



Słowiańskie warianty mitologemu jednooki – jednoręki

Jakub Zielina

Slavic Variants of the One-handed and One-eyed Mythologem

Abstract

Georges Dumézil distinguished several structures present independently in the myths of many Indo-European peoples. One of them is the “one-handed and one-eyed” structure. Our goal is to determine whether this was also present in Slavic folklore.

Keywords: comparative folklore Dumézil, structuralism, ethnology, one-armed, one-eyed, visual anomalies, disability

Słowa kluczowe: komparatystyka, folklor, Dumézil, strukturalizm, etnologia, jednoręki, jednooki, anomalie wzrokowe, kalectwo

Anomalie wzrokowe w kulturze ludowej

W folklorze postać jednooka nacechowana jest pejoratywnie. Potwierdzają to dane językowe. Ludowym określeniem osoby z anomaliami optycznymi, takimi jak zezowatość, skośnookość lub jednoocność, jest słowo „krzywy”. Określenie *krivъ* już na gruncie prasłowiańskim łączy się z pojęciami: „zły”, „fałszywy”, „obłudny” czy „błądny”¹ i jest związane z waloryzowaną negatywnie „lewą stroną”. Zarazem jednak *krivъ* odnosi się do sfery sacrum, sfery wyjątkowej, obdarzonej właściwościami mediacyjnymi, a z psychologizycznego punktu widzenia związanej także ze sferą nieświadomości². Częściowo pole semantyczne pojęcia „krzywy” pokrywa się

¹ W. Boryś, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 2005, s. 268. Por. też ros. *криво́й* – „krzywy”, „jednooki”, czy srb-chr *krivi* – „krzywy”, „winny”, „fałszywy”; B. Uspienski, *Kult św. Mikołaja na Rusi*, Lublin 1998, s. 143.

² R. Tomicki, *Czy Kriwe krzywał? Kilka uwag o pożytkach z przeżytków* [w:] *Archeologia w teorii i praktyce*, A. Buko, P. Urbańczyk (red.), Warszawa 2000, s. 474–477.

z polem analogicznego pojęcia „kossy”, które poza zasadniczym znaczeniem związanym z geometrią (por. pol. „skośny”, „ukośny”) odnosi się do anomalii optycznych (czyli wspomnianej zezowatości czy skośnookości).

Litwini mianem *akiatis* – „ślepy” – określają diabła³. Słowianie także przypisywali anomalie wzrokowe istotom chtonicznym związanym z zaświatami. Wiele przykładów wskazuje, że jednooka bywa Baba-Jaga – najbardziej rozpowszechniona opiekunka inicjacji i zaświatów – a także jej męscy odpowiednicy: duchy lasu, na przykład Leśne Licho, Kościej czy rosyjski Cyklop⁴. Podobnie jest w przypadku ich zoomorficznych odpowiedników⁵. Anomalie optyczne, jak pozostawianie jednego otwartego oka podczas snu, są cechą węży i smoków⁶. W bajkach południowosłowiańskich napotykamy przekonanie, że **Lajma** śpi, kiedy ma otwarte oczy⁷. Tugarin, syn Żmija znany z ruskich bylin, ma pomiędzy oczami ognistą strzałę przypominającą trzecie, ogniste oko **Śiwy**⁸. Jednooka postać jest też związana z wilkiem. Człowiek z gęstymi, zrastającymi się brwiami u południowych Słowian jest nazywany „wilczym okiem” (por. polskie określenie „patrzyć wilkiem”)⁹.

Cechą słowiańskiego folkloru jest również wiara w oczy urocze i w potwory zdolne zabijać wzrokiem. Znany przykładem takich potworów może być bazyliżek (T684)¹⁰. Bajki Czechów i Słowaków opowiadają z kolei o olbrzymie Bystrozorkom (Bystrozraki albo Zarooki), którego spojrzenie spala nawet skały¹¹. W rosyjskich bajkach znajdujemy zaś potężnego staruszka przypominającego celtyckiego Balora. Ma on ogromne brwi i niezwykle długie rzęsy, które trzeba podnieść żelaznymi widłami, co stanowi kolejny wariant anomalii optycznej. Demony są również odpowiedzialne za uszkodzenia wzroku. W folklorze południowosłowiańskim wiły kradną oczy i umieszczają je na dnie studni. Bywają też sytuacje odwrotne – wodą ze swoich studni wiły mogą również przywracać wzrok¹².

Oczy, a w szczególności oko pośrodku czoła, są predykatami solarności. U Słowian istniał powszechny przesąd zakazujący wytykania Słońca palcem, by nie wybić Bogu oka¹³. Aleksander Nikołajewicz Afanasjew przytacza wiele przykładów wskazujących na związek wzroku i blasku słonecznego. Wskazuje między innymi bułgarską zagadkę, która o słońcu i miesiącu wyraża się jak o „oczach dnia i nocy”,

³ A.N. Afanasjew, *Poeticzieskie wozzrenija slawian na prirodu*, t. 1, Moskwa 1995, s. 91.

⁴ W. Propp, *Korzenie historyczne bajki magicznej*, przeł. J. Chmielewski, Warszawa, s. 93.

⁵ Wąż, podobnie jak duch leśny, jest patronem urodzaju, strażnikiem skarbów, mistrzem inicjacji itp. Zob. B. Uspienski, *op.cit.*, s. 147.

⁶ A. Kempniński, *Encyklopedia mitologii ludów indoeuropejskich*, Warszawa 2001, s. 319.

⁷ *Rządca losu. Bajki z Jugosławii*, wyb. K. Wrocławski, Warszawa 1991, s. 206.

⁸ A.N. Afanasjew, *op.cit.*, s. 390.

⁹ *Ibidem*, s. 88.

¹⁰ L. Siemieński, *Podania i legendy polskie ruskie i litewskie*, Warszawa 1975, s. 97; Poznań 1845, s. 97. Ten i wszystkie kolejne przykłady typów baśniowych podane zgodnie z systemem zaproponowanym przez J. Krzyżanowskiego, *Polska Bajka Ludowa w układzie systematycznym*, Warszawa 1947, t. 1–2.

¹¹ A.N. Afanasjew, *op.cit.*, s. 88. Ciekawym przykładem recepcji postaci tego typu w literaturze jest gogolowski Wij, wschodniosłowiański demon o śmiercionośnym spojrzeniu – por. M. Gogol, *Wij*, Warszawa 1975.

¹² O pozbawianiu wzroku przez wiły i rusalki: A.N. Afanasjew, *op.cit.*, t. 3, s. 181, 183–186.

¹³ K. Moszyński, *Kultura Ludowa Słowian*, t. 2, cz. 1, Kraków 1934, s. 713.

a także jak o „oku, co lata jak ptak, ale bez skrzydeł”¹⁴. Zarazem należy zauważyć, że słońce jest często stawiane w opozycji do księżyca. Kazimierz Moszyński wskazuje na powszechnie występujący w folklorze słowiańskim motyw wojny między słońcem i księżycem, określane jako „swarzenie się”¹⁵. Warto wspomnieć, że ta opozycja może również przenosić się na słońce i wojowniczego gromowładcę, co według Georges’a Dumézila jest elementem hipotetycznego mitu znanego w epoce wspólnoty indoeuropejskiej¹⁶.

W kulturze ludowej jednooki demon jest więc przeciwnikiem gromowładcy, jednak w mitologii indoeuropejskiej znamy też przypadki, gdy jednooki ma cechy gromowładcy.

