

Między zwierzęciem a człowiekiem. Obraz psa i psiogłowca we współczesnej rosyjskiej fantastyce grozy

ANNA N. WILK

Badaczka niezależna

Wilk i pies, czyli dwie formy likantropii

Alfonso di Nola pisze: „nie ma kultury, której byłaby obca mitologia przemiany ludzi w zwierzęta, do dziś zachowująca aktualność lub obecna w formie szczątkowej, jako relikwyt przeszłości przeniesiona w sferę baśni, folkloru lub fikcji, także kinowej” (di Nola 2012: 6). Pomimo różnorodności fauny konotującej zjawiska nadprzyrodzone, w filmach i literaturze popularnej dominuje jednak motyw przemiany istoty ludzkiej w wilka. Zależność tę można wyjaśnić nadrzedną rolą kultury zachodnioeuropejskiej, która przyczyniła się do nadania wilczej transformacji statusu modelu wzorcowego dla interpretacji wszystkich podobnych przeobrażeń w mitach, przesądach i utworach ludowych kultur całego świata (di Nola 2012: 6). Należy bowiem zauważyć, że nocny tryb życia wspomnianego drapieżnika, wzbudzające niepokój wycie do księżyca, atakowanie zwierząt gospodarczych oraz występowanie głównie na terenach leśnych, od wieków postrzeganych jako siedliska sił nadnaturalnych, uznawane były powszechnie za dowód jego przynależności do istot demonicznych (Kowalski 2007: 600). W okresie rozwoju chrześcijaństwa wilk zaczął być utożsamiany z siłami piekielnymi (Kowalski 2007: 356), gdyż, zgodnie z legendami apokryficznymi, miał zostać stworzony przez samego diabła (Simonides 2010: 83).

Przemiana wilkołacza utożsamiała zatem lęk zarówno przed dziką przyrodą, jak i śmiercią oraz siłami chthonicznymi. Warto zwrócić jednak uwagę również na inny typ potwora likantropicznego, którego fantazmat długo władał wyobraźnią zbiorową – postać psiegłowego, istoty hybrydalnej, będącej wynikiem stałego scalenia cech ludzkich z psimi.

W sferze symbolicznej pies posiada podwójne znaczenie – przynależy jednocześnie do świata ludzi i sił opiekuńczych (Mudrowa 2010b: 178), jak i reprezentantów śmierci oraz mocy demonicznych (Ślupiecki 2011: 38). Jego dualistyczna natura wynika z faktu, że jest oswojoną formą wilka (Juranek-Mazurczak 2007: 384-385), dlatego występuje w przesądach i zabobonach zazwyczaj w opozycji do wspomnianego drapieżnika lub jako jego ekwiwalent. Aleksandr Afanasjew zauważa, że w podaniach i legendach słowiańskich wielokrotnie dochodzi do fuzji atrybutów obu istot:

Podania ludowe łączą z wilkiem i ten łowiecki charakter, jaki nadaje się mitycznemu psu, tak, jak oba zwierzęcia posłużyły do spersonifikowania identycznych zjawisk naturalnych [...]. Na Ukrainie i na Litwie wilki są nazywane psami myśliwskimi św. Jurija (Jurowymi psami) i bez jego pozwolenia one nie mogą tknąć ani jednej sztuki bydła. Z drugiej strony, demoniczna rola wilka przechodziła czasami na psa. [...] Identyfikując psa z demonem-wilkiem, fantazja [ludowa – A. N. W.] nadaje mu epitet „czarny” i zmusza go do działania w mroku nocy; wraz z nastaniem świtu on ucieka (Afanasjew 2013: 367)¹.

Myślenie symboliczne na temat psa i wilka posiada więc cechy wspólne. Znaczące różnice pojawiają się dopiero przy analizie potworów, obdarzonych ich atrybutami. Kiedy wilkołak utożsamia bowiem porażkę apollońskiego rozumu nad dionizyjskim pożądaniem i całkowite podporządkowanie się zwierzęcym instynktom, postać psiegłowego łączy się z potrzebą rozważenia kwantyfikatorów przynależności do rasy ludzkiej. Kynokefal, tak jak człowiek,

¹ Przekład własny za: „Народные предания соединяют с волком и тот охоничий характер, какой присваивался мифической собаке, т. к. оба зверя послужили для олицетворения одинаковых стихийных явлений [...]. На Украине и в Литве волки называются хортами св. Юрия (Юровыми собаками), и без его разрешения они не могут тронуть ни единой скотины. С другой стороны, демоническая роль волка возлагалась иногда на собаку [...] Отождествляя собаку с демоном – волком, фантазия дает ей эпитет «черная» и заставляет ее действовать во мраке ночи; с утренним рассветом она убегает”.

charakteryzuje się zdolnością do tworzenia artefaktów kulturowych, ale, w odróżnieniu z kolei od klasycznie pojmowanego wilkołaka, nie jest w stanie zamaskować zwierzęcej strony swojej natury. W źródłach historycznych (kroniki, zapiski z podróży) i etnograficznych (legendy apokryficzne, przesady, podania wierzeniowe) jest prezentowany zatem jako „dzikus”, krwiożerczy mieszkaniowiec odległych, nieznanymi krain, nosiciel odmiennych wartości i norm kulturowych.

