

Marek Pacukiewicz – adiunkt w zakładzie Teorii i Historii Kultury (Uniwersytet Śląski). Autor książek *Dyskurs antropologiczny w pisarstwie Josepha Conrada* (2008), *Grań kultury. Transgresje alpinizmu* (2012) oraz tomiku wierszy *Budowa autostrady* (2012).

Marek Pacukiewicz

Kulturowe granice fizjologii

Mit troglodyty jako narracja liminalna

Współczesne mity o yeti często bywają wskazywane jako przykład erozji kulturowej tradycji w wyniku jej zderzenia z naukami przyrodniczymi, ponieważ „dla ewentualnego wytłumaczenia swej obecności wśród wyobrażeń nie potrzebują niczego ponad wiedzę przyrodniczą”¹. Żywotności tych mitów nie można tłumaczyć jedynie próbami przyporządkowania potworowi, za którego powszechnie uznaje się yeti, określonego gatunku zwierząt (jako kandydatów upatrywano między innymi niedźwiedzie, langury, pantery śnieżne), wskazania czynników kształtujących charakterystyczne dla potwora ślady (między innymi promieniowanie słoneczne, zdeformowane stopy Szerpów i ascetów himalajskich) lub kojarzenia go z jednym spośród naszych ewentualnie żyjących przodków (gigantopitekiem, parantropem lub neandertalczykiem).

¹ P. Kowalski, *Zwierzoczekoupiory, wampiry i inne bestie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, s. 157.



Anna Wieczorkiewicz fenomen potworów w kontekście dyskursu współczesnej wiedzy traktuje jako „znak wykluczenia”²; skupia się przede wszystkim na przedstawieniu procesu zagospodarowywania odmienności przez system władzy-wiedzy. W efekcie „potwory” znajdują się na pograniczu nauki, a fascynacja nimi jest przez naukę legitymizowana: „«Osobliwość» wystawiona na pokaz zachęcała do imaginacyjnego przekraczania granic tego, co stanowiło przedmiot naukowego poznania”³. Podobnie Jeffrey Jerome Cohen proponuje analizę „transkulturowej” i „transtemporalnej” figury potwora jako marginalizowanego burzyciela wszelkich czytelnych kategorii kulturowych⁴. Potwór, jakim niewątpliwie jest yeti, to zatem archetypowy znak graniczny w kulturze, utożsamiany zarazem z czystym, nieokiełznanym bytem, który wymyka się klasyfikacji, ale może ją artykułować, być pre-tekstem nauki.

Koncepcja myśli mitycznej jako *bricolage*’u usuwa jednoznaczność granicy pomiędzy mitem a nauką. Claude Lévi-Strauss podkreśla konieczność swoistego przekodowywania myśli naukowej na mityczną w celu lepszego jej zrozumienia:

[...] wiedza pozytywna przewyższa w takim stopniu moc wyobraźni, że jako niezdolna do ogarniania świata, którego istnienie jej się odstawia, jedyną szansę ma w zwróceniu się w stronę mitu. Innymi słowy [...] myślenie mityczne na powrót staje się pośrednikiem, jedynym dla fizyków sposobem porozumienia z niefizykami⁵.

Mit yeti traktowany bywa zatem jako swoista adaptacja teorii naukowych, takich jak na przykład teoria ewolucji i wizja stadialnego rozwoju *Homo sapiens sapiens*⁶. Sprzyja to zbliżeniu dyskursu biologicznego i etnograficznego: naukowcy analizujący różne warianty mitu o yeti niejednokrotnie zastanawiali się, na ile wiarygodne są opowieści tubylców, czy obraz rzeczywistości nie jest w nich zafałszowany przez zwykłą niewiedzę lub też matrycowany przez kategorie religijne. Często pojawiają się w tym kontekście rozważania dotyczące umysłowości tubylców, które lokują się pomiędzy skrajnymi biegunami teorii partycypacji mistycznej i mitopraktyki.

Równocześnie mit yeti traktowany jest jako oczywisty i nieco już spetryfikowany archetyp, którego elementy powtarzają się niemal na całym świecie: podobieństwo tybetańskiego yeti, kanadyjskiego sasquatcha, ałmasa, Wielkiej Stopy, szkockiego Szarego Olbrzyma sprzyja tworzeniu list „klasycznych” elementów mitu – cech morfologicznych potwora i jego kulturowych funkcji. Nie można jednak zgodzić się z Bacilem F. Kirtleyem, który wskazując na zróżnicowane pochodzenie mitu, bagatelizuje jego siłę, stwierdzając, że współcześnie temat jest

2 A. Wieczorkiewicz, *Monstrarium*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2009, s. 7; potwory są tu rozumiane przede wszystkim jako przypadki teratologiczne.

3 Tamże, s. 260.

4 Zob. J.J. Cohen, *Preface: In a Time of Monsters* oraz tegoż, *Monster Culture (Seven Theses)*, [w:] *Monster Theory. Reading Culture*, red. J.J. Cohen, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 1996.

