

TOMASZ KALNIUK
Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej UMK
ul. Bojarskiego 1
87-100 Toruń
e-mail: kalniuktomasz7@gmail.com

DUALNOŚĆ DZIECI I STARCÓW W POLSKIEJ KULTURZE LUDOWEJ

Mit organizujący ludowe *universum* spajał ze sobą poszczególne elementy wiejskiego świata. Naturalne i nadprzyrodzone współbrzmiały, dookreślając się wzajemnie. Biologia stawała się „sacrobologia”, a sfera *niezwykłego* silnie znaczyła swoją obecność w chłopskiej codzienności. Życie i śmierć w ramach ludowego, synkretycznego światopoglądu, przypisywanego wsi polskiej XIX i początku XX wieku, były tyleż faktami naturalnymi, co fenomenami społeczno-kulturowymi. Mityczna nadinterpretacja (Barthes 2000), zgodnie z tą właściwością mitu, którą jest niwelowanie sprzeczności powodujących chaos, dokonywała przesunięć semantycznych.

W ten sposób wytwarzał się światopoglądowy holizm, czy irracjonalizm ludowego myślenia (Wisłocki 1994, s. 51). Narodziny i śmierć, będąc momentami nasilonej biologiczności (Wasilewski 2010, s. 163-164) stawały się równocześnie zjawiskami szczególnie zsakralizowanymi. Wpływało to na postrzeganie osób związanych z fazami egzystencjalnego początku i końca – dzieci i starców, stanowiących przykład „wewnętrznych obcych” (Mróz 1979, s. 158). Ich status wpisuje się, w kategorię „odmieńców” – „swoich – obcych”, postaci peryferyjnych, lecz silnie oddziaływujących na kulturę (Perzanowski 2009, s. 48)¹.

Na ziemiach polskich (bez względu na zabór czy region pojmowany etnograficznie), podobnie jak na wielu innych obszarach, dzieci i starcy budzili postawy ambiwalentne, właściwe dla myślenia mitycznego². Najmłodszy i najstarszy członkowie społeczności wiejskich spotykali się zazwyczaj z niechęcią, a nawet agresją wynikającą m. in. z negatywnego stosunku do ich biologicznego wieku i związanego z nim statusu. Jedni byli jeszcze niedojrzali, a drudzy – już zbyt niedołążni, aby móc w pełni angażować się w życie swojej

¹ Część rozważań i przykładów pochodzi z mej pracy doktorskiej *Mityczni obcy. Dzieci i starcy w polskiej kulturze ludowej XIX i początku XX wieku*, Toruń 2012. Dysertacja została napisana pod kierunkiem dr hab. Violetty Wróblewskiej; jej obrona odbyła się 25 maja 2012 roku. Na artykuł w obecnym kształcie znaczny wpływ miały krytyczne opinie, wskazówki i sugestie Pani Profesor Iwony Kabzińskiej z IAIe PAN w Warszawie, za które jestem jej niezmiernie wdzięczny.

² Zob. np. Lévy-Bruhl 1992; Lévy-Strauss 1967; Cassirer 1998. Autorzy ci zwracali uwagę m.in. na fakt, że mityczny sposób myślenia i bycia, pomimo swej odmienności od naukowych sposobów kwantyfikacji nie ustępuje im skutecznością; jest im równoważny, choć nierównoważony.

społeczności. Wymagali natomiast utrzymania i dodatkowej opieki. Psychofizyczne i społeczne braki, wynikające z szeroko pojętego niewykształcenia czy nieukształtowania u dzieci, a zdeformowania u starców, czyniąc z nich niepełnych członków własnej społeczności, odsyłały ich ku rzeczywistości nadprzyrodzonego. Funkcjonowali zatem nie tylko jako typy społeczne, lecz również jako postacie mityczne – pośredniczące ze sferą *sacrum*. W artykule staram się eksplikować tę dwoistość. Nie jest on zatem, ani dokładnym opisem sposobu życia dzieci i starców w społecznościach wiejskich, ani szczegółową analizą dostępnych źródeł, lecz propozycją refleksji antropologicznej. Przybiera ona postać wzajemnego doświadczenia się zasadniczych właściwości przypisywanych kulturze ludowej, z jednej strony, i cech jej wybranych przedstawicieli, z drugiej. Dzieci i starcy, jako członkowie społeczności wiejskiej, przez ambiwalencję swojego statusu obrazują synkretyzm tradycyjnego światopoglądu. Przyglądając się wybranym aspektom ich egzystencji, można dostrzec odniesienie do opozycji bazowej „swój – obcy”, znamionującej ludowy sposób myślenia i bycia.

