

literatura ludowa ⁴⁻⁵ 2002

DWUMIESIĘCZNIK NAUKOWO-LITERACKI
PL ISSN 0024-4708

LIPIEC-PAŹDZIERNIK



literatura ludowa

DWUMIESIĘCZNIK
NAUKOWO-LITERACKI

POLSKIE TOWARZYSTWO LUDOZNAWCZE

NR 4-5 (46)

LIPIEC-PAŹDZIERNIK

WROCŁAW 2002

Zeszyt finansowany przez Komitet Badań Naukowych

KOMITET REDAKCYJNY

**JERZY BARTMIŃSKI
JERZY JASTRZĘBSKI
PIOTR KOWALSKI
ANTONI KUCZYŃSKI
DOROTA SIMONIDES
ROCH SULIMA**

REDAKTOR NACZELNY

CZESŁAW HERNAS

ZASTĘPCA REDAKTORA NACZELNEGO

JOLANTA ŁUGOWSKA

SEKRETARZ REDAKCJI

MARIA BOŻENA KUCZYŃSKA

Adres redakcji:

ul. Szewska 50/51; 50-139 Wrocław

**Wykonawca: DRUKGRAF – ul. Wolności 10, 55-090 Mirków
tel./fax (071) 315-14-36**

LUDOWE KOSMOGONIE A PROBLEM RELIGII
SŁOWIAN ZACHODNICH

Zagadnienie wykorzystania źródeł folklorystycznych do badania przedchrześcijańskiej religii Słowian jest jednym z tych nielicznych, którymi ludoznawcy zajmowali się od początku istnienia swojej dyscypliny. O ile jednak problem ten znajdował się do pierwszych dekad wieku XX w głównym nurcie refleksji naukowej, o tyle, z różnych przyczyn, wraz z upływem czasu był on coraz bardziej marginalizowany. I choć nigdy nie zniknął on zupełnie z horyzontu zainteresowań badaczy „rzeczy ludowych”, to jednak wydaje się znaczącym, że przez długie dziesięciolecia po II wojnie światowej ludoznawstwo polskie, w tym i folklorystyka, w zasadzie milczało na temat słowiańskiego pogaństwa w świetle materiału zebranego na polskiej – i nie tylko – wsi. Doprowadziło to do sytuacji, że swoisty „monopol” na zagadnienie wierzeń przedchrześcijańskich zyskała historia, językoznawstwo i archeologia, a równoprawna na tym obszarze badań dziedzina przestała się w gruncie rzeczy liczyć, mimo że reprezentanci tych nauk, mając świadomość trudności i ograniczeń etnografii i folklorystyki, niejednokrotnie „wzywali o pomoc”. Wielki polski historyk, Stanisław Urbańczyk, pisał:

Właśnie zapiski etnografów XIX i XX wieku są jedną z podstaw do rekonstrukcji wierzeń naszych przodków. Jest to zresztą źródło nieraz zmażone z winy zbieraczy, czasem nie dość systematycznych, nie dość starannych, czasem dyletantów-fantastów. Nowoczesny krytyczny etnograf ma wiele trudności z oddzieleniem prawdy od zanieczyszczeń; osobną trudność stanowi odróżnienie wierzeń rodzimych (w tym przynajmniej sensie, że istniały u nas nie później jak w chwili przyjęcia chrześcijaństwa) od obcych, nowszych naleciałości. Nie ulega przecież żadnej wątpliwości, że wiele wątków wierzeniowych przyszło z kolonizacją niemiecką, z literaturą straganową XVI i XVII wieku, ba! nawet średniowieczni duchowni chrześcijańscy swoimi kazaniami zaszczerpili niejeden włoski, francuski czy niemiecki zabobon. Krytyczna ocena i krytyczne wyzyskanie źródeł etnograficznych dla historii kultury nie jest jeszcze ukończone¹.

Zmiana tej sytuacji nastąpiła w połowie lat 70., kiedy to ukazały się podstawowe dla naszego zagadnienia studia Ryszarda Tomickiego². Od tego momentu daje się zaobserwować zwiększone zainteresowanie tą problematyką, czemu sprzyjał także fakt, iż w tym czasie powojenna folklorystyka z dziedziny przede wszystkim filologicznej stała się dziedziną co najmniej w równym stopniu antropologiczną. Zmiana ta zresztą ponieważ nastąpić „musiała”, ponieważ o ile archeologia jest ciągle nauką „otwartą”, tzn. każdy dzień prac terenowych może przynieść nowe, rewelacyjne odkrycia, o tyle historia i językoznawstwo opierają się na skończonym zasobie źródeł, a przy tym, w przy-

¹ S. Urbańczyk, *Wierzenia plemion prapolskich*, [w:] *Początki państwa polskiego. Księga tysiąclecia*, t. 2, *Spółczesność i kultura*, red. K. Tymieniecki, G. Labuda, H. Łowmiański, sekretarz H. Chłopocka, Poznań 1962, s. 138.

² R. Tomicki, *Żmij, Żmigrody, Wały Żmijowe. Z problematyki religii przedchrześcijańskich Słowian*, „Archeologia Polska”, 1974: 19; idem, *Słowiański mit kosmogoniczny*, „Etnografia Polska”, 1976: 20, z. 1; idem, *Ludowa kosmogonia dualistyczna Słowian w świetle samojedzkich mitów stworzenia*, „Etnografia Polska”, 1979: 23, z. 2; idem, *Ludowe mity o stworzeniu człowieka. Z badań nad synkretyzmem mitologicznym w Europie Wschodniej i Południowej oraz w Azji Północnej*, „Etnografia Polska”, 1980: 24, z. 2; J. i R. Tomiccy, *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Warszawa 1975.

padku pierwszej dyscypliny, źródeł tych jest bardzo niewiele. W konsekwencji materiał pozwalający wysnuć konstruktywne wnioski o dawnej religii Słowian został już wielokrotnie przeanalizowany tak dogłębnie, że obecnie trudno na jego podstawie zbudować jakieś zasadniczo nowe propozycje. W takim kontekście wydaje się, że wykorzystanie materiału ludowego do badania wierzeń przedchrześcijańskich nabiera szczególnej wagi, ponieważ mimo hipotetyczności wniosków, a nawet ewentualnej – wynikającej ze wspomnianych wyżej ograniczeń – błędności konkluzji, ich krytyka, również ze strony innych nauk, może prowadzić do wartościowych poznawczo obserwacji. Ambicją niniejszego wystąpienia nie jest, oczywiście, ujęcie całości tytułowej problematyki, lecz tylko odnotowanie kilku spostrzeżeń na marginesie toczącej się dyskusji o tzw. „wysokiej mitologii” Słowian zachodnich, a ściślej – kilku uwag, które wynikają z porównania polskiego materiału ludowego z XIX i początku XX wieku i analogicznych opowieści zarejestrowanych na południu i wschodzie Słowiańszczyzny.

