóre mity mówią ponadto, iż został strącony pod wodę i tam przebywa (natomiast Diabeł chcąc zrzucić Boga do wody liczył na jego utopienie).

Akwaticzne koneksje Diabła ujawniają się w pełni w wizjach końca świata. Ma on wówczas zatopić świat albo uwieźć wodę. Obie możliwości wynikają z posiadanej przezeń zdolności „wiązanego” czy „zamykanego” wód. Ten podstawowy rys mitycznej postaci Diabła łączy go bezpośrednio ze smokiem. O ile we wspomnianych poprzednio mitach huculskich skojarzenie to jest dość luźne, o tyle jedna z białoruskich wersji kosmogonii utożsamia ich, nazywając Diabła smokiem³⁵. Skojarzenie to było zresztą popularne nie tylko wśród społeczności chłopskich³⁶.

Smok w wierzeniach ludowych to potwór charakteryzowany przede wszystkim posiadaniem zdolności pochłaniania wód³⁷. Ona decyduje

³⁵ P. W. Szejn, *Matieriały po izuczeniju byta i jazyka russkogo nasielenija siewiero-zapadnogo kraja*, Sankt-Petersburg 1902, t. III, sz 312, cyt. za: K. D. Lauszkina, *Baba-jaga i odnonogije bogi (K izuczeniu woprosa)*, [w:] *Folklor i etnografija*, Leningrad 1970, s. 184. Smoki nosiły różne nazwy u różnych grup słowiańskich: bułg. — *chāla*, *lāma* albo *lāmija*, serbochorw. — *hāla*, *āla*, *aždāha* albo *aždāja*, *aždāva* (por. perskie *aždahā*, baszkirskie *aždachā*), uraiń. — *jažē*, *pyjavyća*, białorus. — *cmok*, czeskie — *zmok*, *zmek*, na Spiszu — *siarkań*, u Huculów — *gótycia*; patrz: Moszyński, *op. cit.*, s. 468, 479, 579-581; Ch. Wakarelski, *Etnografia Bulgarii*, Wrocław 1965, s. 212, 216, 224; Afanasjew, *Poeticzeskija...*, t. II, s. 560; Szuchiewicz, *op. cit.*, t. IV, s. 345; Grzegorzewski, *op. cit.*, s. 64.

³⁶ W sztuce chrześcijańskiej i ludowej często wyobrażano Diabła w postaci smoka, do czego inspiracją były cytowane fragmenty Apokalipsy św. Jana oraz inne fragmenty Pisma św. wraz z faktem utożsamienia rajskiego węża z Diabełem. O smoku w Biblii patrz: *Encyklopedia kościelna*, Warszawa 1903, t. 26, s. 30-31; *Podręczna encyklopedia biblijna*, red. ks. E. Dąbrowski, Poznań — Warszawa — Lublin 1960, hasło „Lewiatan”; W. Tyloch, *Kosmogonia Starego Testamentu*, „Euhemer”, R. XVIII: 1974, nr 3, s. 41-65; przykłady ikonograficzne, T. Seweryn, *Ikonografia etnograficzna*, „Lud”, t. XXXVIII: 1947, s. 229, 253, 275.

³⁷ Por. Moszyński, *op. cit.*, s. 468. Na uwagę zasługuje związek smoka (żmii) z ciemnościami, mający koneksje kosmogoniczne. Np. w bajkach rosyjskich smok jest sprawcą ciemności, Iwan Popiałow — jeden z bohaterów smokobójców — zabija go, rozłamuje łeb „i w tej minucie na całej ziemi stał się biały świt”; kiedy indziej smok pożera księżyc i gwiazdy; w bajkach fińskich trzy żmije pożerają księżyc, słońce i jasną zorzę; wg Bułgarów w dawnych czasach zła baba porwała księżyc, ten uwolniwszy się przeklął ją i baba przemieniła się w żmiję, od której pochodzą wszystkie ziemne gady. Pożerała ona ludzi „i zniszczyłaby cały świat, ale święty Georgij zabił ją”, por. Afanasjew, *Poeticzeskija...*, t. II, s. 535, o drogocennych kamieniach znajdujących w głowie zabitej żmii (smoka), *tamże*, s. 544; o strzeżeniu przez smoka maści leczącej ślepotę, *tamże*, s. 549-550; por. wierzenia

o wszystkich niemal innych cechach przypisywanych smokom. Mają one nosić lub „prowadzać” chmury, z którymi są niekiedy utożsamiane, spuszczać ulewne deszcze i grady, albo na odwrót — nie wypuszczać „zamkniętych” wód powodując susze. Zdolność „wiązania” czy „zatrzymywania” rozumieć należy jednak znacznie szerzej. Określa ona bowiem każdy rodzaj działalności smoków. Najogólniej mówiąc zatrzymują one życie, a przejawia się to szczególnie jaskrawo w niszczeniu zasiewów, pożeraniu kwitnących zbóż i zwierząt domowych, zabieraniu krowom mleka itd. Efektem posiadania negatywnie ocenianej cechy „wiązania” jest więc w każdym przypadku destrukcja. W pieśniach, bajkach, legendach ilość jej form jest bardzo duża — smoki strzegą dostępu do źródeł, szczególnie do źródła „żywej wody”, zamykają drogi i wąwozy, pożerają ludzi, zatrzymują orszaki weselne itd. Dodać należy na marginesie, że przy opisach takich sytuacji smoki kojarzone są nierzadko (podobnie jak diabły) z tzw. demonami wodnymi, którym przypisywano podobne cechy³⁸.

Zgodnie z wierzeniami ludowymi smoki powstają w wyniku transformacji węży, żmij, żab, czasem nawet jaszczurek, które jeśli przez określony czas nie mają kontaktu z ludźmi (nie widzą człowieka, nie słyszą jego głosu lub dźwięku dzwonów) przeistaczają się w potwory. Z kolei gady (wspominają o tym niektóre mity) wywodzone są od Diabła. W micie z Wołynia Diabeł wydobywa je z wód kosmicznych i rozpuszcza po ziemi. Kiedy indziej powstają z kropel deszczu, w której to postaci spadały z nieba diabły. W tym ostatnim szczególnie wypadku utożsamia się węże z diabłami, pomocnikami rywala Boga. Aby uzupełnić poglądy na genezę gadów dodajmy, że w niektórych środowiskach ludowych krążyły legendy mówiące, iż węże powstały z prochów mitycznego smoka, pokonanego ongiś i spalonego przez św. Jerzego³⁹.

Źródeł tożsamości węża i diabła szukać należy, jak wiadomo, w egzegezie znanych powszechnie fragmentów Księgi Rodzaju. Jednak w wierzeniach chłopskich skojarzenie to miało inne nieco znaczenie. Wiadomo przecież o wielkim szacunku, jakim obdarzane były węże. W przeciwieństwie do smoków uważano je za istoty pożyteczne, a nawet konieczne dla pomyślnego egzystowania ludzi. Na niektórych obszarach Słowiańszczyzny otaczano je rodzajem kultu (m. in. Polska, Białoruś, Bułgaria). Pozytywne wartościowanie węży ma, jak się wydaje, bezpośredni związek z przypisaniem im łączności z telluryczną, urodzajną sferą kosmosu. Stąd w przeświadczeniu społeczności chłopskich opiekować się one miały szeroko po-

o napadaniu i pożeraniu ciał niebieskich jako przyczynie zaćmienia, Moszyński, *op. cit.*, s. 274, 449-451, 453, 580. Tam też o strzelaniu jako środku zapobiegawczym.

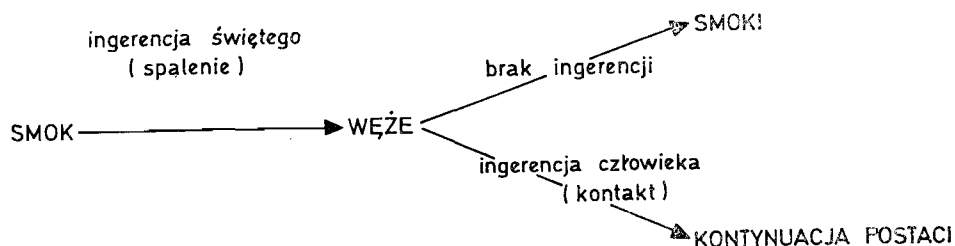
³⁸ Por. Moszyński, *op. cit.*, s. 487.

³⁹ Dähnhardt, *op. cit.*, t. III, s. 169; por. H. Perls, *Wąż w wierzeniach ludu polskiego*, Lwów 1937, s. 92; w bajkach niejednokrotnie bohater walczący ze smokiem spala go, np. węglem, Afanasjew, *Poeticzeskija...*, t. II, s. 544; por. bułgarską legendę o babie-żmii, od której pochodzą gady, przyp. 37.

jętą płodnością — nie tylko płodami rolnymi, lecz także małymi dziećmi i nowo narodzonymi zwierzętami domowymi. Niemniej jako istoty genetycznie związane ze sferą wód kosmicznych zachowały cechy akwatyčno-chtoniczne, wyrażające się nade wszystko w potencjalnej zdolności przemiany w smoki, ale również w ich związkach z duszami zmarłych itd.

To, co w ludowych wyobrażeniach o naturze węży wydawać by się mogło sprzecznością — uważanie ich z jednej strony za pierwszą fazę transformacyjną smoków, a z drugiej za istoty pożyteczne dla człowieka — jest prostą konsekwencją ich ambiwalentnej natury. W pewnym stopniu odnosi się to również do diabłów, chociaż one nie przedstawiają już tak jasnego obrazu.

Jeżeli założymy, iż ów legendarny smok pokonany przez św. Jerzego, z którego powstać miały węże, był potworem akwatyicznym (do czego są wszelkie dane), to otrzymamy następujący ciąg transformacji w świecie gado-potworów:



Analogią tego schematu jest prezentowana przez mity historia diabłów. Według nich Diabeł jest istotą akwatyyczną, personifikacją wód kosmicznych, ale stworzeni przez niego pomocnicy — głównie diabły, związani są ze strefą ziemską. Wszystkie wersje mitu podkreślają konsekwentnie, że diabły spadły na ziemię i tam przebywają działając niejako w imieniu swego władcy, uwięzionego w podziemiach. Nie są już istotami akwatyicznymi, zauważmy bowiem, że mity podkreślają nie tylko miejsce ich przebywania, lecz także fakt powstania ich już to z wody (albo śliny) zanieczyszczonej ziemią, już to (również przy udziale Diabła) z krzemienia. Oba warianty mają naszym zdaniem ten sam sens, co wspomniane przez legendę o św. Jerzym powstanie z popiołów spalonego smoka. Wydaje się, że można je wszystkie wyjaśnić w jeden sposób — istoty pochodne od Diabła lub Smoka (bohatera mitycznego) nie mogą być z nim identyczne, nie reprezentują też w czystej formie właściwości swego poprzednika czy stwórcy. W ich stworzeniu ma bowiem udział element wtórny albo przynajmniej powstają z połączenia dwóch elementów pierwotnych. Na ten fakt zdaje się wskazywać podkreślanie w mitach roli ziemi lub ognia (ziemskiego?) w ich powstaniu. Ponadto, a może nawet przede wszystkim, sam fakt pochodzenia z innego, niższego niż obaj stwórcy, poziomu chronologicznego przesądzać powinien o ich miejscu w hierarchicznym po-

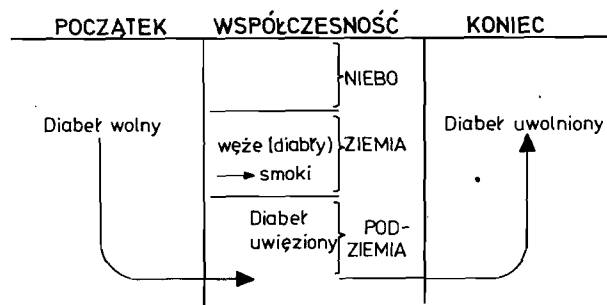
rządku wszechświata. Strukturalnie rzecz ujmując jest to miejsce pośrednie pomiędzy strefą podziemi i strefą ziemską.