Brak ręki lub nogi

Brak ręki lub nogi należy rozpatrywać wspólnie, w folklorze bowiem cechy te wydają się traktowane wymiennie. Tego rodzaju kalectwo można ponadto uznać za mające wiele wspólnego z brakiem oka. Baba-Jaga czy Leśny Demon są określane jako „kusi”, czyli „jednonodzy”, „o jednej kościanej nodze”¹⁷. Epitet „krzywy”, który – jak już powiedziano – odnosi się do postaci jednookiego, ma też związek z kulawością, co sprawia, że wielu badaczy traktuje symbolikę jednego oka jako bezpośrednio z nią tożsamą. Dalsza analiza wskazuje jednak, że brak nogi lub ręki znacznie częściej jest traktowany jako skutek tymczasowego przebywania w zaświatach niż utrata wzroku. W słowiańskich baśniach samo przybycie do zaświatów może powodować kulawość bohatera¹⁸. Kalectwo często jest też związane z motywem wydobywania z podziemi skarbów. Popularny schemat T681 zakłada, że złodziejowi wychodzącemu z podziemnego skarbcza brama do podziemi, którą można utożsamić z paszczą potwora i bramą do zaświatów¹⁹, obcina piętę.

Zauważyliśmy, że zarówno na gruncie religii indoeuropejskich, jak i słowiańskiego folkloru bóstwa i demony chthoniczne bywają jednookie. Podobnie jest w przypadku synkretycznego ludowego chrześcijaństwa, w którym rola tego rodzaju, wraz z atrybutem kalectwa, przypadła diabłu. Właśnie tutaj pojawia się czynnik zacierający granicę semiotyczną pomiędzy brakiem kończyny i brakiem oka. Diabeł bowiem zarazem powszechnie bywa kulawy²⁰. Łączenie tych cech nie jest niczym osobliwym. Współwystępują one na przykład u rodzimej Baby-Jagi czy u irlandzkich Formorów.

¹⁴ A.N. Afanasjew, *op.cit.*, s. 79.

¹⁵ K. Moszyński, *op.cit.*, t. 2, cz. 1, s. 462, 465; *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, red. J. Bartmiński, Lublin 1996, t. 1, s. 164.

¹⁶ G. Dumézil, *Na tropie Indoeuropejczyków*, Warszawa 1996, s. 99; J. Zielina, *Mitologem jednooki-jednorożki w ujęciu Georges’a Dumézila* [w:] „Studia Religioznawcze” 2013, nr 4 (46), s. 307–315; Afanasjew wskazuje na przykład bułgarski, w którym junak ściga się ze słońcem; por. A.N. Afanasjew, *op.cit.*, t. 1, s. 313.

¹⁷ B. Uspienski, *op.cit.*, s. 136n.

¹⁸ *Ibidem*, s. 137.

¹⁹ J. i R. Tomiccy, *Drzewo życia*, Warszawa 1975, s. 117; A.N. Afanasjew, *op.cit.*, s. 389.

²⁰ K. Moszyński, *op.cit.*, t. 2, cz. 1, s. 625.

Przypadek diabła wydaje się jednak nieco inny. Wynika on raczej z niekonsekwentnego przeniesienia binarnej struktury chrześcijańskiej na struktury tradycyjne niż z rzeczywistej atrybucji przedchrześcijańskiego bóstwa.

Przyjrzyjmy się przyczynie, dla której ludowy diabeł kuleje. Bajka etiologiczna T2490 wspomina, że uciekając przed błotnym wilkiem, diabeł został ugryziony w nogę, a jego krew zalała olchę, nadając jej kwiatom charakterystyczny kolor²¹. Zwróćmy uwagę, że drzewo ze swoją pionową strukturą może się odnosić do wyobrażeń o osi świata, uwypuklając tym samym opozycję pomiędzy światem dolnym i górnym. W takim przypadku widać wyraźnie, że wilk jest istotą chtoniczną i reprezentantem świata dolnego, co pozwala na porównanie go do podziemnego wilka Fenrira z mitologii skandynawskiej. Zmierzający do świata górnego diabeł odpowiada raczej zatem przeciwnikowi Fenrira – Tyrowi, bogu niebios, prawa, przysięg, czyli postaci będącej dla Dumézila sztandarowym przykładem jednorekiego. Tę analogię potwierdza zarówno rodzaj kalectwa, jakiego doznają obie postaci, jak i sposób, w jaki zostaje ono wywołane. Cała sprawa związana z jednoczesnym występowaniem u ludowego diabła atrybutu jednego oka bierze się stąd, że w tradycyjnej strukturze często przypisywano mu pozycję przeciwną, czyli pozycję okaleczającego. Między innymi w krakowskiej legendzie diabeł wywołuje kulawość Twardowskiego²². W innym polskim przekazie rani z kolei w stopę archanioła Michała.

Warto wspomnieć też kilka przykładów z przekazów historycznych, które – jak zostało wielokrotnie dowiedzione – na różne sposoby są powiązane z dawnymi strukturami religijnymi. Według *Powieści lat minionych* waleczny książę Oleg zmarł ukąszony w nogę przez żmiję. W *Latopisie Duklanina* (rozdz. 31) chromy Leget wraz z synami jest zmuszony wystąpić przeciw władzy tyrana Prelimira²³. Podobnie, według kroniki Galla Anonima, biskup krakowski Stanisław został za zdradę skazany przez księcia Bolesława na obcięcie kończyn. W późniejszej relacji Wincentego Kadłubka Bolesław osobiście rozszarpuje biskupa na ołtarzu, ale po śmierci ciało ofiarnika zrasta się w cudowny sposób (rozdz. 18). W tym ostatnim przypadku motyw został szczególnie intensywnie recypowany przez folklor. Słowiański folklor często wiąże też motyw utraty rąk z pokutą²⁴.

Biorąc pod uwagę związek utraty kończyn z ubywaniem księżyca, istotne jest przeświadczenie, jakoby zmniejszanie się bądź zaćmienia księżyca były spowodowane gryzieniem przez smoka, wilka lub wilkołaka²⁵. Koresponduje to z obrazem diabła, którego pięta zostaje odgryziona przez wilka. Interesujące, że sprawcą pogryzienia może być nie tylko bestia chtoniczna, lecz także Bóg lub Eliasz będący w ludowym chrześcijaństwie odpowiednikiem gromowładcy. Motyw ten można odnieść do przykładu z gruntu bałtyjskiego, gdzie gromowładny Perkun w gniewie za odkrycie romansu Księżycza z Jutrzenką rozcina Menessa, zapoczątkowując tym samym jego cykl wzrostu i malenia²⁶.

²¹ *Ibidem*, t. 2, cz. 2, s. 1486.

²² *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 20, z. 1, s. 93; R. Tomicki, *op.cit.*, s. 93.

²³ J. Strzelczyk, *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*, Poznań 2007, s. 173.

²⁴ Np. „Lud. Organ Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie” (dalej – „Lud”) 1901, nr 7, s. 94.

²⁵ K. Moszyński, *op.cit.*, t. 2, cz. 1, s. 463; *Słownik stereotypów...*, s. 201

²⁶ A. Kempniński, *op.cit.*, s. 243.

W kulturze ludowej pojawia się kilka interesujących z naszego punktu widzenia przesądów dotyczących księżycy. W bajkach klasyfikowanych jako T1060 chłop, który nie chce oddać pieniędzy, twierdzi, że księżyc to jego stryj i kowal. Ponadto w wątkach T960 zarówno księżyc, jak i słońce mogą być świadkami zbrodni. W Polsce to para, która zasłania sobie nawzajem oczy, żeby nie widzieć ludzkich grzechów²⁷. Być może to echo ich związku z postacią pary karzących suwerenów, wypatrujących ludzkich grzechów z niebios. Można zadać pytanie, jak ma się ten motyw do informacji Ebbona (III, 1), według którego na posąg Tryglawa zakładano złotą tkaninę, aby bóg nie dostrzegał ludzkich grzechów. Z księżycem wiązany jest czasami także grający na skrzypcach święty Jerzy – jeśli pęknie mu struna, człowiek patrzący na księżyc traci oko²⁸.

Jednooki i jednoręki jako towarzysze

Naszą analizę zaczniemy od wątku klasyfikowanego zarówno w katalogu polskim, jak i światowym pod numerem 519 i pod nazwą „Brunhilda” na cześć bohaterki eposu o Nibelungach. Elementy tej baśni występują w polskiej literaturze (na przykład u Ignacego Krasickiego w bajce *Kulawy i ślepy*), jednak w kulturze ludowej w jednym tylko wariantie pochodzącym z Iwonicza i będącym, według Krzyżanowskiego, skutkiem rosyjskiej „infiltracji”. Najpierw przedstawmy zatem strukturę baśni ze zbioru Afanasjewa²⁹.