Na historię o powstaniu świata składa się kilka fabuł, przy czym w materiale folklorystycznym odnajdujemy zarówno opowieści będące realizacjami pojedynczych wątków, jak i teksty łączące kilka z nich, co uprawnia nas, jak sądzimy, do całościowego ujmowania tradycji o zaraniu dziejów. Takie podejście wspiera także systematyka Juliana Krzyżanowskiego, w której zajmujący nas materiał, choć uporządkowany według odpowiednich typów, jest jednocześnie zgrupowany w jednym poddziale pt. *Powstanie kosmosu*³. Najogólniej mówiąc, opowieści te przedstawiają nam następującą historię: na początku świata Bóg i diabeł – ukazani jako równorzędni w swych mocach kreacyjnych partnerzy – spacerują po wodach pierwotnego morza. Po pewnym czasie, z inspiracji lub na prośbę diabła, Bóg postanawia stworzyć ziemię. W tym celu wysyła swego antagonistę na dno morza, by ten wydobył garść piasku, z której będzie mógł wykreować kosmos. Diabeł, jakkolwiek z pewnymi oporami i dokonując nieudanych prób oszustwa, wypełnia to polecenie. Bóg z dostarczonej mu garści piasku tworzy ziemię, a nieco później anioły oraz wszystkie żyjące na nim stworzenia. Diabeł, zazdrosny o władzę jaką nad światem ma Bóg, postanawia podnieść przeciwko Niemu bunt. Bunt ten kończy się jego przegraną, w wyniku której zostaje, wraz ze swymi pomocnikami, strącony z nieba na samo dno piekieł i tam też, przykuty do wielkiego słupa, ma przebywać do dziś.

Naturalnie, poszczególne opowieści oraz poszczególne zespoły tych opowieści pochodzące z wielu obszarów różnią się między sobą, ale są to różnice dotyczące mniej znaczących szczegółów, takich jak występowanie lub brak pewnych motywów, kolejności zdarzeń, charakteru podejmowanych działań. Jednak ogólny, przedstawiony wyżej schemat pozostaje w zasadzie niezmienny na całej Słowiańszczyźnie. Stąd powszechność oraz względna stabilność fabularna tych przekazów sprawiały, że myślą jaka najczęściej towarzyszy refleksjom nad ludowymi kosmogoniami, myślą wyrażaną *explicite* lub zakładaną milcząco, jest to, że zajmujące nas opowieści sięgają swymi korzeniami epoki przedchrześcijańskiej, a być może nawet czasów wspólnoty prasłowiańskiej. Oczywiście, przyjęcie takiego założenia nie wykluczało i nie wyklucza bezdyskusyjnego wpływu chrześcijaństwa i literatury apokryficznej na zajmujący nas materiał. Niejednokrotnie sugerowano także, iż na ostateczny kształt tradycji kosmogonicznej złożyły się także wyobrażenia zaczerpnięte z religii irańskich, manicheizmu, paulicjanizmu oraz – przede wszystkim – bułgarskiego bogomilizmu, choć w przypadku tego ostatniego zaznaczano, iż „ustna kultura ludowa w pełni rozwiązuje problem genealogiczny bogomilizmu, tj. dotyczący źródeł jego dziedzictwa doktrynalnego”⁴, a więc – wracano do jego ludowych ko-

³ J. Krzyżanowski, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. 2, Wrocław 1963, s. 172–174.

⁴ N. Minissi, *Tradycja apokryficzna i początki bogomilizmu*, przeł. M. Oleksiuk, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy” 1958: 6, s. 34. Zob. także T. Margul, *Manicheizm*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy” 1972: 1.

zeniu. Tym niemniej, dwa tak ważne i akcentowane w wielu pracach kryteria opisu literatury ustnej, jakimi są frekwencja i rozprzestrzenienie danego wątku, zdawały się przesądzać o archaiczności chłopskich kosmogonii. Czy słusznie?

Zestawienia opowieści o początków świata, na których oprzemy się w dalszej części tego wystąpienia, zostały opracowane przez Ryszarda Tomickiego i Juliana Krzyżanowskiego⁵. Trzeba tu od razu powiedzieć, że nie są to z pewnością zestawienia pełne, tzn. nie obejmują wszystkich przekazów, jakie można znaleźć w źródłach, wydaje się jednak, że są one dość reprezentatywną próbą rozprzestrzenienia interesującej nas tradycji.

Wymienieni uczeni rejestrują dla całej Słowiańszczyzny 52 kosmogonie. Geograficzne rozmieszczenie materiału wygląda następująco. Z terenów Słowian południowych pochodzą dwie historie, przy czym warto w tym miejscu bardzo mocno podkreślić, że z uwagi na cele jakie przyświecały badaczom, jak i w wyniku trudności w dostępie do źródeł obcojęzycznych, ta niewielka liczba nie oddaje w pełni popularności i bogactwa fabularnego wątku kosmogonicznego na tym terenie; wskazują na to zarówno starsze opracowania⁶, sukcesywnie ukazujące się nowe antologie⁷, a także całościowe ujęcia monograficzne⁸. W każdym razie nie ulega wątpliwości, że kosmogonie pochodzące z tego obszaru, choć ustępują, to jednak są porównywalne z ogromnym zespołem tekstów zarejestrowanych na Słowiańszczyźnie wschodniej, z której mamy 44 opowieści: dwie białoruskie, 13 rosyjskich⁹, a ukraińskich 29 (w tym 8 huculskich)¹⁰; dodajmy, że i w tym wypadku wyzyskane przez nas teksty to przypuszczalnie tylko drobna część spuścizny pozostającej w źródłach – świadczą o tym wydawane zbiory¹¹. Na tym tle polska tradycja kosmogoniczna przedstawia się wyjątkowo uboga, zarówno pod względem „jakości” – materiał ten jest zupełnie nieporównywalny pod względem fabularnego rozbudowania z tradycją południową i wschodnią, jak i pod względem ilości – z terenu naszego kraju, w obecnych jego granicach, pochodzi zaledwie pięć opowieści¹². Przyjmy się im nieco bliżej.