DZIECI W KULTURZE LUDOWEJ

*Dzieci, póki są dziećmi [...] okropnie różnią się od innych ludzi;
tak jak gdyby zupełnie inne istoty, odmiennej natury.*
(Dostojewski, za: Janion 1998, s. 106)

Dzieciństwo, waloryzowane jako stan niewinny, czysty i bliski *sacrum* dość powszechnie postrzega się jako niezwykle. Philippe Ariès zauważa, że temu przeświadczeniu, w niektórych przynajmniej okresach historii, towarzyszyło zjawisko braku wyodrębnienia dziecka jako typu społecznego (Ariès 1995). Karolina Smoleńcówna, starając się scharakteryzować panujący na ziemiach polskich w XIX wieku stosunek chłopów do potomstwa, stwierdzała: „Dziecię, odkąd nauczy się chodzić, jest prawie całkowicie sobie zostawione” (Smoleńcówna 1890, s. 61)³. Obojętność wobec dziecka tłumaczyć można wysokim odsetkiem śmiertelności. Dodatkowo wzmocnienie tego faktu wyobrażeniem religijnym, o chrześcijańskiej proveniencji, umieszczało dusze ochrzczonych, a zmarłych malców wysoko w niebie (Bystroń 1994, s. 143). Po cóż interesować się istotami, dla których ziemia nie była prawdziwym domem, a pobyt w niebie sprowadzał błogosławieństwo dla żywych członków rodziny? W czasach nowożytnych, podobnie jak i we wcześniejszych

³ Wychowanie dziecka sprowadzało się, w opinii chłopów, do zapewnienia mu odzienia, pożywienia i przygotowania do czekających go prac (Bittner-Szewczykowa 1984, s. 75).

okresach historii (oraz w prahistorii), na co wskazują badania archeologiczne, stopień śmiertelności dzieci i niemowląt był wysoki. W średniowiecznej Polsce, dla przykładu, ale i ogólnie w Europie tego okresu – umieralność dzieci (w kategoriach określanych mianem *Infans I* i *Infans II*, obejmujących odpowiednio lata od 0 do 7 i od 7 do 14-15), wahała się od 20% do 30%, ze zdecydowaną przewagą *Infans I* (Delimata 2004, s. 52). Umieralność niemowląt na dziewiętnastowiecznej wsi była równie wysoka (stan ten utrzymywał się do połowy XX wieku; patrz np. Kacprzak 1937, s. 41).

