



*dr. Izar Lunaček*

## Slovenska stvarjenja

Ko sem se v svojem nedavnem doktoratu iz filozofije ukvarjal z značilnostmi poganških verovanj s posebnim poudarkom na vlogi smešnega, mi je bilo pisanje profesorja Zmaga Šmitka vseskozi v neverjetno oporo tako zaradi izjemnega bogastva gradiva, zbranega na dano temo, kot tudi zaradi primerjalnomitoloških vzporednic, ki jih vleče med slovenskim gradivom in sorodnimi motivi širom sveta. Med sestavljanjem teze sem med drugim opazil, da se etnografski in filozofski pristop pri obdelavi tovrstnega materiala zelo dobro dopolnjujeta. Filozofi bi po eni strani zaradi svoje težnje po širokih spekulativnih zamahih le težko zmogli potrpežljivost in znanstveno natančnost, potrebno za zbiranje in urejanje konkretnega etnografskega gradiva, poleg tega pa nam manjka tudi obsežno znanje o svetovni folklori, nujno za umeščanje podatkov v širši kontekst. Po drugi strani se naša prednost pred etnografi kaže v razvitem aparatu konceptualne analize, ki je omenjene motive zmožen razčleniti v vsej njihovi kompleksnosti in precizneje diagnosticirati njihove specifične shematske razlike ter podobnosti z na videz sorodnimi motivi iz drugačnih kulturnih tvorb, kakršne so denimo verovanjski sistemi monoteističnih religij.

V pričujočem prispevku bom možnost takega medsebojnega oplajanja filozofije in etnografije skušal demonstrirati na primeru analize treh slovenskih ljudskih bajk o stvarjenju sveta, ki jih je Janez Trdina sredi 19. stoletja zabeležil v slovenskih vaseh blizu prestolnice, Zmago Šmitek pa jih je v svojem delu mojstrsko umestil v kontekst sorodnih mitoloških motivov iz drugih delov sveta. Moj namen bo pokazati, kakšne konceptualne razlike se pojavijo med posameznimi inačicami istega mita in v kakšnem odnosu so ti miti do tistih konceptov stvarjenja, ki so se v naši kulturi ustalili prek vpliva krščanskega *Svetega pisma*. Motiv nastanka sveta se bo za tako obdelavo izkazal kot še posebej hvaležen, saj v njem do izraza prihaja prav ključni odnos posamezne vere do razmerja med bogom, svetom in človekom.

Prva bajka, ki jo v svoji izjemni monografiji o *Mitološkem izročilu Slovencev* navaja Šmitek, izvirno pa jo je zabeležil Trdina v tedanji vasi Šiška leta 1855, se glasi takole:

Ničesar ni bilo, ko Bog, sonce in morje. Sonce je pripekalo. Bog se je ugrlel in se potopil, da se v morju skoplje. Ko se je spet vzdignil, mu je ostalo za nohtom zrno peska. Zrno je izpadlo in ostalo na površini (kajti na začetku je vse tam ostalo, kamor je padlo). To zrno je naša Zemlja, morsko dno je njena domovina.<sup>1</sup>

Šmitek v svoji študiji komentira, da je Trdinova objava zgornje zgodbi-ce vzbudila zanimanje po vsej Evropi<sup>2</sup>, to pa zaradi njene edinstvenosti v kontekstu sorodnih verzij mita o stvarjenju drugod po svetu. Motiv potapljanja Boga po Zemljo v prvobitno morje se namreč izkaže za globalno razširjenega, toda Bog je običajno predstavljen v obliki živali. Če se že pojavi v podobi človeku podobnega bitja, Zemljo iz morskega dna prikliče z besedo, jo iz globin izvleče s pomočjo kakega orodja ali ponjo pošlje kako žival, v najbolj sodobnih, že pokristjanjenih različicah pa potapljaško ekspedicijo zanj izvede kar sam hudič<sup>3</sup>.

Posvetimo se za začetek skupni točki vseh teh motivov: izvoru Zemlje z morskega dna. Razlika z uradno svetopisemsko verzijo se pokaže že tu. Medtem ko v krščanski različici Zemlja nastopa kot amorfna gmota, ki jo Bog sprva uredi in pozneje zapusti – za njeno relativno urejenost se imamo, z drugimi besedami, zahvaliti Bogu, za njeno relativno neurejenost pa Njegovemu odhodu –, je v šišenski bajki podoba sveta drugačna. Zemlja tu nastopa kot delec morskega dna, ki je zaradi božjega posega “zašel z mesta”. Z drugimi besedami: Zemlja se tu vzpostavi kot drobna, fragmentarna motnja v jasni tridelni strukturi sveta.

Kakšna je ta struktura v naši bajki? Opraviti imamo: 1) z Bogom, svetlobo, kopnim in soncem kot eno domeno, 2) s temačnim morskim dnom kot Bogu radikalno nasprotnim elementom in 3) z vodo kot fluidnim medijem, ki oba pola ločuje, a obenem uvaja tudi potencialno vez med njima. Do nastanka Zemlje nato pride po zaporedju dogodkov, v katerem se svetli, trdni, suhi in topli del sveta zasiti samega sebe – Bogu, ki je v drugih prvobitnih mitih pogosto identificiran prav s soncem, postane vroče; njegova lastna toplina, jasnost in svetloba mu začneta biti v breme – ter se je

---

<sup>1</sup>Zmago Šmitek: *Kristalna gora; Mitološko izročilo Slovencev*. Ljubljana: Forma Sedem, 1998, str. 11.