Przekazem wzbudzającym największe zaufanie co do jego autentyczności jest opowieść zapisana przez Stanisława Chełchowskiego¹³. Niepokoi jednak fakt, że teksty składające się na zbiór tego badacza pochodzą od wybitnych bazarzy, z których część wywodziła się z drobnej szlachty, a więc ich repertuar – ze względu na talent i ogólne wiadomości – mógł być wzbogacony o wątki i motywy obce polskiemu folklorowi. Co więcej, Chełchowski czasami opatruje zapisane przez siebie historie komentarzem wskazującym na obce pochodzenie takiego lub innego elementu¹⁴, ale nie czyni tego

⁵ R. Tomicki, *Słowiański mit kosmogoniczny*, s. 52–53; J. Krzyżanowski, op. cit., s. 172–173.

⁶ Np. Janko z Grzegorzewic [J. Grzegorzewski], *Za Dunajem. (Bułgaria, Serbia, Czarnogóra)*, Lwów 1904, s. 283–286.

⁷ Np. *O Bogu, jego sługach i diabelskich sztuczках. Setnik legend Południowej Słowiańszczyzny*, wybrał, przeł., oprac. i wstępem opatrzył K. Wrocławski, Warszawa 1985.

⁸ Np. Ch. Wakarelski, *Etnografia Bułgarii*, przeł. K. Simiczijew, Wrocław 1965.

⁹ W grupie tej mieści się jedna historia zanotowana w Estonii i jedna w Prusach Wschodnich; obie zostały zarejestrowane w społecznościach rosyjskich staroobrzędowców.

¹⁰ Wśród nich znajduje się opowieść zarejestrowana w północnych Węgrzech, gdzie znajdowała się społeczność ukraińskich emigrantów.

¹¹ Np. *Na przełęczy światów. 150 ukraińskich baśni, gadek, humoresek i podań ludowych*, wybrał, przeł. i oprac. J.M. Kasjan, Toruń 1994; *Wiedzmy, czarty i święci Huculszczyzny. Mity i legendy*, oprac. O. Hnatiuk, przekł. zbior., Warszawa 1997.

¹² Jeden tekst, który zamyka zbiór słowiańskich kosmogonii, pochodzi prawdopodobnie ze Słowacji.

¹³ S. Chełchowski, *Powieści i opowiadania ludowe z okolic Przasnysza, cz. 2*, Warszawa 1890, s. 139–141.

¹⁴ O pracy Chełchowskiego zob. szerzej: *Dzieje folklorystyki polskiej 1864–1918*, pod red. H. Kapeluś i J. Krzyżanowskiego, Warszawa 1982, s. 324–325.

przy żadnej opowieści z tomu 2 zbioru, z którego pochodzi kosmogonia „spisana z ust” narratora o szlachecko brzmiącym nazwisku Piotr Połomski, a trudno przypuścić, by wszystkie z kilkudziesięciu (40) tam zanotowanych tekstów były w całości i wyłącznie pochodzenia rodzimego. Drugim przekazem, w którego autentyczność nie wątpimy, to kosmogonia zarejestrowana przez Macieja Maciąga w Olszance Turobińskiej¹⁵, a więc w zasadzie na pograniczu polsko-ukraińskim, co może świadczyć o tym, że opowieść ta wyznacza jedynie szlak wędrówki interesującego nas wątku ze wschodu na zachód, a – znowu – niekoniecznie dowodzi jego rodzimości dla polskiej kultury ludowej. Trzeci zapis – najobszerniejszy i najbogatszy – sporządzony został przez Oskara Kolberga¹⁶. Pomijając już fakt, że opowieść ta jest właściwie Kolbergowską kompilacją kilku różnych wątków, pochodzących z wielu miejscowości¹⁷ i dodatkowo poddanych literackiej „obróbce”, problem z wartością tego przekazu – w perspektywie naszego problemu – jest zbieżny z tym, jaki wystąpił nieco wcześniej. Kosmogonia ta bowiem powstała w bliskości Karpat, a więc swoistego „tygla” kultur, wpływów i tradycji, co ma tutaj dość poważne znaczenie, gdyż w tekście tym odnajdujemy zupełnie nieoczekiwane motywy, które mają raczej niewiele wspólnego z polskim folklorem. Na przykład czytamy tam, że „[...] Bóg światła wziął dwa wieloryby, złożył je na krzyż i na nie rzucił kruszynę jakby ziarno piasku, z którego na ich grzbietach rośla, coraz w górę wzrastała ziemia, taka Europa miękka gdyby ciasto [...]”. Motyw ten, dość dziwny w polskim folklorze, jest, chyba, pochodzenia bułgarskiego i wyrasta z tradycji bogomilskiej, gdzie pojawiają się „dwie unoszące się na falach ryby, złączone w niby jarzmie, mające podtrzymywać ziemię”¹⁸. Po raz kolejny więc stajemy przed, może niezbyt wielkim, ale jednak znakiem pytania dotyczącym kwestii rodzimości wątku kosmogonicznego. Czwartą historię, wcale często wykorzystywaną w opracowaniach naukowych, zapisana została przez Ignację Piątkowską. Zbieraczka ta zarejestrowała tyle niezmiennie oryginalnych podań i wierzeń, że wzbudziła tym podejrzenia Kazimierza Moszyńskiego, który bezspornie udowodnił, że wyobrażenia przypisywane przez nią ludności sieradzkiej są „zapożyczeniami” z prac Aleksandra Afanasiewa i Maxa Toeppena¹⁹. Dlatego z naszych rozważań, jako mało wiarygodną, wyłączymy tę kosmogonię. Na koniec pozostał nam przywołany przez Aleksandra Petrowa tekst, mówiący, że: „Kiedy Pan Bóg stwarzał ziemię, czart kazał kaczkę ukraść trochę ziemi. Kaczkę uciekającą z ziemią pochwycił jastrząb i zaczął ją dusić; wtedy kaczka krzyknęła, a z ziemi, która wypadła jej z nosa [dzioba] powstały góry”²⁰. Niestety, podejrzewamy, że i w tym przypadku nastąpił ten sam rodzaj nadużycia jakiego dopuściła się Piątkowska, a mianowicie przypisanie ludności do-