5 C. Lévi-Strauss, *Opowieść o Rysiu*, przeł. E. Bekier, Opus, Łódź 1994, s. 7.

6 Tybetańska legenda wywodzi pochodzenie człowieka od małpoluda i olbrzymki. Jak twierdzi Matthew T. Kapstein, niektórzy interpretatorzy podejmują współcześnie wątek pochodzenia od małpoluda, by udowodnić, że tybetańscy myśliciele wyprzedzili własną epokę antycypując ewolucjonizm (*Tybetańczycy*, przeł. J. Hunia, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 36).

upiększany fikcyjnymi autobiograficznymi anegdotami na temat demonicznych istot dawno już relegowanych do pokoju dziecięcego⁷.

Dionizjusz Czubala jasno wskazuje wspólny mianownik mitu yeti: „Dawno zapomniany mit o dzikim człowieku wrócił w imponującym stylu i stał się «prawdą»”⁸. Nawet w obrębie popkultury musimy dostrzec w micie nie tylko zbanalizowany, sprowadzony do jednoznacznego znaku archetyp, lecz przede wszystkim strukturę relacyjną, „miejsce współistnienia systemów kulturowych”⁹. Ta „prawda” dotyczy przede wszystkim natury człowieka: z jednej strony jego relacji do świata zwierzęcego, z drugiej – przejścia do świata kultury. Już starogrecki mit o troglodytach stawia to pytanie: „jaskiniowcy” byli po części zwierzętami, po części barbarzyńcami, a ich zwyczaje przedstawiane były jako krzywe zwierciadło kultury – jedli surowe mięso, grzebali zmarłych, obrzucając ich ciała kamieniami¹⁰. Nauki przyrodnicze nie tyle zubażają i przewartościowują ten mit, co nadają mu nowy wymiar.

Już Linneusz w obręb swoich klasyfikacji włączył gatunek *Homo troglodytes*. Zdaniem Anny Wieczorkiewicz, „zaburzając jasność oświeceniowych taksonomii, istoty te stwarzały nadzieję na odkrycie sekretu ludzkiego pochodzenia, wyjaśnienie kwestii podstawowej natury człowieka i rozpoznanie wartości cywilizacji prowadzącej do wysubtelnienia obyczajów i uczącej powściągnięcia emocji”¹¹. Okazuje się jednak, że troglodyta, będąc bytem problematycznym, bardziej przyczyniał się do budowania taksonomii, niż jej zaburzania. Jak pokazuje Phillip Sloan, klasyfikacje Linneusza zmieniały się: o ile w X wydaniu *Systema naturae* troglodyta jest klasyfikowany jako *homo*, to w XIII przesunięty zostaje do *simia*¹². Pozostaje więc ruchomym elementem taksonomii¹³, zapewniającym jej spójność, płynne przejście pomiędzy światem zwierzęcym i ludzkim¹⁴, co dobrze oddaje tylko z pozoru banalne pytanie: „Czy są to «podludzie», czy też «nadzwierzęta»”¹⁵. Okazuje się, że takiego mediatora, dostarczyciela doświadczenia, nauki przyrodnicze będą jeszcze długo potrzebowały.

7 Zob. B.F. Kirtley, *Unknown Hominids and New World Legends*, „Western Folklore” 1964 vol. XXIII.

8 D. Czubala, *Dziki człowiek – powrót wielkiego mitu*, [w:] tegoż, *Wokół legendy miejskiej*, Akademia Techniczno-Humanistyczna, Bielsko-Biała 2005, s. 143. Na podobnym stanowisku stoi B.F. Kirtley, *Unknown...*

9 D. Czaja, *O sztuce zdziwienia i głupstwach pop-kultury*, [w:] *Mitologie popularne. Szkice z antropologii współczesności*, red. D. Czaja, Universitas, Kraków 1994, s. 11.

10 Zob. W. Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa 2003, hasło: „Troglodyci”, s. 1334–1335.

11 A. Wieczorkiewicz, *Monstrarium*, s. 183.

12 Zob. Ph. Sloan, *The Gaze of Natural History*, [w:] *Inventing Human Science. Eighteen-Century Domains*, red. Ch. Fox, R. Porter, R. Wohler, University of California Press, London 1995, s. 124–125.

13 Również współcześnie badacze konstruują złożone systemy ewolucji człowieka przy użyciu „mitycznych” istot: na przykład Myra Shackley kojarzy syberyjskiego ałmasa z *Homo sapiens neanderthalensis*, yeti – z *Gigantopithecusem* (zob. *Wildmen. Yeti sasquatch and the Neanderthal Enigma*, Thames and Hudson, Chichester 1983, s. 165–172).

