

ADRIAN MIANECKI  
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

# Przekleństwo królów, plaga królestw — smok w wybranych opowieściach polskiego folkloru tradycyjnego

Artykuł kontynuuje wątki poświęcone rekonstrukcji wyobrażeń kosmogonicznych przedchrześcijańskich Słowian, częściowo opublikowane we wcześniejszych tomach serii „Colloquia Anthropologica et Communicativa”. Dotychczasowe poszukiwania doprowadziły mnie do następujących wyników: 1. istnieje wiele przesłanek wskazujących, że rozwinięta przez Ryszarda Tomickiego koncepcja kosmogonii dualistycznej jako tradycji osnowowej naszych przodków nie w pełni przystaje do materiału zachodniosłowiańskiego; 2. na podstawie różnorodnych poszlak można przyjąć tezę, że takim fundamentalnym wyobrażeniem była kosmogonia z jaja; 3. wizja stworzenia świata z pierwotnego jaja może mieć charakter polidoksyjny, tzn. może wykluczać udział antropomorficznych bogów w kreacji rzeczywistości, a tym samym budować zręby systemu wierzeniowego pozbawionego jakiegokolwiek panteonu istot świętych, co koresponduje z częścią prac historycznych, poświęconych tej tematyce; 4. taka koncepcja, dotąd mi bliska, ale którą z wolna poddaję modyfikacji, ma pewną tyleż oczywistą, ile zasadniczą lukę: trudne do podważenia przekazy historyczne traktujące wyraźnie o kulcie niełatwej do precyzyjnego ustalenia liczby bogów; a ujmując zagadnienie wprost — gdyby Słowianie nie mieli jakiejś wyższej mitologii opowiadającej o czynach istot świętych, byłiby ewenementem w skali co najmniej ogólnoeuropejskiej, mamy bowiem na ten temat liczne źródła, takie jak Tacyta dla Germanów, Gajusza Juliusza Cezara dla Celtów, *Rigwedy* dla starożytnych Indii, by wymienić choćby najbardziej znane; 5. by móc podjąć się rekonstrukcji tychże wyobrażeń, zwróciłem się ku ludowym bajkom magicznym, a ściślej, ku wątkowi T 302 *Dusza potwora w jaju (dusza zewnętrzna)*, którego analiza doprowadziła do wniosku:

odnajdujemy [w tych opowieściach] dwa plany: w gruncie rzeczy kosmiczny, w nim dochodzi do zabójstwa pierwotnego potwora [...] i wydobycia z jego ciała jaja, oraz plan ludzki, który w istocie powstaje na naszych oczach przez fakt rozbicia jaja spoczywającego na falach oceanu i wydobycia zeń tej wartości [...], która nadaje sens ludzkiemu życiu [zawarcie związku małżeńskiego]. W tym kontekście [...] akt stworzenia Kosmosu odbywa się nie poprzez kreację przestrzeni, lecz kreację

określonej struktury społecznej, a zatem w bajkach nie mielibyśmy do czynienia — ewentualnie — z pogłosem mitu kosmogonicznego *sensu stricto*, lecz raczej mitu genealogicznego. Dokonuje tego wszystkiego człowiek, posiadający jednak niezwykle umiejętności; w każdym razie — nie jest to istota w jakikolwiek sposób nadmysłowa czy boska, lecz heros kulturowy<sup>1</sup>.

Metodologicznie, jeśli można to tak ująć, podążam poboczem drogi wytyczonej przez Władimira Proppa w jego *Historycznych korzeniach bajki magicznej*, któremu zależało na zakotwiczeniu materiału bajkowego w realnej obrzędowości społeczności tradycyjnych po to, by dokonać rekonstrukcji struktury dwóch zespołów praobrzędów, jakie wygenerowały bajkę magiczną jako gatunek<sup>2</sup>. Poniższym rozważaniom przyświecają dwa cele: w jakich gatunkach polskiego folkloru prozaicznego smok się uobecnia oraz próba odpowiedzi na pytanie: kim właściwie smok jest?

Sięgając do światowego *imaginarium* mitologicznego, trudno odnaleźć motyw, wokół którego narosło tak wiele tak różnorodnych i zarazem tak sprzecznych wyobrażeń. Zróżnicowanie kulturowe społeczności, w których folklorze i literaturze postać ta się pojawia, w istocie niewiele — a w każdym razie nie dość wiele — tłumaczy, ponieważ smokowi, należącemu do najpowszechniej występujących figur myślenia między innymi magiczno-mitycznego, daleko jest do takiej stabilizacji znaczeniowej, jaka charakteryzuje inne, równie uniwersalne motywy, takie jak góra, jajo, woda czy drzewo.

Wyobrażenie smoka towarzyszy ludzkości od epoki górnego paleolitu. W tym czasie przeszedł on długą drogę od istoty odróżniającej się od zwykłych węży jedynie wielkością po potwora, który przejął wiele cech innych zwierząt, nierzadko całkowicie fantastycznych, a więc bestii o pancерnej skórze, latającej, zionącej ogniem, opatrzonej czterema pazurzystymi łapami, nierzadko kolczastym grzebieniem i zabójczym wzrokiem. Zdaniem uczonych, ta zmiennokształtność smoka wynika z tego, że ludzkość w różnych epokach przeciwstawiała mu coraz to innych przeciwników. Gad jednak, postępując zgodnie z naturą jednego ze swych imion — całożerca (*holophagus*) — wchłaniał swych przeciwników, stając się istotą coraz bardziej potężną i potworną, na przykład historycznie pierwszymi przeciwnikami prototypu smoka (żmija) miały być ptaki, po czym został ślad w postaci znamiennej cechy smoka — skrzydeł.

W zasadzie nie ma takiej jakości czy kategorii kulturowej, z którą by smoka nie wiązano — ucieleśnia zarówno świat podziemny, jak i niebiański, śmierć, ale i płodność, żeńskie, ale i męskie, niskie i wysokie, wodę i ogień, kosmogonię i apokalipsę, opiekuńczość i grozę, bezrozumny chaos i boską mądrość, podtrzy-

<sup>1</sup> A. Miancki, *Jajo w wybranych wątkach ludowych bajek magicznych*, [w:] *Mit, prawda, imaginacja*, red. P. Kowalski, Wrocław 2011, s. 141. Zob. także *idem*, *O skarbach w wybranych podaniach ludowych*, [w:] *Monety, banknoty i inne środki wymiany. Pieniądz w dyskursach kultury*, red. P. Kowalski, Wrocław 2010.

<sup>2</sup> W związku z tym, że ludowa bajka magiczna, a w każdym razie zajmujące mnie wątki, mają zasięg globalny, nadal pozostaje nierozstrzygnięty problem czyją (w sensie etnicznym) wierzności, koncepcję świata rekonstruujemy, badając ten gatunek.

muje świat na swym grzbiecie, ale też go pożera, jest bohaterem tradycji najświętszej, ale też i najsprośniejszych anegdot, może objawić się pod własną postacią, ale też ma nieprzeliczonych reprezentantów w postaci wszelkich gadów, płazów, insektów, niektórych ptaków itd.<sup>3</sup>