Podobieństwa historii węży i diabłów prowadzą jednak do momentu, w którym korelacja między obu szeregami staje się niejasna. Gdy przedstawimy je w następującej postaci:

Smok	→	węże	→	smoki
Diabeł	→	diabły	→	?

nasuwa się pytanie: co w szeregu „diabelskim” jest korelatem ostatniego elementu z szeregu „węzowego”? Najprościej byłoby przyjąć, że wierzenia ludowe kształtowane — przynajmniej w tej materii — pod przemożnym wpływem nauk kościelnych, tracą swą konsekwencję. Diabły bowiem nie podlegają dalszym metamorfozom. Przypisuje się im jednak wielokrotnie cechy i właściwości smocze (m. in. powodowanie wichur, sprowadzanie ulew; podobnie jak smoki diabły zabijane są przez piorunowładcę, itp.), co uznać można za uzupełnienie naszego schematu. Przyjęcie tego rozwiązania nie wyczerpuje bynajmniej możliwości interpretacji. Swego rodzaju analogią do poczynąń smoków w skali ziemskiej są bowiem również przewidywane działania uwolnionego Diabła.

Jak na co dzień smoki powodują — najogólniej mówiąc — susze lub powodzie, podobnie Diabeł urwawszy się z łańcucha przy końcu świata będzie sprawcą potopu albo pozbawi ziemię wody. Odpowiedniość między przedstawionymi wyżej szeregami istnieje więc także w dwóch różnych skalach czasowych:



Odmienność skali chronologicznej oraz cech działania wiąże się ponownie z odmiennością diachronicznego poziomu pochodzenia. Diabeł/Smok włada wodą kosmiczną, smoki ziemskie natomiast wodą ziemską.

Przejdźmy teraz do kolejnych epizodów mitu, by ukazać, że nie jest on tylko legendą o powstaniu ziemi, lecz mówi w rzeczywistości o stworzeniu świata, opisując zarówno jego strukturę jak i zasadę dynamiki.

Uformowanie ziemi i rozdzielenie nią wód kosmicznych od powietrznych przestworzy jest równoznaczne z ustanowieniem w kosmosie porządku wertykalnego. Przestrzeń podzielona zostaje na trzy ułożone ponad sobą strefy. Jednak w świetle znanych nam mitów niejasna pozostaje kwestia wyodrębnienia i oddzielenia nieba jako odrębnej od powietrza

strefy. XIX-wieczne wersje nie wspominają o niczym, co uznać by można za akt ustanowienia „granic” nieba. Tylko jeden z wariantów mitu apokryficznego zawiera zagadkowe dla jego dawnych komentatorów stwierdzenie, będące najprawdopodobniej brakującym nam ogniwnem. Oto po strąceniu zastępów diabelskich „Pan umieścił Archanioła Michała ponad wszystkimi zastępami anielskimi i Anioł rzekł (?) i niebo zostało zamknięte”⁴⁰.

Warunkiem trwania trójstrefowego porządku świata jest polaryzacja stwórców. Chociaż rozwój sytuacji po utworzeniu ziemi opisywany bywa rozmaicie — raz Diabeł podąża za Bogiem do nieba chcąc dostąpić takich, jak on zaszczytów, innym razem dewastuje znajdującą się w jego władaniu ziemię — ze wszystkich znanych wersji wynika, że strącenie Diabła podyktowane jest troską o los wspólnego dzieła, o zachowanie życia w kosmosie. Dominującą rolę w ostatnim akcie kreacji odgrywa ogień niebieski (błyskawice i pioruny), którym włada najczęściej istota będąca aktywnym, dysponującym siłą fizyczną *alter ego* Boga. Nieraz dokonuje tego sam Bóg wykorzystując również ogień niebieski⁴¹. Wraz z uwięzieniem Diabła i powstaniem trzeciej, przeciwległej do nieba strefy — podziemi, świat zostaje ostatecznie uporządkowany:

Niebo — Bóg
Ziemia
Podziemia — Diabeł

Ta trójdzielna struktura przestrzenna, jeśli przełożyć ją na przestrzenny układ bóstw, czy też istot nadprzyrodzonych, przybiera postać bardziej skomplikowaną. Ziemia jest bowiem polem działania pomocników Diabła — diabłów, gadów i smoków. Odchodzący do nieba Bóg wyznacza również swego „namiestnika” do spraw ziemskich. Według wierzeń huculskich była to wspomniana już tajemnicza istota, zwana *żertwą*⁴²:

⁴⁰ Dä h n h a r d t, *op. cit.*, t. I, s. 44. W M 39 (Wielkorus) mówi się o budowaniu kolejnych poziomów nieba. Diabeł zostaje strącony wraz z 8 niebem, ponad ziemią pozostaje ich 7. Mamy tu do czynienia z wpływem kosmologicznych wierzeń ludów azjatyckich, np. Samojedzi umieszczali bóstwo Num w 7 niebie, według Jakutów Utun aly tojon lub Aibyt aga (Aga — „ojciec”) przebywa w 7 niebie, por. Eliade, *Traktat...*, s. 64-65, 68.

⁴¹ Diabeł czasem także włada ogniem (np. M 1), ale ma on mniejszą siłę niż ogień niebieski. Powtarza się to w wierzeniach, bajkach, legendach i bylinach, gdzie smoki zieją ogniem a równocześnie od ognia giną. Pomijając skojarzenie z ogniem piekielnym, które mogło wywrzeć piętno na tych wyobrażeniach, zaznaczyć należy, że w niektórych mitach Diabeł jest twórcą ognia (ogniska), ale Bóg używając podstępów odbiera mu go. W innym micie huculskim ogień tworzy Bóg i ofiarowuje go Adamowi. Diabeł plując zanieczyszcza ogień powodując powstanie dymu — taki też ogień pozostaje we władaniu człowieka. Ałasjew (*Poeticzeskija...*, t. II, s. 6-7) przytacza za starym apokryfem wierzenie, że ogień zapalony od słońca — oka bożego — przyniósł na ziemię św. Michał Archanioł.

⁴² Szuchiewicz, *op. cit.*, t. IV, s. 30; o walce ze smokiem zamykającym wodę por. np. Grzegorzewski, *op. cit.*, s. 64.

„Jyk namnożyło sy ludyj, szo dawały sy duże judyty, piszov Boh na wysynu i wibrav sobi powirnycu: żertwu. Wona buła zrazu taka jyk czołowik. Na hori, wysoko meży nebm a zemlev, de wona syd'ila, rosły łysz afyny; żertwa żywyła sy nymy; wid toho buła wona czysta, Boh posyłav ji na zemlu, aby wona powistuwala, szo d'ije sy na zemly; neraz zsyłav ji Boh na zemlu karaty ludyj wohnem. Jyk Boh posyłav ji na zemlu, to wona prokydała sy u hadynu z kryłamy, a na kincy fosta ji buła pociyrka, szo na uwes świt śwityła”.

Pewnego jednak razu, gdy Bóg posłał żertwę, aby zobaczyła czy ludzie modlą się, przebywała ona wśród ludzi dość długo i zgłodniawszy najadła się ścierwa, które pozostało po potopie. Przypelzła na górę „na czerewi”, gdyż nie mogła z przejedzenia lecieć. Za karę Bóg pozbawił ją na zawsze możliwości latania i uczynił strażnikiem źródła z wodą, skąd nie mogła się ruszyć. Aby jednocześnie ukarać ludzi (nie wiadomo za co) rozkazał żertwie puszczać wodę tylko wtedy, gdy ludzie przyniosą jej dziewczynę lub chłopca do pożarcia. Uwolnił ich od żertwy „takiż czołowik-sjyteć, szo ji ubyv y z toho czyysu stało bohato wody na zemly”.

Przytaczamy tę opowieść w obszernym skrócie, ponieważ zawiera ona doskonałą charakterystykę dwóch różnych istot mitycznych. Zauważmy bowiem, że cechy przypisywane *żertwie* przed i po ukaraniu są w stosunku do siebie opozycyjne:

I

przebywanie na górze
spożywanie jagód (czystość)
fruwanie
władanie ogniem

II

przebywanie na dole (na ziemi?)
spożywanie ścierwa (nieczystość)
pełzanie (niemożność fruwania)
władanie wodą

Kolumna I charakteryzuje „namiestnika” boskiego, w tym wypadku żertwę, ale można cechy te rozciągnąć na wszystkie istoty pełniące tę funkcję, a więc przede wszystkim na piorunowładców. Prócz znanych nam już Michała Archaniola i św. Eliasza odnosi się to również do Żmija. Zanim poświęcimy nieco więcej uwagi tej ostatniej postaci dodajmy, że kolumna II opisuje doskonale postać smoka (por. wyżej). Podług wierzeń ludowych, a także legend, pieśni oraz bajek smoki przebywały w miejscach usytuowanych pomiędzy strefami ziemi i podziemi, a więc w jaskiniach, jamach (por. ikonografię tematu św. Jerzy i smok), pod korzeniami drzew (szczególnie drzewa kosmicznego lub jego bajkowego odwzorowania), w rzekach, jeziorach, morzach. Wszystkie wspomniane miejsca są symetryczne do pierwotnej siedziby żertwy — „na hori, wysoko meży nebm a zemlev”. Smoki były ponadto strażnikami źródeł, a zwłaszcza źródła żywej wody. Wreszcie wzmianka o zabiciu żertwy przez „świętego człowieka” niedwuznacznie nawiązuje do bardzo rozpowszechnionego na całym obszarze Słowiańszczyzny wątku walki bohatera ze smokiem. Nie-wykluczone, że w powyższym opowiadaniu mamy więc do czynienia ze śladem wierzeń o transformacji istoty czystej, bożego namiestnika w istotę nieczystą, smoka. W świetle innych danych można jednak przypuszczać, iż wierzenie to stanowi zbitkę identyfikującą mylnie dwie różne postaci.

Opis żertwy i jej funkcji przypomina wspomnianego już Żmija, istotę występującą w wierzeniach wszystkich niemal grup słowiańskich⁴³. O ile na obszarze północnej, zachodniej i częściowo wschodniej Słowiańszczyzny był on w końcu XIX wieku już tylko rodzajem demona domowego, o tyle u Słowian południowych, przede wszystkim w Bułgarii i Serbii, oraz u niektórych Słowian wschodnich Żmij uważany był za władcę piorunów. Na tym znanym z zachowawczości kulturowej terenie przetrwały wierzenia pozwalające sądzić, że Żmij jest archaiczną formą istoty piorunowładnej. Jak stwierdza Moszyński, w niektórych okolicach utrzymywano, iż Żmijowie rodzą się z kobiet zapłodnionych przez promień świętej góry⁴⁴. Miały to być istoty antropomorficzne, posiadające zdolność przybierania postaci ptasiej, obdarzone skrzydełkami oraz węzowym ogonem. Podobnie przedstawiano nieraz ptaki uważane za wcielenia istot mitycznych, np. orła czy mitycznego koguta z węzowym ogonem walczącego z *alą* (smokiem) w sztuce Słowian południowych⁴⁵. Funkcje, jakie pełnił Żmij według południowsłowiańskich wierzeń, odpowiadają w pełni funkcjom piorunowładców z pozostałych regionów Słowiańszczyzny. Walczył on przy pomocy błyskawic i piorunów z „zamykającymi” wody smokami, opiekował się płodnością itp. Żmij jest ponadto jedyną w wierzeniach ludowych postacią, która doskonale zachowała dość typową cechę bóstw piorunowładnych — aktywność seksualną. Jest on „samcem *par excellence*”. W tym Eliadowskim określeniu mieszczą się nie tylko jego właściwości zapładniające, siła rozrodcza przejawiająca się w sferze agrarnej, lecz także aspekt seksualno-erotyczny tej postaci (powszechnie znanym przykładem samczości bóstw piorunowładnych jest historia Zeusa i Ledy). W tradycji Słowian południowych Żmijowie mieli lubować się w „towarzystwie dziewcząt czy kobiet”, jak ogólnie pisze K. Moszyński⁴⁶. W rzeczywistości, co wynika z innych tekstów (Serbia, Bułgaria, Ukraina⁴⁷), Żmijo-

⁴³ O terminologii i mieszanii smoka ze Żmijem por. moją recenzję z pracy H. Czajki, *Bohatera epika ludowa Słowian (Struktura treści)*, „Etnografia Polska”, t. XIX: 1974, z. 2. Nazwy tej istoty u wszystkich niemal Słowian były zbliżone: pol. — *żmij, zmij*, wielkorus. — *zmij, zmiej*, bułg. — *zmej*, serbochor. i słoweńskie — *zmáj*, grnłużyc. — *zmij*, por. Moszyński, *op. cit.*, s. 573; A. Černy, *Istoty mityczne Serbów lużyckich*, „Wista”, t. VIII: 1894, s. 645 n.; Wakarelski, *op. cit.*, s. 224; S. Kulišić, P. Ž. Petrović, N. Pantelić, *Srpski mitološki rječnik*, Beograd 1970, hasło „zmaj”; Afanasjew, *Poeticzeskija...*, t. II, s. 510-518 (tam o utożsamieniu Żmija z błyskawicą, gromem i piorunem m. in. w zagadkach ludowych); S. Zecević, *Zmaj u narodnom verovanju severoistočne Srbije — sa slovenskim i balkanskim paralelama*, „Makedonski Folklor”, II: 1969, broj 3-4, s. 361-368.