W kulturze wsi powszechne było traktowanie dziecka jako siły roboczej. „Droga chłopskiego dziecka wytknięta jest od kolebki do grobu koniecznością pracy materialnej”, konstatował Henryk Biegeleisen (1927, s. 369). Dzieci pracowały głównie przy wypasaniu zwierząt gospodarczych. Wdrażanie do tego odbywało się stopniowo, poczynając od wielogodzinnego pilnowania kur, na które matka kazała „wyglądać” cztero-pięcioletkom, przez „pasynie gęsi”, zlecane sześćo-siedmiolatkom, „pilnowanie świń”, na krowach, za którymi „mniej więcej w ósmym roku «puscały się» podrostki”, kończąc (Cieślikowski 1967, s. 148). Młode pastuchy pasły w pojedynkę albo zespołowo, nierzadko najmując się do pomocy. Pojawiały się także inne zajęcia, uzależnione od pory roku (np. prace sezonowe przy zbiorach ziemniaków), regionu i od warunków społecznych. Rodzice przyjmowali z dużym zadowoleniem fakt, że ich dzieci przestawały jeść za darmo (Librachowa 1934, s. 29). Rytm życia wiejskiego dziecka (w niektórych sytuacjach nawet niemowlęcia⁴), ściśle zintegrowany z pracą rodziców, skracał czas dzieciństwa. Dotyczyło to również kojarzonej z dzieciństwem zabawy. Jej czasowy wymiar, ze względu na szybko podejmowaną pracę, był ograniczony⁵. Podstawowe potrzeby dzieci nawet, gdy były dostrzegane, ustępowały koniecznym obowiązkom (Mioduchowska 1958, s. 38). Z jednej strony prowadziło to do znacznej zachorowalności najmłodszych członków grupy (Tylkowa 1989, s. 81; Czarnecki 1937). Z drugiej natomiast do uformowania obrazu dziecka jako społecznie niechcianego.

W ludowej wizji świata dzieci sytuowane w pobliżu granic biologicznych i społeczno-kulturowych, nosiły znamiona *obcości*⁶ (Nowina-Sroczyńska 1997, s. 17). Było to ważnym wyznacznikiem ich ambiwalentnego statusu. Szczególnie koncentrowały na sobie

⁴ Powszechne były przypadki zabierania niemowląt w pole i trzymania ich w workowatej, przenośnej kołysce, zwanej „kobyłą”.

⁵ Nawet kołysanki w swej treści mogły informować o przyszłych obowiązkach czekających dziecko: „Przygnasz gąski, wygnasz woły/ I pójdziesz do szkoły” (Milewska 1901, s. 17-26). Pierwsze zabawy rodziców z młodym potomstwem mogły nawiązywać wprost do robót w polu – do orki czy rżnięcia siewki. Piosenki, których uczyły się dzieci, dotyczące choćby procedur zbierania lnu, mogły być przeżytkami dawnych korowodowych pieśni obrzędowych wykonywanych w trakcie pracy (Biegeleisen 1927, s. 373).

⁶ Niepełne członkowsko kobiet i dzieci w grupie czyniło z nich, zdaniem Floriana Znanieckiego, obcych (Znaniecki 1930-1931, s. 199).

„tamten świat” dzieci sieroce. Znajdując się na peryferiach ludzkiego świata, doczekały się powszechnego uznania jako doskonali pośrednicy w kontaktach z zaświatami⁷. Wierzono, że pozostają one pod wyjątkową opieką Matki Boskiej i Jezusa albo zmarłej matki biologicznej (Biegeleisen 1930, s. 62; por. Knoop 1894, s. 148; Trojan 1982, s. 38). Na przypisanie dzieciom przez lud odmiennego statusu, wpływały pewne cechy fizyczne występujące u niektórych z nich. Niemowlę odznaczające się anomaliami anatomicznymi (np. w odniesieniu do liczby organów czy ich kształtu) uchodziło za niezwykle w daleko większym stopniu, aniżeli tylko w obszarze swojej cielesności. Dziecko na przykład, które przyszło na świat z zębami, stawało się upiorem. Chociaż wierzono, że za życia „miało mieć ono do wszystkiego szczęście niezwykle” (Dworakowski 1935, s. 47), to dbający o nie rodzice powinni przeciwdziałać odkrytym patologiom. Stwierdziwszy występowanie u noworodka odstępstw, takich jak np. nadliczbowe palce lub skrzywienia kończyn, często bezpośrednio po porodzie przystępowano do natychmiastowego działania. Zabiegi cięcia i prostowania miały się okazać możliwe i skuteczne przed pierwszą kąpielą, „dopóki jeszcze dziecko ciepłe, a kosteczki miękkie” (Udziela 1994, s. 360). Należy dodać, że także w wypadku zwykłych narodzin zachodziło niecodzienne waloryzowanie. Skoro według ludowej wizji życia wszelki brak bądź nadmiar uchybiał regułom „właściwie ludzkiego” świata (Nowina-Sroczyńska 1997, s. 43), to np. typowe dla noworodka brak owłosienia, nagość i aseksualność wprowadzały myśl o jego *obcości* i związkach z niezróżnicowaną rzeczywistością prapoczątku (Kowalski 1998, s. 111).

