

Iwczenko, Jarosława

Jeszcze raz o mitologii Słowian Wschodnich

Etnolingwistyka 20, 377-381

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Jaroslawa I w c z e n k o

JESZCZE RAZ O MITOLOGII SŁOWIAN WSCHODNICH

Elena Levkievskaja, *Mify russkogo naroda*, Moskwa: „Astrel AST”, 2000, 528 s.

Chociaż tytuł *Mifologija russkogo naroda* sugeruje zawężenie przedstawianej problematyki wyłącznie do Rosjan, faktycznie praca przedstawia znacznie szersze spectrum. Temat nie jest nowy — w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat był on podejmowany przez różnych autorów, tak w postaci artykułów, jak i większych opracowań o charakterze naukowym bądź popularnym. K. Moszyński, D. Zelenin, E. Pomerancewa, A. Gieysztor, S. Urbańczyk, B. Baranowski, A. Gura, L. Pełka, W. Toporow, N. Tolstoj — to tylko badacze wybrani spośród tych, którzy wnieśli poważny wkład w rozważania dotyczące systemu wierzeń Słowian. Rozprawy naukowe zwykle ograniczały się do węższych zagadnień. Swoistym podsumowaniem teorii badań nad mitologiczną tradycją Słowian stała się monografia L. Winogradowej *Narodnaja demonologija i miforitual'naja tradicija slawjan*, w której autorka przedstawiła między innym uniwersalny schemat analizy postaci mitologicznej, który pozwala na dokładny opis każdej postaci z mitologii słowiańskiej. Kwestionariusz ten pomaga ujawnić cechy postaci na różnych poziomach, które można połączyć w trzy grupy:

1) charakterystyki statyczne podmiotu (imiona własne, nazwy demonów, epitety, wygląd, atrybuty, pochodzenie, cechy charakteru, charakterystyka „społeczna”);

2) cechy związane z działalnością postaci mitologicznej, łączące się z grupą predyktów. Wydzielono dwa typy działań: nakierowane i nienakierowane na przedmiot. Oprócz tego ta sama działalność postaci może być traktowana

na różne sposoby, w zależności od intencji (kara lub pomoc). Do opisu predyktów są dodane charakterystyki lokatywne i temporalne oraz modusy;

3) cechy, które dotyczą przedmiotu działania, typów współdziałania przedmiotu i postaci.

Według tego kwestionariusza w monografii L. Winogradowej na materiale wybranych tradycji wierzeniowych podjęto próbę opisanie i porównania trzech gatunków postaci, którym odpowiada rosyjska *rusalka*, *wed'ma* oraz *domowoj*.

Z kolei wydania popularne miały charakter raczej słownikowo-encyklopedyczny, jak np.: E. Gruszko, J. Medwediew, *Slovar' slawjanskoj mifologii*, *Russkaja mifologija: Enciklopedija*, uložony przez L. Waczurinę słownik-skorowidz *Slawjanskaja mifologija*, W. Kazakow, *Mir slawjanskich bogov*. Odbiegając nieco od tej formy, w recenzowanej publikacji uznana badaczka tekstu mitologicznego, E. Lewkijewska, przedstawia czytelnikowi synkretyczny i konsekwentny opis systemu mitologicznego Wschodniej Sławii.

W otwierającym pracę wprowadzeniu autorka tłumaczy, że podstawy i pierwotne wersje rosyjskiej mitologii ukształtowały się jeszcze w okresie przedchrześcijańskim, na długo przed podziałem Słowian Wschodnich na Rosjan, Ukraińców i Białorusinów. W tym miejscu przybliży również czytelnikowi specyfikę mitologii słowiańskiej i wyjaśnia, dlaczego jej system nie da się przedstawić podobnie, jak np. w mitologiach greckiej czy skandynawskiej.