<sup>2</sup>Prav tam.

<sup>3</sup>Prav tam, str. 11–14.

primoran osvežiti s potopitvijo v svoje drugo – v brezoblično, pretočno vodo ocena, ki v mitologijah običajno predstavlja čisto nasprotje razumno razločujočega Boga –, in vanj se potopi vse do temelja, do morskega dna, ki pa nastopa kot drugi trdni del tripartitne strukture; kot neka temačna zrcalna plat Boga na nasprotni strani zmuzljive tekočine.

Bog po tej osvežitvi sicer zleze nazaj na svoje mesto pod soncem, a njegov izlet v temne globine ni ostal brez posledic. Majhen delec božjega nasprotja se je na njem prithotapil iz globin, nato pa se ni skupaj z Njim absorbiral v polno osvetljeni svet, temveč je ostal lebdeč na površini vode, na tanki meji *med* svetlim svetom žgoče božanske svetlobe in osvežujočo, a brezoblično fluidnostjo morja kot medija nediferenciranosti.

Po tej krajši analizi bi lahko sklenili, da poanta naše zgodbe tiči v naslednji modrosti. Naš, človeški svet se je lahko vzpostavil le skozi motnjo v stabilni, dualistični razdelitvi sveta. Zemlja nastopi kot čisti, neumestljivi ostanek, ki ga ne bi smelo nikdar biti, saj ni niti morsko dno niti voda in prav tako ne božanska luč, ampak osirotel, dislociran košček mračnega temelja, ki vztrajno lebdi na meji med fluidom in lučjo: na pol obsijan od božanske luči (ki je, kot smo videli, presvetla, da bi jo lahko zdržal celo sam Bog) in na pol potopljen v brezmejne vode primarnega oceana, kjer se ni mogoče oprijeti ničesar trdnega. Naš svet, skratka, v tem mitu nastopi kot neprebavljiv kamenček v sistemu; temelj z mesta, katerega pravo mesto je tako zelo mejno, da niti z morjem kot čistim utelešenjem mejnega ni identičen.

Do te točke vsi miti o izvoru Zemlje z morskega dna ne glede na način njenega splavanja na površje bolj ali manj soglašajo. Naš mit pa se glede nanje ponaša s tremi specifičnimi posebnostmi. Prvič: Bog se po Zemljo potopi *osebno*. Drugič: to stori v *človeški* obliki. In tretjič: Zemljo na plan prinese *nehote*.

Posvetimo se najprej prvima dvema razlikama. V ostalih različicah torej Bog po Zemljo pošlje neko žival ali celo hudiča, kadar pa se ponjo že potopi osebno, se prej preobrazi v žival. Osebno se mi vsi trije motivi v primerjavi s slovenskim zdijo enako konservativni ali, morda bolje rečeno, zadržto moderni. Z drugimi besedami: ideološki. Naj razložim, zakaj.

Kjer Bog po Zemljo pošlje nekoga drugega, naj bo to žival ali hudič, je hinavščina takega motiva na dlani. V tej različici je Bogu dovoljeno scela ohraniti dostojanstvo: niti za hip se ne oddalji od enakosti s samim seboj in v svetleči pripeki lastnega razuma mu je ves čas povsem udobno. V okvirih racionalnega Bog ostaja tudi pri ugotovitvi, da za stvarjenje snovnega sveta poleg svetlobe vendarle potrebuje nekaj temačne materije

temelja, zato ponjo pošlje neko od sebe ločeno, bestialno kreaturo, ki je v materialnem mediju doma. Čeprav je koncept Zemlje kot stika božje svetlobe in temne materije prisoten tudi tu, je ključna razlika v tem, da se to ustvarjalno mešanje nasprotij Boga sploh ne dotakne.

Umazano delo potopa v brezoblično morje do temačnega dna v tej različici za Boga opravi brezumno snovno bitje, ki svojo nalogo poslušno izvede po razumnih navodilih gospodarja svetlobe. Ker žival v vseh teh motivih nastopa kot togo in ubogljivo orodje Boga, se ta motiv v resnici ne razlikuje bistveno od tistega, kjer Bog Zemljo iz morja izvleče z instrumentom delovanja na daljavo; bodisi z besedo (kjer skozi moč svojega razuma od daleč vpliva kar na sam temelj, da ta en del samega sebe pusti izplavati na površino) bodisi s konkretnim obrtnim orodjem, kakršen je ribiški trnek<sup>4</sup>.

Najbolj radikalna od vseh omenjenih verzij se zato zdi tista, kjer se Bog po Zemljo spusti *sam*, spremenjen v žival. Na prvi pogled bi nas zamikalo reči celo, da gre ta še dlje od šišenske, saj se tu Bog ne le potopi v svoje drugo in ostane človek, temveč med potopom celo prevzame obliko svojega nevednega, temačnega in bestialnega drugega. Vendar vztrajam, da Bog tu problem zgolj zvito obide. Ko se namreč spremeni v žival, neha biti docela Bog, zato se ga potop v Njegovo drugo ne tiče zares. Potop je tu ostal domena živali, antropomorfnih, zavestnih Bog pa je ohranil dostojanstvo. Šišenska verzija je tako edina, kjer se v brezoblično tekočino potopi prav *Bog kot tak*, kot zavestno, razumno bitje; in, še več, to je edina različica, kjer Bogu temačna fluidnost vsaj za kratek čas nerazumno prija kot medij bega pred zasičenjem z lastno svetlo naravo.