Dzieci, jeśli nawet nie wprost – dzięki swym cechom, przynależały do „tamtego świata”, były obiektem znacznego zainteresowania istot z jego obszaru. Stale płaczące niemowlęta np. uważano za ofiary „nadprzyrodzonego”. Płacz, jak wierzono, mógł być spowodowany nawiedzeniem przez duchy („płaksy”, „płaczk”) toteż mówiono o płaczącym dziecku, że „našli go płacki”, „napadli go płaksy” (Dworakowski 1935, s. 52). O nadprzyrodzonym charakterze niemowlęcego łkania świadczą także stosowane przez lud praktyki leczniczo-magiczne, o których pisali m.in. Danuta Tylkowa i Franciszek Kotuła, odnotowując tego rodzaju działania jeszcze w latach 1960. w Beskidach Śląskim i Żywieckim, a także w okolicach Dębicy, między Wisłą a Wisłoką⁸:

⁷ Motywy sieroce inspirowane ludowymi opowieściami stały się popularne w twórczości romantycznej i młodopolskiej podejmujących temat mesjanizmu (patrz np. Kubale 1984, s. 5-31; Jonca 1994, s. 191).

⁸ Wśród metod zaradczych Tylkowa wymienia przelewanie wosku nad dzieckiem (przez klucz lub obrączkę), odczytywanie przyczyny płaczu z uzyskanego z wosku kształtu. W zależności od tego, co zobaczono – zwierzę czy człowieka, starano się o kawałek sierści lub skrawek odzieży, które palono, okadzając dziecko (Tylkowa 1989, s. 70-71). Kotuła, jako powszechnie stosowany środek uspokajający i usypiający wskazuje karmienie dziecka makiem i pojenie wódką (Kotuła 1976, s. 189-192).

Bywały takie małeńkie dzieci, które nie wiadomo dlaczego ciągle strasznie płakały – tak w dzień, jak i w nocy. Rodzinę, mieszkającą zazwyczaj w jednej izbie, doprowadzało to do rozpacz. Wówczas mówiono: „dziecko dostało płaczki”. Takie dziecko wynoszono w południe na rozstajne drogi, gdzie zazwyczaj siadywały południce [demony polne – przyp. T.K.]. Ale nikt ich nie mógł widzieć. Mówiono tylko, że były podobne do starych, brzydkich bab, i straszono nimi dzieci (Kotula 1976, s. 189).