Próbując nakreślić obraz smoka, spotykamy się z konstrukcją o wielopoziomowej komplikacji, w której każdy następny poziom podnosi wykładniczo poprzedni — bo na różnorodność przedstawień smoka w mitach różnorodnych kultur nakłada się różnorodność tradycyjnych wierzeń dopełniających, poszerzających czy ukontekstawiających wątki ściśle mitologiczne, na to nakłada się kwestia wpływów innych obiegu kulturowych, charakterystycznych dla danej wspólnoty, na to z kolei różnorodność wpływów interetnicznych, na to różnorodność paradygmatów myślenia uobecniających się w kulturze/kulturach danej epoki, a na to wreszcie różnorodność warsztatów naukowych badaczy reprezentujących określone dyscypliny, przy czym każdy z nich, co zrozumiałe, wysuwa własne propozycje i spostrzeżenia. Nie jest też bez znaczenia fakt, iż zaprezentowana kolejność poszczególnych warstw składających się na palimpsestowy wizerunek smoka ma jedynie walor analityczny i porządkujący, natomiast w rzeczywistości wzajemne wpływy tych warstw mają charakter najzupełniej dowolny, by nie powiedzieć — przypadkowy. Ciśnie się więc na usta stwierdzenie, że symboliczny wymiar smoka, który wszak często bywa ucieleśnieniem amorficznego chaosu, ma bezpośredni wpływ na kształt i kierunki dyskursu mu poświęconego. Nie czując się na siłach, by w tym miejscu uwzględnić pełny kontekst badawczy, który zresztą, zdaje się, dawno już przekroczył możliwości poznawcze pojedynczego człowieka, stawiam sobie cel poniekąd szkolny, tzn. charakterystykę postaci smoka w wybranych (dalece nie wszystkich!) wątkach naszych opowieści tradycyjnych. Usprawiedliwieniem tak wąskiego potraktowania tematu niech będzie to, że, by tak rzec, zagadnienie „obecności polskiego smoka” w różnych gatunkach folkloru (nie: w wierzeniach w ogóle!) do tej pory, wedle mej wiedzy, takiego przeglądowego opracowania w istocie się nie doczekało<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Z prac ogólnych poświęconych smokowi zob. np.: В.Г. Ваганян, Г.А. Ваганян, *Ранние образы рыбы, вишана, дракона и змеи в армянском наскальном искусстве VII–V тыс. до н.э.*, <http://www.iatp.am/vahanyan/vishaps.htm> (dostęp: 9 sierpnia 2011); В.В. Иванов, *Дракон*; В.В. Иванов, *Змей*; В.В. Иванов, В.Н. Топоров, *Змей Огненный Волк*; В.В. Иванов, В.Н. Топоров, *Змилан*, [hasła w:] *Мифы народов мира. Энциклопедия*, red. С.А. Токарев, t. 1, Москва 2003, s. 394–395, 468–471; P. Kowalski, *Wąż, Żaba*, [hasła w:] *idem, Leksykon. Znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa 1998; B. Kürbis, *Smok*, [hasło w:] *Słownik starożytności słowiańskich. Encyklopedyczny zarys kultury Słowian od czasów najdawniejszych do schyłku wieku XII*, red. G. Labuda, Z. Stieber, t. 5, Wrocław 1970, s. 316–317; W. Propp, *Historyczne korzenie bajki magicznej*, przeł. J. Chmielewski, Warszawa 2003, s. 237–311; *Smoki. Mity, symbole, motywy. Katalog wystawy*, Kraków 1997. Dla wyobrażeń zwłaszcza słowiańskich: Н.К. Козлова, *Восточнославянские мифологические рассказы о змеях. Систематика. Исследование. Тексты*, Омск 2006; K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2. *Kultura duchowa*, cz. 1, Warszawa 1968.

<sup>4</sup> Smok i jego bardziej ziemscy reprezentanci w polskim piśmiennictwie naukowym cieszą się od dawna może niezbyt dużym, ale stałym zainteresowaniem dwóch dyscyplin — historii

Zacznijmy od sprawy podstawowej, czyli odpowiedzi na pytanie, w których gatunkach folkloru gawędziarze ludowi osadzali smoka ze szczególnym upodobaniem, a w których postać ta występuje marginalnie? Warto zwrócić uwagę, że smok niemal nie pojawia się w opowieściach mocno zadłużających się w średniowiecznej i wczesnonowożytnej kulturze feudalno-chrześcijańskiej. Jest to obserwacja w gruncie rzeczy dość zaskakująca, ponieważ akurat w wymienionych epokach całożerca zyskał olbrzymią popularność w tych wszystkich obszarach kultury europejskiej, z których dysponujemy współczesnymi świadectwami ikonograficznymi ewentualnie pisanymi, a więc w obszarach, którym można nadać miano — cokolwiek enigmatyczne dla tego okresu — „nie ludowych”. Chciałbym być w tym miejscu dobrze zrozumiany: konsekwentnie pomijam tu problematykę historycznej genezy, niejednokrotnie antycznej czy nawet jeszcze wcześniejszej, motywów uobecniających się ze szczególną siłą w Europie epok znacznie nam bliższych. Te ostatnie mają, jak przyjmuję, o wiele poważniejszy wpływ na zachowaną do XIX wieku tradycję ludową niż, dajmy na to, środkowo- czy bliskowschodni zaratusztrianizm z VIII wieku przed Chr., który niewątpliwie w jakimś momencie stał się niezbywalnym składnikiem dziedzictwa kulturowego naszego

i szeroko rozumianej antropologii. Prace historyczne skupiają się przede wszystkim na postaci smoka wawelskiego (np.: C. Deptuła, *Archaniol i smok. Z zagadnień legendy miejsca i mitu początku w Polsce średniowiecznej*, Lublin 2003; B. Kürbis, *Holophagus. O smoku wawelskim i innych smokach*, [w:] *Ars historica. Prace z dziejów powszechnych i polskich*, red. M. Biskup et al., Poznań 1976, s. 163–178; M. Plezia, *Legenda o smoku wawelskim*, „Rocznik Krakowski” 42, 1971, s. 21–32; L.P. Słupecki, *Wawel jako święta góra a słowiańskie mity o zajęciu kraju*, „Przegląd Religioznawczy” 1993, nr 2, s. 3–18; J. Strzelczyk, *Smok wawelski*, [hasło w:] *idem, Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*, Poznań 1998, s. 190–191, zob. też T. Panfil, *Lingua symbolica. O pochodzeniu i znaczeniach najstarszych symboli heraldycznych w Polsce*, Lublin 2002, s. 52–96), choć warto pamiętać, że Kraków to nie jedyne miasto, w którym smok miał się w przeszłości pojawić (P. Grochowski, *Na tropach smoka toruńskiego*, [w:] *Z trzeciego brzegu Wisły. Szkice z antropologii Torunia*, red. H. Czachowski et al., Toruń 2007, s. 31–36). Z dawniejszych prac etnologicznych na uwagę zasługują zwłaszcza: R. Ganszyniec, *O koronach żmijowych*, „Lud” 21, 1922; E. Majewski, *Wąż w mowie, pojęciach i praktykach ludu naszego*, „Wisła” 6, 1892, s. 87–140, 318–371; H. Perls, *Wąż w wierzeniach ludu polskiego*, Lwów 1937, s. 1–121; S. Schneider, *Król węzów. Studium etnologiczne*, „Lud” 16, 1900. Z nowszych: P. Kowalski, *Na przykład: jaszczurka. Uwagi o historii zwierząt*, [w:] *Bajka zwierzęca w tradycji ludowej i literackiej*, red. A. Miancki, V. Wróblewska, Toruń 2011, s. 13–34; J. i R. Tomicczy, *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Warszawa 1975; R. Tomicki, *Słowiański mit kosmogoniczny*, „Etnografia Polski” 20, 1976, z. 1. Zob. też R. Mazurkiewicz, *O węzach, żmijach i jaszczurkach w literaturze polskiego średniowiecza, a osobnie o jednym robaczku albo wężu przez jadu*, „Teksty Drugie” 2003, nr 1, s. 157–172; V. Wróblewska, *Smok Wawelski i inne smoki w polskiej literaturze dla dzieci*, [w:] *Kraków mityczny. Motywy, wątki, obrazy w utworach dla dzieci i młodzieży*, red. A. Baluch, M. Chrobak, M. Rogoż, Kraków 2009. Jako historyczną ciekawostkę można potraktować domysł Franciszka Rawita Gawrońskiego (powstały być może pod wpływem legendy herbu Rawicz, „Panna na niedźwiedziu”), że opowieści o smoku wawelskim są odległą reminiscencją niedźwiedzia jaskiniowego (*Ursus spelaeus*), z jakim mieli stoczyć bój pierwotni (?) osadnicy wzgórza wawelskiego, zob. *idem, Geneza legendy o smoku w związku z istnieniem człowieka czwartorzędowej epoki*, „Lud” 11, 1905.

kontynentu, ale bezpośredniego wpływu na folklor zapisywany przez etnografów wszak żadną miarą mieć nie mógł. Stąd właśnie wynika niejaki zdziwienie brakiem potwora w typach opowieści ludowych, związanych wieloma zależnościami historycznymi z brzaskiem nowożytności w Europie, która to epoka, nieco przesadnie rzecz ujmując, upłynęła pod znakiem drakonidów. Powracając do meritum: jakie więc są to gatunki? Po pierwsze: bajki nowelistyczne, czyli niezwykle historie realizujące wątki z działu T 850–999 systematyki folkloru polskiego<sup>5</sup>, kłopotliwe w opinii monografistki tej grupy narracji, Violetty Wróblewskiej, z powodu „braku uniwersalnego wzorca kompozycyjnego”, niemniej dające się scharakteryzować przez kilka cech:

sensacyjność przedstawianych zdarzeń, skupienie uwagi na losie człowieka, a zwłaszcza na sytuacjach ekstremalnych będących jego udziałem (np. morderstwa, porwania, kradzieże, małżeństwa pod przymusem, poniżanie rodziców czy znęcanie się nad sierotami), wartka akcja, wiodąca do jednoznacznego w zakresie aksjologicznym rozwiązania, a w końcu — co najważniejsze — moralistyczny wydźwięk przekazu, uzyskiwany jednak różnymi metodami — za pomocą elementów religijnych, romansowych, makabrycznych lub komicznych. [...] Nowele stanowią [...] rodzaj formy synkretycznej, heterogenicznej, czyli typ konwencji sytuującej się na granicy opowieści bajkowych i niebajkowych, fantastycznych i realistycznych, między exemplum, bajką magiczną a facecją, więc jedynie inwencja gawędziarza może zdecydować o ostatecznym kształcie oraz charakterze konkretnej realizacji<sup>6</sup>.

