



MELUZyna

ISSN 2449-7339

2 (17) (2022) | Rocznik IX

DOI: 10.26485/me.2022.2-03

KONTEKSTY I NAWIĄZANIA

Andrzej Wicher*

Uniwersytet Łódzki

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8568-2087>

Legenda o żelaznym wilku z *Kroniki* Macieja Strykowskiego w kontekście mitów założycielskich i baśni magicznych

Celem tego artykułu jest określenie mitologicznego i baśniowego kontekstu baśni o żelaznym wilku, nierozdzielnie związanej z nazwiskiem Macieja Strykowskiego, ze względu na brak wcześniejszych opracowań tej opowieści. Nie jest wykluczone, że wymyślił ją autor *Kroniki*, najprawdopodobniej na podstawie litewskich podań i legend. Polski czytelnik może ją znać z dość ogólnikowych, choć intrygujących aluzji do niej zawartych w *Panu Tadeuszu* Adama Mickiewicza¹. Już Samuel Bogumił Linde w swoim monumentalnym słowniku zaświadcza, że motyw żelaznego wilka funkcjonował w dziewiętnastowiecznej polszczyźnie w raczej negatywnych znaczeniach, kojarzył się z opowiadaniem głupstw i dziecinnych wymysłów pozbawionych istotnego sensu, na przykład: „Wszystko ma za marę, jakby mu o wilku żelaznym kto biał” (Linde, 1995, t. 6, cz. 1, s. 327). Wydaje się jednak, że dzisiaj możemy spojrzeć na tę baśń bardziej obiektywnie.

Strykowski nie poświęca baśni o żelaznym wilku zbyt wiele uwagi, ale to, co na ten temat mówi, jest znaczące w kontekście symbolicznym i folklorystycznym. Nie jest to właściwie żadna baśń w ścisłym tego słowa znaczeniu, a jedynie opis wizji sennej, której rzekomo doświadczył książę Litwy Giedymin:

A gdy po pracy jak to bywa twardym snem był zmorzony, śniło mu się, iż na tej górze i na miejscu, gdzie tura ubił, i gdzie dziś Wilno z zamkami stoi, widział wilka wielkiego, i mocnego, a prawie

* e-mail autora: andrzej.wicher@uni.lodz.pl

¹ Por. *Księga IV. Dyplomatyka i łowy*, w. 1–18.

jakoby żelazną blachą warownie przeciw wszelkim postrzałom uzbrojonego, w tym wilku zaś słyszał sto wilków ogromnie wyjących, których głos po wszystkich stronach roznosił (Strykowski, 2013)².

„Praca”, o której tutaj mowa, to oczywiście wyżej wspomniane polowanie na tura zakończone jego „ubiciem”. Zarówno ta Giedyminowa wizja żelaznego (a raczej wyposażonego w coś w rodzaju żelaznej zbroi) wilka, jak i polowanie na tura związane są z legendarnymi początkami Wilna:

Tam tedy Giedymin około przereczonych żgłisk w puszczy między górami, które dziś Łysymi zowią polując, imo inszego zwierzu mnóstwa sam postrzelił tura wielkiego z kusze, i zabił go na tej górze gdzie dziś wyszny zamek Wileński, którą górę od tego tura i dziś Turzą górą zowią, a skórę i rogi jego złotem oprawione, miasto zacnych klejnotów długo w skarbie chowano, aż do czasów Witołdowych a Witold iż pospolicie z tych rogów na wielkich biesiadach, i częstowaniu posłów postronnych pijał, tedy jeden darował za wielki upominek cesarzowi Rzymskiemu Zygmuntowi, królowi Węgierskiemu, na onym sławnym zjazdzie królów i książąt w Łucku, roku 1429, jako o tym będzie niżej (Strykowski, 2013).

Tak więc Wilno zostało przedstawione przez Strykowskiego jako miasto wilka i miasto tura, przy czym tur ukazany jest jako realnie istniejące zwierzę, a wilk pojawia się tylko jako senna zjawia. Mimo tego, wilk wydaje się tu ważniejszy, choćby ze względu na możliwość powiązania go ze starorzymskim mitem o Romulusie i Remusie, założycielach Rzymu wychowanych przez wilczycę zwaną wilczycą kapitoliną. Związek między tymi dwoma opowieściami wydaje się dość luźny. Relacja z wilkiem, a raczej wilczycą, stanowi atrybut bohaterskiego statusu Romulusa, ponieważ bohater kulturowy z reguły musi legitymować się niezwykłym pochodzeniem i nadzwyczajną historią wczesnego dzieciństwa. W przypadku Giedymina sytuacja jest daleko mniej jasna. Samo doznanie we śnie jakiejś wizji, która może mieć sens prorocki, nie musi być oznaką bycia kimś wyjątkowym. Biblijny patriarcha Józef wyklada znaczenie snów opowiedzianych mu przez egipskich urzędników dworskich: podczaszego i piekarza. Podczasem na podstawie jego snu Józef przepowiada powrót do łask, piekarzowi natomiast – śmierć (por. *Biblia Tysiąclecia*, Rdz 40).

W *Kronice* Strykowskiego sen Giedymina również wymaga wyjaśnienia, a roli biblijnego Józefa, objaśniacza snów, podejmuje się tajemniczy Lizdejko nazywany „biskupem najwyższym”, „biskupem litewskim pogańskim” i „Krywe Krywejtem”. Lizdejko jest „w orlim gniaździe naleziony”, czyli to on, uważany za legendarnego protoplastę słynnego rodu Radziwiłłów, wydaje się jako wychowanek orlicy lub pary orłów litewskim odpowiednikiem Romulusa, wychownica wilczycy:

Ten tedy Lizdejko, biskup najwyższy, [...] on sen o wilku na Turzej górze stojący i o stu wilków w nim wyjących, tym kształtem porządnie i prawdziwie wyłożył: „Iż wilk ten, któregoś widział, jakoby z żelaza ukowanego, Wielki Książę Giedyminie! *Mane, Tekel, Phares, mensus est ponderavit & diversit etc.* znaczy to: iż na tym miejscu zgłisk, przodkom twoim poświęconych, będzie zamek mocny i miasto tego państwa główne, a sto wilków w tym wilku ogromnie wyjących, których się głos na wszystkie strony rozchodzi, to znaczą: iż ten zamek i to miasto, zacnością i dzielnością obywatelów swoich, tudzież wielkimi sprawami potomków twoich Wielkich Xiędzów Litewskich, którzy tu będą mieli

² Wszystkie cytaty z *Kroniki* Strykowskiego pochodzą z: *Księgi jedenaste. Rozdział czwarty: O założeniu Troków Starych i Wilna, przez Giedymina, roku 1321.*

stolec swój, rozgłoszy się i rozszerzy z wielką sławą po wszystkich stronach świata, i cudzym narodem w rychłe z tej stolicy z wielką sławą panować będą” (Strykowski, 2013).

Powyższy cytat zawiera wyraźną aluzję do Biblii, jednak nie chodzi tu o Józefa, a o innego biblijnego wykładacza snów, a mianowicie o proroka Daniela. Fraza „Mane, Tekel, Phares, mensus est ponderavit & diversit” wygląda na cytat z *Wulgaty*³ odnoszący się do fragmentu Księgi Daniela opisującego tzw. ucztę Baltazara, który był (według Biblii, niekoniecznie według historyków) ostatnim królem państwa babilońskiego (chaldejskiego) panującym w VI wieku p.n.e. W trakcie owej uczty pokazała się tajemnicza ręka, która napisała kilka słów na ścianie. Ponieważ nikt nie potrafił wytłumaczyć ich sensu, zawezwano żydowskiego proroka Daniela, który wyłożył treść napisu i zinterpretował go jako ostrzeżenie przed zbliżającym się nieuchronnie upadkiem państwa, którego głową był Baltazar. Jeszcze tej samej nocy królestwo Baltazara, wraz z miastem Babilonem, dostało się w ręce Medów i Persów, a on sam stracił życie.