14 Widzimy to w różnych wariantach mitu, w których yeti, sasquatch, ałmas bądź Bigfoot ma wspólne potomstwo z człowiekiem; często są to jednostki o wybitnych zdolnościach, jak zapaśnicy i lamowie w Mongolii, zob. D. Czubala, *W świecie współczesnych mitów. Mongolskie i syberyjskie opowieści o człowieku śniegu*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 1994 nr 3–4.

15 B. Heuvelmans, *Na tropie nieznanych zwierząt*, przeł. H. Kahanowa, Wiedza Powszechna, Warszawa 1965, s. 75.

Jednak mit potrzebował nie tylko postaci naukowca. Katalizatorem mitu o yeti w tradycji zachodniej jest postać alpinisty¹⁶. W 1921 roku szef ekspedycji na Mount Everest, pułkownik Howard-Bury, obserwuje w trakcie wspinaczki dziwne ślady przypisywane przez Szerpów *metoh kangmi*, co przetłumaczone zostało (najprawdopodobniej błędnie) jako „ohydny człowiek śniegu” (*Abominable Snowman*)¹⁷. Harold William Tilman jako pierwszy spróbował zebrać materiały na temat yeti i opracować je naukowo w słynnym „Dodatku B” do swojej książki o wyprawie na Mount Everest z roku 1938, gdzie znajdujemy między innymi stwierdzenie, że yeti to niedźwiedź, a także pierwszą „naukową” nazwę: *Homo niveus odiosus*¹⁸. Ericowi Shiptonowi zawdzięczamy słynne zdjęcie śladu yeti wykonane w trakcie wyprawy rekonesansowej na Mount Everest w 1951 roku¹⁹. Wreszcie Edmund Hillary, zdobywca najwyższego szczytu Ziemi, zorganizował w 1960 roku pierwszą ekspedycję w poszukiwaniu yeti, która rzekomy skalek potwora w oparciu o fachową ekspertyzę uznała za falsyfikat²⁰. Zwróćmy uwagę, że alpinista nie tylko wyprowadza postać yeti z Himalajów w świat nauki dzięki swojemu doświadczeniu, ale również narzuca pewną formę mówienia o nim: poszukiwanie yeti będzie miało odtąd aspekt transgresyjny i liminalny. W efekcie relacje alpinistów uznawane są za wzorcowe: nawet tak skrupulatny badacz jak John Napier stwierdza, że są to najbardziej klarowne (*lucid*) świadectwa²¹ i określa je mianem „klasycznych”²².

Alpinista, w potocznym mniemaniu obdarzony zarówno zwierzęcym atawizmem, jak i niemal nadludzką mocą²³, wydawał się najlepiej predysponowany do spotkania yeti, pośrednicząc pomiędzy tym, co ludzkie, i tym, co nie-ludzkie. Jeden z badaczy ironicznie stwierdził, że o ile istotę alpinizmu wyraził George Leigh Mallory słowami „Because it’s there” („Bo [tam] jest”), to hasłem poszukiwaczy yeti powinny być słowa „Because it is not there” („Bo go [tam] nie ma”)²⁴. Niemniej w obydwu przypadkach w centrum uwagi znajduje się liminalne doświadczenie człowieka, które wyrażone jest w postaci narracji; zarówno zdobywanie szczytu, jak i poszukiwanie potwora stają się opowieścią o człowieku. Ekstremalne doświadczenia alpinistyczne, chociaż są punktem wyjścia do roz-

¹⁶ Zob. J.K. Dorawski, *Człowiek zdobywa Himalaje*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1957, rozdz. Zagadka „śnieżnego człowieka”.

¹⁷ Zob. G.K. Howard-Bury, *Mount Everest. The Reconnaissance, 1921*, Edward Arnold & Co., New York–London 1922, s. 141.

¹⁸ Zob. H.W. Tilman, *Mount Everest 1938*, Cambridge University Press, Cambridge 1948.

¹⁹ Zob. E. Shipton, *The Mount Everest Reconnaissance Expedition 1951*, Hodder and Stoughton, London 1952, s. 54–55.

²⁰ Zob. J.B. Buhs, *Bigfoot. The Life and Times of a Legend*, The University of Chicago Press, Chicago–London 2010, s. 112–118. O ile odkrycie Shiptona wywołało „gorączkę yeti” w Stanach Zjednoczonych, o tyle badania Hillary’ego na długo ją zahamowały.

²¹ J. Napier, *Bigfoot. The Yeti and Sasquatch in Myth and Reality*, Jonathan Cape, London 1972, s. 48.

²² Tamże, s. 59.

²³ Wystarczy zacytować opinię Wojciecha Kurtyki na temat Jerzego Kukuczki: „Jurek to największy nosorożec psychiczny, jakiego spotkałem wśród alpinistów. [...] Równocześnie Jurka wyróżniał, najistotniejszy dla jego znaku Barana, ślepy wewnętrzny przymus parcia do przodu. [...] To podwójne zwierzę tkwiące w Kukuczce pozwala zrozumieć jego wielkie sukcesy oraz tragiczne wydarzenia wokół jego osoby, a w końcu jego własną śmierć” (*Polski syndrom*, „Góry” 1994 nr 10, s. 23).

