

ADRIAN MIANECKI
Uniwersytet Mikołaja Kopernika

Jajo w wybranych wątkach ludowych bajek magicznych

Jajo jako symbol czy właściwie upostaciowienie skondensowanej energii życiowej jest jednym z najpowszechniej występujących na świecie rekwizytów wykorzystywanych przez społeczności tradycyjne w różnego typu zabiegach magicznych, praktykach leczniczych i apotropaicznych, działaniach mających zapewnić dostatek i pomyślny rozwój, a także miłość wybranki (lub wybranka) serca. Przede wszystkim jednak należy do najbardziej rudymenarnych motywów objawiających się w wielu mitologiach świata. Nie sposób wiązać go ściśle z jakąkolwiek pojedynczą kulturą, czy nawet zespołem kultur charakterystycznych dla określonego regionu, nawet w skali kontynentalnej, ponieważ zetkniemy się z nim w folklorach społeczności mieszkających niemal pod każdą szerokością geograficzną, przy czym może zdumiewać stabilność, paralelność i powtarzalność kontekstów wierzeniowych, w jakich występuje. W wielu mitach kreacyjnych akcentowane jest, że na początku było jajo zanurzone czy pływające po wodach pierwotnego oceanu (do tego obrazu nawiązują także mity, w których zamiast jaja pojawia się góra, ewentualnie wyspa wynurzająca się z morza) lub zostało ono wysiedziane przez jakiegoś wodnego ptaka — często, jak u Finów i w Chinach, jest to kaczka. Z niego „wykluwa się” w sposób mniej lub bardziej samoistny wszechświat, względnie pewna siła twórcza przystępująca do aktu kreacji Kosmosu — czasami jest to niepersonifikowana, bezcielesna moc, czasami pierwszy demiurg (na przykład w *Wedach* Pradžapati, orficki Fanes), określone zwierzę, bohater kulturowy (jak chiński Pangu, pierwszy człowiek na ziemi) lub po prostu ludzkość (zwłaszcza w wierzeniach społeczności, dla których akt kosmogonii jest równoznaczny z aktem antropogonii). Jajo bywa traktowane jako obrazowane przedstawienie struktury świata, z którego części górnej powstała kopuła nieba, a części dolnej ziemia i (lub) świat podziemny (na przykład afrykańskie ludy Hausa wierzą, że niebu dało początek jajo wysiedziane przez ptaka Fufundę). Zwykle pojawia się w sąsiedztwie motywów nawiązujących do symboliki solarnej, o czym świadczą między innymi barwy mu przypisywane — najczęściej w przekazach pojawia się kolor złoty (wariantywnie żółty) i czerwony, rzadziej biały i zielony (na przykład w egipskim micie o słońcu powstającym z jaja, które wysiedział ptak „wielki Gogotun”). W religiach tradycyjnych,

zwłaszcza tych, które charakteryzują się rozbudowanym panteonem bogów, akt kreacji świata wynika z rozbicia go poprzez podrzucenie do góry przez bogagromowładcę lub jego ojca, przy czym warto mieć na uwadze, że niekoniecznie taka istota zawsze jest konotowana pozytywnie — w rozbiciu lub powstaniu jaja kosmicznego może brać udział siła złowroga, przybierająca postać między innymi węża, smoka lub śmierci (na przykład w północno-zachodniej Afryce powszechnie wierzy się, że z pierwotnego jaja-gwiazdy narodził się „potrójny” smok, co przypomina tradycję spisana jeszcze przez Pliniusza Starszego o bazyliszku, czyli potworze wykluwającym się z jaja koguta wysiedzianego przez żabę, zabijającym spojrzeniem każdego śmiałka, jaki się doń zbliży)¹.

Również w polskiej kulturze ludowej jajo odgrywa rolę „zupełnie pierwszorzędną, czy nawet wprost wyjątkową”². Jak wiadomo, jest podstawowym elementem, niemal symbolem obrzędowości wiosennej, zwłaszcza wielkanocnej, na całej Słowiańszczyźnie. Niewątpliwie najpowszechniej występującą formą uobecniania go w trakcie tych świąt są jaja zdobione — zwykle poprzez barwienie na jednolity kolor (kraszanki) lub poprzez nanoszenie niejednokrotnie bardzo kunsztownych wzorów (pisanki)³. Wielowiekową tradycję zdobienia jaj — bądź w postaci naturalnej, bądź ich kamiennych lub glinianych replik — potwierdzają wykopaliska archeologiczne, w trakcie których odkrywano je na cmentarzach i w granicach osad, na przykład w Opolu z drugiej połowy X w. i we Wrocławiu z XII w.⁴, oraz źródła pisane, takie jak żywot św. Jadwigi, opowiadający między innymi o cudownym uzdrowieniu chłopca we wtorek lub środę wielkanocną⁵, lub trzynastowieczny słynny *Katalog magii Rudolfa* przynoszący szereg opisów praktyk z wykorzystaniem jaja, na przykład wkładania go do pierwszej kąpieeli dziecka i później spożywania przez ojca w celu wzbudzenia w nim miłości do potomka lub zwyczaj rozgniataania jajka na progu domu przy powrocie z uro-

¹ D. Forstner, *Jajo*, [hasło w:] *eadem*, *Świat symboliki chrześcijańskiej. Leksykon*, przeł. oprac. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 2001, s. 459–461; W. Klinger, *Jajko w zabobonie ludowym u nas i w starożytności*, „Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Filologiczny”, seria 2, t. 30, Kraków 1909; P. Kowalski, *Jajo*, [hasło w:] *idem*, *Leksykon. Znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa 1998, s. 172–179; V.N. Toporov, *Ајко мироуе*, [hasło w:] *Мифы народов мира. Ёнциклопедіа*, red. S.A. Tokarev, t. 2, Moskwa 2003, s. 681.

² K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2. *Kultura duchowa*, cz. 1, Warszawa 1968, s. 333.

³ Szerzej zob. na przykład J. Lipka, *O jajku prawie wszystko, czyli o wielkim dziele sztuki na małej skorupce*, Opole 2005.