W niniejszym rozdziale zbadane zostaną postacie kynokefalów w kontekście istot o powiązaniach zarówno ze światem ludzi, jak i zjawiskami nadprzyrodzonymi. Ponieważ postacie psiogłowych na terenach rosyjskojęzycznych wciąż przynależą do popularnych bohaterów literackich i filmowych, omówione zostaną ich wyobrażenia zarówno w dawnych przesadach oraz wierzeniach, jak i w rosyjskich utworach fantastycznych. Analiza wyobrażenia kynokefala wymaga jednak przywołania roli, jaką postać psa odgrywa w faktach folklorystycznych oraz we współczesnych powieściach i opowiadaniach grozy autorów rosyjskich. Od wieków obraz zwierzęcia domowego ulega bowiem procesowi antropomorfizacji w tekstach kultury; bliska zażyłość występująca między zwierzęciem a człowiekiem wytworzyła w wyobraźni zbiorowej swoiste uczłowieczoną wizję psa – wiernego kompana, obdarzonego ludzkim sposobem rozumowania oraz moralnością (Juranek-Mazurczak 2007: 385). Ze względu na powiązania wspomnianych stworzeń z motywem transgresji człowieczeństwa i zwierzęcości, będą uznawane w tym rozdziale za odmianę postaci psiogłowego. Zostaną omówione takie powieści, jak *Nocny obserwator* Olega Diwowa, *Psogławcy* (Псоглавцы) Aleksieja Mawrina, *Sobaczij bog* (Собачий бог) Siergieja Arbienina oraz opowiadanie *Suczenysz* (Сученьиш) Olega Kożyna.

Pies magiczny, pies uczłowieczony.

Folklor słowiański a współczesna fantastyka grozy

Warto przywołać tutaj rozważania Katarzyny Juranek-Mazurczak nad przyczyną uczłowieczenia psa w kulturze:

Od chwili, gdy *Homo sapiens* oddalił się od swego neandertalskiego przodka, a *Canis familiaris* od swego przodka wilka, zaczął się proces udomowienia zwierząt. Te dwa gatunki rozumiały się instynktownie i doskonale, a żyjąc każdy w swojej grupie, zarówno człowiek, jak i pies, wiedzieli, że ich przetrwanie zależy od przetrwania pozo-

stałych [...]. Losy człowieka i psa stały się wspólne, a jedną z podstawowych funkcji, jaką zwierzę przyjęło na siebie (lub którą zostało obarczone), była funkcja strażnika. [...] Nastąpił podział na to, co obce, dzikie, nienależące do świata ludzi, a stworzona przez człowieka kultura broniona była przez psa, należącego skądinąd do innego świata. Z czasem człowiek zawłasczył ziemię i zaczął kształtować psa – podobnie jak inne zwierzęta – na swój obraz i podobieństwo oraz stosować względem niego zasady, jakie obowiązywały w ludzkiej społeczności (Juranek-Mazurczak 2007: 385).

Zjawisko antropomorfizacji psa jest szczególnie widoczne już w legendach apokryficznych, w których zwierzę przedstawiane bywa jako człowiek ukarany przez Boga za obżarstwo (Dal 2011: 598) czy za naigrywanie się z Jezusa Chrystusa (Winogradowa 1995: 281). Z kolei na Rusi wierzono, że pierwotnie psy posiadały wygląd zbliżony do ludzkiego – były nagie i dopiero diabeł stworzył dla nich sierść (Afanasjew 2013: 351).

W ludowej kulturze słowiańskiej dominuje utożsamianie psa z wartościami pozytywnymi; jest nie tylko strażnikiem domu i gospodarstwa, ale również pełni funkcję obrońcy przed siłą nieczystą. Zachowało się wierzenie, że każdy przedstawiciel wspomnianej odmiany psowatych posiada niesamowicie wrażliwe zmysły, dzięki którym potrafi wyczuwać wszelkiego typu zagrożenia, zarówno o charakterze naturalnym, jak i metafizycznym. Słowianie uważali, że psie wycie oznacza zbliżającą się śmierć (Afanasjew 2011: 595), wojnę, nieurodzaj lub pożar (Afanasjew 2013: 353), a szczekanie i warkot ma właściwości apotropeiczne, odstrasza demony (Afanasjew 2013: 215). Co więcej, do czasów współczesnych zachowały się przesady i zabobony o specjalnych odmianach psów, które wyróżniały się zdolnościami magicznymi lub wysokim stopniem odporności na złowrogie machinacje istot nadprzyrodzonych. Przykładowo, Kazimierz Moszyński odnotowuje, że wielką wartość dla mieszkańców Rusi miały pierworodne szczenięta z pierwszego miotu suki, gdyż w wieku dorosłym stawały się wyjątkowo niebezpieczne i groźne dla czarowników, wiedźm oraz innych bohaterów demonologii ludowej (Moszyński 1934: 308). Szczególną estymą społeczną cieszyły się również dwa rodzaje psów, które podejrzewano o posiadanie zdolności natury magicznej – tak zwana dwuoczek (*двоеглазка*) oraz jasnek² (*ярчук*). Do pierwszej odmiany przynależały wszystkie psy o czarnej sierści, posiadające dwie białe plamy nad powiekami, tworzące iluzję drugiej pary oczu. Zgodnie z myśleniem magicznym, dodatkowy

narząd wzroku miał umożliwiać stworzeniu dostrzeganie istot demonicznych, co pozwalało mu w porę ostrzec lub uratować właścicieli przed nadciągającym niebezpieczeństwem. Natomiast jasnek jest interesującym przypadkiem, gdyż niemożliwe jest odnalezienie jego ekwiwalentu w świecie rzeczywistym; miał posiadać jeden wilczy ząb w pysku oraz dwa węże, ukryte pod sierścią. Wyczuwał on obecność czarta i potrafił ciężko ranić wiedźmy (Afanasjew 2013: 353). Postać psa – sojusznika człowieka w walce z siłą nieczystą należy obecnie do popularnych bohaterów rosyjskiej literatury fantastycznej, w tym horroru.