Ta nieostrość wzorca gatunkowego w znacznym stopniu wynika z różnorodności źródeł, z jakich czerpał omawiany dział folkloru, źródeł przede wszystkim literackich (przeróbki historii rzymskich, zachodnie renesansowe opowiadania) oraz kaznodziejskich (średniowieczne *exempla*), a także z bardzo meandrycznych relacji i paralel historycznoliterackich. Jak pisała toruńska badaczka:

[...] źródła nowelowych wątków, oddziałujące w różnym stopniu w poszczególnych okresach, nie pozwalają na dokładne, jednoznaczne określenie wzajemnych wpływów folkloru i literatury oraz ustalenie zakresu tego obopólnego oddziaływania. Jest to trudne o tyle, że niektóre wersje literackie czy kaznodziejskie [...] inspirowane były twórczością ustną, a czasami działo się zgoła odwrotnie. Mamy więc do czynienia ze swoistym kołowym ruchem przepływu wątków — z obiegu ludowego do kościelnego, z kościelnego do ludowego i do literackiego, a potem z literackiego ponownie do ludowego<sup>7</sup>.

Drugim gatunkiem folkloru, w którym nie spotkamy smoka pod swoim imieniem i postacią, jest bajka ajtiologiczna (T 2441–2999). Fabuły te to swoiste ludowe *gesta* istot świętych u zarania czasu, zwłaszcza Jezusa Chrystusa, traktujące o pochodzeniu różnych elementów rzeczywistości — ludzi, zwierząt, roślin, ich właściwości i cech wyglądu. Do tej grupy przekazów zaliczana jest także kosmo-

<sup>5</sup> Oznaczenia wątków ludowych za: J. Krzyżanowski, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. 1–2, Wrocław 1962–1963.

<sup>6</sup> V. Wróblewska, *Ludowa bajka nowelistyczna (źródła — wątki — konwencje)*, Toruń 2007, s. 319–320.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 40.

gonia dualistyczna, przedstawiająca stworzenie świata dzięki współpracy dwóch antagonistycznych demiurgów, ale nawet w niej — przynajmniej jeśli mówimy o skromnym, a właściwie szczątkowym materiale polskim — nie natkniemy się na postać smoka, lecz jedynie w pełni antropomorficznego Diabła. Pojawia się natomiast jedna z podstawowych transformacji „gada przedwiecznego”, czyli wąż. Są to cztery krótkie narracje skupione wokół jednego wątku (T 2601), stanowiące znikomą część omawianej tradycji. Jakkolwiek świadomie będę marginalizował w tym artykule postacie żmij, węży, bazyliiszków itp., ponieważ konsekwentne poszerzenie perspektywy o te istoty, z uwzględnieniem kontekstów wierzeniowych przez nie determinowanych, oznaczałoby lawinowy przyrost tekstów, jakie musiałbym wziąć pod uwagę, co rozsądziłoby ramy tego artykułu, to jednak nikła reprezentacja wśród aitiów interesujących nas wyobrażeń pozwala przytoczyć tytułem przykładu opowieść tłumaczącą, dlaczego gady nie mają nóg, zapisaną przez Józefa Grajnerta:

Otóż gdy Najświętsza Panna szła lasem w gorącej Ziemi Judzkiej i zajęta była myślami o swoim najukochańszym Synku, nagle z zarośli wyskoczył duży wąż, a nie pełzał on na brzuchu, tylko miał nogi. Albowiem w onych, dawnych czasach węże wszystkie chodziły a nie pełzały. Niekiedy też zły duch się w nie przedzierzał, gdy na ludzką szkodę czatował.

Gdy tak zamyśloną Matuchnę Bożą wąż taki nagle przestraszył, że się Jej wszystkie myśli rozproszyły, przeto zawołała:

— A! ty gadzie szkaradny — za to żeś mię przeraził, snuj-że się odtąd jak nitka po ziemi.

I potworowi nogi odpadły zaraz: począł pełzać i legł w prochu<sup>8</sup>.

Bajkę ajtiologiczną łączą bliskie więzy z legendą ludową: w obu gatunkach występują podobne zespoły postaci, wpisany w nie jest podobny system wartości, silnie zakorzeniony w zasadach głoszonych przez chrześcijaństwo, oba gatunki charakteryzuje częsty motyw konfrontacji istoty świętej z człowiekiem, oba służą ku nauce i przestrodze. Czynią to jednak — to pierwsza różnica — w odmienny sposób. Legenda „nie nas [ludzi] prowadzi ku górze, lecz ku nam sprowadza to, co boskie, krocząc drogą ku człowiekowi”<sup>9</sup>, *aitia* są natomiast pod tym wzglę-

<sup>8</sup> J. Grajner, *Legendy o Matce Boskiej, Panu Jezusie i Świętych Pańskich*, cz. 1, Warszawa 1904, s. 137 (T 2601). Dalej zaś Grajner notuje: „Od owego czasu gady zjadliwe mają wielką trwożę i szacunek przed Najświętszą Panną, czekając, czy się nad nimi nie zlituje i nóg im nie przywróci. To też każdego roku w Święto Narodzenia Matki Boskiej podczas summy, gdy ksiądz z kazaniem wychodzi na ambonę, węże i żmije wylażą w bagnach na drzewa i słuchają, czy się o sobie czegoś pomyślnego nie dowiedzą. Potem zawiedzione w swych nadziejach opuszczają się smutne, zawstyżone na ziemię. Na zimowe leże rozłazą się po kryjówkach z wyjątkiem tych jadowitych, co ukąsiły latem człowieka, bo takie muszą pełzać dopóty, aż ich kto nie zdepcze. Temu zaś, co skusił w Raju Ewę i żądło z jadem grzechu w dusze pierwszych rodziców ludzi zapuścił, Najświętsza Panna sama swą świętą stopą zdeptała głowę”. Wszystkie przekazy folklorystyczne przytaczamy w formie zgodnej ze źródłem, nie poddając ich żadnym zabiegom modernizacyjnym i redakcyjnym.

<sup>9</sup> K. Ranke, *Rozważania o istocie i funkcji bajki*, przeł. J.M. Kasjan, „Literatura Ludowa” 1997, nr 2, s. 23.

dem znacznie bardziej „surowe”, gdyż tworzą rzeczywistość, której absolutnie każdy aspekt podlega *sacrum* i człowiek musi się temu podporządkować, gdyż w innym wypadku poniesie bezwzględna karę. Druga różnica polega na tym, że *aitia*, w przeciwieństwie do legendy, w jakiej dominuje niemal historyczny i obyczajowy realizm (wyjawszy oczywiście nadprzyrodzony charakter postaci), osadzają akcję w epoce stworzenia świata, co sprawia, że świat, z jakim mamy do czynienia w tym gatunku, to rzeczywistość o charakterze mitycznym<sup>10</sup>. Pokrewieństwo bajki ajtiologicznej i legendy ludowej można by ująć na głębszym poziomie następująco: *aitia*, najogólniej mówiąc, wyznaczają jeden z najistotniejszych składników religijności tradycyjnej, tzn. relację pomiędzy *sacrum*, uosobianym przez istoty najświętsze, a człowiekiem, nie pozostawiając temu ostatniemu zbyt wielkiego marginesu na samodzielną (bez udziału *sacrum*) realizację swoich aspiracji czy celów. *Aitia* są więc swoistą nadbudową ideologiczną dla legendy ludowej, którą można by traktować jako kodyfikację konkretnych jakości, zachowań czy sposobów postępowania w życiu codziennym. Jako że w legendzie sprzeniewierzenie się zasadom określonym przez Boga dotyczy zwykle innych ludzi, kończy się to często „tylko” pozbawieniem majątku, natomiast w *aitiach* karą za bezpośrednie wykroczenie przeciwko istocie świętej zwykle jest zamiana w zwierzę lub roślinę, a więc swoista ontologiczna degradacja. Do spostrzeżenia o ścisłym powiązaniu czy nawet zależności obu grup narracji za chwilę powrócę, bo może mieć ono ciekawą konsekwencję. Teraz natomiast zaznaczę, że i w interesującej nas kwestii omawiane przekazy wykazują zbieżność, ponieważ także wśród legend smok jest postacią wyraźnie marginalną, choć gwoli sprawiedliwości trzeba odnotować, że na ponad trzysta wariantów legendowych pojawia się raz tylko — wreszcie! — w całej okazałości gad, którego tropy w polskim folklorze prozatorskim są jak dotąd w najlepszym razie znikome. Opowiada o tym wątek T 783 *Św. Francisek i smok*:

Zyla ludowina we wsi bardzok gzyśnie — jedni drugich ksywdzili — jedni drugim wypásali szyćko w polu, a dziatowina, to same biskuntniki. Niedaleko wsi była jama, kaj siedział strasecny smok — miał ci łon tsy głowy i duzo nóg — zjádął chudobe, gady i ludzi. Kuzdy bardzok sie bál go, a ci co kwenkali chodzili do carowników, aby lichu zamówił. Jakosik nic nie pomágało. Kcieli zabić smoka — lec ten o kuzdym szyćko wiedział co się wyprawiál na niego i zezyrál go. Tedyk zyl świenty Francisek — sed łon bez ten wieś — zastompili mu droge ludzie i pedali mu o syckiem psytrafunku. Świenty Francisek modlił sie, a modlił sie — kázál ludziom pościć i nie gzesyc — posed z nimi do kaplicki i haw pieknie prosil Péna Boga a systek lud długo plákál. Tedyk świenty Francisek kázál im jesse prosić Péna Boga a sám wyláz na góre płasko i zaksycál: Kaj ty smocku — Kaj ty smocku — Kaj ty smocku! Smocek duchem psyleciál — a był to strasecny bzyćki zwiez — myrdál łogonem — na znak ze wítá péna. Świenty Francisek pédział do niego: kuzdego dnia dostanies dobre jádło — ino nie ró b ksywdy ludowinie i nie zazyráj zwiezont. Smok wychylił łape do świentego Franciska — na znak, ze psystaje na to. Kuzdy ze wsi co dzień psynosił smokowi do jamy jádło,

<sup>10</sup> A. Mianecki, *Stworzenie świata w folklorze polskim XIX i początku XX wieku*, Toruń 2010.

a ten just nie ksywdził ludzi. Świnty Francisek w kaplicy modlił sie, suchał zbereźników i łucyl dziatowine i tak po rocku była ta wieś bardzok dobrą — tedyk smok nie miał co haw wiency robić i posed dalecko na lasy<sup>11</sup>.

Nietrudno zauważyć, że smok w tym przekazie występuje w roli dopustu, zesłanego za karę na społeczność krnąbrnych złośliwców, którzy najwyraźniej swoim postępowaniem, mówiąc kolokwialnie, „sami prosili się o kłopoty”. Gad jest więc w opowieści jedynie egzekutorem praw, które określają porządek społeczny nadany przez Boga; łączony ze sferą grzechu, jest tylko narzędziem sił wyższych. Nie inaczej ukazywane są jego — dosłownie i w przenośni — przyziemne wcieleńia, jakich w legendzie jest nieco więcej niż *aitiach*, choć to wciąż licznie bardzo szczupła grupa narracji. Należą do nich bliskie sobie warianty wątków T 751A *Chciwa baba (zamiana w zwierzę)* i T 792 *Praca w niedzielę*, opowiadające o kobiecie, której za karę „dwa ogromne węże [...] uwiesiły się u piersi. Jeden był tak długi, że się aż dwa razy okręcił koło szyi, drugi zaś przez ramię wisiał aż na plecy. I ssaly ją te węże bez ustanku; chodziła po odpustach i nie mogła się ich pozbyć żadną miarą. Dopiero gdy rok minął i pokuta się skończyła, zamieniły się w dwa kołtuny i odpadły oba razem”<sup>12</sup>. Chyba jako echo biblijnej historii o pomieszeniu języków należy traktować wątek T 783A *Wąż na drodze*, w której tytułowe zwierzę nie pozwala przejść procesji na odpust, tarasując swym cieliskiem drogę, dopóki kłótniwe matka i córka nie przeproszą się nawzajem. Zgoda między nimi sprawia, że wąż znika, a kobiety pod wpływem doświadczenia „już się nie gniewały i zapomniały o tem, o co sie pierwy gniewały i od tamtego czasu już sie nigdy nie gniewały”<sup>13</sup>. W klasycznej roli kusiciela ukazuje węża typ fabularny T 763A *Śmierć pod ciężarem złota*, w którym drwal, narzekający na swój ciężki los, idzie za radą gada i o północy w dzień św. Jana wykopuje skarb tak duży, że ginie pod jego ciężarem, w trakcie agonii słysząc słowa węża: „Słyszałeś ty kiedy to przysłowie: pieniądze to śmierć. Dlatego tylko gorzko zapracowany grosz służy do zdrowia”<sup>14</sup>. Na straszliwą śmierć zasłużył również szynkarz, który rajfurzył swoją żonę. Oto bowiem

Jeden pan przejeżdżał i wstąpił na popas do karcmy. Ta pani synkarka była bardzo przystojna kobita — tak ón ji prosił, żeby mu się podzwoliła — a miała męża swojego, którego się bała. Tak ji wyrzekł ten pan, że ji da dziesięć tysięcy (złotych). A ona na to: „jeżeli mąż podzwoli, to ja na to przystanę”. Zawołał ten pan tego synkarza, i powiada, żeby mu podzwolił ty swoji zony, to ci dam za to dziesięć tysięcy. Tak ón podzwolił.

<sup>11</sup> Z. Wierzchowski, *Jastkowskie powieści i opowiadania z Puszczy Sandomierskiej*, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne” 6, 1903, s. 179 (T 783).

<sup>12</sup> S. Ulanowska, *Wśród ludu krakowskiego*, „Wisła” 1, 1887, s. 143, Kraków (T 792).

<sup>13</sup> A. Saloni, *Lud łańcucki. Materiały etnograficzne*, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne” 6, 1903, s. 336 (T 783A).

<sup>14</sup> B. Gustawicz, *Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” 5, 1881, s. 175 (T 763A).

Opamiętawszy się poniewczasie, szynkarz postanowił wypowiadać się ze swego występku, jednak nikt nie chciał mu dać rozgrzeszenia. Spotkawszy w trakcie wędrówki dwóch zbójów

Pošli pod figurę. Tak się ci zboje pokładli — oba z brzegów, a ten cudzołożnik w samém rśiodku (środku) pomiędzy niemi. Tak ci co się scyrze udali do Ojca św., zostali szczęśliwemi i same im czwony zadzwoniły; — a tego zaś synkarza gady i żmije i jascurki porozrywali po kawałku, co przešli spokojnie po ciałach tych zbójców ani ich nawet nie dotknęli, a do niego trafili i wleźli w sam rsiodek<sup>15</sup>.

Ostatni fragment stanowi dobitne świadectwo tego, że obrazy smoka i symboliczne znaczenia z nim związane pojawiające się w *aitiach* i legendach to motywy wyrastające wprost z piśmiennictwa, powiedzmy ogólnie, biblijno-apokryficznego i dawnej hagiografistyki, i są inspirowane choćby takimi teratomorfami (gr. *téras* — potwór), jak Lewiatan z Proroctwa Izajasza<sup>16</sup>, smok babiloński z Proroctwa Daniela<sup>17</sup>, Smok-Szatan z Apokalipsy<sup>18</sup>, Jonaszowy wieloryb (w istocie przecież także potwór) czy najbardziej znany rajski wąż-kusiciel, którego największym wrogiem stała się jego najszlachetniejsza ofiara — Ewa. Stąd też jej córki w wielu tekstach folkloru są ukazywane w roli głównych przeciwników — mniejsza w tej chwili jak waloryzowanych — gadziokształtnych stworzeń<sup>19</sup>.

Jest dziś truizmem stwierdzenie, że religijność ludowa miała charakter synkretyczny i łączyła w sobie treści samorodne, czasami sięgające swymi korzeniami w archaiczną przeszłość, oraz wyrastające z chrześcijaństwa, których włączenie w obręb ludowej wizji świata Czesław Hernas przyrównał do szczepienia na żywym drzewie<sup>20</sup>. Ta dwunurtowość czy dwuzródłowość myślenia o świecie,

<sup>15</sup> O. Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 21. *Radomskie*, cz. 2, Wrocław 1964, s. 201.

<sup>16</sup> „W ów dzień Pan ukarze swym mieczem twardym, wielkim i mocnym, Lewiatana, węża płochliwego, Lewiatana, węża krętego; zabije też potwora morskiego” (Iz 27, 1).

<sup>17</sup> „Był wielki wąż i czcili go Babilończycy. Król zaś powiedział do Daniela: »Nie możesz już powiedzieć, że to nie jest bóg żyjący«; i oddawał mu pokłon. Daniel odpowiedział: »Panu, mojemu Bogu, będę oddawał pokłon, bo On jest Bogiem żywym. Ty zaś, królu, daj mi upoważnienie, a zabiję węża bez pomocy miecza i palki«. I powiedział król: »Daję ci je«. Wziął więc Daniel smołę, łój i włosie i ugniótł z nich placki, wrzucając do paszczy węża. Po zjedzeniu ich wąż pękł, on zaś rzekł: »Zobaczcie, co czciliście?» (Dn, 14, 23–27).