Powstaje jednak pytanie, dlaczego Lizdejko u Strykowskiego, tłumacząc sen Giedymina w duchu nad wyraz optymistycznym i wieszcząc przyszlą chwałę Wilna, wspomina o biblijnej historii, która odnosi się jednoznacznie do upadku miasta i do jego zagarnięcia przez nieprzyjaciół? Naturalnie Wilno to nie to samo, co Babilon, a Giedymina, według tradycji władca dzielny i sprawiedliwy, choć był poganinem, jest przeciwieństwem Baltazara, władcy grzesznego i rozpustnego, który dopuszczał się świętokradstwa, używając podczas swojej pechowej uczty naczyń pochodzących ze Świątyni Jerozolimskiej. Niemniej Strykowski połączył te dwie historie w dość ryzykowny sposób i trudno powiedzieć, do jakiego stopnia zamierzony.

Być może chodziło mu tylko o to, by dowartościować Lizdejkę przez porównanie go do Daniela proroka, czyli wzorowego czciciela prawdziwego Boga, cieszącego się jego szczególną łaską. Z historycznego punktu widzenia zarówno Daniel, jak i Lizdejko to postacie czysto legendarne, o których nic pewnego nie wiadomo, ale Lizdejko – w przeciwieństwie do Daniela – był niewątpliwie poganinem, wyznawcą wielobóstwa. Strykowski jednak ukazuje Lizdejkę konsekwentnie w kontekście biblijnym, choć nie neguje jego pogaństwa:

Bo się też tak właśnie i z naszym Lizdejkiem w on czas działo, który będąc na dworze xiążęcym wychowany, w naukach gwiazdarskich, według biegów pogańskich, w wieżdźbierstwach, snów wykładach Exodi cap. 2., (jako niegdy Joseph i Mojżesz w wszelkiej mądrości Egipskiej) był wyćwiczony Lizdejk biskup pogański, aż potym był za Giedymina, nawyższym biskupem albo przełożonym nabożeństw pogańskich, którego z urzędu Kriwe Kriwejto zwano, o którym urzędzie *apud Cromerum, Miecho-vium, Długossum, Erasmus Stellam, Dusburchium*, najdziesz jasne świadectwa. (Strykowski, 2013)

Można się domyślać, że na takie przedstawienie Lizdejki mogło wpłynąć powiązanie postaci z rodem Radziwiłłów. W czasach Strykowskiego była to już bardzo ważna i potężna rodzina, nie tylko w skali Litwy czy nawet Rzeczypospolitej Obojga Narodów, ale i – w pewnym sensie – Europy, bo już w roku 1518 jeden z Radziwiłłów otrzymał z rąk cesarza rzymsko-niemieckiego Maksymiliana Habsburga tytuł księcia Rzeszy (por. Mackiewicz, 1990, s. 56).

³ Jest to raczej parafraza Wulgaty, choć odnosi się ona niewątpliwie do rozdziału piątego Księgi Daniela i do informacji zawartej między wersetami 25 a 28 tegoż rozdziału (por. *Biblia Tysiąclecia*, Dn 5, 25–28).

W kontekście legend założycielskich godne uwagi jest podanie o znalezieniu Lizdejki, gdy był on jeszcze niemowlęciem, w orlim gnieździe przez Witenesa, ojca Giedymina. Imię Lizdejko jest zazwyczaj tłumaczone jako odnoszące się do litewskiego słowa „lizdas” oznaczającego gniazdo. Polskiemu czytelnikowi może to podanie z łatwością nasunąć na myśl legendarne początki państwa polskiego, a zwłaszcza tradycję łączącą nazwę pierwszej stolicy Polski, czyli Gniezna, z orlim gniazdem, które ponoć znalazł praojciec Polaków, czyli Lech, i zdecydował się założyć gród nazwany od tegoż gniazda. Jednak orle gniazdo, w którym Witenes rzekomo znalazł małego Lizdejkę, nie staje się inspiracją do założenia jakiegokolwiek miasta czy grodu. Mimo tego legenda ta jest bogata w znaczenia. Po pierwsze, wskazuje na ścisły związek między rodami Lizdejki i Giedymina, Lizdejko staje się adoptowanym synem Witenesa, a więc, poniekąd, bratem Giedymina. Po drugie, legenda ta sugeruje nadprzyrodzone pochodzenie Lizdejki, który ukazany jest tutaj jako osoba mająca rodzinne związki z orłami, podobnie jak wykarmiony przez wilczycę Romulus, należący w pewnym sensie do wilczego rodu.

Sprawa relacji między człowiekiem a ptakiem została nieco wyraźniej naświetlona w węgierskiej legendzie o mitycznym ptaku Turulu i o Almosie, równie mitycznym założycielu dynastii Arpadów panującej na Węgrzech od X do XIV wieku. Według średniowiecznej anonimowej kroniki *Gesta Hungarorum* ciężarnej kobiecie o imieniu Emese przyśnił się Turul (ptak identyfikowany czasem jako orzeł, niekiedy jako sokół lub inny ptak drapieżny) i w związku z tym snem powiła ona następnie syna Almosa:

W roku 819 od wcielenia naszego Pana, Ügyek, najszlachetniejszy wódz Scytii, pochodzący z wielkiego rodu Magogów, pojął za żonę w Dentumoger córkę księcia Eunedubelianusa, zwaną Emese, z której spłodził syna, któremu nadał imię Álmos. Ale nazywa się on Álmos od cudownego wydarzenia, ponieważ kiedy była w ciąży, boska wizja ukazała się jego matce we śnie w postaci sokoła, który, jak się wydawało, przybył do niej, by ją zapłodnić, a następnie oznajmił jej, że z jej łona wypłynie potok, a z jej lędźwi powstaną chwalebni królowie, ale że nie rozmnożą się na swojej ziemi. Ponieważ sen nazywa się *álmom* w języku węgierskim, a jego narodziny zostały przepowiedziane we śnie, więc nazwano go Álmos. Albo nazwano go Álmos, czyli święty⁴, ponieważ z jego rodu narodzili się święci królowie i książęta. (*De almo primo duce*, 1360)⁵.

⁴ Na podstawie dostępnych mi słowników języka węgierskiego jestem w stanie potwierdzić, że *álmom* rzeczywiście znaczy „sen”, nie wydaje się natomiast możliwe, żeby *álmos* mogło znaczyć „święty”, bo przynajmniej we współczesnym języku węgierskim znaczy „senny”, „święty” zaś to po węgiersku *szent*. Węgierski przymiotnik *álmos* (senny) wykazuje duże formalne podobieństwo do łacińskiego przymiotnika *almus* (życiodajny, dobry, łaskawy), dobrze znanego w swojej żeńskiej formie, bo występuje w dość często jeszcze używanej frazie *Alma Mater*. Jest to jednak, moim zdaniem, podobieństwo przypadkowe, mimo że w łacińskim tekście *Gesta Hungarorum* występuje forma *almus*, a nie *almos*.

⁵ „Anno dominice incarnationis, D. CCC. XVII II, vgek, sicut supra diximus, longo post tempore de genere magog regis erat quidam nobilissimus dux scithie, qui duxit sibi uxorem in dentumoger filiam eunedubeliani ducis, nomine emesu. De qua genuit filium, qui agnominatus est almus. Sed ab euentu diuino est nominatus almus, quia matri eius pregnantis per sompnum apparuit diuina uisio in forma asturis, que quasi ueniens eam grauidauit. Et innotuit ei quod de utero eius egrederetur torrens, et de lumbis eius reges gloriosi propagarentur, sed non in sua multiplicarentur terra. Quia ergo sompnum in lingua hungarica dicitur almu, et illius ortus per sompnum fuit pronosticatum, ideo ipse uocatus est almus. Vel ideo uocatus est almus id est sanctus, quia ex progenio eius sancti reges et duces erant nascituri”. Przekład z łaciny – A.W.