⁴ J. Bukowska, *Pisanki polskie z X–XIII w.*, „Polska Sztuka Ludowa” 1958, nr 12; J. Kostrzewski, *Pisanki wczesnohistoryczne*, „Przegląd Archeologiczny” 1919/1920, nr 1; Z. Hilczówna, *Pisanki*, [hasło w:] *Słownik starożytności słowiańskich. Encyklopedyczny zarys kultury Słowian od czasów najdawniejszych do schyłku wieku XII*, red. G. Labuda, Z. Stieber, t. 4, Wrocław 1970, s. 115–116.

⁵ A. Kowalik, *Kosmologia dawnych Słowian. Prolegomena do teologii politycznej dawnych Słowian*, Kraków 2004, s. 121.

czystości chrztu⁶. Najpopularniejszymi kolorami wykorzystywanymi w barwieniu jaj są czerwony, żółty i zielony. Co znamienne, ich zdobienie uważano za warunek istnienia świata: „Twierdzą, że jeśli zginą pisanki i *koladka*, to będzie już koniec świata”⁷. W tym kontekście warto przypomnieć pochodzące z Kielecczyny zaklęcie, mające odpędzić chmury i deszcz: „Pokazze się, słoneczko, dam ci białe jajeczko! Położę [je] na dębie [...]”⁸, które przypomina wierzenie zapisane przez Aleksandra Petrowa: „ziemia została stworzona z wielkiego jaja, które leżało na niebotycznym drzewie”⁹. Niemal dosłowną realizacją wzmianki zanotowanej przez etnografa wydaje się wieszanie na gałązkach wielkanocnych gaików wydmuszek (na przykład na Śląsku i w Wielkopolsce). W świetle tego skłaniają do zastanowienia popularne zabawy dziecięce, polegające na toczeniu jajek po pochyłościach oraz zderzaniu ich czubków¹⁰. Być może jest bowiem tak, że wśród rozrywek dziecięcych znalazł schronienie zwyczaj, który pierwotnie był gestem kosmogonicznym — rozbicie jaja oznaczało „wyklucie się” świata, a położenie go przez dorosłych pod zręby budowanego domu jako ofiary zakładzinowej, notowane w Polsce, było odwołaniem się do mitycznego wzorca i powtórzeniem aktu pierwszego — stworzenia uporządkowanego Kosmosu. Ciekawy w tym kontekście jest obyczaj zanotowany przez Franciszka Kotulę na Rzeszowszczyźnie, gdzie wiosną usypuje się przy drogach koło domu kopczyki ze skorupki jaj. Obyczaj ten wiąże się z świętem tzw. czerwonej górką (nazwa wzięła się z barwy kraszonych na czerwono jaj) obchodzonym na wschodzie Słowiańszczyzny w pierwszą niedzielę po Wielkanocy, stanowiącym, jak się wydaje, rodzaj „reminiscencji” pierwszego zaczątku świata lub mitycznej wyspy-jaja, o jakiej mówiliśmy wcześniej¹¹.

W okresie wiosennym jajka wykorzystywane są w różnorodnych zabiegach, dzięki którym pobudza się nowe życie lub „wlewa” nowe siły vitalne w przedmiot działań, zapewniając sobie tym samym dostatek w nadchodzącym roku. Do takich można zaliczyć na przykład: toczenie jaj po grzbietach zwierząt, by stały się równie krągłe (więc dorodne, tłuste) jak one, kładzenie skorupki w bruzdy zagonów przed rozpoczęciem prac polowych, co miało przynieść

⁶ E. Karwot, *Katalog magii Rudolfa. Źródło etnograficzne XIII wieku*, przedm. J. Gajek, Wrocław 1955, s. 21–22.

⁷ F. Krčęk, *Pisanki w Galicji. Zestawienie materiału zebranego w r. 1897*, „Lud” 4, 1898, s. 186–230. Za: J. i R. Tomiccy, *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Warszawa 1975, s. 189.

⁸ K. Moszyński, *op. cit.*, t. 2, cz. 1, s. 441.

⁹ A. Petrow, *Lud Ziemi Dobrzyńskiej, jego charakter, mowa, zwyczaje, obrzędy, pieśni, przysłowia, zagadki itp.*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” 2, 1878, s. 125.

¹⁰ O zabawach z wykorzystaniem jaja w rosyjskiej kulturze ludowej, mających szereg swoich odpowiedników polskich: I.A. Morozov, I.S. Slepцова, *Krug igry. Prazdnik i igra v žizni severnorusskogo krest'ânina (XIX–XX w.w.)*, Moskwa 2004, s. 665–679 (rozdz. *Igry s paskalnymi ajcami*).

¹¹ F. Kotula, *Przeciw urokom. Wierzenia i obrzędy u Podgórczan, Rzeszowiaków, Lasowików*, Warszawa 1989, s. 163. Por. A. Kowalik, *op. cit.*, s. 121–126.

urodzaj, kładzenie ich z tych samych przyczyn pod drzewami owocowymi, do dawanie do pokarmu zwierząt lub wrzucanie do ziarna siewnego.

Jajka są także często elementem zabiegów leczniczych: „Pisanka zażyta leczy różne choroby, rzucona do ogrodu chroni warzywa od gąsienic”¹², toczona po ciełe cierpiącego na określone dolegliwości człowieka „zabiera” z niego chorobę i więzi ją w skorupie, błonkę jajka rozciera się z łajnami mysimi, a następnie zażywa w postaci pigułek przeciwko febrze (Wadowice), a chory na tę samą chorobę Hucul, „bierze jajko w skorupie gotowane i puszcza na wodę przed wschodem słońca w sobotę, mówiąc: »Jest nas siedemdziesiąt i siedm [odmian febry — A.M.], daję wam śniadanie wszem«, po czym co tchu ucieka, nie oglądając się za siebie”¹³.