Radikalnost šišenske inačice se odraža tudi v njeni tretji razliki glede na neslovenske motive: v tem, da je samo v njej stvarjenje dojet kot nezavedno in ne načrtno dejanje. V vseh drugih mitih torej božji razum usmerja neki togi potapljajoči se objekt, medtem ko je v šišenski različici sam Bog tisti, ki Zemljo ustvari po nesreči – ker se mu je kos morskega dna po naključju zataknil za noht – ne da bi Njegova dejanja kdor koli razumno usmerjal od zunaj.

Preden bi kak bralec na to edinstveno razliko šišenskega mita utegnil planiti kot na dokaz o očitni ponarejenosti Trdinovega poročila (glede kate-  
tere so res že v njegovem času obstajali posamični sumi), naj opozorim, da nezavedno stvarjenje v mitologiji nikakor ni nekaj povsem nezaslišanega. Res pa je, da najpogosteje ni pripisano glavnemu božanstvu, temveč

---

<sup>4</sup>To se denimo zgodi v polinezijskem mitu o stvarjenju, kjer Zemljo iz morja izvleče sleparski bog Maui.

kakemu bolj postranskemu mitološkemu liku. Tako denimo v mitskem ciklu plemena Winnebago iz slavne monografije Paula Radina<sup>5</sup> iz leta 1956 beremo o komičnem božanstvu z imenom Wadjunkaga, ki večji del pripovedi blodi po svetu na lovu za spolnimi in gastronomskimi užitki, a ob tem kot stranske učinke svoje sebične dejavnosti proizvaja ključne elemente sodobnega človeškega sveta, od posebnih vrst rož do elementarnih družbenih zapovedi. Na koncu cikla Wadjunkaga svet še pripravi za prihod ljudi, nato pa odide v onstranstvo. Wadjunkaga je torej tipičen nezaveden stvarnik, ki elemente sveta ustvarja iz čutno motiviranih potreb: in v tem je zelo soroden Bogu iz šišenske bajke, ki je svet iz morja izvilkel kot stranski produkt svoje želje po osvežitvi.

Koncept nezavednega stvarnika je bil po svetu vedno predmet ambivalentnega odnosa in tako rekoč nikjer ni povsem enoznačno sprejet. Tako tudi v okviru poganskih religij naletimo na številne motive, kjer sta razumno ustvarjanje na eni in nezavedno na drugi strani pripisana dvema ločenima bogovoma, pogosto dojetima kot bratoma. V Polineziji je tako razširjen mit, kjer dobri bog ustvarja za ljudi koristne reči, njegov neumni brat pa z oponašanjem pametnega sorojenca nehote ustvarja izvirne, a za ljudi nevarne ali neprijetne objekte. Primer: če bog ustvari ribe, njegov nerodni oponašalec skrpa morskega psa; če bog ustvari lepe ženske, se bratu ponesrečijo grde, in tako dalje<sup>6</sup>.

Na vzporednico polinezijski zgodbici naletimo tudi v evropski tradiciji, v grškem mitu o bratih Prometeju in Epimeteju. Tam prvi nastopa kot stvarnik ljudi in prinašalec ognja, drugi pa z radovednim odpiranjem Pandorine skrinjice na svet spusti vse tegobe tega sveta. Analogno logiko ohranja tudi ljudska verzija krščanstva v Evropi, kjer je hudič kot *simiae dei*, božja opica, ki z afnastim ponavljanjem božjih dejanj ustvarja neprijetne vidike človeškega sveta<sup>7</sup>. V vseh omenjenih motivih smo že trdno znotraj dualističnega dojetja sveta, kjer je vse dobro pripisano Bogu, vse slabo pa njegovemu nespametnemu dvojniku, ki skupaj s svojimi stvaritvami ne more biti nič več od Njegovega bledega odseva; slabe kopije dobrega božanstva.

Opozoriti moramo, da je tako dojetje sveta pogosto sekundarno in očitno nadomešča bolj dvoznačni pogled na svet prvobitnega poganstva. Mit o Prometeju in Epimeteju se v stari Grčiji tako na primer prvič pojavi šele pri Heziodu in bi zlahka utegnil biti avtorski dodatek izvirnemu mitu,

<sup>5</sup> Paul Radin: *The Trickster, A Study in American Indian Mythology*. New York: Schocken Books, 1972.

<sup>6</sup> Mit naveden po Joseph Campbell: *Junak tisočernih obrazov*. Nova Gorica: Eno, 2007, str. 329–330.

<sup>7</sup> Šmitek, nav. delo, str. 19–20.

skovan na podlagi napačne etimologije imen. Prometejevo ime so namreč v antiki od Hezioda naprej (pri čemer sta najbolj znani Heziodovi papigi Platon in Cicero) razlagali kot “tistega, ki gleda naprej” (se pravi kot razumnega, posledice svojih dejanj predvidejuočega stvarnika), v nasprotju z “nazaj gledajočim”, neprevidnim Epimetejem. Nekatere študije po drugi strani ponujajo alternativno razlago Prometejevega imena: prek njegove podobnosti sanskrtskemu *pra math* (krasti) sklepajo, da bi bil lahko slavni bog izvorno oklican za nič več in nič manj kot zgolj “kradljivca”.