⁴⁴ Moszyński, *op. cit.*, s. 652, przyp. 1.

⁴⁵ O orle — Moszyński, *op. cit.*, s. 569; por. Kulišić, Petrović, Pantelić, *op. cit.*, hasło „zmaj”.

⁴⁶ Moszyński, *op. cit.*, t. II, cz. 1, s. 273, 653; t. II, cz. 2, s. 744 — pieśń bułgarska o zaślubinach Żmija z kobietą.

⁴⁷ Por. przykładowo pieśń o księżnej Milicy odwiedzanej nocami przez Żmija — „Zjawia się on zawsze nocą, do domu dostaje się przez okno lub przez komin. Zaw-

wie z ochotą nawiązywali związki płciowe z ziemskimi kobietami, a rodzili się z nich odmieńcy, których np. w Bułgarii ceniono bardzo, ponieważ mieli przynosić szczęście całej rodzinnej wsi. Wyrastali z nich „junacy obdarzeni niezwykłymi zaletami umysłu i niebywałą siłą”⁴⁸. Stosunek ludzi do dzieci Żmijów i kobiet był więc diametralnie odmienny od stosunku do bardziej znanych m. in. w Polsce potomków demonów wodnych, np. boginek, uważanych powszechnie za matolek.

Nie wnikając bliżej w genetyczno-historyczne aspekty postaci Żmija⁴⁹ dodajmy tylko, że znane nam wyobrażenia jego kształtu oraz właściwości są analogiczne do pierwotnej postaci *żertwy*. Niewykluczone, że w opowiadaniu Huculów zachował się w zniekształconej formie ślad ogólnosłowiańskiej istoty piorunowładnej mającej węzopodobną, skrzydlatą i przede wszystkim ognistą postać⁵⁰.

W żadnym z mitów kosmogonicznych nie spotykamy śladu Żmija. Piorunami władają święci Michał lub Eliasza, a nieraz sam Bóg. Ich interwencja wieńczy dzieło stworzenia kosmosu. Trzeba tu dodać, iż w świetle większości wersji udział „boskiego pomocnika” jest niezbędny, ponieważ Bóg jest bezsilny w stosunku do Diabła. Dysponuje co prawda mocą tworzenia życia, ale — jak dobitnie stwierdza jedna z wersji huculskich — sam nic nie może zrobić. Brak mu siły fizycznej. Bezsilność, a nawet bezradność Boga podkreślana jest także przez te mity, które opisują jego niewiedzę co do sposobu odzyskania zmarłych zaprzędanych Diabłu (por. część „Człowiek”). Zadanie to przejmują na siebie pomocnik — wojownik wyposażony w błyskawice i pioruny. W rzeczywistości piorunowładca sze udaje się wprost do łóżka i pozostaje tam do świtu”, Czajka, *op. cit.*, s. 143-144. Do wielu wątpliwości i błędnych interpretacji w tej książce zaliczyć wypada też wniosek autorki, jakoby „żmij i jego kontakty z kobietą” = „wąż w roli kusiciela i zdobywcy” oraz konkluzję: „Analogia do wersji biblijnej jest tak wyraźna, że można chyba bez większego ryzyka wysunąć hipotezę, iż został on zapożyczony z Biblii, której treść docierała do ludu również głównie drogą opowieści ustnych” (s. 145).

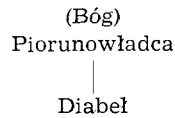
⁴⁸ Moszyński, *op. cit.*, s. 653. Por. też Ju. I. Smirnow, *Sławjanskie epi-czeskie tradicii. Problemy ewolucii*, Moskwa 1974, s. 113.

⁴⁹ R. Tomicki, *Żmij, Zmigrody, Wały Żmijowe. Z problematyki religii przedchrześcijańskich Słowian*, „Archeologia Polski”, t. XIX: 1974, z. 2, s. 483-508. Informacje o Żmiju z XI, XII, XVI i XVII w. patrz: Afanasjew, *Poeticzeskija...*, t. II, s. 510-511. Por. też K. D. Lauszkina, *Dieriewjannaja figurka antropomorfnoego suszczestwa iz Staroj Ładogi*, [w:] *Folklor i etnografija russkogo siewiera*, Leningrad 1973, s. 250-279.

⁵⁰ Bóstwo władające piorunami występujące w węzo(smoko)podobnej, ale ognistej postaci znane było wśród wielu ludów Eurazji. Przykładem wierzenia współczesnych Mongołów: Luu — „mocarna istota przebywająca pośród bogów niebiańskich”, „Określają Luu jako smoka lub gryfa z ognistym ogonem”, „Luu — to złowieszcze stworzenie; przypomina smoka. Stwór ten, miotając ogonem, wywołuje błyskawice”, „Mówią, że to smok w niebiosach żyjący”, J. Olędzki, *Chün bajna*, „Etnografia Polska”, t. XVII: 1973, z. 2, s. 131. Osetyńcy natomiast uważali Żmija noszącego błyskawice za wcielenie św. Eliasza i składali mu ofiary (poł. XIX w.), Afanasjew, *Poeticzeskija...*, t. I, s. 483.

przejmuje także inne funkcje pełnione dotychczas przez Boga, który odchodząc do nieba staje się klasycznym *deus otiosus*⁵¹. Św. Michał (lub Elias) sprawuje rolę namiestnika boskiego na ziemi.

Pojawienie się w akcji istoty piorunowładnej zmienia istniejącą dotąd sytuację. W miejsce początkowej opozycji binarnej Bóg — Diabeł, pojawia się trójmian, mający jednak nadal charakter opozycji, tyle że jeden z członów jest dwuelementowy:



Schemat ten opisuje i wyjaśnia istotę dynamiki kosmosu. Przeciwwstawienie św. Michał (Elias) — Diabeł nie jest równoważne, gdyż między tymi postaciami istnieje różnica poziomu pochodzenia, a co za tym idzie różnica miejsca w hierarchii bytów. Innymi słowy, równoważnym przeciwnikiem Diabła jest w zasadzie wyłącznie Bóg — obaj istnieją od początku świata. Z tego jednak względu sam Bóg także nie może pokonać przeciwnika. Znamiennym faktem jest podkreślana przez najpełniejsze wersje mitu dwufazowość walki między nimi. W pierwszej fazie Diabeł zyskuje przewagę nad walczącymi po stronie Boga aniołami, w drugiej natomiast szalę zwycięstwa na korzyść sił niebieskich przechyla — w zależności od tego, kto uwikłany jest bezpośrednio w walkę — św. Michał (Elias) lub Bóg. To dwojake rozwiązanie zdaje się wskazywać, iż pokonanie Diabła przez jedną tylko ze wspomnianych istot jest niemożliwe. Bogu, jak już kilkakrotnie wspominaliśmy, brak siły fizycznej, zaś piorunowładca w hierarchicznym porządku świata zajmuje w stosunku do Diabła pozycję podlegania. Mogą natomiast dokonać tego obaj. Dlatego też św. Michał (Elias) ucieka się bardzo często do pomocy Boga (i odwrotnie) przejawiającej się zresztą w różnych formach. W najstarszych apokryficznych wersjach mitu Bóg nadaje mu postać mnicha i to „powołanie się” na moc atrybutów chrześcijańskich decyduje o powodzeniu. Nieraz pomoc udzielona zostaje przez akt błogosławienia, czyli przekazanie części magicznej mocy Boga⁵².

⁵¹ Czasami Bóg nie tylko włada piorunami, ale przejmuje także funkcje innych świętych, np. posiada władzę nad wilkami co zwykle przypisywane bywa św. Jerzemu, Moszyński, *op. cit.*, s. 573. Dwoisty obraz Boga w tradycji ludowej — z jednej strony pasywny *deus otiosus*, nie ingerujący w sprawy ziemskie, z drugiej zaś Bóg aktywny, któremu przywrócone niejako zostają funkcje świętych — ma analogie w wierzeniach np. azjatyckich. Eliade analizując wierzenia ludów uralsko-łtajskich o bogu nieba gotów jest tłumaczyć pasywność tego bóstwa brakiem ingerencji „historii” w życie społeczeństwa, natomiast przybieranie przezeń cech wojownika, aktywnego suwerena uważać za wyraz określonych zjawisk społeczno-kulturowych, Eliade, *Traktat...*, s. 68 n.

⁵² Mityczna walka znalazła odbicie w wielu tekstach ludowych, por. B. Putiłow, *Russkije i jużnolawianskije epiczieskije piesni o zmieieborstwie*, „Russkij

Pokonanie Diabła kończy proces tworzenia kosmosu, zamyka ciąg diachronicznych wydarzeń. Równocześnie powstaje ostateczna struktura świata. Przedstawiony wyżej układ istot nadprzyrodzonych skorelowany jest z trzema strefami świata — piorunowładca bowiem, jak wiemy, pełni w strefie ziemskiej funkcję boskiego namiestnika. W przeciwieństwie do czteroelementowej, statycznej struktury horyzontalnej (por. Formowanie ziemi) struktura wertykalna jest dynamiczna. Opisuje ona aktywny aspekt świata⁵³. Jej trwanie stanowi warunek istnienia świata. Mówią o tym najwyraźniej opisy końca świata, a szczególnie ten, który stwierdza, że obwieszony on zostanie nie tyle przez uwolnienie Diabła, ile przez śmierć walczącego z nim Eliasza. Gdy zginie piorunowładca nastąpi powrót do sytuacji wyjściowej. Miejsce triady: (Bóg) Piorunowładca — Diabeł, zajmie pierwotna pozycja binarna: Bóg — Diabeł. Według mitu huculskiego, wykazującego zdecydowanie wpływ doktryny chrześcijańskiej, nastąpi wówczas interwencja Chrystusa i sąd ostateczny. Jednak, jeśli pamiętać o stworzeniu istoty piorunowładnej jako remedium na bezsilność Boga, przypuszczać można, że wizja końca świata łączyła się pierwotnie z powrotem do sytuacji wyjściowej — zniszczenie dynamicznej struktury wszechświata powodowało w sposób konieczny istnienie elementów składowych kosmosu w postaci nieuporządkowanej.

Znaczenie struktury wertykalnej jako formy opisu dynamicznego aspektu świata potwierdza także analiza roli istoty piorunowładnej w codziennym życiu, gdyż nie kończy się ona bynajmniej na dopełnieniu dzieła stworzenia. Piorunowładca czuwa od tamtego czasu nad trwaniem świata.

folklor", t. XI: 1968, s. 31-54; tenże, *Russkij i jużnosławjanskij geroičeskij epos. Sprawnitielno-tipologičeskoe issledowanie*, Moskwa 1971, 31-54; N. W. Nowikow, *Obrazy wostočnosławjanskoj wolszebnoj skazki*, Leningrad 1974. Zarówno postać bohatera, jak i sens walki ulegają licznym transformacjom. Często jednak bohater odwołuje się do pomocy Boga lub innej postaci mającej „moc precedensową”. Przynajmniej dla obszarów Wielkorusi i Ukrainy w połowie zachowanych ikon znajdujemy ślad tego wierzenia w postaci ręki opatrznoci czy innego znaku pomocy niebios w walce, jaką toczy św. Jerzy ze smokiem, W. J. Propp, *Zmiejeborstwo Gieorgija w swietie folkloru*, [w:] *Folklor i etnografija russkogo sewera...*, s. 190-208. W innym planie występuje nieraz odwołanie się bohatera zmagającego się ze smokiem lub demonami (np. wilami strzegącymi dostępu do źródeł) do św. Jerzego (!), por. Czajka, *op. cit.*, s. 71. Pokonanie przeciwnika umożliwia także odwołanie się do innych precedensów — sprytu, podstępu (por. cz. I) lub użycie ognia (por. przyp. 39). Identyczny fakt zanotowano w wierzeniach mongolskich, gdzie pokonanie przez Oczirwani, boga dysponującego dużą siłą fizyczną smoka Losy, żyjącego w wodzie i zatrującego ziemię oraz ludzi, możliwe jest tylko dzięki „pomocy” Tengri, boga nieba, por. Sumcow, *op. cit.*, s. 16.