Można wyciągnąć wniosek, że Almos, który ogranicza swoją funkcję w legendzie do spłodzenia syna Arpada, jest jedynie upostaciowaniem snu Emese albo też człękoksztaltnym awatarem ptaka Turula, choć jednocześnie jest też jakby jego synem. Cała sytuacja jest niejasna. W powyższym cytacie można się doszukać z jednej strony stwierdzenia, że Emese miała wizję magicznego ptaka, kiedy była w ciąży, a z drugiej strony sugestii, że jej ciąża mogła być skutkiem spotkania z owym ptakiem.

Arpad, protoplasta dynastii Arpadów i bohater narodowy, niczym biblijny Mojżesz i Jozue w jednej osobie przyprowadził Węgrów po długiej wędrówce do ich nowej i ostatecznej ojczyzny na Nizinie Węgierskiej (zwanej też Kotliną Panońską) nad środkowym Dunajem, a potem został pierwszym władcą Węgier. Jednak nie dokonałby tego, gdyby drogi nie pokazywał mu właśnie Turul. Ptak ten był więc dziadkiem – lub nawet ojcem – Arpada, choć w zasadzie ojcem Almosa (i mężem Emese) był Ugyel, znany też jako Ügyek⁶, legendarny wódz Scytów, który mógł żyć na przełomie VIII i IX wieku⁷. W porównaniu do słowiańskiej legendy o Lechu i orle mamy tu do czynienia z o wiele ściślejszym związkiem między postacią patriarchy-założyciela a magicznym zwierzęciem.

Można w tym momencie zapytać, czy nie występuje tu coś w rodzaju relacji między Uterem Pendragonem, legendarnym celtyckim królem Brytanii, i Igreną, żoną księcia Kornwalii Gorloisa. Uter, opanowany obsesyjnym pożądaniem Igreny, przy pomocy magii przybiera postać jej męża i odbywa z nią stosunek, w efekcie którego na świat przychodzi Artur, słynny król Brytów i założyciel rycerskiego bractwa Okrągłego Stołu (Boulenger, 1987, s. 52–55). Nazwisko Utera Pendragona wskazuje jednoznacznie na jego magiczną naturę. *Uter* po łacinie znaczy „którykolwiek z dwóch”, co jest adekwatnym imieniem dla kogoś, kto potrafi przybierać co najmniej dwie postacie. *Pendragon* znaczy z kolei „główny smok” lub „przywódca smoków”, co wskazuje wyraźnie na zdolność Utera Pendragona do poruszania się między światem ludzkim a zwierzęcym. W jednej z opowieści Marie de France, pisarki z XII wieku, pt. *Yonec* bohaterka, uwięziona przez własnego, chorobliwie zazdrośnego męża, jest odwiedzana przez magicznego ptaka, który potrafi przybierać ludzką postać i zostaje kochankiem bohaterki, a także ojcem jej syna o imieniu Yonec (Warnke, 1990, s. 182–209). Można przypuścić, że i węgierski Turul jest magicznym ptakiem, który ma moc przybierania ludzkiej postaci i zapładniania kobiet.

Inną nasuwającą się analogią jest oczywiście starogrecka mityczna opowieść o Ledzie, królowej Sparty, i łabędziu, pod postacią którego krył się wielki bóg Zeus. Leda, uwiedziona lub zgwałcona przez owego magicznego łabędzia, rodzi córkę, słynną Helenę Trojańską, która zamiast uczestniczyć w micie założycielskim jak Arpad, należy raczej do mitu niszczycielskiego, bo walenie przyczynia się do upadku wielkiej i potężnej Troi (Graves, 1960, t. 1, s. 206–208).

Motyw ptakołaka, człowieka potrafiącego przybrać postać ptaka, jest naturalnie dość pospolity w baśniach. Spotykamy go szczególnie często w opowieściach o nadprzyrodzonych małżonkach,

⁶ Imię to jednak nie wygląda na scytyjskie (o scytyjskim języku niewiele wiadomo, ale był on na pewno indoeuropejski) i jego znaczenie tłumaczone jest na gruncie języka węgierskiego lub tureckiego.

⁷ W zasadzie jest to raczej niemożliwe, żeby jakieś plemię scytyjskie przetrwało do VIII wieku. Scytowie giną bez wieści już w III wieku n.e. i przypuszcza się, że podobnie jak Sarmaci „rozpuścili się” – choć zapewne nie wszyscy – w etnosie słowiańskim. Część z nich mogła naturalnie zjednoczyć się z żywiołem tureckim lub węgierskim.

przeważnie ptakołakiem jest wtedy młoda kobieta w postaci łabędzia, którą bohater spotyka nad brzegami leśnego jeziora. Z reguły występuje ona jako jedno z wielu podobnych zaczarowanych zwierząt, które od czasu do czasu odzyskują ludzką formę, zostawiają swoje łabędzie skóry na brzegu i kąpią się w jeziorze. Zadaniem bohatera jest porwać jedną z tych skór, co daje mu władzę nad jej właścicielką, która następnie godzi się zostać jego żoną. Gdy nadprzyrodzonym małżonkiem jest mężczyzna, to z reguły nie przybiera on postaci łabędzia (Zeus z mitu o Ledzie i łabędziu jest w tym kontekście wyjątkiem), ale raczej bardziej niebezpiecznych lub o wiele mniej atrakcyjnych zwierząt, takich jak niedźwiedź, wilk, osioł, wąż, knur, byk, jeź lub żaba. O bohaterce tego typu baśni często mówi się, że wyszła za mąż za potwora. Jej zadaniem jest, podobnie jak w baśniach o nadprzyrodzonych żonach, odczarowanie swojego partnera, co z reguły nie jest łatwe, choć żabę, jak powszechnie wiadomo, wystarczy pocałować⁸.

Postać wilka (niekoniecznie żelaznego) jest więc jedną z tych, które może przybrać nadprzyrodzony małżonek bohaterki w tego typu baśniach. Violetta Wróblewska opisuje jednak postać żelaznego wilka w polskich tekstach tego typu w następujący sposób:

Żelazny wilk, poza magicznymi przymiotami (zdolność szybkiego przemieszczania się, umiejętność zmiany postaci – potrafi stać się pięknym młodzieńcem lub szpilką, dar ludzkiej mowy) i niezwykłą siłą (bez trudu wyłamuje mocne drzwi, niszczy mury twierdzy), okazuje się być istotą słabą, dającą się rozszarpać przez inne zwierzęta działające w grupie – zająca, dziką, niedźwiedzia, jelenia i sarnę. Być może w tym, jak i w wielu innych przedstawionych przykładach, żelazny wilk ma symbolizować groźną, dziką, wzbudzającą przerażenie istotę, a nie niezniszczalny byt, stworzony z twardego surowca (Wróblewska, 2014, s. 177).

Taki raczej demoniczny wilk, choć obdarzony mocą przybierania ludzkiej postaci, nie nadaje się ewidentnie na nadprzyrodzonego małżonka, który przy całej swojej niesamowitości jest jednak postacią pozytywną. Wilk jako demoniczny nieprzyjaciel, na którego odczarowanie nie można liczyć i przed którym można tylko uciekać (ewentualnie można go zabić, jak w słynnej baśni o *Czerwonym Kapturku* w wersji braci Grimm), również jest w baśniach magicznych możliwy, choć – moim zdaniem – w tej funkcji o wiele częściej pojawia się niedźwiedź albo smok, jak w baśniach *Car-niedźwiedź* lub *Zwierzęce mleko* ze zbioru Aleksandra Nikołajewicza Afanasjewa (Propp, 1957, t. 2, s. 94–108), ewentualnie żeńskie demony wodne, takie jak w baśni Grimmów pt. *Wodnica* (Kapełuś, 1982, t. 1, s. 365–366) albo *Boginka w stawie* (Kapełuś, 1982, t. 2, s. 252–257).