²⁴ H.B. Gurung, *Aspects of the Snowman*, „Himalayan Journal” 1961, 23 (<http://www.himalayanclub.org/journal/aspects-of-the-snowman/> (7 listopada 2011)).

ważań na temat fizjologii i psychologii człowieka, wciąż nie dają się sprowadzić do poszczególnych aspektów. Na przykład w dalszym ciągu, mimo badań, trudno przewidzieć podatność alpinisty na deteriorację. Z kolei badania z pogranicza neurofizjologii i psychiatrii nie pozwalają jednoznacznie sklasyfikować typu osobowości alpinisty i jego motywacji²⁵. Jerzy Kukuczka wołał więc porównać radość wspinaczki do spotkania z piękną kobietą niż przyznać oddziaływanie endorfin i stwierdza: „Wystarczy mi to, co czuję”²⁶. Fakty te dowodzą, że organizm człowieka może być traktowany jedynie całościowo i kontekstualnie; tylko rozbudowane narracje mogą oddać wszystkie zróżnicowane uwarunkowania, aczkolwiek często kosztem szczegółu.

Również osiłą współczesnych opowieści o „dzikim człowieku” jest zawsze doświadczenie człowieka, nawet jeśli w grę wchodzi tylko poszukiwanie śladów. Jak stwierdza Joshua Blu Buhs, w amerykańskiej kulturze masowej podstawą mitu o Wielkiej Stopie jest problem prawdziwości: Bigfoot staje się wcieleniem autentyczności, istnienia nieskażonego sztucznością kultury masowej i teoriami naukowymi; opowieści o poszukiwaniu potwora na amerykańskich bezdrożach przeciwstawiają tradycyjne wartości prowincji cywilizacji wielkich miast²⁷. Analogicznie, doświadczenie i fakty zdobywane przez poszukiwaczy „w terenie” przeciwstawiano naukowym teoriom; o ile poszukiwacze Wielkiej Stopy przeczesywali lasy Stanów Zjednoczonych i Kanady, naukowcy szukali potworów „w lasach umysłu”²⁸.

Mit yeti, zarówno w obrębie świata kontekstualnych legend, jak i w ramach uniwersalizowanych naukowych dyskursów objawia więc swój aspekt epistemologiczny: pytanie o to, co jest prawdziwe, a także o to, co jest nauką²⁹. Jak słusznie zauważa Marjorie M. Halpin, pytania te zawsze kierują nas nie tylko ku obiektowi badań, ale przede wszystkim ku jego kontekstowi, w jego wymiarze ontologicznym i epistemologicznym³⁰. Autorka proponuje w związku z tym zaklasyfikować współczesnego troglodytę, zgodnie z terminologią zaproponowaną przez Victora Turnera, jako symbol liminalności. Yeti, sasquatch i inne potwory pojawiają się bowiem na granicach kultury, reprezentują granicę pomiędzy człowiekiem i zwierzęciem, ale równocześnie zwracają nas ku paradoksalnym

25 Z. Ryn (*Medycyna i alpinizm*, PWN, Warszawa–Kraków 1973) stwierdza, że etiologia zaburzeń psychicznych u alpinistów jest wieloczynnikowa, natomiast ważny wpływ mają w tym przypadku urazy ośrodkowego układu nerwowego wywołane przez niedotlenienie, deteriorację i stres wysokogórski prowadzące do astenii wysokogórskiej. Niezależnie od stosunku do propozycji Ryna (powszechnie znanych w polskim środowisku), alpiniści z reguły określają siebie i innych poprzez pryzmat osiągnięć wspinaczkowych oraz kontekstualnych zachowań i postaw, które zawsze wymagają narracji.

26 J. Kukuczka, *Na szczytach świata*, spisał i oprac. T. Malanowski, KAW, Katowice 1990, s. 82.

27 J.B. Buhs, *Bigfoot...*, s. 10–12, 244–250.

28 Dowodem może być konferencja „Anthropology of the Unknown”, która odbyła się w dniach 10–13 maja 1978 w Kanadzie (University of British Columbia). Część poszukiwaczy nie kryła rozczarowania faktem, że ich świadectwa są marginalizowane przez hermetyczne środowisko akademickie; zdaniem Blu Buhsa konferencja, niestety, jedynie utrwaliła granice pomiędzy tymi grupami (zob. tamże, s. 212–214).

29 M.M. Halpin, *Investigating the Goblin Universe*, [w:] *Manlike Monsters on Trial. Early Records and Modern Evidence*, red. M.M. Halpin, M.M. Ames, University of British Columbia Press, Vancouver–London 1980, s. 3.