⁵³ Trójka, liczba będąca we wszystkich niemal tradycjach kulturowych obrazem „jakiejś absolutnej doskonałości”, „przedstawia sobą idealną strukturę z wydzielonym początkiem, środkiem i końcem”. Stąd też „liczba 3 może służyć za idealny model dowolnego procesu dynamicznego, dopuszczającego powstawanie, rozwój, upadek, lub — w nieco innym planie — tezę, antytezę i syntezę”, W. N. Toporow, *O modelach liczbowych w kulturach archaicznych*, „Teksty”, nr 1: 1974, s. 179.

Walka z Diabłem *in illo tempore* była tylko wydarzeniem precedensowym, określającym miejsce tej postaci w strukturze kosmosu.

Strącony i uwięziony Diabeł działa na ziemi za pośrednictwem „pomocników”, ale ciągle dąży do uwolnienia się. W ciągu całego roku rozrywa łańcuch, lecz gdy pozostaje już tylko jedno ogniwo pewne czynności magiczno-obrzędowe wykonywane corocznie przez ludzi sprawiają, że łańcuch zrasta się ponownie. Zwykle moc tę przypisuje się różnym rytualnym praktykom stanowiącym składniki obrzędowości wielkanocnej⁵⁴. Niekiedy akt ten dokonuje się bez czynnego udziału ludzi, gdyż czynnikiem sprawczym scalenia diabelskiego łańcucha jest zmartwychwstanie Jezusa (np. łańcuch zrasta się, gdy w kościele rozlega się alleluja). Prawdopodobnie jest to wtórny wariant interpretacji nawiązujący do epizodu uwięzienia Diabła przez Jezusa zstępującego do piekieł. Mógł on powstać na skutek pewnych przesunięć w ludowym kalendarzu obrzędowym związanych z rewaloryzacją wydarzeń mitycznych pod wpływem kościoła. Niemniej jeszcze w początkach XX wieku w kulturze ludowej występowały ślady dawniejszego, być może pierwotnego wariantu interpretacyjnego. Skucie łańcucha dokonuje się podczas pierwszego wiosennego uderzenia pioruna. Choć nigdzie nie udało się nam znaleźć tego wyjaśnienia podanego *explicite*, to jednak do wniosku takiego skłania szereg faktów, przede wszystkim zaś zespół wierzeń wiążących pierwsze uderzenie pioruna z początkiem wiosny, „otwarcie” ziemi i odnowieniem życia w przyrodzie. Wydarzenie to łączy się poza tym bezpośrednio z dniem św. Jerzego, uważanym przez dużą część ludności słowiańskiej za datę rozpoczynającą wiosnę, a św. Jerzy jest jedną z najważniejszych transformacji istoty piorunowładnej⁵⁵. Ten sposób wyjaśnienia odpowiada w pełni mitowi kosmogonicznemu oraz wierzeniu zanotowanemu w końcu minionego

⁵⁴ Por. F. Krčęk, *Pisanki w Galicyi. Zestawienie materiału, zebranego w r. 1897, staraniem Towarzystwa Ludoznawczego*, „Lud”, t. IV: 1898, s. 186-230. Wielokrotnie powtarza się przekonanie o związku malowania jaj z trwaniem świata, choć różna jest ich forma: „Pisanki malują, bo żyją jeszcze 4 żydzi w Jerozolimie, którzy męczyli J. Chrystusa, i ciągle żyją i dręczą się ze zgryzoty, że żyją, że to uczynili, i pytają ludzi, błakających się po Wschodzie, czy jeszcze piszą pisanki, czy krowa rodzi krasie cielę, czy liście na orzechu włoskim jest jeszcze. Gdyby nie pisano, to oniby umarli i zakończyli swe męki i byłby koniec świata” (s. 218-219); „malują jaja, ażeby antychryst (który przecie pozostaje w związku z końcem świata) nie nabrał siły i nie zerwał „łanciw”, które nań nałożono — zapewne w piekle” (s. 219); „malują pisanki dlatego, że Chrystus wstał z grobu, jak z jaja kurczę” (s. 219). Por. też W. Sulisz, *Wielkanoc w Sanockiem*, „Lud”, t. XII: 1906, s. 316-317; Witort, *Przeżytki...*, s. 215.

⁵⁵ Dzięki temu św. Jerzy zajmował ważne miejsce w ludowym systemie wierzeniowo-obrzędowym. Poświęcony mu dzień 23 IV, uważany był za początek roku (wiosny), co np. u Bułgarów wiązano bezpośrednio z zabijaniem przez niego smoka, por. Wakarelski, *op. cit.*, s. 295. Decydującą rolę w charakterystyce św. Jerzego odgrywa symbolika otwierania, por. Szuchiewicz, *op. cit.*, t. III, s. 1; O. Kolberg, *Dzieła wszystkie* t. 54, *Ruś karpacka* cz. I, s. 76. Łączy się z nią ogólnie znana funkcja św. Jerzego (identyfikowanego nieraz ze św. Eliaszem) jako patrona

wieku w Galicji, że scalenie diabelskiego łańcucha stanowi warunek dalszego trwania świata⁵⁶. Początek każdego roku, a właściwie początek wiosny jest odwzorowaniem wydarzeń mitycznych.

Nie można jednak wykluczyć innej możliwości, a mianowicie, że obie interpretacje są aktualne równocześnie, odpowiadając dwóm różnym momentom — uwięzieniu Diabła oraz uwolnieniu ludzi z piekła przez Jezusa Chrystusa. Rozstrzygnięcie tej niejasności wymaga badań w dziedzinie obrzędowości wiosennej. Jednak prawdopodobieństwo naszej hipotezy zwiększa fakt, że mityczna walka piorunowładcy z Diabłem/Smokiem była w świadomości ludowej precedensem dla wielu wydarzeń dziejących się na co dzień w różnych sferach i na różnych poziomach rzeczywistości. Wspominaliśmy już, że św. Eliasz i Żmij (św. Michał nie występuje raczej w wierzeniach ludowych, poza mitem⁵⁷) pełnią na co dzień tę samą rolę, co w czasie tworzenia świata. Przypisuje się im zgodnie co najmniej dwie cechy: władanie ogniem niebieskim, zdecydowanie odmiennie wartościowanym niż ziemski⁵⁸, oraz opiekę nad płodnością. Zadaniem piorunowładcy było więc przede wszystkim niszczenie wszelkich sił ciemnych — diabłów, smoków i demonów — zagrażających w jakikolwiek sposób urodzajom⁵⁹, ale władca piorunów był nade wszystko sprawcą życiodajnych deszczy⁶⁰, gdyż walcząc z „wiązącymi” wody smokami sprowadzał oczekiwane opady, lub zapobiegał niszczycielskim ulewom i gradobicciu. Burze — jak zauważył K. Moszyński — były dość powszechnie uważane za najjaskraw-

zwierząt, wraz z całym kompleksem wierzeń o przybywaniu w dniu jego święta jelenia, krowy, byka do wsi oraz z rytuałem ofiary z pierwocin, por. Wakarelski, *op. cit.*, s. 219; Moszyński, *op. cit.*, s. 245, 576-577.

⁵⁶ Por. przyp. 53.

⁵⁷ Wprowadzenie św. Michała do mitu kosmogonicznego dokonało się zapewne dzięki walce z Diabłem, tak obrazowo opisanej w Apokalipsie św. Jana. Osobny problem stanowi pytanie — dlaczego mimo tego Eliasza występuje w roli piorunowładcy nieporównanie częściej niż św. Michał? Niewykluczone, że w procesie upowszechniania i adaptowania obu świętych poważną rolę odegrały względy socjologiczne, tzn. rozwarstwienie społeczne i idące za tym zróżnicowanie przedmiotów kultu.

⁵⁸ Zwano go m. in. „ogniem bożym”, Moszyński, *op. cit.*, § 467; na Wołyniu w czasie pożaru od pioruna wieśniaczki wynosiły nakryty stół, stawiały nań święconą wodę, kładły chleb oraz sól i chodząc ze stołem wokół płonącego domu śpiewały; „Oj ty, ogniu požadnyj, iz nieba nam zaslannyj. Nie raschodsja ty jak dym, bo tak prikazaw tobi bożij syn”, A. Pinczuk, *Ilin deń*, Moskwa 1974, s. 37.

⁵⁹ Według wierzeń z różnych regionów Słowiańszczyzny funkcję tę pełniły także niektóre zwierzęta — wilki, jelenie, niedźwiedzie.

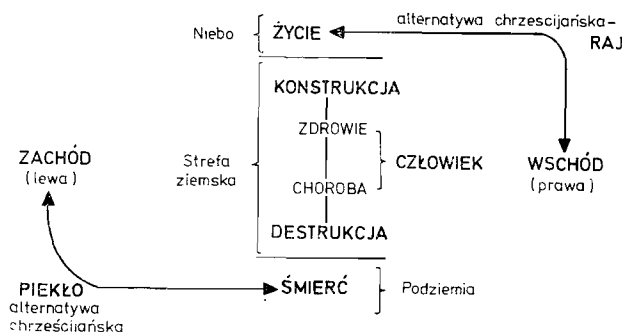
⁶⁰ W Nowogrodzie były dwie cerkwie — Eliasza Suchego i Mokrego, podczas suszy modlono się do Ilji Mokrego, w czasie ulew do Suchego, Pinczuk, *op. cit.*, s. 33. Pietkiewicz zanotował na Polesiu ciekawą informację o zróżnicowaniu deszczów — od 23 IV (św. Jerzego) do wykształcenia się żytnich ziarn, deszcz zwie się *chlebowik*, podczas żniw — *hnilak*; w tym samym czasie deszcz ulewny — *urędny liwun*, zaś w innym czasie ulewa — tylko *liwun*. Jesienny drobny deszcz — *niehadź* albo *chalapa*, Cz. Pietkiewicz, *Kultura duchowa Polesia rzeczywistego*, Warszawa 1938, s. 15-16.

szy przykład ciągłej walki ognia z wodą, istot ognistych z akwaticznymi⁶¹.

W strefie ziemskiej i w czasowym planie codzienności opozycja tych istot posiadała nieco inną wartość niż w skali kosmicznej, gdzie przeciwstawienie Bóg — Diabeł artykułowane jest w skrajnym wariacie jako opozycja życia i śmierci. W skali ziemskiej układ przybiera postać: konstrukcja — destrukcja⁶².

Podobnie rzecz ma się, gdy przechodzimy na jeszcze niższy poziom rzeczywistości. Przykładem utrzymujące się w społecznościach chłopskich przekonanie, że wraz z usłyszeniem pierwszego w roku grzmotu należy uderzyć kamieniem po głowie, aby zabezpieczyć się na cały rok od chorób. Precedensowy charakter pokonania Diabła ujawnia się tu w całej okazałości; a dodać należy, iż wydarzenie to odwzorowywane było nie tylko w owym początkującym rok momencie, lecz także w przypadku każdego zachorowania. Przekonującego świadectwa dostarcza modlitwa chorego Rusina: „Modłę się do siebie, święty boży Ilio. Poślij trzydzieści aniołów w złotym kowanym odzieniu, z łukami i strzałami, niech odeprą i odstrzelą od sługi bożego Wasyla uroki, bóle i nawały, szczypanie i łamanicę i przez wiatr noszone plagi [...]. Spuść mi grom i błyskawicę, odbij i odstrzel od sługi bożego uroki [...]”⁶³.

W tym wypadku opozycja konstrukcja — destrukcja artykułowana jest poprzez przeciwstawienie zdrowie — choroba. Tym samym, przeszedłszy od poziomu kosmicznego do antropologicznego, struktura świata ukazuje się jako konsekwentny ciąg opozycji o różnym stopniu ogólności:



⁶¹ Moszyński, *op. cit.*, s. 485-486.