Car i carowa osierocają syna, którym opiekuje się doradca – Katoma „dziad z dębowa czapką”. Carewicz wybiera sobie żonę – Annę, która wyjdzie za tego, kto zada jej zagadkę, na jaką nie będzie umiała odpowiedzieć. Bohaterowie trzy lata jadą do jej zamku i po drodze znajdują sakiewkę. Katoma wymyśla zagadkę: „Dobro leży na drodze, bierzemy dobro dobrze i dla naszego dobra”. Królowna jest zmuszona poślubić carewicza, zadaje mu jednak na złość niewiarygodne zadania, które w jego imieniu wykonuje Katoma. Najpierw każe mu iść do żelaznej kolumny i pociąć ją na opał. Potem carewna każe ujarzmić dzikiego konia przypiętego dwunastoma kłódkami, dwunastoma łańcuchami za dwunastoma drzwiami. Koń gna „ponad wierzchołkami” drzew, ale Katoma ujarzmił go, bijąc żelaznymi sztabami po głowie. Młodzi jadą do królestwa carewicza, który zasypia po drodze. Carewna narzeka, że Katoma jeździ po dziurach, księżę zaś przez sen pozwala jej „zrobić, co chce”, po czym ta razem ze sługami obcina Katomie nogi i nabija go na pal. Małżonkowie wracają do zamku carewny, gdzie carewicz zostaje pastuchem krów. Musi je liczyć i każdą całować pod ogonem, podczas gdy żona się temu przygląda z balkonu. Katomę odnajduje ślepy rycerz. Wspólnymi siłami docierają do miasta, aby porwać córkę mera, której każą w swoim domu sprzątać i gotować i nazywają ją siostrą. Pewnego dnia dowiadują się, że kiedy nie ma ich w domu, przychodzi Baba-Jaga z kościstymi nogami i wysysa dziewczynie krew z piersi. Podczas następnego spotkania dziewczyna czesze jędrzy

²⁷ *Słownik stereotypów...*, s. 201.

²⁸ *Ibidem*, s. 184.

²⁹ A. Afanas'ev, *Russian folktales*, London 1916, s. 321.

włosy i wystawia ich część za okno, dzięki czemu zostaje ona schwytana przez bohaterów. Mężczyźni chcą spalić wiedźmę na stosie i rozsypać jej prochy na cztery wiatry, ta jednak proponuje, że w zamian za darowanie życia pokaże im źródło życia. Katarina i ślepy rycerz przystają na tę propozycję. Wrzucona do wody pierwszego źródła gałązka zostaje spalona. Dopiero z kolejnego po wrzuceniu gałązki wyrasta drzewo. Bohaterowie odzyskują części ciała, a czarownicę wrzucają do pierwszego źródła.

Andreas Johns w monografii *Baba Yaga* prezentuje podsumowanie różnych wątków T519, które w kilku szczegółach uzupełnia tekst Afanasjewa. Pierwsza różnica polega tym, że wietrzący niebezpieczeństwo towarzysz podczas nocy poślubnej zajmuje miejsce bohatera, co jest przyczyną jego kalectwa. Druga, szczególnie istotna informacja dotyczy istnienia wariantów okoliczności, w jakich pomocnik księcia zostaje pozbawiony rąk.

W wątku uderza przede wszystkim zbieżny z indoeuropejskim mitologemem motyw dwóch bohaterów – „jednookiego” i „jednorękiego”, towarzyszy wspierających się nawzajem w konflikcie z demonem. Zanim jednak dochodzi do owego starcia, bohaterowie wspólnymi siłami zdobywają towarzyszkę. O oryginalności powyższego przykładu stanowią swoiste bratersko-siostrzane relacje, jakie łączą ich z porwaną. Nadmienmy jednak, że relacje te nie przeczą istnieniu relacji seksualnej, o której bajaranze jednak nie wspominają³⁰. W strukturze – jak już wspominaliśmy – zawsze pojawia się konflikt wynikający z porwania kobiety przez potwora. Najczęściej jest nim Baba-Jaga, leśna opiekunka zaświatów i mocy chtonicznych. Wiedźma obdarzona jest długimi włosami – motyw dość powszechny o chtoniczno-płodnościowej symbolice. W tekstach pojawia się też druga negatywna żeńska postać – groźna carewna, która wydaje się stanowić dublet szpetnej czarownicy, z tą jednak różnicą, że jest kobietą piękną i dlatego jednego z bohaterów łączy z nią związek seksualny. Zauważmy przy tym, że motyw pomocnika carewicza kładącego się do łóżka w jego imieniu może być kolejnym, który obrazuje związek poliandryczny.

Carewna odejmuje bohaterowi rękę, podobnie jak odbiera wzrok leśnemu rycerzowi, przez co wydaje się, że jest odpowiedniczką potwora z wierzeń indoeuropejskich. Pierwszy towarzysz Katomy – carewicz – to z kolei odpowiednik jednookiego. Nie bez znaczenia jest więc dziwny opis ściskania przed ślubem ręki, tak że mu „mało oczy na wierzch nie wyszły”. Należy też zadać sobie pytanie, dlaczego carewna skazuje swojego partnera – carewicza na służbę w roli pasterza. W istocie nie była ona upokorzeniem, a jedynie wypełnieniem roli właściwej bohaterowi, który – mówiąc językiem Dumézila – jest związany z funkcją trzecią, czyli wytwórczą. Carewicz reprezentuje przywiązanie do gospodarki rolno-pasterskiej. Jego związek

³⁰ Liczne przykłady indoeuropejskie wskazują w mniej lub bardziej zawaolowany sposób istnienie ogólnieindoeuropejskiego motywu seksualnego – związku dwóch braci i ich siostry jutrzeńki. Motyw ten dotyczy przede wszystkim tzw. Niebiańskich Bliźniąt. Na przykład Aświnowie będący braćmi zorzy znajdują się w związku ze słoneczną Surią, będącą w istocie innym wariantem tego samego zjawiska. Niebiańscy bracia właściwie nie należą jednak do obszaru naszych zainteresowań, bowiem według Dumézila przynależeli oni do funkcji trzeciej w obrębie proponowanej przez niego struktury. Okazuje się jednak, że podobną relację odkrywamy również w przypadku dwóch suwerenów należących do funkcji pierwszej, odpowiedników jednorękiego i jednookiego – np. Mitra i Waruna wspólnie zapładniają Urwasi (*Bhagawata-purana* 6).

ma charakter matrylokalny i cechuje go podległość wobec kobiety. Tymczasem drugi towarzysz beznogiego, ślepy rycerz, jest jakby odpowiednikiem carewicza z czasów dawniejszych. Mieszka w lesie i wykazuje niebywałe umiejętności łowieckich. Później zatem otrzymujemy potwierdzenie o bliższych związkach jednookiego suwerena z funkcją trzecią.

Kulminacja całego wątku rozgrywa się przy źródle. Znowu nasuwa się tu porównanie, ta klasyczna paralela bramy do zaświatów występuje również bowiem jako miejsce inicjacji Odyna. W przypadku Słowian jest mowa o dwóch źródłach – jednym przywracającym uszkodzone części ciała i drugim ognistym i palącym, do którego Baba-Jaga podstępnie zwabia bohaterów. W istocie mamy do czynienia z jednym źródłem o dwoistej naturze – źródłem inicjacyjnym, które za cenę uszkodzenia ciała neofity prowadzi do jego rozwoju duchowego. Inaczej niż w micie skandynawskim nie ma tu jednak mowy o utracie oka. Spalona zostaje gałązka lub ptak, które bohaterowie wrzucają na próbę.