<sup>18</sup> „I inny znak się ukazał na niebie: Oto wielki Smok barwy ognia, mający siedem głów i dziesięć rogów — a na głowach jego siedem diademów. I ogon jego zmiata trzecią część gwiazd nieba: i rzucił je na ziemię. I stanął Smok przed mającą rodzić Niewiastą, ażeby skoro porodzi, pożreć jej dziecię. [...] I nastąpiła walka na niebie: Michał i jego aniołowie mieli walczyć ze Smokiem. I wystąpił do walki Smok i jego aniołowie, ale nie przemógł, i już się miejsce dla nich w niebie nie znalazło. I został strącony wielki Smok, Wąż starodawny, który się zwie diabeł i szatan, zwodzący całą zamieszkałą ziemię, został strącony na ziemię, a z nim strąceni zostali jego aniołowie” (Ap 12, 3–4; 7–9).

<sup>19</sup> S. Kobieltus, *Smok*, [w:] *idem, Bestiarium chrześcijańskie. Zwierzęta w symbolice i interpretacji. Starożytność i średniowiecze*, Warszawa 2002, s. 294–298.

<sup>20</sup> C. Hernas, *W kalinowym lesie. U źródeł folklorystyki polskiej*, t. 1. *U źródeł folklorystyki polskiej*, Warszawa 1965, s. 92.

na co dzień stanowiąca w miarę harmonijną całość, niczym — niech mi będzie wolno użyć metafory — dwa brzegi tej samej rzeki, mogła jednak na poziomie folkloru jako pewnego systemu form wypowiedzi objawić się we współistnieniu dwóch paralelnych porządków genologicznych.

Pierwszy, właściwy chyba wszystkim kulturom tradycyjnym, wyznaczany byłby przez mit jako zrąb i sankcja systemu wierzeniowego, którego powszednia realizacja w skali ludzkiego życia, doprecyzowująca i uszczegóławiająca dyrektywy opowieści osnowowych, znajdowałaby swój wyraz w materiale podaniopodobnym. Mitu (mitów) w ich pierwotnej lub choćby bliskiej pierwotnej postaci — jakkolwiek by one wyglądały — w polskiej kulturze chłopskiej XIX wieku z pewnością od dawna już nie było. Natomiast, jak starałem się to pokazać w innym miejscu<sup>21</sup>, w tej „pustej” przestrzeni zaczęła chyba powstawać „nowa” mitologia, której projekcją były bajki ajtiologiczne. Gatunek ten, będący niejako funkcjonalnym odpowiednikiem tradycyjnych mitów, wyznaczałby drugi paradygmat myślenia, w którym podobnie funkcjonalnym odpowiednikiem, ale tym razem podań, byłyby legendy ludowe oraz — być może — bajki nowelistyczne jako zespół opowieści wyrastających z tego samego podglebia kulturowego. Jeśli to, co powiedziałem, ma choćby w części walor prawdy, warto zwrócić uwagę, że bez względu na to, czy ta faktycznie istniejąca lub tylko potencjalna „nowa” mitologia, mogąca w innych okolicznościach rozwinąć się w pełnoprawną, nawet mimo swego historycznego zaplecza — tzn. mocno zaznaczającej się obecności potwora w europejskich wiekach średnich — wyraźnie marginalizowała postać smoka oraz znaczenia, jakie się z nim wiążą, dążąc chyba do zepchnięcia go w całkowitą niepamięć — w kontekście tego, co powiem dalej, wydaje się, że to dość zajmująca konstatacja.

Zupełnie inaczej bowiem przedstawia się omawiane zagadnienie w drugim zespole gatunków twórczości oralnej. Zaczniemy od tego, że mamy tu tylko jeden (w odróżnieniu od trzech omówionych poprzednio) niefikcyjny gatunek folklorystyczny — podanie. W myśl teorii folkloru wyróżnia się trzy odmiany gatunkowe podania: wierzeniowe, historyczne i lokalne. Podanie wierzeniowe to podstawowy materiał dla wszelkich rekonstrukcji poświęconych religijności tradycyjnej, ponieważ treści w nich pomieszczone są projekcją obowiązującego w danym momencie historycznym zespołu, jak to dawniej mówiono, przesądów i zabobonów. W podaniu wierzeniowym smoka także niemal nie ma, choć pojawia się cała menażeria stworzeń będących jego symbolicznymi transformacjami — węże, żmije, jaszczurki, królowie i królowe gadów, żaby, traszki, padalce itd., itp. „Niemał”, ponieważ istnieje grupa narracji, w których całożerca jest postacią właściwie obowiązkową — jest to wątek poświęcony chyba najdziwniejszemu bohaterowi polskiej demonologii ludowej, „kowbojowi” obłoków, planetnikowi:

<sup>21</sup> A. Miancki, *Stworzenie świata...*

Nie są jednak planetnicy i bez pożytku, mają bowiem zadanie, jak się tylko gdzie smok pokaże, zaraz go brać i dopóty wożą na nim chmury gradowe, dopóki od znużenia i gnienienia chmur nie pęknie. Smoki zaś tworzą się w dwojaki sposób: albo z żaby, albo z węża wielkiego, „co má zólte zaušnice”, (widocznie z zaskrońca), którego uważają za jadowitego. Wąż taki lub żaba musi dziewięć lat nie słyszeć dzwonu i nie widzieć ani człowieka, ani żadnego bydłęcia domowego. O wiele gorszy i straszniejszy jest smok z żaby niż z węża. Wężowi bowiem urosną tylko nogi, a ogon przemieni się w strzałę, żabie zaś, ponieważ ma już nogi, urosną skrzydła i dwa ogony ze strzałami. Otóż planetnicy, gdy się tylko dowiedzą, że gdzieś w górach znajduje się smok, zaraz biorą go w powietrze i objuczają gradowemi chmurami. Biada wsiom, ponad które idzie smok, chmurami obładowany! Jak go tylko planetnik uderzy kijem, to zaraz trzęsie się i sprawia gradobicie. Tym sobie tłumaczą, że grad czasami tylko jednym pasmem pada, jakby drogę znaczył. Przeciwnie, gdy grad pada na całe przestrzeni, to znaczy, że Bóg karę zsyła, chociaż smok nie szedł tędy. W Osielcu, wspomnianej już wsi, przysięgał mi się gazda, że widział w czarnej chmurze gradowej ogon smoczy. Mój ojczym mówił mi, że w Babiej Górze niegdyś, dawno, wzięli planetnicy smoka, to grad zbił, że ani listek na drzewie nie został, którędy go prowadzili, a gradu było na „kierpiec” [...]. Gdy zaś zdechłego smoka zrzucą z chmur, to następuje cholera<sup>22</sup>.

Przedstawiony wizerunek gada w pełni koresponduje z powszechnie uznaną koncepcją smoka jako istoty akwaticznej i tellurycznej, odpowiedzialnej za obieg życiodajnej wody w przyrodzie dzięki umiejętności jej zamykania w swoim wnętrzu lub uwalniania, będącej głównym przeciwnikiem sił gromowładnych i solarnych, których z kolei ziemskimi reprezentantami są żmijowie, najwyraźniej w naszym folklorze przełomu XIX i XX wieku skojarzeni z planetnikami. To właśnie w znacznym stopniu stanowi o wzmiankowanej „dziwności” planetnika: omawiany typ podań, rejestrujących wierzeniowe „tu i teraz” ludu, nie zawiera obrazów smoka, tak jakby był on już motywem nieaktualnym, archaicznym — tę zasadę uchyla jednak wątek o planetniku, sprawiający, że realizujące ten schemat fabularny opowieści wykazują względnie najwyższy stopień skomplikowania z uwagi na fakt, iż protagonistów tegoż wątku jest właśnie dwóch, i to na różnych poziomach analizy „niejednorodnych”, a nie, jak to zwykle bywa, jeden, na dodatek określany przez zespół niezwykle wprost przygnębiająco prostych motywów, czego dowodzą historie o topielcach, mamunach, zmorach, rzanych babach, gniciuchach, upiorach, strzygoniach, latawcach, sotonach itd., itp.

To, z czym stykamy się w podaniach wierzeniowych, jest tylko prelude do tego, co spotka nas w kompleksie podań historyczno-lokalnych, które dla uproszczenia wywodu traktuję całościowo, choć teoria folkloru wskazuje na wiele występujących pomiędzy nimi odrębności. Ogólnie mówiąc, im odleglejsza przeszłość jest w tych tekstach przywoływana, tym częściej można się w nich natknąć na smoka. Pomijając już opowieści o powstaniu miast i/lub ich herbów, do których ludowej proveniencji (i obiegu) można wysunąć niejednokrotnie wiele wątpliwości, na czoło pod względem częstości objawiania się gada wysuwają się teksty związane z wszelkimi dolinami, parowami, wąwozami, ale też górami, będącymi w wyobraźni ludu pamiętką po pojedynku stoczonym przez bohater-

<sup>22</sup> J. Traczyk, *Z okolic Babiej Góry*, „Wisła” 9, 1895, s. 77 (T 4061).

skiego młodziana z bestią przedwieczną. Wyrazistym przykładem są opowieści o Perłowicu staczającym w jednym z wariantów bój z królem węży. W walce, dla śmiałka oczywiście szczęśliwie zakończonej, poraniony gad plami krwią okoliczne skały, nazywane odtąd przez lud Czerwonymi Wierchami, a wijące się sploty jego cielska żłobią koryto, którym płyną wody Dunajca<sup>23</sup>. Rzecz jednak znamienita — teksty te częstokroć są do tego stopnia przesiąknięte cudownością, że niejednokrotnie stają się genologicznie nieodróżnialne od ludowej bajki magicznej, co jest przyczyną, dla której na przykład przywołany wątek o Perłowicu jest w systematyce prozy ludowej Krzyżanowskiego klasyfikowany właśnie jako bajka, a nie podanie.