Zachowujące się w szczególny sposób lub wyglądające inaczej dziecko mogło okazać się istotą podmienioną przez boginkę⁹. Lud znał różne sposoby przeciwdziałania temu, Dworakowski przytacza np. opowieść, w której do zdemaskowania „podrzutka” dochodzi na skutek „pocięcia” go. W wyniku działań przeprowadzonych przez „babę” – akuszerkę, ujawnione zostaje jego demoniczne pochodzenie: „pod siekierą leży zmurszały pień drzewa, pełny węzów, które ssąły pierś kobiety” (Dworakowski 1935, s. 46; Kwaśniewicz 1981, s. 105). Znakiem podmiany mogła być również zdolność mowy, nietypowa dla niemowlaków. Aby sprawdzić, czy rzeczywiście zaszła podmiana, pozostawiano noworodka w kołysce w pobliżu ognia, z podsuniętymi ku niemu resztkami codziennych pokarmów. Odmieniec podnosił głowę i mniemając, że nikt go nie widzi ani słyszy mówił, co stanowiło nieomylny znak jego nie-ludzkiego pochodzenia (Udziela 1994, s. 135). Podrzutek, choć jadł dużo i „niezmiernie żarłocznie”, jak notował Dworakowski, to pozostawał chudziutki i nie rósł. Cechowała go brzydota: „łeb jak ceber”, „wyrapiaste (wylupiaste) oczy”, stąd powiedzenie: „brzydki jak odmianek”. W swym wyglądzie był podobny do matki – boginki, której demoniczną cechą była m.in. wielkich rozmiarów głowa. Ziemscy rodzice nie powinni mieć dla odmienca litości. Należało je bić i głodzić, „wówczas czarownica zabierze go, a matce zwróci jej własne dziecko” (Dworakowski 1935, s. 46)¹⁰. Nadzieję na odczynienie, odwrócenie zła, wiązał lud z sakramentem chrztu, gdyż, jak twierdzono, czarownica może podmienić tylko nieochrzczone dziecko. Do tego czasu dbano o wyposażenie niemowlaka w poświęcone przedmioty (szkaplerz, różaniec), kładziono też przy nim np. kawałek stali, któremu przydawano funkcje magiczne. Sakrament chrztu był koniecznym elementem osvajania *obcości* dziecka (patrz np. Udziela 1994, s. 135; Lehr 2000, s. 311). Religijny obrzęd włączał je we wspólnotę „swoich”. Jednocześnie praktyka wyboru imienia, będącego imieniem świętego patrona dnia urodzin¹¹, wskazuje, że więzi łączące „ludzkie” z „nadprzyrodzonym” nadal pozostawały w mocy. Religia przenosiła obcość ontologiczną

⁹ Nazywano je w związku z tym „podrzutkiem”, lub „odmiankiem”. Na ataki boginek narażone były szczególnie kobiety w czasie połogu i nieochrzczone dzieci. Więcej na temat terytorialnego nazewnictwa związanego z dziećmi demonicznych istot podaje Biegeleisen, szeroko omawiający całe zagadnienie w rozdziale o boginkach (Biegeleisen 1927, s. 259-317, zob. też Berwiński 1886, s. 8, Lehr 2000, s. 308-309).

¹⁰ O losie tzw. „zwrotków” nie wiadomo wiele. Najczęściej mówiono, że szybko umierają.

¹¹ Z praktyki tej wyłączone były dzieci nieślubne, którym dla odróżnienia, nadawano imiona rzadko występujące, np. Tekla czy Polikarp, (Lehr 2000, s. 311).

dziecka na nomizowaną przez siebie sferę *sacrum*, z którą chłop pozostawał w kontakcie przez resztę swojego życia. Dopełnieniem wiary w szczególną łączność dzieci ze sferą „nadprzyrodzonego” w kulturze ludowej różnych regionów stały się historie współczesnych objawień maryjnych. W większości z nich (Lourdes, La Salette, Fatima, Gietrzwałd) wiodącą rolę odgrywają dzieci, często pastuszkowie. Przykład „małych wizjonerów”, którzy przekazali ludziom boską naukę, utrwala i potwierdza mediacyjność dzieciństwa¹².

STARCY W KULTURZE LUDOWEJ

*Starzy, jeśli nawet nie przedstawiają „wartości ekonomicznej”,
to tworzą coś więcej
(Olędzki 1991, s. 169)*

Antropologowie i etnografowie, twierdzi w swej książce o ludziach starych Leon Dyczewski, „zaobserwowali, że w społeczeństwach pierwotnych boskie przymioty łączono z wiekiem starszym. Bóstwa często wyobrażano jako stare, choć pełne siły i mądrości istoty wyższe” (Dyczewski 1994, s. 15-16). To oczywiście schemat idealny. Wiadomo, że w kulturze ludowej na ziemiach polskich starców lekceważono, czy zmuszano do odejścia w świat (Olędzki 1991, s. 278). Można też mówić o łączności przeciwstawnych postaw. Występowanie tego zjawiska w społecznościach o tradycyjnym światopoglądzie próbuje się tłumaczyć rozróżnieniem starości jako wieku, z jednej, i jako procesu umierania, z drugiej strony. Niechęci do starca (jako jednostki ekonomicznie bezproduktywnej) mógł towarzyszyć szacunek powodowany lękiem wobec sprzymierzonych z nim sił nadprzyrodzonych: „Niektóre ludy”, pisze Urszula Lehr, „nienawidząc swoich starców, traktowały ich dobrze z obawy przed zemstą duchów” (Lehr 2003, s. 74). Kontekst kulturowy spotykał się z zależnościami naturalnymi, tworząc ambiwalencję. Starcze niedołęstwo, szczególnie niewygodne w sytuacjach dla grupy trudnych (takich jak kłęski, wojny z ich następstwami) otrzymywało „protekcję” ze strony jej systemu wierzeń.