S to etimologijo bi Prometeja med drugim dosti lažje povezali s sorodnimi sleparskimi liki širom sveta, ki se jim prav tako pripisujejo zasluge za izdelavo ljudi in oskrbovanje slednjih z božanskimi dobrinami, a ki so večino teh humanističnih dosežkov opravili nehote, kot stranski učinek sebičnih avantur (pogosto povezanih prav s *krajo*, kakršna je tudi Prometejeva kraja ognja bogovom), poleg dobrodejnih pa so odgovorni tudi za večino slabih vidikov človeškega bivanja.

Mitski Krokari, zgodbe o katerem so si še pred pol stoletja pripovedovali pripadniki severnoameriškega plemena Tlingit, je tako ljudi izdelal za lastno zabavo, svet pa pozneje oskrbel s pijačo tako, da je skopemu Viharniku, ki je dotlej na nebu zadrževal vso vodo sveta, ukradel poln kljun tekočine in jo po nesreči polil po Zemlji<sup>8</sup>. Na povsem analogen način pol zemeljske oble proč pajek Ananse iz pripovedk vzhodnoafriškega ljudstva Akan bogovom ukrade poln vrč modrosti: ko ga skuša skriti na drevo, mu ta zdrsne na tla, pamet pa se razleti med ljudi<sup>9</sup>. Obema božanstvoma je seveda poleg teh nehotenih pozitivnih učinkov na človeštvo pripisan tudi enako nenameren izum smrti in podobnih nadlog.

V sodobnejšem času je na podobno bajko med potomci afriških sužnjev, živečih na zahodni obali Zruženih držav Amerike v začetku 20. stoletja, naletela legendarna Zora Neal Hurston, le da v tem mitu v vlogi sleparja nastopa Žid, ljudi pa oskrbi z dušo, ki jo Bogu sprva ukrade zase, a se mu ta nato zaradi svojega eksplozivnega naboja raztrese po svetu<sup>10</sup>. Žid je seveda v tej zgodbi temu primerno dvoznačen lik: kriv naj bi bil za nepravilno razdelitev duše med ljudmi, a je hkrati tudi odgovoren za to, da jo sploh imajo.

In še ena zanimivost: tudi v vseh bajkah, ki stvarnika nadlog ne dojemajo le kot slabega oponašalca dobrega boga, ampak kot dvoznačen lik, slepar ne nastopa kot edino božanstvo. Pogosto je vendarle dojet v duetu z

---

<sup>8</sup> Radin, nav. delo, str. 104.

<sup>9</sup> Christopher Vecsey: “The Exception Who Proves the Rules – Ananse the Akan Trickster”, v: Hynes, William J. & Doty, William G. (ur.): *Mythical Trickster Figures – Contours, Contexts, Criticisms*. Tuscaloosa & London: University of Alabama Press, 1997, str. 117.

<sup>10</sup> Jeanne Campbell Reesman: *Trickster Lives: Culture and Myth in American Fiction*. Athens & London: University of Georgia Press, 2001, str. x.

nekim nebeškimi božanstvom, ki spominja na krščanskega Boga, pri čemer pa slepar za razliko od krščanske inačice nikakor ni predstavljen le kot Njegov bled odsev. Z Njim v številnih mitih tekmuje za primat prvorojenega, delita si številne lastnosti (akanska Ananse in Njame sta denimo oba označena za “prastara pajka”<sup>11</sup>), slepar pa je pogosto edini stik, ki ga ima nebeški Bog s svetom, zato ga ta včasih uporablja kot pomočnika ali glasnika, ki pa Njegova sporočila popači ter Njegova naročila opravi izvirno, po svoje<sup>12</sup>.

Šišenski mit se nam zdaj, v primerjavi s temi politeističnimi bajkami o sleparjih, pokaže kot še bolj poln arhaičnih prvin, saj lastnosti, ki so celo v plemenski mitologiji prenesene na lik izven vrhovnega boga, zbere v liku enega in edinega Boga. Bog je v tej bajki en sam, a nikakor mu ni izpod časti zasititi se lastne svetle razumnosti, se potopiti v mejni fluidni medij vse do svojega diametralnega nasprotja ter s tem prehajanjem med strogo ločenimi segmenti sveta po nesreči ustvariti Zemljo.

Drugi mit, ki ga Šmitek navaja v svoji monografiji, prav tako obravnava primer nezavednega stvarjenja, Trdina ga je zabeležil istega leta kot prvega, tokrat v Mengšu, glasi pa se, kot sledi:

Spočetka ni bilo ničesar ko Bog in Bog je spal in sanjal. Od vekomaj mu je ta sen trajal. Pa je bilo usojeno, da se je zbudil. Zbudil se je iz sna in se ogledoval in vsak pogled se mu je spremenil v zvezdo. Bog se je začudil in začel potovati, da si ogleda, kar je z očmi ustvaril. Potuje in potuje, pa nikjer ne konca ne kraja. Na poti pride tudi na našo Zemljo. Pa se je bil že utrudil: pót mu je na čelo stopil. Na Zemljo mu pade kaplja potú, kaplja oživi, in to je bil prvi človek.<sup>13</sup>

Tudi v tej bajki spremljamo podoben lik Boga kot nevedneža, ki svet ustvarja mimo svoje volje ter napredka svojega ustvarjanja zavestno sploh ne more dohajati. Toda oglejmo si vse skupaj korak za korakom. Zgodba se torej začne z Bogom v povsem nezavestnem stanju, ko spi in sanja. Na tej točki še ni možen obstoj ničesar izven Njega. Ko se zbudi, ne preide takoj v povsem zavestno, razumsko stanje, v katerem bi z odločitvijo Svoje volje hote ustvaril svet, temveč preprosto začne pogledovati okrog sebe in s samim na videz pasivnim ogledovanjem ustvarja to, kar bi si sploh rad ogledal. Nad svojo stvaritvijo se celo začudi – preseneti ga – in

<sup>11</sup> Vecsey, nav. delo, str. 108.