Bez wątpienia bajka magiczna jest tym gatunkiem, w którym, by tak rzec, smok czuje się najlepiej. Wyrazem tego jest fakt, iż według mej pobieżnej oceny około jednej czwartej całego zasobu polskich bajek magicznych to historie, w których przywołana zostaje postać smoka lub jakiegoś bliżej nienazwanego potwora, będącego jednak wyraźnie wariantem gada. By odpowiedzieć na zadane na początku pytanie — kim smok jest (może być)? — skoncentruję się na dwóch, bardzo „klasycznych” typach fabularnych, tzn. przede wszystkim T 301 *Bracia zdradziecy* oraz, w nieco mniejszym stopniu ze względu na oczywiste ograniczenia ram tego szkicu, T 300 *Królowna i smok*, realizowane u nas przez ponad 60 bardzo obszernych wariantów. Trzeba tu jednak raz jeszcze dobitnie zaakcentować, że wątków ze smokiem w obrębie bajki magicznej albo, mówiąc precyzyjniej: wątków, które należałoby uwzględnić, dokonując pełnej rekonstrukcji postaci smoka, jest przynajmniej kilkadziesiąt (przykładowo: TT 300B *Smok i Waligóra*, 303 *Suczyc*, 305 *Tezeusz*, 312 *Zabójca olbrzymów i psy pomocniki*, 312A *Brat uwalnia siostry od smoków*, 334 *Królowna wygrana w karty*, ale też 311 *Zakazany pokój*, 314 *Zaczarowany koń*, 315 *Żelazny wilk*, 320 *Zabójcy trzech smoków*, 411 *Królowna w wieży*, 440 *Królewicz-wąż* i wiele innych). Zagadnienie to wciąż czeka na swojego monografistę i podejmując się tego trudu, warto mieć na uwadze, że poważna część materiału, sklasyfikowana i rozpisana na różne typy fabularne, tak naprawdę składa się na jedną opowieść ujmowaną z różnych perspektyw lub uszczegóławianą w jakichś interesujących lub po prostu „fabulogennych” aspektach.

Protagonistą omawianych wątków jest młodzieniec, często syn królewski, charakteryzujący się olbrzymią siłą, którą zyskał dzięki ssaniu mleka matki przez dwakroć siedem lat. Fabuły zwykle rozpoczynają się obdarowaniem przez ojca lub jakiegoś starszego mężczyznę (ewentualnie samodzielny wykuciem) zagiętą u szczytu gałą zrobioną z dwunastu fur (kilku cetnarów) żelaza, bardzo przywodzącą na myśl inną krzywą laskę, atrybut władzy nad wspólnotą także w wymiarze sakralno-sądowniczym — słowiańską klukę (ew. krakulę), której — jako źródłu imienia Krak — sporo uwagi poświęcił Jacek Banaszkiewicz<sup>24</sup>. W wariantach

<sup>23</sup> U. Janicka-Krzywda, *Legandy Pienin*, Kraków 1997, s. 72–76 (T 678).

<sup>24</sup> J. Banaszkiewicz, *Polskie dzieje bajeczne Mistrza Wincentego Kadłubka*, Wrocław 1998, s. 40–43.

blizszych duchowości feudalnej jest to po prostu miecz. Bohater miewa czasami rodzeństwo — bywa wtedy przedstawiany jako brat najmłodszy i głupi. Dziwne to jednak głuptactwo, skoro ludowi gawędziarze zwykle chwilę później akcentują „więc jak ból głupi królewicz, tako ból mężem silnem i roztropnem”, a na końcu opowieści stwierdzają, że już jako król był „mężny, stały i roztropny”<sup>25</sup>. Najwyraźniej więc przywary junaka nie należy traktować dosłownie, lecz symbolicznie i łączyć ją, co wiemy dzięki pracom Jerzego Sławomira Wasilewskiego, z ciągiem paralelnych jakości — błędu, obłądu, przybłądy, błądzenia, a więc pojęć wiążących się „z przynależnością do pozaziemskiej rzeczywistości”<sup>26</sup>. I faktycznie: w większości wariantów królewicz wędruje poza ludzką, bezpieczną i oswojoną ekumeną, wśród nieprzebytych lasów, gór i bagien, czyli — w myśl światopoglądu ludowego — w zaświatach. Jeśli narracja przedstawia protagonistę jako jedynaka, w trakcie podróży spotyka trzech innych śmiałków, też mocarnych: Waligórę (Kopigórę), Wyrwisosnę (Kopikamienia) i Piwowarnika (Dębara). Postacie te stają się towarzyszami junaka, z którymi dochodzi do opuszczonej chałupy lub zamku, gdzie pod nieobecność głównego herosa jego trzem towarzyszom daje łupnia tajemniczy starzec o miedzianej brodzie. Dziadka pokonuje dopiero nasz bohater, więżąc go za wspomnianą brodę w rozłupanym pniu drzewa, z którego jednak udaje mu się wyswobodzić. Po wyruszeniu w dalszą wędrowkę drużyna chwatów dochodzi do góry, na której szczycie znajduje się jama. Góra jest motywem obligatoryjnym omawianej grupy narracji — nawet we wcale częstych wariantach, w których w ogóle nie pojawia się wędrowka, a tajemnicza jaskinia znajduje się na podwórku pałacu królewskiego u stóp na przykład złotej jabłoni, góra jest usypwana po to, by zamknąć (uwięzić) we wspomnianej jamie złodzieja złotych jabłek. Dzięki pomocy dwóch braci i ojca lub mocarnych towarzyszy Dydak (między innymi takie imię nosi protagonista) spuszcza się w koszu do podziemi, bywa że wprost nazywanych „drugim światem”. Tam nasz królewicz spotyka trzy lub jedną pannę, często królową, siedzącą w zamkniętej izbie na jakimś skromnym zydelku, dzieży lub maselnicy. Następuje przyspieszenie akcji — przybywa smok i wyzywa herosa na pojedynek, który zawsze kończy się albo śmiercią, albo sromotną ucieczką gada. Czasami zamiast bestii pojawia się spotkany wcześniej dziad, nie może on być jednak zwykłym człowiekiem, skoro w narracjach jest mowa o tym, że z jego cielska unosił się „wielki smród”. Wyzwolona królowa wyciągana jest w koszu na powierzchnię przez towarzyszy, których zdradzieckie zamiary w końcu i w pełni objawiają się w tym, że odcinają linę, kosz spada na dno podziemi i królewicz zostaje tam uwięziony. Trzeba powiedzieć, że to odcięcie jest właściwie jedynym fabularnym uzasadnieniem obecności braci i ojca

<sup>25</sup> O. Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 14. W. Ks. Poznańskie, cz. 6, Wrocław 1962, s. 113.

<sup>26</sup> J. W. Wasilewski, ...*Po śmierci wędrować. Szkic z zakresu etnologii świata znaczeń*, cz. 2, „Teksty” 1979, nr 4, s. 61. Zob. też *idem*, *Podarować — znaleźć — zgubić — zbłądzić. Niektóre kategorie języka symbolicznego związane z opozycją życie—śmierć*, „Etnografia Polski” 24, 1980, z. 1.

(mocarnych towarzyszy) w tych opowieściach, ponieważ we wszystkich innych sytuacjach heros radzi sobie sam, często pomagając swej „drużynie” wykaraskać się z różnych trudnych sytuacji. Uzasadnieniem, przynajmniej, nie bardzo przekonującym — lina wszak mogłaby zostać odcięta przez kogoś innego lub po prostu sama się zerwać pod wpływem ciężaru królewicza. Dlatego też sądzę, że obecność towarzyszy ma bardziej eksponować walory młodzieńca — jako przebiegłego siłacza nad siłacze i troskliwego obrońcy (kiedy ratuje ich przed tajemniczym dziadem), a także sprawiedliwego karmiciela (młodzieniec często trudzi się kucharzeniem lub aprowizacją swej drużyny) — niż ukierunkowywać uwagę słuchaczy ku postaciom pomocników. W finalnych partiach opowieści królewicz odnajduje drogę powrotną ze świata podziemnego lub pomaga mu w tym jakieś fantastyczne zwierzę (np. gryf) i po wyjściu na powierzchnię — zależy to od wariantu — wydaje ojcu „okropną wojnę” za zdradę lub karze swoich towarzyszy, prowodyra występuku oddając w ręce kata, po czym następuje intronizacja.

