

RYSZARD TOMICKI

LUDOWE MITY O STWORZENIU CZŁOWIEKA

Z BADAŃ NAD SYNKRETYZMEM MITOLOGICZNYM W EUROPIE
WSCHODNIEJ I POŁUDNIOWEJ ORAZ W AZJI PÓŁNOCNEJ

Rejestrowane w środowisku chłopskim wyobrażenia o powstaniu ludzi rzadko wzbudzały zainteresowanie etnografów. Uznawane były, ze względu na nieludowe pochodzenie, za sfolkloryzowane wersje antropogonii biblijnej, w najlepszym razie mogące ilustrować zjawisko tzw. opadania wytworów kulturowych. Istotnie, trudno byłoby zaprzeczyć ich zależności od tekstu kanonicznego. Ale faktem jest również niejednorodność, wielowariantowość, a nawet wielowarstwowość ludowych wierzeń i mitów, co wprawdzie osądzone bywało jako „cudaczny splot poprzekręcanych tradycji biblijnych”¹, lecz wolno przypuszczać, że dziś opinia taka mało kogo zadowoli. Fokloryzacja w porównaniu z nią brzmi bardziej dostojnie, nie wnosi jednak żadnych nowych informacji. Gdyby zaś termin ów oznaczać miał coś więcej niż tylko uproszczenie, przeinaczenie wynikłe z niezrozumienia, zagmatwanie czy — mówiąc wprost — prymitywizację, to, jak dotąd, nie zdołano ustalić nowego znaczenia. Na razie określenie „sfolkloryzowane” sygnalizuje zaledwie, iż mamy do czynienia z wytworami zmienionymi w stosunku do pierwotnego wzoru, nie mówiąc wszakże nic o charakterze tych odkształceń. Tymczasem obserwowane w antropogonii ludowej odchylenia są dość znacznie zróżnicowane. Wystarczy zauważyć, iż obok wyobrażeń będących w zasadzie repliką mitu biblijnego spotyka się również takie, które z chrześcijaństwem łączy zaledwie ogólnikowe przeświadczenie o genetycznej zależności człowieka od Boga. Bywa ono na tyle ogólnikowe, iż rodzi pytanie: czy wierzenia mówiące o powstaniu człowieka z boskiego naskórka lub kropli potu są bliższe *Księdze Rodzaju*, czy może masyjskiemu mitowi, zgodnie z którym człowiek jest efektem transformacji boskiej śliny?

Te ostatnie przykłady przyjdzie oczywiście uznać za skrajne odstęp-

¹ S. Poniąkowski, *Etnografia Polski*, [w:] *Wiedza o Polsce*, Warszawa 1932, s. 286.

stwa od przyjętej tradycji mitologiczno-religijnej na rzecz indywidualnej wyobraźni. Ale właśnie one wraz z wiernymi replikami mitu biblijnego wyznaczają granicę, w których mieści się znaczna ilość mitów i wierzeń antropogonicznych charakteryzujących się mniejszymi lub większymi odstępstwami od tekstu kanonicznego. Uwagę etnografa przyciągają z natury rzeczy takie teksty, których odstępstwa mają walor powtarzalności i wywołują dzięki temu wrażenie istnienia jakiś prawidłowości. Miał je zapewne na myśli F. Znaniecki pisząc, że w środowisku chłopskim „wiele starych mitów, takich jak *Księga Rodzaju*, zostało w poważnym stopniu zmienionych, usystematyzowanych i uzupełnionych” (podkr. RT)². Skoro zaś prawdą jest, że kultura ludowa operowała „wzorcami”, „schematami” modelującymi przejmowane z zewnątrz treści³, to istnieje podstawa, aby oczekiwać, iż powtarzalne odchylenia są rezultatem owego modelowania. Analiza odchyłeń winna zatem ujawnić nie tylko ich charakter, lecz również same wzorce czy schematy lub — mówiąc inaczej — względnie trwałe struktury wpływające na ostateczny kształt przejmowanych wyobrażeń o powstaniu człowieka.

Wniosek taki nasuwała już ogólna charakterystyka motywów antropogonicznych przedstawiona w artykule o dualistycznej kosmogonii ludowej Słowian⁴. Sygnalizowane wówczas spostrzeżenia wymagały dalszych studiów bardziej pogłębionych, jeśli chodzi o strukturę i semantykę, oraz znacznie rozszerzonych w aspekcie komparatystycznym. Obecny artykuł jest próbą realizacji tych zadań.

Wykorzystany przeze mnie materiał źródłowy pochodzi ze wszystkich niemal regionów Słowiańszczyzny, chociaż zasadniczą podstawą badań są zespoły mitów z jej wschodniej i południowej części. Wynika to z faktu, iż na tych obszarach występowały i zostały najlepiej udokumentowane całe kompleksy wyobrażeń antropogonicznych, które ze względu na swą oryginalność oraz posiadane analogie apokryficzne od dawna przyciągały uwagę historyków literatury i kultury. W związku z tym uznałem za stosowne włączyć do zbioru analizowanych mitów ludowych kilka znanych (zachowanych) wersji apokryficznych, wykazujących zresztą daleko idące zbieżności z wersjami XIX- i XX-wiecznymi. Stanowią one bowiem nie tylko świadectwo trwania niektórych motywów w formie niezmienniej przynajmniej od XV-XVI wieku, ale dzięki prezentowaniu w kilku wypadkach rozwiązań odmiennych mogą być

² W. I. Thomas, F. Znaniecki, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, Warszawa 1976, t. 1, s. 234.

³ Zauważali to nie tylko strukturaliści, por. K. Dobrowolski, *Trzy studia z teorii kultury ludowej*, „Etnografia Polska”, t. VIII: 1964, s. 33-34.

⁴ R. Tomicki, *Słowiański mit kosmogoniczny*, „Etnografia Polska”, t. XX: 1976, z. 1, s. 47-97; tenże, *Anthropogenesis in the Slavonic folk beliefs*, „Ethnologia Polona”, vol. 5: 1980.

również cennym punktem odniesienia dla obserwacji ewoluowania ludowych wyobrażeń antropogonicznych.

Trzeba od razu powiedzieć, że przedmiotem mego zainteresowania są przede wszystkim te fragmenty mitów ludowych, które z nie znanych na razie powodów łączą dwie cechy: 1) stanowią swego rodzaju uzupełnienie mitu biblijnego charakteryzujące się silnym eksponowaniem idei dualistycznej, tzn. udziału Diabła w kreacji ludzi; 2) mają bliższe lub dalsze analogie w mitologiach różnych ludów Europy Północno-Wschodniej (Ugrofinowie), Syberii (Samojedzi, Ewenkowie, Jakuci) aż po Azję Centralną (ludy altajskie i mongolskie). Dlatego też konstrukcja artykułu jest wynikiem kompromisu między dążeniem do w miarę możliwości systematycznego omówienia głównych elementów antropogonii ludowej, a koniecznością szerokiej analizy porównawczej pewnych jej fragmentów. Utrudnia ona wprowadzić lekturę, ale być może pozwala dojrzeć w nowym świetle istotę folkloryzacji” biblijnego mitu o stworzeniu ludzi w łonie kultury chłopskiej.

I. STWORZENIE LUDZI

Kiedy istniała już ziemia, „stworzył Pan raj na wschodzie i postanowił Pan stworzyć pierwszego człowieka Adama. I stworzył ciało jego z siedmiu części: z ziemi ciało, z kamienia kości, z morza krew, ze słońca oczy, z obłoków myśli, z wiatru oddech, z ognia ciepłotę. I poszedł Pan na niebiosa do ojca swego po duszę Adama. Szatan nie wiedział co ma zrobić: pokłuił ciało Adamowe palcami. I przyszedł Pan do swego stworzenia, do ciała Adamowego, i widzi ciało całe pokłute i mówi Pan: O, diable! Jak śmiałeś zrobić tak z moim stworzeniem? I odpowiedział diabeł: Panie, gdy człowiek poczuje, że zachorował, wtedy będzie o tobie pamiętał. I Pan wywrócił Adama ranami do środka i stąd pochodzą choroby. Szatan sprawił, że gdy ktoś zachoruje, wtedy wzdycha: Oh, oh, Panie, zlituj się! Ożywił Pan Adama i dał mu władzę w raju nad wszystkimi ptakami i zwierzętami i bydłem”⁵.

Opis ten pochodzi z ruskiej, apokryficznej opowieści *O Morzu Tyberiadzkim*, a ściślej mówiąc z jej najstarszej ze znanych, XVI-wiecznej wersji. Cały epizod zbudowany jest wokół trzech funkcji przypisanych Bogu i Diabłu:

BÓG

DIABEŁ

1. Uformowanie ciała Adama

2. Uszkodzenie ciała

3. Ożywienie Adama

⁵ Jest to fragment mitu *O Morzu Tyberiadzkim* odnalezionego w zbiorze z XVI wieku i opublikowanego przez E. V. Barsova w 1886 roku, cyt. za: J. I v a n o v, *Bogomilski knigi i legendi*, Sofija 1970 (wyd. 2), s. 291.

Powtarzalność tego schematu wydarzeń w ludowych mitach i wierzeniach z XIX-XX wieku upoważnia do ich omówienia łącznie z wersją apokryficzną.

1. Zamieszczony w apokryfie opis stworzenia Adama stanowi reprezentację koncepcji Człowieka-Mikrokosmosu, znaną szeroko w świecie starożytnym, a do średniowiecznej literatury chrześcijańskiej wprowadzoną głównie za pośrednictwem dzieł Izydora z Sewilli (ok. 570-636). Rozkwit jej popularności w Europie datuje się na wiek XII⁶. Ilustracją adaptowania tej archaicznej koncepcji do światopoglądu chrześcijańskiego może być pochodzące z 1 połowy XII wieku dzieło Honoriusza Augustoduńskiego noszące tytuł *Elucidarium*. Według Honoriusza człowiek stworzony został na podobieństwo boże z substancji duchowej i materialnej. Ta ostatnia składała się z czterech elementów: ziemi (ciało), wody (krew), powietrza (oddech) i ognia (ciepło). Człowiek jako funkcjonujący organizm jest swego rodzaju analogonem otaczającej go rzeczywistości. Ma głowę okrągłą na wzór sfery niebieskiej, para oczu odpowiada dwóm głównym ciałom niebieskim, siedem otworów w głowie przypomina siedem harmonii niebieskich. Piersь poruszana oddechem i kaszlem to jakby powietrze wstrząsane wiatrami i gromem. Brzuch przyjmuje wszelkie cieczy tak, jak morze naturalne ciekły. Nogi podtrzymują ciężar ciała analogicznie do ziemi. Wzrok ludzki jest z ognia niebieskiego, słuch z wyższego powietrza, węch zaś z jego części niższej; smak z wody, zmysł dotyku z ziemi. Kości człowieka mają udział w twardości kamieni, nogi w sile drzew, włosy w pięknie traw, zmysły w czułości zwierząt. Każda istota ludzka jest zatem miniaturą świata (*microcosmus, id est minor mundi*). Świadczy o tym samo imię dane pierwszemu człowiekowi przez Boga, związane z czterema stronami świata i ułożone podług pierwszych liter ich greckich nazw — Anatole, Disis, Arcos, Mesembria⁷.

Liczne teksty apokryficzne kontynuują ten sposób myślenia o człowieku, z tym jednak, że to, co Honoriusz Augustoduński zestawiał jako związki metaforyczne, przybiera w nich charakter zależności genetycznej. Włosy nie tylko mają udział w pięknie traw, lecz z trawy powstały, kości twardość swą zawdzięczają stworzeniu z kamienia itd. Ilość elementów uniwersum użytych do kreacji wzrasta w ten sposób i ulega wahaniom. Różnią się także ich przyporządkowania poszczególnym częściom organizmu ludzkiego, z wyjątkiem tych tylko, które mają charakter niemal uniwersalny: ciało — ziemia, kości — kamienie, oczy —

⁶ Por. np. M. Kurdziałek, *Średniowieczne doktryny o człowieku jako obrazie świata*, „Roczniki Filozoficzne”, t. 19: 1971, z. 1, s. 5-39.

⁷ A. Ja. Gurevič, *Populjarnoe bogoslovie i narodnaja religioznost' srednich vekov*, [w:] *Iz istorii kul'tury srednich vekov i vostożdenija*, Moskwa 1976, s. 79-80; tenże, *Kategorije kul'tury sredniowiecznej*, Warszawa 1976, s. 59-61.

Tabela 1. Składniki człowieka i elementy uniwersum

	O Morzu Tyberiadzkim XVI w. ⁸	O Morzu Tyberiadzkim XVII w. ⁹	Rozumnik XVI w. ¹⁰	Ks. Enocha XVI–XVII w. ¹¹	Legenda bośniacka ¹²	O Morzu Tyberiadzkim XIX w. ¹³	Mit ludowy XIX w. ¹⁴
ciało	ziemia	ziemia	ziemia	ziemia	ziemia	ziemia	ziemia
krw	morze	Morze Czarne	morze	rosa i słońce	—	ogień	—
oczy	słońce	słońce	słońce i rosa	morska głębia	—	słońce (wzrok)	blask słońca
kości	kamienie	kamień	kamień	kamienie	marmur	kamień	kamień
myśli	obłoki	obłoki	anielski pęd śmiech i płacz	anielski pęd i obłoki	—	obłok	—
rozum	—	—	obłoki	—	anielski pęd	—	—
mowa	—	—	—	—	—	morze	—
oddech	wiatr	wiatr	wiatr i duch boży	—	—	wiatr	—
dusza	—	—	—	duch boży i wiatr	—	od Boga	—
żyły	—	—	—	trawa	—	—	—
włosy	—	—	—	trawa	—	drzewa	trawa
ciepło[ta]	ogień	—	—	—	—	—	—

⁸ Ivanov, *op. cit.*, s. 291.⁹ Ivanov, *op. cit.*, s. 297.¹⁰ Ivanov, *op. cit.*, s. 260.¹¹ Ivanov, *op. cit.*, s. 177, 309.¹² Ivanov, *op. cit.*, s. 323.¹³ G. I. Kulikovskij, V. Vlaznev, *K kosmogoničeskim legendam*, „Etnografičeskoe Obozrenie”, 1892, No 4, s. 190-191.¹⁴ A. Kolčin, *Verovanija krest'jan Tul'skoj gubernii*, „Etnografičeskoe Obozrenie”, 1899, No 3, s. 59; według tej wersji Diabeł nauczył ludzi mówić, co być może ma związek z występującym w poprzedniej wersji skojarzeniem mowy i morza.

ciała niebieskie, włosy — rośliny. Idea pozostaje jednak nienaruszona i trwa wśród Słowian wschodnich i południowych do początków XX wieku. W tabeli 1 zestawiono niektóre warianty tej koncepcji, występujące w tekstach z różnych okresów, w tym dwa warianty ludowe z końca ubiegłego stulecia. Nie są to jedyne znane przykłady kontynuowania w środowisku chłopskim koncepcji Człowieka-Mikrokosmosu. Do nich zaliczyć należy również wersje bardziej syntetyczne, jak choćby bułgarski mit o stworzeniu Adama z ziemi przyniesionej Bogu z czterech stron świata przez anioły¹⁵. Nawiązuje on implicite do przytoczonej przez Honoriusza etymologii imienia Adam, podobnie jak grecki mit o stworzeniu świata, pochodzący z XVI-wiecznego zbioru, gdzie ziemię potrzebną do kreacji człowieka przynieść ma z czterech stron świata Diabeł¹⁶. Najbardziej lapidarnym wyrazem tej koncepcji jest stwierdzenie Wielkorusa — starowiera, że „Pan stworzył człowieka z przyrody”¹⁷.

W XIX-XX wieku ten nurt wyobrażeń o naturze człowieka był jednak stosunkowo rzadko spotykany. Zdecydowana większość mitów i wierzeń ludowych mówi o ulepieniu Adama z gliny (ziemi), nie poświęcając zresztą temu wydarzeniu zbyt dużej uwagi. Sporadycznie pojawiają się wersje zupełnie odmienne, zaskakujące swą oryginalnością, mówiące o powstaniu Adama z naskórka zdartego przypadkiem przez Boga czy też z kropli boskiego potu¹⁸.

2. Ingerencja Diabła w stworzenie Adama jest bogato udokumentowana w materiale XIX- i XX-wiecznym. Najwcześniejszy zapis tego wątku, relacjonujący podziurawienie patykiem ciała i wprowadzenie doń chorób, pochodzi z ruskiego apokryfu datowanego na XII wiek¹⁹. W mitach ludowych obok apokryficznej formy ingerencji — mechanicznego uszkodzenia połączonego z umieszczeniem chorób — występuje również oplucie ciała. Oba działania Diabła mają jednak identyczny sens, a sądzić tak pozwala semantyka śliny diabelskiej w ludowych mitach kreacyjnych. Z reguły pojawia się ona jako substancja powodująca inwersję pierwotnych własności obiektu, na który działa. Na przykład z ziemi ukrytej przez Diabła w ustach, a następnie wyplutej powstają tereny

¹⁵ Ivanov, *op. cit.*, s. 346.

¹⁶ Ivanov, *op. cit.*, s. 317.

¹⁷ P. I., *Iz oblasti malorusskich narodnych legend (Materialy dlja charakteristiki mirosozercanija krest'janskogo naselenija Kupljanskogo uezda)*, „Etnografickoe Obozrenie”, 1892, No 2-3, s. 90.

¹⁸ W. Szuchiewicz, *Huculszczyzna*, Lwów 1908, t. 4, s. 15; T. R. Dordević, *Priroda u verovanu i predanu našega naroda*, Beograd 1958, t. 1, s. 5.

¹⁹ Jest to apokryf opublikowany przez A. N. Pypina, *Ložnyja i otrešennija knigi russkoj stariny*, S. Peterburg 1862, s. 12-13. Korzystam z fragmentów przytoczonych przez M. P. Dragomanova, *Notes on the Slavic Religio-Ethical Legends: The Dualistic Creation of the World*, transl. by Earl W. Count, The Hague 1961, s. 133-134.

jałowe będące przeciwieństwem terenów żyznych stworzonych z „czystej” ziemi przez Boga; z ziarna w ten sam sposób ukrytego wyrasta w raju drzewo śmierci i grzechu; z ziemi zatrutej diabelską śliną zamiast zbóż i roślin leczniczych rozsianych przez Boga wyrastają chwasty i rośliny trujące, a zwierzęta po ich zjedzeniu zamieniają się w drapieżniki²⁰. Oplucie ciała jest zatem symboliczną formą transformacji człowieka trwale zdrowego w człowieka podległego chorobom.

Spotykane w mitach interpretacje oraz kontekst towarzyszący ingerencji Diabła potwierdzają ten wniosek, mimo że nie są identyczne. Skutki ingerencji wyrażane są w następujący sposób:

a. W ciele Adama umieszczone zostały choroby; człowiek stał się wrażliwy na choroby i ból. We fragmentach przytoczonych apokryfów jest to powiedziane wprost, chociaż dzięki dialogowi między stwórcą i Diabłem ingerencja nabiera charakteru działania prewencyjnego w stosunku do przewidywanej obojętności człowieka wobec Boga. Działanie Diabła służy w ostatecznym efekcie powiększeniu chwały bożej²¹. Dosłowne niemal powtórzenie wersji apokryficznej spotykamy w XIX-wiecznym zapisie opowieści *O Morzu Tyberiadzkim* z b. gubernii riazzańskiej²². W innych tekstach Bóg godzi się z nieodwracalnością skutków ingerencji swego przeciwnika i wywracając skórę Adama na nice pozostawia go z nieczystością ukrytą wewnątrz ciała: „z toho typer koždyj czołowyk w seredyni majet bołu, bo wyn, Satana, buv do sotworenia czołowyka u spywci z Bohom” (!)²³. W zacytowanym micie Huculów ból, choroby powstają nie z ran, lecz z plwocin. Analogiczny sens mają wersje, gdzie o skutkach działania Diabła nie mówi się wprost, lecz wynikają one z reakcji Boga. W mitach wschodnio- i południowo-słowiańskich tworzy on określoną ilość traw leczniczych, odpowiadającą liczbie ran zadanych Adamowi, albo zatyka dziury trawą, zalepia je, a po ożywieniu Adama instruuje go, które z traw i w jaki sposób ma stosować²⁴.

²⁰ Por. V. Gnatjuk, *Galicko-ruski narodni legendi*. T. 1, „Etnografičnij Zbornik”, t. XII: 1902, s. 15; J. Witort, *Przeżytki starożytnego światopoglądu u Białorusinów*, „Lud”, t. II: 1896, s. 215-216; Tomicki, *Słowiański mit...*, s. 59-60.

²¹ Wariant mitu *O Morzu Tyberiadzkim* pochodzącym z XVII wieku nie odbiega od wersji XVI-wiecznej. Stwórca znalazłszy pokłute ciało mówi do Diabła: „Po co, przeklęty diable, to zrobiłeś? Ja stworzyłem człowieka czystego i nieskałanego i niechorowitego”. Diabeł odpowiada: „Zapomni o tobie, a gdy jakieś miejsce zaboli [go] to on pomodli się: Panie, zmiłuj się”, cyt. za: Ivanov, *op. cit.*, s. 297.

²² Kulikovskij, Vlaznev, *op. cit.*, s. 190-191.

²³ Szuchiewicz, *op. cit.*, s. 12.

²⁴ A. D. Neustupov, *Iz predanij i legend krest'jan Vas'janovskoj volosti, Kadnikovskago uezda*, „Etnografičeskoe Obozrenie”, 1901, No 1, s. 168; Ivanov, *op. cit.*, s. 335, 337. O stworzeniu traw leczniczych przez Boga por. Witort, *op. cit.*, s. 215-216.

b. W człowieku umieszczone zostały plwociny. Tego typu konstatacja jest wyraźną odmianą wypadku poprzedniego, chociaż brak informacji o zapoczątkowaniu chorób, wynikający zapewne z realistycznego potraktowania oplucia ciała i wywrócenia zanieczyszczonej skóry do wewnątrz, powoduje, że cały epizod zmienia się w opowieść etiologiczną o pochodzeniu płucia, kaszlu itp. Związek diabelskiej śliny z chorobami uległ tu zanikowi, a przynajmniej znacznemu rozluźnieniu, ponieważ ślina bywa jeszcze kojarzona z „nieczystością”²⁵.

c. W człowieku umieszczona została „nieczystość”, zły duch. Interpretacja ta stanowi antytezę przekonania, iż Adam stworzony na podobieństwo boże był istotą „czystą”, „w seredyni niczoho ne buło”. Mając wewnątrz siebie diabelską ślinę stał się natomiast „u seredyni neczystyj”. Człowiek porównany jest w tym tekście do ogniska, które po opluciu przez Diabła zaczęło dymić. Z Adama też „kuryt sy, jyk z watry”²⁶. Nieraz nieczystość rozumiana jest synonimicznie ze złym duchem²⁷.

d. Człowiek został oszpecony. Tuż po stworzeniu Adam był niezwykle piękny, a Diabeł spowodował zniekształcenie doskonałego dzieła bożego²⁸.

Uszeregowanie interpretacji ma jedynie względny walor chronologiczny, wynikający z faktu, że wersje apokryficzne mówią zawsze o uwrażliwieniu na choroby. Tym niemniej wydaje się, iż nieco abstrakcyjne zanieczyszczenie czy oszpecenie — jeśli nawet nie jest wyjaśnieniem wtórnym — stanowi element poboczny i dopełniający tylko zasadniczy skutek ingerencji antagonisty stwórcy, za jaki uznać należy destrukcyjny współudział w stworzeniu Adama. Ma on istotne konsekwencje dla finalnej konstytucji człowieka.

Wyprzedźmy bieg wydarzeń narzucany przez konstrukcję mitu, aby w kontekście stworzenia Adama przedstawić powstanie jego partnerki. Ewa pozostaje często w cieniu Adama, a w skrajnych wypadkach może nawet zostać wykluczona z narracji („Pan Bóg stworzył Adama i wpuszczał go do raju ... on zgrzeszył ... jak mu się starszy syn narodził...” itd.²⁹). Nie to jest wszakże najistotniejsze. Bardziej znamienne wydaje się znacznie częstsze pojawianie się w opisach stworzenia Ewy niż Adama oryginalnych wersji będących bez wątpienia tworem wyobraźni ludowej. Sprawiają one wrażenie, jakby w środowisku chłopskim nie było —

²⁵ P. I., *op. cit.*, s. 89-90.

²⁶ Szuchiewicz, *op. cit.*, s. 6-7; por. też: P. V. Šejn, *Materialy dla izučenijsa byta i jazyka russkago naselenijsa severozapadnago kraja*, Sanktpeterburg 1902, t. 2, s. 314.

²⁷ Witort, *op. cit.*, s. 216.

²⁸ M. Żmigrodzki, *Ukraina. I. Theogonia i kosmogonia ludu Ukrainy*, „Lud”, t. II: 1896, s. 325.

²⁹ Gnatjuk, *op. cit.*, s. 21-22.

generalnie rzecz ujmując — dostatecznie silnego przekonania o poprawności, czy choćby kompletności mitu biblijnego w tej kwestii. Odczucie to potęgują relacje o współistnieniu w jednej wsi obu wersji, biblijnej i ludowej³⁰, przy czym zdarza się, że informator mówiący o powstaniu Ewy z gałązki iwy dodaje od razu: „Druhi prypowidajut, szo Boh wijmyv rebro Adamovy, taj z seho stała žinka. Može j tak!”³¹. Trudno nie dostrzec w tej wypowiedzi ukłonu w stronę badacza, uprzedzenia ewentualnej jego wątpliwości, ale równocześnie można być pewnym, że indagowany Hucuł doskonale wiedział, co warta jest owa wersja innych.

Cechą szeregu mitów jest sygnalizowanie w różny sposób odmienności pierwszej kobiety. Nie chodzi tylko o jej wtórność w stosunku do mężczyzny, oczywistą wtedy, gdy Bóg tworzy Ewę z żebra („I tak wy mężczyźni jesteście z gliny, a my kobiety to już z waszego żebra”³²), lecz o inność niejako jakościową. W ten sposób rozumieć można podkreślenie, że Ewa powstała z lewego żebra, jeśli pamiętamy o korelowaniu w kulturze ludowej strony lewej z tym co kobiece, żeńskie, ale także diabelskie, złe, nieszczęśliwe³³. Podobny sens mają wspomniane, czysto ludowe opowieści, kiedy mówią na przykład o stworzeniu Ewy z koziego lub psiego ogona. Zwierzę porywa kość wydobytą z ciała Adama, a Bóg — nie mogąc jej odebrać i nie chcąc powtórnie fatygować mężczyzny — urywa mu ogon i z niego powstaje kobieta³⁴. Sens tej na pierwszy rzut oka wyłącznie humorystycznej opowieści ujawnia się dopiero po zestawieniu z bliskimi fabularnie mitami wyjaśniającymi genezę różnic etnicznych i społecznych. Na Ukrainie opowiadano, że Rusini (chłopi) pochodzą od człowieka ulepionego z gliny, natomiast szlachta (Polacy) jest potomstwem człowieka ulepionego z pszenicznego ciasta, pożartego, a potem wydalonego przez psa³⁵. U Litwinów różnica między nimi samymi (chłopami) i szlachtą była jeszcze większa, ponieważ ci

³⁰ P. I., *op. cit.*, s. 92.

³¹ Szuchiewicz, *op. cit.*, s. 7.

³² Gnatjuk, *op. cit.*, s. 19.

³³ Lewe żebro pojawia się już w XVII-wiecznej wersji mitu *O Morzu Tyberiadzkim*, Ivanov, *op. cit.*, s. 297; por. też: V. A. Moškov, *Gagauzy Benderskago uezda*, „Etnografičeskoe Obozrenie”, 1901, No 4, s. 5; o symbolice lewej strony w wierzeniach słowiańskich por.: S. Zecević, *Desna i leva strana u srpskom narodnom verovanju*, „Glasnik Etnografskog Muzeja”, t. XXVI: 1963; V. V. Ivanov, V. N. Toporov, *Issledovanija v oblasti slavjanskich drevnostej. Leksikičeskie i frazeologičeskie voprosy rekonstrukcii tekstov*, Moskva 1974, s. 259 n.; J. S. Wasilewski, *Symbolika ruchu obrotowego i rytualnej inwersji*, „Etnografia Polska”, t. XXII: 1978, z. 1, s. 84.

³⁴ Gnatjuk, *op. cit.*, s. 24; por. O. Dähnhardt, *Natursagen. Eine Sammlung Naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden*. Bd. I. *Sagen zum Alten Testament*, Leipzig und Berlin 1907, s. 117-122.

³⁵ Gnatjuk, *op. cit.*, s. 24.

ostatni nie tylko ulepiani zostali z ciasta i przeżyli identyczne perypetie z psem, lecz ponadto stwórcą ich był Diabeł. On stworzył także kobietę naśladując tym razem Boga lepiącego Adama. Nie mogąc jednak samodzielnie ożywić Ewy ukradł tutkę, przez którą Bóg tchnął ducha w ciało mężczyzny i dzięki temu, że pozostało w niej trochę boskiego tchnienia, umieścił w ciele Ewy zmieszanego ducha bosko-diabelskiego³⁶. Do tej samej klasy sposobów różnicowania istot należą mity, w których Diabeł naśladując Boga tworzącego Adama i Ewę usiłuje powołać do życia własnych ludzi, ale okazują się oni demonami³⁷.

W każdej z wersji obowiązuje nieco inna zasada klasyfikacyjna i genetycznie uwarunkowana odmiennosc dotyczyć może Adama i Ewy, swoich i obcych albo ludzi i demonów. Różnice zasad klasyfikacyjnych są przy tym wyraźnie powierzchowne, gdyż w istocie każda z tych par korelowana jest z opozycją Bóg — Diabeł, nawet wówczas, kiedy mowa jest o kozie czy psie, posiadających w wierzeniach ludowych cechy zwierząt demonicznych. Ostatecznego argumentu dostarcza tu wersja bułgarska, w której Ewa stworzona została z diabelskiego ogona³⁸. A zatem różnica genetyczna między Adamem i Ewą należy do grupy opozycji sytuowanych na różnych poziomach ogólności:



Zapis graficzny uświadamia w pełni, że klasyfikacja ta ma naturę dynamiczną i obrazuje reguły mediacji między elementami sytuowanymi na różnych poziomach ogólności i po różnych stronach osi, reguły znajdujące odzwierciedlenie i potwierdzenie w pozamitologicznych dziedzinach kultury ludowej. Mam na myśli opozycję mężczyzna — obcy, dla której elementem medacyjnym jest kobieta (schemat ten realizowany jest na przykład w trakcie wymiany matrymonialnej) oraz opozycję swoi — demony, gdzie mediatorem jest obcy (przypomnijmy wzmożone własności czarownicze obcych³⁹).