¹⁵ M. Maciąg, *Podania i legendy*, „Wisła”, 1902: 16, s. 329–330.

¹⁶ O. Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 7, *Krakowskie*, cz. 3, Warszawa 1962, s. 3–8.

¹⁷ Kolberg wymienia miejscowości, w których zasłyszał złączone później w jedną całość historie. Są to: Modlnica, Modlniczka, Rząska, Brzezie, Tomaszowice, Giebułtów, Koszkiew, Narama, Michałowice i Goszcza.

¹⁸ N. Minissi, op. cit., s. 33.

¹⁹ I. Piątkowska, *Obyczaje ludu ziemi sieradzkiej. Szkic etnograficzny*, „Lud”, 1898: 4, s. 414–415. Druzgocząca krytyka K. Moszyńskiego znalazła się w: *Nieco uwag krytycznych*, „Lud Słowiński”, 1931: 2, s. B261–B264. Z. Neymanowa (*Ignacja Piątkowska*, „Literatura Ludowa” 1962: 1/2) sugeruje, że krytyka ta spowodowała zarzucenie przez Piątkowską działalności na niwie ludoznawczej. Pewne wątpliwości wzbudzają także inne wyobrażenia odnotowane przez Piątkowską. Píše ona m.in., że „zorza północna to walka duchów dobrych ze złymi”. Jakkolwiek zorza pojawia się czasami na naszych szerokościach geograficznych (przyjmując wtedy najczęściej barwę czerwoną), to jednak jest to u nas zjawisko, i nie trzeba chyba tego szerzej udowadniać, na tyle sporadyczne i nieregularne, że trudno sobie wyobrazić, choć nie sposób też do końca odrzucić, by wśród ludu polskiego powstała w ogóle świadomość istnienia zorzy oraz by istniał zorganizowany wokół niej jakiś stabilny wątek wierzeniowy.

²⁰ A. Petrow, *Lud Ziemi Dobrzyńskiej, jego charakter, mowa, zwyczaje, obrzędy, pieśni, przysłowia, zagadki itp.*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, 1878: 2, s. 125.

brzyńskiej tradycji, które właściwa jest ludom zupełnie innym. Takie oskarżenie wymaga, jak sądzimy, szerszego uzasadnienia.

Ogólnie trzeba zauważyć, że w wypowiedziach na temat tego zbieracza dominuje ton umiarkowanego szacunku. Co prawda, pierwszy recenzent podstawowego dziełka Petrowa – czyli *Ludu Ziemi Dobrzyńskiej* – zauważył kilka merytorycznych i kompozycyjnych mankamentów jego pracy (uwagi te dotyczyły pominięcia topografii oraz przemilczeń i nieścisłości w zapisach odnoszących się do kultury materialnej), to jednak na koniec wyraził duże uznanie dla tego zbioru²¹. Podobnie o badaczu wypowiadali się Ryszard Górski²² i Helena Kapełus²³. Petrow, obok wymienionej pracy, napisał jeszcze kilka mniej lub bardziej cennych przyczynków zamieszczanych w dziale *Poszukiwania „Wisły”* i często sygnowanych inicjałami A.I.P. Jego matką, której „zawdzięcza miłość ludu i zajęcie się nim”²⁴, była Polka, Joanna z Bagińskich, zmarła w kwietniu 1893 roku w rosyjskim Krasnoufimsku. Wynikałoby z tego, że Petrow był jakoś rodzinnie powiązany z tym miastem, na co wskazuje także fakt, iż swoje szkice przez wiele lat przysyłały do redakcji „Wisły” właśnie z tej miejscowości. Przypuszczenie to za moment nabierze dużej wagi, na razie jednak musimy zadać pytanie: jakie przesłanki wskazują na to, by Petrow dopuścił się – przynajmniej w odniesieniu do tej opowieści – zarzuconego mu nadużycia? Po pierwsze: przywołane w niej motywy (myślimy tu o ptakach) nie znajdują analogii w innych polskich, ale także wschodnio- i południowo-słowiańskich kosmogoniach. Po drugie: najbliższym nam zespołem ludów, w którego tradycji motywy te się pojawiają, są, jak się wydaje, ludy ugrofińskie, a ściślej: nadwołżańscy Mordwini i Maryjczycy (daw. Czeremisi), przy czym kaczka, jako zwierzę biorące udział w stworzeniu świata, pojawia się w opowieści maryjskiej:

Duch zrodził Jumo i Kieremetia [...] i nie było między nimi ani starszego, ani młodszego: obaj byli silni. Lecz Kieremet' powsta i zechciał panować sam jeden. Wtedy Kieremetia siły zaczęły słabnąć, a siły Jumo rosnąć. Jumo zrobił się mocniejszym i Kieremet' był mu posłusznym i złość swoją skrył w sobie. Co tylko uczyni dobry Jumo, zły Kieremet' z pewnością zepsuje, jeśli tylko jest w stanie. Postanowił Jumo stwarzać ziemię. Dla tego potrzebował tylko garści ziemi. Widzi, że Kieremet' w postaci kaczora pływa po wodzie. I mówi do niego dobry Jumo: „Daj nurka i dostań mi ziemi”. Kieremet' dał nurka i dostał dla Jumo ziemi; lecz nie wszystką mu oddał, gdyż część schował sobie w gębie. Dmuchał Jumo na ziemię i kazał jej, aby pokryła wodę. Widząc to Kieremet' zaczął wypływać ziemię, którą skrył przed Jumo i gdzie napłynął Kieremet', tam zjawiały się góry i błota. I od tego czasu powstała niezgoda między nimi: dobro od Jumo, zło od Kieremetia²⁵.