Jedyny polski wariant T519 to bajka opublikowana w czasopiśmie LUD 7. Chłopiec karmiony w niemowlęctwie przez niedźwiedzicę wyszedł na świat, dopiero gdy potrafił gołymi rękami wrywać dęby. Pewnego razu natknął się na księcia jadącego na pomoc królowie. Razem spotkają diabły bijące się o płachtę, dzięki której można chodzić po wodzie, miecz diamentowy i czapkę niewidkę. Chłopiec dla rozstrzygnięcia sporu rzuca im kulkę, której jednak diabły nie mogą dostać, ponieważ jest poświęcona, i zabiera wszystkie przedmioty. Dzięki płachtce bohaterowie trafiają za morze, gdzie mieszka księżniczka opętana przez trzy diabły. Każe ona księciu wyszyć 30 par butów. Chłopiec, korzystając z czapki niewidki, kradnie je z szafy księżniczki i wręcza, udając, że sam je uszył. Na drugi dzień księżniczka każe ściąć drzewo, co się udaje dzięki diamentowemu mieczowi. Księżę i księżniczka pobierają się, lecz nocami chłopiec leży między nimi, żeby bronić bohatera przed morderczymi zakusami jego żony i wypędzać z głowy księżniczki kolejne diabły. Trzeciej nocy bohater wyrzuca chłopca z łoża, co wykorzystuje królowna, która więzi księcia i robi z niego świniopasa, a chłopcu ucina nogi. Chłopiec spotyka Lota (?) bez rąk, który bierze go na barana i zostaje jego towarzyszem. Razem porywają królownę i udają się do opuszczonego zamku za dziesiątym królestwem. Mieszkają tam w trójkę, przy czym mężczyźni przebywają tam jedynie nocami. Królowna, która zajmuje się domem, chudnie, ponieważ podczas ich nieobecności co dzień „cycka” ją „dziad z brodą – bieda po pas” wychodzący ze studni. Mężczyźni okręcają jego brodę wokół słupa. Dziad, żeby się wykupić, prowadzi ich do źródła żywej wody, dzięki której odrosną im utracone części ciała. Wrzucona na próbę gałązka zaczyna się palić, więc bohaterowie zmuszają go, aby zaprowadził ich do właściwego miejsca. Po tym jak odrastają im kończyny, wrzucają dziada do pierwszego źródła. Lot żeni się z królowną, a chłopiec uwalnia księcia świniopasa³¹.

Jak widać, pojawia się tu kilka znaczących różnic w stosunku do rosyjskiego odpowiednika. Po pierwsze, para bohaterów to bezręki – beznogi, co czyni przykład mniej dla nas interesującym. Po wtóre, zamiast Baby-Jagi królownę „cycka” dziad o długiej brodzie, który zamieszkuje studnię. Potwór ten występuje również w innych

³¹ „Lud” 1901, nr 7, s.147.

ciekawych wątkach. Brodaty demon, zwany Lichem, pojawia się w słowiańskich baśniach równie często jak Baba-Jaga i podobnie jak ona bywa też jednooki. Władimir Propp zwraca uwagę, że w odróżnieniu od Licha Baba-Jaga opiekuje się zwierzętami dzikimi, co według niego było dowodem na zmianę stosunków społecznych związaną ze zmianami w sposobie zdobywania pożywienia³². Zwykle bohater trafia do leśnej zagrody, do podziemi czy na wyspę pośrodku jeziora³³.

A oto przykład kolejnej, tym razem rosyjskiej bajki, w której bohaterowie muszą się zmierzyć z owym długobrodym dziadem:

Carowi śni się srebrzystobiałą koń z księżycem na czole, w carskiej uprząży ze złotych pierścieni. Pewien chudy starzec wysła na jego poszukiwanie trzech synów: Wieczorka, Połnoczka i Zorkę. Bracia na skraju lasu znajdują schronienie w opuszczonej owczarni. Na drugi dzień jeden z nich zostaje, by przygotować posiłek z barana, a wtedy z „hukiem” przychodzi człowieczek, który spuszcza bohaterowi lanie. Analogiczna sytuacja ma miejsce na drugi dzień z drugim bratem. Dopiero Zorce udaje się „żelaznym” uściskiem złapać demona za wąsy, które ten odrywa w ucieczce. Podczas pościgu bohater odnajduje chatę zamieszkaną przez człowieka bez rąk i bez nóg, który błaga o wodę, leżąc na piecu. Radzi on Zorce, aby został przewoźnikiem rzeczonym. Trzej mnisi oferują bohaterowi złoto, perły i kamienie, ale odmawia ich przyjęcia. Dostaje jednak magiczny pierścień, który w burzy przenosi go nad przepaść między „ponurymi” skałami, miejsce karzelka. Ten obiecuje bohaterowi konia, pod warunkiem że uda mu się go przeciągnąć do przepaści. Za pomocą pierścienia bohater zdobywa carewnę, która zabija potwora szpilką. Rola kalekiej postaci, wyeksponowana w poprzednim tekście, tutaj wydaje się niezbyt istotna. W rzeczywistości możemy śmiało założyć, że bezręki jest w istocie dubletem bohatera – Zorki. Ważny jest również związek bezrękiego z piecem – najmłodszy z braci często bywa nazywany Popielem, jako że wychowywał się na zapiecku. Mamy też pewną poszlakę potwierdzającą tożsamość dziadka i jednookiego demona. Kiedy bowiem przychodzi on do Wieczorki, starszego brata, ten grozi mu słowami: „bo wezmę kapuśniaku, chleba i zakleję ci oczy”. Ta niecodzienna groźba wiąże się zapewne z echem motywu osłepienia demona.

Ręka pożarta przez potwora

Kolejna bardzo popularna na całej Słowiańszczyźnie bajka, klasyfikowana jako T301, została podana przez Juliana Krzyżanowskiego. Trzej bracia wypatrują szkodnika, który każdej nocy ogołaca drzewo rosnące w gaju albo na grobie ich ojca. W odróżnieniu od najmłodszego – dwaj starsi bracia okazują się zbyt senni, by sprostać zadaniu. W innej wersji trzej towarzysze mieszkający w leśnej chacie przygotowują kolejno obiad, który codziennie wyjada im demon. Najmłodszy z braci w pogoni za długobrodym złodziejem spuszcza się do studni po linie. Na dnie znajduje trzy dziewczyny, które z pomocą braci wydobywa na zewnątrz. Starsi bracia okazują się zdrajcami, którzy obcinają linę tak, by zwycięzca nie mógł wydostać się na powierzchnię. W świecie podziemnym bohater tymczasowo umiera. Zostaje ożywiony

³² W. Propp, *op.cit.*, s. 93.

³³ W wariantcie T465 jednooki demon jest bratem rusalki wyłowionej z wód przez bohatera. Bohater, który przybywa do demona po gęśle samograje, zostaje uśpiony magicznym zieleń. Siedziba jednookiego demona znajduje się na wyspie pośrodku jeziora.

przez zwierzęta. Uśmierca trzech *zmijów*, czyli węże – smoki, które grożą pożarciem piskląt znajdujących się w dziupli podziemnego drzewa. Wynurza się na grzbietach ognistych ptaków, wdzięcznych za uratowanie piskląt przed żmijami. Zdesperowany bohater karmi zwierzęta kawałkiem ciała. Na powierzchni pokonuje braci i poślubia jedną z sióstr.

Podsumowanie to w niewielkim zaledwie stopniu oddaje różnorodność wariantów, z jakimi mamy do czynienia, choćby w samym tylko polskim materiale. Głównym spoiwem wszystkich wariantów jest istotny dla nas związek bohaterów, towarzyszy lub braci. Tu jednak współpracę przerywa konflikt³⁴.

Zostaje przy tym ujawniona ich antagonistyczna natura – jakby dwaj bracia byli sojusznikami albo wręcz, jak sądzi Toporow, odpowiednikami potwora³⁵. Kolejnym spoiwem łączącym bajkę z wymienionymi poprzednio jest postać dziadka o długiej brodzie. Może się w tym miejscu pojawić również Baba-Jaga³⁶. Tym jednak razem stwór ucieka do studni i nie ma w tym nic dziwnego. W polskim wariantcie T519 właśnie ze studni wyłąził każdego ranka. Studnię tę, podobnie jak ogniste źródło z T519, możemy odczytać jako metaforę bramy do zaświatów³⁷.