Jajko było także wykorzystywane jako środek zabezpieczający przed demonami — czasami wystarczyło nosić przy sobie skorupkę — lub umożliwiało zdobycie niezastąpionego opiekuna gospodarstwa i domu („bierze się jajko od czarnej kury i czarnego koguta i nosi się przez 9 dni pod pachą” — po tym czasie wykluwał się chowaniec¹⁴). Wierzenia demoniczne kierują naszą uwagę ku nieodległej sferze obyczajowości, mianowicie ku zachowaniom wobec zmarłych. Materiałów dokumentujących wykorzystanie jaj w obrzędowości i zwyczajach związanych ze zmarłymi jest niezwykle dużo: od relacji dotyczących spożywania jajek na cmentarzu przy grobach przodków (powszechnie do dziś spotykane w kręgu oddziaływań prawosławia, zwłaszcza w trakcie obrzędów wiosennych), poprzez darowanie jaj za duszę zmarłych, toczenie jajek po mogiłach (co, zdaniem Kazimierza Moszyńskiego, miało udzielić duszom zmarłych części życia tkwiącego w jajku), aż po zakopywanie ich w mogiłach, wkładanie do trumien lub do rąk zmarłych. Do dziś znane są w kulturze wsi polskiej jako środek zabezpieczający przed szkodnikami. Jak mówi współczesny informator: „Skorupek od święconych jaj nie wolno wyrzucać, należy je spalić, bądź rozsypać po obejściu dla zabezpieczenia gospodarstwa przed szczurami i myszami”¹⁵.

Powyższy przegląd, z konieczności bardzo pobieżny, ale który bez trudu można kontynuować, świadczy, że jajo zawsze związane jest z życiem, odrodzeniem, siłami witalnymi, dostatkiem, płodnością, z początkiem, inicjacją jakiegoś nowego jakościowo stanu lub powrotem do stanu pierwotnego, czyli także początkowego, co w kulturach tradycyjnych oznacza — świętego, doskonałego. Wspólnym mianownikiem dla tych wierzeń, obyczajów i działań o charakterze rytualnym zdaje się kosmogoniczny wymiar symboliki czy znaczeń jaja w polskiej i słowiańskiej kulturze tradycyjnej¹⁶.

¹² H. Biegeleisen, *U kolebki. Przed ołtarzem. Nad mogiłą*, Lwów 1929, s. 173.

¹³ H. Biegeleisen, *Lecznictwo ludu polskiego*, Kraków 1929, s. 325, 306, 143, 223.

¹⁴ *Ibidem*, s. 518.

¹⁵ Opow. w 2006 r. Katarzyna Sówka, Stare Budy, gm. Brańszczyk, pow. Wyszków.

¹⁶ Więcej na temat jaja w polskiej kulturze ludowej: H. Biegeleisen, *U kolebki...*, s. 170–178.

T. Czerwiński, *Pożywienie ludności wiejskiej na północnym Mazowszu u schyłku XIX i w XX wieku*, Ciechanów 2008; E. Fryś-Pietraszkowa, A. Kunczyńska-Iracka, M. Pokropek, *Sztuka ludowa*

Przekonanie to legło u podstaw zadania, jakie postawił przed sobą Władimir Toporow, tzn. rekonstrukcji mitu o jaju kosmicznym na podstawie rosyjskich bajek magicznych¹⁷. Jako materiał wyjściowy posłużyły mu przede wszystkim realizacje wątku w klasyfikacji międzynarodowej oznaczonego jako AT 301 *The Three Stolen Princesses* wraz z jego wariantami (AT 301A *Quest for a Vanished Princess*, AT 301B *The Strong Man and his Companions*, a nawet AT 301C *The Magic Objects*), natomiast jako materiał tylko pomocniczy powiązane z wymienionym typy fabularne AT 300 *The Dragon-Slayer* i AT 302 *The Ogre's (Devil's) Heart in the Egg*.

Zanim przejdziemy do krótkiego zreferowania wniosków rosyjskiego badacza, dodajmy w tym miejscu na marginesie, że międzynarodowa systematyka folkloru Antti Aarnego i Stitha Thompsona (stąd skrót AT) *Typy folkloru* rejestruje pod numerem AT 301 *Trzy porwane królowny* materiał w zasadzie ze wszystkich krajów Europy, Chin, obu Ameryk, zachodniej i środkowej Afryki (wśród społeczności posługujących się językiem suahili) oraz Karaibów, a pod numerem AT 300 *Zabójca smoka* i AT 302 *Serce ogra (diabła) w jaju* materiał dodatkowo z Indii, Turcji, Wyp. Zielonego Przylądka i Mauritiusa¹⁸. Jeżeli będziemy przy tym pamiętali, że z kolei *Indeks motywów folkloru* Stitha Thompsona pod numerem A641 *Jajo kosmiczne* (z odmianami A641.1. *Niebo i ziemia z jaja* oraz A641.2. *Stworzenie z jaja kaczego*), zaliczanym przez autora do motywów mitologicznych, notuje przekazy z Europy, Afryki, Indii, Indonezji, Hawajów, Wyp. Towarzystwa oraz Nowej Zelandii¹⁹, trudno nie dojść do konkluzji, iż wymienione bajki magiczne charakteryzuje podobnie globalne i niezwykle zastanawiające rozpowszechnienie, co mitu o stworzeniu świata z jaja kosmicznego.

Najogólniej mówiąc, bajki z AT 301 opowiadają o bohaterze, który w trakcie wędrówki w poszukiwaniu porwanych księżniczek spotyka dwóch towarzyszy. Następnie, podążając za pokonaną w drodze niezwykle istotą (potworem,

w Polsce, Warszawa 1988, s. 245–246; A. Gawęł, *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia agrarne na Białostocczyźnie od połowy XIX do początku XXI wieku*, Kraków 2009; A. Jackowski, *Polska sztuka ludowa*, Warszawa 2002, s. 168–169; K. Moszyński, *op. cit.*, t. 2, cz. 1, s. 280–282, 667–670, cz. 2, s. 116, 140; D. Niewiadomski, *Semantyka jajka w rytach orki i siewu*, „Etnolingwistyka” 2, 1989; *idem*, *Orka i siew. O ludowych wyobrażeniach agrarnych*, Lublin 1999; B. Ogrodowska, *Polskie obrzędy i zwyczaje doroczne*, Warszawa 2007, s. 149–155; B. Wojciechowska, *Od Godów do Świętej Łucji. Obrzędy doroczne w Polsce późnego średniowiecza*, Kielce 2000, s. 78–83; K. Zawistowicz, *Wielkanocne wierzenia i obrzędy*, „Wiedza i Życie” 1933, nr 4.