W powieści *Sobaczij bog*, autorstwa Arbienina, psy i wilki stoją po dwóch przeciwnych stronach konfliktu jako przedstawiciele dwóch odmiennych bóstw pogańskich, hinduskiej Saramy, matki wszystkich wspomnianych dzikich drapieżników i wroga rasy ludzkiej oraz egipskiego Anubisa, starającego się pokojowo koegzystować z ludzkością. Jedną z postaci o kluczowym wpływie na przebieg wspomnianego konfliktu jest Tarzan, pies małej Alionki. W kreacji zwierzęcia zauważalne są nawiązania do rosyjskich wierzeń ludowych – jego szczekanie i wycie charakteryzuje się właściwościami apotropaicznymi, posiada on niezwykle wrażliwe zmysły i wyczuwa obecność istot nadprzyrodzonych. Co więcej, w dalszych fragmentach utworu postaci drugoplanowe określają go mianem dwuoczki oraz jasnka. Bierze udział w rozgrywce dwóch bóstw, ponieważ jego właścicielka jest celem ataku Saramy – w przyszłości połączy się bowiem z psiogłowym bóstwem i zostanie matką jego dziecka. Tarzan, chroniąc swoją małą panią, obserwuje zatem dokładnie podwórko oraz szczeka i wyje, uniemożliwiając istotom demonicznym przedostanie się do wnętrza domu. Dziadkowie Alionki interpretują jednakże zachowanie psa jako przejaw agresji i postanawiają wywieźć go do lasu, narażając w ten sposób życie swojej wnuczki. Zniknięcie zwierzęcia sprawia, że Psi Bóg zmuszony jest ujawnić swoją obecność przed dziewczynką i odegrać rolę jej strażnika.

Interesującym zabiegiem narracyjnym jest zaprezentowanie części wydarzeń z perspektywy Tarzana; wprowadzie jego sposób myślenia nie zostaje poddany zjawisku antropomorfizacji, jednak zaakcentowane są cechy charakteru utożsamiane z pozytywnym stereotypem psa – ludzkiego kompana – takie jak wierność, bezwarunkowe oddanie, samopoświęcenie oraz nieustępliwość w zmierzaniu do ponownego spotkania swego właściciela. O ile odbiorca uzyskuje dużo informacji na temat psa, jego motywacji i przemyśleń, o tyle postacie ludzkie sprawiają wrażenie mniej rozbudowanych charakterologicznie. Paradoksalnie, czytelnik niewiele dowiaduje się na temat osobowości głównych bohaterów – tytułowego Psiego Boga i jego przyszłej narzeczonej. Znamienne

jest zatem, że w zakończeniu powieści to właśnie Tarzan, a nie Anubis czy Alionka, pokonuje Sarameę, zadając jej decydujący cios.

Kiedy w powieści Arbienina postać psa odgrywa rolę jednoznacznie pozytywną, to w opowiadaniu Olega Kożyna, *Suczenysz*, w interesujący sposób wykorzystane zostają motywy zwierzęcych właściwości magicznych i ich powiązań z człowieczeństwem. Bujan³, pupil głównego bohatera, Michaiła Sieriebrowa, ginie, bohatersko ratując swojego pana przed wampirem. Jego śmierć prowadzi do nieoczekiwanego odwrócenia ról – upiór zostaje oswojony i staje się pupilem protagonisty, zaś prawdziwy pies, Bujan, przeistacza się w stworzenie nadprzyrodzone, które pośmiertnie nawiedza Michaiła i dusi go w snach:

To było dziwne, ponieważ Bujan nie śnił się Michaiłowi Stiepanowiczowi już półtorej roku. Przez pierwsze miesiące [po swojej śmierci – A. N. W.] przychodził regularnie – opierał się swoimi solidnymi łapami bezpośrednio na piersi Sieriebrowa i, patrząc w jego niespokojnie umęczoną twarz, przygniatał całym swoim ciężarem... Przygniatał, przygniatał i przygniatał... (Kożyn 2012)⁴.

Opisany rodzaj ataku jest charakterystyczny dla istot wampirycznych (Strzelczyk 2007: 219). Zgodnie z regułami myślenia magicznego, ugryzienie upiora działa wyłącznie na ofiary ludzkie, co pozwala dojść do wniosku, że transformacja Bujana spowodowana jest przez Michaiła i jego sposób postrzegania zwierzęcia. W opowiadaniu wielokrotnie zostaje bowiem podkreślone, że główny bohater jest samotny i pies był jego jedynym przyjacielem. Michaił tęskni za nim i podświadomie obwinia się o jego śmierć; w swoim umyśle uczłowiecza zatem obraz utraconego towarzysza do tego stopnia, że umożliwia mu symboliczną metamorfozę w monstrum.