Nowością jest natomiast motyw czuwania nad grobem bohatera lub w sadzie ogołaczanym nocą przez ptaka lub innego szkodnika. Powodem klęski jest morzący sen, w którym dopatrywać się można substytutu ślepoty. Teza o pozornej ślepotcie wydaje się uzasadniona, zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę, że najstarszy z trzech braci, eponimów słowiańskich plemion, nosi miano Mecha, co etymologicznie wiąże się ze ślepotą³⁸. W jednym z wariantów jest ponadto mowa o ślepotcie ojca, która jest powodem całej wyprawy i poszukiwań leczniczej wody³⁹. Poza tą sugestią w znanych mi wariantach nie mam bezpośredniej informacji, by któryś z towarzyszy bohatera czy jego wróg był obdarzony jakąś anomalią optyczną. Mamy jednak interesującą poszlakę, której dostarcza opolski wariant bajki T513. Wątek ten wydaje się skróconą wersją T301, obejmującą jedynie pierwszą jego część. Tam również pojawia się motyw okradanego sadu. Kradnącymi zaś są dwaj złodzieje mający jedno oko i korzystający z niego na zmianę⁴⁰. Trudno powiedzieć, czy stanowią oni odpowiednik karła, czy dwóch towarzyszy bohatera, co jednak w świetle domniemanej tożsamości tych ostatnich wydaje się nie mieć większego znaczenia.

Po przejściu do zaświatów bohater toczy walkę w obronie piskląt lub o uwolnienie zaklętych królewien. Przeciwnikiem bywa ścigany długobrody dziad, ale równie często jest to potwór wyobrażany pod postacią węża – smoka. Wraz z jego

³⁴ *Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne*, Kraków 1896–1919 (dalej – MAAE) 1901, t. 5, s. 34; MAAE 5, s. 213; MAAE 11, s. 41; MAAE 6, s. 149; „Wisła. Miesięcznik Geograficzno-Etnograficzny” (dalej – „Wisła”) 1897, t. 11, s. 296.

³⁵ W. Toporow, *Wokół rekonstrukcji słowiańskiego mitu o kosmicznym jaju* [w:] *Semiotyka kultury*, E. Janus, M. R. Mayenowa (red.), Warszawa, 1977, s. 170.

³⁶ MAAE 1901, t. 5, s. 212.

³⁷ *Ibidem*, s. 8.

³⁸ A. Osiander, *Before the State: Systemic Political Change in the West from the Greeks to the French Revolution*, Oxford 2007, s. 241.

³⁹ „Zbiór Wiadomości Antropologii Krajowej” (dalej ZWAK) 1887, t. 11, s. 237.

⁴⁰ MAAE 1901, t. 5, s. 186

pokonaniem bohater zdobywa królowny oraz jajka lub jabłka, co – według Toporowa – stanowi paralelę z orficko-hinduskim motywem generatywnego centrum w formie jaja kosmicznego⁴¹. W wariacie z Limanowej mamy nawet, podobnie jak w tekstach rosyjskich, diamentowe, złote i srebrne jajo⁴².

Znacznie istotniejszy jest dla nas motyw wydostania się z otchłani na grzbiecie ognistego ptaka. Podróż jest bardzo długa, ptak coraz bardziej traci siły i domaga się nakarmienia. Mięso się kończy i bohater w akcie desperacji rzuca mu do dzioba własne części ciała – w wielu wariantach są to ręka⁴³, pięta⁴⁴, noga⁴⁵, łydka⁴⁶, „fragment ciała spod pachy⁴⁷ lub z pośladka⁴⁸.

Mamy tu zatem do czynienia nie tylko z motywem utraty kończyny, lecz także z motywem dobrowolnej ofiary, znanym z mitologii indoeuropejskiej. Z jednej strony utrata ręki przywodzi na myśl Tyra okaleczanego przez wilka Fenrira, z drugiej zaś – jeśli weźmiemy pod uwagę jego solarno-ogniową atrybucję – równie uzasadnione staje się porównanie do Muncjusza Skewoli tracącego rękę w ognisku. Dodatkowo nasuwa się porównanie z Prometeuszem. Grecki tytan kradnie z zaświatów ogień, bohater słowiańskiej baśni porywa zaś kobietę symbolizującą jutrzenkę lub słońce i doprowadza do wyciągnięcia jej na powierzchnię, a także do uwolnienia solarnego ptaka. Słowiański bohater zostaje za to okaleczony przez drapieżnego ptaka, Prometeusz natomiast przykuty do skały i skazany na codzienne pożeranie wątroby przez orła. Wątroba tytana codziennie odrasta, co może stanowić metaforę istnienia jako takiego i związanego z nim cyklu śmierci i ponownych narodzin⁴⁹. Skutkiem działań tytana jest najdosłowniej rozumiana śmiertelność ludzi symbolizowana przez jego (lub jego brata) partnerkę, pierwszą kobietę – Pandorę – i jej puszkę pełną nieszczęść. U Słowian odpowiadałyby jej trzy królowny. Z kolei otwarciu puszkę Pandory odpowiadałoby rozbicie jaja kosmicznego. Co więcej, Prometeusz, podobnie jak modelowa postać jednoręka, jest kłamcą – oszukał Zeusa, proponując mu w ofierze gorszą część ofiarnego wołu.

Ujeżdżanie potwora

Przykład z T301 dostarcza nieco informacji o istocie odpowiedzialnej za utratę ręki bohatera. Zarówno postać dziada o długiej czy mosiężnej brodzie, jak i smoka wykazuje liczne paralele z ognistym ptakiem, które nie sprowadzają się jedynie do faktu okaleczenia bohatera. Wiele przykładów wskazuje, że stanowią oni równoważne

⁴¹ W. Toporow, *op.cit.*, s. 162; MAAE 1900, t. 4, s. 255.

⁴² MAAE 1910, t. 11, s. 41.

⁴³ S. Ciszewski, *Krakowiacy: monografia etnograficzna*, Kraków 1894, s. 155.

⁴⁴ „Wisła” 1898, t. 12, s. 725.

⁴⁵ „Wisła” 1897, t. 11, s. 296.

⁴⁶ ZWAK 1887, t. 11, s. 106, 268.

⁴⁷ *Rządca losu*, s. 211.

⁴⁸ MAAE 1910, t. 11, s. 42.

⁴⁹ K. Kerényi, *Misteria Kabirów. Prometeusz*, Warszawa 2000, s. 80.

wyobrażenia tej samej istoty, przybierającej w świecie podziemnym kształt węża, zaś w świecie górnym ptaka⁵⁰. Sam motyw ujeżdżania ognistego ptaka zapewne stanowi echo archetypicznego obrazu zwierzęcego ducha opiekuńczego inicjacji szamanistycznej, zaś przemieszczanie się między różnymi poziomami kosmosu oznacza zarazem przemieszczanie się po różnych poziomach jaźni. Okaleczenie, jakiego wierzchowiec dokonuje na swoim jeźdźcu, odpowiada zapewne okaleczeniom, jakie spotykają szamańskiego neofitę podczas obrzędu inicjacji⁵¹. Potwór związany jest też z inną symboliką odnoszącą się do ognia, słońca, a nawet do abstrakcyjnie rozumianej energii kreacji. W przypadku T301 pokonanie potwora ma prowadzić nie tyle do jego uśmiercenia, ile do zmiany jego natury – z chthonicznej w atmosferyczną, a co za tym idzie, wywołują także jego przemianę z demona chaosu w istotę symbolizującą szeroko pojętą energię, której ukierunkowanie, jak twierdzi Toporow, jest równoznaczne z pojawieniem się jutrzenki, księżyca w pełni, słońca, błyskawicy bądź deszczu⁵².