³⁶ E. Volter, *Litovskija legendy*, „Etnografičeskoe Obozrenie”, 1890, No 3, s. 139-140. O stworzeniu kobiety przez Diabła por. S. Kulišić, P. Ž. Petrović, N. Pantelić, *Srpski mitološki rečnik*, Beograd 1970, s. 117.

³⁷ J. Traczyk, *Z okolic Babiej Góry*, „Wisła”, t. IX: 1895, s. 75; P. Dilaktorski, *Iz predanij i legend Kadnikovskago uezda, Vologodskoj gubernii*, „Etnografičeskoe Obozrenie”, 1899, No 3, s. 173.

³⁸ Dragomanov, *op. cit.*, s. 145.

³⁹ Ostatnie dane na ten temat w: Z. Kovács, *Das Erkennen der Hexen in der Westeuropäischen und der russischen Tradition*, „Acta Ethnographica A.S.H.”, t. XXVI: 1977, fasc. 3-4, s. 269-271.

Mit dostarcza więc modelu relacji między mężczyzną i kobietą. Ewa pojawia się jako „lewa” emanacja Adama lub — co na jedno wychodzi — jako jego odwrócone odbicie. Dla uzupełnienia tych relacji dodajmy, że ingerencja Diabła dotyczy wyłącznie ciała Adamowego. Także Bóg, zmuszony udać się do nieba po duszę dla Adama, nie ma potrzeby robić tego dla Ewy, która powstaje z żeбра już ożywiona, czerpiąc jakby z duszy pierwszego człowieka. W tym sensie Adam, istniejąc samotnie, stanowi metafizyczną całość, jednię, a więc posiada tę samą własność, która leży u podstaw koncepcji Człowieka-Mikrokosmosu ⁴⁰.

3. Ingerencja Diabła następuje w momencie, gdy stwórca oddala się od uformowanego ciała. Pod tym względem wszystkie mity są zgodne. Różnią się natomiast wtedy, gdy mowa jest o powodach odejścia stwórcy. Mity apokryficzne prezentują jednolitą wersję. W XVI-wiecznym zapisie opowieści *O Morzu Tyberiadzkim* czytamy: „I poszedł Pan do ojca swego po duszę...”, w zapisie XVII-wiecznym tego samego tekstu: „I poszedł Pan do ducha świętego swego na niebiosa do Ojca...” ⁴¹. W apokryfie ruskim datowanym na XII wiek powiedziane jest, że stwórca dwukrotnie pozostawia ciało człowieka — raz idzie po oczy ze słońca, a drugim razem udaje się po duszę do „górnjej Jerozolimy” ⁴². Mamy zatem do czynienia z uzasadnionym powodem, występującym w takiej samej postaci tylko w jednym ze znanych mi tekstów ludowych — w micie ukraińskim, według którego Bóg „poleciał na niebo po duszę” ⁴³. W innych wypadkach stwórca po prostu odchodzi, oddala się, a próbą znalezienia wytłumaczenia *ad hoc* jest być może przekonanie, iż pozostawił on ciało Adama, aby wyszło ⁴⁴.

Różnica między zgodną wersją apokryfów i równie jednomyślną wersją XIX-XX-wieczną wynika najprawdopodobniej ze zmiany postaci stwórcy. W mitach apokryficznych jest nim bez wątpienia Chrystus, natomiast w mitach ludowych zazwyczaj Bóg Ojciec ⁴⁵. Bezpośrednie porównanie wskazywałoby na to, że wraz z zamianą Chrystusa na Boga Ojca nastąpiła eliminacja wątku „podróży” do nieba.

Charakterystyczne jest, iż, o ile mi wiadomo, żaden z badaczy literatury apokryficznej nie zwrócił uwagi na tę niejasność. Powodem było najprawdopodobniej odczytywanie mitów poprzez pryzmat idei Trójcy Świętej. Można jednak powątpiewać o słuszności takiego stanowiska bio-

⁴⁰ O filozoficznych spekulacjach na temat Adama androgyna por. M. Eliade, *Sacrum — mit — historia. Wybór esejów*, Warszawa 1970, s. 225 n.

⁴¹ I v a n o v, *op. cit.*, s. 295.

⁴² D r a g o m a n o v, *op. cit.*, s. 133.

⁴³ P. I., *op. cit.*, s. 89.

⁴⁴ Š e j n, *op. cit.*, s. 314; I v a n o v, *op. cit.*, s. 335.

⁴⁵ Jedyny znany mi wypadek, gdzie stwórcą ludzi jest Paniezuś stanowi mit z okolic Babiej Góry, T r a c z y k, *op. cit.*, s. 75.

rac pod uwagę zarówno wątpliwości nasuwane przez same teksty apokryficzne, jak i zasady funkcjonowania jakichkolwiek tekstów chrześcijańskich w ramach kultury ludowej. Rozpocznijmy od pierwszej kwestii.

Konstrukcja apokryfów *O Morzu Tyberiadzkim* wskazuje, że stwórcą świata i ludzi jest jedna i ta sama postać, określana enigmatycznie mianem Pan. Winien to być Bóg Ojciec, nawet jeżeli miałby „zawierać w sobie” dwie pozostałe postaci Trójcy. W całym ciągu narracji wzmianka o odejściu Pana „do ojca swego” (w wersji XVI-wiecznej) stanowi zaskoczenie, ale równocześnie wyraźne zakłócenie, gdyż w dalszej części mitu, w epizodzie o powstaniu drzewa krzyżowego, o Chrystusie mówi się jako o osobie różnej od Pana — stwórcy, mającej się dopiero pojawić na ziemi. Wersja XVII-wieczna opowieści *O Morzu Tyberiadzkim* jest już znacznie bardziej „dopracowana”. Typowo dualistyczny mit kosmogoniczny, analogiczny do występującego w zapisie z XVI wieku, poprzedzony jest passusem opisującym wyłonienie się z Boga Sawaofa jego syna Jezusa Chrystusa i Ducha św. Teraz pojawienie się Chrystusa w dalszych partiach opowieści posiada już jakieś takie uzasadnienie w preegzystowaniu Trójcy. Nadal jednak nie wiadomo, dlaczego w momencie kreacji ludzi stwórcą okazuje się Chrystus, będący postacią zupełnie odrębną od Boga Ojca i Ducha św. i do tego nie mogący sam stworzyć duszy. Być może dla redaktora XVII-wiecznej wersji apokryfu, który akceptował wyraźnie nieortodoksyjne elementy mitu, ale starał się jednocześnie podkreślić, że powinien on być odczytywany w kategoriach kodu chrześcijańskiego, niejasny dla nas epizod antropogonii był dostatecznie zrozumiały.

Z drugiej strony w sytuacji, gdy zagadką pozostaje geneza dualistycznych motywów wkomponowanych w oba teksty apokryficzne (zarówno w kosmogonii, jak i antropogonii), a wielce prawdopodobna jest hipoteza, że zostały one przejęte z tradycji ludowej i poddane drobnym tylko retuszom, niekonsekwencje związane z osobą stwórcy ludzi nabierają nieco innego wymiaru. Przy takim założeniu zakłócenia w obu mitach antropogonicznych i wyraźne dążenie do uwypuklenia idei Trójcy w wersji XVII-wiecznej stanowić mogą przesłanki przemawiające za istnieniem nie znanej wersji mitu, w której stwórcą ludzi byłby syn Boga, charakteryzujący się ograniczonymi kompetencjami kreacyjnymi i wskutek tego zmuszony do korzystania z pomocy Ojca. Przypuszczenie takie uprawdopodobniają w jakiejś mierze XIX-XX-wieczne mity ludowe. Kontynuowany jest w nich cały epizod ingerencji Diabła, będącej konsekwencją opuszczenia ciała człowieka przez stwórcę. Zanim uległa w większości wypadków konkretna motywacja odejścia stwórcy, gdyż Bóg Ojciec nie musi iść do nieba po duszę — jemu wystarczy tchnąć własnego ducha, aby ożywić Adama. Element oddalenia się stwórcy przetrwał więc jedynie wskutek „inercji tekstu” oraz istotności samej ingerencji Diabła. Są to wystarczające świadectwa ewoluowania moty-

wu od formy typu apokryficznego do form występujących na przełomie XIX-XX wieku.

Hipoteza o ludowej proveniencji koncepcji syna Boga — stwórcy ludzi pozwala na uczynienie jeszcze jednej uwagi na temat sposobu odczytywania wersji apokryficznych. Jeśli mity zachowane w apokryfach funkcjonowały w XVI-XVII wieku w środowiskach ludowych, trudno wyobrazić sobie, by odczytywane tam były przez pryzmat idei Trójcy Św., a zatem żeby Chrystus mógł być pojmowany nie jako Chrystus — syn Boga, lecz sam Bóg — jeden, choć w trzech postaciach. Należałoby bowiem równocześnie założyć, że w okresie od końca średniowiecza do początków naszego stulecia następował regres w przyswajaniu doktryny chrześcijańskiej przez lud. A skądinąd wiadomo, że idea Trójcy Św. należała do tych elementów doktryny, które najtrudniej przenikały do kultury ludowej i były nagminnie reinterpretowane według schematu Ojciec — Matka — Syn. Rozłączność Boga Ojca i Chrystusa w antropogonii apokryficznej musi być rozpatrywana również z tego punktu widzenia.

Materiały słowiańskie nie pozwalają powiedzieć nic ponad to, co zostało powiedziane. Trudno na tej podstawie snuć jakiegokolwiek dalej idące wnioski. Wypadnie nam jednak powrócić jeszcze do tej kwestii, ponieważ koncepcja stwórcy ludzi nie dysponującego wszechmocą kreatora i zmuszonego do korzystania z pomocy innej istoty występuje także u niektórych niesłowiańskich ludów Europy Północno-Wschodniej i Azji Północnej.

*

Stworzenie ludzi rozpoczyna ciąg wydarzeń, które w ludowych mitych przebiegają podług trzech zasadniczych wariantów różniących się dość znacznie pod względem kompozycyjnym. W ten sposób otrzymujemy trzy grupy tekstów częściowo ze sobą komplementarnych:

WARIANT A	WARIANT B	WARIANT C
Grzech	Grzech	—
Ukaranie	Ukaranie	—
—	Umowa Adama z Diabłem	Umowa Boga i Diabła
—	Likwidacja umowy	Likwidacja umowy

Jak wynika ze schematycznego zapisu głównych motywów, wariant A przebiega zgodnie z wzorcem biblijnym, podobnie jak część wariantu B, który rozmija się z *Księgą Rodzaju* dopiero w momencie wygnania Adama i Ewy z raju. Z kolei wariant C jest odmianą dwóch ostatnich motywów wariantu B. Trzy warianty sprowadzić więc można do dwóch grup motywów — jednej dotyczącej grzechu i ukarania ludzi, a drugiej obejmującej motywy umów z Diabłem i jej likwidacji. Zabieg taki zapobiega powtórzeniom w trakcie omawiania mitów i nie wpływa w zna-

czący sposób na dostrzeżenie nieco innej wymowy ideowej każdego z wariantów; w wypadkach, kiedy kompozycja mitu jako całości decyduje o semantyce któregoś z motywów, odwoływać się będę do odpowiedniego wariantu.

II. W RAJU I POZA RAJEM

Grzech pierworodny stanowi w dziejach ludzi ostrą cezurę. Jego opis bazuje z reguły na *Księdze Rodzaju* i kultura ludowa nie wniosła do tego epizodu zbyt wielu innowacji. Pewne przesunięcia akcentów, a czasem nawet istotną zmianę w stosunku do tekstu biblijnego, obserwuje się przede wszystkim przy prezentacji przyczyn i sposobu popełnienia grzechu. Z formalnego punktu widzenia wyróżnić tu można trzy wersje: a) zjedzenie owocu z drzewa objętego zakazem Boga, b) stosunek płciowy Ewy z Diabłem lub Adamem, c) bliżej nie określone zgrzeszenie. Nie zawsze jednak, zwłaszcza w mitach bogatych fabularnie, są one rozłączne. Jeśli wyeliminujemy teksty powtarzające wersję biblijną oraz te, w których spożycie zakazanego owocu rozumiane jest wyłącznie jako wykroczenie przeciw poleceniu Boga, a zatem grzech polega na sprzeniewierzeniu się stwórcy, wśród pozostałych uwagę zwraca silne eksponowanie inicjacji seksualnej jako istoty grzechu.

Najbardziej oryginalne ujęcie zawiera grupa mitów ukraińskich, w których drzewo objęte boskim zakazem jest drzewem diabelskim. Wyrosło z ziarna ukrytego przez Diabła w czasie wydobywania nasion drzew rajskich z praoceanu. Bóg nakazując omijanie jego owoców lojalnie ostrzega Adama i Ewę, iż jest ono „drzewem śmierci i grzechu”⁴⁶. Inwersja własności ziarna schowanego przez Diabła pod językiem, a w konsekwencji także owoców jabłoni rosnącej w środku raju opodal studni dającej początek czterem rzekom, ma charakter analogiczny do inwersji, jakiej podlegają skażone diabelską śliną ziemia czy ciało człowieka. Rozwiązanie to kontynuuje więc struktury właściwe dualistycznej kosmogonii ludowej — Diabeł jest sprawcą stanów będących odwrotnością tych, które powstają dzięki aktywności twórczej Boga. Po zjedzeniu jabłka ludzie stają się śmiertelni.

Tak jednoznaczny i bezpośredni związek zakazanego owocu ze śmiercią nie występuje w zasadzie poza wspomnianą grupą mitów. Ale jest to tylko jeden aspekt rajskiego owocu, gdyż drzewo, z którego pochodzi, reprezentuje ponadto grzech. Ewa po zjedzeniu jabłka ulega Diabłu powodując jednocześnie, poprzez oddanie reszty jabłka Adamowi, iż on również zaczyna jej pożądać. Owoc śmierci okazuje się także owocem miłości w jej najbardziej konkretnej, potencjalnie życiodajnej formie. Powodując utratę nieśmiertelności rozbudza u pierwszych ludzi potrzeby seksualne. W tym kontekście grzech stanowi znak zmiany o fundamen-

⁴⁶ Gn at j u k, op. cit., s. 9-10, 15 n., 19.

talnym znaczeniu egzystencjalnym. Adam i Ewa dokonują „przejścia” od nieskończonego trwania osobniczego do życia skończonego w planie indywidualnym, lecz trwałego gatunkowo. Fakt, że objęte zakazem drzewo nazwane zostało „drzewem śmierci i grzechu”⁴⁷, podkreśla nierozłączność obu aspektów zmiany w sposobie istnienia pierwszych ludzi.

W mitach nie znających „dwoistego” drzewa jedność ta ulega rozbićciu. Utrata nieśmiertelności pojawia się jako następstwo grzechu, zwykle mało eksponowane, co w części mitów (realizujących wariant B) uzasadnione jest względami kompozycyjnymi. Jabłko stanowi zazwyczaj instrument w rękach Diabła (który sam przybiera cechy demiurga seksu) albo traci zupełnie znaczenie stając się dalszoplanowym rekwizytem wydobytym jedynie w wersjach antropogonii mających ściśle określony adres. Jeden z badaczy, zanim usłyszał opowieść o Adamie i Ewie, dowiedział się od informatora, że o zjedzeniu zakazanego owocu mówi się wyłącznie dzieciom. W rzeczywistości grzech spowodowała Ewa wyzwalając u Adama pożądanie, rozbudzając swymi wdziękami jego namiętność⁴⁸.

Bezpośrednim sprawcą inicjacji seksualnej jest najczęściej Diabeł. Oto w pewnym micie ukraińskim przychodzi on do Ewy, odwiedza ją, a gdy Bóg otacza raj ogniem, przedostaje się do niej przez rurę w postaci węża, „bo nie mógł bez niej wytrzymać”. Wypędzenie ludzi z raju następuje wprawdzie po zjedzeniu jabłka, ale równocześnie Ewa rodzi dziecko-potwora, demoniczną istotę wyniszczającą matkę⁴⁹. W innym tekście ukraińskim urodzenie potworka poczętego ze związku z Diabłem jest już wyłączną przyczyną opuszczenia raju⁵⁰. Niekiedy diabelskim dzieckiem okazuje się Kain, jabłko zaś specjalnie zakłęte przez Diabła ma charakter afrodyzjaku, po którym Ewa ulega Diabłu, a u Adama rodzą się „diabelskie pokusy” prowadzące do spółdzenia Abła. Odmienni ojcowie są źródłem nieprzyjaźni między braćmi oraz przeciwstawnych cech ich charakterów⁵¹.

Mity prezentujące naturalne skutki „grzechu” w szczególny sposób

⁴⁷ Analogiczny obraz drzewa życia i śmierci występuje w micie altajskim, gdzie ludziom zabronione jest jedzenie owoców z zachodnich gałęzi, por. W. Radloff, *Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens*, St. Petersburg 1866, t. 1, s. 178-179.

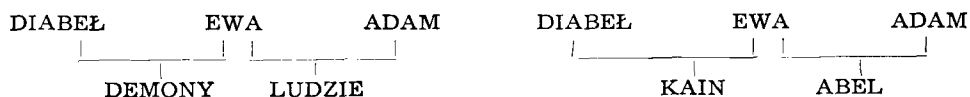
⁴⁸ Gnatiuk, *op. cit.*, s. 19-20. Była to jednak pierwsza Ewa ulepiona z gliny, która po wygnaniu z raju zamieniła się w drzewo iwę. Później Bóg stworzył Adamowi żonę z żebra. U Gagauzów istniały również dwie wersje wypadków: „jedni utrzymywali [...] że Adam zjadł zakazany owoc, a inni, że po prostu, gdy Adam zobaczył Ewę to zrobił z nią grzech, a potem Bóg wygnał go za to z raju”, Moškov, *op. cit.*, s. 5. Analogiczne przesunięcie funkcji kusiciela na Ewę znali Węgrzy, S. Erdész, *The cosmogonical conception of Lajos Ámi, Storyteller*, „Acta Ethnographica A.S.H.”, t. XII: 1963, fasc. 1-2, s. 58.

⁴⁹ Gnatiuk, *op. cit.*, s. 6-7.

⁵⁰ Gnatiuk, *op. cit.*, s. 123.

⁵¹ Zmigrodzki, *op. cit.*, s. 324; P. I., *op. cit.*, s. 92.

ukazują postać Ewy. Pojawia się ona jako Matka w szerokim, kosmicznym niemal sensie tego słowa⁵², rodząca zarówno ludzi, jak i demony, a więc będąca dla tych dwóch światów elementem mediacyjnym. Nie jest to zaskoczeniem, gdyż już poprzednio stwierdziliśmy analogiczną funkcję Ewy w odniesieniu do opozycji swoi — obcy, równoważnej opozycji ludzie — demony. Gdy mowa o dzieciach Ewy możliwe są dwa schematy genetyczne:



Wariant drugi posiada antecedensy w żydowskiej legendzie o narodzeniu Kaina i jego siostry Kalomeny ze związku z Diabłem (Samaelem) i znali go w średniowieczu zarówno Bogomiłowie, jak i heretycy zachodnioeuropejscy⁵³. Wariant pierwszy, będący w XIX-XX wieku składnikiem motywu cyrografu Adama, mógł czerpać z tego samego nurtu wyobrażeń zważywszy na to, że w jednym z apokryfów ruskich demonicznym dzieckiem mającym węzowe głowy na czole i piersiach jest właśnie Kain⁵⁴. W każdym razie wariantu z Kainem i Ablem nie można w kontekście wyobrażeń ludowych interpretować wyłącznie jako mitu o urodzeniu przez Ewę ludzi dobrych i złych, nawet wtedy, gdy nie ma mowy o udziale Diabła w poczęciu Kaina. Świadczy o tym mit wielkoruski, w którym Kain i Abel są po prostu dziećmi Adama i Ewy. Kain jest starszym bratem, pasterzem i myśliwym przebywającym często poza domem, w lasach, na mokradłach, wędrującym za stadem. Abel to rolnik, który prowadzi osiadły tryb życia, przebywa w domu. Kain składa Bogu krwawą ofiarę z barana, Abel — płody rolne⁵⁵. Bracia przeciwstawieni są więc w bardzo konkretnych kategoriach: pasterz/myśliwy —

⁵² W kilku wersjach pojawia się motyw dwóch Ew: stworzonej z kwiatu, przeznaczonych na matkę Chrystusa, oraz Ewy właściwej, partnerki Adama. Pierwsza dzięki narodzeniu Zbawiciela „została ludzkości odkupienia sprawczynią”, druga była „powodem zatyry rodz ludzkiego”, E. Rulikowski, *Opis powiatu wasylkowskiego pod względem historycznym, obyczajowym i statystycznym*, Warszawa 1853, s. 176-177; por. też: Żmigrodzki, *op. cit.*, s. 325. Motyw dwóch Ew może mieć również inną postać: pierwsza Ewa, odpowiedzialna za grzech, została zamieniona w drzewo, druga jest matką rodzaju ludzkiego, Gnatjuk, *op. cit.*, s. 19. Ta wersja oraz być może wierzenie o stworzeniu przez Boga najpierw diablicy, a potem ludzi (J. Schnaider, *Lud peczeniżyński. Szkic etnograficzny*, „Lud”, t. XIII: 1907, s. 202-203) stanowiąc mogą refleks legendy talmudycznej o Lilith, pierwszej partnerce Adama, stworzonej z ziemi, która została demonem, por. Dragomanov, *op. cit.*, s. 144-145.

⁵³ Por. M. Loos, *Dualist Heresy in the Middle Ages*, Praha 1974, s. 85-86, 93-94, 137.

⁵⁴ A. E. Naumow, *Apokryfy w systemie literatury cerkiewnoświatowskiej*, Wrocław 1976, s. 84.

⁵⁵ P. A. Gorodcov, *Zapadno-sibirskija narodnyja legendy o tvorenni mira i borbe duchov*, „Etnografičeskoe Obozrenie”, 1909, No 1, s. 62.

rolnik :: nomad/włóczęga — człowiek osiadły :: człowiek związany z obszarami „zewnętrznymi”, „obcymi” — człowiek związany z rolą, terenami „oswojonymi”.

Zachodniosyberyjskie pochodzenie tego mitu tłumaczy inwersję w zajęciach i rodzajach ofiar Kaina i Abła, ale pozwala również odnieść opozycję braci do odległości kulturowej, jaka dzieliła zamieszkujących na tym terenie Słowian i ludy niesłowiańskie (Manso-chantów, Samojedów, Ewenków). Z tego punktu widzenia Abel symbolizuje grupę „swoich”, Kain zaś grupy „obcych”. Jeżeli nawet ten ostatni nie jest wprost ekwiwalentem demona (zważywszy na dążność do zbliżania i równoważenia kategorii „obcy” i „demon” w kulturze ludowej), to jednak Ewa występuje w micie przynajmniej jako matka „swoich” i bardzo od nich odległych „obcych”.

Ambiwalentny obraz Ewy-Matki poświadczają również inne teksty ludowe, a zwłaszcza tak zwana opowieść o nierównych dzieciach Ewy, rozpowszechniona w XIX-XX wieku na terenie całej Europy⁵⁶. Wspólna dla całego cyklu struktura przybierała jednak w różnych regionach odmienne konkretyzacje, w zasadniczy sposób wpływające na sens opowieści. Formę najbliższą omawianym mitom miały teksty pochodzące z południowej Słowiańszczyzny. Według nich Adam i Ewa mieli kilkadziesiąt dzieci, na przykład 77 córek i 70 synów albo w sumie 60-cioro. Gdy pewnego razu Bóg zechciał zobaczyć ich wraz z potomstwem zdecydowali oni ukryć część dzieci (odpowiednio: 7 córek lub 30-cioro) i okłamali Boga twierdząc, iż nie mają innych poza tymi, które były przed oblicze stwórcy. Wówczas ukryta część potomstwa Adama i Ewy zmieniła się (albo została zmieniona przez Boga) w demony⁵⁷.

W opowieściach znanych z Białorusi, Ukrainy i południowej Polski sens podziału dzieci ulega radykalnej zmianie. Tu eksponowany jest wyłącznie aspekt nierównej ilości synów i córek. Dzieci Adama i Ewy zawierają bowiem między sobą małżeństwa, a większa ilość dziewcząt powoduje, iż te, które nie miały partnera, zostały *zawitkami*⁵⁸. Jeszcze inne rozwiązanie, znane w Polsce już z *Lamentu chłopskiego na pany*, mówi ponownie o ukryciu części dzieci przed Bogiem, lecz dokonany w ten sposób podział ma wyłącznie sens społeczny. Ci, którzy zostali pokazani Bogu, stali się panami, reszta — których istnienie Adam i Ewa zataili — dała początek warstwom niższym⁵⁹. Jest to ilustracja znanej prawidłowości, że struktury mitologiczne mogą służyć opisowi różnych poziomów rzeczywistości, w tym wypadku socjokosmosu.

⁵⁶ A. Fischer, *Wątek nierównych dzieci Ewy*, „Lud”, t. XVI: 1910, s. 358-364.

⁵⁷ H. Czajka, *Bohaterska epika ludowa Słowian południowych (struktura treści)*, Wrocław 1973, s. 91-92.

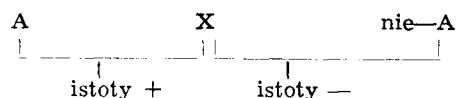
⁵⁸ Gnatjuk, *op. cit.*, s. 20; O. Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 7: *Krakowskie*, cz. III, Wrocław br, s. 8.

⁵⁹ Fischer, *op. cit.*, s. 358-364.

Wydaje się, iż ambiwalencję Ewy traktować należy szerzej jako szczególny przypadek ogólniejszej zasady, która dotyczyłaby każdego elementu mitologicznego pełniącego funkcje macierzyńskie czy *quasi*-macierzyńskie. Element ów, będąc z natury swej dwuaspektowym, uzyskuje określoną wartość semantyczną dopiero poprzez koniunkcję z innym, jednoznacznie oznakowanym elementem. Sytuację taką spotykamy często w mitach o stworzeniu świata, gdzie na przykład anioły i diabły powstają z jednej substancji. Kiedy „rodzą się” z krzemienia, różnica między nimi predeterminowana jest przez to, że krzemień zostaje przełamany, a Bóg i Diabeł tworzą osobno swych pomocników. Tworzyć ich jednak może sam Bóg albo sam Diabeł, lecz wówczas anioły powstają z prawej ręki, diabły zaś z ręki lewej. Identyczny podział powoduje koniunkcja jednej substancji (wody, ziemi) z Bogiem i Diabełem albo z kierunkami w przód i w tył⁶⁰.

Zasada ta obowiązuje również w wierzeniach i folklorze mówiących o związkach ziemskich kobiet z diabłami (demonami), z których rodzą się potwory lub o ich stosunkach z istotami o cechach niebiańskich prowadzących do narodzin herosów⁶¹. I w tym wypadku miejsce antropomorficznego „elementu sprawczego” zająć może jakikolwiek inny element pod warunkiem, że należy do tej samej kategorii. Dobrą ilustrację stanowi tu południowosłowiański wątek leczenia bezpłodności skrzydełkami złotej rybki. Oto za radą wił cierpiąca na bezpłodność żona króla Budy ma otrzymać prawe skrzydełko złotej rybki z Dunaju. Kiedy jednak miast spodziewanego syna — junaka rodzi smokopodobnego potwora, okazuje się, że podano jej lewe skrzydełko ryby. Prawe otrzymała natomiast żona królewskiego sługi, bezpłodna jak królowa, i powiła syna z oznakami przyszłego władcy⁶².

Jeżeli słuszne jest moje przekonanie o realizowaniu się we wszystkich przytoczonych wierzeniach tej samej struktury, wówczas jej najogólniejszą postać przedstawić można w następujący sposób:



gdzie: A — istota/czynnik o cechach niebiańskich

nie-A — istota/czynnik o cechach chtonicznych

X — istota/element o funkcjach macierzyńskich lub *quasi*-macierzyńskich

⁶⁰ R. Tomicki, *Kosmogonia dualistyczna w Europie i Azji w XIX-XX wieku. Studium etnoreligioznawcze*, Warszawa 1978 (maszynopis w Archiwum Instytutu Historii Kultury Materialnej PAN w Warszawie), s. 97-100.

⁶¹ Por. E. V. Pomeranceva, *Mifologičeskie personaži v russkom fol'klore*, Moskva 1975, s. 131; Ju. I. Smirnov, *Slavjanskie epičeskie tradicii. Problemy evolucii*, Moskva 1974, s. 113.

⁶² Czajka, *op. cit.*, s. 151; por. motyw narodzin herosa po zjedzeniu skrzydełka złotopiórego leszcza przez służkę, E. S. Novik, *Sistema personažej russkoj volšebnoj skazki*, w: *Tipologičeskie issledovanija po fol'kloru*, Moskva 1975, s. 226.

Powróćmy znowu do grzechu pierworodnego i jego konsekwencji. Aby opisać bezpośredni i najbardziej konkretny skutek grzechu nie wystarczy użyć określenia „wygnanie z raju”. Pierwotna lokalizacja ludzi nie zawsze jest bowiem taka sama. Oprócz raju sytuowanego na wschodnim krańcu ziemi mity ludowe mówią o stworzeniu ludzi w niebie albo na ziemi. Gdy rajem jest niebo, Adam i Ewa zostają wygnani na ziemię⁶³. Jeśli stworzeni byli na ziemi i na niej przebywają wraz z Bogiem, to cała ziemia jest rajem, a pojawienie się motywu wygnania byłoby nielogicznością. Jego semantyczny ekwiwalent stanowi opuszczenie ziemi przez Boga, porzucenie ludzi i odejście do nieba⁶⁴. Istnieją zatem trzy lokalizacje Adama i Ewy w okresie rajskim — w raju zajmującym część ziemi, w niebie będącym rajem oraz na ziemi mającej status raju dzięki pobytowi Boga. Odpowiednio do tego, adekwatnym opisem zmiany sytuacji Adama i Ewy po zgrzeszeniu będzie nie tyle ich przestrzenna translokacja, choć ona występuje oczywiście najczęściej, ile różnica w relacji istniejącej między nimi i Bogiem przed oraz po zgrzeszeniu. Jedy-
nym wskaźnikiem zmiany wydaje się charakter kontaktu z Bogiem:

Przed zgrzeszeniem		Po zgrzeszeniu	
współbycie z Bogiem	$\left\{ \begin{array}{l} \text{raj} \\ \text{niebo} \\ \text{ziemia} \end{array} \right\}$	wygnanie → odejście Boga	$\left\{ \begin{array}{l} \text{ludzie oddaleni} \\ \text{od Boga} \end{array} \right\}$

Oddalenie od Boga implikuje kolejne zmiany, wśród których szczególnie podkreślana jest konieczność pracowania, nie zawsze jednak mająca tak jednoznaczny charakter kary, jak w *Księdze Rodzaju*. Wynika ona przede wszystkim z ogólnego sensu, jaki ma przerwanie bezpośrednich kontaktów z Bogiem, a mianowicie z przejścia od bytowania rajskiego *quasi*-naturalnego do istnienia kulturowego. Ludzie muszą pracować, aby zapewnić sobie utrzymanie — jedzenie, ubiór itd. — i w tym celu otrzymują od Boga niezbędne narzędzia, a ponadto wpojone im zostają reguły skutecznego działania takie, jak znak krzyża, modlitwa, zabiegi magiczne⁶⁵.