Charakterystyczne dla utworów kultury popularnej są postacie psów pozbawionych zdolności nadprzyrodzonych, które podejmują starania, by ochro-

³ Imię psa może być nawiązaniem do baśniowej wyspy o tej samej nazwie. Bujan to miejsce magiczne, będące elementem świata przedstawionego rosyjskich zaklęć i utworów ludowych. Wyspa słynęła głównie z tego, że na jej obszarach ukryte były niesamowite przedmioty, służące do walki ze złem. Miejsce magiczne pojawia się między innymi w baśni Aleksandra Puszkina, *Bajka o carze Sałtanie* (1831).

⁴ Przekład własny za: „Это было странно, потому что Буян не снился Михаилу Степановичу уже года полтора. Первые месяцы он приходил регулярно – упирался своими здоровенными лапами прямо в грудь Сереброву и, глядя в его беспокойное мятущееся лицо, давил всем весом... Давил, давил и давил...”.

nić człowieka przed złem. Jest to odwołanie do dominującego w kulturze światowej wyobrażenia zwierzęcia domowego jako istoty gotowej umrzeć za swojego właściciela. Wśród pisarzy rosyjskich chętnie sięgających po wspomniany motyw zdecydowanie wyróżnia się Diwow. Analiza jego powieści pozwala bowiem założyć, że autor często wprowadza do fabuły takie postacie psów, które charakteryzują się wyjątkową, niemalże ludzką, inteligencją oraz wrodzonym talentem do walki ze stworzeniami nadprzyrodzonymi. W trylogii *Sled zombi* [След зомби] Diwow prezentuje wizję tajnej organizacji, tresującej wspomniane zwierzęta domowe do walki z żywymi trupami, a w powieści *Nocny obserwator* czyni owczarka o imieniu Grey jednym z ważniejszych bohaterów. Znamienne jest, że pomimo braku predyspozycji magicznych psi bohater *Nocnego obserwatora* wywołuje konotacje z istotą półdemoniczną – likantropem. W odróżnieniu od postaci Tarzana z *Sobaczijego boga* czy Bujana z *Suczenysza*, owczarek u Diwowa obdarzony zostaje motywacją oraz sposobem planowania bardziej typowymi dla człowieka niż zwierzęcia. Wampiry uśmierciły jego ukochanego pana, zatem pies w ramach zemsty przemierza całe miasto w ich poszukiwaniu i opanowuje sztukę sprawnego uśmiercania wspomnianych krwiopijców:

Właściwie to pies zaatakował wedle wszelkich prawideł, jakie zostały mu wpocone na kursach służby obronno-strażniczej. Rzucił się, przechwycił rękę, którą nieludź niezdarnie wystawił przed siebie, szarpnął w dół i na bok, wywracając przeciwnika na ziemię – Grey bardzo wychudł, ale pomogła mu bezwładność – i poczuł, że ktoś szarpie go za obrożę... Wtedy wypuścił rękę z pyska, wyciągnął się, sięgnął kłami gardła i rozplatał je.

Wszystko okazało się takie proste! (Diwow 2009: 303-304).

Co więcej, pies szybko pojmuje tajniki życia wampirów, ich *modus operandi* oraz zasady organizacji społecznej. Dlatego, w porównaniu do postaci ludzkich, wielokrotnie wykazuje się większą skutecznością w ich tropieniu i zabijaniu.

Psiogłowiec a motyw odmienności kulturowej wczoraj i dziś

Kiedy wilkołak ucieleśnia odrzucenie człowieczeństwa, psiogłowy jest „archetypem wszystkich obcych i niezrozumiałych istot” (Nowakowski 2012: 95). Analiza wierzeń społeczeństw z różnych stron świata pozwala dostrzec, że typowym rodzajem stereotypizacji obrazu przedstawicieli sąsiednich wspólnot, mieszkań-

ców trudno dostępnych miejsc czy nieznanymi terenów było utożsamianie ich z animalistycznymi sposobami zachowania; zarzucano im więc prymitywizm (między innymi zdolności architektoniczne tubylców miały ograniczać się jedynie do umiejętności budowania szałasów), nadmierną bojowość oraz brutalność.

W średniowiecznych kronikach oraz legendach i podaniach z różnych terenów europejskich pojawiają się informacje, że rzekome wspólnoty kynokefalów wprawdzie specjalizowały się głównie w sztuce wojennej, ale zajmowały się także rolnictwem. Jego członkowie mieli porozumiewać się między sobą przy pomocy warknięć i szczeknięć, a z osobami spoza swojej społeczności – na migi. Psiogłowi przedstawiciele obcych kultur budzili lęk wśród wędrowców, ponieważ uważano, że przejawiają skłonność do kanibalizmu, o czym pisał choćby Marco Polo w słynnych wspomnieniach z podróży:

Angaman jest wyspą bardzo rozległą. Króla nie posiadają, mieszkańcy są bałwochwalcami i żyją jak dzikie zwierzęta. [...] wszyscy mieszkańcy tej wyspy mają głowy psie oraz oczy i zęby jak psy, gdyż ręczę wam, że z głowy są zupełnie podobni do wielkiego psa-doga [...]. Lud to jest bardzo krwiożerczy. Wszystkich ludzi, jakich pojmać zdołają, a którzy nie należą do ich narodu, zjadają. Żywią się ryżem, mlekiem i wszelkiego rodzaju mięsem (Polo 1953: 327-328).