Po trzecie: obie te społeczności żyją na terenach sąsiadujących z Krasnoufimskiem, z którym, jak pamiętamy, Petrow mógł być związany rodzinnie. Co więcej, kulturę ludową tych społeczności znał on świetnie, o czym świadczy praca, w której czytamy między innymi, że

Dawniej powszechnie, obecnie zaś w pewnych tylko miejscowościach [...]. Gdy wszystko, co opowiedziałem, robią na cmentarzu, gospodarze, od których wywieziono zmarłego, każą napalić w łaźni [...], wymyć wszystko w domu, a ubranie nieboszczyka, w którym skończył nieboszczyk, jeśli ono nie było wrzucone do grobu, powiesić na podwórzu, przygotować jadła i napoju. Po powrocie do domu, wszyscy, nim wejdą do izby, przed sienią myją ręce i przeskakują przez ognisko [...]²⁶.

²¹ W. Smoleński [rec.: A. Petrow, *Lud Ziemi Dobrzyńskiej*], „Ateneum” 1879: 4, s. 164–168.

²² *Słownik folkloru polskiego*, pod red. J. Krzyżanowskiego, Warszawa 1965, s. 296–297.

²³ *Dzieje folklorystyki polskiej 1864–1918*, s. 329.

²⁴ *Poszukiwania „Wisła”*, 1894: 8, s. 149.

²⁵ A. Petrow, *Cztery podania o stworzeniu ziemi*, „Wisła”, 1890: 4, s. 389.

²⁶ Idem, *Obřędy pogrzebowe „tojmaz” pogan Czeremisów*, „Wisła” 1897: 11, s. 555–558.

Szczegółowość i niemal reportażowy styl tej relacji zdają się wskazywać, że Petrow prowadził jakieś własne badania tradycyjnej kultury ugrofińskiej, badania opierające się nie tylko na opracowaniach regionalnych, ale dokonywane także z autopsji. Po czwarte: Petrow napisał artykuł, w którym notuje cztery kosmogonie; wspomnianą tu już maryjską, mordwińską, ukraińską oraz, zamieszczoną na pierwszym miejscu, historię znaną nam z *Ludu Ziemi Dobrzyńskiej*. Nie byłoby w tym niczego osobliwego, gdyby nie wstęp do tego przyczynku: „Dla przyszłego badacza podań polskich przedstawi zapewne niejaki interes zbliżenie podań, należących do różnych narodowości, lecz mających za przedmiot opowiadania jeden i ten sam fakt, mianowicie początek ziemi”²⁷. Jasno widzimy, że opowieść, którą 12 lat wcześniej zapisał w ZWAK-u jako polską, teraz, tzn. w 1890 r., przedstawiona jest wśród opowieści zupełnie niepolskich. Krótko mówiąc, zbierając te wszystkie przesłanki uważamy, że tekst przez niego zapisany – choć prawdopodobnie autentyczny – jest pochodzenia ugrofińskiego i jako taki nie przynależy do polskiej literatury ustnej²⁸.

Tak więc z pięciu kosmogonii zarejestrowanych we współczesnych granicach Polski dwie pochodzą z miejscowości sąsiadujących z terenami społeczności, w folklorze których zajmujące nas historie są wyjątkowo rozbudowane i popularne, jedna opowieść została przekazana prawdopodobnie przez wybitnego narratora, a dwie, pochodzące z centralnej Polski i jako takie – nie zabrzmi to najzręczniej, ale ujmie istotę rzeczy – niosłyby ze sobą walor etnicznej rdzenności, okazują się fałszerstwami. W takiej sytuacji wnioski narzucają się właściwie same: polska ludowa tradycja kosmogoniczna jawi się – z niezbyt jasnych powodów – bardzo wątle w porównaniu z zespołami paralelnych opowieści spotykanych u Słowian południowych i wschodnich. Oczywiście, jest kilka prawdopodobnych wyjaśnień takiego stanu rzeczy: tradycja ta mogła być kiedyś znacznie bogatsza, ale, powiedzmy, nie dotrwała do XIX wieku; mogła istnieć w wieku XIX, ale nieszczęśliwym zbiegiem okoliczności nie została, stosownie do swej wagi, szeroko opisana; mogła wreszcie być zapisana w pracach, które, z tych czy innych względów, nie weszły do obiegu naukowego. Wszystkie te przyczyny są prawdopodobne, ale przyjęcie ich powoduje z jednej strony niemożność podjęcia dalszej konstruktywnej refleksji, ponieważ błądzimy w sferze przypuszczeń o możliwościach występowania lub nie naszego wątku, z drugiej natomiast prowadzi do lekceważenia pewnego stanu faktycznego, który ma poparcie w konkretnym materiale folklorystycznym. Dla tego więc, trzymając się faktów, musimy zadać pytanie: co jest przyczyną takiego rozprzestrzenienia i takiej frekwencji ludowych opowieści o powstaniu świata?

Wspominaliśmy już, że podobieństwo i powszechność występowania tradycji kosmogonicznej na obszarze Słowiańszczyzny, skłaniało wielokrotnie badaczy do przyjmowania założenia o niezwyklej, sięgającej epoki prasłowiańskiej, archaiczności tego wątku, a przynajmniej jego ogólnych zrębów. Temu jednak założeniu, w perspektywie wyżej zaprezentowanych uwag, stoi na przeszkodzie pewna okoliczność. Otóż, najpopularniejsza obecnie koncepcja dotycząca etnogenezy Słowian, przyjmowana przez większość historyków i archeologów, mówi, że ich kolebką były tereny wschodniej Ukrainy (m.in. dorzecze średniego Dniepru²⁹), z której następnie Słowianie, w toku swej ekspansji, wy-

²⁷ Idem, *Cztery podania o stworzeniu ziemi*, s. 387.