Pokrewny z T300 i T301 wątek T303 zawiera z kolei motyw ujeżdżania węża. Tym razem motyw „transformacji” demona przejawia się jako jego spętanie i wykorzystanie do zaorania pól, a więc jako ujarzmienie jego chaotycznej energii i skanalizowanie jej na kreację⁵³. Motyw ten ma liczne paralele baśniowe i obrzędowe. Niedługo w baśniach jest mowa o tym, że Niedźwiedzie Uszko lub Jegor (święty Jerzy) zaprzęga do sochy niedźwiedzia⁵⁴. W podaniu o powstaniu Czech, przytoczonym przez Kosmasa z Pragi w jego kronice (XII w.), oswojone demoniczne byki zostały wykorzystane przez protoplastę Czechów, Przemyśla, do pierwszego zaorania pól⁵⁵. W rosyjskim obrzędzie wiosennym do pługa przywiązywano koguta⁵⁶. Motyw ujeżdżania potwora odnajdujemy w wątkach T530 i T530 A, gdzie bohater dosiada groźnego drapieżnego ptaka lub konia. Schemat opowieści jest podobny i również obejmuje motyw konfliktu z braćmi. Główna różnica polega na tym, że „zaświaty” umieszczone są nie w podziemiach, lecz na szczycie szklanej góry.

Dodajmy, że spętany zostaje również dziad o długiej brodzie. Zazwyczaj zostaje ona wplątana w rozszczępiony pniak, będący być może jakimś echem wyobrażenia o *arbormundi*⁵⁷. Zwykle demon uwalnia się z niewoli, wyrwijąc swoje wąsy⁵⁸.

Motyw spętania jest również obecny w rekonstrukcjach słowiańskiego mitu kosmogonicznego, między innymi tej, którą zaproponował Ryszard Tomicki⁵⁹. W słowiańskich bajkach etiologicznych, zaliczanych przez Krzyżanowskiego do wątku

⁵⁰ B. Uspienski, *op.cit.*, s. 236.

⁵¹ A. Szyjewski, *Etnologia religii*, Kraków 2003, s. 334.

⁵² W. Toporow, *op.cit.*, s. 170.

⁵³ L. Siemieński, *op.cit.*, s. 46.

⁵⁴ B. Rybakow, *Jazyczestwo driewnych Slawian*, Moskwa 1981, s. 65; B. Uspienski, *op.cit.*, s. 153.

⁵⁵ Por. Imra jako niebiański oracz; A. Kempniński, *op.cit.*, s. 198.

⁵⁶ A. Kowalik, *Kosmologia dawnych Słowian*, Kraków 2004, s. 201.

⁵⁷ MAAE 1901, t. 5, s. 212; ZWAK 1893, t. 7, s. 78; „Wisła” 1897, t. 11, s. 456; ZWAK 1887, t. 11, s. 105; S. Ciszewski, *op.cit.*, s. 154; MAAE 1900, t. 4, s. 254.

⁵⁸ MAAE 1900, t. 4, s. 40, MAAE 1910, t. 11, s. 255; ZWAK 1893, t. 7, s. 78; „Wisła” 1898, t. 12, s. 725.

⁵⁹ R. Tomicki, *op.cit.*, s. 62

T2450, Bóg i Diabeł wydają się postaciami komplementarnymi, zdolnymi stworzyć świat jedynie dzięki współpracy. W wyniku pojedynku z reprezentantem świata górnego (Bóg, święty Michał) diabeł zostaje przykuty łańcuchem do tak zwanego „jarkiego głazu” pośrodku świata podziemnego. Łańcuch, którym został spętany, zimą stopniowo pęka, dlatego diabeł zyskuje możliwość wpływania na świat doczesny poprzez swoich pomocników. To z kolei powoduje zamieranie życia. W innych wersjach gromowładca wiosną wygania chthoniczną istotę pod wodę⁶⁰. Do tego można dodać liczne u Słowian wyobrażenia o potworze znajdującym się pod ziemią. W słowiańskich wierzeniach kosmiczny wół trzyma świat na rogu, a przerzucając świat z jednego rogu na drugi, powoduje trzęsienia ziemi⁶¹ (analogicznie do przygniecionego Etną Tyfona i Lokiego). Być może do tego motywu odwołuje się posadowienie świątyni Swarożycza w Radogoszczy na fundamentach z rogów dzikich zwierząt⁶².

Związek z bogactwem

Jeszcze więcej informacji na temat przeciwnika jednorękiego dostarcza bajka *Droga Siepachy*, zapisana przez Siemieńskiego⁶³. Wybredna kaniowska królowna każe posłom ogłosić, że odda rękę siłaczowi zdolnemu dźwignąć ogromy sierp. Jest tylko jeden monstrualny siłacz, który może to uczynić, a drogę do niego wskazuje jednoręki mężczyzna, informując, że rękę urwał mu ów siłacz, będąc jeszcze dzieckiem. Siłacz nie zgadza się na ożenek z królowną. Ogromnym sierpem ścina zboże, a na końcu sam pozwala się ściąć rozgniewanemu królowi.

Dostrzegamy tu całkiem inne oblicze potwora. Przede wszystkim nie zamieszkuje on lasu. Dawny pan dzikiej zwierzyny tutaj przejawia się jako bóg umierający i odradzający się zgodnie z cyklem wegetacyjnym. Pojawia się też królowna-tyranka, podobnie jak w wariancie T519, będąca ucieleśnieniem rozpowszechniających się zasad matriarchatu. Siemieński przekazuje jeszcze jeden szczegół – wleczony przez olbrzyma sierp wyrył naturalny trakt zwany „drogą siepachy”, co przypomina motyw zaprzężenia smoka do sochy, smocza orka także bowiem tłumaczy powstanie różnych naturalnych obiektów, na przykład rzeki Dniepr.

Dekapitacja to motyw, z którym mamy do czynienia w folklorze słowiańskim dość często⁶⁴. Głowę traci władca podziemnych zaświatów, czyli smok, Baba-Jaga, która może także występować pod postacią samej odciętej głowy⁶⁵. Również Niedźwiedzie Uszko pozbawia niekiedy swojego ojca, niedźwiedzia, głowy, którą następnie toczy, co jak twierdzi Rybakow, mogło mieć swój odpowiednik w postaci obrzę-

⁶⁰ A. Szyjewski, *Religia Słowian*, Kraków 2003, s. 64.

⁶¹ K. Moszyński, *op.cit.*, t. 2, cz. 2, s. 40.

⁶² *Kronika Thietmara VI 23*, Kraków 2005; H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek*, Warszawa 1985, s. 173.

⁶³ L. Siemieński, *op.cit.*, s. 83.

⁶⁴ MAAE 1901, t. 5, s. 34; MAAE, 1903, t. 6, s. 148; MAAE 1908, t. 10, s. 268; MAAE 1910, t. 11, s. 41; ZWAK 1887, t. 11, s. 238.

⁶⁵ A. Johns, *op.cit.*, s. 188.

du płodności⁶⁶. W polskim obrzędzie świętojańskim miejscowy kowal ścinał głowę kani, będącej zapewne obrzędowym odpowiednikiem Ognistego Ptaka⁶⁷. Z kolei w bajkach typu „Młody Herkules” (T650) pojawia się motyw przypominający motyw inicjacji w zagrodzie jednookiego licha. Bohater zostaje poddany próbie przez mistrza, u którego terminuje, a następnie odcina mu głowę. Jak wspomnieliśmy we wstępie, indoeuropejski odpowiednik jednorękiego/kulawego związany był zarówno z kowalstwem, jak i z ofiarą. Motyw utraty oka czy obcięcia głowy może współistnieć z motywem spętania. W epice południowosłowiańskiej Ilja (Eliasz, słowiański odpowiednik gromowładcy) przekłuwą oko olbrzymowi Sołowiejowi, a następnie związuje go i obcina mu głowę⁶⁸.