Nie należy zapominać, że fantazmat rasy kynokefalów pojawił się w kulturze słowiańskiej jako wynik adaptacji wierzeń i legend zachodnioeuropejskich (Afanasjew 2013b: 347-348). Warto przywołać tutaj choćby wierzenia odnośnie plemion pierwotnych, zamieszkujących tereny Prасłowian:

[...] wzbudzali strach u swoich sąsiadów, Słowian, żyjących na stepach, ponieważ fantazja ludowa malowała ich w strasznych barwach. Psiogłowcy byli stworzeniami z psimi głowami i mordami, dlatego wyróżniali się niezwykle wytrzymałością, zezwierzęceniem i okrucieństwem. Jednakże plemiona słowiańskie także nie były strachliwe, tym bardziej że, jak zauważył jeszcze Herodot, były dość inteligentne, dlatego w końcu mogły przeciwstawić niepokonanej złości i zezwierzęceniu psiogłowców własną przebiegłość i spryt. Stopniowo to plemię zostało całkowicie wybite w wojnach, których psiogłowcy byli wielkimi miłośnikami – i nikt z nich nie ostał się na świecie (Mudrowa 2010a: 215)⁵.

⁵ Przekład własny za: „[...] наводили страх на своих соседей, степных славян, поэтому народная фантазия рисовала их страшными красками. Песиглавцы были существа с песьими головами и мордами, а потому отличались необычайной

Myśliciele europejscy rozważali, czy istnieje kraina psiogłowców i czy w ogóle istota hybrydalna, o cechach ludzkich i zwierzęcych, może posiadać duszę oraz mieć szansę na zbawienie (Nowakowski 2012: 93-94). Podane rozważania zaowocowały pojawieniem się legend apokryficznych o nawróconych kynokefalach, z których najbardziej znaną postacią jest święty Krzysztof, patron przewoźników, pielgrzymów i kierowców⁶. Wierzano, że przed przyjęciem wiary chrześcijańskiej nazywał się Reprobos („Nikczemny”) i był kanibalem, porozumiewającym się z otoczeniem jedynie przy pomocy powarkiwań i szczeknięć. Dopiero dzięki interwencji anielskiej uzyskał dar mowy ludzkiej oraz otrzymał nowe imię – Christophoros („Niosący Chrystusa”; Nowakowski 2012: 88). Święty miał wykazywać się niezwykłą łagodnością i wielką pobożnością oraz prowadzić działalność misjonarską – zgodnie z treścią legend, podróżował po świecie, by głosić słowo Boże swoim pobratymcom, a także poganom (Curran 2009: 29).

Obraz świętego Krzysztofa, najbardziej znanego w literaturze i sztuce przedstawiciela społeczności psiogłowców, pierwotnie nie posiadał powiązań ze wspomnianą rasą. W Europie Zachodniej przedstawiano go początkowo pod postacią olbrzyma, który pomógł przedostać się Dzieciątku Jezus przez rzekę. Piotr Nowakowski zauważa, że: „Za przypisywanie Krzysztofowi »nie-ludzkiego« pochodzenia może odpowiadać na Wschodzie skłonność do kontaminowania przekazów o olbrzymach z historiami o psiogłowych plemionach” (Nowakowski 2012: 89), zaś Afansjew wspomina o występującej na terenach wschodniosłowiańskich wierze w egzystencję wielkoludów-kynokefalów (Afanasjew 2013: 347). Za rozpowszechnienie psiogłowego wyobrażenia znanego świętego odpowiadają Kościoły wschodnie. Jego przedstawiciele uważali, że jeśli kraina kynokefalów zostanie kiedyś naprawdę odnaleziona, to jej mieszkańcy powinni być traktowani tak samo jak inni ludzie; odmienny, zwierzęcy wygląd nie miał stanowić dowodu na bezduszość i bezbożność wspomnianej grupy. Podobne podejście do kwestii duchowych aspektów kynokefalów mo-

выносливостью, свирепостью и жестокостью. Однако славянские племена были тоже неробкого десятка, тем более, как отмечал еще Геродот, были довольно сообразительны, поэтому в конце концов смогли противопоставить безудержной злобе песиглавцев хитроумие и смекалку. Постепенно племя это было все повыбито в войнах, до которых песиглавцы были большие охотники, и никого из них на свете не осталось”.

⁶ Należy zauważyć, że: „Niedawno Kościół katolicki wykreślił imię Krzysztofa z kalendarza liturgicznego, lecz wciąż formalnie zalicza go w poczet świętych” (Curran 2009: 30).

gło przyczynić się do rozpropagowania wyobrażenia ich świętych na terenach, gdzie dominuje wiara chrześcijańska, zgodna z tradycją wschodnią, czyli między innymi na obszary rosyjskojęzyczne.