⁶² „Konstrukcyjna” rola strefy niebieskiej reprezentowanej przede wszystkim przez Boga, znalazła odbicie w znanych przez różne grupy Słowian wierzeniach, że miejsca, po których przejdzie wędrujący po ziemi Bóg, porastają bujnym zbożem, Moszyński, *op. cit.*, s. 707.

⁶³ Pinczuk, *op. cit.*, s. 41; Afanasjew, *Poeticzeskija...*, t. I, s. 471; por. zachowania magiczne związane z pierwszym uderzeniem pioruna, mające zabezpieczyć od chorób, K. Potkański, *Pierwszy grzmot*, „Lud”, t. XI: 1905, s. 317; S. Czaja, *Pierwszy grzmot*, „Lud” t. XI: 1905, s. 199 — tu oprócz magicznego zabezpieczenia przed chorobami, znajdujemy wskazanie na związek między pierwszym uderzeniem pioruna i początkiem wiosny — „na głos jego aż ziemia z radości drży i „buchnieje” [pulchnieje] — bo pierwszym grmotem przestraszone zimno ucieka [...] a [...] wiosna rozpoczyna na dobre swoją gospodarkę”.

Sledząc kosmiczny rozkład opozycji binarnych i uwzględniając — jest to przecież niezbędne — wierzenia chrześcijańskie, dochodzimy do możliwości przełożenia tej struktury na język cyklu życiowego jednostki. Człowiek integruje dwa różne elementy — śmiertelne, ulegające rozkładowi i przynależne do sfery „dołu” ciało oraz nieśmiertelną duszę, pochodzącą z „góry”, z nieba (por. część *Człowiek*). Dusze ludzi zmarłych śmiercią normalną, a więc te, które z pewnego punktu widzenia można zakwalifikować do grupy niedemonów, przebywające w raju (we wschodniej stronie świata lub w niebie) mają możliwość ponownego wcielenia się w ciało (konstrukcja), przejścia kolejnych faz życia (konstrukcja — zdrowie) wypełnione wydarzeniami społecznymi również posiadającymi walor konstrukcji, wreszcie zachorować albo zestarzeć się i umrzeć (choroba — destrukcja). Wyzwolona z rozkładającego się ciała dusza powraca do sfery życia, co jest równoznaczne z uzyskaniem możliwości kolejnej inkarnacji. Natomiast ludzie zmarli śmiercią nienaturalną (w szerokim, obejmującym również śmierć przedwczesną, sensie) nie przebywają ostatniego odcinka cyklu; dusze ich, istniejące jako demony wodne, pozostają w ramach kosmicznej sfery destrukcji lub — jeśli uwzględnimy chrześcijańskie kryteria etyczno-moralne — udają się wraz z tymi, którzy zmarli normalnie, ale byli grzesznikami, do piekła.

Nie będziemy w tym miejscu wnikać w szczegóły odpowiedzialności między modelem świata i różnymi aspektami rzeczywistości społeczno-kulturowej, choć można by przytoczyć wiele przykładów, świadczących niezbicie o precedensowym charakterze opisywanych przez mit wydarzeń. Warto chyba jednak przywołać jako ilustrację ustalenia K. Moszyńskiego dotyczące zakresu wykorzystania tzw. strzałek piorunowych przez ludność słowiańską, obrazujących magiczną rolę przedmiotów stanowiących pierwotnie broń istoty piorunowładnej⁶⁴:

„Użytek piorunowych strzał jest bardzo różny i wszechstronny. Więc naprzód są one środkiem apotropeicznym, używanym przeciwko złym mocom (co rozumiemy dobrze, skoro jest to broń rzucona z nieba w złe demony). W tym charakterze strzały bywają noszone przez wieśniaków, kładzione do kolebek niemowląt itp.; pociera się też nimi wymiona krów, które straciły (tzn. skutkiem oddziaływania złych mocy) mleko etc. W szczególności obchodzące nas strzały bronią od uderzenia pioruna [...]. Niekiedy istnieją bardziej zajmujące praktyki z tym związane. Tak Mazur nadziewał podczas nadchodzącej burzy kamienną siekierkę przez otwór w niej się znajdujący na palec, obracał ją kilkakrotnie dokoła i ciskał z całej siły ku drzwiom chaty”⁶⁵.

⁶⁴ Moszyński, *op. cit.*, s. 487.

⁶⁵ By prawidłowo zrozumieć motywację wielu zachowań obroną przed piorunami przytoczmy przykład wierzenia znanego na terenie całej Słowiańszczyzny: „Kiedy grzmi i błyska, wówczas mówią, że to Pan Bóg strzela do czarta, by go zabić. Czart wtedy ucieka i chowa się pod tego lub pod to, kogo i co po drodze zdybie [napotka]. Nie należy przeto iść wtenczas drogą, lecz zejść z niej na bok i usiąść, gdyż Pan Bóg strzelając w czarta, mógłby niechcący i w nas samych także ugodzić i zabić, gdy wymierzy grot na ukrytego pod nami złego ducha”, O. Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 31, *Pokucie* cz. III, s. 91; por. Piotrowicz, *op. cit.*, s. 122.

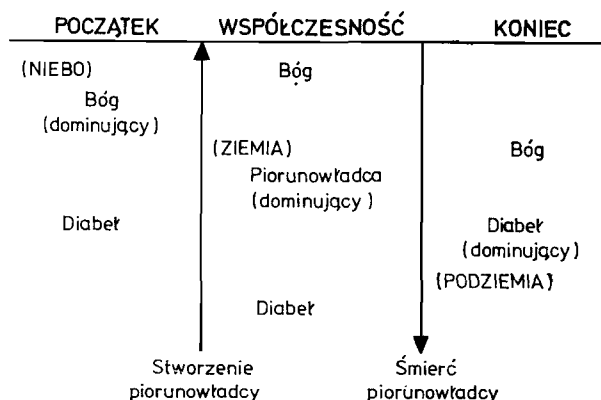
Równoległe semantycznie zastosowanie miała strzała piorunowa w medycynie ludowej:

„Używa się jej od chorób ocznych [...], od poderwania, od boleści, uroku itd. Z północnej Słowiańszczyzny (z Lubelskiego) mamy wyraźnie poświadczone, że przy odnośnych praktykach pociera się miejsca cierpiące z góry na dół, a więc naśladuje naturalny kierunek ruchu pioruna. Osobno wymienić wypada zadawanie sproszkowanej strzały w wodzie (albo po prostu wody, do której położono strzałę na czas pewien) kobietom cierpiącym z powodu trudnego porodu”⁶⁶.

Cały wymieniony zestaw czynności magicznych znajduje uzasadnienie w micie. Ich skuteczność gwarantowana jest ujawnionymi na początku świata właściwościami pioruna — niszczenia ciemnych sił i zdolnością „otwierania” tego co zamknięte, związane.

*

Wnioski wynikające z dotychczasowej analizy dotyczą przede wszystkim ludowej wizji świata. Według mitu kosmogonicznego opisany jest on przez dwie struktury obejmujące całość zachodzących w nim zjawisk, zarówno aspekt statyczny, jak i dynamiczny. Synchroniczny obraz świata jest przy tym niczym innym, jak odpowiednim przetworzeniem diachronii, ciągu wydarzeń opisanych w micie. Diachronia jest więc zawarta w synchronii. Można przy pewnym uproszczeniu odłożyć strukturę kosmosu na osi czasowej, otrzymując w ten sposób najprostszy zapis wypadków mitycznych, struktury świata i jego trójfazowej historii:



Z przedstawionego materiału oraz z wyników analizy nasuwa się wnioski o daleko idących konsekwencjach. Nie ulega mianowicie wątpliwości, że u podstaw wyobrażeń kosmogonicznych społeczności chłopskich w XIX-XX wieku leżała wspólna struktura. Nawet w najuboższych fabularnie wersjach mitu, ograniczających się wyłącznie do opisu stworzenia ziemi, stanowi ona element organizujący i nadający sens całości. Wspom-

⁶⁶ Moszyński, *op. cit.*, s. 488.

niane konsekwencje tego wniosku są dwie: 1) wspólny dla społeczności słowiańskich mit powinien w identyczny sposób organizować tzw. kulturę duchową; 2) struktura mitu powinna być typowym przykładem tzw. struktury o długim trwaniu. Aby udowodnić stwierdzenie pierwsze niezbędne są kompleksowe badania wierzeń i obrzędów słowiańskich. Natomiast przypuszczenie drugie znajduje potwierdzenie w badaniach uczonych radzieckich; rekonstrukcja prasłowiańskiego mitu kosmogonicznego dokonana przez W. W. Iwanowa i W. N. Toporowa zdaje się wskazywać na indoeuropejskie pochodzenie omawianej przez nas struktury⁶⁷.

CZŁOWIEK

Pominięcie w dotychczasowych rozważaniach historii stworzenia ludzi oraz ich losów podyktowane zostało dwoma względami. Stanowi ona integralną część stosunkowo niewielkiej liczby mitów, ale jest równocześnie logicznym rozwinięciem i uzupełnieniem wyobrażeń o budowie i kształcie świata, także dla pomijających ją wersji. Należało więc ten kompleks wierzeń omówić osobno. Tylko 9 spośród zebranych mitów mówi o stworzeniu Adama i Ewy, z czego kilka ogranicza się wyłącznie do stwierdzenia faktu. Bogactwem treści i barwności opisu wyróżniają się ponownie wersje huculskie, sprawiając wrażenie mitów żywych, tkwiących głęboko w świadomości ludności wiejskiej tego regionu w czasach, gdy były notowane przez badaczy.

Antropogeneza ludowa jest w zasadzie podobna do biblijnej. Podobna, ale nie identyczna. Nawet jeśli jedynym źródłem chłopskiej wizji powstania człowieka była antropogeneza judeochrześcijańska, trudno uznać ją wyłącznie za kalkę tekstu biblijnego, już choćby z tego względu, że zgodnie z dualistycznym duchem mitu ludowego, Diabeł ma swój udział nie tylko w kształtowaniu losów ludzi, lecz również w ich stworzeniu.

Szczególne miejsce zajmuje tu XVI-wieczny mit apokryficzny, bardzo szczegółowo opowiadający o powstaniu Adama. Tym właśnie różni się od wersji zapisywanych wśród społeczności chłopskich. Ponadto, tylko w nim znajduje się wzmianka niezupełnie jasna, ale nadzwyczaj wymowna. Stwórca, aby ożywić Adamowi ciało, udaje się po duszę do nieba. Czyżby zwrot „do swego ojca” znaczyć miał, iż stwórcą człowieka był Jezus? Nie można wykluczyć takiej ewentualności, przypominającej pewne koncepcje rozpowszechnione w średniowieczu; poza tym niektóre mity wymieniają właśnie Jezusa jako stwórcę świata. Kwestia stosunku Boga-ojca do Boga-syna w wierzeniach ludowych stanowi osobne zagadnienie, w które nie możemy wnikać w tym momencie. Niemniej jednak, wzmianka ta jest doskonałym przykładem sytuowania życia w górnej, niebiańskiej części kosmosu. A oto ów fragment mitu apokryficznego:

⁶⁷ Iwanow, Toporow, *op. cit.*

M 1 — „Po stworzeniu raju na wschodzie, postanowił Pan stworzyć pierwszego człowieka Adama i zrobił jego ciało z siedmiu składników: ciało z ziemi, kości z kamienia, krew z morza, oczy ze słońca, myśli z obłoków, oddech z wiatru, ciepło z ognia. I poszedł Pan do nieba do swego ojca, by przynieść duszę dla Adama. Szatan nie wiedział co zrobić, pokłuł więc palcami ciało Adamowe. Pan wrócił do swego dzieła i spostrzegł, że jest całe pokłute i powiedział: »Diable, jak ważyłeś się to zrobić?«. A Diabeł odparł: »Panie, gdy człowiek poczuje, że będzie chory, to będzie pamiętał o tobie«. Pan schował rany Adama do wnętrza i stamtąd pochodzą choroby. Szatan sprawił to, że kto poczuje ból, wydaje westchnienie: »Oh, oh Panie zlituj się«. Pan ożywił Adama i dał mu w raju władzę nad wszystkimi ptakami oraz zwierzętami dzikimi i domowymi”.