¹⁷ W. Toporow, *Wokół rekonstrukcji mitu o jaju kosmicznym (na podstawie baśni rosyjskich)*, przeł. R. Maślanko, [w:] *Semiotyka kultury*, wyb., oprac. E. Janus, M.R. Mayenowa, przedm. S. Żółkiewski, Warszawa 1977.

¹⁸ A. Aarne, S. Thompson, *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography*, Helsinki 1964, „Folklore Fellow Communications” 184, s. 90–95.

¹⁹ S. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends*, t. 1, Copenhagen 1955, s. 129.

chłopkiem-kruszyнкą), główny bohater zapuszcza się w podziemia, do których wiedzie loch lub otwór w ziemi i zwisający w głąb otchłani sznur. W świecie podziemnym protagonista odwiedza trzy królestwa — złote, srebrne i miedziane — odwiedzając w każdym jedną księżniczkę strzeżoną przez węża. Po pokonaniu trzech monstrów uratowane z opresji panny obdarzają bohatera złotymi, srebrnymi i miedzianymi jajkami, w które „zwijają się” wspomniane podziemne królestwa, a dwaj towarzysze wyciągają księżniczki na powierzchnię ziemi, zrywając sznur i pozostawiają głównego bohatera pod ziemią. Ten jednak odnajduje wielkie drzewo (zwykle dąb), ratuje pisklęta znajdujące się przy nim, za co matka ptaszków wynosi go na powierzchnię ziemi. Tam rzuca on każde z jajek, „rozwijając” w ten sposób „spakowane” wcześniej królestwa i żeni się z księżniczką „złotą”. Co ważne dla komparatystyki folklorystycznej, motyw jaja, zdaniem Toporowa, nie jest dla tego typu fabularnego obowiązkowy, ponieważ nie jest on niezbędny do rozwiązania zasadniczych konfliktów fabularnych. Dlatego między innymi w wielu przekazach z tego wątku jaja po prostu nie ma lub zamiast niego mamy do czynienia z kółkiem, kulą, pierścieniem, złotem, skarbem, kurzą skorupką, orzechem włoskim, wreszcie jabłkiem.

Analiza układów — w pierwszym rzędzie — przestrzennych spotykanych w konstrukcji świata przedstawionego omawianych bajek — co warto podkreślić, ponieważ stanowi główną przyczynę wielu polemik Toporowa z „fabulo-centrycznymi” dociekaniami innego wielkiego folklorysty, Władimira Proppa — doprowadza rosyjskiego kulturoznawcę do następujących konkluzji: obraz jaja w omówionych baśniach jest „włączony w ramy ogólnego mitu kosmogonicznego”²⁰ i pozostaje zawsze w ścisłej relacji z pierwotnym, chaotycznym początkiem wizualizowanym poprzez motywy wody lub podziemi, co uwidocznia się nawet bardziej w typie AT 302, a mniej w AT 301, stanowiącym podstawowy materiał badawczy omawianego studium. Pojawiające się w baśniach trzy jajka to trzy sfery kosmosu: złote to niebo, srebrne to ziemia, a miedziane to świat podziemny, a zatem, w opinii rosyjskiego uczonego, baśnie te są „bytową” interpretacją słowiańskiego mitu kosmogonicznego²¹. Walka z węzami o królestwo, a w konsekwencji zdobycie jaj, to pierwotnie mityczny konflikt pierwszego (w sensie wierzeniowym) bohatera kulturowego z upostaciowionym w gadziej formie Chaosem sprzed początku czasu. Jajo zawsze łączy się w tych przekazach z życiem, płodnością i bogactwem.

Nieco na marginesie głównego wywodu Toporow rozwija odmienną, lecz koherentną perspektywę interpretacyjną zajmującego go zespołu narracji, wpisując te teksty w tradycję szamanizmu. Skłania go do tego obecny w bajkach motyw podróży głównego bohatera po innych królestwach, bardzo przypominający wędrówkę dusz po świecie górnym i dolnym, stanowiącą ośrodkowy element szama-

²⁰ W. Toporow, *op. cit.*, s. 141.

²¹ *Ibidem*, s. 143.

szamańskich misteriów, a także niektóre elementy fabuły, takie jak napotkanie przez protagonistę w pobliżu otworu w ziemi słupa lub drzewa, do jakich przywiązuje swego konia przed zejściem w głąb podziemi, co stanowi, jego zdaniem, dokładne odtworzenie początku niejednokrotnie opisywanych rytuałów szamańskich²². Wątek ten podejmuje i rozwija w swoich pracach Jerzy Sławomir Wasilewski²³, poszerzając podstawę materiałową o wątki bajkowe oznaczone w systematyce folkloru polskiego numerami T 551 *Wyprawa po żywą wodę* i T 560 *Ptak złotopióry*²⁴. Zdaniem Wasilewskiego, „perypetie księcia, który w poszukiwaniu porwanej przez smoka królowny udaje się w zaświaty, odpowiadałyby szamańskiej podróży do duchów dolnego świata w pogoni za uprowadzoną duszą chorego”, ponieważ „zachorowanie jest według tych koncepcji spowodowane albo utratą duszy, albo też jest rezultatem wcielenia się złej mocy w osobę chorego”²⁵.

Pozostawiając na razie na uboczu kwestię niewątpliwie fascynujących paralel między wizjami i rytuałami szamańskimi a tradycyjną bajką magiczną, wrócić musimy do głównego wątku naszych rozważań, czyli wyobrażeń o jaju kosmicznym zawartych w bajkach ludowych, a ściślej — w polskich realizacjach wątku AT 302 (T 302 *Dusza potwora w jaju (dusza zewnętrzna)*). Wybór jako podstawy dalszych dociekań tego typu fabularnego — opisanego, dodajmy, po raz pierwszy przez sir Jamesa Frazera na podstawie bogatego materiału porównawczego zanotowanego w wielu zakątkach globu²⁶ — wynika z dwóch przesłanek: 1) względnej marginalizacji wątku o duszy potwora w jaju w dotychczasowych badaniach, 2) faktu, że motyw jaja — inaczej niż to było w narracjach wykorzystanych przez Toporowa — jest tu motywem podstawowym i obligatoryjnym.