30 Tamże, s. 12.



opozycjom, jak istnienie – nieistnienie, umysł – materia, życie i śmierć³¹. Zwróćmy uwagę, że liminalność, zdaniem Turnera, zakłada również swoistą rekombinację istniejących już elementów i wzorów kulturowych, tworzoną w obliczu doświadczenia wymykającego się istniejącym kategoriom: „liminalność to «gra» znajomymi komponentami w celu ich wyobcowania. Nowość wyłania się z kombinacji wiadomego”³². Podobną rekombinację odnajdujemy w naukowych narracjach poświęconych interpretacji zdobytych materiałów i poszukiwaniom troglodyty. Proponuję przyrzeć się dwóm naukowym narracjom: Johna Napiera i Walentego Sapunowa.

John Napier, wybitny prymatolog mający poważny wkład w badania nad *Homo habilis*, w niespełna cztery lata po książce *Prapoczątki człowieka*, w której ironicznie kojarzy yeti, „nienaukową fantazję”, z *Paranthropusem*, „ślepą uliczką” ewolucji³³, publikuje rozprawę pod znaczącym tytułem *Bigfoot: The Yeti and Sasquatch in Myth and Reality*³⁴, w której powraca do problemu Człowieka Śniegu. W książce Napier próbuje zweryfikować dowody potwierdzające rzekomo istnienie Wielkiej Stopy. Jego opinie są bardzo wyważone: naukowiec wskazuje wiele mistyfikacji oraz nieporozumień związanych z identyfikacją stworzenia, sugerując, że o ile dowody znalezione w Himalajach raczej nie potwierdzają istnienia yeti, o tyle przynajmniej części dowodów na istnienie sasquatcha w Ameryce Północnej zignorować nie można. W efekcie, konkluduje badacz, większość dowodów jest nieprzekonująca, ale możliwości istnienia Wielkiej Stopy całkowicie nie można wykluczyć.

Warto przyrzeć się metodzie weryfikacji prawdy o yeti użytej przez Napiera. Naukowiec opiera się przede wszystkim na trzech źródłach. Są to: ślady stóp, analizowane pod kątem ich struktury anatomicznej oraz możliwości ich deformacji przez zjawiska naturalne; dowody z zakresu historii naturalnej – informacje na temat środowiska, w którym znajdowano ślady, próba rekonstrukcji morfologii stworzenia w porównaniu z przedstawicielami innych gatunków zwierząt, zwłaszcza z niedźwiedziami i małpami; wreszcie skamieliny prehistoryczne pozwalające na próbę porównania różnych wariantów rekonstruowanego zwierzęcia z poszczególnymi ewolucyjnymi etapami rozwoju człowieka, takimi jak *Paranthropus* czy *Gigantopithecus*. Ciekawe w książce Napiera jest również i to, że w swoich rozważaniach sięga on do folkloru i mitologii, co pozwala mu rzucić nieco inne światło na fenomen, jakim jest yeti. Nie jest on już tylko dziedziną „nienaukowej fantazji”, a sygnalizowane w tytule książki „mit i rzeczywistość” przestają być opozycją i zaczynają tworzyć spójną całość.

Napier stawia sobie za zadanie oddzielenie elementu racjonalnego od irracjonalnego w kwestii człowiekopodobnych potworów z Himalajów i Ameryki Północ-

³¹ Tamże, s. 19–24.

³² V. Turner, *Od rytuału do teatru. Powaga zabawy*, przeł. M. i J. Dziekanowie, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 2005, s. 42.

³³ J. Napier, *Prapoczątki człowieka*, przeł. R. Hołyński, PWN, Warszawa 1975, s. 286.

³⁴ Znaczące, że wiele książek o yeti, między innymi książka Ivana T. Sandersona (*Abominable Snowmen: Legend Come to Life. The Story of Sub-Humans on Five Continents from the Early Ice Age Until Today*, Chilton Company, Philadelphia–New York 1961) czy Reinholda Messnera (*Yeti. Legenda i rzeczywistość*, przeł. M. Misiorny, Muza, Warszawa 1999), wykorzystuje w podtytule podobne zestawienie.

nej, podkreślając przy tym, że bardzo często nauka z góry bagatelizuje podobne problemy w obawie przed ujawnieniem własnych słabości i niespójności³⁵. Problem wynika, zdaniem Napiera, stąd, że dysponujemy dwoma rodzajami źródeł – przyrodniczymi i kulturowymi – zatem Bigfoot istnieje niejako równolegle w świecie przyrody i kultury; dlatego bardzo trudno mówić w sposób logiczny o tym, co nielogiczne (*illogical*) – a takie są właśnie i mity, i znajdowane ślady. Oznacza to, że badacz często będzie musiał wkraczać w Świat Fantasmagorii (*Goblin Universe*), ponieważ dane nie odpowiadają obecnemu stanowi wiedzy³⁶. Dodatkowym problemem jest w tym przypadku fakt, że w wielu miejscach na świecie Wielka Stopa zmienił się w Wielki Biznes, a folklor zmienił się w *fakelore*, podróbkę mitu³⁷. W książce Napiera zwraca jednak uwagę znaczący wysiłek połączenia refleksji nad kulturą i naturą w ramach jednego naukowego dyskursu.