W powieści *Psogławcy* Mawrina wątek zabytkowej ikony prawosławnej, na której widnieje wizerunek nawróconego kynokefala, zostaje wykorzystany jako pretekst do rozważań nad kwestią istnienia kultury, rozumianej w utworze jako zaspokajanie potrzeb wyższego rzędu (estetycznych i poznawczych) w środowisku ludzi zdegenerowanych. Akcja powieści rozgrywa się bowiem we wsi Kalitino, gdzie na skutek transformacji polityczno-gospodarczej Rosji zostały zlikwidowane miejsca pracy. Wśród członków wspólnoty panuje alkoholizm oraz stagnacja umysłowa – ich ambicje ograniczają się jedynie do realizacji potrzeb fizjologicznych (aktywność seksualna, głód, pragnienie), zaś wieś dogorywa. W świecie przedstawionym powieści takie wytwory natury symbolicznej, jak na przykład zabytkowa cerkiew staroobrzędowców czy obraz świętego Krzysztofa, mogą oddziaływać wyłącznie na ludzi o określonym stopniu wrażliwości i zmysłu estetycznego, pozwalają im ujrzeć kynokefalów lub przymusowo w nie przemieniać. Zawiązanie akcji w utworze rozpoczyna się zatem od przybycia tak zwanych przedstawicieli świata cywilizowanego – głównego bohatera, Kirilla, i trójki innych młodych mężczyzn, którzy otrzymali zlecenie na zabezpieczenie i przetransportowanie cennego obrazu świętego kynokefala do miasta. Protagonista i jego kompani pochodzą z dużych aglomeracji miejskich i uważają się za jedynych nosicieli kultury we wsi. Uznają, że zdolność do wczuwania się w treść dzieł sztuki czy utworów literackich nie jest czynnikiem wrodzonym, a wyłącznie wynikiem wychowania, zatem nie wierzą w predyspozycje mieszkańców Kalitino do przeżyć natury estetycznej. Sam bohater zarzuca im ten sam prymitywizm, jaki dawniej imputowano mitycznym psiogłowym:

Tutaj jest jakieś skrajna wściekłość, rozpad, dziki upór: zdechniemy od marskości wątroby, po pijaku porąbamy się nawzajem toporami, spłonimy w pożarze torfowiska, ale nie będziemy żyć inaczej, nie będziemy czynić swojego życia lepszym. Tutaj ludzie chodzą na dwóch nogach, noszą spodnie i mówią, ale żyją niezmiennie, jak zwierzęta – nie na próżno, najwidoczniej, ich przodkowie czcili zwierzocłowieka (Mawrin 2011: 28)⁷.

⁷ Przekład własny za: „Здесь какое-то осатанелое, раскольническое, дикое упрямство: мы сдохнем от цирроза, по пьяни порубим друг друга топорами, сгорим в торфяных пожарах, но не будем жить иначе, не будем делать свою жизнь лучше. Здесь люди

Protagoniście udaje się jednak zaprzyjaźnić z Lizą, lokalną dziewczyną, którą ratuje przed gwałtem. Choć posiada ona rozwiniętą wrażliwość na zjawiska piękne oraz ogładę, Kiryłł nie potrafi odrzucić swoich uprzedzeń i uznać ją za równoprawną jednostkę; obawia się, że dziewczyna jako osoba, wychowana w Kalitino nigdy nie będzie w stanie przystosować się do warunków życia w mieście. Pomimo wytworzenia się głębokiej więzi uczuciowej między bohaterami, chłopak zamierza więc opuścić Lizę. Dopiero w zakończeniu powieści, postać trzecioplanowa – zleceniodawca przetransportowania ikony – musi uświadomić mu, że jego założenia są błędne – dziewczyna, tak jak Kiryłł, posiada zdolność widzenia psiogłowych, zatem również jest nosicielką kultury.

Mawrin, kreując postacie kynokefalów, dokonuje pewnego rodzaju odwrócenia ich symboliki – przestają reprezentować obce i niezrozumiałe istoty, a przeistaczają się w symbole ksenofobii i strażników ustalonego porządku społecznego. W powieści wielokrotnie powtarza się bowiem motyw kary za przekroczenie granicy – próbę zamieszkania poza okolicami wsi lub odejścia od aprobowanego stylu życia. Kiedy Kalitino było miejscem zamieszkania staroobrzędowców, psiogłowcy mordowali tych wiernych, którzy naruszali zasady wiary lub uznali reformę liturgiczną patriarchy Nikona. Z kolei w czasach współczesnych kynokefalowie atakują każdego, kto wyróżnia się z tłumu, na przykład głównego bohatera, który zdecydował się zainterweniować i obronić Lizę, czym naraził się miejscowym, a także samą dziewczynę i jej ojca, gdyż pragnęli lepszego bytu. Postacie ludzi o bogatym życiu wewnętrznym i wysokiej empatii oraz wrażliwości na sztukę odgrywają zatem rolę odrzuconych i pogardzanych społecznie „obcych”.

Arbienin w powieści *Sobaczij bog* prezentuje dwie wizje psiogłowego – bóstwo pogańskie, relikwiarz wierzeń totemistycznych oraz osoby, potrafiące częściowo lub całkowicie transformować się w psy. Pierwszym typem kynokefala jest wspomniany już Anubis, który traci powiązania z chtonicznymi wierzeniami egipskimi, przeistaczając się w przedstawiciela świata ludzi oraz bohatera podań i legend rosyjskich. Analiza jego powieściowego wyobrażenia pozwala zauważyć, że wykazuje się on cechami niewystępującymi w mitologii egipskiej. Psi Bóg w świecie przedstawionym utworu jest bowiem istotą człekokształtną, której ciało pokrywa gęste futro, ukrywa się w lasach oraz uwodzi kobiety. Należy zwrócić uwagę