Jest oczywiście wiele mitów, które ukazują pracę jako zasłużoną karę; są i takie wszakże, w których móżół pracy nie wynika ani z przewinienia ludzi, ani z boskiego gniewu. W jednym z tekstów ukraińskich Bóg przekazując Adamowi narzędzia rolnicze wypowiada słowa brzmiące niczym troskliwa rada, jedyne co można zrobić w sytuacji, w której mimo zakazów i ostrzeżeń znaleźli się Adam i Ewa. Mówi do Adama: „dookoła

⁶³ Szuchiewicz, *op. cit.* s. 12; por. wersję węgierską, Erdész, *op. cit.*, s. 58.

⁶⁴ Szuchiewicz, *op. cit.*, s. 15.

⁶⁵ Gnatjuk, *op. cit.*, s. 19, 21; Szuchiewicz, *op. cit.*, s. 8; Kolberg, *op. cit.*, s. 7; A. Nowosielski, *Lud ukraiński*, Wilno 1857, t. 2, s. 7—8.

siebie, siedząc, kop abys żył”. Jednak Diabeł ma go większymi płodami i namawia do pracy w pozycji stojącej. Kiedy Adam ulega namowom, Diabeł przeklina go i skazuje na pracę w pocie czoła i ciągły głód, Ewę zaś na rodzenie dzieci w boleściach ⁶⁶.

Grzech i oddalenie od Boga prowadzą zatem do ostatecznego uczłowieczenia pierwszych ludzi. To nieco paradoksalne określenie uzasadnione jest nie tylko przejściem z rajskiej „natury” do ziemskiej „kultury”, lecz także zmianą powierzchowności Adama i Ewy. Według Huculów po złamaniu zakazu Bóg rzekł do nich: „Wy typer stały hriszni; do toho cziysu ne treba było wam ni robyty ni ubyrat sy: wid teper mete robyty, mete ubyraty sy. Szkira u Adama była porośla, jyk u barana, a na nohach były ratyći. Zaraz spały z Adama ratyći, łyszyla sy nih’ti, a wołosiy obpało het” ⁶⁷. Tu uczłowieczenie rozumiane jest również jako utrata zwierzęcego wyglądu czy raczej zwierzęcych atrybutów — sierści i kopyt.

Huculskie wierzenie stanowi lokalną odmianę szeroko rozpowszechnionego w Europie Środkowo-Wschodniej i Południowej motywu szczególnej skóry, a nawet ciała ⁶⁸ pierwszych ludzi. Najczęściej była to skóra rogowa, choć sporadycznie — jak w wypadku Huculów, a także Węgrów ⁶⁹ — pojawiała się sierść, przeważająca już zdecydowanie w antropologii ludów syberyjskich i centralnoazjatyckich. Powrócimy jeszcze do tych analogii.

Szczególną powierzchowność tracili pierwsi ludzie w momencie wypędzenia z raju. „Gdy Adam został wypędzony z raju, Bóg odjął mu rogowe ciało pozostawiając mały ślad jako paznokcie na rękach i nogach” ⁷⁰. Niejednokrotnie utrata owego okrycia kojarzona była oczywiście z odczuciem wstydu na widok swej nagości, którą Adam i Ewa spostrzegli po zjedzeniu owocu z drzewa wiadomości dobrego i złego. Czasem miała być darem Boga chroniącym przed zimnem ⁷¹. Wolno jednak sądzić, że są to wtórne interpretacje. Istnieje bowiem krąg skojarzeń bardziej znaczących. Bułgarzy przyrównywali rogowe okrycie do skóry węża, co nasuwa podejrzenie, że chodzić może nie tylko o zewnętrzne podobieństwo, lecz o ideę symbolizowaną w równej mierze przez corocznie zmienianą skórę węża i nieprzerwanie odrastające paznokcie, będące pozostałością skóry ludzi z okresu rajskiego. Intuicję taką wzmacnia wierzenie, iż rogowe ciało „trwałem było i niepodległem jak dzisiejsze

⁶⁶ Gnatjuk, *op. cit.*, s. 7.

⁶⁷ Szuchiewicz, *op. cit.*, s. 7.

⁶⁸ Por. Dähnhardt, *op. cit.*, s. 226 (tamże bibliografia).

⁶⁹ Erdész, *op. cit.*, s. 58-59.

⁷⁰ Żmigrodzki, *op. cit.* s. 325.

⁷¹ Dähnhardt, *op. cit.*, s. 116, przyp. 1.

psuciu”⁷² lub też przeświadczenie, że nie można jej było ani przegryźć, ani zranić⁷³. Zatem rogowa skóra byłaby znakiem wskazującym najistotniejszą cechę rajskiego bytowania — nieśmiertelność albo zdolność odradzania się. Jej utrata w chwili wygnania miałaby tym samym sens znacznie głębszy niż „wydobycie się” z Natury, co mógłby sugerować cytowany mit huculski, sens zgodny zresztą ze znaczeniem tego wydarzenia w micie chrześcijańskim. Oznaczałaby zapoczątkowanie życia biologicznego charakteryzującego się rytmem życie/śmierć.

Fakt, iż pozostałością rogowej skóry są paznokcie, kieruje uwagę na popularny zakaz wyrzucania obciętych paznokci i zalecenie skrzętnego ich gromadzenia lub spalania. Najprostszą interpretacją tego typowego zabobonu ludowego jest odwołanie się do magicznej zasady *pars pro toto* i uznanie zakazu za wyraz obawy przed spożytkowaniem części ciała w celach czarowniczych, na szkodę właściciela. Ujawniany przez antropogonię związek paznokci z rąską skórą tworzy możliwość innej interpretacji, której kierunek wskazują zresztą niektóre ludowe komentarze zakazu. Obok wyjaśnień bliskich interpretacji magicznej (z paznokci diabeł robi sobie czapkę niewidkę chroniącą go przed piorunami⁷⁴) występują również inne, nawiązujące wprost do rajskiego atrybutu Adama i Ewy. Podług jednego z nich Bóg będzie żądał pokazania paznokci na Sądzie Ostatecznym, pytając każdego człowieka: „a gdzie jest twoja pierwsza skóra”⁷⁵. Drugi rodzaj komentarzy także odwołuje się do eschatologii, ale każe pełnić gromadzonym paznokciom funkcje bardziej instrumentalne: „bo po śmierci człowiek leżeć będzie na wysoką górę (ewentualnie — do królestwa niebieskiego, na Sionską górę itp.⁷⁶) i wtedy paznokcie się przydadzą; te, z którymi umrze człowiek, zginą, ale kiedy zajrzy za prawą pazuchę, paznokcie wyrosną znowu i umarły wydrapie się niemi na sam szczyt góry”⁷⁷. Można sądzić, że w obu wypadkach chodzi o to, aby paznokcie obcinane w ciągu życia znalazły się na „tam-tym świecie” (nakaz spalania ich ujawnia funkcję ognia jako interstrefowego wehikułu), ale jednocześnie ich posiadanie przez duszę zmarłego stanowi warunek osiągnięcia wiecznego zbawienia. Nie znamy

⁷² O wierzeniach bułgarskich por. Dähnhardt, *op. cit.*, s. 226; Rulikowski, *op. cit.*, s. 177.

⁷³ Volter, *op. cit.*, s. 142.

⁷⁴ Nowosielski, *op. cit.*, t. 2, s. 152—153; A. Fischer, *Uzupełnienie Dähnhardta*, „Lud”, t. XV: 1909, s. 330 (tam dalsze wskazówki bibliograficzne).

⁷⁵ Volter, *op. cit.*, s. 142.

⁷⁶ L. M., *Dodatki i drobiazgi ludoznawcze*, „Lud”, t. II: 1896, s. 366. O Sionskiej górze por. V. E. Orel, *K ob'jasneniju nekotorych „vyroždennykh” slavjanskich tekstov*, [w:] *Slavjanskoe i balkanskoe jazykoznanie. Karpato — vostočnoslavjanskie paralleli. Struktura balkanskogo teksta*, Moskva 1977, s. 323—324.

⁷⁷ Nowosielski, *op. cit.*, s. 153.

przyczyn pytania o paznokcie na sądzie ostatecznym i ewentualnych skutków ich nieposiadania, ale przykład drugi świadczy wyraźnie, że bez nich w ogóle nie można dotrzeć do nieba, a więc zapewnić sobie nieśmiertelnego trwania w królestwie niebieskim. Paralelność okresu rajskiego i nieba-zaświatów jest w kontekście mitu chrześcijańsko-ludowego dostatecznie jasna i nie wymaga dodatkowych komentarzy.

III. ANALOGIE AZJATYCKIE

W omówionym fragmencie antropogonii dwa elementy przysparzają od lat wiele trudności interpretacyjnych. Są nimi: 1) ingerencja Diabła powodująca „zanieczyszczenie” ciała człowieka oraz 2) szczególna powierzchowność pierwszych ludzi. Już w końcu XIX wieku stwierdzono, że powtarzalność i występowanie tych elementów daleko poza granicami etnosów słowiańskich, a nawet europejskich, wyklucza możliwość, iż stanowią one przypadkowe zaburzenia. Jednocześnie szeroki zasięg stwarzał nadzieję na wyjaśnienie genezy zagadkowych składników ludowej antropogonii.

M. P. Dragomanov, jeden z czołowych badaczy dualistycznych mitów Europy Wschodniej i Południowej, za punkt wyjścia do analizy wątku ingerencji Diabła przyjął różnicę między wersjami słowiańskimi i niesłowiańskimi. Spostrzegł bowiem, że w tych pierwszych nie występuje w zasadzie element powszechnie spotykany u niesłowiańskich ludów północnej Eurazji i w Azji Środkowej, a mianowicie pozostawienie ciał nowo stworzonych ludzi pod opieką psa. U Słowian taką formę wątku znał on jedynie z apokryfu datowanego na XII wiek oraz z pojedynczego mitu ukraińskiego. W tekście apokryficznym Jezus tworzy psa specjalnie po to, żeby strzegł ciała Adamowego, gdy on odejdzie po duszę. Mimo szczekania psa Diabeł zdołał jednak podziurawić ciało i wprowadzić doń choroby⁷⁸. W tekście drugim Bóg pozostawia schnące ciało pod opieką psa i oddala się. Pies był nagi, nie miał sierści, kiedy więc zrobiło mu się zimno, zasnął. Wówczas Diabeł napluł do środka ciała. Po otrzymaniu duszy Adam zakaszał; pies indagowany przez zdziwionego Boga wyznał przyczynę swego zaśnięcia i otrzymał sierść, człowiek zaś pozostał z plwocinami wewnątrz ciała⁷⁹.

Znamy jeszcze jeden mit zawierający wątek z udziałem psa⁸⁰ i nie jest wykluczone, że istniały również inne. Nie zmienia to jednak w niczym celności spostrzeżenia Dragomanova. Pies w roli strażnika występował u Słowian incydentalnie. Co więcej, analogiczne opowieści Mordwinów, Manso-chantów, Samojedów, Ałtajczyków, Mongołów i Buriatów,

⁷⁸ Dragomanov, *op. cit.*, s. 133—134.

⁷⁹ Dragomanov, *op. cit.*, s. 135.

⁸⁰ P. I., *op. cit.*, s. 89-90.

Kirgizów, Ewenków i Jakutów mają bogatszą fabułę i są bardziej spójne. W nich istota demoniczna odpowiadająca Diabłu, aby dotrzeć do ludzi pilnowanych przez nagiego psa, obiecuje mu sierść i osiąga swój cel. Pies zostaje za karę przeklęty przez stwórcę. W tej sytuacji Dragomanov widział tylko jedną możliwość wyjaśnienia genezy wątku — opowieść musiała dotrzeć do Słowian ze wschodu, a nastąpiło to zapewne w północnej Wielkorusi, gdzie później wątek włączony został do apokryfu. Za wschodnim pochodzeniem przemawiały również inne argumenty. Lud ruski nie propagował swego światopoglądu religijnego wśród tubylców północno-wschodniej Rosji i Syberii. Misjonarze upowszechniali kanoniczne, nie zaś apokryficzne poglądy. A więc tylko tubylcy, rusyfikując się, wprowadzić mogli do folkloru wielkoruskiego swe dawne opowieści i wierzenia. Zdaniem badacza proces taki przebiegał od niepamiętnych czasów, chociaż historycznie poświadczony jest dopiero od IX wieku. Niemniej ważny był drugi argument. Wątek mówiący o Diablu, który powodując zimno przekupił sierścią psa-strażnika, znano również na Węgrzech, gdzie jego forma bliższa była mitom ugrofińskim niż tekstowi ukraińskiemu. „Zmusza nas to do wniosku, że Węgrzy przynieśli tę opowieść z Ugrii położonej w pobliżu Uralu, a nie uzyskali jej od swych słowiańskich sąsiadów”⁸¹.

Rozumowanie Dragomanova jest jasne. Aby ustalić kierunek przenikania wątku zakładał większe bogactwo fabularne oraz większą częstotliwość jego występowania w środowisku macierzystym. Brak psa w wersjach słowiańskich miał tu zasadnicze znaczenie i skupiając na nim uwagę Dragomanov pominął zupełnie wątek drugi — zmianę powierzchowności pierwszych ludzi, chociaż w mitach niesłowiańskich łączony on jest z wątkiem ingerencji.

Inaczej postąpił U. Harva, którego z kolei nie interesował zupełnie pies-strażnik. Fiński badacz, doskonale zorientowany w mitologii i religii ludów północnej Eurazji, z łatwością stwierdził, że zmiana powierzchowności pierwszych ludzi występuje na tym obszarze w dwóch odmiennych kontekstach: raz jako skutek ingerencji antagonisty stwórcy, kiedy indziej jako jeden z rezultatów grzechu. Ustalił ponadto, iż szczególnym okryciem może być rogowa skóra albo sierść, przy czym każde z nich miało odmienny zasięg. Skóra owłosiona występowała w Azji Północnej i Środkowej, natomiast skóra rogowa w Europie Wschodniej oraz w mitach żydowskich i arabskich. Nieliczne wypadki pojawienia się rogowej skóry na Syberii wydawały się stanowić efekt wpływów słowiańskich⁸².

Harva niechętnie wykraczał poza opis i systematyzację formalną wytworów kulturowych. Pytania dotyczące genezy lub semantyki zaj-

⁸¹ Dragomanov, *op. cit.*, s. 138.

⁸² U. Harva, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, Porvoo—Helsinki 1938, s. 125.

mują u niego z reguły miejsce marginalne i nie wzbudzają większych emocji. Tak też jest w przypadku interesującego nas wątku. Nasuwające się pytanie o jego pierwotną przynależność do jednego z dwóch epizodów: ingerencji demona lub prągrzechu uzyskało lakoniczną odpowiedź. Harva uznał, że utrata szczególnej skóry częściej stanowi składnik opowieści o wygnaniu z raju, a co ważniejsze jest w niej elementem istotnym. Stąd prosty wniosek, że w epizodzie ingerencji jest on nie tylko wtórny, lecz również nieistotny⁸³.

Z dwóch przesłanek tej opinii zaledwie jedna — istotność symbolu dla całego motywu — zasługuje na uwagę, gdyż drugą — statystyczną większość — bez trudu można podważyć. Harva nie wykracza w rozumieniu sierści/rogowej skóry poza interpretacje zawarte w mitach ludowych. Jednak przypisywana jej funkcja zabezpieczania człowieka „od zimna, wilgoci i innych, podważających jego zdrowie niebezpieczeństw”⁸⁴ doskonale pasuje do charakteru okresu rajskiego, utrata zaś odpowiada zmianie warunków istnienia po wygnaniu z raju. Trzeba przyznać, że badacz fiński był bardzo bliski ujawnienia głębszej warstwy symboliki rajskiego atrybutu ludzi, kiedy w niezwykle zsynkretyzowanym micie altajskim dostrzegł ideę, którą spotkalismy już w mitach ukraińskich. Altajscy odpowiednicy Adama i Ewy grzeszą nie tyle wskutek złamania boskiego zakazu, ile przez samo zjedzenie owocu należącego do boga śmierci Erlika. Ich „upadek” wywołuje znamieny komentarz stwórcy: „Nigdy więcej nie będę tworzył ludzi, niech oni teraz rodzą się z samych siebie”. Harva zestawiał ten passus z wierzeniem Kałmuków, iż organy płciowe i potrzeby seksualne powstały dopiero po dokonaniu się grzechu, a następnie uogólnił oba wypadki — mit ukazujący przyczynę śmierci wyjaśnia równocześnie początek narodzin. Nie dostrzegł wszakże związku między tymi zjawiskami oraz utratą pierwotnej skóry.

Wspomniany mit altajski, o wyraźnych śladach oddziaływania tradycji judeochrześcijańskiej, raczej apokryficznej niż kanonicznej (gdyż rajske drzewo jest drzewem życia i śmierci, a nie wiadomości dobrego i złego), wyznaczał już prostą drogę, którą przenikać miał do Azji Środkowej i Północnej cały epizod rajski, a wraz z nim wątek utraty pierwotnej skóry. Zmiana powierzchowności w momencie wygnania z raju poświadczona była w mitach i legendach Żydów oraz niektórych ludów arabskich z Azji Mniejszej (rogowa skóra, sierść), Kałmuków astrachańskich (światliste ciało wykluczające potrzebę istnienia ciał niebieskich), Syryjczyków (oblicza świecące niczym słońce i ciała przezroczyste jak kryształ), wreszcie w etiopskiej redakcji *Księgi Adama* (istoty świetliste)⁸⁵.

⁸³ Harva, *op. cit.*, s. 118.

⁸⁴ Harva, *op. cit.*, s. 122.

⁸⁵ Harva, *op. cit.*, s. 125-127. Mit altajski, o którym wyżej wspomniano, opublikował Radloff, *op. cit.*, s. 177-179.

Zgromadzone przez Harwę przykłady świadczą wyraźnie, że problem genezy wątku sprowadzał się w istocie do dawności apokryfu etiopskiego i specyficznego zasięgu geograficznego. Jedno i drugie przesądzało sprawę, gdyż dyfuzjonizm poparty historiografią nie pozostawia zbyt dużego pola manewru.

Mimo pozorów prawdopodobieństwa przedstawiona interpretacja budzi wiele różnorakich wątpliwości. Brak w niej przede wszystkim najmniejszej próby wyjaśnienia, w jaki sposób wątek przenikający z rejonu Bliskiego Wschodu i mający określoną formę (światliwość pierwszych ludzi) mógł spowodować powstanie w północnej Eurazji stosunkowo zwartego zasięgu wątku odmiennego formalnie (sierść) i sytuowanego w innym kontekście mitologicznym. Kwestia ta zyskuje dodatkowe znaczenie, gdy częściowo zgodzimy się z Harwą. Nie można bowiem wykluczyć, że wątek światłości Adama i Ewy był rzeczywiście rozpowszechniony przez tradycję apokryficzną. Wzmiankę o utracie tego atrybutu w wyniku grzechu spotykamy w jednym z apokryfów wschodniosłowiańskich⁸⁶. Wśród Kałmuków astrachańskich i na Ałtaju znano mity mówiące o konieczności stworzenia ciał niebieskich spowodowanej grzechem pierwszych ludzi i zanikiem ich światłości⁸⁷. Ale jeśli wędrujący wątek zachował w Azji Środkowej swą archaiczną formę jeszcze w początkach XX wieku, to dlaczego u ludów Azji Północnej, do których jego dotarcie jest w ogóle mało prawdopodobne, miałyby ukształtować formy tak różne od własnej?

Trudność znalezienia przekonującej odpowiedzi pozostawia czas od zastanowienia się nad innym uchybieniem U. Harvy. Otóż zasugerowany istotnością utraty pierwotnej skóry w opowieści o wygnaniu z raju założył *a priori*, że skoro stąd przeniesiony został do epizodu ingerencji demona podczas tworzenia ciał, nie może w nowym kontekście mieć istotnego znaczenia. Przytoczył więc mity syberyjskie wyłącznie z naukowego obowiązku, eksponując tylko te, w których dostrzegał ewentualne wpływy opowieści o utraconym raju. Tymczasem uważna lektura

⁸⁶ Ivanov, *op. cit.*, s. 298 (gdy Adam i Ewa zgrzeszyli, „spadły z nich wieniec i odzienie jasne [odeždy svetly] i zaczęli Adam i Ewa kryć się za drzewami”).

⁸⁷ Według mitu ałtajskiego pierwsi ludzie rodzili się z kwiatów i mieli skrzydła emanujące światło. Utracili, je gdy zjedli jakiś znaleziony korzeń, w efekcie czego poznali grzech. Zapanowała ciemność i na prośbę ludzi Chormusto-chan stworzył słońce i księżyc, A. P. Benningsen, *Legends i skazki Centralnoj Azii*, S. Peterburg 1912, s. 12, pod. za: I. A. Kryvelev, *Religioznaja kartina mira i ee bogoslovskaja modernizacija*, Moskva 1968, s. 75. Także u Derbetów zapisano mit mówiący, że gdy nie było słońca i księżyca „ludzie latali w powietrzu, sami sypali iskry i nie potrzebowali słonecznego ciepła. Jeden z nich zachorował. Bóg posłał Otuczi-geniunga, aby poszukał lekarstwa”. Ten wydobył kijem z oceanu dwie diawice, które uleciały do nieba oraz dwa okrągłe, metaliczne zwierciadła (*toli*). Po umieszczeniu na niebie stały się one słońcem i księżycem, G. N. Potanin, *Očerki severo-zapadnoj Mongolii*, vyp. IV, s. Peterburg 1883, s. 191.

wspomnianego już, silnie zsynkretyzowanego mitu altajskiego, daje wiele do myślenia. Stwórca zakazując mężczyźnie Töröngöi i kobiecie Edji jeść owoce z czterech zachodnich gałęzi poleca jednocześnie psu i węzowi (sic) strzec ludzi przed pokusami Erlika. Obaj strażnicy zawiedli zaufanie Boga. Erlik zdołał nakłonić kobietę, a za jej pośrednictwem także mężczyznę do zjedzenia owoców, w wyniku czego oboje utracili sierść okrywającą ich ciała⁸⁸.

Harva zauważył jedynie, że pies przeniesiony został do tego mitu z opowieści o stworzeniu ciał, lecz jest to spostrzeżenie bardzo powierzchowne. W istocie cały tekst altajski stanowi kontaminację dwóch różnych motywów: bezskutecznego pilnowania ludzi przez boskiego pomocnika (nawet wąż stał się tu strażnikiem!), charakterystycznego dla antropogonii ludów północnoazjatyckich, oraz złamania przez ludzi zakazu wydanego przez Boga. Motywy łączy fakt, że w jednym i drugim ważną rolę odgrywa ingerencja demonicznego antagonisty stwórcy. Łączy je również utrata pierwotnej sierści przez ludzi. Patrząc na mit od tej strony widzieć w nim można argument przemawiający za autochtoniznością zależności: ingerencja demona — utrata sierści w epizodzie stworzenia ludzi, zależności tak bliskiej ingerencji Diabła w raju, że w micie altajskim zostały one połączone.

Ten nieco skomplikowany splot domniemywań i przypuszczeń rozjaśnić powinna analiza konkretnych faktów, opowieści antropogonicznych z obszaru Azji Północnej, do których odwoływali się obaj badacze nie wnikając wszakże w ich konstrukcję, charakter i sens. Analizę przeprowadzić można w sposób wskazany przez Dragomanova i Harwę, to znaczy śledząc podobieństwa i różnice między nimi samymi oraz między nimi a mitami słowiańskimi. Jest bowiem faktem, a pozwala to stwierdzić nawet pobieżna lektura materiałów etnograficznych, iż na olbrzymim terytorium od Europy Północno-Wschodniej, aż po krańce Syberii na wschodzie i Altaj na południu, występowały mity niezwykle bliskie trójfunkcyjnemu schematowi stworzenia Adama u Słowian. Istnieją jednak także różnice, znacznie poważniejsze niż te, które zostały wskazane w omówionych hipotezach. Analiza porównawcza winna więc bazować na znajomości treści i struktury całej opowieści mitycznej, tym bardziej że to co ma być porównywane u Słowian stanowiło drobny fragment dziejów Adama i Ewy, natomiast w mitach niesłowiańskich pojawia się jako samodzielna całość będąca lapidarnym wprowadzeniem, ale zazwyczaj pełnym opisem kreacji ludzi.

*

Dobrym przykładem realizacji północnoazjatyckiego schematu antropogonii są mity Ewenków. Za stwórcę uważali oni Ekseri (Ekszeri), zwa-

⁸⁸ Radloff, op. cit., s. 177-179.

nego też Seweki (Szeweki, Cheweki), bóstwo kojarzone z niebem i funkcjami życiodajnymi, identyfikowane nieraz z Chrystusem. Jego przeciwnikiem był starszy brat Chargi — bóg śmierci i podziemi. W najczęściej powtarzającej się wersji mitu Ekseri tworzy ludzi, umieszcza ich w jakimś składziku i pozostawia pod opieką swego pomocnika — nagiego, władającego językiem psa. Chargi przekupuje strażnika oferując mu sierść, dociera do ludzi i pluje na nich, dmucha albo wypuszcza z zamknięcia. O konsekwencjach ingerencji świadczą wypowiedzi samych bóstw. Opluwając ludzi Chargi mówi: „Niech to będzie choroba”, „Niech będą ze ślinami, ze smarkami; niech będą podatni na choroby”⁸⁹. Seweki po odnalezieniu zanieczyszczonych ciał stwierdza: „ludzie nie padaliby, nie umieraliby. Teraz oni będą śmiertelni”, „Te postaci niech będą Ewenkami, a Chargi jadł będzie ich życie [in]”⁹⁰. W wersji opowiadającej o znalezieniu w zrujnowanym składziku części ludzi półżywych, reszty zaś martwych stwórca „podmuchał na żywych, rozkazał krwi płynąć w ich żyłach. Postaci ożyły i stały się ludźmi”⁹¹.

Ta krótka charakterystyka pozwala ustalić najważniejsze elementy mitu. Z punktu widzenia losów stworzeń boskich wydarzeniem o zasadniczym znaczeniu jest niewątpliwie ingerencja demona stanowiąca cezurę między dwiema fazami istnienia. Nazwijmy je fazami Proto-ludzi i Pra-ludzi. Podział taki wynika przede wszystkim z faktu, iż skutki ingerencji Chargi dotyczą natury boskich stworów, określają ich podstawowe cechy. Pra-ludzie są więc podatni na choroby i są istotami śmiertelnymi. Dodatkowym skutkiem ingerencji, nie zawsze wyrażanym wprost, choć sygnalizowanym przez samo pozostawienie ludzi samych sobie, jest również zapoczątkowanie życia płciowego i rozwoju gatunkowego. W micie znad Podkamiennej Tunguzki Seweki po stwierdzeniu ingerencji Chargi oznajmia: „Niech oni będą Ewenkami. Dwoje płodzić będzie potomstwo, dalej rozmnażać się będą ludzie”, a następnie wprowadza reguły wymiany matrymonialnej⁹². Jak wynika z tego i poprzednio cytowanych fragmentów antropogonii przejście do nowej fazy łączy się również z identyfikacją stworzeń boskich jako ludzi, czy też — co na jedno wychodzi — jako Ewenków.

Więcej trudności sprawia określenie statusu istot pilnowanych przez pomocnika stwórcy. Jeśli spojrzeć na mity ewenkijskie przez pryzmat odpowiedniego fragmentu antropogonii słowiańskiej, podstawową różnicą między nimi okazuje się brak wątku odejścia stwórcy po duszę, odejścia, które dało demonowi okazję do ingerencji. U Ewenków Proto-ludzie wy-

⁸⁹ G. M. Vasilevič, *Rannie predstavlenija o mire u evenkov (materialy)*, [w:] *Issledovanija i materialy po voprosam pervobytnych religioznych verovanij*, „Trudy Instituta Etnografii”, ns., t. II: 1959, s. 176, 178.

⁹⁰ Vasilevič, *op. cit.*, s. 175.

⁹¹ Vasilevič, *op. cit.*, s. 177.

⁹² Vasilevič, *op. cit.*, s. 176.

dają się istotami w jakimś sensie żywymi. W przeciwnym razie niełatwo byłoby zrozumieć dlaczego w jednej z wersji mówi się, że w wyniku wizyty Chargi część nowo stworzonych ludzi została uśmiercona. Jednak sposób istnienia Proto-ludzi, który — jak można sądzić na podstawie skutków ingerencji — cechuje nieśmiertelność oraz brak życia płciowego, ma szczególny charakter. Pozwala to przypuszczać eksponowanie ich „zamknięcia” obrazowanego w postaci pozostawiania pod strażą pomocnika stwórcy i zamknięcia w jakimś pomieszczeniu.