W zbiorze braci Grimm znajdujemy baśń co prawda nie o żelaznym wilku, ale o żelaznym piecu (*Żelazny piec*) (Kapełuś, 1982, t. 2, s. 106–111). Czytamy w niej jak to wewnątrz pieca, który stał w głębi lasu, zamknięty był królewicz skazany na przebywanie w nim przez złą czarownicę i tylko jego głos wydobywał się na zewnątrz. Wystarczyło to jednak, by skłonić pewną

⁸ Por.: „W realizacjach T 420 »Królewna-ropucha« można ją odczarować pocałunkiem” (Wróblewska, 2018, s. 430). Jednak odczarowanie królewicza zakłętego w żabę przeważnie odbywa się w sposób o wiele bardziej brutalny i paradoksalny. W baśni braci Grimm *Zabi król* (Kapełuś, 1982, t. 1, s. 19–22) bohaterka po prostu uderza z całej siły żabą o ścianę, ewidentnie w celu jej zabicia, ale okazuje się, że żaba właśnie na to czekała, by zamienić się w królewicza i męża bohaterki.

królową do złożenia obietnicy, że zostanie jego żoną, co ostatecznie się staje, ale w międzyczasie królowie udaje się odczarować pięknego królewicza i wydobyć go z brzydkiego pieca. Pomysł umieszczenia pieca w środku lasu jest groteskowy, ale przestaje taki być, jeśli powiemy sobie, że królewicz został zaklęty w istocie w żelaznego wilka, którego tutaj reprezentuje żelazny piec⁹. *Żelazny piec* jest baśnią o bardzo podobnej strukturze do znanej opowieści o Amorze i Psyche, która w wersji starorzymskiego pisarza, Apulejusza z Madaury, stanowi część skomplikowanego romansu *Metamorfozy, albo Złoty osioł* (Apuleius, 1950, s. 114–157).

Inną baśnią z postacią z żelaza, lub przynajmniej opatrzoną przymiotnikiem „żelazny”, która pojawia się w zbiorze braci Grimm, jest *Żelazny Jan* (Kapełus, 1982, t. 2, s. 144–152). Tytułowy bohater jest raczej pozytywny, choć nazwany bywa „dzikim mężem” i wydaje się – lub nawet jest – bardzo groźny. Jak pisze Wróblewska: „W polskich wariantach protagonista podobny do Żelaznego Jana bywa nazywany złotym człowiekiem, miedzianym dziadkiem, a nawet żelaznym zwierzem” (Wróblewska, 2014, s. 23).

Jest więc Żelazny Jan potencjalnie spokrewniony z żelaznym wilkiem. W niemieckiej baśni pojawia się on najpierw jako demoniczna i tajemnicza siła rządząca zaczarowanym lasem i sprawiająca, że giną ludzie, którzy z jakiegokolwiek powodu próbują ów las penetrować. Gdy w końcu zostaje złapany, okazuje się, że jest upostaciowionym bagnem, które wciąga ludzi i zwierzęta w głąb, skąd nie wychodzą już żywi:

Gdy to myśliwy ujrzał, powrócił do zamku, wziął ze sobą trzech ludzi z wiadrami i kazał im wyczerpać wodę z bagna. Wówczas ujrzano na dnie dzikiego człowieka, którego ciało było brązowe jak zardzewiałe żelazo, włosy zaś opadały mu na twarz i zwisały aż po kolana (Kapełus, 1982, t. 2, s. 144).

Żelazny Jan zostaje następnie w sposób dość mało konsekwentny cennym i magicznym pomocnikiem głównego bohatera. Jego pozytywna działalność pozwala mu w końcu (nie wiadomo właściwie, w którym momencie i z jakiej bezpośredniej przyczyny) doznać odczarowania, podobnego trochę do odczarowania żelaznego pieca z poprzedniej baśni:

A gdy wszyscy zasiedli do stołu, umilkła nagle muzyka, otworzyły się drzwi i na salę wszedł dumny król z liczną świtą. Podeszedł do młodzieńca, ucałował go i rzekł:

– Jam jest Żelazny Jan; byłem zaklęty w dzikiego męża, ty zaś wyzwoliłeś mnie. Wszystkie skarby, które posiadam, oddaję ci na własność (Kapełus, 1982, t. 2, s. 152).

Odczarowanie nie jest tutaj bezpośrednio związane z wątkiem erotycznym i małżeńskim, Żelazny Jan, choć niewątpliwie stanowi atrakcyjną partię, pozostaje bez żony. Zamiast tego

⁹ Pojęcia pieca i wilka są ze sobą w tradycji językowej związane. W słowniku języka niemieckiego autorstwa również braci Grimm znajdujemy termin „Wolfsofen” (wilczy piec), który wytłumaczony jest następująco: „WOLF-SOFEN, m., term. der älteren hüttenkunde für einen beim verschmelzen der eisenerze gebrauchten ofen, in dem unmittelbar aus den erzen hämmerbares eisen hergestellt wurde” („termin oznaczający w starszej metalurgii piec używany do wytapiania rud żelaza, w którym żelazo nadające się do młotkowania wytwarzano bezpośrednio z rud”) (Grimm, Grimm, 2023) (z niem. przeł. – A.W.). Polski słownik S. B. Lindego zawiera następującą definicję: „Czasem w piecu do topienia pokazują się żelaza stopionego kawały stężale nazwane wilki” (Linde, 1995, t. 6, s. 327).

widzimy go w ścisłej relacji z bohaterem, któremu wielokrotnie pomaga, a na końcu całuje, oddając cały swój majątek. W końcu ten bohater dzięki pomocy Żelaznego Jana żeni się z królowną. Wszystko byłoby naturalnie o wiele prostsze, gdyby to Żelazny Jan, a nie jego anonimowy i mało wyrazisty podopieczny został małżonkiem królowny.

W galerii „żelaznych” postaci z baśni braci Grimm pozostał nam jeszcze Żelazny Henryk. To bohater, który nie pojawia się w tytule żadnej z baśni w polskim przekładzie Emilii Bielickiej i Marcelego Tarnowskiego, ale znajdujemy go w oryginalnym, niemieckim, tytule pierwszej z baśni tego zbioru, czyli *Der Froschkönig oder der eiserne Heinrich* (*Żabi król albo żelazny Henryk*) (Kapełuś, 1982, t. 1, s. 19–22). Co prawda, wymieniony jest na drugim miejscu, ponieważ tytułowi „żabi król” i „żelazny Henryk” to dwie różne postacie. Henryk jest sługą „żabiego króla”, czyli króla zakłętego w żabę, i ma serce opasane trzema żelaznymi obręczami, „aby nie pękło z żalu”, gdy jego pan, królewicz, „został przemieniony w żabę” (s. 22). Gdy już nastąpiło odczarowanie „żabiego króla”, czyli wyzwolenie z żabiej postaci połączone z zaślubinami z królowną, obręcze na sercu „wiernego Henryka” kolejno pękały, „gdyż pan jego był teraz wolny i szczęśliwy” (s. 22).