Opis systemu mitologii wschodniosłowiańskiej autorka rozpoczyna od tzw. panteonu Włodzimierza Wielkiego, panteonu będącego zbiorem figur kilku bogów dawnych Słowian. Znaleźli się w nim: *Perun*, *Hors Dażbog*, *Strybog*, *Symargl* i *Mokoś*. Długo uważano, że była to reprezentacja ówczesnych wierzeń, aczkolwiek badania nad mitologią częściowo tezę tę poddały w wątpliwość. Trudno zaprzeczać znaczeniu Peruna — prawdopodobnie jednego z najważniejszych bóstw słowiańskich, boga grozy.

Jednak obecność wśród nich Horsa i Symargła wskazuje, że ołtarz ten w dużej mierze miał służyć okazaniu politycznej poprawności, gdyż są to bogowie irańscy i ich obecność w panteonie wykazuje szacunek ówczesnego władcy Kijowa wobec diaspory irańskiej, relacje które były ważną częścią polityki. O szacunku wobec Irańczyków świadczy także stosowanie podwójnej nazwy boga słońca — Hors Dażbog.

W dalszej kolejności przedstawiony został szereg pomniejszych bóstw — głównie pierwotnych ucieleśnień sił przyrody, cechy których zostały z czasem przejęte przez chrześcijańskich świętych. Przegląd ten otwierają personifikacje, które z pewnymi zastrzeżeniami można określić mianem bóstw — *Jaryło* i *Kupała*. Związani z wybranymi okresami roku kalendarzowego reprezentowali oni naturalną płodność i nawiązanie do słońca jako źródła sił vitalnych. Pozostałe kultury i personifikacje ujawniają bardziej bezpośrednio skojarzenia z poszczególnymi żywiołami lub elementami natury. Cechy tych kultów — wody, ziemi, drzew — przetrwały aż do XX wieku, chociaż zmienione pod wpływem chrześcijaństwa. Tak na przykład kult *matki-ziemi* został częściowo przeniesiony na *Matkę Bożą*, wody — na *Paraskiewu Piatnicu*. Do XIX wieku przetrwały kultury wody, drzew, kamieni, a każdy z nich kontynuuje tradycję więzi człowieka z naturą.

W trzeciej części autorka omawia mity kosmogoniczne. Ta grupa opowieści wierzeniowych jest najbliższa klasycznemu pojęciu mitu, gdyż posiadają one fabułę i określają relacje pomiędzy bohaterami. Mity kosmogoniczne ukształtowały się względnie późno, są w dużej mierze apokryficzne i zawierają dualistyczne idee aktu tworzenia świata wspólnie przez Boga i diabła. Wątki kosmogoniczne podzielono na grupy tematyczne. Najpierw autorka przedstawia te, dotyczące strefy ziemi, potem nieba i ciał niebieskich, po czym przechodzi do człowieka. Przekazy ludowe o stworzeniu człowieka, podobnie jak większość tych dotyczących kreowania naziemnych elementów wszechświata, odwołują do diabła jako współdemurga. Dualizm obecny jest również w tekstach o genezie pozostałych elementów codziennego otoczenia człowieka, a mianowicie: narzędzi pracy, środków

transportu, rzemiosł, zwierząt, roślin, sił diabelskich. Wszystkie te wątki charakteryzuje różnorodność i brak konsekwencji. Nie znajdujemy w nich jednej wersji powstania przedmiotu, zatem nie tworzą one organicznej całości. Z kolei motywy chrześcijańskie nie zawsze wchodzą w skład mitów o elementach przyrody, a nie ma ich prawie wcale w przekazach o narodowościach mitycznych.