²⁸ Dla przyszłej i ewentualnej rekonstrukcji biografii Petrowa warto tu może zwrócić uwagę na jeden szczegół. Otóż sądzymy, że wyjazd tego badacza do Rosji musiał nastąpić między rokiem 1880 a 1888. Przypuszczenie to oparte jest na następujących świadectwach. W „Wiśle”, 1888: 2, s. 831 odnajdujemy taką notatkę: „Pan Al. P., z Krasnoufimska, nadesłał nam do poszukiwania [...] następnym artykuł [...]”. Z kolei w przywołanym artykule *Cztery podania...*, tytułowe opowieści są wynotowane z publikacji rosyjskich, z których jedna została wydana w 1880 r. (inne pochodzą z 1888 i 1889). Zapisanie i przesłanie do Polski tego podania mogłoby być sensowne tylko w wypadku, gdyby Petrow był przekonany, iż ta praca jest w kraju niedostępna. A taką wiedzę mógł zdobyć tylko będąc w Polsce w roku wydania tej książki (i może przez jakiś czas później).

²⁹ H. Łowmiański, *Początki Polski*, t. 1, Warszawa 1963, s. 71.

wędrowali – najpierw na zachód, a później na południe. W takim kontekście nie dziwiłby fakt, że znane nam wyobrażenia o powstaniu świata, na terenach kolebki Słowian wpisały się najtrwalej w świadomość żyjących tam społeczności, czego świadectwem byłaby zdecydowanie najbogatsza i najczęściej występująca na całej Słowiańszczyźnie tradycja kosmogoniczna. Z powyższą koncepcją korespondowałby również analogiczny materiał południowy, który, choć nieco uboższy i zawierający motywy oryginalne wynikające z kontaktu z innymi kulturami, w pełni nawiązuje do wyobrażeń wschodniosłowiańskich, co mogłoby dowodzić, że w trakcie wędrówki Słowian na południe został przeniesiony z pierwotnych terenów osiedlenia. W świetle tego stanowiska słusznie oczekiwalibyśmy, że z kolei tradycja zachodniosłowiańska powinna być co najmniej równie bogata i popularna jak na południu, zważywszy także na fakt, że tereny te miały zostać zasiedlone wcześniej niż Bałkany czy Bułgaria. Tak jednak z pewnością nie jest. Odrzucając więc przywołaną wyżej, historyczno-archeologiczną, koncepcję etnogenezy Słowian, spróbujemy „osaczyć” nasz problem z innej strony.

Problem słowiańskości – podobnie jak indoeuropejskości – to problem w pierwszym rzędzie lingwistyczny; stąd podstawową nauką dla badań etnogenetycznych, z którymi przypuszczalnie można połączyć niektóre zagadnienia z zakresu szeroko rozumianego ludoznawstwa, jest językoznawstwo. Jak się wydaje, najnowsze obserwacje poczynione w ramach tej dziedziny nauki, a przede wszystkim wypracowanie przez Witolda Mańczaka³⁰ oryginalnej i nowatorskiej metody badania pokrewieństw języków, idą nam (i nie tylko nam) w sukurs. Metoda ta, nazywana przez autora „metodą porównywania słownictwa w paralelnych tekstach”, opiera się na założeniu, że pokrewieństwo językowe przejawia się nie, jak dotychczas uważano, w gramatyce, ale w słownictwie, przy czym analizie należy poddawać powstałe wcześniej w tym samym czasie te same teksty (np. tłumaczenia *Biblii*), a nie zespoły leksemów znajdujące się w opracowaniach słownikowych. Przykład: analiza słownika języka angielskiego pod kątem pochodzenia poszczególnych słów w nim zawartych, wskazywać by mogła, że jest to język romański, ponieważ większość z nich wywodzi się z łaciny lub francuskiego. Tak oczywiście nie jest, ale widoczne jest to dopiero w konkretnych tekstach, w których wyrazy pochodzenia rodzimego, a więc germańskiego, pojawiają się znacznie częściej niż pożyczki. Z kolei porównanie pierwiastków słów, a nie morfemów fleksyjnych, w poszczególnych językach pozwala określić stopień pokrewieństwa tych języków, będącego świadectwem takich lub innych kontaktów w przeszłości; języki, które w stosunku do innych takich podobieństw (odpowiedników etymologicznych) mają najwięcej, są językami najbardziej archaicznymi, co ma zasadnicze znaczenie dla kwestii etnogenezy danego ludu. Zastosowanie tej metody do zbadania języków słowiańskich doprowadziło Witolda Mańczaka do następujących wniosków: najbardziej archaiczne ze wszystkich są zachodnio-, a następnie wschodnio- i południowsłowiańskie, tym samym „nie sposób zlokalizować praojczyzny Słowian gdzie indziej niż w dorzeczu Odry i Wisły”³¹. Najbardziej archaicznym językiem ze wszystkich indoeuropejskich jest polski, co oznacza, że „praojczyznę indoeuropejską należy utożsamiać z praojczyzną Słowian”³².

Pierwsza z powyższych konkluzji, nie jest nowa (nowa jest argumentacja), ponieważ z takim stanowiskiem spotkać się można w starszych opracowaniach historyków i archeologów³³. Tym co dla nas jest szczególnie ważne w takiej koncepcji migracji Słowian – z zachodu na wschód, a stamtąd na południe – to fakt, że może ona tłuma-

³⁰ W. Mańczak, *Wieża Babel*, Wrocław 1999, zwłaszcza rozdz. *Okres przedhistoryczny*.

³¹ Ibidem, s. 125.

³² Ibidem, s. 139.