W podobny, ale znacznie bardziej uproszczony sposób opisują udział Diabła mity XIX-wieczne:

M 34 — „Zlepił Bóg z gliny człowieka, tchnął nań i człowiek zaruszał się, ożył. Dyabeł widział to wszystko; wybrał chwilę, gdy człowiek spał, tchnął nań — i osiedlił się w człowieku duch zły i człowiek otrzymał skłonność do złego”.

M 25 — „Człowiek zaraz po stworzeniu był niezwykle piękny, dyabeł z zazdrości opluł go na całym ciele, Bóg te wszystkie plwociny schował do wnętrza człowieka”.

Bez względu na rodzaj „zanieczyszczenia” Diabeł ma istotny, bo substancjonalny, udział w ostatecznym ukształtowaniu człowieka. Rezultatem zaś jego ingerencji jest „wrodzona” skłonność do chorób; to przekonanie powtarzające się często w wierzeniach wyjaśnia w pełni przyczynę zwracania się o pomoc w pokonaniu niemocy do piorunowładcy oraz rytualne odwzorowywanie w mikroskali (uderzenie kamieniem w głowę) mitycznej walki.

Szerzej o losach Prarodzców opowiadają mity huculskie i bułgarskie. Rozpocznijmy od pierwszych, w których występują nie znane nigdzie indziej wątki, np. stworzenie Adama z naskórka Boga:

M 17 — „Teper, koły wże buło use na zemly, zaczyv Boh rozplódzuwaty lude. Boh szos robyv ta mav ruku udertu; Boh werh totu szkiroczku na zemlu, witer powijav taj kynuv tov szkiroczkov; wona szo pokotyt sy, to stane bilsza. Bohowy buło tohdy prykro samomu; win dav tak, szo iz toji szkiroczky, szo wże buła duże urosła, zrobyv sy Adam”. Adam żył razem z Bogiem. Pewnego chłodnego poranka, gdy Adam grzał się przy ognisku, zerwał się Diabeł z uwięzi, podbiegł do niego i „win, szchez-by obcharkav Adama, jyk totu watru. Prychode Boh, a tu Adam necharnyj, kuryt sy z neho. Boh uziyv perewernuv jeho obryzganym u seredynu, ta wid toho czysu y czołowik u seredyni neczystyj, z neho kuryt sy, jyk z watry”. Teraz „Adam stav czołowikom; Boh peredav jemu use dobro, szo buło na świt'i, łyszyv sobi łysz odnu jyblinku-zwaryczivku [...]”. Gdy Adam spał „Boh uziyv hałuzku jwyw taj poklav koło neho, a zanim Adam prospav sy, stała wże z toj hałuzky žinka Jywa. Druhi prypowidajut, szo Boh wijmyv rebro Adamowy, taj z seho stała žinka. Može j tak”. Diabeł „perewerh sy u hadynu ta jist sobi zwaryczivku; jyk Jywa pryszła podywyty, szo se sydyt na jyblin'ci, wona buła ćikawa, bo hadyny szcze tohdy na świt'i ne buło [...]”. Oszukana przez Diabła zjadła zakazany owoc, dała też jabłko Adamowi. Bóg ukarał ich za to pracą na roli.

Zazwyczaj stworzenie ludzi dokonuje się na ziemi. Wyjątek stanowi M 15; wedle tego mitu ludzie żyli wraz z Bogiem w niebie, a dopiero po

zjedzeniu jabłka zostali wygnani na ziemię. Odtąd los ludzi łączy się bezpośrednio z losem ziemi czy szerzej świata.

Kilka wersji mitu stwierdza bowiem, że Bóg i Diabeł podzielili świat lub tylko ziemię między siebie. Epizod ten występujący niemal wyłącznie w wersjach szczątkowych (ale także w niektórych zbliżających się do koncepcji judeochrześcijańskiej) powiązany jest z innym, nieco częstszym epizodem — podziałem ludzi między obu stwórców. Posłużmy się kilkoma przykładami:

M 16 — „Jyk uže buła zemly dav ji Boh Aridnykowi, aby tot koło neji chodyv [...]”. Diabeł tworzy sobie w tym celu pomocników. „Jyk Boh uzdriv, szo wony ne umiły utrzymaty poriydku na zemły, to musiv wid nych wimudruwały nazad zemlu”. Ostatecznie Bóg przechytrzył Diabła i odebrał mu ziemię.

Inny mit Huculów stwierdza lakonicznie: „wony [Diabeł — przyp. RT] były w spywci z Bohom do ziemni” (M 15). Spółka we władaniu światem wydaje się logiczną konsekwencją współpracy przy jego tworzeniu. W micie bułgarskim, odbiegającym znacznie od typowych wersji dualistycznych przede wszystkim dlatego, że stworzenie kosmosu przypisane jest wyłącznie Bogu, podział świata jest motywem centralnym:

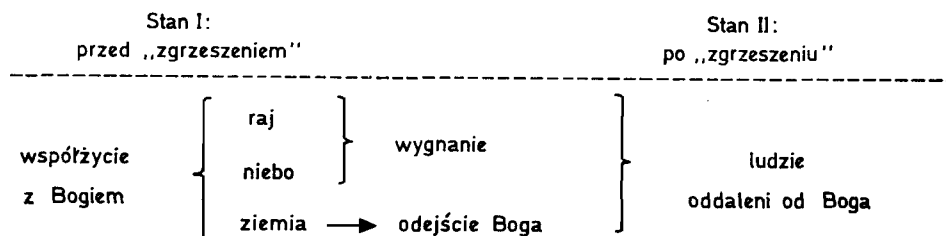
M 48 — Bóg po stworzeniu tęsknił bardzo za towarzyszem. Zobaczywszy swój cień rzekł: „Powstań towarzyszu” i z cienia powstał szatan; Bóg był dla niego bardzo przychylny i realizował wszelkie jego życzenia. Pewnego razu diabeł zażyczył sobie, aby podzielić świat na dwie części. „Ziemia będzie do mnie należeć — powiedział — niebo do ciebie; i także ludzi powinniśmy podzielić, żyjący winni należeć do ciebie, a zmarli do mnie”. Tak się też stało.

Myśl ta pojawia się w kilku mitach. Czasem, jak w M 44, ziemia jest podzielona między Boga i Diabła, przy czym do tego pierwszego należy usytuowany na ziemi raj. Wygnanie Prarodzców nabiera w tym kontekście specjalnego znaczenia — zmuszeni są oni przejść z obszaru Boga (raj) na obszar Diabła (ziemia). Te różnorodne opisy prowadzą do określenia istoty kary, jaka ich spotkała.

Przyczyną ukarania ludzi jest zwykle zjedzenie jabłka z drzewa boskiego, do czego skłania Ewę Diabeł. Poprzednio, czyli w początkowym okresie istnienia ludzie przebywali w którejś z części świata — w raju, w niebie lub na ziemi. Rozbieżność ta nie ma większego znaczenia, ponieważ o statusie ludzi decyduje fakt przebywania w pobliżu Boga, a więc w miejscu, gdzie on aktualnie przebywa. W każdym z podanych wypadków warunek ten jest spełniony. Złamanie zaś zakazu Boga ma w zasadzie skutek taki, jaki znamy z Biblii. Adam i Ewa zostają ukarani, z tym jednak, że kara nie musi mieć formy wygnania, już choćby z tego powodu, iż nie zawsze przebywają oni poza ziemią. W micie huculskim, który każe Adamowi i Ewie przebywać wraz z Bogiem właśnie na ziemi, Bóg po dokonaniu się grzechu opuszcza ludzi i odchodzi do nieba. Nie jest nawet konieczny ewidentny dowód w postaci zjedzonego jabłka (złamanie

zakazu), wystarcza po prostu bliżej nie precyzowane uleganie podszeptom Diabła.

W efekcie mamy do czynienia z trzema równoznacznymi semantycznie wariantami:



kach i nogach”⁷⁰. Jeśli sądzić po zasięgu rozpowszechnienia (Wielkorusini, Białorusini, Małorusini, Czesi, Morawianie, Bułgarzy, Rumuni, Węgrzy oraz niektóre ludy środkowoazjatyckie)⁷¹ wierzenie to jest dość dawnym elementem ludowej antropologii.

O pochodzeniu owej „skóry rogowej” wspomina jedynie wierzenie zapisane na Ukrainie — Adam miał ją otrzymać od Boga dla ochrony przed zimnem; tym razem nic nie wiadomo o jej utracie⁷². Sens tego symbolu zdaje się wyjaśniać wierzenie Bułgarów, przyrównujące pierwszą skórę człowieka do skóry węża. Posiadanie jej w okresie rajskim i utrata po dokonaniu się grzechu oznacza jeden z aspektów uczłowieczającego przejścia — utratę nieśmiertelności. Jest to oczywiste w kontekście symboliki węża⁷³, który zrzucając co pewien czas starą skórę odmładza się, oraz w kontekście ciągle „odradzających się” paznokci. Tak więc, największą karą za złamanie boskiego zakazu było pozbawienie Prarodziców możliwości wiecznego życia.

W tym momencie zbiegają się dwa odmienne warianty — jeden, opisujący pozarajskie dzieje ludzi jako efekt popełnionego grzechu oraz drugi, wyjaśniający je układem zawartym między Bogiem i Diabłem. Dalsze dzieje Adama i Ewy opisywane są podług jednego z trzech wzorów:

1. Ziemia należy do Diabła i Adam, aby móc ją uprawiać musi zaprzedać ród ludzki:

M 44 — „Nie mogę sobie przypomnieć, za co Adam diabłu cyrograf na siebie i całe ludzkie pokolenie dał, za swą żonę czy za ziemię? Jedni mówią, że to o żonę działo się, kiedy była chora i przez diabła została wyleczona, inni jednak uważają, iż rzecz się miała tak: Jednego razu orał Adam i wtedy przychodzi do niego diabeł i mówi: Adamie, nie pozwoliłem ci ziemi orać, ponieważ nie zgodziłeś się na siebie i swych potomnych umowy zawrzeć, że jak długo człowiek żyje należał będzie do Boga, ale po śmierci do mnie będzie należeć. Dlaczego to tak? — pyta Adam. — Dlatego, że nie cała ziemia należy do Boga, on ma połowę, reszta jest moja. Adam nie przemyślał sprawy dokładnie i dał diabłu cyrograf, żeby ten mu roli nie zabrał. Wówczas umknął diabeł z cyrografem Adama i schował go pod kamieniem w Jordanie, aby nikt go nie znalazł i żeby Adam z ludźmi nie odebrali mu go. Od tego czasu, aż do Chrystusa musiał Adam z ludźmi być w piekle pod władzą diabelską. Dobrze. Chrystus został urodzony i przyszedł do Jordanu aby pozwolić się ochrzcić. I stanął Pan na tym kamieniu, pod którym cyrograf Adama leżał. Kamień przesunął się ze swego miejsca i umowa spoczęła u stóp Pana, ale została przy tym rozwiązana i cyrograf został zniszczony. Na próżno zatrzymywał diabeł Adama i ludzi w piekle, bo Pan Bóg poszedł do piekła i wyprowadził Adama z całym jego potomstwem. A napisał Adam swój cyrograf krwią, ponieważ nie było jeszcze atramentu”.

⁷⁰ Żmigrodzki, *op. cit.*, s. 325.

⁷¹ Dähnhardt, *op. cit.*, s. 226 (tam bibliografia); por. A. Fischer, *Uzupełnienie Dähnhardta*, „Lud”, t. XV: 1909, s. 326; Talko-Hrynciewicz, *op. cit.*, s. 370.

⁷² Dähnhardt, *op. cit.*, s. 116, przyp. 1.

⁷³ E. Majewski, *Wąż w mowie, pojęciach i praktykach ludu naszego*, „Wiśła”, t. VI: 1892, s. 318-371; W. Klinger, *Żiwotnoje w anticznom i sowriemienom sujewierii*, Kijew 1911, cz. II, roz. 3; Perls, *op. cit.*

M 30 — „Diabeł nie pozwolił orać ziemi mówiąc, że ona nie należy do Boga. Później zezwolił na to, ale kazał Adamowi, aby mu całe swe potomstwo zapisał. Ten zapis ukrył diabeł w kamieniu i rzucił go do morza, ale Bóg nurkował, wyjął zapis i dał go Adamowi”.

2. Diabeł zamienia dziecko Ewie na potworka (lub powoduje chorobę Ewy — por. wyżej) i zmusza Adama do zaprzędania siebie i swych potomków.