Pod wieloma względami postacią dalece bardziej enigmatyczną i zastanawiająco niekonsekwentnie skonstruowaną jest sam gad. Po pierwsze: smok istnieje, jeśli można tak powiedzieć, w sposób permanentny, „od zawsze” — po prostu jest. Ludowa tradycja nie precyzuje skąd, kiedy, jak ani po co właściwie zjawiał się w bajkowej krainie<sup>27</sup>. Jego obecność ma jednak chyba wymiar sakralny, ponieważ regularnie w narracjach powraca motyw składanej mu ofiary, a nie daniń, czyli obowiązkowego świadczenia o charakterze świeckim. Po drugie: jest postacią bezwzględnie rodzaju męskiego, co wzbudzić może niejaki zaskoczenie, zważywszy, że zarówno świat podziemny, jak i żywioł wody, z jakim smoka zwykle się łączy w mitologiach różnych społeczności, pozostaje w ścisłej relacji z pierwiastkiem żeńskim. Nadmienić tu warto, że, w opinii badaczy rosyjskich, pojawienie się postaci kobiety w towarzystwie gada wynika z przekształceń historycznych pierwotnej postaci żmija (węża), który w najdawniejszych wyobrażeniach był istotą wybitnie ambiwalentną. Z czasem dopiero, kiedy przybrał formę znanego nam smoka (gada latającego, wielogłowego, o czterech pazurzystych łapach, ognistym oddechu itd.), w bardziej rozwiniętych systemach religijnych, skojarzono go z siłami bezdyskusyjnie negatywnymi i wrogimi człowiekowi.

<sup>27</sup> Z próbami dociekania pochodzenia smoka można się spotkać w tradycji dawnej co prawda, ale jednak poniekąd „uczoney”, stanowiącej kulturowy dokument zmian zachodzących w paradygmacie myślenia, polegających na prawdopodobnej czy zracjonalizowanej próbie wyjaśnienia wątków w istocie mitycznych. Przykładem może być znana historia o klątwie rodu Lambton z hrabstwa Durham (płn.-wsch. Anglia). Protoplasta rodu, John, za niedotrzymanie umowy z czarownicą, która ujawniła sposób zabicia grasującego w okolicy smoka, ściąga na siebie i swoich potomków przekleństwo polegające na tym, że dziewięć pokoleń Lambtonów nie znajduje spokojnej śmierci w swoim łóżku. Smok w tym podaniu genealogicznym miał się przeistoczyć z robaka złowionego przez młodego Johna w pobliskiej River Wear. Stwór, wrzucony z odrazą do studni, dorósł w niej do monstrualnych rozmiarów w czasie, który John Lambton spędził na krucjatach. Po powrocie w rodzinne strony rycerz, w zamian za poznanie sposobu na pokonanie bestii, musiał oddać życie ojca (warto zwrócić na to uwagę), czego jednak nie uczynił.

Reminiscencją pierwiastka żeńskiego, jaki także miał uosabiać pierwotny zmił, jest motyw składania mu ofiar z młodych kobiet lub więzienie ich przez potwora w podziemiach<sup>28</sup>. Po trzecie: owo pozbawienie wolności nie ma charakteru tak dramatycznego, jak można by się spodziewać — ani królowna nie wygląda na szczególnie zmaltretowaną czy cierpiącą, ani też smok nie wykazuje chęci konsumpcji w jakiegokolwiek formie tego cokolwiek przymusowego związku. Świat emocji dziewczyny do momentu spotkania wybawiciela właściwie najlepiej oddaje określenie — znudzenie. Królowna niejednokrotnie ostrzega młodzieńca przed śmiertelnym dla niego zagrożeniem, jakim jest całożerca, sama jednak ma pełne poczucie bezpieczeństwa. Bezpieczeństwa zbudowanego przez potwora, który dbał o nią troskliwie, zapewniając przez lata pożywienie, a także, co charakterystyczne, drogocenne stroje i kosztowną biżuterię. Zapewniał więc nie tylko to, co konieczne do życia, ale też zbytki, przez co smok w bajkach polskich jawi się — wbrew w zasadzie głośnym deklaracjom gawędziarzy o straszliwym więzieniu — bardziej w istocie jako opiekun królowny niż oprawca. Dziewczyna patrzy przychylnym okiem na młodzieńca, ponieważ ten najwyraźniej oznacza pożądaną zmianę stanu i sytuacji życiowej, przełamanie stagnacji uniemożliwiającej osiągnięcie pełnego udziału w egzystencji, którym w społeczeństwach tradycyjnych było przede wszystkim wstąpienie w związek małżeński i zajęcie pełnoprawnego miejsca w strukturze społecznej (a więc — w bajkach — w świecie ludzkim, na powierzchni ziemi). Mężem może zostać tylko junak; dobitnie to akcentuje powracająca w narracjach paralelna — jeśli bohaterem bajki jest kawaler, to w podziemiu spotka pannę, jeśli królewicz — to królownę, jeśli siłacz nad siłacze — piękność nad pięknościami, oboje zawsze są młodzi. Dlaczego nie bestia, która wszak złożyła liczne dowody swej troskliwości oraz, nazwijmy to tak: zaradności?

Pomijając mniej ważną kwestię różnicy wieku — smok pod postacią dziada jest ukazany, co oczywiste, jako mężczyzna stary — na trop odpowiedzi naprowadza znamienna scena: cud-dziewica siedzi na dzieży (maselnicy), zamknięta w swej izbie-celi, obok stoi smok przystrajający ją w klejnoty, bywa że wykazujący zainteresowanie jej koafiurą.

„Mit [...] jest odpowiednikiem rytuału; mit zawiera rytuał i rytuał zawiera mit; są jednym i tym samym”<sup>29</sup>. Jeśli ma rację Władimir Propp, traktujący bajki magiczne jako przetransformowane mity, które straciły oparcie w rzeczywistości społecznej i systemie religijnym, to przywołana scena znajduje swój dokładny odpowiednik w słowiańskiej obrzędowości i to obrzędowości związanej z małżeństwem — w rozplecinach. Rozpleciny, dawniej obligatoryjna część kompleksu zwyczajów i obrzędów związanych z kojarzeniem i zawieraniem małżeństwa, na których archaiczność wskazuje fakt, że zanikały już w pierwszej połowie XIX

<sup>28</sup> В.В. Иванов, *Змей*, [hasło w:] *Мифы народов мира. Энциклопедия...*, s. 470.

<sup>29</sup> Cyt. za: M. Buchowski, *Magia i rytuał*, Warszawa 1993, s. 102.

wieku. Polegały na tym, że w wieczór panieński ojciec lub najstarszy brat (lub wszyscy mężczyźni bliscy krewni panny młodej) zamykali się w komorze, do której często nie miały prawa wejść inne kobiety (ewentualnie pozostawały biernymi świadkami działań mężczyzn), sadzali dziewczynę na dzieży chlebowej — co oczywiście aktywizuje symbolikę ciasta chlebowego jako jedno z „ziemskich” przedstawień początku wszechrzeczy — i rozplatali jej panieński warkocz, z którego kosmyk musiał później wykupić pan młody. Na niedające spokoju pytanie, co właściwie mają wspólnego mężczyźni z panieńskim warkoczem, odpowiedź dawałaby bajka magiczna, najwyraźniej zachowująca pamięć o jakiejś archaicznej tradycji, ponieważ nietrudno spostrzec, że rozpleciny są właściwie dosłowną realizacją sytuacji, z jaką spotykamy się w folklorze. Tradycji, w której stary mężczyzna oddawał swoją córkę młodemu mężczyźnie, a ten, by osiągnąć swój cel, musiał spełnić określoną ofiarę. Pamiętając o ewolucji ofiar zakładzinowych, którymi dziś jeszcze bywają pieniądze, ale im bardziej będziemy cofali się w przeszłość, tym drastyczniejsze formy ona przybiera — wykupne warkocza zastąpiło być może krwawą (tylko symbolicznie?) rozprawę, zwłaszcza że z terenu także Polski są znane obyczaje ludowe polegające na tym, iż odpowiednio zdeterminowany pan młody właściwie samodzielnie zdobywał prawo do ożenku, po prostu siłą porywając pannę z domu rodzinnego. Dodajmy: przy współudziale grupy drużbów, a to z kolei tłumaczyłoby obecność siłaczy-pomocników głównego bohatera analizowanych bajek. Obecność, która niespecjalnie, jak widzieliśmy, jest motywowana fabularnie, ponieważ protagonista tej tradycji w zasadzie radzi sobie ze wszystkimi przeszkodami sam. Co więcej — analogonem bajkowego odcięcia liny i porwania królowny (królowien) przez pomocników (braci) głównego bohatera mogłoby być porywanie (chowanie) panny młodej przez orszak weselny i konieczność jej wykupywania przez narzeczonego, co niejednokrotnie opisywali etnografowie. Jeśli zasadnie przypuszczam, że bajka magiczna zachowała wspomnienie mitu kreacyjnego, przy czym ów mit, jak nadmieniałem na początku, dotyczyłby powstania rodziny, a nie świata, byłby więc wysoce antropocentryczny, a nie kosmogoniczny, to obrzędowi weselni drużbowie i bajkowi zdradziecy towarzysze, jako postacie, akcentowałyby przemoc, którą przesiąknięta jest ta tradycja, i to wcale nie w wymiarze kosmicznym, ale — znowu wracam do tej kwestii — bardzo ludzkim<sup>30</sup>.