Pierwszą, klasyczną próbą mediacji pomiędzy dwiema sferami jest stwierdzenie, że mit i rzeczywistość nieraz stapiają się ze sobą, a potwory są równocześnie po stronie natury i kultury, jak chociażby waran z Komodo czy orangutan³⁸. Wątek ten prowadzi do prób weryfikacji opowieści szerpańskich pod kątem ich prawdziwości: na ile Szerpowie są świadomi zróżnicowania świata przyrodniczego, na ile celowo przekręcają fakty. Pojawia się też wątek modelu racjonalności „tubylców”: być może, z racji kontekstu religijnego, mamy tu do czynienia z dwiema zmieszanyimi sferami – *sacrum* i *profanum*³⁹.

Napier bardzo ostrożnie dopuszcza możliwość analogii pomiędzy sasquatchem a *Paranthropusem* i yeti a *Gigantopithecusem*, odrzucając jako protoplastę Wielkiej Stopy neandertalczyka jako zbyt zaawansowanego w rozwoju (aczkolwiek dopuszcza możliwość, że ten ostatni mógłby być źródłem legend o ałmasie)⁴⁰. Co ciekawe, również pleniący się coraz bardziej pod różnymi postaciami mit o yeti badacz rozważa w kategoriach nauk przyrodniczych: mity są jak ameby – nieustannie zmieniając swój kształt, adaptują się do lokalnych warunków; podobnie rzecz ma się z wielopostaciowym mitem o yeti⁴¹. W gruncie rzeczy mit ten ma funkcję adaptacyjną. Napier stwierdza, że yeti jest nie tylko „straszydłem” i „kozłem ofiarnym” reprezentującym wszystkie słabości człowieka; funkcją mitów jest przede wszystkim wzajemna pielęgnacja jednostek („grooming”, czyli iskanie), ponieważ w ten sposób jednoczą one społeczeństwo⁴². Człowiek potrzebuje mitu jako sposobu na przetrwanie, potrzebuje wiary w coś większego od siebie; Himalaje to współczesne Walhalle zamieszkiwane przez yeti. Tym samym wiara w mit jest czymś wrodzonym gatunkowi ludzkiemu, ale formy mitu są opracowywane kulturowo⁴³. To, co zwraca uwagę w książce Napiera, to

35 J. Napier, *Bigfoot*, s. 14–15.

36 Tamże, s. 17–18.

37 Tamże, s. 22.

38 Tamże, s. 31.

39 Tamże, s. 57 i n.

40 Tamże, s. 192.

41 Tamże, s. 193.

42 Tamże, s. 195–197. Na podobnej tezie oparł swoją teorię Robin Dunbar, który uważa, że język rozwinął się u człowieka w miejsce towarzyskiego iskania służącego naczelnym do utrzymywania spójności grupy (zob. *Pchły, plotki a ewolucja języka*, przeł. T. Pańkowski, Czarna Owca, Warszawa 2009). Dziękuję Profesor Dobrosławie Wężowicz-Ziółkowskiej za wskazanie mi tej analogii.

43 Tamże, s. 193–194.



przejście od morfologicznej i środowiskowej analizy śladów do szeroko potraktowanego problemu kulturowej funkcji mitu.

Z kolei w 1988 roku Walenty Sapunow zaproponował termin „kryptobiologia”, nawiązujący, ale i różniący się nieco od ukutego wcześniej przez Heuvelmansa terminu „kryptozoologia”. Podczas gdy kryptozoologia to gałąź zoologii zajmująca się „najbardziej tajemniczymi gatunkami czy też tajemniczymi okolicznościami związanymi z niektórymi obiektami zoologicznymi”⁴⁴, „kryptobiologię można określić jako analizę sekretów przyrody ożywionej w systemie wiedzy naukowej”⁴⁵; „Kryptobiologia wiąże się (z małymi wyjątkami) z pracą w warunkach deficytu informacji”⁴⁶, w efekcie jest to „dziedzina wprowadzająca tajemnicze zjawiska biologii w krąg wiedzy naukowej”⁴⁷. Mamy zatem do czynienia w tym przypadku z przeniesieniem akcentu z ontologii na epistemologię: kryptozoologia miała przede wszystkim identyfikować i klasyfikować rzadkie gatunki zwierząt, kryptobiologia ma stwarzać odpowiednie warunki dla ich naukowego poznania, które jest problematyczne z racji niedostatku empirycznych danych. Zadaniem kryptobiologii jest więc połączenie tak niekonwencjonalnych dziedzin poznania, jak kryminalistyka czy parapsychologia, z dyscyplinami klasycznymi, przede wszystkim biologią i matematyką; te pierwsze dostarczają materiału, matematyka pozwala weryfikować jego prawdziwość i budować modele teoretyczne, natomiast biologia dostarcza ogólnych teorii.