3. Ludzie żywi należą do Boga, ludzie zmarli do Diabła na mocy umowy między nimi:

M 47 — „[...] Bóg z mułu [kału?] utworzył człowieka, z którego ludzie się rozmnożyli. Djabeł umówił się, że żywi będą należeli do Boga, a umarli do niego. I pierwotnie ludzie żyli po 200 i 300 lat. Potem widząc, że ludzi więcej umiera, niż żyje, i że djabeł ich więcej ma od Niego, starał się zerwać umowę, ale nie wiedział, jakim sposobem. Pytał o radę Abrahama, Mojżesza i Józefa, pytał aniołów, ci zaczęli badać diabła, czy Bóg może zerwać z nim umowę. Djabeł odrzekł: Sam Bóg nie może, ale Syn Jego, jeśli tylko dokaże, że mu Syn urodzi się od ducha Jego. Bóg zakłopotany pytał diabła, co robić; ten mu poradził, aby z kwiecica bosilka (bławatek) zrobił bukiet, włożył za pazuchę, spał z nim całą noc, a potem posłał dziewicę Marji, siostrze Jordanowej. I wysłał Pan anioła Gabrijela, który oddał jej od Boga kwiaty, których gdy powąchała, poczęła dziecko. Jordan spostrzegłszy, że ludzie śmieją się ze stanu siostry, chciał ją zabić. Przez ranę w piersiach urodził się Jezus Chrystus [...]. Jezus Chrystus, zastępując Boga na ziemi, zapowiedział diabłu zerwanie umowy. I rzeczywiście odebrał mu zmarłych, za co djabeł podburzył Żydów przeciwko Jezusowi i Judasz sprzedał im Mistrza. Wiedząc, że Chrystus zmartwychwstanie, poszedł powiesić się, aby gdy przyjdzie zbawiać zmarłych z otchłani (ad) i jego także wybawił. Ale Jezus wybawił wszystkich umarłych, tylko Judasza w piekle pozostawił”.

Zastosowanie któregośkolwiek z tych schematów prowadzi do ustanowienia podziału ludzi na żywych pozostających pod władzą Boga oraz zmarłych przebywających w królestwie Diabła. Dodać należy, że wymuszenie na Adamie zapisu (1, 2), a tym samym władzy nad ludźmi, nie jest tu próbą usprawiedliwienia Boga. Opuszczając Prarodzców i karząc ich pracą na roli, w sytuacji gdy ziemia jest własnością Diabła, staje się on bezpośrednim sprawcą dramatu⁷⁴. Jak wskazuje schemat (3) nie można nawet łączyć władzy Diabła nad zmarłymi z konsekwencjami grzechu pierworodnego. Jest to, jak wynika z przytoczonej wersji, nieuchronna — chciałoby się rzec, podyktowana logiką mitu — konsekwencja dualizmu (por. M 48). Ale w M 47 sytuacja ulega zmianie. Dokonana zostaje reinterpretacja mitu w duchu doktryny chrześcijańskiej. Interwencja Jezusa podobnie jak w wersji huculskiej M 20 (por. część „Koniec świata”) prowadzi do likwidacji tego kryterium na rzecz kryterium etyczno-moralnego.

⁷⁴ Por. spory Adama z Diabłem w literaturze bogomilskiej, D. Dragojlović, *Bogomilski apokrifni relikti od Makedonija*, „Makedonski Folklor”, R. III: 1970, broj 5-6, s. 25-33; tam motyw zaprzędania się Diabłu w zamian za światło, po wygnaniu bowiem Prarodzców z raju na ziemi panowała ciemność, gdyż Diabeł „bił gospodar na mrakot” (s. 29); por. też przyp. 37.

We władzy Diabła pozostają wyłącznie ludzie źli, grzesznicy. Reszta udaje się pod opiekę Boga do nieba (raju?), krainy życia. Między mitem bułgarskim i huculskim istnieje jednak wyraźna różnica. W pierwszym mówi się o zmianie kryteriów podziału ludzi jako o fakcie dokonanym (a więc „obecnie” pośmiertny los zależy od postępowania w życiu), w micie drugim natomiast Jezus zabierając ludzi z piekła obiecuje Diabłu, że zapełni się ono ponownie, ale dopiero przy końcu świata, gdy na Sądzie Ostatecznym jedni otrzymają za swe życie nagrodę, a inni karę. Konsekwencją takiego rozwiązania byłoby przyjęcie, że odtąd — od czasu ukrzyżowania — nikt ze zmarłych nie udaje się do piekła. Trudno w tym momencie wnikać w niuanse ludowej eschatologii, ale na poparcie takiej tezy można by przytoczyć wiele argumentów.

W każdym razie śmierć i zmartwychwstanie Jezusa, czy mówiąc językiem wyobrażeń ludowych — śmierć, zejście w podziemia i wyprowadzenie zmarłych⁷⁵, stanowią moment przełomowy zamykający perypetie rodu ludzkiego. Tym samym ludowy mit kosmogoniczny zostaje uzgodniony z tradycją chrześcijańską, odpowiednio zaś zinterpretowane „odkupienie” staje się ostatnim ważnym wydarzeniem w historii świata.

Nie zawsze czynu tego dokonuje Jezus. W innych mitach tę samą rolę odgrywa św. Michał, z tym jednak, iż nie wyprowadza on bezpośrednio zmarłych, lecz zabiera Diabłu Adamowy cyrograf, co zresztą ma taki sam efekt. I to wydarzenie opisywane jest dwojako. Raz św. Michał przechytrza Diabła i dzięki temu odzyskuje umowę (wątek wyraźnie nawiązujący do afirmacji sprytu, podstępności, chytrości w mitach Huculów), kiedy indziej zaś zstępuje do piekieł, ale w przeciwieństwie do Jezusa nie czyni tego bezkarnie.

M 48 — Św. Michał namawia Diabła do zrobienia zawodów w nurkowaniu. Gdy szatan nurkował, anioł ukradł umowę z kamizelki Diabła pozostawionej na brzegu i poleciał z nią do nieba. „Szatan ścigał anioła dogonił go i złapał za nogę, ale nie mógł go z nieba więcej wyciągnąć, gdyż był on już u Boga; toteż wyrwał mu kawałek mięsa z pięty. Wtedy powrócił szatan z powrotem, ale tracąc swą siłę pozostał diabłem naprzeciw Boga. Kiedy anioł stanął przed Bogiem, to kulał i uskarżał się, że szatan zranił mu nogę. »To nic« rzekł stary Bóg, »ja obdarzę teraz wszystkich ludzi taką nogą, abyś ty nie potrzebował się wstydzić«. Od tego czasu nasze nogi wyglądają tak, jakby kawałek mięsa od spodu brakowało”.

⁷⁵ Epizod ten mógł ukształtować się pod wpływem apokryfów; o zstąpieniu Jezusa po śmierci do piekieł, uwięzieniu Diabła i wyprowadzeniu ludzi mówi Ewangelia Nikodema, por. *Sprawa chędogo o męce Pana Chrystusowej i Ewangelia Nikodema*, wyd. S. Vrtel-Wierczyński, Poznań 1933; S. Vrtel-Wierczyński, *Wybór tekstów staropolskich. Czasy najdawniejsze do roku 1543*, Warszawa 1969, s. 108-111; I. Radliński, *Na przełomie dziejowym. Początki piśmiennictwa judaistyczno-chrześcijańskiego*, Warszawa 1907, s. 93-95; tenże, *Apokryfy judaistyczno-chrześcijańskie w polskich przeróbkach*, Warszawa 1911; epizod znany był także w polskich środowiskach wiejskich, O. Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 7: *Krakowskie*, cz. III, s. 21.

Okaleczenie św. Michała powtarza się w innych mitach słowiańskich. Najciekawszy wydaje się mit serbski, podług którego Diabeł wypędzony z nieba zabiera ze sobą słońce. Aby je odzyskać św. Michał udaje się do piekła. Wyprawa, jakkolwiek uwieńczona powodzeniem, kończy się jednak identycznie, jak w cytowanym wyżej wariantcie.

Poświęcamy tej kwestii tyle uwagi, gdyż wprowadza ona symbol o dość ważnych dla sensu mitu kosmogonicznego konotacjach. Pozwala tak przypuszczać częstotliwość i zakres stosowania symbolu kulawości w wierzeniach ludowych. Nie wnikając w szczegóły, powiedzmy tylko, że kulawość (obrazowana także jako ranna noga, kopyto, noga zwierzęca itd.) charakteryzuje istoty związane w jakiś sposób ze sferą podziemi (a więc przede wszystkim diabły, czasem samego Diabła, ludzi którzy przebywali w podziemiach lub ukarani zostali przez Diabła — np. Twardowski, demony, Babę Jagę — mityczną istotę o cechach chtonicznych) lub — co pośrednio oznacza to samo — mające związek, nieraz genetyczny, z węzami (diabłami?).

Rozpatrując dwa zasadnicze warianty uwolnienia ludzi spod władzy Diabła i dwie czyniące to postacie — Jezusa i św. Michała — wydaje się, iż wariant z Jezusem jest tylko transformacją i rozwinięciem na kanwie chrześcijańskiej idei odkupienia wariantu ze św. Michałem. Sam akt uwolnienia leży przecież w kompetencjach piorunowładcy, a potwierdzeniem tej hipotezy jest w pewnym sensie właśnie symbol kulawości.

Ten reliktoowo występujący w odniesieniu do św. Michała lub innego piorunowładcy symbol był już w końcu XIX wieku wątkiem zanikającym⁷⁶. Jest jednak bardzo interesujący, ponieważ — jeśli pamiętamy, że zazwyczaj kulawością obdarzano diabły — pozwala na wysunięcie następującej hipotezy: kulawość jako cecha istot nadprzyrodzonych rozmieszczona jest w strefie ziemskiej symetrycznie, przy obu jej granicach — z niebem (piorunowładcy) oraz z podziemiami (diabły). Co więcej, według wyżej cytowanego mitu także ludzie „oznaczeni” są tym znakiem. Nasuwa się więc przypuszczenie, że kulawość symbolizować może jakieś właściwości środkowej strefy wszechświata.

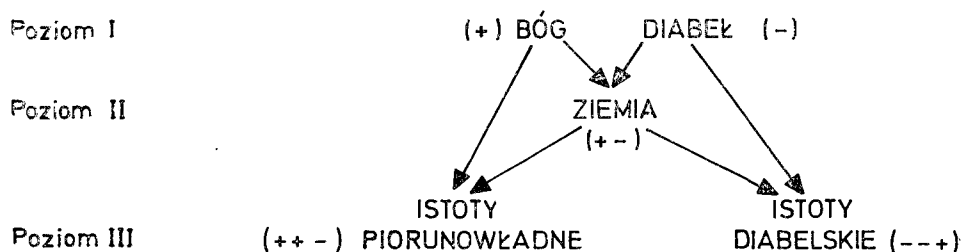
Dociekania, które prezentujemy niżej, są już w znacznym stopniu hipotetyczne, jakkolwiek wynikają z wielu poprzednio rozpatrywanych aspektów ludowej kosmogonii i kosmologii oraz z kilku — niestety, jak

⁷⁶ Por. mit z Czarnogóry, interesujący w kontekście dotychczasowych rozważań: Bóg z początku władał tylko księżycem, a słońce należało do Diabła. Św. Elias na prośbę Boga podejmuje próbę oszukania go i odebrania słońca. Zrobił w tym celu dwa złote koła i zaproponował Diabłu toczenie ich, przy czym potoczył swoje tak, by wpadło do morza. „Zaczął prosić diabła aby wydobł mu koło, gdyż on sam nie śmie, ponieważ morze należy do diabła”. Gdy Diabeł nurkował, Eliasz uderzył pałą po wodzie spowodował pokrycie się jej warstwą lodu. Wówczas zabrał słońce i poleciał do Boga. Diabeł przebił lód i pogonił za nim, ale nie mógł dopędzić Eliasza, ale rzucił za nim dzidą i ranił go w nogę; W. Charuzina, *Etnografija*, Moskwa 1909, s. 381-382.

dotychczas pojedynczych i zapewne niepełnych — faktów. Decydując się mimo wszystko na zaprezentowanie tych konstruktów, mamy na uwadze ich znaczenie, po ewentualnym zweryfikowaniu i potwierdzeniu, dla rekonstruowanego obrazu kosmosu i człowieka.