<sup>30</sup> Z różnych fragmentów książki W. Proppa *Historyczne korzenie bajki magicznej* można wysnuć wniosek, że zmianom historycznym podlega najpierw obrzęd (w wyniku zmian zachodzących w strukturze społecznej), a to dopiero prowadzi do tworzenia nowej mitologii i przekształcania starej w bajkę magiczną. Trudno mi powiedzieć, czy rosyjski uczony traktował to jako zasadę bezwyjątkową, czy tylko jako pewną tendencję. Wydaje się w każdym razie, że specyficzne okoliczności historyczne sprawiły, że w odniesieniu do słowiańskich społeczności tradycyjnych można mówić raczej o zjawisku odwrotnym — dawna obrzędowość uległa relatywnie mniejszym przemianom niż dawny folklor. Dlatego też między innymi w polskiej obrzędowości weselnej mógł przetrwać rytuał rozplecin jako echo treści i wyobrażeń zupełnie nieaktualnych społecznie

W tym kontekście na pytanie, dlaczego potwór nie zostaje mężem dziewczyny, można więc udzielić (ostrożnej) odpowiedzi: smok to tak naprawdę rodziciel królowej, a ten rodzaj kazirodztwa (ojciec–córka) najwyraźniej był czymś nieakceptowanym w systemie mitologicznego naszych (?) przodków. Inny jednak typ incestu — tak, o czym polskie bajki mówią niemal bez ogródek. W wielu na przykład przekazach dziewczyna, starając się uchronić młodzieńca przed pewną w jej mniemaniu śmiercią, przedstawia go potworowi jako swojego brata. Teoretycznie mogłoby to być oszustwo, zabieg fabularny typowy dla folkloru, jednak dlaczego na gadzie, wrogu ludzkości, miałaby ta informacja zrobić jakiegokolwiek wrażenie i powstrzymać konfrontację? Najbardziej prawdopodobne wytłumaczenie jest jedno: informacja o pokrewieństwie młodych jest autentyczna i ma smoka-ojca odwieść od zamiaru zabicia herosa-syna. Warto tu wspomnieć, że istnieje nawet jeden tradycyjny wątek folklorystyczny, w którym jest wprost mowa o tym, że młodzi są rodzeństwem — co znamienne, ten typ fabularny konstituuje tylko jeden przekaz, z czego wnoszę, że motyw ten mógł być jakoś niepokojący lub niezrozumiały dla ludowego gawędziarstwa<sup>31</sup>. Jak wiemy, smok tłumaczenia panny nie przyjmuje, więc albo nie rozpoznaje swojego potomka, albo rozpoznac nie chce. Gdyby w grę wchodziła pierwsza możliwość, można by liczyć, że opowieść skończy się sielankowo — jak to w historiach z motywem anagnoryzmu bywa, cała trójka będzie żyła długo i szczęśliwie. Węzłowym momentem omawianych fabuł jest jednak krwawa rozprawa, której motywacja jest niejasna — materiał bajkowy wydaje się zawierać w tym miejscu lukę, dającą się w pewnym stopniu wypełnić przez analogię z mitologiami innych społeczności. Akcentowana przeze mnie wyżej odpowiedniość walorów czy statusu młodych, wyrażająca się też w ich podobieństwie wiekowym, zdaje się wskazywać, że smok-ojciec powinien mieć świadomość, iż owocem jego lędzwi było rodzeństwo (bliźnięta?). Syna traktował jako śmiertelne zagrożenie i był przeświadczony, że usunął go tuż po narodzeniu (np. pożerając). Być może został jednak oszukany i nic nie wiedział o jego istnieniu. Jest jeszcze trzecia możliwość, którą nasuwa konkretny etnograficzny zapisany ponad siedem wieków temu: „przy porodzie dzieci [...] Do pierwszej kąpieli dziecka wkładają jajko, które ojcu dają do spożycia”<sup>32</sup>. Notatka ta być może w sposób najbardziej lapidarny z możliwych oddaje rytualną realizację mitu początku, w którym ojciec-całożerca kosmosu, pochłaniając świat symbolizowany przez jajo, jest przekonany, że pożera zarazem nowe życie, swego

w epoce nowożytniej, w zasadzie zapomnianych w folklorze niefikcyjnym, traktowanym przez chłopów z pełną powagą.

<sup>31</sup> S. Ciszewski, *Krakowiacy. Monografia etnograficzna*, t. 1. *Podania, powieści fantastyczne, powieści anegdotyczno-obyczajowo-moralne, bajki o zwierzętach, zagadki i łamigłówki*, Kraków 1894, s. 157–158 (T 312A *Brat uwalnia siostry od smoka*).

<sup>32</sup> *Katalog magii mnicha Rudolfa z Rud Raciborskich*, przeł. E. Karwot, [dodatek do:] B.P. Levack, *Polowanie na czarownice w Europie wczesnonowożytnej*, przeł. E. Rutkowski, Wrocław 1991, s. 286.

syna, uzurpatora; ten jednak zostaje ukryty przed smokiem i dochodząc wieku męskiego, doprowadza do upadku swego rodziciela („czasem mity łączyły incest z ojcobójstwem [...], co interpretuje się jako echo pradawnego sposobu przejścia władzy”<sup>33</sup>). Już na marginesie warto w tym miejscu zwrócić uwagę na pewną regułę: w tych bajkach magicznych, w których młodzieniec przedstawiany jest jako królewicz-syn, śmierci smoka towarzyszy niemal zawsze różnie motywowana fabularnie śmierć króla-ojca<sup>34</sup>.

Folklor tradycyjny był (jest?) medium petryfikującym wyobrażenia anonimowe, intersubiektywne i kolektywne (a nie, jak literatura wysokoartystyczna, autorskie, subiektywne i indywidualne<sup>35</sup>), przez co sprzyjał strukturyzacji sposobów myślenia o świecie — wzorców jego porządkowania i kształtowania form mówienia o nim. Jest prawdopodobne, że śladem zmian zachodzących w światopoglądzie społeczeństw coraz mniej archaicznych naszego kręgu kulturowego jest wskazywany wyżej podział na dwie grupy gatunków prozatorskiej twórczości ustnej. Postać smoka, mocno zaznaczająca się tylko w jednej z nich, wywodzi się najwyraźniej z barbarzyńskiego *archaicum* i wydaje się, że na poziomie jakichś głębokich struktur kulturowych określających mit początku była ściśle powiązana z dwoma ośrodkowymi motywami: kazirodztwem siostry i brata (może bliźniąt) i mordem założycielskim — ojcobójstwem. U progu epoki nowożytnej motywy te stały się czymś głęboko nieaktualnym i niefunkcjonalnym, i to do tego stopnia, że w grupie przekazów, których genezę łączyć należy z nastaniem nowej epoki w naszych dziejach (ludowe *aitia*, legendy, bajki nowelistyczne), nie pojawiają się nawet obrazy gada nawiązujące ściśle do intelektualnego podglebia nowych czasów — do tradycji biblijnej i żywotopisarskiej.

<sup>33</sup> A.M. Kempński, *Kazirodztwo*, [hasło w:] *idem*, *Encyklopedia mitologii ludów indoeuropejskich*, Warszawa 2001, s. 225.

<sup>34</sup> Co kieruje, nawiasem mówiąc, naszą uwagę ku supozycji, że podstawową miarą upływu czasu uobecnianą w bajkach magicznych jest następstwo pokoleń, a nie zmienność pór roku (kalendarz solarny) lub księżyca (kalendarz lunarny). Zważmy, że taka koncepcja czasu, mierzonego ludzkimi istnieniami — nieuchylająca oczywiście cyklicznego jego pojmowania w społeczności typu ludowego — korespondowałaby z tradycją mityczną, w której elementem centralnym jest człowiek, a więc, znowu, w istocie z antropogonią.

<sup>35</sup> Choć jest to sprawa dyskusyjna, zob. D. Brzostek, *Archeologia konwencji literackiej. Zarys metody*, „Literatura Ludowa” 2008, nr 2.