<sup>12</sup> Prav tam.

<sup>13</sup> Šmitek, nav. delo, str. 17.

odpravi se jo ogledat, kar povsem jasno dokazuje, da to, kar je ustvaril, dotlej še ni bilo prečkalo praga njegove zavesti.

Vendar pa naš Bog svojemu stvarjenju nikakor ne more priti do kraja – predvidoma zato, ker s samim ogledovanjem nevede ustvarja vedno nove svetove, tako da teh kar ne zmanjka. Nezavedna ustvarjalna moč Boga tako v tej zgodbi očitno presega moč njegove zavestne obdelave ustvarjenega. Naposled ga ta razkorak med narejenim in ogledanim fizično izčrpa in mu na čelo izvabi pót, s čimer pa, spet nehote, ustvari človeka.

Poleg poante o primatu nezavednega v ustvarjalnem postopku (ki ga sicer pozna vsak umetnik: ustvarjeno delo vedno presega zavestno vedenje njegovega ustvarjalca, vendar se praviloma predvideva, da to za Boga pač ne velja) nam mengeška bajka lahko pove nekaj poučnega tudi o filozofskem nazoru relativizma in se naposled izkaže za prav neverjetno moderno. Dandanes smo vajeni od vsepovsod poslušati postmodernistično floskulo o tem, kako objektivni pogled na svet ne obstaja. Ni Velike zgodbe, je le cel kup malih zgodbic, ki jih pišemo vsak sam. Vsak od nas je zmožen prispevati le svoj, relativni pogled na svet, ki absolutno velja le zanj. In sprva se zdi, da mengeška bajka to postmoderno floskulo potrjuje v njeni skrajni točki, ko pokaže, da velja celo na ravni samega Boga.

Vendar pa gre natanko tu za ključno razliko našega mita glede na postmodernizem. Številni raziskovalci so namreč upravičeno opozorili, da gre pri relativizmu praviloma za svetonazor, ki se ob opozarjanju na parcialnost vsakega posamičnega pogleda na svet vendarle zanaša na referenčno idejo absolutnega pogleda na svet kot objektivno celoto, ki pa nam, smrtnikom, pač ni dostopna. Ob tem dodatku se postmodernizem dejansko ne razlikuje bistveno od klasične platonsko-krščanske paradigme, po kateri smo ljudje večno obsojeni na le delno dojemanje sveta, ki ga v celoti lahko zaobjame le božji pogled.

Slovenska lacanovska filozofska šola je v nasprotju s tem vselej rada opozarjala, da bi se bilo treba takemu puhlemu relativizmu zoperstaviti z njegovo radikalizacijo: z zavračanjem obstoja kakršne koli objektivne celote, na katero naj bi nato ljudje gledali vsak s svoje, vedno delne perspektive. Neokrnjena *Stvar-na-sebi*, trdijo, ne obstaja; parcialnost ni le lastnost pogleda, ampak sveta samega, katerega strukturo vsak od parcialnih pogledov zvesto udejanja, ti pa zato dejansko niso zares relativni, ampak povsem enakopravno deležijo na Realnem.

In natanko to poanto pravzaprav demonstrira Trdinova bajka. Tudi sam božji pogled, na videz celovita referenca vseh parcialnih pogledov



posamičnih človeških pogledov, se tu izkaže za parcialnega. Tudi “objektivni svet”, “Stvar-na-sebi” tu nastane šele skozi pogled, tokrat pač skozi pogled absolutnega subjekta, ki pa tega, kar s pogledom ustvarja, ne more dohajati in slednjega nima že vnaprej v zavesti. Razcep med ustvarjenim svetom in ustvarjalno zavestjo (katerega izvor bi bilo na človeški ravni mogoče pripisati Bogu: to, kar mi v pogledu na svet uhaja izpod zavestnega nadzora, izvira od vsevednega Boga) se tako prenese na najvišjo raven, v notranjost samega Boga, ki ni nobena izjema v tem, da s svojim pogledom ne more zaobjeti celote, saj jo ustvarja hitreje, kot bi si jo sam lahko ogledal.

Svet se v naši zgodbi tako tudi na najbolj objektivni ravni izkaže zgolj za kreacijo pogleda, a niti absolutni, božji pogled tega, kar ustvari, nima povsem pod nadzorom. Vedno obstaja neka slepa pega, neko uhajanje čez obzorje, kjer se nezavedno proizvaja več, kot pa lahko subjekt sproti analizira in zavestno uredi. In ker se to zdaj dogaja na najvišji ravni, ravni Boga, tega presežka smisla ne moremo več pripisati nobeni nad vsemi relativnimi gledalci vzvišeni instanci, temveč presežek postane nezavedna notranja vrzel samega sveta, nesmiseln presežek smisla, ki nastaja sam od sebe.