Materiał polski nie imponuje bogactwem, choć też przesadą byłoby ujmowanie go w kategoriach unikatowości. Systematyka Juliana Krzyżanowskiego rejestruje 19 przekazów zapisanych w XIX i na początku XX w., z których 10 zanotowano w Polsce we współczesnych jej granicach, pozostałe zaś pochodzą

²² *Ibidem*, s. 135, 137.

²³ J.S. Wasilewski, *Podróże do piekieł. Rzecz o szamańskich misteriach*, Warszawa 1979, s. 216–230; *idem*, ...*Po śmierci wędrować. Szkic z zakresu etnologii świata znaczeń*, cz. 1, „Teksty” 1979, nr 3; cz. 2, „Teksty” 1979, nr 4.

²⁴ J. Krzyżanowski, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. 1, Wrocław 1962. W systematyce polskiej materiał stanowiący podstawę rozważań Toporowa oznaczony jest numerami: T 300 *Królowna i smok*, T 300A *Panna porwana przez gryfa*, T 301 *Bracia zdrajczyce*, T 302 *Dusza potwora w jaju (dusza zewnętrzna)*.

²⁵ J.S. Wasilewski, *Podróże do piekieł...*, s. 217.

²⁶ J.G. Frazer, *Złota Gałąź*, przeł. H. Krzeczkowski, przedm. J. Lutyński, Warszawa 1996, s. 483–498. Autor omawia wątek w odniesieniu do materiałów z Europy (Skandynawia, Niemcy, Słowiańszczyzna, Szkocja, starożytna Grecja i Rzym), Indii, Egiptu, Persji, Malajów, Afryki Południowej, Celebesu, Gazelle w Nowej Brytanii, Turcji, Gabonu, Nigerii, Kamerunu, Ambonu, Gwatemali, Hondurasu, południowo-zachodniej Australii, Upper Darling River, Nowej Gwinei (zob. w tym tomie F. Rosiński, *Mit, opowiadanie, bajka u krajowców na Melanezji*), Ameryki Północnej.

z Ukrainy, Białorusi, Litwy i Łotwy²⁷. Rozprzestrzenienie tych przekazów w naszym kraju było (bo pewnie już nie jest, zważywszy na fakt, iż „klasyczna” bajka magiczna jest gatunkiem chyba najszybciej erodującym w warunkach współczesnej kultury) dość równomierne, tzn. w każdym historycznym regionie Polski zanotowano przynajmniej jeden wariant, co może świadczyć o jego powszechnej znajomości, a pośrednio — także przypuszczalnej popularności²⁸.

Już pobieżne zapoznanie się z narracjami przekonuje, że tytuł nadany przez Krzyżanowskiego temu wątkowi, zaczerpnięty z systematyk międzynarodowych, jest w gruncie rzeczy nieadekwatny, ponieważ przekazy te nie mówią nic o duszy potwora w jaju, ale o jaju, które zostało wydobyte z wnętrzości potwora. Dokonuje tego młodzieniec, zwykle szlachcic, żołnierz lub czeladnik masarski. Kierowany pobudkami, które nie mają nic wspólnego z następującymi później wypadkami, rusza w drogę prowadzącą go „bardzo do wielkich lasów dże jus nie widzał ani ptaszka co wcale pusto było jeno ruby las góry a cławne doliny”²⁹. Tam spotyka cztery zwierzęta — lwa, psa (charta), jastrzębia (orła) i mrówkę (czasami „żabona” lub raka) — niejednokrotnie już czekające na jego przybycie, zajęte sporem o podział schwytanego wołu lub zająca. Zwierzęta proszą go o radę w tej kwestii, przy czym zastrzegają, że jeśli nie będzie sprawiedliwy, zostanie ukarany śmiercią. Bohater z zadania wywiązuje się jednak znakomicie, dzieląc złapaną ofiarę na mięso (oddane lwu), kości (przeznaczone dla psa), wnętrzości (przekazane jastrzębiowi) i głowę, którą pożywia się mrówka zyskująca w ten sposób z czasem bardzo wygodny domek. Wdzięczne zwierzęta obdarzają naszego junaka prezentami: włosami z grzywy lwa, sierścią psa, piórami ptaka i nogą mrówki, względnie składają solenną obietnicę pomocy, kiedy tylko młodzieniec o to poprosi. Rankiem, po nocy spędzonej w lesie, często na drzewie, młodzieniec dostrzega w oddali górę. Zwabiony blaskiem bijącym z jej szczytu, wkrótce dociera na nią, wykorzystując dar jastrzębia — pióra włożone w usta zamieniają go w ptaka. Metamorfoza ta jest konieczna, ponieważ nie ma innego sposobu dotarcia do góry; jest albo zbyt stroma dla człowieka, albo znajduje się wśród nieprzebytych bagien. Na szczycie bohater dostrzega rozłożyste drzewo, słup lub komin z dobywającym się zeń dymem, a obok, w lekkim zagłębieniu, wielkie złote drzwi, których nie może jednak otworzyć. Zmienia

²⁷ J. Krzyżanowski, *op. cit.*, t. 1, s. 86–87.

²⁸ Jako materiał źródłowy posłużyły przekazy opublikowane w: A.J. Gliński, *Bajarz polski. Baśnie, pieśni i gawędy ludowe*, Warszawa 1938, s. 40–50; F. Lorentz, *Slovinzische Texte*, Sankt Petersburg 1905, s. 93–99, nr 93 *Die drei Königssöhne*; *idem*, *Teksty pomorskie czyli słowińsko-kaszubskie*, Kraków 1913–1924, s. 103–104, nr 152, s. 222–223, nr 296; O. Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 14. *Wielkie Księstwo Poznańskie*, cz. 6, Wrocław 1962, s. 12–18, nr 4 *Strzelec królem*; L. Malinowski, *Powieści ludu polskiego na Śląsku*, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne”, Kraków 1901, t. 5, s. 190–194; S. Ciszewski, *Krakowiaczy. Monografia etnograficzna*, t. 1. *Podania, powieści fantastyczne, powieści anegdotyczno-obyczajowo-moralne*, Kraków 1894, s. 37–41, nr 49 *O 12 braciach, którzy mogli odkłąć 12 panien, ale tylko najstarszy tego dokazał*.