Zarysowany schemat antropogonii przybiera w mitach innych ludów różne formy, nie powodujące wszakże konieczności jego korekty. Zatrzymajmy się dłużej przy tym elemencie, którego forma najczęściej ulega zmianom, a mianowicie przy czynniku powodującym transformację Proto-ludzi w Pra-ludzi. Specjalnie nie wymieniałem tu po prostu ingerencji demona, gdyż jakkolwiek ona jest najczęściej owym czynnikiem sprawczym, to jednak nie wyczerpuje wszystkich możliwych form. Zilustrują naszą uwagę przytoczone dalej przykłady. Na razie pozostanmy przy ingerencji demona, którą w świetle mitów ewenkijskich określić należy jako zapoczątkowanie zjawiska śmierci, wydarzenie precedensowe konstytuujące nowy sposób istnienia stworzeń boskich, charakteryzujący się rytmem życie/śmierć. Ponieważ ingerencja ustanawia cezurę między dwoma rodzajami istnienia i dwoma typami istot, nie jest zaskoczeniem wariant występujący u Nienieców tundrowych, gdzie ma ona formę skrajną. Kiedy bóg nieba Num pozostawia ciało człowieka pod opieką nagiego psa, bóg śmierci Ngaa dając strażnikowi sierść dociera do boskiego stworzenia i pożera je. Num przeklina pomocnika („Odtąd musisz jeść ludzkie ekskrementy”), a następnie lepi z ziemi dwoje ludzi — mężczyznę i kobietę, radzi im w jaki sposób mają żyć i wkrótce zrodzone z nich dzieci zaludniają całą ziemię⁹³. Ingerencja Ngaa powoduje tym razem przerwanie ciągłości między fazą Proto-ludzi i Pra-ludzi, a stworzenie pary oraz jej rozwój jest jakby odpowiedzią na ujawnione i nieodwracalne funkcje, jakie będzie pełnił w świecie bóg śmierci.

Nieciągłość spotykamy również w jednym z mitów Mansów, lecz ma ona inną przyczynę i nie jest związana bezpośrednio z precedensową śmiercią. Numi-torum, syn boga nieba Kors-toruma, trzykrotnie tworzy istoty ludzkie. Pierwsze stają się jednak demonami leśnymi, następne stworzone z sierścią tracą ją po zjedzeniu zakazanego przez stwórcę owocu — „jagód leśnych ludzi” — i zostają zniszczeni. Dopiero trzeci rodzaj istot dał początek gatunkowi ludzkiemu⁹⁴. A więc ludzie stanowią efekt szeregu prób i są w pewnym sensie ukoronowaniem ciągu:

⁹³ T. Lehtisalo, *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden*, Helsinki 1924, s. 9-11.

⁹⁴ K. F. Karjalainen, *Die Religion der Jurga-Völker*, Porvoo 1921, t. 1, s. 23.

demony — istoty okryte sierścią — ludzie. Po raz pierwszy pojawia się w tym tekście sierść jako znak charakteryzujący fazę Proto-ludzi, atrybut, którego utrata sygnalizuje przejście do fazy Pra-ludzi. Nie odnotowaliśmy go u Ewenków, ponieważ w znanych mi tekstach antropogonicznych realizujących omawiany schemat brak jest tego elementu, chociaż występuje on w zaskakujących swą oryginalnością wariantach, o których będzie jeszcze mowa. Niemniej jednak atrybut ten pojawia się na obszarze Azji Północnej dostatecznie często, by uznać go za istotną cechę Proto-ludzi. Przytoczony mit masyjski wyróżnia się zatem nie tyle wprowadzeniem znaku sierści, ile okolicznościami, w jakich zostaje on utracony. Tajemnicze „jagody leśnych ludzi” (a chodzi tu najprawdopodobniej o demony) oraz zakaz ich spożywania przypominają bowiem aż nadto zakazany owoc z mitu chrześcijańskiego. Podobną sytuację obserwujemy w kilku innych mitach azjatyckich. W mitologii jakuckiej, gdzie w roli stwórcy i jego antagonisty występują bracia, typologicznie odpowiadający bóstwom ewenkijskim, młodszy Ajyy tojon i starszy Allaraa-ogonnor, ten pierwszy tworzy dwie okryte sierścią istoty i umieszcza w spichlerzu pod opieką specjalnie w tym celu powołanej do życia nagiej istoty. Allaraa-ogonnor spowodował nastanie zimna, przekupił pomocnika stwórcy sierścią i podał zgłodniałym twórcom Ajyy tojona jagody; istota ludzka, która zjadła całą jagodę, przekształciła się w kobietę, druga, która zjadła połowę owocu, stała się mężczyzną. Oboje stracili sierść. Ajyy tojon przeklął stróża, zmienił go w psa i skazał na służenie człowiekowi, żywienie się odpadami i ekskrementami. Ludzi zaś pozostawił samych sobie⁹⁵.

I znowu szczególne dawkowanie jagód skorelowane z płcią osobników nasuwa myśl, skądinąd w pełni uzasadnioną, o wpływach antropogonii chrześcijańskiej lub ludowo-chrześcijańskiej⁹⁶. W kontekście innych mitów północnoazjatyckich, nie mówiących nic o powodującej transformację jagodzie, można jednak przypuszczać, że jeśli jest ona rzeczywiście repliką rajskiego owocu to włączona została do niektórych tekstów syberyjskich tylko dlatego, że rajske jabłko powoduje utratę pierwotnego okrycia i rozwój gatunkowy ludzi. W tej roli pasowało doskonale do odpowiedniego motywu lokalnych mitów o powstaniu ludzi, który wprawdzie daleki jest od całego epizodu rajskiego, ale obejmuje jeszcze jeden istotny, analogiczny element — ingerencję demona. Żadna ze znanych mi wersji antropogonii azjatyckich nie zawiera zdwo-

⁹⁵ I. S. Gurvič, *Kosmogoničeskie predstavlenija i perežitki totemičeskogo kul'ta u naselenija Olenekskogo rajona*, „Sovetskaja Etnografija”, 1948, No 3, s. 129.

⁹⁶ U Jakutów zanotowano także wierzenie, że ludzie pierwotnie rozmnażali się przez wachanie, a kobiety rodziły przez zebro. Allaraa-ogonnor, któremu wydawało się to niezadowolające, stworzył organy piciowe oraz sprzyjającą rozmażaniu roślinną muocha. Pierwsi ludzie zwani byli niekiedy Adamem i Ewą, Gurvič, *op. cit.*, s. 129.

jonej ingerencji demona, jak to ma miejsce w mitach słowiańskich, gdzie biblijny schemat uniemożliwia w zasadzie przypisanie pierwszej ingerencji Diabła (w trakcie tworzenia ciała) jakichkolwiek dodatkowych skutków poza powstaniem chorób. Dlatego też wszystkie zapożyczenia koncentrowane były wokół jedynej ingerencji powodującej od razu przejście od fazy Proto-ludzi do fazy Pra-ludzi, albo — w wypadkach mitów wyraźnie schrystianizowanych, takich jak wspomniany przy okazji hipotezy U. Harvy mit altajski — standardowa opowieść typu północno-azjatyckiego łączona była z epizodem rajskim. Powstawaniu takich zbittek synkretycznych sprzyjała niewątpliwa bliskość semantyczna transformacji istot ludzkich w wyniku ingerencji demona w mitach niesłowiańskich oraz transformacji Adama i Ewy wskutek zjedzenia zakazanego owocu. Zachowanie przez większość tekstów niesłowiańskich bezpośredniej zależności między ingerencją oraz zapoczątkowaniem śmierci i życia płciowego, z czym związany jest wątek utraty pierwotnej sierści, gotów jestem uważać za wystarczający argument świadczący o autochtonii omawianej opowieści mitycznej u ludów północnej Azji.

Zależność ta jest oczywiście w różnym stopniu ujawniana wprost. W cytowanym micie jakuckim mówi się o utracie sierści i różnicowaniu płciowym. U Manso-chantów występowały liczne wersje podkreślające, że pierwsi ludzie utracili sierść lub rogową skórę po opluciu ich ciał przez boga śmierci Kul'-ater, a w jej miejsce powstała skóra cienka i wrażliwa na urazy. Nieraz twierdzi się jednak wprost, że ingerencja Kul'-ater przyniosła nie tylko zmianę powierzchowności, lecz także utratę nieśmiertelności⁹⁷. Tę samą interpretację zawierają mity ludów mongolskich, zwłaszcza Buriatów⁹⁸. One jednak dostarczają również przykładów różnicowania sytuacji, w jakiej dochodzi do pozbawienia Proto-ludzi sierści, a nawet wariacji zestawu elementów wykorzystywanych do konstrukcji opowieści. Jedno i drugie nie powoduje wszakże zakłócenia określonego porządku, właściwego — jak się wydaje — wszystkim mitom będącym przedmiotem naszej uwagi. Zanim ustalimy jego charakter, przytoczmy dwa teksty obrazujące skalę różnic w planie wyrażenia, różnic nie wpływających w żadnej mierze na podstawową strukturę antropogonii.

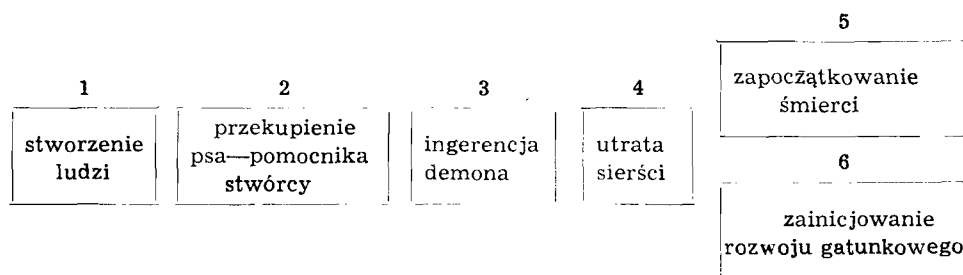
W pewnym micie buriackim demon Szolmo, oszukując psa—strażnika, dociera do okrytego sierścią człowieka i wyskubuje mu włosy na całym ciele z wyjątkiem głowy. Gdy Burchan spostrzegł co się stało, przeklął

⁹⁷ L. J. Sternberg, *Ostjackska legenda o sotvorenii mira*, „Eżegodnik Tobolskiego Muzeja”, t. XII: 1901, s. 12-15, pod. za: A. M. Zolotarev, *Rodovoj stroj i pervobytnaja mifologija*, Moskva 1964, s. 268; A. Kannisto, *Materialien zur Mythologie der Wogulen*, Helsinki 1958, s. 80-81; Dähnhardt, *op. cit.*, s. 102-103 (nr 3), 104 (nr 2).

⁹⁸ Por. Harva, *op. cit.*, s. 117-118.

psa i postanowił, że człowiek nie będzie żył wiecznie⁹⁹. Niewspółmierność reakcji Burchana wobec pozornej błahości zdarzenia posiadać musi uzasadnienie w symbolice sierści i na tym poziomie szukać należy wyjaśnienia współzależności obu faktów. A oto drugi przykład, mit chałchaski, który mimo istotnej odmienności nasuwa nieodparcie podobną myśl. Pierwszego człowieka przyniósł na ziemię Burchan Sagdzi Tubi. Ciało człowieka pokryte było włosami. „Bóg, któremu to się nie podobało, powyrywał włosy. Zostawił jedynie włosy na głowie, brwi, wąsy i brodę. Nie mógł też dostać się do włosów pod pachami i między nogami, ponieważ człowiek w czasie tej operacji siedział zjeżony. Następnie Sagdzi Tubi przyniósł skądś kobietę z dzieckiem i od nich powstał ród ludzki”¹⁰⁰ Zwróćmy uwagę, że teraz rzecz dotyczy zainicjowania rozwoju gatunkowego nie uwarunkowanego, lecz poprzedzonego tylko likwidacją sierści u pierwszego człowieka. Różnica w stosunku do tekstu poprzedniego uznana być może za dużą lub małą w zależności od tego, na jakim poziomie zechcemy oba mity porównywać.

Jeżeli jednak uwzględnimy wszystkie omawiane dotychczas mity możemy zrekonstruować wzorcowy zestaw elementów, które realizują one w części lub w całości:



Elementy 1, 2 i 3 należą do standardowej, najczęściej występującej u omawianych ludów wersji antropogonii. Do nich dołączony może zostać element 4 albo od razu 5, albo łącznie 4 i 5, albo 4 i 6, albo 5 i 6 z pominięciem 4. Porządek, o którym wspomniałem poprzednio, zasada się na współzależności lub nawet ekwiwalencji elementów 4-6. Przejawia się on w ten sposób, iż w micie zawierającym element ingerencji demonia (3) opis jej skutków obejmować może dowolny zestaw tych elementów, a więc wszystkie trzy, którekolwiek dwa lub tylko jeden z nich. Mówiąc o ekwiwalencji miałem na myśli fakt wynikający z niejednorodności elementów 4-6, a mianowicie to, że dwa ostatnie implikują się wzajemnie, oba zaś są konsekwencjami (czy przynajmniej na-

⁹⁹ *Skazanija burjat*, „Zapiski vostočnosibirskago Otdela IRGO”, t. I: 1890, vyp. 2, s. 69-71, pod. za: S. Kałużyński, *Kosmogonia ludów altajskich*, „Euhemer — Przegląd Religioznawczy”, 1977, Nr 2, s. 100 (nr 15).

¹⁰⁰ A. P. Benningsen, *Legendy i skazki Centralnoj Azii*, S. Peterburg 1912, s. 13, pod. za: Kałużyński, *op. cit.*, s. 96-97 (nr 8).

stępstwem) utraty sierści albo ingerencji demona. Zatem utrata sierści pojawiać się może samodzielnie, bez dalszych komentarzy, jako znak nabycia przez istoty ludzkie własności opisanych w elementach 5 i 6. Brak w micie tego znaku nie wpływa jednak — jak już wiemy — na sens ingerencji demona, ani tym bardziej na strukturę mitologiczną.

Relacje te potwierdzają wersje antropogonii nie zawierające elementu ingerencji demona (3), do których należy mit o Sagdzi Tubi. Nie jest on jedynym przykładem odstępstwa od standardowej formuły opowieści o stworzeniu ludzi. Inny wariant prezentuje mit Ewenków czumikańskich i wiernieziejskich, według którego człowiek „narodził się” z drzewa. „Było drzewo, ono pękło na pół. Stamtąd wyszło dwoje ludzi. Jeden — mężczyzna, drugi — kobieta. Do urodzenia dziecka byli oni włochaci. Pierwszy syn urodził się bez włosów [na ciele — RT]. Dalej, od syna do syna, zaczęli rodzić się ludzie”¹⁰¹. Lakoniczność opowieści nie dotyczy elementów najbardziej nas interesujących, co samo przez się jest faktem dostatecznie wymownym. Utrata sierści skorelowana została wprost z narodzinami pierwszego dziecka, a ponieważ syn w ogóle nie ma sierści, wolno uznać, iż jej zanik sygnalizuje rozpoczęcie rozwoju gatunkowego. Dodajmy jeszcze jeden przykład. Pewien mit Mansów mówi, że pierwszy człowiek powstał ze śliny bóstwa zwanego „Jasnym człowiekiem — ojcem”. Wypełził z niej jako kudłaty wąż (!), który pod wpływem deszczu i wiatru urósł i stał się człowiekiem. Dopiero jednak ingerencja chthonicznej istoty, „kobiety — jazgarza”, sprawia właściwe umieszczenie organów płciowych (poprzednio miał je pod pachą i nie wiedział do czego służą) oraz utratę twardej, podobnej do zwierzęcej lub łubkowej skóry. Zmiany te doprowadziły do wspólnego spółdzenia „rodu dziewcząt i rodu chłopców”¹⁰². Tu ingerencja jest dziełem zagadkowej współtowarzyszki pierwszego człowieka.

Podane przykłady skłaniają do bliższego rozpatrzenia symboliki sierści. Zważywszy jednak na podstawowy cel podjęcia tych rozważań, jakim jest dostarczenie płaszczyzny porównawczej dla mitów słowiańskich, pozwolę sobie odłożyć to zadanie, aby najpierw omówić rezultaty dotychczasowych ustaleń.

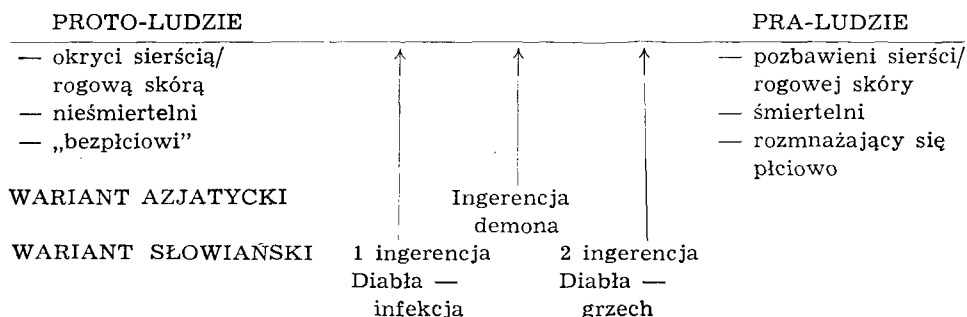
W kontekście tego, co zostało już powiedziane, zdaje się nie ulegać wątpliwości, że epizod mitów słowiańskich (a ściślej — wschodnioeuropejskich) mówiący o ingerencji Diabła stanowi schrystianizowaną odmianę antropogonii typu północnoazjatyckiego. Można przypuszczać, że wkomponowanie w mit chrześcijański spowodowało zmiany takie, jak ewentualna eliminacja pomocnika stwórcy — psa, a przede wszystkim zdublowanie ingerencji demona przez kuszenie w raju, w wyniku czego jej skutek ograniczony został wyłącznie do zapoczątkowania chorób.

¹⁰¹ Vasilevič, *op. cit.*, s. 183.

¹⁰² Kannisto, *op. cit.*, s. 78-80.

Jednocześnie należy zauważyć, że zmiany tego rodzaju (zapewniające niesprzeczność motywu ingerencji z pozostałą częścią mitu i w konsekwencji — zapewne — przetrwanie tego elementu aż do przełomu XIX i XX wieku) możliwe były jedynie dzięki temu, że mit chrześcijański prezentuje analogiczny do północnoazjatyckiego, dwudzielny schemat „prehistorii” ludzi, gdzie fazy Proto-ludzi (w raju) i Pra-ludzi (poza rajem) opisywane są przy wykorzystaniu podobnych kategorii. W ludowych wersjach tekstu biblijnego kategorie te zostały silniej uwypuklone (np. grzech jako inicjacja seksualna), a ponadto zyskały symboliczne odzwierciedlenie w postaci szczególnej powierzchowności — w atrybucie rogowej skóry czy sierści.

Podobieństwa i różnice między wariantem słowiańskim i niesłowiańskim zilustrować można w następujący sposób:



Dopiero teraz nabierają znaczenia pewne fakty, pojawiające się incydentalnie i trudno zrozumiałe w kontekście samych mitów słowiańskich, a będące najprawdopodobniej bezpośrednimi śladami istnienia wśród Słowian wersji antropogonii realizujących wariant typu azjatyckiego. Do nich należy niezwykle lakoniczny komentarz oplucia Adama przez Diabła w jednym z mitów huculskich: „Adam stav czołowikom”¹⁰³. W swym macierzystym tekście wydaje się on nie posiadać większego znaczenia ani sensu, skoro Adam nie został nawet jeszcze ożywiony. I jest tak dopóty, dopóki nie zestawimy go na przykład z ewenkijskim stwierdzeniem „i stali się ludźmi” określającym globalny skutek ingerencji Chargi. Znacznie bardziej otwarty jest natomiast mit bułgarski, według którego Diabeł zrobił 41 dziur w ciele Adama, lecz Bóg zatkał tylko 40. Zapytany potem przez Adama o przyczynę pozostawienia jednej dziury, wyjaśnił: „Ta dziurka jest śmiertelna”. „Od tego umieramy” — brzmi uzupełnienie informatora¹⁰⁴.

Porównanie wariantów będzie jednak nazbyt ogólne, jeżeli nie sięgniemy ponownie do warstwy fabularnej. Jedną z istotniejszych różnic widocznych na tym poziomie są bowiem okoliczności towarzyszące inge-

¹⁰³ Szuchiewicz, *op. cit.*, s. 7.

¹⁰⁴ Ivanov, *op. cit.*, s. 335 (nr 3).

rencji demona. Powiedziano już, że w mitach słowiańskich nie ma z reguły motywu psa—strażnika, a stwórca oddala się od ciała ludzkiego w trakcie tworzenia — przed umieszczeniem duszy. W wersjach apokryficznych, i sporadycznie w ludowych, oddalenie spowodowane jest koniecznością przyniesienia duszy z nieba. W omawianych dotąd mitach niesłowiańskich mieliśmy do czynienia z sytuacją dokładnie odwrotną — stworzonych ludzi zazwyczaj strzeże pies, stwórca zaś odchodzi, gdyż skończył swoje dzieło.

Ale znane są również wersje prezentujące rozwiązania bliskie apokryficznemu. Oto na przykład w micie Tabalarów, jednej z grup altajskich, stwórca ludzi, Bai Paiana, nie umiejąc zrobić duszy, zmuszony jest udać się po pomoc do Bai Kudaja — najwyższego boga niebios. Erlik przekupił sierścią pozostawionego na straży nagiego psa i opluł ludzi. Kiedy przybył Kudaj, aby dać im dusze, odwrócił zanieczyszczoną skórę do wewnątrz i ukrył płwociny w środku ciała. Wiarołomnego psa przeklął i oddał władzę nad nim człowiekowi¹⁰⁵. Nieco inną formę, nie obejmującą charakterystycznego dla mitów słowiańskich nicowania skóry, ma mit Nienieców, w którym ludzi tworzy „bóg ziemi”, duszę dla nich musi jednak otrzymać od „boga nieba”¹⁰⁶.

W tych i podobnych im tekstach niemożność bezpośredniego ożywienia łączy się dość wyraźnie ze statusem stwórcy ludzi, bóstwa przeciwstawianego bogu niebios, uważanemu za dawcę dusz, dysponenta życia. Niekiedy jednak pojawienie się motywu niemożności ożywienia ludzi przez stwórcę prowadzi do rozwiązań na pierwszy rzut oka zaskakujących. Oto w micie zapisanym od przedstawiciela ludu Chałcha stwórcy Oczurmany i Czagan Szukuty, udając się na poszukiwanie duszy, pozostawiają ciało pod opieką nagiego psa, lecz „diabeł” — przekupiwszy jak zwykle strażnika sierścią — nie tylko nie zanieczyszcza ciała, lecz wręcz ożywia je dmuchając w nos dymem ze spalonej przędzy. Gdy bogowie wrócili i spyтали człowieka, kto uczynił go żywym, ten odparł: „A skąd ja mam wiedzieć, czy wy, czy kto inny mnie stworzył?”¹⁰⁷.

Ze względu na niespójność całego mitu, z którego pochodzi przytoczony fragment, można by przyjąć, że ożywienie człowieka przez „diabła” stanowi po prostu zaburzenie. Do ostrożności zmusza jednak obecność analogicznego rozwiązania problemu duszy u Szorców.

Człowieka stworzył Ulgen, który wszakże „duszy dla niego, jak by się nie starał, stworzyć nie mógł”. Poszedł więc szukać jej zostawiając na straży psa. Dzięki ciepłej sierści Erlik zdołał dotrzeć do człowieka,

¹⁰⁵ W. Radloff, *Aus Sibirien*, Leipzig 1884, t. 1, s. 285; por. Dähnhardt, *op. cit.*, s. 104-105.

¹⁰⁶ L. V. Chomič, *Predstavlenija nencev o prirode i čeloveke*, w: *Priroda i čelovek v religioznych predstavlenijach narodov Sibiri i Severa (vtoraja polovina XIX — načalo XX v.)*, Leningrad 1976, s. 17-18.

¹⁰⁷ Potanin, *op. cit.*, s. 220-223.

napluł nań i pomazał ciało błotem. Początkowo Ulgen rozszłościł się, ale ponieważ nie zdołał znaleźć duszy, pomyślał, że Erlik powinien wiedzieć, jak ją stworzyć. Ten przystał na propozycję pod warunkiem, iż dusza będzie należała do niego, ciało natomiast do Ulgena. Zerwał łodygę dzięgielu, zrobił z niej tutkę i wdmuchnął człowiekowi duszę przez usta. Tę duszę, zwaną kut, zawsze po śmierci Erlik zabiera do siebie¹⁰⁸.

Sens mitu, będącego w istocie rozbudowanym wariantem standardowej opowieści o ingerencji demona, staje się w pełni jasny dopiero wtedy, gdy wiadomo, że według Szorców człowiek posiadał cztery dusze. Dusza *kut* związana była ze zdrowiem i życiem, ją też porywały złe duchy (co powodowało chorobę) lub pożerał Erlik (śmierć)¹⁰⁹. Jeśli w ten sam sposób rozumieć mit chałchaski, to na poziomie strukturalnym nie różnią się one niczym od pozostałych wersji mówiących o precedensowym dotarciu bóstwa śmierci do nowo stworzonych ludzi. Tyle że tutaj w sposób niezwykle przewrotny wykorzystany został motyw konieczności odejścia po duszę, który zwłaszcza w micie Szorców zdominował całą opowieść. Przekupienie psa i zanieczyszczenie ciała jest wydarzeniem zupełnie pozbawionym znaczenia, gdyż problem stojący przed Ulgenem sugeruje, iż stworzona przezeń istota nie ma jeszcze żadnej duszy. Gdyby zaś stwórcy udało się duszę zrobić lub znaleźć, byłaby ona nieśmiertelna. Widzieliśmy jednak, iż nie jest to możliwe i w konsekwencji powstaje człowiek żywy, ale śmiertelny.

Specyfika przytoczonych tekstów polega więc na wprowadzeniu — zapewne pod wpływem wersji słowiańskich typu apokryficznego — przekonania o istotności aktu ożywienia (osobnego od stworzenia ciała), którego wszakże nie może dokonać sam stwórca. Powoduje to albo przekształcenie całego mitu na wzór słowiański (tekst Tabalarów), gdzie proces tworzenia jest niejako przerwany ingerencją demona i dlatego nawet dusza niebiańska nie zapewnia nieśmiertelności¹¹⁰, albo też formalne w pewnym sensie włączenie poszukiwania duszy przez stwórcę (bezsukteczne) oraz zmianę formy ingerencji, która staje się „ożywieniem” nie tracąc jednak swego istotnego charakteru (powoduje powstanie rytmu życie/śmierć).

Wtórność motywu odejścia po duszę potwierdza fakt, iż stwórcy ludzi funkcjonują w synchronicznym modelu świata jako dawcy lub przynajmniej współdawcy życia i opiekunowie dusz. Szczególnie instruktywnego przykładu dostarczają w tej materii wierzenia Ewenków, podług których Ekseri (Seweki) „na początku [...] robił duszę [omi] — podstawę

¹⁰⁸ I. D. Chlopina, *Iz mifologii i tradicionnych religioznych verovanij šorcev (po polevym materialam 1927 g.)*, [w:] *Etnografija narodov Altaja i zapadnoj Sibiri*, Novosibirsk 1978, s. 71-72.

¹⁰⁹ Chlopina, *op. cit.*, s. 74-75.

¹¹⁰ *Skazanija burjat*, „Zapiski vostočnosibirskago Otdela IRGO”, t. I: 1890, vyp. 2, s. 67-69, pod. za: Harva, *op. cit.*, s. 116-117.

wszystkiego”¹¹¹, zaś jakiegokolwiek wątpliwości co do stanu istot ludzkich strzeżonych przez psa rozwiewa mit mówiący o nich jako o *beie omi-van* — „duszach ludzkich”¹¹². W języku Ewenków nie istniała zresztą wyraźna różnica między pojęciami dusza i człowiek, jeśli pojęcie człowiek rozumiano jako „rezultat boskiego działania”, tak zatem, jak używane jest ono w antropogonii¹¹³. Niestety nie dysponuję równie bezpośrednimi danymi dla innych tradycji, ale dostatecznie wymowny jest fakt sporadycznego i często uzupełniającego w stosunku do standardowej wersji występowania tego motywu u ludów Azji Północnej.

Istnieje jeszcze jedna przesłanka przemawiająca za hipotezą o oddziaływaniu mitu słowiańskiego, w którym odejście po duszę miało niejako swe „źródło” w niekompetencji stwórcy ludzi — Jezusa. W przytoczonych wcześniej mitach Tabalarów i Nienieców mieliśmy okazję spotkać dokładne odpowiedniki tego zagadkowego elementu antropogonii apokryficznej. W nich również niekompetencja dotyczyła stworzenia duszy, a stwórcą ludzi była istota zmuszona do korzystania z pomocy boga niebios.

Koncepcja „drugiego stwórcy”, czy mówiąc inaczej — motyw stworzenia ludzi przez bóstwo odróżniane od boga niebios między innymi przez niepełną sprawność kreacyjną, znany był jednak wśród ludów syberyjskich w innej nieco postaci. Wiele przykładów dostarcza mitologia Manso-chantów, poczynając od wspomnianego już Numi-toruma, trzykrotnie tworzącego istoty ludzkie. Był on synem Kors-toruma, twórcy ziemi, i herosem kulturowym, który obdarzył człowieka dobrami kulturowymi. W synchronicznym modelu świata pełnił funkcje życiodajne i zachowawcze, pośredniczył także między ojcem i ludźmi¹¹⁴. Analogiczna charakterystyka przysługuje innym manso-chantyjskim stwórcom będącym lokalnymi odpowiednikami Numi-toruma. Do nich należy Elempi, którego ograniczone kompetencje kreacyjne przejawiały się w tym, iż zabrakło mu śniegu do stworzenia człowieka. Dopiero za radą boga niebios zmieszał śnieg z ziemią i dokończył swe dzieło¹¹⁵. Z kolei Kan-iki zapomniał zrobić ludziom języki, a brak uzupełnił dopiero po interwencji ojca, boga niebios¹¹⁶. Mimo że wszystkie wymienione postaci identyfikowane były na początku XX wieku z Chrystusem, ich niekompetencja ma zdecydowanie odmienny, bardziej techniczny charakter, chociaż dla jej wyrównania niezbędna jest pomoc boga niebios będącego dodatkowo ojcem. Generalne podobieństwo koncepcji „drugiego stwórcy” mogło jednak stanowić czynnik w znakomity sposób ułatwiający adaptację motywu niemożności samodzielnego stworzenia duszy. Ale jeśli konty-

¹¹¹ Vasilevič, *op. cit.*, s. 176.

¹¹² Vasilevič, *op. cit.*, s. 177.

¹¹³ Vasilevič, *op. cit.*, s. 189-190.

¹¹⁴ Karjalainen, *op. cit.*, t. 2, s. 255; Zolotarev, *op. cit.*, s. 267-268.

¹¹⁵ Dähnhardt, *op. cit.*, s. 66, 95.