Dodatno zanimiva poteza naše zgodbe je, da v okviru te sheme izvemo tudi, kako je nastal človek kot nosilec pogleda, ki se ga je tradicionalno dojemalo kot parcialnega. Človek tu vznikne natanko v vrzeli med zavestnim božjim pogledom in njegovo stvaritvijo: ko stvaritev Boga izčrpa, ta od samega napora premoščanja kar naprej naraščajočega presledka med ustvarjenim in zavestno obdelanim na izrazito fizičen, dobeseden način *izloči* človeka. Človek tu torej nastopi kot utelešenje razmaka med Bogom in stvarstvom, čisti presežek stvarstva nad Stvarnikom; bitje, v katerem Bog radikalno prizna premoč ustvarjenega nad samim sabo.

Ta zamisel je seveda prisotna že v klasični razlagi odnosa med človekom in Bogom. Človek je tudi v okviru *Svetega pisma* dojet natanko kot nekaj, kar Bog ustvari zato, ker potrebuje neki element sveta, ki ne bo pod Njegovim nadzorom in ki bo veličastnost božjega načrta dokazoval tako, da mu bo sledil svobodno; čeprav bi lahko ravnal tudi drugače. Vendar pa tudi pri tej vzporednici ključna razlika tiči v dojetanju božje narave, posledično pa tudi statusa človeka v odnosu do Boga. V svetopisemski različici Bog izkazuje Svojo superiornost in nedojemljivost Svojega razuma za človeškega s tem, da je sposoben ustvariti celo nekaj, kar je po svoji volji neodvisno od Njegove. V mengeški verziji pa Bog človeka kot presežka stvarstva nad svojo voljo ne ustvari hote, kot absoluten izkaz Svoje vsemogočnosti, temveč po nesreči, kot fizičen izloček Svoje

izčrpanosti od spoznavanja Svojega presežnega stvarstva. Človek je tu še vedno izjemen dosežek Boga; a kot vsaka umetnina nikakor ni povsem nameravan.

Ta razlaga ne poniža le Boga, ampak tudi človeka. Človek zdaj ni več največji božji dosežek, krona stvarstva, s katero Bog izkazuje izjemnost svoje ustvarjalnosti, ampak zgolj slučajen izloček božjega telesa, ki ni proizvod razumnega načrtovanja ali kakega višjega načrta Boga. V konceptu človeka kot kaplje božjega potú se tako človek srečuje z nemočjo božje spoznavajoče zavesti kot tudi z močjo Njegove nezavedne ustvarjalnosti, ki obe zrcalita njegove lastnosti. Na koncu naše bajke si Bog in človek stojita iz oči v oči kot dva manjkava, nevede ustvarjalna subjekta, katerih ustvarjanje vselej presega njuno razumsko dojetanje. In ker je ta zgodba vendarle človeški proizvod, bi jo lahko razumeli tudi z druge plati. Kot da je v njej človek samemu sebi ustvaril Boga kot genialnega idiota, ki presega moči človeškega ustvarjanja. Tudi če je Bog proizvod človeka, pa je – tako kot človek za Boga – to Proizvod, ki živi svoje življenje in ni več pod nadzorom človeške volje, ki bi z Njim lahko počela, kar koli bi se ji zljubilo, in ki je sposoben s svojim pogledom ustvariti ves svet, česar človek pač ne zmore.

Tretja zgodba, ki jo Šmitek po Trdini navaja v svoji monografiji in s katero bomo naše izvajanje zaključili, je nekoliko drugačna in odpira povsem novo, vendar z doslej povedanim ne nepovezano problematiko. To je zgodba, ki ne govori več neposredno o stvarjenju sveta in človeka, ampak se z obstojem obeh že začne in pravzaprav načenja problematiko *razkola* med človekom in Bogom, se pravi “izgona iz raja”, ki ga *Sveto pismo* obravnava v drugi in tretji knjigi *Geneze* (po naslovnem stvarjenju sveta v prvi), pri čemer pa slovenska različica svetopisemskemu motivu doda neki povsem svoj obrat. Glasi se takole:

Na začetku je bila Zemlja od konca pusta, vse sama skala. Rodila ni nič, pa tudi ni trebalo, da bi rodila kaj za živež. Med ljudmi je stanoval Bog sam z duhom in truplom in jih hranil z nebeško mano. Ali ljudje so bili nesrečni, ker so se bali božje mogočnosti in bleščobe. Od vednega trepetu niso mogli v slast ne jesti, ne piti, nikaar se po svoji volji kratkočasiti. Bogu so se ljudje smilili. Ločil se je od svojega trupla in se preselil v nebesa. Truplo mu je na zemlji zgnilo in se spremenilo v rodovitno prst. V božji prsti so si iskali ljudje sami svojega živeža in niso več potrebovali nebeške mane. In zdaj šele so se začeli veseliti svojega življenja in so bili srečni.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Šmitek, nav. delo, str. 16.

Tematika tu torej ni več nezavedna sprememba: glavna sprememba, o kateri ta zgodba poroča in ki je privedla do sedanjega stanja, je božji odhod z Zemlje, pa še ta je tu izveden zavestno in z jasnim načrtom. Toda prav to je razlika glede na klasično svetopisemsko verzijo: v njej namreč konec sobivanja Boga in človeka ravno *ni* del božjega načrta.