²⁹ L. Malinowski, *op. cit.*, s. 190.

się więc w mrówkę, przechodzi przez dziurkę od klucza, schodami wiodącymi w dół dociera do podziemnej komnaty, gdzie spotyka uwięzioną cud-dziewicę, córkę króla okolicznych ziem. Ta wyjaśnia mu, że została porwana przez smoka gnębiącego pobliskie wsie codzienną ofiarą w postaci świni lub owcy, którym wyrwa serce i przynosi je królownie jako pokarm. Ujęty opowieścią panny junak udaje się do króla, najmuje do pracy jako pasterz owiec (lub świń) i w południe — akcentuje to szereg opowieści — stacza bój z wielogłowym smakiem. Walka ta ma dość szczególny przebieg — w pierwszy etapie protagonista przybiera postać lwa rozrywającego po pewnym czasie smoka, następnie z wnętrza smoka wyskakuje zając, którego nasz bohater dopada zamieniony już w psa, z rozdartego brzucha zająca wylatuje kaczka, którą postać główna rozszarpuje, przybierając formę jastrzębia, z kolei z truchła kaczki wypada jajo, które gubi się wśród fal morza, wylawiane jest jednak przez „żabona” lub raka. Rozbicie jaja sprawia, że bohater zdobywa klucz otwierający złote drzwi na szczycie góry, co umożliwia mu uratowanie cud-dziewicy oraz zdobycie skarbów. Z tymi, jeśli można tak powiedzieć, trofeami wraca do króla, który — jak to zwykle w bajkach bywa — nagradza junaka połową królestwa i ręką córki.

Zajmujący nas motyw pojawia się w zasadzie we wszystkich polskich przekazach — wyjątkiem jest tu tylko jedna opowieść, zapisana przez Lucjana Malinowskiego, gdzie zamiast jaja spotykamy kamień, nie wydaje się to jednak czymś, co może zburzyć ogólną wykładnię tych tekstów, zwłaszcza jeśli będziemy pamiętali o znaleziskach archeologów, którzy niejednokrotnie odnajdywali kamienne repliki jaj. Przegląd kontekstów, w jakich objawia się ten motyw w fabułach tradycyjnych, jest bez wątpienia istotny z dwóch ważnych przyczyn. W perspektywie ogólnej szczegółowa analiza tekstowa pozwoli, być może, wyjaśnić niezwykłą, ogólnoswiatową popularność tego motywu — jest to jednak zadanie na przyszłość. W tej chwili ważne jest dla nas coś innego: rezygnując — co zostało uargumentowane w innym miejscu³⁰ — z koncepcji kosmogonii dualistycznej Ryszarda Tomickiego, mówiącej o stworzeniu świata dzięki współzawodnictwu dwóch demiurgów lepianych pierwszy skrawek ziemi z mułu wydobytego z dna morza, jako podstawy systemu religijnego naszych przodków, stoimy przed problemem, z jednej strony, kosmogonii bez udziału bogów, której ślady faktycznie da się zaobserwować w źródłach ludowych (świat wykluwa się z jaja bez ingerencji jakichkolwiek sił zewnętrznych, w tym personifikowanych świętych istot), a z drugiej — pewną liczbą niezbitych źródeł historycznych, odnoszących się zwłaszcza do Słowiańszczyzny połabskiej i łużyckiej, a częściowo też, powiedzmy, kijowskiej, gdzie wyraźnie mówi się o kulcie znanych nawet z imienia bogów. Innymi słowy może być tak, że w przekazach, w których pojawiają się mniej lub bardziej wyraźne reminiscencje obrazu jaja kosmicznego, zawarte są także motywy, w których da się odnaleźć ja-

³⁰ A. Mianecki, *Stworzenie świata w folklorze polskim XIX i początku XX wieku*, Toruń 2010, zwłaszcza rozdz. *Problem słowiańskiej kosmogonii dualistycznej*.

kieś wspomnienie o powstaniu czy narodzinach personifikowanych bogów, a tym samym przekazy te umożliwiłyby przerzucenie mostów między źródłami folklorystyczno-etnograficznymi a historycznymi.

Chcąc potraktować omawiany materiał jako źródło do poznania pewnych realnie istniejących wytworów kultury — idziemy tu śladami Władimira Proppa i jego rozważań pomieszczonych w książce *Historyczne korzenie bajki magicznej*³¹ — w pierwszej kolejności musimy przyjrzeć się „losom” jajka, które najpierw jest wydobywane z wnętrzości potwora, następnie wpada do morza, po czym zostaje wyłowione i rozbite w celu zdobycia środka umożliwiającego uratowanie królewny. Swoistym punktem granicznym jest więc sytuacja, w której jajko znajduje się w oceanie, przy czym teksty mówią nam zarówno o tym, co było przed, jak i o tym, co nastąpiło później. Mamy więc dwa plany porządkujące nasz materiał: drugi wyraźnie związany jest ze światem ludzi, ponieważ w akcji biorą udział wyłącznie postacie ludzkie, mowa jest o zdobyciu małżonki i zasobności materialnej, a zatem bardzo zasadniczej, tym niemniej nie niezwyklej zmianie statusu społecznego, mającej dosłownie i w przenośni kluczowe znaczenie dla protagonisty, bohaterowie — młodzieniec i cud-dziewica — wracają do miasta, gdzie wita ich rozradowany król i jego poddani, przygotowana jest huczna biesiada. Pierwszy natomiast z rzeczywistością ludzką ma niewiele wspólnego: fabuła toczy się wśród nieprzebranych gór, lasów, bagien i ciemnych dolin, a więc w przestrzeni obcej i niebezpiecznej, gdzie młodzieniec spotyka na swej drodze zwierzęta, a nieco później istotę zupełnie niezwykłą — wielogłowego smoka lub Kościeja (w naszym folklorze pojawia się tylko raz to imię, w wersji spisanej przez Glińskiego³²), pana śmierci, bo chyba tak w kontekście podstawowych metonimii świata umarłych w kulturze tradycyjnej należy rozumieć konieczność składania mu codziennych ofiar oraz moc, jaką on dysponuje, to znaczy zsyłania na ludzi snu. Co więcej, akcja toczy się między innymi na wysokiej górze, być może na wyspie, skoro nieco później wydobyte z ciała smoka jajo wpada do morza. Bohater, stając u stóp wielkiego drzewa, do którego przywiązuje swojego wierzchowca, musi zejść do świata podziemnego, gdzie znajduje się siedziba potwora. Trudno nie spostrzec, że sceneria ta stanowi niewątpliwie nawiązanie do niezwykle archaicznych, w istocie mitycznych obrazów drzewa świata (drzewa życia) rosnącego na Pierwszej Ziemi i stanowiącego odwzorowanie budowy Kosmosu. Nie przeczy temu nawet pojawianie się w fabułach dymiącego komina zamiast drzewa, jego występowanie bowiem jest motywowane fabularnie — gawędziarz ludowy chciał najwyraźniej w ja-