¹¹⁶ Karjalainen, *op. cit.*, t. 2, s. 187.

nuować to rozumowanie, wówczas należałoby przyjąć, że wystąpienie Jezusa w roli „drugiego stwórcy” stanowi transformację tej archaicznej koncepcji, dokonaną niewątpliwie w środowisku ludowym, skoro redaktorzy apokryfów — mimo respektu dla świętego przekazu — starali się ukryć ją za fasadą idei Trójcy. Motyw odejścia po duszę, który wprowadził tyle chaosu w niektórych mitach azjatyckich, byłby zatem refleksem oddziaływania schrystianizowanej antropogonii słowiańskiej typu apokryficznego.

Wróćmy jeszcze na moment do identyfikowania stwórcy ludzi jako istoty z niższego niż bóg niebios poziomu (np. jego syna), co najprawdopodobniej występuje również u Ewenków i Jakutów¹¹⁷. Pozwala ono bowiem ustanowić łączność między mitami mówiącymi o tworzeniu ludzi oraz takimi, według których ludzie zostali zrodzeni przez bóstwa. Drugie rozwiązanie prezentują między innymi teksty Nganasanów, gdzie ludzie są potomkami Djojba-nguo będącego jednocześnie synem boga nieba, herosem kulturowym i opiekunem życia na ziemi¹¹⁸. Typologicznie Djojba-nguo odpowiada stwórcom manso-chantyjskim, ewenkijskim i jakuckim. Istotne znaczenie ma tu również fakt, iż nawet wtedy, gdy wierzono w stworzenie ludzi z jakiejś substancji (materii), bóg stwórca uważany bywał za protoplastę grupy. Przykładem jest tu Ajyy tojon u Jakutów i Bucha nojon u niektórych grup Buriatów¹¹⁹. Paralelność ta, świadcząca o braku zależności między formą powołania ludzi do życia a charakterem relacji stwórcy — ludzie (nie wnioskujemy w ewentualną pierwotność którejs z form), stanowi — jak sądzę — kolejne potwierdzenie nieadekwatności ożywienia ludzi jako osobnego aktu do systemu wyobrażeń mitologicznych północnoazjatyckiego szamanizmu.

Nietrudno zauważyć, że dzięki nowym materiałom standardowy schemat antropogonii ulega ciągłemu wzbogaceniu oraz licznym wariacjom w swej warstwie fabularnej. Nienaruszony pozostaje jednak dwufazowy obraz dziejów ludzi. Czas więc przejść do ostatecznego wyjaśnienia symboliki sierści, której posiadanie lub utrata oznacza przynależność do Proto- lub Praludzi. Omówienia wymaga także rola ważnej w micie postaci, towarzyszącej bez przerwy naszym rozważaniom, a mianowicie pomocnika stwórcy — psa będącego w istocie współsprawcą zmian, jakim uległy istoty ludzkie. Oba zagadnienia łączą się ze sobą, co staje się w pełni jasne, gdy przypomnimy, że transformacji istot ludzkich

¹¹⁷ W obu wypadkach istniały ślady wierzeń o względnie pasywnym bogu nieba (Aar tojon u Jakutów, Ildydy u Ewenków), sytuującym się na wyższym poziomie systemu mitologiczno-religijnego niż interesujące nas postaci.

¹¹⁸ Por. B. O. Dolgich, *Mifologičeskie skazki i istoričeskie predanija nganasan*, Moskwa 1976, s. 49, 55.

¹¹⁹ Por. N. A. Alekseev, *Tradicionnyje religioznye verovanija jakutov v XIX — načale XX v.*, Novosibirsk 1975, s. 38-39, 77-78, 120-121; o Bucha nojonie por. Dähnhardt, *op. cit.*, s. 106; Potanin, *op. cit.*, s. 267 (nr 4).

towarzyszy i jest z nią współzależna transformacja pomocnika stwórcy. W mitach operujących sierścią jako atrybutem Proto-ludzi mamy do czynienia z wyraźną zamiennością „sytuacji” ludzi i psa:

	LUDZIE	PIES
SIERŚĆ	+	—
NAGOŚĆ	—	+

Innymi słowy, dokąd pies pozostaje nagi, ludzie okryci są sierścią i cechują ich — korelowane z tym atrybutem — nieśmiertelność oraz brak rozwoju gatunkowego; kiedy pies zyskuje sierść, oni tracą wszystkie wymienione własności. Relacje te nasuwają pytanie: czy otrzymanie przez pomocnika stwórcy sierści jest w antropogonii północnoazjatyckiej wyłącznie motywem etiologicznym, dostarczającym odpowiedzi na temat genezy psa, czy też znakiem zmiany o głębszym znaczeniu, zbliżonej do zmiany *modus vivendi* ludzi po utracie szczególnego okrycia? Za drugą możliwością przemawia początkowy status psa, za pierwszą — najpowszechniej występujące przekonanie, że były pomocnik stwórcy został zwykłym, podległym człowiekowi zwierzęciem.

Niejasności, towarzyszące mi przez długi czas, zlikwidowały w znacznym stopniu mity mongolskie, które należałoby zaliczyć do zupełnie innej kategorii niż te, jakie interesowały mnie w związku z antropogonią słowiańską. Są to dwie grupy tekstów mówiących o próbach uczynienia ludzi nieśmiertelnymi, a ich treść ma w skrócie następującą postać:

1. Bóg (Burchan Bakszi, Oczirowani) prześladowa demona Arachy (Arachi-amityn, Tajczzin Arachy, Mangysa), który zjadł sierść na człowieku (!) albo wypił *arasz* (*arszan*, *arakszin*) mający zapewnić ludziom „wieczne i szczęśliwe” życie, sam zyskując w ten sposób nieśmiertelność. Bóg znalazłszy potwora z pomocą Słońca i Księżyca rozciął go na pół, demon pożera zaś odtąd oba ciała niebieskie (zaćmienie) za to, że przyczyniły się do jego odnalezienia ¹²⁰.

2. Bóg wysłał kruką (wronę), aby zaniósł ludziom wodę zwaną *mynchen chara ugun* lub *munko chara ugun* — „wieczną czarną wodę”, która miała uczynić ich nieśmiertelnymi. Ptak, przestraszony przez puhacza, wylał jednak wodę na sosnę (świerk) od czego drzewo jest wiecznie zielone ¹²¹.

Teksty pierwszego rodzaju nawiązują wyraźnie do indyjskiego mitu o zdobywaniu amrity, podstępnie wypitej przez smoka Rahu, którego następnie pokonał Wisznu dzięki pomocy Słońca i Księżyca ¹²². Jeżeli w mitach grupy drugiej sam pomysł dostarczenia „wody życia” konty-

¹²⁰ Potanin, *op. cit.*, s. 192, 209-210.

¹²¹ Potanin, *op. cit.*, s. 210-211.

¹²² Wersje znane z Mahabharaty, Ramajany, Wisznupurany, por. *Mify drevnej Indii*, Moskwa 1975, s. 33.

nuuje również tradycję indyjską, to przynajmniej funkcja kruka (wrony) jako pośrednika między bogiem i ludźmi nie ma z pewnością odpowiednika w żadnej z wielkich tradycji mitologiczno-religijnych. W tej samej roli pojawia się on natomiast w niektórych mitach altajskich:

Ülgen po stworzeniu ciał wysłał kruka, swego pomocnika, do najwyższego boga niebios Kudaja, aby przyniósł dusze. Kruk otrzymał je w niebie i niósł w dziobie na ziemię. Po drodze, zgłodniały, dał się skusić urokiem szklistych oczu padłej krowy i kiedy krzyknął z zachwytu na ich widok, dusze wypadły mu z dzioba. Spadły na drzewa iglaste, które od tego czasu są zielone latem i zimą¹²³.

Wracamy zatem do znanej doskonale opowieści, z tą jednak różnicą, iż kruk nie pilnuje stworzonych ciał, lecz niejako w zastępstwie stwórcy udaje się do nieba. Jest to wszakże różnica czysto formalna, zarówno bowiem w mitach mongolskich, jak i w tekście altajskim kruk „zajmuje” miejsce psa. Niedostarczenie przez niego dusz lub „wody życia” ma taki sam skutek, jak dopuszczenie demona do ciał ludzi. Kruk i pies nie wykonując otrzymanego zadania stają się pośrednimi sprawcami utraty nieśmiertelności. Szczególnie wyraźne jest to w micie altajskim, gdzie epizod z krukiem — jak można było oczekiwać ze względu na wystąpienie motywu odejścia po dusze — dubluje typową opowieść o psie strażniku. Podczas lotu kruka Erlik przekupił sierścią psa pilnującego ludzi i tchnął im własną duszę, mówiąc: „To wszystko będzie moją własnością”. Odtąd Erlik zabijał ludzi, a dusze ich zabierał do siebie w podziemia¹²⁴. W świetle wcześniejszych ustaleń fragment ten nie wymaga dodatkowego komentarza.

Ekwiwalencja kruka i psa pojawia się również u Ewenków. W jednym z tekstów nie pies, lecz kruk jest pomocnikiem Cheweki i on pilnuje stworzonych ludzi. „Pewnego razu do kruka podszedł zły brat [Chargi — starszy brat Cheweki — RT] i zaczął prosić: »Pozwól mi obejrzeć jego twory. Dam ci za to dobre jedzenie, dam ci żołądek«. Dał mu spróbować. Spróbował kruk — smaczne! Kruk puścił go do wyobrażeń ludzi. Później Cheweki spytał kruka: «Jak żyją ludzie?». — «Pozwoliłem ich obejrzeć». Cheweki rozzłościł się na kruka i kazał mu jeść padlinę i zgniliznę”¹²⁵.

Potwierdzają się w tym momencie podejrzenia, że z pozoru dalszoplanowa i pozbawiona większego znaczenia postać pomocnika stwórcy odgrywała w micie ważniejszą rolę. Mity, w których występuje kruk, zachowały lepiej tę głębszą warstwę i dzięki nim mityczny pies ukazuje

¹²³ A. V. Anochin, *Materialy po šamanstvu u altajcev*, „Sbornik Muzeja Antropologii i Etnografii”, t. IV: 1924, č. 2, 18-19, pod. za: Kałużyński, *op. cit.*, s. 93-94.

¹²⁴ *Tamże*.

¹²⁵ Vasilevič, *op. cit.*, s. 175.

się jakby w nowym wymiarze. Wymieńmy najważniejsze elementy związane z pomocnikiem stwórcy.

Kruk i pies są pośrednikami między bogiem i ludźmi. Ich funkcja związana jest jednoznacznie z losem ludzi. Bez względu na to, czy chodzi o przyniesienie „wody życia”, dusz, czy też o strzeżenie ludzi przed bogiem śmierci, niedopełnienie obowiązku powoduje jednakowy skutek — ludzie stają się ludźmi, to znaczy istotami śmiertelnymi. Drugim ważnym elementem jest przyczyna uchybienia w wykonywaniu zadania. Kruk ulega partykularnej pokusie odpoczynku lub pożywienia się. Także pies ulega pokusie zabezpieczenia się przed chłodem. Ale takie ujęcie przyczyn sprzeniewierzenia się pomocnika stwórcy jest co najmniej powierzchowne. Fakt, że w wypadku kruka dwukrotnie pokusa wywołana została szczególnym rodzajem pożywienia — padliną i wnętrznościami — zwraca uwagę na podobny czynnik występujący w opowieściach o psie. Nie jest on bowiem kuszony wyłącznie sierścią, chociaż wzmianki o jakimś jedzeniu obiecywanym mu przez demona łatwo nikną w cieniu racjonalnie uzasadnionej „łapówki” w postaci sierści. Jeśli jednak ekspozowanie ochronnego znaczenia sierści stanowi taką samą racjonalizację, jak rogowa skóra Adama chroniąca jakoby przed zimnem, wówczas tym pilniejsza uwaga należy się zachowanym reliktozo wzmiankom. Wśród znanych mi przypadków znajduje się: kuszenie psa jedzeniem, po którym przez miesiąc nie będzie głodny, obietnicę uczynienia go niegłodującym, podanie bliżej nie określonego jedzenia i oplucie powodujące wyrośnięcie sierści, wreszcie — podanie do zjedzenia demonicznych ekskrementów, po których psu wyrasta sierść¹²⁶. Znacznie częściej mówi się o jedzeniu odpadów, nieczystości i ekskrementów jako o skutku sprzeniewierzenia się psa, co w wypadku kruka — strażnika w micie Ewenków oraz w innych azjatyckich mitach o kruk — jest po prostu konsekwencją precedensowego, pierwszego zjedzenia nieczystego pożywienia¹²⁷.

Nieczyste pożywienie uznać można zatem za czynnik powodujący transformację pomocnika stwórcy. Wyrośnięcie nagiemu psu sierści po zjedzeniu ekskrementów (czy w końcu jej otrzymanie od demona) jest znakiem zmiany jego natury, a nie tylko wyglądu zewnętrznego. W wielu mitach pomocnikiem nie jest właściwie pies, lecz jakaś bliżej nie określona naga istota, która dopiero w wyniku sprzeniewierzenia staje się psem (Jakuci), albo istota kynomorficzna, lecz władająca językiem, posiadająca zdolność porozumiewania się, a w końcu po prostu „człowiek”¹²⁸.

¹²⁶ Kałużyński, *op. cit.*, s. 94, 95, 98-99; Vasilevič, *op. cit.*, s. 177; Potanin, *op. cit.*, s. 220.

¹²⁷ Por. mity Mansów o transformacji kruka, Dähnhardt, *op. cit.*, s. 63-64, oraz mity Nganasanów i Ewenków, Dolgich, *op. cit.*, s. 56-57; V. N. Vasil'ev, *Obrazcy tunguskoj narodnoj literatury*, w: *Sbornik v čest' semidesjatiletija Gorijskogo Nikołaeviča Potanina*, S. Peterburg 1909, s. 20.

¹²⁸ Gurvič, *op. cit.*, s. 129; Vasilevič, *op. cit.*, s. 176-178 (nr 4, 6, 12).

Interesującej analogii tego typu transformacji dostarcza pewien mit Huculów mówiący o żertwie wyznaczonej przez Boga odchodzącego do nieba na swoją „powiernicę”. Miała ona wygląd człowieka, żyła na szczycie góry między niebem i ziemią, żywiła się rosnącymi tam jagodami dzięki czemu była istotą czystą. Przynosiła Bogu informacje o tym, co dzieje się na ziemi, w razie potrzeby karząc ludzi ogniem w jego imieniu. Podczas podróży na ziemię żertwa przemieniała się w węża ze skrzydłami. Pewnego razu przebywając długo wśród ludzi zgłodniała i najadła się ścierywa, które pozostało po potopie. Przypęzła na górę, ponieważ nie mogła latać. Za karę Bóg uczynił z niej strażniczkę źródła. Aby równocześnie ukarać ludzi nakazał żertwie puszczać wodę tylko wtedy, gdy dostanie człowieka na pożarcie. Uwolnił ludzi od żertwy pewien święty człowiek. Od jej zabicia na ziemi jest dużo wody ¹²⁹.

Weźmy w nawias zakończenie opowieści nawiązujące do motywu walki ze smokiem. Istotny jest fakt, że przyczyna i charakter transformacji boskiego namiestnika są identyczne, jak w mitach azjatyckich, a ponadto mit huculski wskazuje w sposób jednoznaczny, iż zjedzenie padliny ujawnia chtoniczną naturę żertwy. Analogie, jakie posiada ta zależność w mitologii ludów paleoazjatyckich i niektórych plemion północnoamerykańskich, gdzie występuje w odniesieniu do kruka i kojota, potwierdzają w pełni wniosek, że żywienie się padliną jest formą obrazującą mediacyjność między życiem i śmiercią ¹³⁰. W języku symbolicznym istota obdarzona tymi własnościami winna znosić opozycję życia i śmierci, istnieć między tymi stanami, bez trudu przekraczać granicę tego świata i wracać bez szwanku z zaświatów. W wypadku kruka, nawet jeżeli jego pojawienie się w mitach ewenkijskich, altajskich i mongolskich nie stanowi rezultatu wpływów paleoazjatyckich ¹³¹, za czym przemawiać mogłoby współwystępowanie z psem, wymienione cechy są repetycją elementów znanych z mitologicznego kompleksu kruka powszechnego w Azji Północno-Wschodniej i Ameryce Północno-Zachodniej. Pewnym zaskoczeniem jest natomiast powiązanie funkcji mediatora między życiem i śmiercią z psem, chociaż trzeba powiedzieć, że w całej północnej Eurazji był on zwierzęciem ofiarnym składanym zawsze „w kierunku podziemi” ¹³²; uważano go za strażnika wejścia do krainy zmarłych lub to-

¹²⁹ Szuchiewicz, *op. cit.*, s. 30.

¹³⁰ E. M. Meletinskij, *Strukturno-tipologičeskij analiz mifov severo-vostočnych paleoaziatov (Voronij cikl)*, [w:] *Tipologičeskie issledovanija po fol'klore*, Moskva 1975, s. 98.

¹³¹ Sugestię taką wysunęła Vasilevič, *op. cit.*, s. 178, 190; tenże, *Evenki. Istoriko-etnografičeskie očerki (XVIII — načalo XX v.)*, Leningrad 1969, s. 218.

¹³² Por. np. *Pamjatniki kul'tury narodov Sibiri i Severa (vtoraja polovina XIX — načalo XX v.)*, „Sbornik Muzeja Antropologii i Etnografii”, t. XXXIII: 1977, s. 9, 31, 123, 131, 147, 158, 164, 165, 166, 218-219, 221, 222, 224, 227.

warzysza boga śmierci¹³³, czy choćby jedną z postaci złego ducha¹³⁴. Uświadomienie sobie tego nasuwa dalsze paralele: psy towarzyszące wedyjskiemu Jamie, greckiego Cerbera i dwugłowego Ortrosa zabitego przez Heraklesa, skandynawskiego wilka Fenrira i psa Garm. Rekonstrukcja zespołu wyobrażeń azjatyckich i europejskich związanych z psem wymaga osobnej pracy¹³⁵, ale nie od rzeczy będzie przypomnieć, że również w słowiańskim folklorze nie brak śladów mitologizacji psa. Szczególnie interesujące są motywy, w których znamienne pojawiają się smok, Diabeł i pies. Do nich należą ukraińskie wierzenia o czarnym psie próbującym każdej nocy przegryźć uprzęż koni widocznych na niebie jako gwiazdozbiór Wielkiej Niedźwiedzicy i zniszczyć w ten sposób świat; nie mogąc tego dokonać biegnie przed świtem do studni ugasić pragnienie i wówczas uprzęż ponownie się zrasta. Inne wierzenie mówi, iż pies przykuty jest żelaznym łańcuchem do Małej Niedźwiedzicy i stara się przegryźć łańcuch, a gdy zdoła to uczynić nastanie koniec świata¹³⁶.

Sądzę, iż uwzględniając ogólnie występujące w wierzeniach ludowych przekonanie o demoniczności psa można uznać podane przykłady za wystarczające uprawdopodobnienie chthoniczności tego zwierzęcia nie tylko w północnej Azji. Warto jednak wspomnieć o jeszcze jednym motywie, bogato reprezentowanym w bajkach i epice Słowian, który najlepiej chyba ukazuje funkcję psa — i całej klasy bliskich mu pod tym względem istot — jako mediatora między życiem i śmiercią. Mam na myśli przywracanie do życia bajkowego bohatera. Motyw ten występuje w różnych formach i dotyczyć może wielu postaci charakteryzujących się jedną wspólną cechą — zdolnością lub umiejętnością przekraczania bariery życie/śmierć oraz ten świat/zaświaty. Zazwyczaj działanie takiej

¹³³ Potanin, *op. cit.*, s. 932; V. V. Antropova, *Predstavlenija korjakov o roždenii, bolezni i smerti*, [w:] *Priroda i čelovek v religioznych predstavlenijach narodov Sibiri i Severa (vtoraja polovina XIX — načalo XX v.)*, Leningrad 1976, s. 256.

¹³⁴ Karjalainen, *op. cit.*, t. 1, s. 74.

¹³⁵ W dużym stopniu nieaktualne są już prace W. Kopersa, *Der Hund in der Mythologie der zirkumpazifischen Völker*, „Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik”, Bd. I: 1930 (Sonderdruck); F. Kretschmar, *Hundestammvater und Kerberos*, Stuttgart 1938, Bd. 1-2; por. też uwagi M. Eliade, *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton University Press 1974, s. 466-467.

¹³⁶ A. N. Afanasev, *Poetičeskija vozzrenija Slavjan na prirodu*, Moskva 1865, t. 1, s. 763; te same motywy w związku z Diabłem, por. Tomicki, *Słowiański mit...*, s. 81. O związku Diabła i psa w folklorze pisała B. Allen Woods, *The Devil in Dog Form. A Partial Type-Index of Devil Legends*, Berkeley 1959, Folklore Studies No 11. Ostatnio pracę na temat mitologii psa opublikował V. V. Ivanov, *Drevnebalkanskij i obščieindoevropskij tekst mifa o geroe — ubijce psa i evrazijskie paralleli*, [w:] *Slavjanskoe i balkanskoe jazykoznanie. Karpato-vostočnoslavjanske paralleli. Struktura balkanskogo teksta*, Moskva 1977, s. 181-213.

istoty wywołane zostaje aktem wspaniałomyślności ze strony bohatera. W epice południowosłowiańskiej wiła wdzięczna za uratowanie dziecka lub łaskę w stosunku do niej samej (pozostawienie przy życiu, lecz także pomoc w rozplątywaniu włosów) zawiera z bohaterem związek pobratymstwa, a w potrzebie dostarcza mu wskrzeszające ziele¹³⁷. W bajkach wschodniosłowiańskich bohaterowie podczas podróży po „innym świecie” ratują od śmierci małe żmijęta, dzięki czemu matka-żmija (żertwa) nie pożera ich, lecz wynosi na ziemię. W identycznych okolicznościach czynić to może niezwykle ptak (*ptica-Nogaj*, *Magowej-ptica* itp.) albo po prostu orzeł lub kruk, które czasem mają za zadanie jedynie zdobyć „wodę życia”¹³⁸. Do tej grupy należy również pies, który swą wdzięczność za uczynek bohatera wyraża poprzez scalenie i ożywienie jego ciała¹³⁹. Ostatnia wersja motywu ma zaskakująco bliskie odpowiedniki w folklorze mongolskim. Jednym z wyczynów bohatera w eposach buriackich jest walka z demonicznym psem Gunig zakończona zwycięstwem i darowaniem mu życia. Kiedy pewnego razu bohater zabija potwora i krople jadowitej krwi przeciwnika padają na jego ciało, od nieuniknionej śmierci ratuje go Gunig zlizując jad¹⁴⁰. Znane z legend mongolskich psy Asyr i Basyr, które ożywiają zabitego herosa liząc jego ciało¹⁴¹, odwołują się do huculskiego przekonania, że jeśli pies wylizze ranę człowieka „żadne złe powietrze nie ima się jego”¹⁴².

Przybliżając postać mitycznego psa tylko pozornie odeszliśmy od zasadniczej kwestii, jaką stała się w pewnym momencie symbolika sierści. Jeśli bowiem jest ona nieodłącznym atrybutem pomocnika stwórcy po jego sprzeniewierzeniu się i transformacji, to przynajmniej część przedstawionych treści powinna być przez nią symbolizowana. Co więcej, opisane własności przysługiwać winny również Proto-ludziom. Jedną z nich nasuwa się niemal od razu — nieśmiertelność. Pies z racji „niewrażliwości” na kategorie życie/śmierć jest istotą w pewnym sensie nieśmiertelną, podobnie jak wszystkie pozostałe wymienione wyżej postaci. Obrazowo może to być ukazane jako posiadanie dostępu do magicznego środka o właściwościach odradzających. — „wody życia”, wskrzeszającego ziela itd. Przypominają się ponownie mongolskie mity o próbie uczynienia

¹³⁷ Czajka, *op. cit.*, s. 76-77, 79, 138.

¹³⁸ Szuchniewicz, *op. cit.*, s. 103-104, 130, 134-135, 169-170; por. też W. Toporow, *Wokół rekonstrukcji mitu o jaju kosmicznym*, [w:] *Semiotyka kultury*, Warszawa 1975, s. 164, 169.

¹³⁹ Szuchiewicz, *op. cit.*, s. 180-186; N. V. Novikov, *Obrazy vostočno-slavjanskoj volšebnoj skazki*, Leningrad 1974, s. 144-145, 156.

¹⁴⁰ A. Ulanov, *Burjatskie uligery (ispolnenie, kompozycja, izobraženija čeloveka)*, Ulan-Ude 1968, s. 35, 39-40; *Očerki istorii kul'tury Burjatii*, Ulan-Ude 1972, t. 1, s. 42, 63, 65.

¹⁴¹ Potanin, *op. cit.*, s. 400.

¹⁴² Szuchiewicz, *op. cit.*, s. 330.

ludzi nieśmiertelnymi, w których mówi się o wypiciu araszanu przez demona Arachy i zdobyciu wiecznego życia. W opowieści o kuku wylewającym cudowny napój na drzewa iglaste nie było wzmianki o jego wypiciu przez ptaka, ale faktem jest, że kruk ma dostęp do „wody życia”. G. N. Potanin przytacza mīt jako część wypowiedzi informatora rozpoczynającej się słowami: „Kruk pije wodę *mynchen chara ugun* [...] i od tego jest długowieczny. Bóg posłał kuka, aby zaniósł wodę w usta człowieka [...]”. Dalej następuje znany już tekst, a po nim uwaga: „Z araszanu, żeby woda miała moc, należy brać rankiem zanim napije się z niego kruk dlatego, że kruk przylatuje pić rano. Od tego otrzymuje on nieśmiertelność”¹⁴³.

Sama zasada pozbawienia ludzi określonej własności i zyskania jej przez wiarołomnego pomocnika ma charakter analogiczny do „przesunięcia” pierwotnego atrybutu ludzi na psa. Chcąc być konsekwentnym należałoby zatem zakładać, iż sierść symbolizuje nie tylko nieśmiertelność Proto-ludzi, lecz także ich szczególny sposób istnienia, który najprościej byłoby opisać jako bytowanie na pograniczu życia i śmierci, związane równocześnie z ziemią (tym światem) i zaświatami. Dla rozjaśnienia tej sytuacji odwołajmy się już bezpośrednio do symboliki sierści i będących jej pozostałością włosów, rozpoczynając od najczęściej spotykanej ich asocjacji z duszą. Pozwoli ona wprowadzić do rozważań materiał zarówno azjatycki, jak i słowiański (europejski).

U Ewenków udskich zanotowano w XVIII wieku, że podczas obrzędu pogrzebowego jednego z małżonków drugi umieszczał przy ciele zmarłego pukiel własnych włosów, aby ich dusze nie rozłączyły się w zaświatach. Według późniejszych danych włosy obcinano w czasie epidemii i oddawano na przechowanie szamanowi. Podobnie czyniono w trakcie seansów szamańskich mających na celu wyleczenie chorego. Szaman umieszczał włosy pozostałych członków rodziny w specjalnym koszyku lub woreczku zwanym *omiruk* — „schronisko, siedlisko dusz”, co miało zapewnić zatrzymanie dusz na tym świecie¹⁴⁴.

Podobny zwyczaj znany był w kulturze ludowej całej niemal Europy. Aby pozbyć się cięższych chorób obcinano paznokcie i włosy, a następnie umieszczano je w dziurze wydrążonej w drzewie, zakopywano w ziemi, wrzucano do wody (nieraz przymocowane w zawiniątku do żaby lub raka), wyrzucano na rozstajne drogi, gubiono podczas wędrówki, dawano do zjedzenia psu. Tym razem włosy i paznokcie stanowić miały siedlisko choroby¹⁴⁵.

Gdy pominiemy obie interpretacje, opisane zachowania sprowadzają się do dwóch czynności: obcięcia włosów i paznokci oraz umieszczenia

¹⁴³ Potanin, *op. cit.*, s. 210-211.

¹⁴⁴ Vasilevič, *Evenki...*, s. 224, 226.

¹⁴⁵ H. Biegeleisen, *Lecznictwo ludu polskiego*, Kraków 1929, s. 33, 192, 193, 202, 203, 268-270, 313, 314, 316-318, 320, 325.

ich w specjalnym miejscu. Towarzyszą im zbliżone okoliczności. Zabiegu dokonują osoby, które znalazły się w stanie zagrożenia egzystencjalnego, włączone by tak rzecz w sferę przyciągania śmierci powstała wskutek obecności zmarłego albo choroby. Z kolei miejsce, w którym umieszczano obcięte włosy i paznokcie (a właściwie do którego je ekspediowano), jest niewątpliwie — przynajmniej u Ewenków — „tamnym światem”. Są to zaświaty rzeczywiste, gdzie dotrą włosy umieszczone przy zwłokach albo symbolizowane przez jednoznacznie nazwany schówek szamana¹⁴⁶. Przypomina to słowiański nakaz gromadzenia paznokci, żeby zabrać je ze sobą na tamten świat lub spalania ich, będącego również formą translacji między strefami kosmosu (identyczny nakaz znali Manso-chantowie¹⁴⁷). Miejsca lokowania obciętych włosów i paznokci w Europie oraz sposoby ich pozbywania się wskazują, że i w tym wypadku mamy do czynienia z analogicznym adresem¹⁴⁸. Zwraca przy tym uwagę dołączanie niekiedy do włosów i paznokci obiektów o cechach ofiary — czarnego koguta, pieniędzy, kawałka chleba, czy nawet wkładanie ekspediowanych części ciała do jaja i wrzucanie wraz z nim do wody. Na Węgrzech zawieszano włosy na drzewie w darze dla wodnego ducha. Aby uzupełnić zestaw przykładów dodajmy, że lecząc chore bydło obcinano kępkę sierści, obnoszono ją kilkakrotnie w kierunku „przeciw słońcu”, a potem zaszpuntoywano w węgle domu¹⁴⁹.

Zabieg obcięcia włosów i paznokci połączony z symbolicznym przesyłaniem ich w zaświaty rozumieć zatem można jako sposób wyzwolenia się z sytuacji kryzysowej, jako znak zmiany stanu. Nie postrzyżone włosy osoby będącej z powodu śmierci lub choroby kogoś bliskiego w kręgu „przyciągania śmierci” oznaczałyby, iż osoba ta istnieje w swoistym stanie niby życia, niby śmierci. Pouczającej analogii dostarcza tu obrzęd pogrzebowy Manso-chantów, u których zmarłemu starannie rozczesywano włosy, ale równocześnie krewni na znak żałoby rozpuszczali swoje włosy. Upodobnienie się do zmarłego symbolizuje dostatecznie wyraźnie bycie w podobnym do niego stanie; wzmacniano to przez rytualną inwersję: zarzucanie włosów do przodu (odwrotnie niż normalnie) oraz nakrywanie głowy chustkami przekreślonymi na lewą stronę przez kobiety¹⁵⁰. W tej sytuacji obcięcie włosów, a także ich upięcie, zaplecenie,

¹⁴⁶ Por. A. F. Anisimov, *Religija evenkov v istoriko-genetičeskom izučenii i problemy proischoždenija pervobytnych verovanij*, Moskva—Leningrad 1958, s. 59.