Motywy zblizonym do dekapitacji jest, jak się wydaje, także wyrwanie sobie przez dziada jego własnej brody. Ten motyw również może mieć paralele w obrzędzie dożynkowym. Na Ukrainie wiązka kłosów opleciona trzykrotnie i pozostawiona na kolejny rok nazwa się brodą Mikołaja lub Wołosa⁶⁹. Ponownie zatem pojawia się związek demona z dojrzałym zbożem. Należy dodać, że długą, żółtą brodę mają także widziadło o imieniu Żytni Dziad oraz wietrzny demon Wił, który wpatruje się w ludzi uroczymi oczami⁷⁰.

Jak wspomniałem, Jednooki związany jest z szeroko rozumianym dobrobytem. Pojawia się w tym kontekście w bajkach sklasyfikowanych jako T613. Wszystkie warianty tego wątku łączy motyw dwóch lub trzech braci, z których jeden jest biedny i nie może się wyżywić. Biedak prosi brata o podzielenie się dobrami i otrzymuje dość szokującą odpowiedź, że za tę prośbę wylupi mu oczy⁷¹. Niewidomy trafia pod szubienicę, do której nocą przylatują dwa „szumiące” ptaki i rozmawiają o tym, dlaczego królowna jest chora, dlaczego nie ma wody w mieście, aż wreszcie, niby przypadkiem, mówią, jak dzięki rosie albo – w innym wariantcie – dzięki specjalnej trawie można odzyskać wzrok⁷². Wydaje się, że istnieje tu analogia do wody ze źródła czy studni, która występuje w innych wariantach.

Mężczyzna, podobnie jak ścinany olbrzym, jest związany w pewien sposób z dobrobytem, tu ukazany paradoksalnie jako jego brak. Na ten ślad naprowadza nas również bliskość zwłok, bowiem od czasów neolitycznych kultury płodności odbywały się w pobliżu grobów lub nawet z użyciem zwłok⁷³. Sposób, w jaki zmarli utracili życie, również nie jest przypadkowy. Powieszenie wydaje się odpowiednikiem dekapitacji, a jego symboliczne znaczenie jest bliskie temu, z czym mieliśmy do czynienia w przypadku dożynkowego olbrzyma. I tu znów nasze przypuszczenia znajdują

⁶⁶ B. Rybakow, *op.cit.*, s. 65.

⁶⁷ J. Rompski, *Ścinanie kani. Kaszubski zwyczaj ludowy*, Toruń 1973, s. 36, 364.

⁶⁸ A. Szyjewski, *op.cit.*, s. 226.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 55.

⁷⁰ L. Siemieński, *op.cit.*, s. 152.

⁷¹ MAAE 1901, t. 5, s. 194; ZWAK 1887, t. 11, s. 111; S. Ciszewski, *op.cit.*, s. 135.

⁷² MAAE 1901, t. 5, s. 195; ZWAK 1887, t. 11, s. 112. Bohater przypomina Odyna, który także wylupił sobie oczy i ma dwa kruki będące jego doradcami, a także uzyskał swoją moc jako wisielec. Jeśli zatem tekst nie jest skutkiem wpływów germańskich, to atrybuty słowiańskiego jednookiego, względnie ślepego bóstwa, musiały przypominać atrybuty Odyna.

⁷³ O. Freudenberg, *Semantyka kultury*, Kraków 2005, s. 154.

potwierdzenie w komparatystyce, bo również Odyn, a ściślej mówiąc, jego wariant o imieniu Od, należy do grona bóstw umierających i zmartwychwstających wraz z przyrodą.

Większość branych pod uwagę tekstów zawiera motyw dwóch lub trzech braci, bądź towarzyszy. Motyw ten wielokrotnie analizowano w kontekście indoeuropejskim jako echo modelu trójfunkcyjnego. Przypomnijmy jednak o związku między postacią suwerena typu mitraicznego i bóstwa funkcji pierwszej z jednej strony, oraz boga typu warunicznego i bóstwa funkcji trzeciej z drugiej⁷⁴. Po odrzuceniu postaci pośredniczącej analizowanie tego typu struktury w kontekście pary suwerenów nie stoi w sprzeczności i jest równie uzasadnione jak analizowanie jej w kontekście trójfunkcyjnym. Warto przypomnieć, że motyw jednorękiego i jednookiego jest ściśle powiązany z motywem współpracy boga o cechach Mitry z bogiem o cechach Waruny, chociaż bogowie tego rodzaju nie zawsze odznaczeni są atrybutywnym klectwem. Zapewne również w przypadku słowiańskiej religii i folkloru wyobrażenia obejmujące postacie jednorękie i jednookie stanowią jedynie część dziedzictwa dotyczącego partnerów – suwerenów.

Niewątpliwie bracia mają naturę komplementarną – najczęściej mówi się o jednym bracie (lub dwóch) mądrych i jednym głupim⁷⁵. Niekiedy całą trójkę określa się imionami odnoszącymi się do pór dnia, np. Wieczernik – Połnocznik – Zorka (Swietowik, Swietozar, Zorka-bohater, Iwan Zorkin, Iwan-poranne-zorze), które podkreślają ich przeciwstawną solarną naturę⁷⁶. Wśród imion, jakimi określa się najmłodszego, można wyróżnić Niedźwiedzie Uszko (Niedźwiedziej-juszka⁷⁷), Szczyk, Syn byka – dotyczą one bohaterów spłodzonych, wychowanych lub przynajmniej wykarmionych przez zwierzę.

Bywa, że matka bohatera zostaje zapłodniona przez ogień, owoc lub groszek. W tym ostatnim przypadku bohater nosi imię Toczygroszka⁷⁸. Bohater, który jest synem ognia lub wychował się na zapiecku, nosi imiona w rodzaju Popiel czy Kopciuch. Towarzyszy określa się zazwyczaj jako Waligóra⁷⁹, Zawaligóra⁸⁰, Rozwaligóra⁸¹, Rozedrzyskała⁸², Krusyskała⁸³ lub Zawalidroga⁸⁴, Wiliwoda⁸⁵. Bez wątplenia najpopularniejszymi imionami są te z grupy Wyrwidąb⁸⁶, Wyrwidumbek⁸⁷, Wyrzy-

⁷⁴ J. Zielina, *op.cit.*

⁷⁵ MAAE 1910, t. 11, s. 40; ZWAK 1887, t. 11, s. 237.

⁷⁶ W. Toporow, *op.cit.*, s. 173; B. Rybakow, *op.cit.*, s. 387.

⁷⁷ ZWAK 1887, t. 11, s. 104.

⁷⁸ S. Ciszewski, *op.cit.*, s. 153.

⁷⁹ MAAE 1908, t. 10, s. 267.

⁸⁰ ZWAK 1887, t. 11, s. 104.

⁸¹ ZWAK 1893, t. 15, s. 9.

⁸² *Ibidem*, s. 9.

⁸³ S. Ciszewski, *op.cit.*, s. 153.

⁸⁴ ZWAK 1887, t. 11, s. 104.

⁸⁵ „Wisła” 1897, t. 11, s. 455.

⁸⁶ ZWAK 1887, t. 11, s. 104; ZWAK 1891, t. 15, s. 9; S. Ciszewski, *op.cit.*, s. 153.

⁸⁷ „Wisła” 1897, t. 11, s. 455.

dąb⁸⁸, Wyrwibuczcy, Wyrwijedlica⁸⁹. Mają one swoje odpowiedniki w folklorze Słowian wschodnich⁹⁰. Dębowe imię łączy się bezpośrednio z informacją, wedle której bohater ssie pierś matki, a następnie testuje swoją siłę, wyrwijając dąb⁹¹. Bohater u Ciszewskiego ssie pierś matki trzy razy po siedem lat, zanim udaje mu się wyrwać dąb⁹². W jednym wariantcie bajki bohater nosi nawet miano „Cycuch”⁹³. Informacja o ssaniu piersi jest dosyć zaskakująca, gdy weźmiemy pod uwagę, że to długobrody dziad ssał piersi towarzyszyki bohaterów w wariantcie T519. Zresztą podobieństw między bohaterem, jego towarzyszami i demonem jest więcej. Bohater, jak wspominałem, czasem wychowuje się w niedźwiedzim barłogu, do którego została porwana jego matka. Niedźwiedź to typowe zoomorficzne wyobrażenie władcy lasu, spokrewnionego z długobrodym karłem. Zdaje się więc, że bohater ostatecznie pokonuje własnego ojca. W jednym z wariantów to karzeł nazywa się „Wyrwi-dąb, który miał brodę na siedem sążni”⁹⁴.