Wyżej opisana sytuacja brzmi dość groteskowo. Nie dowiadujemy się, co robi i gdzie się podziewa „żelazny Henryk”, gdy jego pan przebywa pod postacią żaby. Nie dowiadujemy się też, z jakiego powodu królewicz został zamieniony w żabę. Wiadomo jedynie, że dokonała tego „zła czarownica”. Henryk pojawia się nagle jako woźnica wspaniałego powozu zaprzężonego w osiem koni, który podjeżdża, by zabrać odczarowanego królewicza i jego małżonkę. Można się tylko domyslać, że pierwsze wrażenie, jakie robi tytuł tej baśni jest prawdziwe, że w gruncie rzeczy żabi król i żelazny Henryk to jedna i ta sama osoba, a pękające „żelazne obręcze” to po prostu kolejna forma odczarowania zaczarowanej małżonki bohaterki, analogiczna do odczarowania żelaznego pieca i Żelaznego Jana. Uwięzienie w żelaznej postaci, zakucie w swoisty magiczny pancerz byłoby więc ekwiwalentem występowania człowieka pod postacią zwierzęcia. Mielibyśmy tu być może do czynienia z cenną informacją, pomagającą wyjaśnić, dlaczego wilk u Strykowskiego jest żelazny. Naturalnie, musimy też brać pod uwagę, że w zasadzie każdy wilk jest „żelazny”, bo szary kolor jego sierści przypomina kolor żelaza.

Żelazny wilk z legendy opowiedzianej przez Strykowskiego jawiłby się w tym kontekście jako osobnik podwójnie zaczarowany, odsunięty od świata ludzi zarówno przez swój związek z królestwem zwierząt, jak i z dziedziną przedmiotów martwych, wśród których żelazo wyróżnia się szczególnym skumulowaniem cech nieludzkich, choć jednocześnie jest to metal, który odegrał bardzo ważną rolę w historii ludzkiej cywilizacji. Według Władysława Kopalińskiego: „W tradycji ludowej i biblijnej żelazo jest także metalem demonicznym, nieczystym, szatańskim narzędziem śmierci i wojny, brutalnej siły, materializmu, nieświadomości” (Kopaliński, 1990, s. 504). Jednak ten sam autor powiada:

W tradycji ludowej żelazo jest najlepszą obroną przeciw złym duchom, czarnej magii, demonom, wampirom, czarownicom i przynosi szczęście, zwłaszcza żelazo w postaci podkowy, gwoźdźcia wbitego do kołyski, do łóża rodzącej, nożyczek: może to być też żelazny albo osinowy kół, którym przebijają się serce nieboszczyka, aby się nie stał upiorem (Kopaliński, 1990, s. 504).

Jako symbol żelazo jest więc pojęciem dwuznacznym. Jednak wydaje się, że w baśniach funkcjonuje ono przede wszystkim jako mało atrakcyjny sam w sobie pancerz chroniący życie wtedy, gdy jest ono słabe lub zagrożone.

Zwrócić uwagę należy na jeszcze jedną baśń ze zbioru braci Grimm. Jest to *Jasio-Jeżyk* (Kapełuś, 1982, t. 2, s. 33–38), gdzie bohaterem jest pół człowiek, pół jeż, „który od góry był jeżem, a od dołu chłopcem” (Kapełuś, 1982, t. 2, s. 34), przeważnie podróżujący na kogucie. Jasio-Jeżyk jest naturalnie kolejnym wcieleniem nadprzyrodzonego małżonka, który ukrywa swoją ludzką naturę pod zmienioną postacią. Kolce jeża służą zasadniczo jako ochrona, ale Jasio-Jeżyk używa ich także w celach zaczepnych – jeżeli się go źle traktuje, to potrafi się zemścić, raniąc swoimi kolcami narzeczoną, która została mu oddana pod przymusem. Jeśli jednak król potrafi skłonić swoją córkę, by wyszła bez oporu za jeżoczłowieka (zgodnie z wcześniej udzieloną przez jej ojca obietnicą), Jasio-Jeżyk traktuje ją dobrze i nawet sam wskazuje jak można go odczarować, by stał się normalnym człowiekiem, choć w istocie kimś więcej, bo ostatecznie sam też zostaje królem.

Jeż może funkcjonować jako bohater kulturowy. W pewnym micie buriackim ratuje on ludzkość od pogrążenia się w ciemności:

Mit podaje, że Gospodyni Ziemi zamknęła światła niebieskie w skrzyni. Cała natura pogrążyła się w mroku, ludzie nie mogli odnaleźć się nawzajem i nawet zwierzęta krzyczały z przestachu; wiele stworzeń zginęło. Wtedy Bóg posłał Jeża, by odzyskał słońce i księżyc. Jeż wyprawił się do Gospodyni Ziemi i poprosił ją o konia-przywidzenie i grającą włócznię jako gościniec. Gospodyni Ziemi, nie będąc w stanie spełnić owych nieprawdopodobnych życzeń, musiała wreszcie oddać goszczącemu u niej kumowi słońce i księżyc. Jeż umieścił je na ich szlakach i zrobiło się jasno na świecie (Haavio, 1979, s. 238).

Związek między jeżem a słońcem jest oczywisty – jeż jest popularnym symbolem słonecznym, jego kolce symbolizują promienie słoneczne. Jednak i wilk może funkcjonować jako symbol słoneczny, upoważnia go do tego zdolność do widzenia w ciemności (Chevalier, Gheerbrant, 1996, s. 1119). Korelacja jeża i wilka uwidacznia się w bajce zwierzęcej Franciszka Morawskiego opartej na starożytnych utworach Ezopa np. *Wilk i jeż*. Jeż jest potencjalną ofiarą wilka, która jednak, dzięki swoim kolcom, potrafi przeważnie uniknąć zjedzenia.

Ciekawe, że w swojej *Bajce o żelaznym wilku* (1911) Wacław Sieroszewski (1858–1945) opiera się, jeśli chodzi o korzenie folklorystyczne tej bardzo literackiej baśni, głównie na *Jasiu-Jeżyku*, w mniejszym stopniu też na wyżej omówionym *Żelaznym Janie* (Sieroszewski, 1911), brak u niego natomiast wyraźnych nawiązań do żelaznego wilka w ujęciu Strykowskiego. Z *Jasii-Jeżyka* i podobnych do niego baśni, pochodzi charakterystyczny motyw (przeważnie będącego królem) ojca, który w zamian za wskazanie drogi lub uwolnienie obiecuje tajemniczemu stworowi, czyli w tym wypadku Jasiowi Jeżowi (a u Sieroszewskiego żelaznemu wilkowi), że odda mu to, czego jeszcze nie zna i co napotka we własnym domu. Naturalnie tym czymś okazuje jego nowo narodzone dziecko, zwykle córka, niekiedy może być to dwoje dzieci – córka i syn. Trzeba tu od razu zaznaczyć, że „żelazny wilk” Sieroszewskiego nie jest tak naprawdę

– w przeciwieństwie do tego z legendy o Giedyminie – żelaznym wilkiem, czyli magicznym wilkiem robiącym przynajmniej wrażenie, jak gdyby był okuty w żelazo. Jest to człowiek nazywający się Żelaznym Wilkiem, odziany w zbroję i noszący przyłbicę w kształcie wilczego pyska rycerz. Niemniej ma on niewątpliwe związki z wilkami, jest przywódcą wilczej watahy, która ściśle wykonuje jego polecenia.

Podobnie jak w *Jasiu-Języku* i w *Żelaznym Janie* istota demoniczna, która początkowo nastawiona jest rewolucyjnie i destrukcyjnie, ulega wewnętrznej przemianie, staje się siłą sprzyjającą ustanowieniu elementarnego porządku, ulega on, jak to ujmuje Wróblewska, socjalizacji. Sam Żelazny Wilk tak ujmuje tę przemianę:

Na początku byłem istotnie wrogiem waszym, chciałem zagrabić wasze ziemie i wasze bogactwa. Byłem młody, żądny sławy i walki... Pobity przez was, zapragnąłem odwetu, postanowiłem poznać waszą siłę, co nawet uciemiężonych chłopów przeciwko nam obróciła. Dostałem się w przebraniu do waszego serca... do zamku. Tam nauczyłem się cenić wasze urządzenia, waszą wiedzę, waszą naukę... [...] Zapragnąłem przeto mój lud dźwignąć, wyprowadzić z gąszczów leśnych, przerobić na ludzi do was podobnych. Okrzesać na wasz wzór, nauczyć, zjednoczyć z wami! (Sieroszewski, 1911, s. 182)

Można ten proces uznać za równoważny w stosunku do motywu odczarowania, które w baśni Sieroszewskiego w dosłownym znaczeniu tego słowa nie następuje.