¹⁴⁷ V. N. Černecov, *Predstavljenija o duše u obskich ugrov*, w: *Issledovanija i materialy po voprosam pervobytnych religioznych verovanij*, „Trudy Instituta Etnografii”, ns., t. LI: 1959, s. 134.

¹⁴⁸ M. in. gubienie jest formą przesyłania w zaświaty, por. J. S. Wasilewski, *Podarować — znaleźć — zgubić — zbłądzić. Niektóre kategorie języka symbolicznego związanego z opozycją życie — śmierć*, „Etnografia Polska”, t. XXIV, z. 1, 1980.

¹⁴⁹ Biegeleisen, *op. cit.*, s. 34, 320.

¹⁵⁰ Černecov, *op. cit.*, s. 143, 147.

czy jakakolwiek inna forma przywrócenia im normalnego, codziennego wyglądu, oznaczać może tylko jedno — wyjście ze stanu kryzysowego, przejście ze stanu niby życia, niby śmierci do życia w pełni ludzkiego.

Łatwo zauważalna symetria między opisanymi rytuałami i mitycznym pozbawieniem Proto-ludzi pierwotnej sierści nie jest chyba przypadkowa, skoro identyczny schemat obserwujemy również w symbolice rytualnych postrzyżyn dziecka. U ludów mongolskich okres życia do obcięcia włosów uważany był za „etap przejściowy między niebytem («trup») i prawdziwym człowiekiem”¹⁵¹. U Manso-chantów matka wraz z nowo narodzonym dzieckiem przebywała w izolowanym „małym domku” do czasu ustalenia imienia (identyfikacji przodka, którego dusza wcieliła się w dziecko), po czym przechodziła do domu ogólnego, gdzie odbywały się postrzyżyny. Niekiedy imię dziecka otoczone było tajemnicą dopóki włosy nie urosły mu na tyle, by mogły zostać obcięte¹⁵². Przypomnieć wypada silnie eksponowaną w mitach Ewenków korelację początku człowieczeństwa z identyfikacją etniczną, równoznaczną z zapoczątkowaniem życia społecznego i kulturowego. Postrzyżyny są też aktem uczłowieczenia tyle, że w skali społecznej; stanowią akt włączenia do grupy lokalnej, ale — jak świadczy informacja mongolska — jego semantyka sięgać może warstwy najgłębszej i obejmować zmianę w sposobie istnienia odpowiadającą transformacji Proto-ludzi w Pra-ludzi.

Związek włosów i sierści z zaświatami oraz istnieniem poza normalnymi kategoriami życie/śmierć przechowywały również wierzenia słowiańskie. Już V. V. Ivanov i V. N. Toporov stwierdzili silną korelację włosów, sierści i runa z podziemiami, żmiją, smokiem i nieczystym duchem. Oprócz formuł magicznych, w których przywołuje się obraz żmii (smoka) leżącej na czarnym runie pod korzeniami drzewa kosmicznego (gdzie zdaniem badaczy nawet imię Szkuropeja zawierać może ludowo-etymologiczny

¹⁵¹ S. Szynkiewicz, *Svad'ba — obrząd sankcjonowanyj kul'turnym prosłym*, mpis 1978, s. 3. Por. kategorię istot *preta* w Indiach obejmującą duchy zmarłych — zwłaszcza kalek, kulawych, niewidomych, poronionych płodów — oraz dzieci przed postrzyżynami, które same były „niczym innym jak duchem”. Analogia dotyczy też formy pochówku. W Mongolii ciała dzieci „gubiono” w stepie, w Indiach dzieci do dwóch lat grzebano lub składano w lesie, podczas gdy innych zmarłych palono. Grzebano również ascetów *sannjasin*, którzy osiągnęli nieśmiertelność za życia; ich znakiem było niestrzyżone owłosienie. T. Żbikowski, *Zwyczaj, obrzędy i symbole religijne Indii i Chin*, [w:] *Zwyczaj, obrzędy i symbole religijne*, Warszawa 1974, s. 69; E. Słuszkiewicz, *Kultura dawnych Indii a religia*, [w:] *Kultura a religia*, Warszawa 1977, s. 304, 306-307; J. S. Wasilewski, *Podróże do piekieł. Rzecz o szamańskich misteriach*, Warszawa 1979, s. 112-113. Por. także dyskusję wnoszącą wiele do zrozumienia rytuału postrzyżyn w planie społecznym, E. R. Leach, *Magical hair*, „Journal of the Royal Anthropological Institute”, vol. 88: 1958, s. 147-164; C. R. Haalpikie, *Social hair*, „Man. The Journal of the Royal Anthropological Institute”, N. S., vol. 4: 1969, No 2, s. 256-264.

¹⁵² Černecov, *op. cit.*, s. 142.

związek ze skórą-runem i skórą żmijową), godne odnotowania są nazwy typu: *volosen'* — „długa owcza sierść”, „sierść do przędzenia”, „przędza”, *vólosen'* lub *vołosén'* — „nieczysty duch, czart”, *volosatik* — demon (domowy, leśny), *vólos* — rodzaj choroby, *volosic* — robak powodujący choroby, zwany też *zmeevik*. Zależności te mają liczne analogie indoeuropejskie, m. in. hetyckie, gdzie nazwa żmii (ideogram MUŠ) łączył się etymologicznie ze słowami *hulana* — „sierść”, *hulaliia* — „opłatać”, „namotywać (sierść)”, „zawijać”, *hulali* — „wrzecziono”, przy czym oplatanie przez żmiję dotyczyć może na przykład miasta Hattusas¹⁵³.

Trop wskazany przez radzieckich semiotyków prowadzi znacznie dalej. Wspomnijmy z jednej strony niezbyt dotąd jasną predylekcję słowiańskich demonów do motania, przędzenia, szycia, z drugiej zaś bułgarskie *stichije* (*stije*), które zwykły swe nadzwyczaj długie włosy wykorzystywać do polowania na ludzi. Jeśli „kto od nich ucieka, wtedy owijają włosy około jego nóg albo w ogóle chwytają go włosami i oplatają”¹⁵⁴. Posuwając się jeszcze dalej musimy skonstatować, że wśród cech charakteryzujących różne rodzaje demonów odnajdujemy kosmatość, posiadanie sierści lub przynajmniej nienaturalnie długich włosów¹⁵⁵. K. Moszyński próbował wytłumaczyć to wierzenie jako reminiscencję małp, lecz jego interpretacja musi zostać uznana za chybioną. Tym bardziej, iż zgodnie ze specyfiką słowiańskich wyobrażeń o pierwotnej skórze Adama i Ewy ciało demonów pokryte bywa również „czymś twardym w rodzaju paznokci”¹⁵⁶. A więc i tym razem atrybut Proto-ludzi okazuje się własnością istot, które ze względu na swój *modus vivendi* sytuują się poza kategoriami życia i śmierci.

Za ilustrację własności demonów niech posłużą nam południowosłowiańskie wiły. W epice ludowej zostały one wyidealizowane i prezentowane są zazwyczaj jako piękne, młode kobiety o długich włosach. W wierzeniach rozpuszczone włosy uzupełniają postać szkaradną o nogach zakończonych kopytami lub całych kozich nogach pokrytych sierścią. Szczegóły te, powtarzające się także u innych demonów, przywodzą na myśl huculski obraz kosmatego Adama posiadającego kopyta. Miejscem przebywania wił są obszary klasyfikowane w kulturze ludowej jako obce, demoniczne, reprezentujące inny (nie ludzki) świat, a ich znakiem jest niekiedy młyn z obracającym się w odwrotnym kierunku kołem¹⁵⁷. W stosunku do ludzi i w ogóle różnorodnych form życia cechujących strefę ziemską są wiły istotami ambiwalentnymi — powodują destrukcję

¹⁵³ Ivanov, Toporov, *op. cit.*, s. 5, 31-35, 48-53.

¹⁵⁴ K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, Warszawa 1967, t. 2, cz. 1, s. 612.

¹⁵⁵ Moszyński, *op. cit.*, s. 606.

¹⁵⁶ Moszyński, *op. cit.*, s. 605.

¹⁵⁷ W. Klinger, *Wschodnioeuropejskie rusałki i pokrewne postaci demonologii ludowej a tradycja grecko-rzymska*, Lublin—Kraków 1949, s. 20; Czajka, *op. cit.*, s. 52-54.

i śmierć, ale są również w stanie pobudzić płodność i przywrócić życie dzięki dysponowaniu magicznymi środkami. Ich negatywna działalność ukazywana jest z reguły w motywie porywania dzieci, który dostarcza pierwszej oczekiwanej informacji. Okazuje się bowiem, że czasem, po latach, zwracają dziecko prawdziwym rodzicom i wówczas dysponuje ono szczególnymi własnościami. Przede wszystkim jest niepokonanym i nieśmiertelnym herosem. „Da me puška ubiti ne može / Niti sablja privatiti mesa” — stwierdza jeden z nich. Ponadto, choć ma wygląd człowieka, ciało jego okrywa sierść, świadcząca o tym, że jest *vilenjakiem* ¹⁵⁸.

Transformacja sygnalizowana zmianą powierzchowności dotyczyć może nie tylko ludzkiego dziecka. Stałym atrybutem wil w epice ludowej jest strój, biała, zwiewna szata, a nieraz także skrzydła zdejmowane podczas kąpieli. One stanowią źródło magicznej siły oraz tożsamości wil. Człowiek, który zakocha się w wile i chce ją zdobyć, powinien bowiem ukraść jej wspomniane atrybuty. Bez nich wila nie może zostać w swoim świecie, staje się zwykłą dziewczyną, traci przewagę nad człowiekiem, wychodzi za mąż i rodzi dzieci. Dąży jednak do odzyskania szaty i skrzydeł, kiedy zaś to się udaje, odzyskuje swe pierwotne przymioty. Powraca do świata wil, gdzie staje się m. in. na powrót dziewczicą ¹⁵⁹.

Analogiczna zasada obowiązuje w baśniach o zaczarowanych królewiczach, ukazujących się ludziom na przykład w postaci węża. Miłość dziewczyny sprawia, że w czasie nocnych spotkań zrzucają na określony czas rogową skórę. Kiedy jednak zniecierpliwiona kochanka (lub jej matka) pali szkaradne okrycie, królewicz umiera ¹⁶⁰.

W obu wypadkach zdjęcie szczególnego okrycia oznacza uczłowieczenie, ale u wil również utratę nadnaturalnej mocy. Takie samo skojarzenie występowało w nieco odmiennym kontekście u Manso-chantów w związku z tzw. maską pogrzebową, kawałkiem jeleniej skóry nakładanym na twarz zmarłego. Dusza mająca odejść w zaświaty (do podziemi) chodziła w tej masce przez pewien czas po ziemi jako demon *urt*, grożący ludziom porwaniem ich dusz. Wystarczyło wszakże zerwać spotkaniemu demonowi pogrzebową maskę, żeby pozbawić go mocy, spowodować jego znieruchomienie. Po schronieniu się w bezpieczne miejsce maskę wyrzucano i dopiero wtedy *urt* mógł kontynuować swą wędrówkę ¹⁶¹.

Nie sugerując się epicką formą jedyne go, trwałego, nie zużywającego się stroju wil ¹⁶² należy stwierdzić, że znakiem bycia istotą demoniczną,

¹⁵⁸ Czajka, *op. cit.*, s. 86-87.

¹⁵⁹ Czajka, *op. cit.*, s. 83.

¹⁶⁰ Czajka, *op. cit.*, s. 134-135, 138-139, 147. Skradzione przez wily dziecko staje się ptakiem o ludzkich cechach, ale czasowo i wyłącznie w świecie ludzi może odzyskiwać postać ludzką, *tamże*, s. 87.

¹⁶¹ Černecov, *op. cit.*, s. 131.

¹⁶² Czajka, *op. cit.*, s. 81; Klinger, *op. cit.*, s. 20.

a więc posiadania określonych własności, takich jak na przykład nieśmiertelność, jest specjalny atrybut związany tak czy inaczej z włosami, sierścią, rogową skórą, których naturalne cechy (ciągłe odrastanie) stanowią wzorzec — logiczny przynajmniej — dla charakterystyki stroju wil. Odebranie atrybutu istocie demonicznej powoduje jej przejście ze świata demonicznego do świata ludzkiego lub przynajmniej utratę nadnaturalnej mocy. Włączenie w porządek życia ludzkiego powoduje zmianę sposobu istnienia. Istota poprzednio demoniczna skazana jest na śmierć — jeśli nie natychmiastową, jak w wypadku zaklętego królewicza, to wyznaczoną naturalnym kresem życia ludzkiego, jakie prowadzi pozbawiona atrybutu wil. Charakterystyczny jest fakt, że wracając do swego własnego świata po odzyskaniu szaty cofa się ona niejako w czasie, co sygnalizuje odzyskanie dziewictwa. W świecie wil — czy w ogóle w tamtym świecie — czas rozumiany jako następstwo stanów nie istnieje. Wil, podobnie do wszystkich innych demonów, mogą zostać zabite, ale jeżeli tak się nie stanie, trwać będą w swoistej nieśmiertelności do końca świata ¹⁶³.

Skoro sierść stanowi znak przynależności do innego świata, nie dziw, że bohaterowie folkloru ludowego wyprawiający się tam zmieniają swoją powierzchowność, okrywając się — jak Nieznajka w bajkach wschodniosłowiańskich — skórą, kozuchem (nieraz zielonym, jakby przez analogię do zielonych włosów rusałek ¹⁶⁴). Podobną wartość ma uzyskiwanie straszliwego wyglądu. Bohater przekraczając granicę swego świata zmienia się w istotę „straszną”, „niedobrą, zieloną”. Wracając już na granicy zrzuca skórę, odzyskuje ludzki wygląd ¹⁶⁵. Powierzchowność, jak wiemy, oznacza stan, w którym bohater aktualnie się znajduje. W eposach buriackich mówi się o tym wprost, gdyż heros po zmianie wyglądu określany jest jako „nie człowiek i nie trup” ¹⁶⁶.

Nie ma potrzeby dalszego przytaczania materiałów nie wnoszących w zasadzie nic nowego do uzyskanego obrazu. Te, które poznaliśmy, wystarczają, aby stwierdzić, że sierść, włosy, rogowa skóra stanowią atrybut istot sytuujących się ze względu na swój *modus vivendi* poza kategoriami życie/śmierć. Równocześnie jako „substancje” same należą do klasy mediatorów między tymi kategoriami. Dlatego też w folklorze zarówno słowiańskim, jak i północnoazjatyckim pojawiają się ekwiwalentnie z „wodą życia”, są środkami przywracającymi życie ¹⁶⁷ albo traktuje się je jako formę, postać duszy przed inkarnacją ¹⁶⁸ (w tej ostat-

¹⁶³ Łączy się z tym niekiedy motyw przedzenia, por. Klinger, *op. cit.*, s. 35.

¹⁶⁴ Klinger, *op. cit.*, s. 17.

¹⁶⁵ Novikov, *op. cit.*, s. 89.

¹⁶⁶ Szynkiewicz, *op. cit.*, s. 3.

¹⁶⁷ *Očerki istorii kul'tury Burjatii...*, s. 69 (heros zmartwychwstaje po zaszyciu w skórę zwierzęcą); Novik, *op. cit.*, s. 226.

¹⁶⁸ Vasilevič, *Evenki...*, s. 226.

niej roli kępka sierści zastąpiona zostać może przez ptaka mającego analogiczną symbolikę, na przykład kruka¹⁶⁹). Przyjmując posiadanie lub brak szczególnej powierzchowności za kryterium klasyfikacyjne wyróżnić należy dwa porządki rzeczywistości, odpowiadające podziałowi na Proto- i Pra-ludzi.

Pierwszy z nich obejmuje świat pozaludzki, usytuowany jakby na pograniczu zaświatów i natury. Znakiem przynależności do niego jest posiadanie sierści (nadmiernego, nie ludzkiego uwłosienia) lub rogowej skóry, które poza swym aspektem symbolicznym stanowią chyba również łącznik ze światem zwierzęcym, czy szerzej naturą. Trudno bowiem w inny sposób rozumieć dodawanie istotom należącym do tego porządku dalszych cech zoomorficznych lub ornitomorficznych, jak kopyta huculskiego Adama i wił, skrzydła posiadane przez wiły itp. W niektórych omawianych mitach azjatyckich moment wyłaniania się Proto-ludzi z natury eksponowany jest bardzo silnie — przypomnijmy tylko wyjście pierwszej pary z drzewa w micie Ewenków i powstanie człowieka z kosmatego węża, który wykuł się z boskiej śliny u Mansów. Być może w dalszej perspektywie należałoby pod tym kątem rozpatrzeć północnoazjatyckie mity o współudziale zwierzęcia (niedźwiedzia, psa itd.) w powstaniu gatunku ludzkiego.

Porządek ten charakteryzuje się swoistym sposobem istnienia, pozaludzkim i pozaziemskim, kojarzonym najczęściej z nieśmiertelnością. Jak widzieliśmy, w wypadku Proto-ludzi nieśmiertelność złączona była silnie z brakiem rozwoju gatunkowego. Zniesienie obu tych własności oznaczało przejście do fazy Pra-ludzi, przodków aktualnie istniejących populacji. Zważywszy na analogiczną sytuację dziecka przed postrzyżynami, osób w sytuacjach kryzysowych, wreszcie demonów stan ów daje się opisać formułami: „już stworzony [narodzony], jeszcze nie człowiek”, „już nie człowiek, jeszcze nie trup”.

Użyte tu odniesienia do człowieka są w istocie odniesieniami do drugiego porządku rzeczywistości obejmującego sferę życia czy raczej sposobu istnienia, charakteryzującego się nierozłącznością śmiertelności jednostkowej i rozwoju gatunkowego. Jest to porządek ludzki, wykluczający posiadanie atrybutów demoniczno-naturalnych, związany z kulturą, której ważniejsze elementy otrzymują Pra-ludzie od herosa kulturowego (często stwórcy), a dzieci od macierzystej grupy.

Pozwólmy w tym miejscu na dygresję. Zrekonstruowany schemat antropologii północnoazjatyckiej nie odbiega zbyt daleko od schematu słowiańskiego ani w gruncie rzeczy od biblijnego, zwłaszcza jeśli chodzi o istotę przejścia do życia w pełni ludzkiego. W tym widzieć można ce-

¹⁶⁹ I. S. V d o v i n, *Religioznye kul'ty čukčej*, [w:] *Pamjatniki kul'tury narodov Sibiri i Severa (vtoraja polovina XIX — načalo XX v.)*, „Sbornik Muzea Antropologii i Etnografii”, t. XXXIII: 1977, s. 148.

chę daleko bardziej powszechniejszą niż wynikałoby z zakresu uwzględnionych przeze mnie mitów. Co więcej, cechę silnie zakorzenioną w różnych tradycjach, kontynuowaną przez tysiące lat. Nie jest to zwrotem stylistycznym. Wypada bowiem zwrócić uwagę, że nierozłączność śmiertelności jednostkowej i trwania gatunkowego będąca swego rodzaju definicją ludzkiego porządku rzeczywistości wyłania się u ludów Azji Północnej w rezultacie nieomal dysputy mitologicznej, prowadzonej niekiedy w ramach jednej grupy etnicznej. Oto u Mansów, gdzie — jak wiemy — dominowały mity przypisujące utratę nieśmiertelności i przejście do fazy Pra-ludzi ingerencji demona, spotykamy także wersje zupełnie odmienne, dopuszczające możliwość rozwoju ludzi nieśmiertelnych. Ludzie rozmnażają się nie znając śmierci lub odradzając się bezustannie aż ich ilość zaczyna zagrażać istnieniu jakiegokolwiek życia na ziemi. Wówczas stwórca sam wzywa boga śmierci Kul'-atera, żeby zaczął porywać dusze ludzi¹⁷⁰.

Ten sposób odpowiedzi na pytanie, czy możliwa jest nieśmiertelność jednostkowa ludzi, a więc istot żyjących społecznie, znalazł odbicie już w *Mahabharacie*, gdzie Brahma mający ochotę zniszczyć ogniem wszystkich ludzi, ulega prośbom Sziwy i „rodzi” Śmierć¹⁷¹. W XIX-XX wieku spotykamy go w mitach ludów północno-wschodniej Azji. U Czukczów stwórca konstatując, że człowiek (pokryty sierścią, mający ogromne kły, rozszarpujący zwierzęta zębami i zjadający je na surowo) zniszczy wszystko na ziemi, za radą swego pomocnika Kruka zdejmując człowiekowi sierść, zmniejsza szybkość poruszania się, w miejsce kłów daje mu normalne zęby, ofiarowuje udomowione zwierzęta¹⁷². Utrata pierwotnej sierści, implikująca tu zapoczątkowanie zjawiska śmierci, znika w micie Nanajców, ale w jej miejsce wprowadzony zostaje za autonomizowany znak skóry. Heros Doldczu-Hodaj, aby przerwać odradzanie się ludzi i pozbawić ich nieśmiertelności, decyduje się sam umrzeć i otworzyć w ten sposób drogę w zaświaty. Przez wiele lat bezskutecznie przebywał jednak w jaskini, której wylot zatarasowano kamieniami i dopiero, gdy zatkało go skórą, a ostatnia z nich zetlała, herosowi udało się cel osiągnąć¹⁷³.

Poza paralelnością dostrzec jednak należy różnicę w opisie fazy Proto-ludzi, jaka istnieje między antropogonią północnoazjatycką i mitem bi-

¹⁷⁰ Karjalainen, *op. cit.*, t. 1, s. 71, t. 2, s. 329; Dähnhardt, *op. cit.*, s. 66.

¹⁷¹ *Mify drevnej Indii*, s. 29-30.

¹⁷² V. G. Bogoraz, *Materialy po izučeniju čukotskogo jazyka i fol'klora, sobrannye v Kolymskom okruge*, S. Peterburg 1900, s. 164-165, pod. za: Zolotarev, *op. cit.*, s. 259.

¹⁷³ P. P. Šimkevič, *Materialy dlja izučenija šamanstva u gol'dov*, Chabarovsk 1896, s. 8-10; S. V. Ivanov, *Predstavlenija nanajcev o čeloveke i ego žiznennom cikle*, [w:] *Priroda i čelovek v religioznych predstavlenijach narodov Sibiri i Severa (vtoraja polovina XIX — načalo XX v.)*, Leningrad 1976, s. 161-162.

blinym oraz tymi wszystkimi jego odmianami apokryficzno-ludowymi, które dawały U. Harvie asumpt do wysunięcia hipotezy dyfuzjonistycznej. Wprowadzany w tych ostatnich motyw zmiany powierzchowności Adama i Ewy, utraty — najczęściej — świetlistości, nawiązywał do nie-ludzkiej wprawdzie, ale bliskiej anielskiej natury pierwszych ludzi. Mamy więc do czynienia z porządkiem obejmującym znowu „inny świat”, lecz jest to świat sytuowany między Bogiem i zdecydowanie niżej wartościowanym porządkiem ludzkim. Przejście od jednego do drugiego jest grzechem, upadkiem, degradacją.

W ludowych mitach słowiańskich obserwujemy załamanie się jednoznaczności tej interpretacji, przede wszystkim na poziomie tego, co znaczące. Rogowa skóra wspólna z demonami, sierść i kopyta Adama huculskiego wbudowane już zostały w chrześcijańską koncepcję i kojarzone były raczej z wieczną szczęśliwością w królestwie niebieskim niż z czymś innym. Dopiero w mitach azjatyckich można dostrzec, że różnica między świetlistością i sierścią nie ma charakteru wyłącznie formalnego. Interpretacja w nich zawarta ukazuje powstanie człowieka jako wyłanianie się z pogranicza martwoty i życia, z kręgu demoniczno-żywiłowej natury, jako etap porządkowania kosmosu, a nie zakłócenie w początkowo idealnym stanie. Można by się zastanawiać, szczególnie w kontekście ostatnio przywołanych mitów, jaki udział miała koncepcja chrześcijańska (w wersjach kanonicznych i apokryficzno-ludowych) w eksponowaniu elementu ingerencji demona jako przyczyny transformacji Proto-ludzi w Pra-ludzi. Mieliśmy bowiem do czynienia z mitami, które zdają się świadczyć o istnieniu jeszcze bardziej archaicznej warstwy antropogonii, pozbawionej ingerencji, a przynajmniej jej aspektu zakłócającego. Jest to jednak temat do osobnych rozważań.

IV. UMOWA Z DIABŁEM

Odeszliśmy dość daleko od antropogonii słowiańskiej, aby możliwie najpełniej ukazać konsekwencje wynikające z różnych sposobów traktowania analogii między mitami wschodnioeuropejskimi i północnoazjatyckimi. Czas jednak przejść do omawiania ostatniej części mitów ludowych, którą stanowią — jak wskazują prezentowane wcześniej schematy kompozycyjne — dwa warianty umowy z Diabłem, motywu wyjaśniającego kolejne skutki wypędzenia ludzi z raju.

1. Wariant B: Cyrograf Adama

W apokryficznych mitach *O Morzu Tyberiadzkim* i w słowiańskiej wersji *Słowa o Adamie i Ewie*, po opisie grzechu pierworodnego i wygnania z raju następuje motyw umowy między Adamem i Diabłem, zwany częściej motywem cyrografu Adama. Ten zagadkowy element antropogonii, występujący jedynie w apokryfach cerkiewnosłowiańskich i podej-

rzewany o proveniencję bogomilską¹⁷⁴, mówi, że opuszczeni przez Boga ludzie stanęli wobec trudnej do pokonania przeszkody, dla wyeliminowania której Adam zmuszony był oddać Diabłu we władanie dusze zmarłych ludzi. Mity apokryficzne prezentują cztery różne przyczyny zawarcia umowy:

a) Diabeł nie pozwala Adamowi uprawiać ziemi twierdząc, że jest ona jego własnością, boskie zaś są wyłącznie niebiosy i raj. Zgodę wyraża dopiero wtedy, gdy Adam decyduje się podpisać cyrograf¹⁷⁵;

b) Kain urodził się z 12 głowami żmijowymi na piersiach i czole. Śsąc pierś matki powodował cierpienie i chorobę Ewy. W zamian za cyrograf Diabeł uleczył Ewę¹⁷⁶;

c) Adam i Ewa napotkali na ziemi całkowitą ciemność i nie mogąc przyzwyczaić się do życia w takich warunkach zdecydowali dać cyrograf w zamian za światło¹⁷⁷;

d) Adam i Ewa, zrozpaczeni i skruszeni po wygnaniu z raju, zostają przez Diabła oszukani. Mówi on do Adama: „Radosną wieść ci oznajmię — Pan chce się zlitować nad tobą. Daj mi cyrograf na siebie i ród twój. A ty, Ewo, przyrzeknij mi przyrzeczeniem”¹⁷⁸.

Z wyjątkiem wersji ostatniej, wszystkie pozostałe reprezentowane są w ludowych mitach południowej i wschodniej Słowiańszczyzny. Wersje a i c mają przy tym dość wyraźny związek z podziałem świata implikowanym już przez samą lokalizację raju — miejsca stworzenia ludzi i przebywania Boga. Jak pamiętamy, zgodnie z tym schematem prze-

¹⁷⁴ Pogląd ten reprezentował m. in. I v a n o v (*op. cit.*, s. 223 n.) widząc w motywie cyrografu odzwierciedlenie bogomilskiej nauki o Bogu — władcy nieba i świata niewidzialnego oraz Satanaile władającym ziemią i światem materialnym. Mimo licznych krytyk (np. E. T u r d e a n u, *Apocryphes bogomiles et pseudobogomiles*, „Revue de l'histoire des religions”, t.136: 1950, nr 1, s. 187-194) pogląd ten podzielają nadal niektórzy badacze, por. J. P o l a k o v a, *Materialy o razvitii dualističeskich narodnych skazok u slavjan*, „Slavia”, R. XXXIV: 1965, ses. 3, s. 456-468. W końcu XIX wieku Dragomanov (*op. cit.*, s. 105-106) sądził, że motyw umowy między Bogiem i Diabłem oraz Adamem i Diabłem jest przekształceniem irańskiego motywu umowy między Ahuramazdą i Arymanem dotyczącej kolejnego władania światem. Ostatnio zupełnie inną interpretację zaproponował A. E. Naumow starając się wykazać, że genezę motywu wyjaśnić można w ramach systemu wyobrażeń biblijnych i tradycji cerkiewnosłowiańskiej, A. N a u m o w, *O cerkiewnosłowiańskim zstąpieniu do otchłani*, „Sprawozdania z posiedzeń Kom. Nauk. Oddz. PAN w Krakowie”, t. XVII: 1973, Nr 1, s. 119-121; tenże, *Apokryfy w systemie literatury cerkiewnosłowiańskiej*, Wrocław 1976, s. 82 n.

¹⁷⁵ I v a n o v, *op. cit.*, s. 215 („Słowo o Adamie i Ewie”, wersja z XVI w.), 292-293 (*O Morzu Tyberiadzkim*, wersja z XVI w.).

¹⁷⁶ N. S. T i c h o n r a v o v, *Pamjatniki otrečenoj russkoj literatury*, S. Peterburg 1863, t. 1, s. 16-17, pod. za: N a u m o w, *Apokryfy...*, s. 84.

¹⁷⁷ A. N. P y p i n, *Ložnyja i otrečennyja knigi russkoj stariny*, S. Peterburg 1862, t. 3, s. 1-3, pod. za: N a u m o w, *Apokryfy...*, s. 84.

¹⁷⁸ I v a n o v, *op. cit.*, s. 298-299 (*O Morzu Tyberiadzkim*, wersja z XVII w.).

strzennym do Boga należało niebo lub niebo i raj na ziemi. Zakaz uprawy ziemi oraz ciemności panujące poza rajem, wyjaśniane tym, że Diabeł był „panem ciemności”¹⁷⁹, sugerują, iż pozostała część świata — a więc cała ziemia lub jej część nie będąca rajem — stanowiła dziedzinę Diabła. Mity zawierające motyw cyrografu Adama nie rozwijają tego zagadnienia. Znajduje ono natomiast wyjaśnienie w motywie umowy między Bogiem i Diabełem. Z punktu widzenia logiki wydarzeń cyrograf Adama mógłby zatem być traktowany jako konsekwencja (albo transformacja) umowy bosko-diabelskiej dotyczącej podziału świata. W takim wypadku kolejność ich omawiania winna zostać odwrócona. Zachowajmy jednak porządek narzucany przez kompozycję tekstów mitologicznych, gdyż jeśli przypuszczenie nasze jest słuszne, ujawni się ono w dalszych rozważaniach. Za utrzymaniem kolejności przemawia również fakt, że motyw umowy między Bogiem i Diabełem nie występuje w znanych apokryfach, a także w mitach XIX-XX-wiecznych pojawia się dosyć rzadko.