ходят на двух ногах, носят штаны и говорят, но живут неизменно, как животные – не зря, видно, их предки поклонялись человекозверю”.

na fakt, że w mitach egipskich bóstwo nie posiadało powiązań z siłami dzikiej przyrody i odgrywało rolę sędziego świata zmarłych, decydującego o dalszych losach duszy ludzkiej. Wspomniane wyżej elementy kreacji powieściowego Psiego Bóstwa są natomiast typowe dla rosyjskich opowieści ludowych o leszym – duchu leśnym, który posiadał cechy animalistyczne (między innymi gęste owłosienie na całym ciele) oraz był znany z wielkiej namiętności do przedstawicielek płci pięknej – potrafił je porywać i więzić w swojej siedzibie (Maksimow 2011: 502). Dzieje literackiego bóstwa-kynokefala można zatem odczytywać w kontekście metaforycznego przenikania się kultur – zachodniej oraz wschodniej. O podobnych intencjach pisarskich świadczy kontaminacja elementów pochodzących z legend i przesądów z różnych krajów i okresów historycznych (między innymi wspomniane wyżej odwołanie do ludowego wyobrażenia psa, średniowieczny motyw wilczego pyska, odgrywającego rolę wrót do piekieł czy pojawianie się istot z mitologii hinduskiej i egipskiej) oraz fabularne uzasadnienie obecności Anubisa na terenach rosyjskich; został zdegradowany w naczelnym panteonie bóstw, zatem zaczął podróżować po świecie, szukając nowych wyznawców. Udało mu się ich odnaleźć dopiero w szesnastowiecznej Rosji, gdzie wytworzył się wokół jego osoby tajny kult religijny. Autor umiejętnie wykorzystuje powyższy motyw do zaprezentowania w sposób symboliczny ludowego synkretyzmu elementów wierzeń pogańskich z wyróżnikami religii chrześcijańskiej. Wyznawcy Anubisa zamieszkują tereny wiejskie, odizolowane od innych ośrodków cywilizacji i znajdujące się w trudno dostępnych częściach lasu. Arbienin, podobnie do Mawrina, nawiązuje do zjawiska ikon psiogłowych świętych, ale przeistacza ich znaczenie; stają się one próbą odzwierciedlenia rzeczywistego wyglądu Psiego Boga, interpretowanego jednak przez wiernych jako jedno z wcieleń bohaterów biblijnych: „W oczach wciąż jeszcze stał obraz zezwierzęconej Matki Bożej »Karmiącej Mlekiem« z kudłatym Dzieciątkiem na rękach i ukrzyżowana, w kolczastej obroży, z przebitymi łapami, psiogłowa figura ludzka [*W głazach wisie jeszcze stał obraz zwierinoobraznej »mlekopitajielnicy« s mochnatym dietienyszem na rukach i raspiataja, w koluczem oszejnikie, s probitymi łapami psogławajaja czelowieczja figura*]” (Arbienin 2006: 101).

Zarówno sprzymierzeńcy Anubisa, jak i wilczej bogini Saramy posiadają zdolność częściowej lub całkowitej przemiany w przedstawiciela rodziny psowatych (wilka lub psa), jednakże są one odmiennie oznakowane. Kiedy transformacja w wilka utożsamia bezduszość i siły chtoniczne, metamorfoza w psiogłowca lub w psa ucieleśnia harmonijną koegzystencję świata ludzi i dzikiej natury.

Podsumowanie

Analiza utworów literackich Arbienina, Mawrina, Diwowa i Kożyna pozwala zauważyć, że postacie psów są odczytywane w kategoriach akceptowanych członków ludzkich społeczności. W powieści Arbienina i Diwowa oraz w opowiadaniu Kożyna zwierzęta domowe są prezentowane jednoznacznie pozytywnie jako najbliżsi towarzysze człowieka. Nawet jeśli posiadają zdolności magiczne, są one albo konsekwencją ludzkiej działalności, albo służą do bronienia właścicieli przed istotami demonicznymi. Psy, zarówno w dawnych wierzeniach, jak i we współczesnych powieściach i opowiadaniach, są identyfikowane wyłącznie z tym, co oswojone i bezpieczne dla człowieka. Z kolei kynokefal od wieków budzi dysonans poznawczy swoją hybrydalnością. Lektura utworów współczesnych pozwala jednak zauważyć, że utracił bezpośrednie powiązania z procesem stereotypizacji przedstawicieli obcych i nieznanych kultur. W wypadku adaptacji postaci psiogłowych autorzy rosyjscy wolą koncentrować się na odwołaniach do tematyki religijnej, z zakresu chrześcijaństwa oraz kultów pogańskich, w których dominowało wyobrażenie psiego bóstwa. U Mawrina pojawia się problem różnic kulturowych, ale zaprezentowany w kontekście ludzi, którzy nie mają możliwości samorealizacji oraz dostępu do literatury czy sztuki. Natomiast Arbienin wykorzystuje wyróżniki z rozmaitych przesądów i wierzeń, aby stworzyć nową jakość semantyczną i przeprowadzić intelektualną grę z czytelnikiem, potrafiącym prawidłowo odczytać wszelkie nawiązania. W obu utworach kynokefal utożsamia siły na granicy *sacrum* i *numinosum*.