³¹ W. Propp, *Historyczne korzenie bajki magicznej*, przeł. J. Chmielewski, Warszawa 2003.

³² Przekaz ten traktujemy jednak z najdalej posuniętą ostrożnością, ponieważ bezceremonialność, z jaką Gliński traktował teksty folkloru, była wyjątkowa nawet na tle epoki, w której spisał, a właściwie skompilował *Bajarsza polskiego* (1853). Zob. J. Krzyżanowski, „*Bajarsz polski*” Glińskiego i jego źródła literackie, [w:] *idem, Paralele. Studia porównawcze z pogranicza literatury i folkloru*, Warszawa 1977.

kiś sposób uzasadnić konieczność zejścia do podziemi, tłumacząc ją poprzez zaniepokojenie bohatera tym, kto tam mieszka; pośrednio może to świadczyć o zaniku w XIX w. pamięci o treściach i znaczeniach, kryjących się w obrazie drzewa na górze, co może być przyczyną, dla której z identyczną sytuacją i scenografią spotkamy się w bardzo wielu podaniach o zdobyciu skarbów³³. Wreszcie sam bohater główny nie należy do postaci zwyczajnych: młodzieniec o dość szczególnych — przynajmniej z perspektywy chłopca-gawędziarza — funkcjach społecznych: jak pamiętamy, był to szlachcic, żołnierz lub czeladnik masarski, a więc postacie związane z władzą, wojną, sprawiedliwością i obdarzaniem pokarmem. To ostatnie może się wydawać na pierwszy rzut oka interpretacją nieco zbyt daleko idącą, ale regularnie powracający w fabułach motyw sprawiedliwego podziału pokarmu między zwierzęta wydaje się akcentować ze szczególną mocą ten aspekt jego konstrukcji — żywiciela, a ujmując rzecz szerzej: szafarza dóbr, których podstawowym wyznacznikiem jest pokarm³⁴.

Krótko mówiąc, w polskich bajkach magicznych z wątku T 302 odnajdujemy dwa plany: w gruncie rzeczy kosmiczny, w nim dochodzi do zabójstwa pierwotnego potwora (być może należałoby go traktować jako upostaciowiony Chaos sprzed stworzenia świata) i wydobywania z jego ciała jaja, oraz plan ludzki, który w istocie powstaje na naszych oczach przez fakt rozbicia jaja spoczywającego na falach oceanu i wydobywania z niego tej wartości — klucza do tej instytucji społecznej — która nadaje sens ludzkiemu życiu. W tym kontekście w opowieści aspekt spacji rzeczywistości traci na znaczeniu: 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*, a raczej mitu genealogicznego. Dokonuje tego wszystkiego człowiek, posiadający jednak niezwykle umiejętności; w każdym razie — nie jest to istota w jakikolwiek sposób nadzmysłowa czy boska, lecz heros kulturowy. Jak powiedział Eleazar Mielecinski,

Heros kulturowy nie jest bogiem i w większości przypadków nie jest przedmiotem kultu religijnego. Wykorzystanie postaci herosa kulturowego w mitologii religijnej, a czasem nawet jego transformacja w boga-stwórcę, i przypisywanie bogom funkcji cywilizacyjnych nie daje nam prawa, by uważać herosa kulturowego za postać religijną.

³³ A. Mianeki, *O skarbach w wybranych podaniach ludowych*, [w:] *Monety, banknoty i inne środki wymiany. Pieniądz w dyskursach kultury*, red. P. Kowalski, Wrocław 2010.

³⁴ Nasuwa się tu zajmująca analogia z piastowskim (i nie tylko) podaniem dynastycznym: „Dar i umiejętność zapewnienia wszystkim swoim gościom jedła i napitku zyskuje za aprobatą sił wyższych Piast. On, już nie książę [Popiel], staje się żywicielem wspólnoty, a więc jej panem [...]. Sądźmy, że przesłanie o charyzmie Piasta w zakresie dóbr konsumpcyjnych jest wyrazem i pogłosem dawniejszych wyobrażeń o predyspozycjach dobrego władcy. Musi umieć zapewnić społeczności urodzaj, dostatek pożywienia — być człowiekiem uprzywilejowanym przez naturę”. J. Banaszkiewicz, *Tradycje dynastyczno-plemienne Słowiańszczyzny północnej*, [w:] *Ziemia polskie w X wieku i ich znaczenie w kształtowaniu się nowej mapy Europy*, red. H. Samsonowicz, Kraków 2000, s. 267.

Heros kulturowy jest starszy od bogów, jest tworem pierwotnej, synkretycznej mitologii, bliższej twórczości poetyckiej niż religijnej³⁵.