Następny rozdział został poświęcony przeciwnemu biegunowi świata ludzi — światu zmarłych. „Tamten” świat istnieje w ścisłym związku z ludzką codziennością, jego przedstawiciele ciągle kontaktują się z żywymi, szkodząc im, ale też w pewnych warunkach pomagając. Dusza przechodzi na tamten świat po śmierci człowieka, opuszcza jego ciało jako substancja, po czym często przybiera postacie istoty żywej lub drzewa. Temat zaświatów autorka rozwija przedstawieniem wyobrażeń o drodze duszy na tamten świat i o tym, jak jej to przejście ułatwić. Na ustrój świata zmarłych składają się wyobrażenia dwóch typów — przedchrześcijańskie i chrześcijańskie. Zgodnie z pierwszymi mamy do czynienia ze światem żywych i zmarłych, w którym przebywają wszystkie dusze. Zgodnie z zasadami chrześcijańskimi zaświaty dzielą się na raj i piekło. Do raju trafiają dusze niewinne, w piekle diabły karzą te grzeszne. Relacje pomiędzy światami żywych i zmarłych ułożą u podstaw większości obrzędów kalendarzowych i rodzinnych, które służą zabezpieczeniu żyjących przed szkodliwymi działaniami zmarłych lub do zwiększania uzyskiwanych od nich korzyści. Kontakt ze zmarłymi jest bezpieczny i pożądanym w specjalne dni stypy, kiedy dusze pojawiają się na ziemi za przyzwoleniem, a nawet na zaproszenie krewnych. Uważano również, że nie tylko dusze mogą odwiedzić żywych — człowiek też może przez określony czas przebywać na tamtym świecie. Zwykle za formę takich peregrynacji uważano stan snu letargicznego.

W kolejnej części książki Lewkijewska podejmuje kwestię „powracających” nieboszczyków i „nieprawidłowej” śmierci. Dawni Słowianie rozróżniali dwa typy śmierci, i odpowiednio dwie kategorie nieboszczyków. Pierwszą stanowiły dusze ludzi, którzy przeżyli przeznaczony

im czas i odeszli na swoje miejsce w zaświatach. Tych nazywano *rodzicami* lub *dziadami*. Drugą kategorię stanowili zmarli przedwcześnie. Ci nie mogli zaznać spokoju przed dopełnieniem się przeznaczonego im przez Boga czasu, zatem dożywają go, wracając po śmierci do świata ludzi w swej ziemskiej postaci. Najczęściej powracają osoby, które za życia nie dopełniły wszystkich, wynikających z ludowych zasad, ziemskich obowiązków, np. nie zawarły związków małżeńskich lub nie zostawiły potomstwa, weszły za życia w kontakt z mocami diabelskimi oraz te, przy pogrzebie których nie odprawiono niezbędnych obrzędów. Tego rodzaju nieboszczyce przekształcają się w liczne drobne demony. Oprócz ludzi, którzy nie przeżyli przynależnego im czasu, niebezpieczni okazywali się również ci, którzy go przeciągnęli — uważano, że żyją już nie swoim czasem, a skradzionym u kogoś innego. Motyw o powracających nieboszczykach jest bardzo rozpowszechniony w wierzeniowych opowieściach ludowych. *Upiorem* na przykład nazywano zmarłego, wstającego nocą z mogiły i pożerającego żywych lub wypijającego ich krew, który za życia najczęściej był czarownikiem. Dziewczyny, które się utopiły lub zmarły bez ślubu, a także przekłete lub zmarłe bez chrztu dzieci stawały się *rusalkami*. Chłopcy w rusalki przemieniali się z rzadka, jedynie pod warunkiem, że śmierć nastąpiła w Rusalnym tygodniu. Rusalki mogły załaskotać na śmierć, jako ofiary preferowały młodych mężczyzn. W świat żyjących wracały też dzieci zmarłe w pierwszych dniach po porodzie. W okresie przedchrześcijańskim tłumaczono to tym, że nie przeżyły swego czasu, zaś po przyjęciu chrześcijaństwa — brakiem chrztu. Przekłete dzieci stają się po śmierci *kikimorą*, którą tradycyjnie wyobrażano sobie jaką staruchę w obdartym odzieniu. Pojawiała się w domu, czyniąc psoty, ze szczególnym uwzględnieniem pozostawionej bez błogosławienia przędzy. Tylko na północy Rosji znany jest *szulikun* — drobny szkodliwy demon, aktywny wyłącznie w czasie karnawału. Nie mogą uzyskać spokoju również dzieci przekłete przez rodziców i podmienione przez demony. Po śmierci rządzi nimi diabeł lub same stają się siłą diabelską. Według niektórych wyobrażeń moce diabelskie zabierają przekł-

tych natychmiast po kłątwie, a ci, kontynuując swój żywot, muszą egzystować w innym świecie, według jego reguł. Nie mogą komunikować się z żywymi, traktują ich wrogo.