Opierając się na tezie o dywergencji jako podstawie ewolucji człowieka, Sapunow przedstawia własną wersję antropogenezy, która miałaby doprowadzić do powstania również takiego gatunku jak „śnieżny człowiek”. Sapunow zakłada, że każdemu gatunkowi uformowanemu na drodze skoku ewolucyjnego odpowiadają alternatywne „gatunki – ekologiczni towarzysze”⁴⁸. Wywodzący się, tak jak my, od neandertalczyka troglodyta jest naszym gatunkowym towarzyszem, tak do nas podobnym, a jednak eksponującym wszystko, co jest negatywem człowieczeństwa. Znajduje się na szczycie biologicznej ewolucji rodzaju ludzkiego, podczas gdy *Homo sapiens* – na szczycie ewolucji socjalnej⁴⁹. Widzimy zatem, że koncepcja Sapunowa w sposób wyraźny zbudowana jest na klasycznej opozycji natura – kultura, której człony wzajemnie się artykułują. Troglodyta jest zatem naszym cieniem, a my jego słońcem: „Tajemniczy i niewidoczny, stał za naszymi plecami, popędzając nas na drodze ewolucyjnego rozwoju. Można więc powiedzieć, że właśnie troglodyta stworzył człowieka rozumnego, doprowadził do jego rozkwitu”⁵⁰. Opierając się zarówno na relacjach świadków, jak i na badaniach nad falami mózgowymi, Sapunow stawia tezę, że o ile człowiek za rozwój cywilizacyjny zapłacił utratą zdolności parapsychicznych, o tyle troglodyta zachował swój „szósty zmysł”⁵¹.

44 W. Sapunow, *Między człowiekiem a zwierzęciem*, przeł. W. Grzelak, KOS, Katowice 2008, s. 25.

45 Tamże, s. 31.

46 Tamże, s. 120.

47 Tamże, s. 7.

48 Tamże, s. 190–191.

49 Tamże, s. 135.

50 Tamże, s. 197.

51 Tamże, s. 116–117.

Szukając człowieka jaskiniowego, możemy dowiedzieć się czegoś o naszej przeszłości, ale również odpowiedzieć „na najważniejsze pytanie: dokąd będzie zmierzać rodzaj ludzki?”⁵². Równocześnie musimy pamiętać o równowadze panującej w środowisku naturalnym; „śnieżny człowiek” zatem jest swoistym „bezpiecznikiem biosfery”, jako „zapasowy wariant rozwoju ludzkości”⁵³. Jeżeli dominant zwolni niszę ekologiczną, gatunek ukryty może zająć jego miejsce; musimy zatem pamiętać, że troglodyta mógłby i może zostać nami, „jeżeli swoimi nierozumnymi działaniami doprowadzimy do samozagłady”⁵⁴. Domniemany troglodyta daje nam również szansę na refleksję nad alternatywną wersją przyszłości ludzkości: „Alternatywny wariant noosfery będzie opierał się nie na materialnej kulturze, ale na szczytowym rozwoju tego, co uważamy za tajemnicze zjawiska ludzkiej psychiki”⁵⁵.

Zwraca uwagę nacisk, jaki kładzie Sapunow na „poezję” badań terenowych przeciwstawionych „papierkowym” formalnościom⁵⁶. W ten sposób badacz rozwija epopeję opowiadającą o poszukiwaniach troglodyty, czasem przy pomocy jasnowidzów, czasem z użyciem najnowszej techniki. Doświadczenie Sapunowa i jego opowieści zbliżone są do narracji alpinistów i również obfitują w refleksję na temat relacji człowiek – zwierzę, kultura – natura:

*Dniem przy świetle, ja, cywilizowany człowiek, obchodzę teren, robię obserwacje, zapisy, prowadzę zwyczajną polową pracę uczonego. A w nocy zmieniam się we własnego przodka. Kulę się przy ognisku, zasypiam czujnym zwierzęcym snem. Najmniejszy szmer i już się zrywam. W jednej ręce mam nóż, w drugiej latarkę. Bo jeżeli on akurat nadejdzie?... [...] Jedna sprawa to snuć rozważania w ciszy gabinetu, inna – spotkać się z obiektem własnych dociekań twarzą w twarz w bezludnych górach*⁵⁷.

Narrację Sapunowa można uznać za niezwykle eklektyczną: w jej obrębie spotykają się Enkidu z babilońskiego eposu i Zana, opisana w XIX wieku abchaska „dzika kobieta”, telepaci i komputer IBM IBAS-2000, opowieści ludowe i teoria ewolucji. Równocześnie hipotezy badacza zakreślają bardzo szerokie kręgi: relację pomiędzy człowiekiem a troglodytą porównuje on do relacji kapitalizm – socjalizm, zresztą relację kryptobiologia – paradygmaty nauki również można przyrównać do tej pary. Nie jest to jednak naiwne absolutyzowanie teorii ewolucji. Sapunow, opierając się na zasadniczych opozycjach, dokonuje mediacji pomiędzy naturą a kulturą, podobnej do tej, jaką odnajdujemy w innych narracjach, zarówno mitologicznych, jak i naukowych.