Źródła cytowań

- AFANASJEW, ALEKSANDR (2011), 'Nieczysta siła', w: Władimir Dal, *Powierja, sujewierija i predrassudki russkogo naroda*, Moskwa: Izdatielstwo AST, Izdatielstwo Astriel, ss. 569-597 [Афанасьев Александр (2011), 'Нечистая сила', в: В. Даль, *Поверья, суеверия и предрассудки русского народа*, Москва: Издательство АСТ, Издательство Астрел, с. 569-597].
- AFANASJEW, ALEKSANDR (2013), *Poeticzeskije wozzrienija sławian na prirodu wozzrienija sławian na prirodu: Opyt srawnitielnogo izuczenija sławianskich priedanij i wierowanij w swiazi s mifczeskimi skazanijami drugich rodstwiennych narodow*, t. I-III, Moskwa: Akadimiczeskij Projekt [Афанасьев Александр (2013), *Поэтические воззрения славян на природу*

воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов, т. I-III, Москва: Академический Проект].

ARBIENIN, SIERGIEJ (2006), *Sobaczij bog*, Moskwa: Korporacja »Sombra« [Арбенин Сергей (2006), *Собачий бог*, Москва: Корпорация »Сомбра«].

CURRAN, BOB (2009): *Księga wilkołaków*, przekł. Julita Mastalerz, Warszawa: Verbum Nobile.

DAL, WŁADIMIR (2011), *Powierja, sujewierija i predrassudki russkiego naroda*, Moskwa: Izdatielstwo AST, Izdatielstwo Astriel [Даль Владимир (2011), *Поверья, суеверия и предрассудки русского народа*, Москва: Издательство АСТ, Издательство Астрел].

DIWOW, OLEG (2009), *Nocny Obserwator*, przekł. Eugeniusz Dębski, Lublin: Fabryka Słów.

JURANEK-MAZURCZAK, KATARZYNA (2007), *Pies morderca...?*, w: Piotr Kowalski, Katarzyna Łeńska-Bąk (red.), *Bestie, żywy inwentarz i bracia mniejsi*, Opole: Stomata Anthropologica, ss. 383-397.

KOWALSKI, PIOTR (2007), *Kultura magiczna: omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

KOŻYN, OLEG (2012), 'Suchenysz', *Darker*: 1, online: <http://darkermagazine.ru/page/oleg-kozhin-suchenysh> [dostęp 21 lipca 2017] [Кожин Олег (2012), 'Сученьш', *Darker*: 1, online: <http://darkermagazine.ru/page/oleg-kozhin-suchenysh> [dostęp 21 lipca 2017].

MAKSIMOW, SIERGIEJ (2011), 'Leszy', w: Władimir Dal (red.), *Powierja, sujewierija i priedrassudki russkiego naroda*, Moskwa: Izdatielstwo Dił, ss. 489-503 [Максимов, Сергей (2011), 'Леший', в: В. Даль (сост.), *Поверья, суеверия и предрассудки русского народа*, Москва: Издательство Дил, с. 489-503].

MAWRIN, ALEKSIEJ (2011), *Psogławcy*, Sankt-Pietierburg: Izdatielstwo AZBUKA [Маврин Алексей (2011), *Псоглавцы*, Санкт-Петербург: Издательство АЗБУКА].

MOSZYŃSKI, KAZIMIERZ (1934), *Kultura ludowa Słowian. Część II: Kultura duchowa*, Kraków: Polska Akademia Umiejętności.

MUDROWA, IRINA A. (2010a), 'Piesigławcy', w: *Słownik sławianskiej mifologii*, Moskwa: Centropoligraf, s. 15. [Мудрова Ирина А. (2010), 'Песиглавцы', в: *Словарь славянской мифологии*, Москва: Центрополиграф, с. 215].

- MUDROWA, IRINA A. (2010b), 'Sobaka', w: *Słownik sławiańskiej mitologii*, Moskwa: Centropoligraf, s. 178. [Мудрова Ирина А.(2010), 'Собака', в: *Словарь славянской мифологии*, Москва: Центрополиграф, с. 178].
- NOLA DI, ALFONSO M. (2012), *Wstęp*, w: Erberto Petoia, *Wampiry i wilkołaki. Źródła, historia, legendy od antyku do współczesności*, przekł. Aneta Pers, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, ss. 5-34.
- NOWAKOWSKI, PIOTR (2012), 'Psiogłowi (i) święci. Topos i przyczyny jego występowania', *U Schyłku Starożytności. Studia Źródłoznawcze*: 11, ss. 83-106.
- POLO, MARCO (1953), *Opisanie świata*, przekł. Anna Ludwika-Czerny, online: www.zrodlahistoryczne.prv.pl (dostęp: 02.11.2019).
- SIMONIDES, DOROTA (2010), *Dlaczego drzewa przestały mówić? Ludowa wizja świata*, Opole: Wydawnictwo Nowik.
- SŁUPIECKI, LESZEK (2011), *Wojownicy i wilkołaki*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- STRZELCZYK, JERZY (2007), *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*, Poznań: REBIS.
- WINOGRADOWA, LUDMIŁA (1995), 'Oborotnichestwo', w: Wiaczesław Iwanow, Władimir Toporow (red.), *Sławiańska mitologia*, Moskwa: Ellis Łak. [Виноградова, Людмила (1995), 'Оборотничество', в: Вячеслав, Иванов, Владимир, Топоров (сост.), *Славянская мифология*, Москва: Эллис Лак].