Duchy rodu i opiekunowie zabudowań gospodarczych są przedmiotem opisu w następnym rozdziale. Jedną z najszczegółowiej omówionych tu postaci jest *domowej*. Pomimo że nazwę tę nadano jej względnie późno, cechy tej postaci zaczęły kształtować się jeszcze w czasach przedchrześcijańskich, a u jej genezy leżą wyobrażenia o zmarłych przodkach. Z czasem wyobrażenia te połączyły się z chrześcijańskimi obrazami biesów. Cechy opiekunów domowych różnicują się zależnie od miejsca występowania. Na niektórych obszarach zajmują się one wyłącznie domem, resztą zabudowań zaś na terenie przydomowym zarządza *dworowej*. Inna opcja to sprawowanie opieki nad domem przez zwierzę — wcielenie duszy zmarłego. *Domowym* może też stać się nawiedzający miejsce zamieszkania nieboszczyk. Głównym obowiązkiem *domowego* jest opieka nad bydłem. Funkcjonalnym odpowiednikiem tej postaci jest *gad domowy* — od *domowego* w postaci antropomorficznej różni się tym, że ma postać zwierzęcia. Podobnie jest z opiekunem ucieleśnianym przez łasicę. Oprócz domostwa każde zabudowanie gospodarcze (np. młyn, stodoła, łaźnia) posiadały własne duchy opiekuńcze. Mimo że wyobrażenia o tych ostatnich nie są tak rozbudowane jak w przypadku duchów domowych, niektóre zawierają ciekawe szczegóły. Przykładowo duch łaźni (bani) posiada czapkę niewidkę, którą można mu ukraść oraz zawsze powracającą w ręce gospodarza monetę, którą można wymienić na „dziecko”, w postaci zawiniętej w pieluchy czarnej kotki. Z kolei opiekunowie miejsc, gdzie obrabiano i przechowywano zboże, mogli obronić człowieka przed innymi wrogimi duchami.

Dalej autorka przedstawia duchy zamieszkujące przestrzeń pozadomową. Wśród nich najwięcej jest informacji o duchu leśnym — *leszym*. Oprócz patronowania lasom, cechą dla niego charakterystyczną jest zdolność regulacji swego wzrostu, od poziomu trawy po wysokość najwyższego drzewa. Możliwe było zawarcie z nim umowy, tradycyjnie polegającej na pewnym zakazie, np. w zamian za zaniechanie zbierania ja-

gód lub spania z żoną duch lasu pomagał przy wypasie bydła na swoim terytorium. Obraz ducha wody — *wodianogo* prawdopodobnie powstał z wyobrażeń o żyjących w wodzie topielcach. Z kolei bagna w tradycji słowiańskiej zawsze były uważane za miejsce pobytu mocy diabelskich, dlatego w wielu miejscach wierzono, że przypisany im jest osobny duch — *bolotnik*. W odróżnieniu od innych duch ten nie posiada zdolności zmiany swego oblicza oraz nie boi się piorunów, gdyż tracą one swoją moc w momencie zetknięcia się z powierzchnią bagna. Funkcjonował też duch pól oraz znane większości narodów słowiańskich wyobrażenie *południcy*. Ta ostatnia łączy w sobie cechy bóstwa słońca pojawiającego się w zenicie nad polami oraz pilnującego dojrzewania plonów bóstwa płodności. Jej podstawowym zajęciem jest karanie nie przestrzegających zakazu pracy w polu w południe.