³³ Np. J. Kostrzewski, *Prasłowiańszczyzna. Zarys dziejów i kultury Prasłowian*, Poznań 1946, s. 10; J. Czekanowski, *Człowiek w przestrzeni i czasie*, Warszawa 1967, s. 207.

czyć dość zastanawiające rozprzestrzenienie tradycji kosmogonicznej. Mówiąc wprost: wydaje się prawdopodobne, iż znane nam wyobrażenia o powstaniu świata niekoniecznie muszą mieć tak archaiczną metrykę, jak to bywa postulowane. Tradycja ta mogła wytworzyć się dopiero na terenach, które zasiedlili Słowianie wschodni – na przykład, jak na to wskazuje przywołany materiał, pod wpływem ugrofińskim – a stamtąd zanieśiona została na południe. Tłumaczyłoby to fakt zarówno popularności tej tradycji u naszych pobratymców, jak i „ubóstwa” tego wątku na ziemiach Polski. Oczywiście, nie chcemy sugerować, że wierzenia te były zupełnie obce naszemu ludowi – przeczylibyśmy w ten sposób konkretnym zapisom, jak również temu, że wykazują one dość rozległe „ukorzenie” w szerszym materiale folklorystycznym, czego najlepiej dowodzą prace Ryszarda Tomickiego, Anny Brzozowskiej-Krajki³⁴ czy Magdaleny Zowczak³⁵. Chodzi nam o to, że w perspektywie, powiedzmy, „długiej chronologii” kreacja świata dzięki współdziałaniu dwóch demiurgów może nie mieć nic wspólnego z najdawniejszymi, słowiańskimi, wyobrażeniami kosmogonicznymi. Tu, naturalnie, nasuwa się trop, jakim podążył Władimir Toporow, wskazujący, że pierwotnym mitem kreacyjnym był ten, który mówi o jaju kosmicznym³⁶. Materiału polskiego, wspierającego tę tezę, nie brakuje; tak archeologicznego³⁷, jak i ludowego – wystarczy tu wspomnieć jaja wielkanocne czy wierzenia mówiące, iż „ziemia została stworzona z wielkiego jaja, które leżało na niebotycznym drzewie”³⁸. Pośrednio korespondują z tymi świadectwami także źródła historyczne. Według Henryka Łowmiańskiego politeizm w wykształconej formie (choć nieporównywalnej z np. politeizmem greckim) pojawił się tylko na Połabiu. Natomiast w pozostałych częściach Słowiańszczyzny system wierzeniowy przybrał (tuż przed aktem chrztu) następujące formy: w odniesieniu do Słowian południowych można mówić o – najwyżej – załóżkach politeizmu, choć pewniejszym byłoby uznanie, iż właściwy im był bardziej archaiczny prototeizm (kult materialnego nieba). Religia Słowian wschodnich (Rusi Kijowskiej), mimo że nieco wyżej zorganizowana, to również nie przekroczyła etapu owego „załóżkowego” politeizmu (przy czym, co ważne w kontekście przypuszczeń o niesłowiańskich inspiracjach kosmogonicznych, dla obu tych kompleksów wierzeniowych charakterystyczne i względnie prawdopodobne jest istnienie dwóch bogów). Wreszcie w przypadku Słowian zachodnich potwierdzona została jedynie polidoksja (system wierzeniowy złożony z czterech elementów: magii, wiary w dusze zmarłych, kultu przyrody oraz demonologii) z elementami prototeizmu, czyli, co badacz wyraźnie akcentuje, system najbardziej pierwotny³⁹. W takim kontekście warto odnotować, że o ile polski materiał folklorystyczno-etnograficzny w całej rozciągłości może być odzwierciedleniem polidoksyjnego charakteru religii naszych przodków, o tyle, jeżeli dobrze się orientujemy, w tym samym materiale nie znajdziemy żadnego przekazu, który pozwoliłby nam w sposób bezdyskusyjny wnioskować o politeizmie Słowian zachodnich. A w micie przedstawiającym powstanie świata z jaja ko-

³⁴ A. Brzozowska-Krajka, *Symbolika dobowego cyklu powszedniego w polskim folklorze tradycyjnym*, Lublin 1994, s. 29–48.

³⁵ M. Zowczak, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Wrocław 2000.

³⁶ W. Toporow, *Wokół rekonstrukcji mitu o jaju kosmicznym (na podstawie baśni rosyjskich)*, przeł. R. Maślanko, [w:] *Semiotyka kultury*, wybór i oprac. E. Janus i M.R. Mayenowa, przedmowa S. Żółkiewski, Warszawa 1977.

³⁷ Zob. np. A.P. Kowalski, *Mit w obrzędzie pogrzebowym. Próby etnograficznej analizy materiału prahistorycznego*, „Lud”, 1988: 72.

³⁸ A. Petrow, *Lud Ziemi Dobrzyńskiej...*, s. 125. W tym konkretnym wypadku nie mamy przesłanek, które nakazywałyby rezerwę wobec tego zapisu.

³⁹ H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek (w. VI–XII)*, Warszawa 1979. Ze stanowiska archeologicznego wspiera Łowmiańskiego W. Szafrąński, *Prahistoria religii na ziemiach polskich*, Wrocław 1987, s. 352–434.

smicznego osobowi demiurgowie brać udziału nie muszą, co współgra z tezą o braku w zachodniosłowiańskim Panteonie antropomorficznych bóstw.

Na koniec chcielibyśmy na moment powrócić do drugiej z tez wysuniętych przez Witolda Mańczaka. Jeżeli jest słuszna, to przypuszczalnie ma ona fundamentalne znaczenie również dla naszego obszaru zagadnień. Przyjmując bowiem, trudne do weryfikacji, ale chyba też niezbyt ryzykowne, założenie, że archaiczność języka implikuje archaiczność „spetryfikowanych” w nim wyobrażeń – w tym religijnych – może się okazać, iż w folklorze polskim, niby w kapsule czasu, przechowały się najdawniejsze, indoeuropejskie wierzenia. Choć z drugiej strony warto pamiętać, że

Łatwo [...] o popełnienie błędu, stosując metody jednej dyscypliny. Dopiero w pełni kompleksowe opracowanie wszelkich dostępnych źródeł może ułatwić rozwiązanie tego skomplikowanego zagadnienia. [...] W swym postępowaniu badawczym wykorzystać [winniśmy] źródła i metody takich nauk, jak: językoznawstwo, historia, archeologia, antropologia, etnografia z folklorem, historia religii, socjologia, historia państwa i prawa⁴⁰.