Mniej znanym opracowaniem motywu żelaznego wilka na polskim gruncie jest wierszowana *Baśń o żelaznym wilku i o pięknym królewiczu* Antoniego Czajkowskiego, wydana w Warszawie w 1893 roku. Podobnie jak u Sieroszewskiego, wilk Czajkowskiego nie wykazuje żadnych wyraźnych związków z żelaznym wilkiem Strykowskiemu. Nie jest to człowiek mający związek z wilkami, ani zaczarowany wilk dający się odczarować, tylko prawdziwy wilk – o tyle magiczny, że potrafiący mówić. Przypomina wilka z *Czerwonego Kapturka*: jest przebiegły, złośliwy i krwiożerczy. Jedynym sposobem na pozbycie się go jest pozbawienie życia, co w końcu następuje. Nie bardzo też wiadomo, na czym polega „żelazny” charakter owego wilka, jednak przydomek ten powtarzany jest za każdym razem, gdy pojawia się ta postać.

Dość oryginalne dla tej baśni jest to, że główny bohater, tytułowy królewicz, umiera śmiercią naturalną w połowie akcji. Jego rolę przejmuje syn, który musi bronić zarówno siebie, jak i swojej siostry bliźniaczki przed zakusami żelaznego wilka nieustannie knującego, jak tu zjeść osierocone rodzeństwo. Centralnym motywem jednak jest – podobnie jak u Sieroszewskiego i podobnie jak w baśni Grimmów o *Jasiu-Języku* – motyw lekkomyślnej obietnicy. Bohater obiecuje wprost, że odda swoje dzieci wilkowi na pożarcie, nie ma więc elementu zaskoczenia polegającego przeważnie na niewiedzy bohatera, co jest przedmiotem jego obietnicy. Królewicz, będąc w kłopotach, przyrzekł wilkowi swoje dzieci, dobrze wiedząc, że ich nie ma. W przeciwieństwie do króla z baśni Sieroszewskiego, tutaj bohater po powrocie do domu nie spotkał żadnych nieznanych sobie wcześniej dzieci. Pragnął on wilka oszukać i nigdy się nie ożenić, w ten sposób unikając posiadania dzieci. Przez jakiś czas mu się to udawało, ale wkrótce o całej sprawie zapomniał, ożenił się i urodziły mu się bliźnięta. Wtedy oczywiście zjawił się ponownie wilk, żeby odebrać to, co mu przyrzekano.

Swoistą syntezą motywu żelaznego wilka i zaczarowanego jeża¹⁰ jest wierszowana baśń Jana Brzechwy *Baśń o stalowym jeżu* (Brzechwa, 1982, s. 51–67). Opowieść o dużej wartości artystycznej, mimo że przeznaczona jest dla dziecięcego czytelnika, oparta jest zasadniczo na schemacie baśni o nadprzyrodzonych małżonkach. Nic więc dziwnego, że szczytowym momentem rozwoju akcji jest odczarowanie stalowego jeża i przywrócenie mu ludzkiej postaci. Jednak dla wielu czytelników może być zaskoczeniem, że ta ludzka postać jest osobą płci żeńskiej. Jeż zmienił się mianowicie w piękną dziewczynę o imieniu Klementyna. Jak już zaznaczyliśmy, nie jest typowe dla tego rodzaju baśni, aby bohaterka przyjmowała postać zwierzęcia uważanego, zwłaszcza w starszej warstwie kultury, za brzydkie i nieprzyjemne. Zaczarowany jeż w zbiorze braci Grimm jest płci męskiej, podobnie jak zaczarowana żaba¹¹. W dodatku u Brzechwy stalowy jeż, a właściwie Jeż, podobnie zresztą jak Żelazny Wilk u Sieroszewskiego, mimo niewielkich rozmiarów jest stworzeniem o bardzo wojowniczym i agresywnym nastawieniu, często posługującym się mieczem lub halabardą, co nie pasuje oczywiście do tradycyjnego stereotypu kobiecości. Tymczasem Klementyna jest jak najbardziej stereotypową przedstawicielką swojej płci, co autor podkreśla, pisząc, że „była dobra, była miła”.

Jej mężem został książę Złotowój, sam też zaczarowany w potwornego złotego rycerza „w złocie kutego”, który był „władcą Góry Magnesowej” i żywił się stalą, a więc pragnął pożreć stalowego Jeża. Zanim doszło do obustronnego odczarowania, Jeż stanął do walki ze złotym stworem. Jeża odczarowała kropla krwi Złotowoja, którą ten sam wytoczył przy pomocy jednego ze swoich kółców. Podobny skutek odniosła łza Jeża która spadła ona na złoty pancerz rycerza, powodując, że pozbył się on złotej skorupy, w której wydawał się tkwić, podobnie jak Jeż tkwił w skorupie stalowej¹². W typowych baśniach o nadprzyrodzonych małżonkach mamy do czynienia albo z zaczarowaną żoną, albo z zaczarowanym mężem, tu jednak obydwie te postacie występują w jednej baśni. Bohaterem lub bohaterką tych opowieści jest osoba potrafiąca zdjąć z partnera (lub partnerki) czar, a która sama zaczarowana nie jest. Tu jednak zaczarowany mąż i zaczarowana żona odczarowują siebie nawzajem niemal w tym samym momencie, i to w trakcie lub w następstwie toczenia ze sobą walki na śmierć i życie. Jest to niewątpliwie twórcza ingerencja w schematy baśniowe, która w autentycznym folklorze byłaby nie do pomyślenia. Teoretycznie modyfikacja ta sprawia, że nie wiemy, kto jest prawdziwym bohaterem tej baśni: jeżokształtna Klementyna czy „w złocie kuty” Złotowój. W praktyce nie ma wątpliwości, że bohaterką jest Klementyna, ona pozostaje w centrum uwagi czytelnika, a jej zaczarowanie jest o wiele głębsze i ciekawsze. Dotyczy to też jej odczarowania. Można powiedzieć, że Brzechwa w tej baśni nadaje wyjątkowo radykalny charakter temu motywowi, mamy bowiem do czynienia z przejściem od postaci zwierzęcej do ludzkiej połączone ze zmianą, jeśli nie płci biologicznej, to na pewno tzw. płci kulturowej. Dodatkowo następuje tu „przemiana rozmiarowa”, przez co rozumiem sytuację zmiany małego jeża w dorosłą młodą kobietę. Nie wolno też zapominać, że ten jeż w istocie nie jest jeżem, jest wytworem „Magika Mechanika”, który

¹⁰ Folklor litewski dostarcza nam dobrego przykładu na podobieństwo postaci magicznego jeża i zaczarowanego wilka. Litewskie baśnie *Jeż królewskim zięciem* i *Biały wilk* oparte są na prawie identycznej strukturze należącej oczywiście do baśni o nadprzyrodzonych małżonkach. Por. Vedrickaitė, 2003, s. 87–101.

¹¹ Służy temu niewątpliwie to, że w języku niemieckim rzeczownik „żaba”, czyli *Frosch*, jest rodzaju męskiego.