Gdybyśmy przyjęli, że bajka magiczna może stanowić źródło do poznania określonej rzeczywistości historycznej, zwłaszcza w wymiarze wierzeniowo-obrzędowym, obraz powstania świata (a właściwie: grupy ludzkiej) z jaja z centralną postacią herosa kulturowego, łączącego w sobie trzy podstawowe Dumézilowskie funkcje społeczne (wodza, kapłana i żywiciela), lub przynajmniej herosa urodzaju mógłby stanowić pewien punkt wyjścia dla dociekań poświęconych religijności... no właśnie, czyjej? W kilku miejscach tego artykułu z prawie aptekarską dokładnością wymienialiśmy kraje i regiony, w których tytułowy motyw oraz zajmujące nas wątki bajkowe były rejestrowane i są znane, pełniąc niejednokrotnie istotne funkcje kulturowe (mitu). W świetle odnotowanych potwierdzeń występowania trudno przyjąć, by treści te były w jakikolwiek sposób własne i charakterystyczne wyłącznie dla Słowiańszczyzny. Rozprzestrzenieniu tych wyobrażeń z pewnością sprzyja gatunek folkloru, w jakim się objawiają, czyli bajka magiczna, należąca do form ustnych o największej „mobilności”, czyli ulegających najłatwiejszemu rozpowszechnieniu w tradycjach ustnych różnorodnych etnosów. Zarazem jednak powszechność tych wątków i niejednokrotnie starożytność świadectw wykluczają możliwość, by motyw jaja został roznieśiony na cały świat w uchwytym historycznie okresie z jednego obszaru geograficznego, na przykład w wyniku wielkich wypraw Europejczyków w epoce wczesnonowożytnej. Krótko mówiąc, jest to najwyraźniej tradycja ogólnoswiatowa i niezwykle archaiczna. Na nasuwające się w sposób naturalny pytanie „jak stara?” odpowiedzi udziela Władimir Propp, który powstanie bajki magicznej jako gatunku wiąże — ogólnie rzecz ujmując — z zanikiem obrzędowości kultur myśliwskich czy łowiecko-zbierackich, a więc — u nas — społeczności sprzed rewolucji neolitycznej, sprzed (lub z początku) powstania rolnictwa³⁶. Jeśli będziemy pamiętali, że neolit trwał na różnych terenach między IX a V tysiącleciem p.n.e. (w Europie Środkowo-Wschodniej między VII a V tysiącleciem, w Polsce 5200–1900 p.n.e.), nietrudno wzbudzić w sobie sceptycyzm dla tak wczesnego datowania, a co za tym idzie: „mocy” poznawczej bajki magicznej jako materiału oddającego tak dawną rzeczywistość. Zarazem warto zwrócić uwagę na dwa szczegóły: 1) w żadnej z omówionych bajek nie pojawiają się wyraźne odniesienia do rolnictwa, natomiast akcentowane jest pasterstwo (główna postać najmuje się u ojca cud-dziewicy, króla, jako pasterz właśnie), które jest nieco wcześniejszą formą gospodarki niż praca na roli wiążąca się z osiadłym trybem życia; 2) we wszystkich przekazach regularnie powraca motyw konia przywiązywanego do drzewa na szczycie góry, co przywodzi na myśl *aśva yūpa* — indyjską

³⁵ E. Mielecinski, *Pochodzenie eposu bohaterskiego. Wczesne formy i archaiczne zabytki*, przeł. P. Rojek, Kraków 2009, s. 27.

³⁶ W. Propp, *op. cit.*, s. 11–14, 396.

kolumnę niebios, a zarazem słup ofiarny, do którego pętano konia, by następnie przeciąć go na trzy części; była to tradycja charakterystyczna dla okresu wedyjskiego, a zatem sięgająca co najmniej II tysiąclecia przed Chrystusem³⁷. Zagadnienie dodatkowo jednak komplikuje brak odpowiedzi na pytanie, czy obraz jaja jako początku wszechrzeczy powstawał wśród różnych społeczności w różnych okresach niezależnie od siebie, czy też narodził się w jednej kulturze w bliżej niezidentyfikowanej, ale bardzo odległej epoce? I co owa hipotetyczna kultura miała wspólnego ze Słowiańszczyzną? Ujmując zagadnienie *à rebours* — czy podejmując się ryzykownego zadania rekonstrukcji mitu ośnawowego (a właściwie: sformułowania wstępnych przesłanek, które może doprowadzą właśnie do takiej rekonstrukcji) na podstawie wątku T 302, ciągle jeszcze zajmujemy się Słowiańszczyzną, czy jakąś bardzo dawną pojedynczą kulturą, czy też tworzymy całkowicie sztuczny konstrukt, który nigdy nie miał odzwierciedlenia w rzeczywistości? Być może pomocne tu by było szczegółowe przyjrzenie się sferze zwyczajów określonej społeczności. Na przykład we wszystkich omawianych narracjach pojawia się informacja, że do zabicia smoka doszło w południe lub tuż przed południem — czy w związku z tym pojawia się w obyczaju słowiańskim jakiegokolwiek zachowanie związane z tą porą dnia (a może „południową”, czyli wiosenno-letnią porą roku?), które mogłoby być swoistą „reminiscencją” zdarzenia mitycznego? Albo: czy za wspomnianym już obyczajem zjadania przez ojca jajka zamoczonego w kąpieli dziecka nie kryją się znaczenia dużo pierwotniejsze i głębsze niż tylko chęć magicznego zdobycia przychylności rodzica względem potomka³⁸?

Powyższe uwagi dobrze oddają rozterki każdego, kto wkracza na drogę historyczno-antropologicznej analizy bajek. Kłopotliwe pytanie, jakie pojawia się przy oglądzie tego materiału — „wyobrażenia jakiego etnosu badamy?” — ciągle pozbawione jest odpowiedzi, zwłaszcza że nie jest rozstrzygnięta kwestia, czy w ogóle za konkretnymi przekazami stoi, w sensie historycznym, jedna, określona kultura. Sformułowanie propozycji, które mogłyby pomóc w rozwiązaniu tych dylematów, pozostawiamy przyszłości.

³⁷ Z. Dalewski, *Zakładziny: obrzęd i mit. O słowiańskich zwyczajach i wierzeniach związanych z budową domu i zakładaniem miasta*, „Polska Sztuka Ludowa” 1990, nr 4, s. 18.

³⁸ Zwyczaj ten należałoby w tych okolicznościach odczytywać jako transformację głęboko archaicznego mitu sankcjonującego m.in. rytualne ojcostwo, w którym protagonistami byłoby smok-holophagus (ojciec-całożerca świata), którego musi pokonać jego syn, by wprowadzić nowy, pożądany ład rzeczywistości. Por. G. Augustynowicz, *Uwagi o konstrukcji mitu*, [w:] *Metodologiczne problemy współczesnych badań nad kulturą i tradycją*, red. T. Karwica, Toruń 1991.