Oprócz demonów *sensu stricto* mitologia ludowa Słowian Wschodnich zna kategorię półdemonów — półludzi. Pierwociny tych postaci zaczęły kształtować się jeszcze w czasach przedchrześcijańskich. Jedną z podstawowych postaci w tym gronie jest *czarownica*. Jest nią kobieta posiadająca tajną wiedzę magiczną. Rozróżniano czarownice z urodzenia i wyuczone. Pierwsza mogła czynić zarówno dobro, jak i zło, natomiast druga nie była w stanie nawet naprawić wyrządzonej przez siebie szkody. Każda czarownica zawiera umowę z diabłem. Najwięcej szkody robi „psując” bydło, odbierając mleko krowom i kradnąc plony. Męskim odpowiednikiem czarownicy jest *czarownik*. Jego wyobrażenia są kontynuacją przedchrześcijańskich wierzeń o wszechmocnych *wolchwach*. Pierwotnie uważani byli za wróżbitów. Jednak z czasem, pod wpływem chrześcijaństwa, ich zdolności zaczęto tłumaczyć kontaktami z biesem. Trzecią grupą ludzi posiadających wiedzę magiczną są *znachorzy*. W odróżnieniu od czarowników działają dla dobra ludzi i nie korzystają z pomocy mocy diabelskich. *Wilkolakiem* natomiast nazywa się człowieka, który za pośrednictwem magii sam lub z czyjąś pomocą może zamieniać się w wilka, zachowując przy tym ludzki umysł. Oddzielną kategorię stanowiły tzw. *klikusze* — osoby opętane przez diabła. Wierzono, że mają

one podwójną naturę, czasami przemawiają we własnym imieniu, a czasami są kierowane przez siedzące w nich duchy. W stan taki mógł także wprowadzić człowieka czarownik.

W kolejnym rozdziale odtworzono wyobrażenia o duchach losu, chorób i śmierci. Los w wyobrażeniach Słowian uosabiał zazwyczaj bochen chleba, z którego każdemu przypadała określona dola — ze środka lub z przypaloną skórką. Te wyobrażenia odzwierciedlały się również w nazwach personifikacji losu, odnotowywanych przeważnie na Ukrainie i zwanych *Dola* i *Nedola*. Są one ucieleśnieniem losu i towarzyszą człowiekowi przez całe życie, determinując towarzyszące mu powodzenie, dobrobyt czy podejmowany przezeń zawód. Według ludu człowiek także bez powodu nie zapada na zdrowiu. Choroby zsyłają na niego specjalne demony chorób oraz inne moce diabelskie. Choroby można uniknąć, próbując ją oszukać. Śmierć wyobrażano sobie najczęściej w postaci starej kościstej kobiety z lopatą, kosą lub piłą za plecami lub jako szkielet obleczony w białą, śmiertelną koszulę, również z kosą.

Następny rozdział poświęcono *diabłu*, prawdopodobnie najbardziej tajemniczej postaci mitologii słowiańskiej. Podobnie jak wiele innych, jego obraz zaczął kształtować się w czasach przedchrześcijańskich, a po przyjęciu chrześcijaństwa kontaminował cechy „oficjalnego” biesa. Diabeł ludowy to postać, która ma mało wspólnego z chrześcijańskim diabłem i szatanem. W odróżnieniu od innych postaci mitologicznych, diabeł tylko i wyłącznie czyni zło i *a priori* nie potrafi zrobić niczego dobrego.

Zasadniczą część pracy zamyka rozdział o mocach diabelskich i skarbach. Skarby według opinii ludowej mogą być czyste i nieczyste. Te pierwsze może posiadać ktokolwiek, nieczyste zaś chroni siła diabelska. Aby uzyskać taki skarb trzeba spełnić warunek, pod jakim został zaklęty, np. zabić w miejscu rzuconej klątwy określone zwierzę. Najpewniejszym sposobem uzyskania skarbu bez narażania się na poważniejsze zagrożenia jest podsłuchanie całej klątwy i dokonanie zmiany w jej warunkach lub spełnienie pierwotnych. Los człowieka, który odnalazł skarb, często jest nie do pozazdroszczenia, gdyż uzyskane złoto jest związane z diabłem. Aby zapobiec nie-

szcześciu, należy część skarbu oddać dzieciom lub na kościół.

Omawianą pozycję uzupełniają przypisy i komentarze, stanowiące usystematyzowane źródło informacji dodatkowych i odpowiedniej lektury dla zainteresowanych, oraz słowniczek mitologicznych nazw i imion.