Te słowa Witolda Hensla, jakkolwiek dotyczące badań etnogenetycznych, w pełni przystają także do zagadnień rekonstrukcji archaicznych wierzeń.⁴¹

ADRIAN MIANECKI

FOLK COSMOGONIES VERSUS THE PROBLEM OF RELIGION OF THE WESTERN SLAVS

SUMMARY

This article attempts to draw a parallel between the findings of several sciences dealing with the pre-Christian religion of the Western Slavs.

The author starts with analysing the spread and distribution of the folk cosmogony tradition found on the whole area inhabited by the Slavs.

Furthermore he stresses the fact that stories, concerning the origin of the world being the result of joint actions of two gods, were numerous and diversified in the east and south while the presence of this image is hardly noticeable on the territories of the contemporary Poland. It leads the author to put forward a theory that this tradition originated from the contacts with other tribes, probably finno-ugrian, on the areas inhabited by the Eastern Slavs and was transferred to the south.

The reason why this motif scarcely appears in the west is the fact that people inhabiting those areas based their beliefs on the myth involving the idea of the cosmic egg.

According to the author this assumption may be confirmed by some of the linguistic, historical, archeological and ethnological research.

Translated by Anna Agnieszka Kuświk

⁴⁰ W. Hensel, *Do etnogenezy Słowian*, [w:] *Słowianie w dziejach Europy. Studia historyczne ku uczczeniu 75 rocznicy i 50-lecia pracy naukowej Profesora Henryka Łowmiańskiego*, pod red. J. Ochmańskiego, Poznań 1974, s. 39.

⁴¹ Już po napisaniu tego artykułu zapoznaliśmy się z pracą M. Eliadego, *Diabeł i Dobry Bóg: prehistoria rumuńskiej kosmogonii ludowej*, [w:] tegoż, *Od Zalmoksis do Czyngis-chana*, przeł. i przedmową opatrzył K. Kocjan, Warszawa 2002. Przedstawione wyżej rozważania – w zakresie kwestii poruszanych przez oba wystąpienia – korespondują z obserwacjami rumuńskiego religioznawcy.

SPIS TREŚCI

Artykuły

Tomasz M. Lebiecki, Legendy arturiańskie jako element kultury europejskiej	3
Adrian Mianecki, Ludowe kosmogonie a problem religii Słowian zachodnich	21
Maria Dybowska, Folklor Saamów w tradycji oralnej i literaturze skandynawskiej	31
Kazimiera Zdzisława Szymańska, Krajowcy Australii, wysp Fidżi i Nowej Zelandii w prereportażach Sygurda Wiśniowskiego	43
Anna Grażyna Piotrowska, Reperkusje mitu Dzikiego Zachodu w twórczości baletowej Aarona Coplanda	53
Jan Stasienko, Fabuła gier komputerowych	61
Agnieszka Dębska, Satyryczna poezja stanu wojennego	85
Mieczysław Inglot, Spór i współistnienie obiegów literackich (z dziejów dyskusji nad literaturą popularną)	95

Recenzje

Iwona Rzepnikowska, „Na przełęczy światów.” Kilka uwag o pewnej bajce ukraińskiej <i>Na przełęczy światów. 150 ukraińskich baśni, gadek, humoresek i podań ludowych</i> , wybrał, przełożył i opracował J. M. Kasjan, Toruń 1994	107
Katarzyna Orszulak, Od zmierzchu do świtu – folklor u progu nowego tysiąclecia Zuzana Profantová (editor), <i>Na prahu milénia. Folklór a folkloristika na Slovensku</i> , Bratislava 2000	111
Iwona Kabzińska, Kościoły katolickie na Białorusi A. M. Kułagin, <i>Katolickija chramy na Belarusi</i> , Minsk 2000	114
Zbigniew Kościół, Jerozolimska antologia <i>Anthology of yiddish folksongs</i> . T. 1-5, Jerozolima 1989-2000.	115
Marek Jankowski Diariusz w obrazkach Wilhelm Sasnal, <i>Życie codzienne w Polsce w latach 1999-2001</i> , Warszawa – Kraków 2001	117

CONTENTS

Articles

Tomasz M. Lebiecki, Arthurian Legends as Element of European Culture	3
Adrian Mianecki, Folk cosmogonies versus the problem of religion of the Western Slavs	21
Maria Dybowska, Saami folklor in oral tradition and scandinaviam literature	31
Kazimiera Zdzisława Szymańska, Natives of Australia, Fiji islands and New Zealand in Pre-reportages by Sygurd Wiśniowski	43
Anna Grażyna Piotrowska, Repercussions of the "Wild West" myth in Aaron Copland's ballet works	53
Jan Stasienko, The Plot of Computer games	61
Agnieszka Dębska, The satirical poetry of the martial law period	85
Mieczysław Inglot, The Disagreement and the Coexistence of Various Literary Circuits	95

Reviews

Iwona Rzepnikowska, "On the Saddle of Worlds": Some Notes on a Certain Ukraine Fairytale <i>Na przełęczy światów. 150 ukraińskich baśni, gadek, humoresek i podań ludowych</i> , wybrał, przełożył i opracował J. M. Kasjan, Toruń 1994	107
Katarzyna Orszulak, From Dusk till Dawn – Folklore at the Beginning of the New Millennium Zuzana Profantová (editor), <i>Na prahu milénia. Folklór a folkloristika na Slovensku</i> , Bratislava 2000	111
Iwona Kabzińska, Roman-Catholic churches in Belorussia A. M. Kułagin, <i>Katalickija chramy na Belarusi</i> , Minsk 2000	114
Zbigniew Kościół, The Jerusalem Anthology <i>Anthology of yiddish folksongs</i> . T. 1-5, Jerozolima 1989-2000.	115
Marek Jankowski, The Pictured Diary Wilhelm Sasnal, <i>Życie codzienne w Polsce w latach 1999-2001</i> , Warszawa – Kraków 2001	117