Po tym pobieżnym przeglądzie można zapytać: kogo tak naprawdę szukamy w mitycznych opowieściach? Zaskakuje, jak często w różnych mitach, relacjach i plotkach na temat zabicia postaci przypominających yeti powraca pytanie: „Kto zaręczy, że jest to tylko zwierzę, a zabicie jego nie będzie zwykłym mor-

52 Tamże, s. 202.

53 Tamże, s. 215.

54 Tamże, s. 230.

55 Tamże, s. 217.

56 Tamże, s. 97–98.

57 Tamże, s. 163.



derstwem?”⁵⁸. Przedstawione interpretacje mitu dokonują mediacji pomiędzy człowiekiem i zwierzęciem, kulturą i naturą, wiedzą i doświadczeniem, wykorzystując do tego metody nauk przyrodniczych oraz teorię ewolucji, która okazuje się kompatybilna z materiałem mitologicznym. Zwróćmy uwagę, że ośrodkiem zainteresowania jest w tym przypadku człowiek całościowy – jego potencjał, jego natura, jego kultura; jak twierdzi Michael Grumley: „W tajemnicy istnienia olbrzymów znaleźlibyśmy przecież wskazówki do rozwiązania naszych ludzkich zagadek. Nie do pomyślenia jest, żeby przy okazji poznawania ich życia nie powstały nowe teorie o nas samych”⁵⁹.

Mity o yeti mobilizują również badaczy do przejścia na „drugą stronę lustra” nauki, zweryfikowania własnych modeli poznawczych, jak widzieliśmy w przypadku Napiera i Sapunowa. A zatem potwór niekoniecznie musi podważać klasyfikacje; może być również ich zacytnem i modulować je, stając się narzędziem naszego poznania. Ostatnie odkrycia nauki na temat ewolucji człowieka (hobbici, potwierdzenie krzyżowania się neandertalczyka z kromaniończykiem, człowiek Denisowa) rzucają nowe światło na poznanie nas samych. Mity opowiadają o podobnych aspektach człowieczeństwa, posługując się zestawem innych środków stylistycznych i narzędzi poznawczych.

W opracowaniach problemu yeti zwraca uwagę jeszcze jedna regularność: przejście pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem, kulturą a naturą może dokonywać się tylko w ramach modelu całościowego, jakiego dostarczają mity, dyskursy naukowe i opowieści o osobistych doświadczeniach. Podobnie jak w przypadku alpinistów pojedyncze dane fizjologiczne i znaki kulturowe zaczynają funkcjonować dopiero w ramach dłuższych narracji: o potworach, ich poszukiwaniu, antropogenezie. Po raz kolejny okazuje się zatem, że człowiek nie poddaje się rozbiciu na znaki i części elementarne, ale ukazuje się nam na tle przyrody poprzez „moc *narrativum*”⁶⁰. Stanowisko to zbieżne jest z tezą Turnera na temat doświadczenia liminalnego:

Takie doświadczenie jest niepełne do momentu, w którym któraś z jego „części” zostaje „przedstawiona” w akcie twórczej retrospekcji, gdzie zdarzeniom i przeżyciom przypisane zostaje „znaczenie” – nawet jeśli „znaczenie” równa się „brakowi znaczenia”. Tak oto doświadczenie jest zarówno „życiem naprzód”, jak i „myśleniem do tyłu”. To także „planowanie przyszłości”, to znaczy ustalanie celów i modeli na przyszłe doświadczenia⁶¹.

Postaci yeti nie można więc sprowadzić jedynie do znaku będącego podstawą wykluczenia. Yeti jest swoistym „ruchomym operatorem” kulturowej i poznawczej granicy człowieka. Złożoność tej opowieści dowodzi, że granica nie może nigdy zostać sprowadzona do jednoznacznego znaku demarkacyjnego, ani synchronicznej morfologii.

⁵⁸ L. Kleczkowski, S. Piłkuła, *Poczet potworów lotnych*, KAW, Warszawa 1985, s. 105.

⁵⁹ Tamże, s. 122.

⁶⁰ Zob. D. Wężowicz-Ziółkowska, *Moc narrativum. Idee biologii we współczesnym dyskursie humanistycznym*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2008.

⁶¹ V. Turner, *Od rytuału...*, s. 25.

**CULTURAL BOUNDARIES OF PHYSIOLOGY.
THE MYTH OF TROGLODYTES AS LIMINAL NARRATION**

The complex crypto-biological discourse generated around the searches for snow man very often resembles in form mythological narration where not only Homo Sapiens and Homo Troglodytes are compared but also the limits of human knowledge confronted with fundamental body and nature experience are investigated. The questions concerning biological aspects of human nature get transformed within the mythological discourse and become the basis for enquiries about cultural condition of human narration.