Przeszkoda, jaką ludzie napotykać na ziemi, ma charakter egzystencjalny. Najlepiej widać to w wersji *a*, gdzie Adam po opuszczeniu raju musi uprawiać ziemię, żeby zapewnić wyżywienie sobie, Ewie i przyszłemu potomstwu. O decydującym znaczeniu tej racji świadczy częstotliwość, z jaką mity podkreślają problem zdobycia pożywienia. W macedońskim tekście z okolic Prilepu Bóg wypędzając Adama mówi do niego: „Hajda Adamie, wychodź z raju za to, że nie usłuchałeś tego, co ci nakazałem; teraz orz ziemię i kop ją pókiś żyw i w ten sposób chlebem się wyżywisz”. Po wyjściu z raju Adam martwi się jednak nadal, co będą jedli, i robi Ewie wyrzuty z powodu grzechu. Ona odpowiada: „Orz, mężu, to się wyżywimy”. Kiedy Adam rozpoczyna pracę, Diabeł przegania go wyjaśniając, że on jest władcą ziemi. „Jeśli jest jakiś sposób, abym mógł żyć, rzekł Adam zrozpaczony, to co [mam] robić?”. Diabeł uspakaja go: „Osiągniesz sam bez trudu swoje życie, a ja ci [je] jeszcze ułatwię, jeśli dasz mi zapis na twój ród, ten co się urodzi: żywi będą twoi, a umarli moi”¹⁸⁰.

Znaczenie uprawy roli jest zresztą jasne nawet w tych mitach, które nie zawierają motywu cyrografu — ona stanowi warunek życia i Bóg mówi Adamowi: „kop, abyś żył”¹⁸¹. Sens ten ujawnia się nawet mimo zakłóceń w fabule opowieści. W jednym z tekstów ukraińskich zakaz pracy na roli nie występuje *explicite*. Mówi się tam, że Adam i Ewa muszą pracować po wygnaniu z raju, ale cyrograf zdobywa Diabeł wyko-

¹⁷⁹ Por. D. Dragojlović, *Bogomilski apokrifni relikti od Makedonija*, „Makedonski Folklor”, t. III: 1970, broj 5-6, s. 29; Ivanov, *op. cit.*, s. 351-353. O ciemnościach nad pozarajską częścią ziemi, por. E. K., *Gwiazdy i grzyby w podaniach ludu*, „Lud”, t. I: 1895, s. 170.

¹⁸⁰ Ivanov, *op. cit.*, s. 349-351.

¹⁸¹ Gnatjuk, *op. cit.*, s. 7.

rzystując naiwność i niewiedzę Adama: „Podaruj mi to, co ci najmilsze, a ty tego nie znasz”. Po ukryciu cyrografu w Morzu Czarnym Diabeł „zrobił pług, zaprzągnął konie i dał Adamowi, aby Adam orał. To prawda, że Adam dużo orał, kiedy on podpisał się na swoje pokolenie, co je miał czort brąć”¹⁸². Zanik przyczynowej zależności między możliwością uprawy ziemi i daniem cyrografu nie zakłócił następstwa wydarzeń.

Alternatywa stojąca przed Adamem polega więc w istocie na wyborze między: a) zgodą na przejmowanie przez Diabła dusz zmarłych ludzi i zdobyciem możliwości rozwoju gatunkowego lub b) odrzuceniem propozycji Diabła i skazaniem siebie oraz Ewy na natychmiastową śmierć z braku pożywienia, a tym samym przerwanie rozwoju ludzkości.

W analogiczny sposób rozumieć można pozostałe przyczyny podpisania cyrografu. W kręgu symboliki ludowej brak światła kojarzy się zawsze z działalnością sił demonicznych oraz niebezpieczeństwem zagłady życia (będziemy o tym mówili niżej). W wypadku zagrożenia Ewy dylemat Adama ma ten sam charakter. Dziecko-potwór wyniszczający matkę urodził się ze związku z Diabłem albo został przez niego podmieniony. Dziecko ma 7, 12, 24 głowy gadzie lub zwierzęce i jedną ludzką, a ssie Ewę tak mocno, że aż krew tryska; „jyk wużi ssały, bo to były pokusy” — identyfikuje demoniczność głów jeden z mitów huculskich. Ewa skarżyła się, że nie wytrzyma cierpień i przyjdzie jej umrzeć. Gdy Adam daje cyrograf, Diabeł odmienia dziecko¹⁸³. Odmiana dziecka-potworka oznaczać może nie tylko uratowanie Ewy, matki ludzi, lecz także zapoczątkowanie rodzenia się ludzi, a nie demonów. Mówi o tym inny mit: kiedy 24-głowe dziecko będące owocem miłości Diabła i Ewy zaryczało straszliwie „Adam przestraszył się tego, nie wiedział co robić. A zły mówi: Nie bój się, zapisz mi to, co będzie po tobie, ja [go] wyleczę, że nie będzie więcej niż jedna [głowa]. A Adam nie wiedział, że po nim cały świat pójdzie. Więc zapisał to, co po nim będzie, a ten [Diabeł] uleczył, że jedna [głowa] została. I odtąd zaczął się lud rozmnażać”¹⁸⁴.

Ziemia i Ewa ponownie okazują się „elementami” ekwiwalentnymi, występującymi w roli mediatora między życiem i śmiercią. Mówiąc ludowym językiem konkretów związek Ewy i ziemi z Diabłem oznacza jałowość, demoniczność, zaprzeczenie życia i rozwoju, ale koniunkcja jednej i drugiej z Adamem równoznaczna jest z płodnością, zapoczątkowaniem oraz rozwojem życia. Ten ambiwalentny charakter elementu macierzyńskiego obserwowaliśmy już poprzednio.

Otrzymany cyrograf Diabeł ukrywa na dnie morza, pod kamieniem w rzece Jordan albo w piekle. Sankcjonowany umową stan rzeczy trwa

¹⁸² Gnatjuk, *op. cit.*, s. 4. Zniekształconą wersję zawiera mit z zachodniej Syberii, gdzie Diabeł nie pozwala kopać mogiły dla Abła i w ten sposób uzyskuje cyrograf, Gorodcov, *op. cit.*, s. 62.

¹⁸³ Szuchiewicz, *op. cit.*, s. 19.

¹⁸⁴ Gnatjuk, *op. cit.*, s. 7.

kilka tysięcy lat. Kres panowaniu Diabła nad duszami zmarłych kładzie Chrystus, powołany do życia przez Boga niezadowolonego z istniejącej sytuacji lub wzruszonego prośbami udręczonych dusz¹⁸⁵. Chrystus unieważnia umowę, gdy:

a) podczas chrztu w Jordanie następuje na kamień, pod którym ukryty był cyrograf i powoduje jego zniszczenie (rozwiązanie umowy)¹⁸⁶.

b) po śmierci na krzyżu zstępuje do piekieł i wyprowadza stamtąd dusze ludzi¹⁸⁷.

Wyzwolenie dusz spod władzy Diabła wymaga zejścia w podziemia. Taki sens ma również zanurzenie w Jordanie będące symbolicznym obrazem śmierci i odrodzenia, a więc swego rodzaju antytypem zstąpienia do piekieł po ukrzyżowaniu¹⁸⁸. W ludowym języku symbolicznym analogiczne znaczenie ma nurkowanie na dno morza skąd podług jednego z mitów Bóg musi wydobyć ukryty cyrograf¹⁸⁹.

2. Wariant C: układ między Bogiem i Diabłem

Powiedziane zostało, że zgoda Adama na oddanie Diabłu dusz stanowiła — logicznie rzecz biorąc — konsekwencję określonej sytuacji kosmologicznej, sygnalizowanej zresztą w różnych epizodach antropogonii. W micie bułgarskim pochodzącym z Panagjuriszczu sytuacja ta przedstawiona jest wprost. Oto Bóg tęsknił po stworzeniu świata za kimś, z kim mógłby porozmawiać i wesoło spędzić czas. Gdy zobaczył swój cień, rzekł: „Powstań towarzyszu” i powołał do życia szatana, z którym bardzo się zaprzyjaźnił. Pewnego razu Diabeł zaproponował dokonanie podziału świata: „Ziemia będzie do mnie należała — powiedział, niebo niech będzie twoje; także ludzi powinniśmy podzielić, ty weź żywych, a mnie daj martwych”. Zażądał również od Boga „zapisu” potwierdzającego umowę i otrzymał go. Kiedy Adam i Ewa wygnani zostali z raj u i spotkali się ze stanowczym sprzeciwem Diabła dotyczącym uprawy ziemi, Bóg zorientował się, iż popełnił błąd dając Diabłu zapis.

W tym momencie mit traci swą logikę. Dalszy ciąg zmierza wprawdzie do rozwiązania kryzysowej sytuacji, ale okazuje się nagle, że głównym problemem nie jest wcale niemożność uprawiania ziemi, lecz los dusz ludzkich. Mimo zakazu Diabła ludzie w jakiś sposób żyją, rozmnażają się, Bóg zaś postanawia odebrać Diabłu władzę tylko dlatego, iż jednakowo męczy on dusze grzeszne i niewinne. W tym celu wysłał anioła, który ma zorientować się, czy można Diabłu odebrać zapis. Anioł zaciągnął się na służbę u Diabła, a gdy już zaprzyjaźnili się, zaproponował

¹⁸⁵ Por. np. Gnatjuk, *op. cit.*, s. 10-12.

¹⁸⁶ Ivanov, *op. cit.*, s. 347, 353-354.

¹⁸⁷ Ivanov, *op. cit.*, s. 351.

¹⁸⁸ Por. Naumow, *Apokryfy...*, s. 88 n.; M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, s. 188-189, 194-197.

¹⁸⁹ Dragomanov, *op. cit.*, s. 87; por. Dähnhardt, *op. cit.*, s. 139-140.

mu sprawdzenie, który z nich zdoła wydobyć z dna jeziora piasek. Anioł zanurkował pierwszy i wrócił z piaskiem. Diabeł skoczył do wody i po kilkakrotnych powrotach z połowy drogi, żeby upewnić się, czy anioł nie zabiera zapisu pozostawionego w ubraniu na brzegu, zdecydował się w końcu osiągnąć dno. Wtedy anioł porwał zapis i pognął do nieba. Diabeł zdążył wrócić, a kiedy spostrzegł co się stało, dogonił anioła i nie mogąc odebrać zapisu będącego wraz z częścią ciała anielskiego „u Boga” oderwał mu kawałek mięsa ze stopy. Odtąd Diabeł stał się wrogiem Boga. Kulejący i lamentujący anioł został pocieszony, że takie same stopy będą mieć wszyscy ludzie ¹⁹⁰.

Mamy zatem do czynienia z oryginalnym tekstem ukazującym władanie ziemią przez Diabła jako jeden z etapów tworzenia świata ¹⁹¹. Ślady tego motywu spotykamy także w szeregu mitach kosmogonicznych z obszaru Huculszczyzny, gdzie wspomina się tylko, że „wony [diabli — RT] były w spywci z Bohom do zemni” ¹⁹² lub mówi się wprost: „Jyk uže buła zemly dav ji Boh Aridnykowi [Diabłu — RT], aby tot koło neji chodyv”. Efekt diabelskiej opieki jest wszakże oplakany, ziemia i życie na niej ulegają zniszczeniu. „Jyk Boh uzdriv, szo wony ne umiły utrymaty poriydku na zemly, to musiv wid nych wimudruwaty nazad zemlu”. Ostatecznie Bóg zdołał przechytrzyć Diabła i odebrał mu ziemię, ratując ją od zagłady ¹⁹³.

W tym kontekście jaśniejsza staje się przyczyna braku konsekwencji w micie z Panagjuriszcz. Dodanie do władania ziemią panowania nad duszami zmarłych powoduje, że punkt ciężkości mitu przesuwa się na tę drugą kwestię, sybolizującą niejako całkowitą moc Diabła. Znamy jednak inne wersje łączące los ludzi z posiadaniem władzy nad ziemią w odmienny sposób. Według pewnego tekstu wielkoruskiego „Były dwa królestwa: królestwo ciemności i królestwo światła. Pierwsze było na ziemi, siedział w nim silny i bogaty car Satanaił. Drugie było na niebie, gdzie był wzniesiony tron Boga”. Ludzie przebywali w niebie, ale Diabeł — nie mogąc do nich dotrzeć przez ogniste ogrodzenie — sprawił, że sami wyszli z nieba-raju i znaleźli się w jego władzy. Wówczas Bóg wystąpił zbrojnie przeciw Diabłu i po walce strącił go w podziemia. Następnie odnalazł ludzi ukrytych „pośród burzliwego oceanu, na wysokiej wyspie, między mrocznymi rozwalinami pałacu Satanaiłowego”. Mimo próśb Adama i Ewy nie zabrał ich z powrotem do nieba, gdzie sam odszedł, lecz „porzucił na ziemi” ¹⁹⁴.

¹⁹⁰ Ivanov, *op. cit.*, s. 337-339.

¹⁹¹ Motyw panowania Diabła nad ziemią odczytywany bywa też jako wyraz protestu społecznego, por. A. I. Klibanov, *Narodnaja socialnaja utopija v Rossii. Period feodalizma*, Moskva 1977, s. 15 n.

¹⁹² Szuchiewicz, *op. cit.*, s. 12.

¹⁹³ Szuchiewicz, *op. cit.*, s. 14.

¹⁹⁴ A. P. Zvonkov, *Očerok verovanij krest'jan Elazomskago uezda Tambovskoj gubernii*, „Etnografičeskoe Obozrenie”, 1889, No 2, s. 64.

Tym razem los ludzi związany jest silnie z podziałem władzy w kosmosie, a przemieszczenia Adama i Ewy symbolizują zmiany ich sposobu istnienia. Jeśli bowiem pobyt w niebie, królestwie jasności, jest równoznaczny z trwaniem nieśmiertelnym, to przejście do strefy ciemności rozumieć można jako istnienie w stanie będącym odwrotnością poprzedniego, a więc w stanie swego rodzaju „wiecznej śmierci”. Kolejna translokacja, z królestwa ciemności na wyzwoloną już od Diabła ziemię, oznacza natomiast bez wątpienia to samo, co wygnanie z raju w innych mitach — istnienie w pełni ludzkie, charakteryzujące się rytmem życia/śmierci. Wówczas to Bóg „przystawił każdemu człowiekowi anioła stróża, przykazał miłość do siebie i na zawsze odleciał z ziemi. Satanaił przystawił człowiekowi swego demona kusiciela, a sam odszedł do swego królestwa — piekła. I znów rozgorzała walka dwóch sił nad człowiekiem, tylko ani Bóg, ani Satanaił sami na ziemię nie schodzą”¹⁹⁵.

Mimo braku motywu umowy¹⁹⁶ kulminacyjnym momentem mitu jest również odebranie Diabłu całkowitej władzy nad człowiekiem, nad duszami ludzkimi powiązane przy tym wyraźnie z wydarzeniem o znaczeniu *sensu stricto* kosmologicznym. Pokonanie Diabła to nie tylko uwolnienie ziemi od jego bezpośredniego oddziaływania, lecz także akt konstytuujący jedną ze stref kosmosu, piekło zlokalizowane w podziemiach. Tekst wielkoruski wyróżnia się tym, że ludzi „odzyskuje” sam Bóg i czyni w sposób bezpośredni to, co w innych mitach osiągnięte jest niejako pośrednio, poprzez odzyskanie lub zniszczenie zapisu — umowy, obiektu którego pozostawanie w posiadaniu Diabła symbolizuje określoną sytuację dusz ludzkich.

Mitów zawierający motyw umowy między Bogiem i Diabłem znamy stosunkowo niewiele. Oprócz cytowanego tekstu bułgarskiego występuje on w formie fabularnie rozwiniętego epizodu w kilku tekstach południowosłowiańskich. Jednym z nich jest mit serbski o sytuacji inicjalnej identycznej jak w micie wielkoruskim:

„Był Dabog¹⁹⁷ [Diabeł — RT] na ziemi, a Pan Bóg na niebiosach”.

¹⁹⁵ Zvonkov, *op. cit.*, s. 64.

¹⁹⁶ Motyw umowy między Bogiem i Diabłem znany był we wschodniej Słowiańszczyźnie, wbrew temu co sądzi Polakova, *op. cit.*, s. 461. W końcu XIX wieku występował już jednak w formie reliktovej, por. A. Ivanovskij, E. Ljackij, *K kosmogoničeskim legendam dualističeskogo tipa*, „Etnografičeskoe Obozrenie”, 1892, No 2-3, s. 252; Naumow, *Apokryfy...*, s. 84. Znali go również Mordwini, (Dähnhardt, *op. cit.*, s. 95) oraz Gruzini (A. Veselovskij, *K voprosu o dualističeskich kosmogonijach*, „Etnografičeskoe Obozrenie”, 1890, No 2, s. 39-41). W Gruzji istniał on również w formie znieskształconej — podział był zgodny z doktryną chrześcijańską i nie wymagał interwencji żadnego pomocnika, por. I. Stepanov, *Poverja gruzin telavskogo uezda*, „Sbornik Materjalov dlja Opisanija Mestnostej i Plemen Kavkaza”, vyp. XVII: 1893, otd. 3, s. 128-129; analogicznie Pomeranceva, *op. cit.*, s. 130.

¹⁹⁷ Wokół imienia Dabog narosło wiele rozważań i hipotez, por. np. E. Zickermann, *Serbokroatische Dabog*, „Zeitschrift für slavische Philologie”, Bd. XX: 1950,

Uzgodnili, że dusze ludzi sprawiedliwych szły będą do Boga, grzesznych zaś do Diabła. Gdy Bóg zorientował się, że jego przeciwnik ma więcej dusz, zaczął myśleć, jak by ukrócić siłę Daboga. Zabić go nie mógł, gdyż Dabog był silny jak sam Bóg na niebiosach. Stwierdzenie to, spotykane również w innych mitach („Jak mówią starzy ludzie, szatan miał taką siłę i moc jak Bóg, dlatego też Bóg w wielu wypadkach pytał go o radę”¹⁹⁸), ma uzasadnić wykorzystanie pomocnika. Tym razem Bóg wysyła św. Tomasza, żeby wybadał Daboga, czy i jak umowa może zostać zerwana. Św. Tomasz dowiedział się, że Bóg sam nie zdoła tego uczynić, ale jeśli urodzi mu się syn, on tego dokona. Wówczas Bóg sprawia, iż rodzi mu się syn. Dabog wie o tym i oczekując Chrystusa otwiera swe usta tak szeroko, że dolna warga opierała się o ziemię, górna sięgała natomiast nieba. Syn Boga włożył jednak między nie włóczę i pozostawił unieruchomionego Daboga w tej pozycji na wieki. Grzeszne dusze od niepamiętnych czasów pożerane przez niego wyszły z paszczy i udały się wraz z synem Boga do nieba¹⁹⁹.

W porównaniu z tekstem z Panagjuriszcz, prócz będącego niewątpliwym zaburzeniem kryterium moralno-etycznego przy podziale dusz, następuje tu rozbicie funkcji boskiego pomocnika. W micie bułgarskim anioł po prostu odzyskiwał umowę, w micie serbskim św. Tomasz zdobywa jedynie informację o sposobie jej anulowania. Postacią, która musi dokonać likwidacji istniejącego stanu rzeczy i odebrać dusze Diabłu, jest bowiem Chrystus. Przekonanie to powoduje znamienne przesunięcie akcentów w całym opowiadaniu. Zadanie pomocnika polega w istocie na uzyskaniu od Diabła informacji o konieczności narodzenia się syna bożego. Myśl, że Diabeł posiada „coś”, co decyduje o sytuacji w świecie, zostaje zatem rozszerzona — dysponuje on bowiem zarówno „boskim cyrografem”, jak i wiedzą o sposobie likwidacji jego skutków. Stąd już krok tylko do tego, aby przedmiotem pożądanym przez Boga stał się sam Chrystus. I mity bułgarskie dochodzą do tego skrajnego rozwiązania. W tekście zapisanym od bułgarskiego kolonisty z Besarabii Bóg chce zerwać umowę o podziale ludzi i bezskutecznie zasięga rady u Abrahama, Mojżesza, Józefa. Dopiero aniołowie dowiadują się od Diabła, że „sam Bóg nie może [anulować umowy — RT], ale syn jego może, jeśli tylko sprawi, iż mu się syn narodzi od ducha jego”. Odpowiedź wprawia jednak Boga w konsternację, gdyż nie ma on pojęcia jak dokonać niezwykłego czynu. Musi ponownie skorzystać z porady Diabła, aby

s. 323-340; V. Čajkanović, *Mit i religija u Srba*, Beograd 1973, s. 391, *passim*. Dla moich celów istotne jest, że Dabog występuje w omawianym micie w roli Diabła.

¹⁹⁸ Ivanov, *op. cit.*, s. 337.

¹⁹⁹ V. Jagić, *Mythologische Skizzen. II. Daždъbogъ*, — *Dažbog* — *Dabog*, nadb. z: „Archiv für slavische Philologie”, Bd. V, s. 11; por. Čajkanović, *op. cit.*, s. 391-392.

dowiedzieć się, iż wystarczy przesłać Marii odpowiednio spreparowany bukiet bławatków. Chrystus nie ma już żadnych problemów z Diabłem. Po narodzeniu „zajął miejsce Boga” i oznajmił Diabłu, że przejmuje wszystkich zmarłych, ponieważ umowa zawarta z Bogiem jego nie obowiązuje. Diabeł nie mogąc pogodzić się z utratą dusz podburza Żydów przeciw Chrystusowi, lecz ten zmartwychwstając zbawia wszystkich ludzi z wyjątkiem Judasza ²⁰⁰.

Zastąpienie odzyskania umowy przez zdobycie informacji o Chrystusie nie musi prowadzić do zasadniczych zmian scenerii mitu. Oto w tekście ze wsi Ustowo w Rodopach mówi się, że swego czasu Diabeł był panem ziemi i władał nią niepodzielnie. Dusze zmarłych również należały do niego. Bóg nie tylko nie znał sposobu odebrania ludzi i ich dusz, ale nie wiedział nawet, kiedy skończy się diabelskie panowanie. Wysłał więc św. Piotra na służbę do Diabła, aby uzyskał jakieś informacje na ten temat. Po wielu latach św. Piotr, zaprzyjaźniony już ze swym nowym panem, dowiedział się, iż władza jego upadnie, gdy pewna Żydówka urodzi syna. Zaproponował Diabłu zawody w nurkowaniu w morzu. Najpierw św. Piotr, dzięki boskiej pomocy, wydobył z dna „znak”, potem wrzucił go ponownie i przyszła kolej na Diabła. Kiedy ten zanurzył się w morzu, powierzchnia pokryła się grubym lodem, a św. Piotr rzucił się do ucieczki. Diabeł zdołał jednak przebić lód i złapać Piotra hakiem za piętę. Bóg poradził mu wtedy, aby odciął sobie kawałek stopy i wleciał do raj, gdzie będzie bezpieczny. Tak też się stało ²⁰¹.

W innym micie bułgarskim św. Jan spędził 300 lat wśród diabłów zanim dowiedział się, iż Bóg musi „przerodzić się”, aby odebrać dusze Diabłu i zanim zdołał wydobyć z morza — oszukując diabły — kwiat mający spowodować poczęcie przez Marię ²⁰².

Po zestawieniu mitów realizujących wariant B i C umowy z Diabłem jasne jest, że przedmiotem sporu są dusze ludzi. Bez względu na to, kto zawiera umowę — Adam czy Bóg — Diabeł jest w posiadaniu wszystkich dusz zmarłych i sytuację taką ocenia się jako zakłócenie pewnego porządku. Oczywiście porządku dyktowanego przez doktrynę chrześcijańską, w kontekście której rozwijają się wszystkie mity. On też decyduje o pojawieniu się wersji, w których świadomość misji Chrystusa powoduje przesunięcie punktu ciężkości mitu z odzyskiwania ukrywanej przez Diabła umowy na problem powołania do życia samego Chrystusa.

Jednak spór o dusze występować może w dwóch różnych sytuacjach mitologicznych warunkujących również w pewnym stopniu formy jego rozstrzygnięcia. Wówczas, gdy jest on jedynie pochodną (czy też elementem) określonej sytuacji kosmologicznej, a mianowicie władania zie-

²⁰⁰ Ivanov, *op. cit.*, s. 329-333.

²⁰¹ Ivanov, *op. cit.*, s. 339-342.

²⁰² Ivanov, *op. cit.*, s. 342-345.

nią przez demona, mamy do czynienia z mniej lub bardziej wyraźnym wątkiem zwycięstwa nad Diabłem i pozbawieniem go władzy nad ziemią. Jest to równoznaczne z jego translokacją w podziemią, będącą wydarzeniem *par excellence* kosmologicznym. Tak rzecz ma się w micie wielokoruskim, a w pewnym stopniu także w micie serbskim. Drugą, bardziej klarowną formę prezentują te mity, w których przedmiot sporu od początku do końca symbolizowany jest przez cyrograf (zapis) ukryty w podziemiach. Odebranie go Diabłu albo zlikwidowanie sankcjonowanego przezeń stanu wymaga interwencji pomocnika i zawsze wtedy, gdy nie jest nim Chrystus, interwencja ma charakter przechytrzenia Diabła. Jakkolwiek różnica między tymi grupami wydaje się niewielka, przeprowadzony podział uprawdopodobnia analogie występujące w mitologii innych ludów północnej Eurazji.

1. Najbardziej bezpośrednim odpowiednikiem motywu sprawowania władzy nad ziemią przez demona jest mit Mansów znad Kondy, gdzie syn boga nieba, który otrzymał zadanie opiekowania się ziemią i ludźmi, powoduje stopniową zagładę życia (m. in. ukrywając słońce i księżyc). Po wielokrotnych napomnieniach zostaje w końcu umieszczony przez ojca w podziemiach i staje się bogiem śmierci. Rolę opiekuna ziemi przejmuje jego brat ²⁰³. Zatrzymajmy się jednak przy nieco bardziej odległej analogii tego motywu, jaką wydaje się być epizod tzw. magicznego losowania występujący w mitach ludów mongolskich.

„Magiczne losowanie” odbywa się zazwyczaj między trzema bogami i ma wyłonić spośród nich władcę ziemi i ludzi. Bogowie kładąc się spać stawiają przed sobą naczynia i umawiają się, iż ten, w którego naczyniu wyrośnie kwiat (ewentualnie będzie się paliła świeczka) zostanie wybranym losu. Jeden z bogów okazuje się jednak oszustem i spostrzegłszy kwiat w naczyniu swego towarzysza zabiera go, umieszcza w swoim naczyniu i zostaje władcą świata. Znane mi warianty tego motywu rozpadają się na dwie grupy o niejednakowym sensie. Część tekstów indentyfikuje oszukanego boga jako Madari Burchana lub Maj-tere, a więc mongolską formę buddyjskiego Majdari — Przyszłego Buddy. Wie on o postępkach swego rywala i mówi: „Niech będzie twój czas, ale będzie on wyróżniał się tym, że ludzie mieć będą niski wzrost, krótkie życie i będą kradli”. Zgodnie z werdyktem ziemią włada obecnie Burchan Bakszi, a jego panowanie charakteryzuje się karleniem ludzi i zwierząt. Gdy przybędzie Majdari, ludzie osiągną natomiast wzrost 80 łokci ²⁰⁴.

W innych wersjach losowanie nie określa już struktury dziejów ludzkości, czy w ogóle dziejów świata. Drobną zmianą polegającą na od-

²⁰³ Kannisto, *op. cit.*, s. 103-107.

²⁰⁴ Mit chałchaski, Potanin, *op. cit.*, s. 268-269 (tamże, s. 269 — wersja derbecka, s. 330 — wersja buriacka — w tym wypadku identyfikacja bóstw nie jest możliwa, gdyż mówi się o trzech Szingyt Burchanach.

miennej identyfikacji oszukanego boga, którym okazuje się tym razem Tołty-chan (Erlik), sprawia, że celem i wynikiem losowania jest określenie struktury kosmosu. Oszukany bóg mówi do brata, który zabrał wyrosłe w jego naczyniu kwiaty: „Ukradłeś kwiaty więc władaj światem, a ja — nie ma rady — zostanę Erlikiem, lecz sprawię za to, że twoi dwunodzy [ludzie] nie będą żyć dłużej niż sto lat, zaś czworonodzy [zwierzęta] nie więcej niż lat czterdzieści. Co lepszych dwunogich i czworonogich będę stale od ciebie zabierał”. W ten sposób młodszy brat został Tołtychanem — czytamy w konkluzji mitu ²⁰⁵.

Rozwiązanie prezentowane przez tego typu mity nie różni się niczym na poziomie strukturalnym od konsekwencji wydarzeń opisanych w micie masyjskim czy w mitach słowiańskich, gdzie strącenie Diabła w podziemia oznacza pozbawienie go bezpośredniej władzy nad ziemią i ludźmi. Analogiczny schemat występował także w mitologii Jakutów. Tam z kolei na początku świata toczyła się walka między Urung Aar tojonem, Uluu tojonem i Arsan Duolaj (odpowiednikiem znanego już Allaraa-ogonnor). Po długich zmaganiach bogowie zawarli porozumienie, na mocy którego Urung Aar tojon oddalił się do nieba i został względnie pasywnym bogiem niebios, Uluu tojon objął funkcje opiekuna i władcy ziemi, natomiast Arsan Duolaj stał się panem podziemi i śmierci ²⁰⁶.