Bohater potrafi grać na instrumencie⁹⁵, przywołując na myśl świętego Jerzego grającego na skrzypcach na księżycu. Pozornie wydaje się, że muzyczne inklinacje nie mają związku z podstawowym motywem, jakim jest konflikt z potworem. Zauważmy jednak, że w kulturze ludowej hałas jest symbolicznie związany z życiem jako takim. Rytualna wrzawa towarzyszyła obrzędowi wiosennemu i wschodom słońca⁹⁶. Odgłos instrumentu przecinającego ciszę stanowi, według Artura Kowalika, metaforę logosu⁹⁷. Oprócz metafory akustycznej badacze wskazują na oś świata przenikającą kosmos, ale także na ostrze przenikające cielsko potwora, grom, róg zwierzęcy lub dziób ptaka. Metafory te również są obecne w naszych przykładach, objawiając niezależnie od siebie ten sam przekaz. Piotr Grzonka sądzi, że w folklorze i mitach kultur tradycyjnych najmłodszy z trzech synów, często najbardziej niepozorny, reprezentuje logos⁹⁸. W analizowanych przez nas przykładach młodzieniec podróżuje przez królestwa, dosłownie przenikając kosmos.

Wspomnieliśmy we wstępie o kalectwie jako częstej atrybucji kowala. Również w wielu wariantach T301 jednorękiego zabójcę smoka uznaje się za kowala⁹⁹. Kowalem może być też jego ojciec, a wówczas bohater może nawet być z żelaza¹⁰⁰. Z profesją bohatera łączy się też powszechny motyw laski z najtwardszego żelaza,

⁸⁸ MAAE 1908, t. 10, s. 267.

⁸⁹ ZWAK 1893, t. 7, s. 78.

⁹⁰ B. Rybakow, *op.cit.*, s. 388.

⁹¹ ZWAK 1887, t. 11, s. 104; MAAE 1908, t. 10, s. 267; ZWAK 1891, t. 15, s. 9.

⁹² S. Ciszewski, *op.cit.*, s. 153.

⁹³ „Wisła” 1897, t. 11, s. 455.

⁹⁴ ZWAK 1887, t. 11, s. 104.

⁹⁵ MAAE 1901, t. 5, s. 34; MAAE 5, s. 213.

⁹⁶ L. Stomma, *Antropologia wsi polskiej XIX w.*, Gdańsk 2000, s. 107.

⁹⁷ A. Kowalik, *Kosmologia dawnych Słowian*, Kraków 2004, s. 169, 479–481.

⁹⁸ P. Grzonka, *Oko zaświatów: Struktury symboliczne mitologii infernalnych*, Kraków 1998, s. 164.

⁹⁹ MAAE 1901, t. 5, s. 8; MAAE 5, s. 211.

¹⁰⁰ „Wisła” 1898, t. 12, s. 725.

którą często sam sobie wykuwa¹⁰¹. Często jest to laska zrobiona z igieł¹⁰². Znaczenia tego ostatniego motywu możemy się tylko domyślać. Koresponduje on z informacją z bajki Afanasjewa, w której królowa zabija potwora szpilką. Może się w tym jednak kryć głębsze znaczenie filozoficzne. Jeżeli przyjmiemy, że młody Wyrwidąb jest bóstwem, to jego laska może mieć związek z osią świata, która przenika cały kosmos, co może tłumaczyć potężną masę laski. Zrazem jednak oś jest nieskończenie mała, a ściśle rzecz biorąc, bezwymiarowa, co w języku baśni mogą symbolizować szpilki.

Folklor słowiański nie pozwala na bezsporne wskazanie specjalizacji w takim zakresie, w jakim zarysował je Dumézil w obrębie struktury indoeuropejskiej, choć także nie wyklucza takiej możliwości. Dowiedliśmy bowiem, że istniał w folklorze motyw przyjaznej relacji bądź braterstwa pomiędzy kalekami bohaterami. Łatwiej jest odnaleźć strukturę, w której jednooki i jednoreki odrywają role antagonistów (na przykład w układzie solarno-lunarnym). Jednooki wykazuje wszelkie cechy przynależne władcy zaświatów, dzikiej zwierzyny oraz hodowcy bydła, a także cechy ofiarnika.

Bibliografia

- Afanasjew A.N., *Poeticzieskie wozzrenija slawian na prirodu*, t. 1, Moskwa 1995.
 Afanas'ev A., *Russian folktales*, London 1916.
 Ciszewski S., *Krakowiaczy: monografia etnograficzna*, Kraków 1894.
 Dumézil G., *Na tropie Indoeuropejczyków*, Warszawa 1996
 Freudenberg O., *Semantyka kultury*, Kraków 2005.
 Grzonka P., *Oko zaświatów: Struktury symboliczne mitologii infernalnych*, Kraków 1998.
 Kempniński A., *Encyklopedia mitologii ludów indoeuropejskich*, Warszawa 2001, s. 319.
 Kerényi K., *Misteria Kabirów. Prometeusz*, Warszawa 2000.
 Kowalik A., *Kosmologia dawnych Słowian*, Kraków 2004.
 Krzyżanowski J., *Polska Bajka Ludowa w układzie systematycznym*, Warszawa 1947, t. 1–2.
 Łowmiański H., *Religia Słowian i jej upadek*, Warszawa 1985.
 Moszyński K., *Kultura Ludowa Słowian*, cz. 2, Kraków 1934.
 Osiander A., *Before the State: Systemic Political Change in the West from the Greeks to the French Revolution*, Oxford 2007.
 Propp W., *Korzenie historyczne bajki magicznej*, przeł. J. Chmielewski, Warszawa 2003.
 Rompski J., *Ścinanie kani. Kaszubski zwyczaj ludowy*, Toruń 1973.
 Rybakow B., *Jazyczestwo driewnych Slawian*, Moskwa 1981.
Rządca losu. Bajki z Jugosławii, wyb. K. Wrocławski, Warszawa 1991,
 Siemieński L., *Podania i legendy polskie ruskie i litewskie*, Warszawa 1975.
Słownik stereotypów i symboli ludowych, J. Bartmiński (red.), Lublin 1996.
 Stomma L., *Antropologia wsi polskiej XIX w.*, Gdańsk 2000.
 Strzelczyk J., *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*, Poznań 2007.
 Szyjewski A., *Etnologia religii*, Kraków 2003.
 Tomiccy J. i R., *Drzewo życia*, Warszawa 1975.
 Tomicki R., *Czy Kriwe krzywał? Kilka uwag o pożytkach z przeżytków* [w:] *Archeologia w teorii i praktyce*, A. Buko, P. Urbańczyk (red.), Warszawa 2000, s. 474–477.

¹⁰¹ MAAE 1901, t. 5, s. 211. Laska zwykle mierzy siedem centarów – S. Ciszewski, *op.cit.*, s. 153.

¹⁰² „Wisła” 1897, t. 11, s. 455; „Wisła” 1898, t. 12, s. 725.

Toporow W., *Wokół rekonstrukcji słowiańskiego mitu o kosmicznym jajku* [w:] *Semiotyka kultury*, red. E. Janus, M.R. Mayenowa, Warszawa 1977.

Uspienski B., *Kult św. Mikołaja na Rusi*, Lublin 1998.

Zielina J., *Mitlogem jednooki-jednoręki w ujęciu Georges'a Dumezila* [w:] „*Studia Religiologica*” 2013, nr 4 (46), s. 307–315.