Już w pierwszej części artykułu, gdy mowa była o tzw. diachronicznych poziomach, z których pochodzą różne istoty, poziomach decydujących o miejscu tych istot w układzie strukturalnym, nasuwał się wniosek, że pomocnik Boga pochodzi z tego samego poziomu diachronicznego, co pomocnicy Diabła. Ponadto, lektura tekstów mitycznych rodzi przypuszczenie, że przynajmniej w kilku z nich mowa jest — chociaż w niezbyt jasny sposób — o substancjalnej łączności obu rodzajów istot. Nie pozostawiają co do tego wątpliwości te mity, w których — wzorem wersji apokryficznej — Diabeł wynosi z dna morskiego prócz piasku także krzemień. Z niego to właśnie, po przełamaniu na pół, powstają anioły ze św. Michałem na czele oraz diabły. Krzemień zaś podobnie jak zwykły kamień, a także góra, wydają się być w wierzeniach ludowych symbolicznymi odpowiednikami ziemi⁷⁷. Jeśli przyjmiemy ten wniosek, a potwierdza go analogiczność sytuacji, w których diabły tworzone są z ziemi i wody lub śliny Diabła, prowadzi on bezpośrednio do ustanowienia następującego schematu genetyczno-strukturalnego:

⁷⁷ Ziemia w micie jest przedmiotem, a nie podmiotem działania. Jednak przypuszczenie, iż bierze ona udział w stworzeniu „pomocników” Boga i Diabła, a później ludzi, nadaje jej cech Ziemi-Matki, tak wyraźnie widocznej w wierzeniach ludowych. Mit niewiele mówi o tej kwestii. Czasami wydaje się, że Diabeł podczas tworzenia świata staje się uosobieniem ziemi; znamieny pod tym względem jest mit bułgarski M 39, przypisujący Diabłu decydującą rolę w stworzeniu Jezusa. Ten ostatni z kolei pełni w istocie funkcję piorunowładcy. Nasuwa się przypuszczenie, że Diabeł (dostarczyciel sposobu poczęcia Jezusa), a przede wszystkim Maria są w tym micie symbolicznymi odpowiednikami ziemi. Utożsamienie Marii z ziemią nieobce było myślicielom starożytnym; najjaśniej wyraził to św. Augustyn: „*Veritas de terra orta est, quia Christus de Virgine natus est*” („Prawda powstała z ziemi, ponieważ Chrystus narodził się z Dziewicy”), cyt. za C. G. Jung, *Psychologia a religia* (*Wybór pism*), Warszawa 1970, s. 203, przyp. 53. Interesujące są w związku z tym ustalenia Junga na temat symbolu trójcy i czwórce, mające związek z ludowym obrazem kosmosu. „Posiada ona [trójca — przyp. RT] wyłącznie męski charakter. Jednakże nieświadomość przekształca ją w czwórkę, będącą zarazem jednością, podobnie jak trzy osoby trójcy są jednym i tym samym bogiem. Dawni filozofowie natury przedstawiali trójkę — o tyle, o ile była ona *imaginata in natura* — jako trzy *asomata* lub *spiritus* albo też *volatilia*, a mianowicie jako wodę, powietrze i ogień. Z drugiej strony, czwartym składnikiem był *somaton*, tj. ziemia albo ciało. Ten ostatni składnik przedstawiali symbolicznie jako dziewczę. W ten sposób dodawali element kobiecy do swej fizycznej trójcy, tworząc przez to czwórkę [...]. Średniowieczni filozofowie natury niewątpliwie przez czwarty element rozumieli ziemię i kobietę”, Jung, *op. cit.*, s. 152-153. Przedstawione tu rozumowanie zdaje się odpowiadać w pewnym stopniu ludowej wizji świata, gdzie jak wiemy trójką jest wertykalny układ Boga, piorunowładcy i Diabła, czwórką zaś ziemia (tworzona przez nią struktura horyzontalna). Ona też uzupełnia w naturalny sposób ciąg: ogień, woda, powietrze; por. przyp. 34.



Schemat ten pozwala wyjaśnić nie tylko sens posiadania wspólnej cechy przez władającego piorunami świętego i diabły, wskazując na ich związek z ziemią, lecz także symboliczne znaczenie podobieństw i różnic między postaciami Smoka i Żmija (por. Struktura kosmosu, cz. II). Mówiąc o Żmiju mamy na myśli przede wszystkim jego wyobrażenia jako ptaka z ogonem węża lub latającego, ognistego węża. Otóż pamiętając, że ptaki są stworzeniami niebieskimi, węże zaś chybionym pomysłem ziemi⁷⁸, dostrzegamy u istoty akwaticzno-chtonicznej, jaką jest smok, cechy ptasie — skrzydła (podobnie u diabłów), natomiast u Żmija ów ogon węzowy. Tak więc istoty zdecydowanie odmienne posiadają jednak cechy wspólne, dzięki — jak można sądzić — pochodzeniu z jednego poziomu diachronicznego. Ani jedno, ani drugie nie reprezentują w „czystej” postaci właściwości typowych dla swych stwórczy. Domeną bowiem stwórczy i podległych im żywiołów jest niebo (ogień niebieski) lub podziemia (woda kosmiczna), piorunowładca zaś i diabły działają w strefie ziemskiej i charakterystyka ich, oznaczona tu skrótowo jako ++ — oraz — — + jest równocześnie charakterystyką dwóch sfer, na jakie dzieli się strefa ziemska: ziemskiej sfery ognistej i ziemskiej sfery wodnej. Ale to już osobny temat, którego rozwinięcie wymagałoby nowego spojrzenia na demonologię, wiedzę o świecie, symbolikę słońca i księżyca itd., a ponadto obrzędowość ludową.

*

Analiza kosmogonii ludowej prowadzi do kilku wniosków dotyczących zarówno światopoglądu w tradycyjnej kulturze chłopskiej, jak i ogólnej problematyki kultury ludowej Słowian. Uzyskane wyniki skłaniają przede wszystkim do postawienia pytania: w jakim stopniu wyobrażenia mitologiczne znalazły odzwierciedlenie w rytuale. Staraliśmy się wskazać kilka przykładów z zakresu obrzędowości oraz magii, świadczących o istnieniu więzi między sferą myślenia i działania. Te z konieczności pojedyncze fakty nie mogą jednak zastąpić całościowej analizy tej dziedziny kultury chłopskiej. Wniosek przybiera więc formę postulatu o analizę rocznego cyklu obrzędowego, nawiązującego (przynajmniej w jednej ze swych „warstw”, czy poziomów znaczeniowych) do zrekonstruowanego mitu.

⁷⁸ Dähnhardt, *op. cit.*, s. 72; Perls, *op. cit.*, s. 92.

Badania takie powinny objąć nade wszystko materiały z terenu Słowiańszczyzny wschodniej i południowej, gdzie przetrwało wiele wierzeń i obrzędów, które np. w Polsce, już w XIX wieku występowały sporadycznie. Stworzenie modelu światopoglądu ludowego istniejącego wśród społeczności wiejskich w XIX wieku umożliwiłoby ponadto analizę polskiej kultury chłopskiej jako pewnej fazy czy też jednego z wariantów procesu przemian tradycyjnej kultury słowiańskiej.

Skoro już jesteśmy przy problematyce zmian, zwrócić należy uwagę, że analiza mitu kosmogonicznego dostarcza nowych danych do badań nad trwałością i zmiennością w kulturze ludowej. W miejsce intuicyjnych przypuszczeń o wielowiekowej trwałości tych czy innych elementów kulturowych można wysunąć hipotezę o istnieniu struktur o długim trwaniu, przynajmniej (ale nie tylko) w odniesieniu do kosmogonii, wykorzystując przy tym osiągnięcia radzieckiej szkoły mitoznawczej (skupionej wokół ośrodka w Tartu) w badaniach nad religią przedchrześcijańską Słowian. Oczywiście, stwierdzenie strukturalnej zgodności mitu XIX-wiecznego ze zrekonstruowanym w oparciu o inne źródła mitem prasłowiańskim, czy — aby odwołać się do jeszcze jednego przykładu — z kosmogonią starożytnych Greków⁷⁹, nie stanowi etapu końcowego badań. Pozostaje bowiem obszernie zagadnienie przekształceń tej hipotetycznej struktury wyjściowej, zmienność semiotyczna mitu w aspekcie regionalnym (w sensie tradycji kulturowej), historycznym i społecznym. Analiza mitu kosmogonicz-

⁷⁹ Liczne warianty starogreckiego mitu zawierającego wątek pojedynku opracowane zostały przez J. Fontenrose, *Python. A Study of Delphic Myth and Its Origins*, Berkeley and Los Angeles 1959; Dla porównania podajemy podstawowy schemat mitu: 1) Przeciwnik ma pochodzenie boskie (jest synem matki związanej z Chaosem, lub mającej chtoniczną naturę i ojca-boga); 2) miejsce przebywania Przeciwnika (morze, jezioro, rzeka, źródło, drzewo, pieczara); 3) zewnętrzne cechy Przeciwnika, różniące go od człowieka (gigantyczne rozmiary; postać potwora, najczęściej żmii, ale niekiedy także innych istot chtonicznych, a także wilka, byka, konia, orla itd. łączenie ludzkich i zwierzęcych cech; duża ilość głów, rąk, nóg, itd.; posiadanie śmiertelności spojrzenia, oddechu, zianie ogniem, zdolność do zmiany postaci; związek ze śmiercią, dolnym światem, wiatrem, burzą, potopem, głodem, dżumą itp.); 4) wewnętrzne cechy Przeciwnika i jego działania (szkodliwość, skąpstwo, obżarstwo, zabójstwa, grabieże; zatrzymywanie — zamykanie lub osuszanie rzek w celu spowodowania nieurodzaju, głodu); 5) Przeciwnik ma złe zamiary wobec boskiej istoty związanej z niebem (pragnienie władzy nad światem; matka lub żona jako podżegaczka do złych działań); 6) wystąpienie boskiej istoty (Bóg Nieba lub bóg związany z warunkami meteorologiczno-klimatycznymi); 7) zabicie Przeciwnika przez boską istotę przy pomocy cudownej broni (różne rodzaje broni, pomoc w pojedynku, ucieczka Przeciwnika itp.); 8) bliskość porażki boskiej istoty w pojedynku (okresowe niepowodzenia, motyw kuszenia przez żonę Przeciwnika itd.); 9) ostateczne zwycięstwo nad Przeciwnikiem (wykorzystanie środków magicznych itd.); 10) pośmiertne ukaranie Przeciwnika (zabicie, zamknięcie w dolnym świecie lub pod górą, pocięcie i uszkodzenie jego ciała; uczta zaznaczająca zwycięstwo; rytuał oczyszczenia i ustanowienie odpowiedniego kultu); cyt. za Iwanow, *Toporow*, *op. cit.*, s. 141-142.

nego wskazuje ponadto, że dla poznania tzw. kultury duchowej Słowian nie wystarczą badania jej stanu z przełomu wieków XIX i XX. Konieczne jest ujmowanie tej dziedziny kultury w całym jej kontekście, a więc z jednej strony w porównaniu z kulturami sąsiednich ludów niesłowiańskich, z drugiej natomiast — niejako na płaszczyźnie pionowej — w porównaniu z kulturą innych warstw społecznych. Szczególne miejsce zajmują tu związki i różnice między tradycją kulturową, którą można ogólnie nazwać chrześcijańskoeuropejską (przejawiającą się w aspekcie doktrynalnym nie tylko poprzez oficjalną doktrynę chrześcijańską, lecz także przez jej tzw. heretyckie i sekciarskie formy oraz apokryfy) i tradycją ludowych kultur słowiańskich. W tym zakresie otwiera się pole do pasjonujących badań interdyscyplinarnych nad kulturą chłopską⁸⁰.

Zakład Etnografii IHKM
ul. Świerczewskiego 105
00-140 Warszawa

⁸⁰ Już po oddaniu artykułu do druku udało mi się dotrzeć do wspomnianych w przypisie 5 artykułów M. Eliadego, przedrukowanych w pracy *Zalmoxis. The Vanishing God. Comparative Studies in the Religions and Folklore of Dacia and Eastern Europe*. The University of Chicago Press, Chicago and London 1972, s. 76—130. Nie wnoszą one istotnych uzupełnień do naszej analizy.