¹² I tu można dodać, że naturalny kolor igieł jeża jest przeważnie szary, a więc łatwy do skojarzenia z żelazem lub stalą.

produkował automaty obdarzone jedynie pozorami życia organicznego: „Automaty, lalki, skrzynki /Nakręcane katarynki / Śpiewające psy i świnki” (Brzechwa, 1982, s. 51). Najprawdopodobniej więc stal stalowego jeża nie jest tylko osłoną, pod którą kryje się prawdziwy jeż niczym rycerz w zbroi, ale stanowi o najgłębszej istocie jeża, który nie jest żadnym jeżozłakiem, ale po prostu jeżoksztaltnym metalowym robotem. W tym sensie zatem jeż Brzechwy żadnej biologicznej płci nie posiada. Jego przemiana w Klementynę przypomina nieco dzieje słynnego Pinokia, który zaczyna swój żywot jako zwykły kawałek drewna, by w końcu zostać prawdziwym chłopcem.

Niewątpliwie na drugim biegunie w stosunku do małego bajkowego jeża można by umieścić wielkiego, mitycznego wilka, jakim niewątpliwie jest Fenrir, zwany też Fenrisem, należący do mitologii germańskiej, a właściwie skandynawskiej. Nie przydaje się mu miana żelaznego wilka, ale jego związki z żelazem są częste. Bogowie dwukrotnie próbują go skępować żelaznym łańcuchem i dopiero za trzecim razem im się to udaje. Co prawda, ten trzeci łańcuch nie jest już żelazny, a całkowicie magiczny, zrobiony z „korzenia skały, brody kobiety, oddechu ryby, śliny ptaka, żyły niedźwiedzia i odgłosu stąpania kota” (Szrejter, 2006, s. 143). Fenrir mógłby niewątpliwie bronić miasta jak żelazny wilk u Strykowskiego, jego mieszkańcy mogliby się czuć całkowicie bezpieczne, bo Fenrir jest bardzo potężnym wilkiem. Problem w tym, że interesuje go wyłącznie destrukcja, a nie działanie pozytywne.

Podsumowując, związek żelaznego wilka z Wilczycą Kapitolińską wydaje się bardzo odległy. Żelazny wilk ze snu Giedymina jest najprawdopodobniej istotą demoniczną i zaczarowaną, której odczarowania należałoby oczekiwać. Byłoby to zgodne z przytoczonymi w tym studium przykładami, gdyby ów wilk wszedł w jakąś relację z księciem Giedyminem, na przykład zaoferował mu pomoc w wydostaniu się z lasu w zamian za obietnicę dotyczącą tego, co Giedymin zostawił w domu. Tutaj jednak sam wilk staje się, w pewnym sensie, domem, gdyż jego pojawienie się zostaje odczytane jako wezwanie do założenia miasta, które będzie stolicą całej Litwy. Następuje w ten sposób, bardziej metaforycznie niż materialnie, jego odczarowanie za sprawą Lizdejki, który sam jako syn orla jest istotą półdemoniczną i zaczarowaną, być może poddaną tylko częściowej socjalizacji przez przyjęcie funkcji najwyższego kapłana. Żelazny wilk ulega odczarowaniu w tym sensie, że przestaje kojarzyć się z niebezpiecznym przeciwnikiem, a staje się gwarantem ludzkiego sukcesu. Lizdejko jest swego rodzaju anty-Danielem – zamiast prorokować zagładę państwa i miasta, głosi powstanie nowego, bardzo silnego miasta, które będzie stolicą równie silnego państwa, a wilk będzie tej siły uosobieniem. Dzięki interpretacji snu Giedymina przez Lizdejkę mamy do czynienia z daleko posuniętą identyfikacją tych trzech postaci (Giedymina, Lizdejki i wilka) w jedną całość, w swoistą reinterpretację dogmatu o Trójcy Świętej, która jednak z teologią chrześcijańską ma niewiele wspólnego. Reprezentują one siłę polityczną, duchową (religijną) i zwierzęcą witalność gwarantującą związek z pierwotnymi siłami natury.

Innymi słowy postuluję, że posługując się wykazem typów baśni ludowej stworzonym przez Antti Aarne i Stitha Thompsona, opowieść o żelaznym wilku przekazana przez Macieja Strykowskiego ma pewne cechy wspólne łączące ją z AT 441 (Jasio-Jeżyk) (Aarne, Thompson, 1928, s. 71). Mam tu na myśli głównie sytuację, w której władca (przeważnie jest to król) spotyka w gęstym lesie magiczne zwierzę oferujące mu swoją pomoc (zazwyczaj w odnalezieniu sposobu na wyjście z lasu) w zamian za obietnicę dotyczącą jego miejsca zamieszkania (zazwyczaj chodzi o pojawienie się w tym miejscu nowo narodzonej córki władcy, o której istnieniu on jeszcze nic nie wie).

Zamiast pytać o starą siedzibę władcy i o to, co się w niej znajduje, żelazny wilk nawołuje władcę, choć w sposób mocno niejasny, do stworzenia nowej siedziby, nowego domu i nowej stolicy. W ten sposób następuje metaforyczne wyjście z lasu Litwy, czyli zbudowanie cywilizowanego państwa. Posiadanie potężnej i bogatej stolicy może być uważane za warunek tego wyjścia, ale wilk może symbolizować jednocześnie zachowanie związków z lasem, czego ma być gwarantem jako zwierzę opiekujące się nowym miastem. Wilno jest więc tą córką władcy, którą żelazny wilk bierze sobie za żonę. W ten sposób dwa motywy charakterystyczne dla AT 441, czyli pomoc magicznego zwierzęcia okazana władcy i małżeństwo magicznego zwierzęcia z córką władcy zlewają się na poziomie metaforycznym w jedną całość.

Innym motywem, którego obecność zostawiła ślady w legendzie o żelaznym wilku, jest niewątpliwie motyw cudownego pochodzenia bohatera, który jest uważany za spokrewnionego ze światem zwierzęcym. Dotyczy to zwłaszcza postaci Lizdejki, który w legendzie o żelaznym wilku odgrywa ważną rolę. W baśniach znajdujemy ten motyw w AT 301 (Trzy skradzione księżniczki), gdzie bohater jest często synem niedźwiedzia i cechuje go nadnaturalna siła (Aarne, Thompson, 1928, s. 45), albo AT 432 (Księżę jako ptak), gdzie bohaterka ma zmiennokształtnego partnera, który potrafi przybierać postać ptaka (Aarne, Thompson, 1928, s. 69).

Analogie przedstawione w artykule mają oczywiście wartość jedynie hipotetyczną. Nie postuluję, przedstawiając pewne zbieżności z motywem żelaznego wilka w baśniach braci Grimm, jakoby istniały jakieś szczególne związki między folklorem litewskim a niemieckim. Raczej odwołuję się do pojęcia „europejska baśń ludowa”, spopularyzowanego przez Maxa Lüthi i zakładającego istnienie wspólnego całej Europie dziedzictwa baśni magicznej¹³. Mogą oczywiście występować lokalne lub nawet narodowe odmiany baśniowej tradycji, jednak główne wątki i schematy będą się powtarzały. Jak powiada Lüthi: „Europejskiej baśni ludowej przynależy szczególna moc oddziaływania. Podda ją się jej urokowi nie tylko dzieci każdej nowej generacji” (Lüthi, 1985, s. 5). Nie chciałbym też żadną miarą sugerować jakoby baśnie niemieckie były bardziej reprezentatywne dla europejskiej baśni ludowej niż baśnie innych wspólnot etnicznych lub językowych¹⁴. Z tezy o istnieniu europejskiej baśni ludowej wynika też, że okoliczność datowania najstarszych zbiorów baśni w Europie na XVII wiek nie znaczy bynajmniej, że gatunek ten nie ma o wiele starszych korzeni. Nie ma więc niczego dziwnego w tym, że legenda o żelaznym wilku, którą podał nam Strykowski w XVI wieku, wykazuje pewne baśniowe koneksje, możliwe do odnalezienia w baśniach wydanych dopiero w XIX wieku.