Tym, co zasługuje na uwagę w mitach mongolskich, jest oszustwo będące formą zwycięstwa nad bóstwem śmierci, czynem prowadzącym do ustalenia struktury świata wyrażonej tu poprzez korelację określonych funkcji z konkretnymi bogami oraz strefami kosmosu. Nie sposób zapomnieć w tym momencie o kosmogonii Hucułów, gdzie — jak w żadnych innych mitach słowiańskich — oszustwo, przechytrzenie i kradzież są podstawową bronią Boga w walce z Diabłem, bronią na tyle skuteczną, że umożliwia ona nawet umieszczenie przeciwnika w podziemiach ²⁰⁷. Oszustwo jako forma rozstrzygnięcia kryzysu kosmologicznego prowadzi nas wszakże do drugiego wariantu odzyskania dusz ludzi, w którym decydującą rolę odgrywa boski pomocnik. I o jego sukcesie, oczywiście wyłącznie wtedy, gdy pomocnikiem nie jest Chrystus, decyduje wykorzystanie podstępu oraz kradzieży.

2. Jeśli abstrahujemy od tożsamości boskiego pomocnika i od tego, co ma zostać odzyskane — cyrograf czy informacja o Chrystusie — wszystkie wersje słowiańskie opisać można jednym schematem:

²⁰⁵ Wersja buriacka, Potanin, *op. cit.*, s. 329 (tamże, s. 879 — wersja tuwińska). Analogiczną wersję buriacką por. I. A. Podgorbunskij, *Iz mifologii burjat i mongolov — šamanistov*, „Sibirskij sbornik”, vyp. 1-4, Irkutsk 1894, s. 13, pod. za: N. L. Žukovskaja, *Vlijanie mongolo-burjatskogo šamanstva i došamanskich verovanij na lamaizm*, [w:] *Problemy etnografii i etničeskoj istorii narodov vostočnoj i jugo-vostočnoj Azii*, Moskva 1968, s. 220.

²⁰⁶ G. U. Ergis, *Očerki po jakutskomu fol'kloru*, Moskva 1974, s. 107-108.

²⁰⁷ Szuchiewicz, *op. cit.*, s. 6, 16, *passim*.

A. Diabeł jest w posiadaniu „cennego obiektu” (cennego z kolektywnego punktu widzenia²⁰⁸).

B. Bóg, sam nie mogąc odzyskać cennego obiektu, wysyła pomocnika, aby dokonał tego czynu.

C. Pomocnik (oszukując, przechytrzając, okradając itd.) Diabła odzyskuje cenny obiekt.

D. Diabeł kaleczy pomocnika.

Zrekonstruowany schemat występuje jednak nie tylko w motywie likwidacji umowy z Diabłem. Ze wschodniej i południowej Europy znane są liczne teksty o analogicznej konstrukcji, których tematem jest również odzyskanie cennego w skali kolektywnej (kosmologicznej) obiektu, choć nie jest nim już cyrograf czy umowa. Tabela 2 prezentuje przykłady tych mitów oraz ich elementy, najistotniejsze dla naszych rozważań: charakter cennego obiektu, pomocnika Boga oraz ewentualne konsekwencje, jakie on ponosi w wyniku swej akcji.

Tabela 2. Odzyskiwanie cennego obiektu²⁰⁹

Lp.	Pochodzenie tekstu	Cenny obiekt	Pomocnik Boga	Okaleczenie
1	Serbia	słońce	Michał Archanioł	zraniona stopa
2	Czarnogóra	słońce	św. Eliaz	zraniona stopa
3	Bośnia	słońce	Święty Archanioł	zraniona stopa
4	Ukraina	ogień	św. Piotr	—
5	Ukraina	ogień	Chrystus i św. Piotr	—
6	Ukraina	„niebieska siła”	Michał Archanioł	—
7	Ukraina	„magiczne ubranie”	Michał i Gabriel	—
8	Ukraina	„niebieska koszulka”	Michał Archanioł	—
9	Bukowina	błyskawica i piorun	św. Eliaz	zraniona stopa (?)
10	Ukraina	miecz archistratega	Michał Archanioł	—
11	Rumunia (Siedmiogród)	słońce i księżyc	św. Eliaz	—
12	Macedonia	wiedza o słońcu	pszczoła	rozłupanie ciała
13	Rumunia (Walachia)	wiedza o słońcu	pszczoła	zmiana barwy z białej na czarną
14	Łotwa	ogień	jaskółka	urwany ogon, plama na głowie

²⁰⁸ Kolektywny lub indywidualny charakter „braku” albo naruszonego tabu w zawiązaniu akcji opowieści uważa się za kryterium odróżniające mit i bajkę, E. M. Meletinskij, *Mif i skazka*, [w:] *Fol'klor i etnografija*, Leningrad 1970, s. 141, 144-145.

²⁰⁹ Źródła mitów: 1) Dähnhardt, *op. cit.*, s. 136; por. Dragomanov, *op. cit.*, s. 84; 2) V. Charuzina, *Etnografija*, Moskva 1909, s. 381-382; por. Tomicki, *Słowiański mit...*, s. 93; 3) Dordević, *op. cit.*, s. 20-21; analogiczna wersja z Archaniołem Gabrielem w: S. Kulišić, P. Ž. Petrović, N. Pantelić, *Srpski mitološki rečnik*, Beograd 1970, s. 7; 4) Dähnhardt, *op. cit.*, s. 142; 5) Gnatjuk, *op. cit.*, s. 73 (tamże bibliografia paraleli); 6) Ivanovskij, Ljackij, *op. cit.*, s. 253; 7) Dragomanov, *op. cit.*, s. 86-87; por. Dähnhardt, *op. cit.*,

Tabela wymaga krótkiego komentarza. We wszystkich mitach mamy do czynienia z bardzo konkretną sytuacją — Diabeł posiadając cenny obiekt, powoduje zagrożenie życia na ziemi. Najczęściej mowa jest o słońcu (i księżycu), które strącony z nieba demon porwał i ukrył w podziemiach. Może być to również ogień wynaleziony przez Diabła lub zabrany ludziom, czy też błyskawice i pioruny albo miecz archistratega otrzymane od Boga jeszcze wtedy, gdy Diabeł był jego towarzyszem (aniołem). W wypadkach 6-8 nie wiadomo właściwie, co kryje się pod nazwami cennego obiektu (jedynie „siłę niebieską” kojarzyć można z ognistym mieczem, gdyż Michał Archanioł uderza nią Diabła i strąca spod niebios), lecz niewątpliwie są to atrybuty związane ze strefą niebieską, dające posiadaczowi władzę nad biegiem wypadków w świecie. W mitach 12-13 „obiektem”, który należy odebrać Diabłu, jest wprawdzie wiedza, ale od niej także zależy los świata. Bóg zamierzając stworzyć ciała niebieskie nie wie, ile powinien zrobić słońce — jedno czy kilka. Pszczoła dowiaduje się podstępnie od Diabła, że kilka słońc spaliłoby ziemię.

Temat odzyskiwania porwanych lub ukrywanych przez demona obiektów należy do uniwersalnych motywów mitologicznych. Cennym obiektem jest z reguły rzecz o istotnym znaczeniu dla ludzi i całego świata, symbolizująca nieraz wszelki dobrobyt i pomyślność, jak *sampo* zdobywane przez fińskiego herosa Väinämöinena czy *sapicari* odzyskiwane przez Chrystusa od Diabła w mitach gruzińskich²¹⁰. U Słowian w roli tej występują najczęściej ciała niebieskie, nie tylko zresztą w mitach, lecz również w wierzeniach i bajkach, gdzie istotą porywającą cenny obiekt jest z reguły smok, a czyn bohatera zachowuje jeszcze nierzadko wymiar kosmologiczny²¹¹. Pięknego przykładu bajkowej transpozycji motywu mitologicznego dostarcza tekst huculski opowiadający o bohaterze Perczowiczu, który po wielu przygodach wydostał z podziemi żony dla

s. 138); 8) Nowosielski, *op. cit.*, t. 2, s. 4-5; analogiczna wersja w: Zmigrodzki, *op. cit.*, s. 323; 9) Dähnhardt, *op. cit.*, s. 139 (por. wierzenie z Bośni i Hercegowiny o posiadaniu gromu i błyskawicy przez Irudicę — Irodiadę przekłętą następnie przez Boga, Dordević, *op. cit.*, s. 114); 10) Gustawicz, *op. cit.*, s. 269; 11) Dähnhardt, *op. cit.*, s. 145; 12) Dähnhardt, *op. cit.*, s. 129-130 (*tamże*, s. 130-132, warianty bułgarsko-macedońskie); por. Ivanov, *op. cit.*, s. 348-349; 13) Dähnhardt, *op. cit.*, s. 128-129; 14) Dähnhardt, *op. cit.*, s. 143 (*tamże* inne warianty łotewskie); por. serbski motyw uratowania przez jaskółkę i jaszczurkę jednego z trzech słońc pożartych przez azdaję, Kulišić, Petrović, Pantelić, *op. cit.*, s. 3.

²¹⁰ E. M. Meletinskij, *K voprosu o genezise karelo-fińskiego eposa (problema Vjajnjamejnena)*, „Sovetskaja Etnografija”, 1960, No 4, s. 68-69; Veselovskij, *op. cit.*, s. 39.

²¹¹ Motyw walki ze smokiem i odzyskania ciał niebieskich por. Afanasev, *op. cit.*, t. 3, s. 535; S. Erdész, *Drachentypen in der ungarischen Volksüberlieferung*, „Acta Ethnographica”, t. XX: 1971, fasc. 1-2, s. 114-116. W związku z tym istotne są motywy pożarcia kilku słońc przez smoka, interpretacje zaćmienia jako pożarcia, motyw drogocennych kamieni w głowie węży itp.

siebie i dwóch przyjaciół. Jego żoną było Słońce, dwie pozostałe to Księżyc i Jutrzenka. Aby wyjść z podziemi Perczowicz musi jednak skorzystać z pomocy żmii, której poprzednio uratował dzieci. Żertwa wynosi go na ziemię, ale w czasie długotrwałej podróży bohater zmuszony jest dokarmiać ją mięsem wykrawanym z własnej łydki ²¹².

Tekst Huculów nie tylko egzemplifikuje omawiany motyw, łącząc typową dla bajek partykularyzację cennego obiektu (żona) z charakterystycznym dla mitów jego znaczeniem kosmicznym (ciała niebieskie), lecz zawiera ponadto wiele innych archaicznych elementów spotykanych w analogicznych opowieściach u różnych ludów północnej Eurazji. Do nich należy wskazywana już wcześniej strukturalno-funkcjonalna ekwiwalencja huculskiej żertwy i występującego w buriackich eposach psa Gunig.

Odzyskanie obiektu będącego w posiadaniu istoty demonicznej wymaga zstąpienia w podziemia lub przynajmniej wejścia w „inny świat” mający zazwyczaj cechy świata zmarłych. W słowiańskim motywie odzyskania cyrografu — umowy, jeśli dokonuje tego Chrystus, ma ono formę zejścia do piekła po śmierci na krzyżu lub chrztu w Jordanie symbolizującego śmierć i zmartwychwstanie. Zanurzenie w wodzie jest w tym wypadku elementem symboliki chrześcijańskiej. Ale w kontekście mitów ludowych chrzest Jezusa stanowi wyłącznie szczególny przypadek ogólnej symboliki, nurkowania, osiągania dna mitycznych wód. Przypomnijmy mit wielkoruski, w którym cyrograf ukryty został na dnie Morza Czarnego i Bóg musiał nurkować, aby go odzyskać. W typowym epizodzie przechytrzenia Diabła przez boskiego pomocnika często spotyka się rozwiązanie nieco inne, lecz również ukazujące nurkowanie jako element decydujący o odzyskaniu cennego obiektu. Boski pomocnik namawia Diabła do zawodów w nurkowaniu, sam osiąga dno wód, a gdy jego przeciwnik kierowany podrażnioną ambicją czyni to samo, pomocnik kradnie cenny obiekt. Czasem dodatkowo wody pokrywają się lasem utrudniającym Diabłu wyjście na powierzchnię ²¹³.

Dawniej badacze wiedli spór o to, czy zawody w nurkowaniu stanowią odpowiednik (pochodną) nurkowania kosmogonicznego mającego na celu wydobycie ziemi z dna praoceanu. Dopiero M. P. Dragomanov wskazał słusznie, że w tym wypadku chodzi nie tyle o zniekształcenie motywu kosmogonicznego, ile o samodzielny motyw związany w oczywisty sposób z odzyskiwaniem utraconego cennego obiektu ²¹⁴. W wiele lat później G. Dumezil skorygował domniemania M. P. Dragomanova i O. Dähnhardta na temat pochodzenia motywu. Wypowiedział się prze-

²¹² Szuchiewicz, *op. cit.*, s. 169.

²¹³ Por. np. Gustawicz, *op. cit.*, s. 269; Gnatjuk, *op. cit.*, s. 4; Ivanov, *op. cit.*, s. 341-342.

²¹⁴ Dragomanov, *op. cit.*, s. 84-88.

ciw łączeniu ich genezy z promieniowaniem centrum staroirańskiego i stwierdził, że zarówno motywy słowiańskie, jak i ich odpowiedniki irańskie, germańskie, osetyńskie itd. są odzwierciedleniem archaicznego mitu naturalistycznego o zmianie pór roku. Porywanie słońca przez Diabła oraz zamarzanie wód to — jego zdaniem — obraz zimy, odzyskiwanie ciał niebieskich jest zaś obrazem nastania wiosny²¹⁵.

Przedstawione mity pozwalają jednak pójść jeszcze innym śladem i powiedzieć, że w motywie odzyskiwania cennego obiektu samo nurkowanie (zanurzenie i wynurzenie) jest znakiem zejścia i wyjścia ze strefy podziemi; stanowi skrótowe odzwierciedlenie istoty czynu boskiego pomocnika, podobnie jak w innych tekstach śmierć i ożywienie bohatera przebywającego w zaświatach, sygnalizujące odmiennosć jego *modus vivendi* warunkowaną samym miejscem pobytu. Wydobycie cennego obiektu kojarzone z koniecznością zanurzenia i wynurzenia się z wód nie jest zresztą specyfiką mitów słowiańskich. Przykładem niech będzie mongolski mit o Oczirwani opuszczającym się na dno oceanu (*Chata Dalaj*) i zdobywającym od Losuna *oczir* — błyskawicę²¹⁶ czy indyjski mit o wydobywaniu z mitycznych wód napoju nieśmiertelności *amrity*²¹⁷.

Można teraz zrozumieć dlaczego w słowiańskich mitach kosmogonicznych tak silnie eksponowane jest przekonanie, że Bóg sam nie może stworzyć ziemi, gdyż tylko Diabeł potrafi dotrzeć do dna pierwotnych wód. U ludów syberyjskich tę samą myśl przekazuje zróżnicowanie ptaków nurkujących po ziemię. Bezkarne osiągnąć dno praoceanu potrafią tylko te z nich, które okazują się później duchami — pomocnikami szamana w podróży w podziemia²¹⁸. Analogicznie rozumieć należy podkreślaną w motywie odzyskania cyrografu niemożność likwidacji umowy z Diabełem (odebrania zapisu) przez samego Boga (wyjątkiem jest tu tylko mit wielkoruski). Zstąpić w podziemia może natomiast jego syn — Chrystus (co w kontekście mitologii chrześcijańskiej jest oczywiste) albo inny boski pomocnik. Kiedy uwzględnimy fakt, że także Diabeł ma ograniczoną przestrzennie moc działania — nie jest w stanie odebrać cennego obiektu, który wraz z połową ciała pomocnika znajduje się w niebie — okaże się, iż postacią działającą we wszystkich strefach kosmosu jest wyłącznie boski pomocnik. On też ma cechy mediatora między górą i dołem (we wszystkich konkretyzacjach: niebo — ziemia, ziemia — podziemia, niebo — podziemia) oraz między życiem i śmiercią.

Wróćmy w tym momencie ponownie do bajki huculskiej o Perczowiczu. Elementem łączącym ją z zestawionymi w tabeli mitami jest również

²¹⁵ G. Dumézil, *Osetyński epos i mifologija*, Moskwa 1976, s. 71-74.

²¹⁶ Potanin, *op. cit.*, s. 228. Posiadanie ich zapewnia Oczirwani panowanie nad oceanem.

²¹⁷ *Mify drevnej Indii...*, s. 31 n.

²¹⁸ Pozostałe nie osiągają dna, wynurzają się martwe, por. Tomicki, *Kosmogonia dualistyczna...*, s. 211, 219, 265, 307.

pojawienie się okaleczonej nogi. Bohater karmi żertwę mięsem z własnej łydki, ale zraniona noga jest w istocie — zważywszy na całą sytuację — znakiem powrotu z zaświatów. Konwencja bajkowa pozwala na doskonałe uzasadnienie — gdyby nie mięso, żertwa nie doleciałaby na ziemię; oto cena, jaką musiał zapłacić bohater za swój wyczyn — i ma ono głębszy sens, niż występujące zazwyczaj w mitach zranienie stopy w efekcie bezsilności Diabła. Wprawdzie nie we wszystkich tekstach mówi się o zranieniu pomocnika, lecz dzieje się tak dlatego, że następuje kontaminacja pogoni oszukanego Diabła z walką kosmogoniczną. Pouczająca jest pod tym względem wersja 9, gdzie Eliasz zostaje „pochwycony za nogi”, ale nic nie wiadomo o jego okaleczeniu. Zmuszony do walki podejmuje ją i pokonuje Diabła ²¹⁹.

Mity 12-13 wprowadzające pomocnika ornitomorficznego dowodzą jednak, że sens okaleczenia wykracza poza ewentualną nobilitującą ranę. Tworzy ono, wraz ze zmianą barwy i zniekształceniem postaci u pszczoły i jaskółki, grupę znaków wskazujących na cechę pomocnika wynikającą z istoty dokonanego przezeń czynu — powrotu ze strefy śmierci. Kulawość ma zresztą wystarczająco jasny symbolizm w tradycji słowiańskiej ²²⁰, gdzie pojawia się jako znak istot związanych niejako genetycznie z podziemiami (Diabeł, demony, Baba Jaga) lub też postaci, którym udało się stamtąd wydostać. Do tych ostatnich należą zazwyczaj ludzie poszukujący w podziemiach skarbów, którym brama piekielna przytrzaszkuje piętę, gdy wychodzą na ziemię, ale również Mistrz Twardowski, który dając Diabłu cyrograf, a potem okpiwając go powtarza w gruncie rzeczy — choć w planie wyłącznie indywidualnym, jednostkowym — czyn mitologicznego bohatera ²²¹.

Podkreślić trzeba, iż wersja 13 nawiązuje wyraźnie do tych form transformacji postaci, o jakich była mowa w związku ze zmianą powierzchowności kruka — pomocnika stwórcy ludzi. Zmiana barwy z białej na czarną jest bardzo popularnym znakiem w różnych tradycjach mitologicznych Azji Północnej, a dokonuje się najczęściej w rezultacie zjedzenia padliny (ewentualnie jedzenia przyrządzonego z krwi, trupa ludzkiego itd.) albo podczas zdobywania cennych obiektów, zwłaszcza słońca i księżyca ²²². Odpowiedniość planów wyrazu idzie tu w parze z odpowiedniością planów znaczenia — zjedzenie „nieczystego pożywie-

²¹⁹ Por. też Gustawicz, *op. cit.*, s. 269.

²²⁰ Symbolika kulawości wydaje się być uniwersalna, por. C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, Warszawa 1970, s. 296; V. Ja. Propp, *Edip v svete fol'klora*, [w:] tenże, *Fol'klor i dejstvitel'nost'*. *Izbrannye stat'i*, Moskva 1976, s. 273-274.

²²¹ Por. A. Czubyński, *Mistrz Twardowski. Studium mitogenetyczne*, Warszawa 1931, s. 4, 104-105.

²²² Dähnhardt, *op. cit.*, s. 63-64; Meletinskij, *Strukturno-tipologičeskij analiz...*, s. 101; G. I. Dzeniskevič, *Skazanija o vorone u atapaskov Aljaski*, „Sovetskaja Etnografija”, 1976, No 1, s. 75.

nia” jest takim samym aktem zniesienia opozycji między życiem i śmiercią, jak powrót z „tamtego świata”.

Nie ma chyba potrzeby rozszerzania dokumentacji, by móc stwierdzić, że słowiańskie mity zawierające motyw cyrografu Adama lub zapisu danego Diabłu przez Boga zbudowane zostały na bazie archaicznego schematu, do którego doskonale pasował mitologiczny kompleks Chrystusa, przede wszystkim idea śmierci i zmartwychwstania obrazowana za *Ewangelią Nikodema* jako zstąpienie do piekieł. Samo uznanie za cenny obiekt dusz ludzkich, nawet wtedy, gdy pomocnikiem Boga nie jest Chrystus, świadczy dobitnie o ukształtowaniu się motywu w bezpośredniej styczności z wyobrażeniami chrześcijańskimi. Bardziej zrozumiałe jest teraz niezwykle ostre wystąpienie Maksyma Greka gromiące „ciemniaków”, którzy uważali i rozpowiadali, jakoby Adam dał Diabłu jakiś konkretny cyrograf²²³. Dowodzi ono nie tylko wielkiej popularności mitu na Rusi w XV-XVI wieku, lecz mówi także o trudności, z jaką abstrakcyjna idea Odkupienia przebiegała się poprzez archaiczny schemat operujący konkretem — cennym obiektem. Wielu musiało być w owym czasie i później takich, którzy byli jak „umyta świnia w błocie się znów tarzająca i jak pies, wracający do swoich wymiotów”²²⁴, skoro mity z XIX-XX wieku prezentują co najwyżej swoisty kompromis. Adam daje wprawdzie cyrograf, ale Chrystus nie musi go odzyskiwać, wydostawać z piekła. Ma wystarczającą moc, aby zlikwidować umowę samym swoim chrztem. Może również wyprowadzić dusze z piekła, co ułatwia mu apokryficzny motyw zaadaptowany przez Kościół wschodni. Ale przecież są i takie mity, które pojawienie się Zbawiciela uzależniają od Diabła... Stabilne struktury i swoiste reguły rządzące ich transformacjami pozostały głuche na argumenty oraz inwektywy. Nie tylko Maksyma Greka.

Nie koniec zresztą na tym. W świetle przedstawionych materiałów można spróbować „rozgrzeszyć” Adama, który najprawdopodobniej — jak przypuszczał na nieco innej podstawie M. P. Dragomanov — zastąpił w niewdzięcznej roli dawcy cyrografu samego Boga. Chociaż relacja między tymi dwoma wariantami umowy z Diabłem nie jest całkowicie jasna, warto odnotować następujące spostrzeżenia:

1. Dostatecznie dobrze poświadczony jest motyw oddania demonowi władzy nad ziemią, a następnie odebrania jej połączonego z przekształceniem się demona w antagonistę Boga. Zbieżność motywu z chrześcijańską koncepcją Diabła jako upadłego anioła równoważą znacznie nieraz bliższe typologiczne odpowiedniki u ludów azjatyckich. W jednym i drugim wypadku pozbawienie demona wpływu na sytuację w świecie ma formę jego translokacji w podziemia.

²²³ Por. Naumow, *Apokryfy...*, s. 94; Klíbanov, *op. cit.*, s. 16.

²²⁴ Cyt. za: Naumow, *Apokryfy...*, s. 94.

2. Przekazanie Diabłu ziemi ma bezpośredni związek z oddaniem mu dusz ludzi zmarłych (motyw umowy między Bogiem i Diabłem).

3. W wielu mitach zestawionych w tabeli 2 cenny obiekt będący w posiadaniu Diabła został mu ofiarowany przez Boga jeszcze wtedy, gdy był on „aniołem” — towarzyszem i pomocnikiem stwórcy. W gruncie rzeczy tak samo rozumieć należy umowę, na mocy której otrzymał on ziemię i dusze ludzi.

4. Także w azjatyckich mitach o odzyskaniu cennego obiektu zdarza się często, że to bóg nieba — nieświadomy konsekwencji swego czynu — oddaje go we władanie istoty o cechach demonicznych. Nieniecki bóg nieba Num ofiarowuje słońce i księżyc bogu śmierci Nga, aby ułatwić swemu powinowatemu życie w podziemiach. Powoduje to na ziemi chaos i tragedię; ciała niebieskie muszą być podstępnie odzyskane²²⁵. W mitach buriackich Esege Malaan lub Önder Tengeri oddaje słońce i księżyc jednemu z bóstw chtonicznych — Dibin Sagaan Nojonowi lub Ülgen deŋche „Szerokiej ziemi” — jako *kałym* w czasie zaślubin ich dzieci. Skutki tego są opłakane i oba ciała wracają na niebo dzięki pomocy jeża (Zarjaa-azarga) i zastosowanemu przez niego podstępowi²²⁶.

Trudno oczywiście twierdzić, że identyczny zespół motywów stał się podstawą dla formowania schrystianizowanej wersji mitu o odzyskaniu cennego obiektu. Przetrwanie jednak w tradycji ludowej motywu podziału świata między Boga i Diabła (skrupulatnie unikanego przez apokryfy!), strukturalna identyczność mitów o odzyskaniu cyrografu i „naturalnych” cennych obiektów (ciał niebieskich), wreszcie liczne analogie typologiczne pozwalają — jak sądzę — uznać taką możliwość za wielce prawdopodobną.

*

Artykuł ten winno kończyć podsumowanie zawierające wnioski uzyskane dzięki określonej metodzie analizy. Myślę jednak, że wszelkie ustalenia bezpośrednio są dostatecznie wyraźne i nie ma potrzeby ich powtarzać. Z kolei wnioski natury ogólnej, dotyczące choćby kwestii, która otwiera moje rozważania, tzn. procesu folkloryzacji, są przedwczesne. Antropogonia ludowa jest bowiem tylko przykładem, jednym z wielu, ale jak na razie jedynym, mogącym ilustrować znaną metaforę Cz. Hernasa obrazującą chrystianizację jako zabieg szczepienia na wielowiekowym drzewie. Efekty tego szczepienia w dziedzinie mitologii, zwłaszcza jej części zdominowanych przez mity chrześcijańskie, staną się

²²⁵ A. V. Chomič, *Nency. Istoriko-etnografičeskie očerki*, Moskva — Lenin-grad 1966, s. 198.

²²⁶ L. Lörincz, *Die Mongolische Mythologie*, „Acta Orientalia”, t. XXVII: 1972, fasc. 1, s. 120-121; Harva, *op. cit.*, s. 181-182.

być może przedmiotem dalszych badań. Wówczas stworzona zostanie podstawa do formułowania wniosków ogólnych. Wreszcie, zdaję sobie sprawę, że mimo znacznej objętości artykułu nie wszystkie zagadnienia omówione zostały w dostatecznym stopniu, a nie jest wykluczone, iż w niektórych wypadkach nowe materiały spowodują konieczność wprowadzenia korektur. Dlatego też pozostawiam swoją pracę w pewnym sensie otwartą.

Ryszard Tomicki

FOLK MYTHS ABOUT THE CREATION OF MAN

RESEARCH ON MYTHOLOGICAL SYNCRETISM IN EASTERN AND SOUTHERN EUROPE AND IN NORTHERN ASIA

Summary

An analysis made in this article of folk versions of biblical anthropogony found in XIX-XX centuries in Eastern and Northern Europe has in view the presentation of multilayer and syncretic character of the so called Christian folklore. To start with, the fact must be ascertained that among numerous departures from the biblical original we find versions which basically have a uniform form, show their lastingness in time (they are known thanks to the Orthodox-Slavonic apocrypha) and their considerable geographical and ethnic expansion. This made people believe that these departures from the original may be the result of the biblical myth getting merged with some unknown mythological schemes. I tried to explain this matter by close examination of the structure of a myth, its semantic and also by means of a comparative analysis. The latter procedure was made possible by the fact that there were two motives which no doubt were a folkloric supplementation of the biblical myth. They were the ingerention of the demon (devil) in the act of creation of man and next the possession and loss by first people of their horny or hairy skin. These had many analogical versions in the myths of various peoples of North-Eastern Europe (Ugrofins), Siberia (Samoyeds, Evenks, Yakuts) and Altaian and Mongolian peoples in Central Asia. The actual diversity of those analogies excludes any possibility of interpreting them exclusively as the result of their having been influenced by any biblical myths whatsoever. In fact, it appeared, that both above mentioned motives of folk anthropogony, do originate (at least in the typological sense) from the mythological scheme which described the creation of people as a two stage process. The first stage, the phase of proto-people i. e. creatures with demonical features, existing outside the category of life and death (the horny or hairy skin was the sign of it — which also used to be an attribute of Slavonic demons). Usually they were not subject to evolution as species. The second stage is the phase of pre-people, mythic ancestors, characterized by people losing their particular kind of skin, their mortality as individuals, their simultaneous development as species and possession of culture. An analogical model of "the situation in which man becomes human", the basic sign being the possession of horny or hairy skin or its lack, was found also in the life cycle of an individual (first of all the ceremony

of the first cutting of a boy's hair), in the fairy tales (crossing the borders between this world and the other) and in peasant demonology.

Folk myths from Eastern and Southern Europe bear the features of the two versions:

1. Northern-Euro-Asian, in which the transformation of proto-people or else pre-people is understood as the emergence of the mankind from the animal-demonic world (be it through the ingerention of the chtonic demon or the decision of the Creator).

2. Judaic-Christian Apocryphal, where the same transition is connected with the original sin and is understood as degradation, fall, transformation of quasi-angelic creatures into ordinary people. Anthropogonic myths from Central Asia (Altaians, Mongols) also contain contamination of elements found in both versions. The essential element of version "1" preserved in its vestigial form also among Eastern Slavs, is the figure of dog — mythical assistant of the Creator — which in its further transformation became a mediator between life and death.

The third element analyzed in folk myths as the motive of Adam's pact with the devil which is considered together with the motive of the division of the world between God and Devil. Here the comparative research helped to make an assertion that the latter motive is a christianized version of the episode of the division of the rule over the world, well known in many mythologies of Northern Euro-Asia the episode implying usually a temporary or possible rule of the demon over the earth (God of Death). This was liquidated by its translocation to the subterrenial world as a consequence of a struggle or deceit. In XIX century folk myths the tale of an understanding between God and Devil rarely prevails and is often connected with the motive of Adam's pact with the devil which though former under the influence of the Christian mythology (canonical and apocryphal) — was built up on the basis of the archaic mythological scheme typical of the myths about the regaining of a precious object remaining in the power of the demon (devil). The structure of the tale of Adam's pact with the devil is identical with the structure of Slavonic myths (and non-Slavonic, in North-Eastern Europe as well as in Northern and Central Asia) which speak about the seisure by the demon of celestial bodies, which were finally regained through divine help.

These fact as well as the others discussed in the paper prove that folk anthropogony mostly considered to be a primitive replica of the biblical myth, constitutes a complex, syncretic whole with influences and transformations which could be deleted.

Translated by Katarzyna Albrecht