Podsumowując, należy stwierdzić, że jest to praca bardzo interesująca, a z racji popularno-naukowego charakteru z pewnością spotka się

z dużym zainteresowaniem nie tylko specjalistycznego grona naukowców. Przywołane w niej ilustracje tekstowe sugerują, że pomimo specyfiki mitologicznego systemu Słowian w przyszłości można podjąć próbę ułożenia zbioru typowych tekstów wierzeniowych, który będzie mniej więcej w pełni odzwierciedlał wielowarstwowy system wierzeń przodków współczesnych Rosjan, Ukraińców i Białorusinów.

Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska

WSPÓŁCZESNE ZAMÓWIENIA Z POLESIA

Polesskie zagovory (v zapisjach 1970-1990-ch gg.). Sostavlenie, podgotovka tekstov i kommentarii T. A. Agapkinoj, E. E. Levkiewskoj, A. L. Toporkova, Moskwa: Izdatel'stvo „Indrik”, 2003, 751 s.

Zamówienie jako tekst kultury, na gruncie słowiańskim (zwłaszcza wschodnio- i południowosłowiańskim) od dawna jest przedmiotem zainteresowania folklorystów, kulturoznawców i etnolingwistów. Ten gatunek tekstu, o czym świadczą liczne publikacje, okazał się szczególnie popularny na gruncie rosyjskim¹, białoru-

skim², ukraińskim³, od niedawna też na obszarze czeskim⁴. Bogatą rejestrację i analizę tekstów z terenów wschodniosłowiańskich przynoszą publikacje W. Charitonowej⁵, a z południowej Słowiańszczyzny — prace L. Radenkowicia⁶. Analizy porównawcze materiału słowiańskiego i bałtyckiego podjęła M. Zawiałowa⁷.

Polesskie zagovory, pozycja opublikowana w 2003 roku przez moskiewskie Wydawnictwo „Indrik”, po *Polis'kich zamovlanjach* (1990) i artykule Nikity Tołstoja *Iz nabljudenij nad polesskimi zagovorami* (1985), to kolejny krok w badaniach nad tradycją Polesia i archaiczną poezją magiczną tego obszaru. Jest to zbiór niezwykle bogaty, ujawniający wyniki wieloletnich ekspedycji terenowych, zapis nieznanych dotąd tekstów zamówień, próba ich systematyki, opisu kontekstu pragmatycznego, zapis wątków

¹Por. np.: *Velikorusskie zaklinanija. Sbornik* L. N. Majkova (1869/1994); A. Vetuchov, *Zagovory, zaklinanija, oberegi i drugie vidy narodnogo vračevanija, osnovannye na vere v silu slova* (1902); N. Poznanski, *Zagovory. Opyt issledovanija proischoždenija i razvityja zagovornych formul* (1917/1995); *Russkie zagovory*, oprac. N. I. Savuškina (1993); Ju. I. Smirnov, V. N. Iljinska „*Vstanu ja blagoslovjas'...*” *Lečebnye i ljubovnye zagovory, zapisannye v časti Archangel'skoj oblasti* (1992); *Russkie zagovory i zaklinanija* pod red. V. P. Anikina (1998); A. Toporkov, *Zagovory v russkoj rukopisnoj tradicii XV–XIX w.* (2005); V. Klaus, *Ukazatel' sjužetov i sjužetnych situacij zagovornych tekstov vostočnych i južnych slavjan* (1997); A. Judin *Onomastikon russkich zagovorov* (1997).

²E. R. Romanov, *Belorusskij sbornik. Wyp. Zagovory, apokrify i duchovnye stichi*, 1891; *Zamovy zestawione* przez G. Bartoszewicz (1992).

³*Ukrains'ki zamovljanija*, uporjad. M. N. Moskalenko, 1993.

⁴E. Vel'mezova, *Češskie zagovory. Issledovanija i teksty*, 2004.

⁵*Zagovorno-zaklinatel'naja poezja vostočnych slavjan. Konspekty lekcij* (1992).

⁶*Narodne basme i bajan'ja* (1982), *Narodna bajan'a kod južnih slovena* (1996) i *Simvolika sveta u narodnoj magiji južnih slovena* (1996).

⁷*Balto-slavjanskij zagovornij tekst* (2006).