Inny rodzaj materiału reprezentują mity założycielskie, takie jak patriotyczna węgierska opowieść o legendarnym ptaku Turulu, celtycko-brytyjska legenda o narodzinach króla Artura albo skandynawski mit o wilku Fenrirze, który bardziej dotyczy upadku starego świata niż założenia czegokolwiek nowego. Mogą one mieć strukturę podobną do baśni, mogą tam występować podobne motywy, takie jak nadprzyrodzony małżonek (lub partner seksualny), który potrafi przybrać dowolną formę, choć przeważnie jest to forma zwierzęca. Tym jednak,

¹³ Lüthi dostrzega naturalnie istnienie baśniopodobnych opowieści poza Europą. Jednak utrzymuje stanowisko, że reprezentują one inne właściwości i inny styl niż baśnie europejskie (por. Lüthi, 1985, s. 7).

¹⁴ Helena Kapeluś w swoim *Posłowie* do polskiego wydania baśni Grimm wyraziście zresztą sugeruje, że niemieckość baśni zebranych i opracowanych przez braci Grimm jest mocno wątpliwa, jako że większość informatorów, czy raczej informatek, z których korzystali bracia, były osobami posługującymi się co prawda językiem niemieckim, ale pochodzenia francuskiego (por. Kapeluś, 1982, t. 2, s. 360–361).

co je odróżnia od baśni jest zakorzenienie w konkretnym miejscu geograficznym, a często też w konkretnym czasie historycznym, nawet jeśli ten czas i to miejsce niewiele mają wspólnego z naukową historią lub geografią. Taką legendą założycielską, choć raczej o ubogiej treści i słabo rozwiniętych wątkach, jest też niewątpliwie opowieść Strykowskiego o żelaznym wilku. Wspomniane ubóstwo sprawia, że trudno jest ją rozpatrywać w kontekście bogatszych treściowo legend. Można przypuścić, że jest z nimi, jak próbowałem wykazać, spokrewniona, lecz bardzo trudno byłoby to pokrewieństwo udowodnić, do czego praca ta nie pretenduje.

Bibliografia podmiotowa

- Aarne, A., Thompson, S. (1928). *The Types of the Folk-Tale. A Classification and Bibliography*. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia. Academia Scientiarum Fennica.
- Apuleius, (1950). *The Golden Ass*. Harmondsworth, Middlesex: The Penguin Classics.
- Weber, R., Fischer, B. (eds.) (2007). *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Boulenger, J. (red.) (1987). *Opowieści okrągłego stołu. Merlin Czarodziej. Lancelot z Jeziora. Poszukiwanie świętego Graala. Śmierć Artura*. Tłum. K. Dolatowska, T. Komendant. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Brzechwa, J. (1982). Baśń o stalowym jeżu. W: *Od baśni do baśni*. Warszawa: Czytelnik.
- Czajkowski, A. (1893). *Baśń o żelaznym wilku i o pięknym królewiczu*. Pobrano z: <https://www.sbc.org.pl/dlibra/publication//335445/edition/316958> (12.01.2023).
- France, M. de (1959). *Pieśni*. Tłum. J. Dackiewicz. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- The Gesta Hungarorum of Anonymous. The Anonymous Notary of King Bela* (2011). Przeł. M. Rady. Pobrano z: <https://web.archive.org/web/20110609152157/http://eprints.ucl.ac.uk/18975/1/18975.pdf> (12.01.2023).
- Graves, R. (1967). *Mity greckie*. Przeł. H. Krzeczkowski, wstęp A. Krawczuk. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Graves, R. (1960). *The Greek Myths*. Vol. 1–2. London: Penguin Books.
- Kapełuś, H. (red.) (1982). *Baśnie braci Grimm*. T. 1–2. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Mickiewicz, A. (1996). *Pan Tadeusz*. Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Morawski, F. (1910). *Bajka o wilku i jeżu*. Pobrano z: https://pl.wikisource.org/wiki/Wilk_i_je%C5%BC (12.01.2023).
- Propp, V. (red.) (1957). *Narodnye russkiye skazki A.N.Afanasyeva*. T. 1–3. Moskwa: Gosudarstvennoye Izdatelstvo Hudozhestvennoy Literatury.
- Sieroszewski, W. (1911). *Bajka o Żelaznym Wilku. z 14 rycinami i winiętą okładkową Jana Rembowskiiego – całość*. Kraków: Spółka Nakładowa „Książka”.
- Strykowski, M. (2013). *Kronika polska, litewska, żmudzka i wszystkich Rusi*. Pobrane z: <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/strykowski-kronika-polska-litewska-zmudzka-i-wszystkiej-rusi.html> (12.01.2023).
- Szrejter, A. (2006). *Mitologia germańska. Opowieści o bogach mroźnej Północy*. Gdańsk: Wydawnictwo L & L.
- Vedrickaitė, I. (red.) (2003). *Baśnie litewskie*. Warszawa: Exlibris.
- De almo primo duce* (2023) W: Anonymus Belae Regis Notarius, *Gesta Hungarorum. Chronicon*. Pobrano z: https://la.wikisource.org/wiki/Gesta_Hungarorum#De_almo_primo_duce (12.01.2023).
- Warnke, K. (red.) (1990). *Lais de Marie de France*. Paris: Le Livre de Poche.

Bibliografia przedmiotowa

- Chevalier, J., Gheerbrant, A. (1996). *A Dictionary of Symbols*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.
- Grimm, W., Grimm J. (2023). *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*. Pobrano z: <https://www.woerterbuchnetz.de/DWB> (28.01.2023).
- Haavio, M. (1979). *Mitologia fińska*. Przeł. Jerzy Litwiniuk. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kopaliński, W. (1990). *Słownik symboli*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Linde, S. B. (1995). *Słownik języka polskiego*. T. 1–6. Warszawa: Wydawnictwo „Gutenberg-Print”.
- Lüthi, M. (1985). *Das europäische Volksmärchen. Form und Wesen*. Tübingen: Francke Verlag.
- Mackiewicz, S. (1990). *Dom Radziwiłłów*. Warszawa: Czytelnik.
- Wróblewska, V. (red.), (2018). *Słownik polskiej bajki ludowej*. Pobrano z: <https://bajka.umk.pl> (12.01.2023).
- Wróblewska, V. (2014). *Postać żelaznego wilka w folklorze i literaturze polskiej*. Pobrano z: https://bajka.umk.pl/bajka-ludowa/opracowania/Wróblewska_V-Postać-żelaznego-wilka-w-folklorze-i-literaturze-polskiej.pdf (12.01.2023).

The Legend about the Iron Wolf from Strykowski's “Chronicle” in the Context of Foundation Myths and Tales of Magic

Summary

The present article is an attempt to look at Strykowski's story of Gediminas', the Grand Duke's of Lithuania, and his dream, involving a vision of an iron-clad wolf, in the light of its possible folkloric and mythographic context. It is natural to look at it as a foundation myth, associated with the legendary origins of the city of Vilnius, the capital of Lithuania. The author claims that the usually postulated connection with the story of Romulus and Remus and the Capitoline She-Wolf is rather tenuous and that it is better understood within the framework of fairy tales about supernatural, enchanted, animals, whose disenchantment, that is, a return to the human form, is the natural and expected conclusion. A comparative analysis of various legends, myths, and fairy tales (including literary fairy tales) suggests that this predominantly Lithuanian story has some links with a vast European narrative heritage.

Słowa kluczowe: *Kronika* Strykowskiego, baśnie magiczne, mity założycielskie, symbolika wilka, symbolika żelaza, wilk a jeź

Keywords: Strykowski's “Chronicle”, tales of magic, foundation myths, the symbolism of the wolf, the symbolism of iron, the wolf and the hedgehog