Bog je v *Svetem pismu* za razliko od naših prvih dveh bajk skrajno razumen ustvarjalec in urejevalec sveta, ki vse naredi tako, da “vidi, da je dobro”. Ko enkrat svet ustvari, pa v to “dobro urejeno stvarstvo” človek sam vnese neki dodaten razkol, ki razmere temeljito poslabša in tako zanj nikakor ne more biti kriv Bog, ampak edinole človek sam, ali pa celo skušnjavska kača, ki je človeka v prestopke nagovorila.

Koncept “razlike” je tako v *Svetem pismu* očitno dvoznačen. V prvi knjigi *Geneze* uvajanje razlike v primarno amorfnu maso nastopa kot nekaj pozitivnega – Bog ločuje kopno od morja, nebo od zemlje itd. in vse to so posegi razlikovanja, ki so izrecno označeni kot “dobri”. “Dobra” je očitno tudi razlika med človekom in Bogom, ki jo Bog nato v rajskem stanju vzdržuje s prepovedjo zauživanja prepovedanega sadeža s strani človeka; z zaužitjem jabolka bi človek postal enak Bogu, to pa ni več skladno z “dobro” ureditvijo rajskega sveta, kjer božanski Oče in človeški otrok zasedata vsak svoje mesto v sistemu.

Vendar pa prav s prekršitvijo proti tej ločitvi človeka in Boga človek uvede najbolj radikalno razliko od vseh: po izvirnem grehu namreč ne more več živeti v rajskem vrtu, kjer je dobri Oče skrbel za vse, temveč je obsojen na samostojno življenje, kjer si mora hrano pridelovati sam, v potu svojega obraza, kjer ženske rojevajo v bolečinah in kjer mora nekoč tudi umreti. Vse to so slabe, neprijetne, boleče in z muko zaznamovane razlike med človekom in Bogom, za katere za razliko od prejšnjih, dobrih razlik med morjem in kopnim ter Bogom in človekom kot skrbnikom in oskrbovancem ne more biti več odgovoren Bog, ampak človek in/ali zli skušnjavec.

Taka logika velja za svetopisemsko različico, v slovenski bajki pa so vsa zgoraj omenjena razmerja radikalno postavljena na glavo. Stanje sobivanja človeka in Boga tu ni dojeto kot blaženo, ampak kot za človeka skrajno neprijetno in dušeče, zato Bog kar sam sprejme modro odločitev o odhodu z Zemlje. To človeku sicer naloži odrasli trud za lastno prehrano, a mu nudi tudi užitek počitka po opravljenem delu, Zemlja pa po božji smrti postane tudi precej prijetnejša za bivanje: zelena in rodovitna, plodno pognojena z gnijočim truplom Boga.

Če je torej v svetopisemski verziji človek sam kriv za to, da hoče odrasti, in se nanj zgrinjajo očitki, ker je nevhaležno zapustil Očetovo hišo,

v kateri mu je bil božanski starš pripravljen nuditi vse, kar mu je srce pozelelo, tu Oče sam nastopi kot tisti, ki s svojim odhodom poskrbi, da lahko človek v miru odraste in šele v odraslosti najde pravo srečo. Svetopisemska verzija, z drugimi besedami, idealizira neokrnjeno ugodje infantilnega stanja človeštva, kjer je človeku vse prineseno na mizo, demonizira pa odraslo stanje, kjer se človek sooča z istimi težavami kot Bog (sam mora ustvarjati stvari ter prevzemati odgovornost za svoje stvaritve), ter ga predstavlja kot svet bolečine, potú in smrti.

Slovenska bajka je tu dosti realnejša, saj infantilno stanje neokrnjenega ugodja neolepšano prikaže kot neprijetno in dušecho ureditev, medtem ko odraslemu stanju človeštva po božjem odhodu sicer prizna trud, bolečino in smrtnost, a poudari tudi komplementarne pridobitve sreče, užitka, počitka ter odgovornosti za lastno usodo, ki spadajo k njej, vse to pa ob blagoslovu samega umirajočega Boga. Božja odsotnost povrh tega v slovenski bajki nikakor ne nastopa zgolj kot žalostno stanje pogrešanega gospodarja, temveč kot nekaj, kar človeka razbremeni stalnega starševskega nadzora, truplo mrtvega očeta pa celo pognoji prej pusto Zemljo. Rodovitnost Zemlje tu tako ni nekaj, kar bi Bog aktivno omogočal s svojim urejanjem, kot skrben vrtnar, ampak nekaj, kar pasivno omogoči s fizičnim razpadom svojega trupla in kar mora človek nato vzdrževati. In, ne nazadnje, tudi nebo tu nikakor ne igra vloge nekega idealnega kraja, kamor bi si človek želel priti iz solzne doline od Boga zapuščene Zemlje, temveč nastopa zgolj kot neki negativen topos, kamor se umakne božji duh ob odhodu z Zemlje in ki se nemara s tem odhodom sploh šele prvič vzpostavi.

Šmitek v svoji analizi te bajke poudarja njeno podobnost z drugimi miti, kjer svet nastane tako, da ljudje razkosajo truplo nekega primordialnega velikana<sup>15</sup>. Čeprav je tudi tu seveda prisotna ideja o smrti primarnega boga kot nujna za vzpostavitev sveta, v katerem človek lahko živi, pa bi sam raje potegnil vzporednico s tistimi miti, kjer človek svet sploh strukturira z izgonom boga na primerno distanco.

Tak je denimo babilonski mit, kjer sta nebo in zemlja sprva v tako tesnem ljubezenskem objemu, da se otroci, nastali iz njune kopulacije, sploh nimajo kam roditi. Ko jih na rojstvo čaka že cela četa, najmlajši izmed njih, Enlil, božanska starša na silo potisne narazen ter v vmesnem prostoru ustvari svet kot tak<sup>16</sup>. Tu je za razliko od svetopisemske verzije dobro ločevanje sveta na segmente (na primer na nebo in zemljo, kar v prvi knjigi *Geneze* opravi Bog in "vidi, da je dobro") povsem izenačeno z odrievanjem boga-očeta na varno distanco ter s prevzemanjem njegovega mesta

---

<sup>15</sup> Prav tam.

<sup>16</sup> Campbell, nav. delo, str. 320.

ob materi – kot bi sicer lahko interpretirali tudi človekovo zauživanje prepovedanega, le za Boga rezerviranega sadeža drevesa spoznanja.

Še en Trdinovemu soroden mit, kjer je odganjanje vrhovnega božanstva, tokrat ženskega, v nebo dojeto kot dobrodošel doprinos človeškemu bivanju, najdemo pri vzhodnoafriškem plemenu Fon. Tam Zemlji zgolj z rahlo privzdignjene lege (le nekaj metrov nad tlemi) vlada vrhovna boginja Mawu, pod seboj ležeči svet pa upravlja s pomočjo svojega sina Legbe. Kot v zgodbah, kjer Bog po Zemljo v morje pošilja živali, tudi Mawu svoje “umazane posle” opravlja po zunanjem izvajalcu, pri čemer izkazuje skrajno cinično etiko. Mawu načrtuje vse posege in vse izvaja Legba, a kar iz njenega poslovanja vznikne za ljudi dobrega, Mawu pripiše sebi, kar slabega, pa brez izjeme Legbi. Ker se Legba krivične ureditve sčasoma naveliča, začne mamu zelo dobesedno izpostavljeni svinjariji sveta: pere, na primer, perilo, z umazano vodo pa čez ramo zaliva mamu, ki lebdi nekaj metrov za njim. Mawu sčasoma ugotovi, da bo bližnji nadzor nad svetom težko spajala z ohranjanjem neomadeževane podobe, zato se raje distancira od sveta in umakne v nebo; Legba pa na Zemlji deluje relativno neodvisno in kot tipičen sleparski bog ljudem prinaša tako dobro kot zlo<sup>17</sup>.

Ta zgodba je zares odlična ne le zato, ker pokaže, kako je prevelika bližina Boga za ljudi lahko neprijetna, temveč tudi zato, ker je izhodiščna situacija pravzaprav povsem neolepšan prikaz klasične metafizike. Začetna ureditev je pravzaprav nekakšna razkrita resnica delovanja krščanskega Boga, ki usmerja vse na tem svetu, a ker so nekatere od teh reči za njegovo javno podobo neprijetne (z užitek prideta tudi trud in smrt itd.), jih preprosto pripiše hudiču. Legba tu najde izvrstno rešitev: Bog naj se povsem umakne iz človeških zadev, zanje pa bo tako v dobrem kot v zlem skrbel on. Fonska bajka se tako izkaže za pronicljivo kritiko monoteistične hipokrizije, ki jasno pokaže, da gresta v človeškem svetu bolečina in užitek, delo in počitek, sreča in obup z roko v roki in da je edini način za vzdrževanje koncepta nekega idealnega bitja, ki poseduje le pozitivne polovice te delitve, ta, da to bitje slabe posledice strateško pripiše nekemu grešnemu kozlu.

Če naše izvajanje torej z analizo te zadnje bajke zaključimo, lahko v povzetku sklenemo, da vse tri slovenske bajke o stvarjenju izkazujejo prvine, ki so sicer lastne politeističnim, poganskim religijam. Te prvine se večinoma dotikajo dojemanja vsemogočnosti stvarnikovega razuma, njegovega odnosa do materialnega, temačnega in neprijetnega ter vloge,

<sup>17</sup> Lewis Hyde: *Trickster Makes This World – Mischief, Myth and Art*. Edinburgh: Cannongate, 2008, str. 173–174.

ki jo v danem verskem sistemu igrata razlika in distanca. Svetopisemsko-platonski pogled na svet pri tem poudarja idealizirano podobo božanstva, ki poseduje izključno dobre lastnosti; ki razume in dojemata vse, kar ustvari, in ki bi za človeštvo lahko odlično skrbelo, če bi mu to le-to pustilo, vendar se le-to raje peča s skušnjavci, ki ga sicer vabijo v užitek, a tudi v smrt in bolezen.

Pogansko-ljudska perspektiva po drugi strani Boga sprejema kot nekoga, ki se kdaj pa kdaj tudi zasiti lastne bleščave ter se potopi na izlet v nekaj drugačnega od sebe, pri čemer ne ustvari nič manj kot sam svet; ki ne ustvarja vselej zavestno, ampak občasno tudi po nesreči, ter ki sam ne more dohajati pomena vsega, kar naredi. In, ne nazadnje, poganstvo sprejema Boga kot nekoga, ki dobro ve, da ljudje bolj kot Njegovo skrbništvo potrebujejo svobodo, da lahko postanejo gospodarji lastne usode. Vse tri navedene bajke to zdravo stališče do človeškega življenja, smrti, truda in užitka v kar največji meri utelešajo, z njimi pa se strinjajo tudi drobci nenavadne mitologije z vsega sveta.