Kreślony przez historyków kultury, a także przez wielu XIX-wiecznych ilustratorów scen wiejskich, pozytywny wizerunek starości, nie był czymś powszechnym. Pozwolić sobie nań mogli tylko starcy dysponujący pomocą ze strony rodziny i odznaczający się majątnością (Bois 1996, s. 287, 293). U osób pozbawionych środków do życia starość starano się oddalić w czasie, gdyż oznaczała przede wszystkim wegetację. W kontekście „luźnych ludzi” pisał o

¹² Na rynku księgarskim pojawiają się pozycje o dzieciach, które miały szczególną łączność ze sferą *sacrum*. Patrz m.in. tytuły: *Nennolina sześćioletnia mistyczka. Świadectwo matki* (Meo 2008); *Antonietta Meo. Mały świadek wielkiej miłości* (De Carolis 2009); *Chłopiec, który wrócił z nieba* (Malarkey 2013).

tym Bohdan Baranowski:

Wśród szerokich rzesz biedoty, zarówno wiejskiej, jak i miejskiej, rozpowszechniony był zwyczaj, że starzy mężczyźni oraz stare kobiety, nie nadający się do pracy fizycznej, szli „na żebry” (Baranowski 1986, s. 121).

Reformy uwłaszczeniowe z drugiej połowy XIX wieku, wraz z prawem do posiadanego gospodarstwa przyniosły seniorom względną stabilizację. Osoby niezdolne już do ciężkiej pracy fizycznej mogły, na mocy notarialnego odpisu, zabezpieczyć sobie los „dożywociem”. Akt sporządzony u rejenta oddawał rodziców pod opiekę wybranego przez nich dziecka, któremu przepisywali swoje posiadłości, uzyskując w zamian ściśle określoną ilość pożywienia, odzieży i obuwia (Mioduchowska 1958, s. 39). Osoba przekazująca gospodarstwo (najczęściej członkowi rodziny) wymawiała sobie, tj. zastrzegała, pewien rodzaj „dożywocia”. Było lepiej kiedy w wyniku formalizacji (przez zapis rejentalny) chłop pozostawał na „wycugu”¹³, gwarantował mu on bowiem prawo „do użytkowania niekiedy kawałka ziemi, do izby w domu, niektórych sprzętów” (Guzowski 2010, s. 106). Alternatywą było odchodzenie „na komorne” do ludzi niespokrewnionych, od których, ze sprzedaży gospodarstwa, można było uzyskać roczne raty, stanowiące zaczątkową postać emerytury. Wzmianki w księgach sądowych zdają się potwierdzać fakt że, pozostanie przy rodzinie, „na komornym”, albo np. w szpitalu (Kopczyński 2010) powodowało negatywne konsekwencje obniżenia statusu byłego gospodarza (patrz np. Guzowski 2010, s. 106). Legalistyczny charakter umów alimentacyjnych z drugiej połowy XIX wieku broni tylko minimum przyzwoitości wyrażonej w nakazie opieki nad ułomnymi czy ubogimi (patrz np. Olędzki 1999, s. 166). Wiemy jednak, że zapis nie zawsze był wystarczającym zabezpieczeniem starczego losu. Zdarzało się bowiem, że wizja wzbogacenia się stanowiła dla krewnych, zwłaszcza dla dorosłych dzieci, pokusę na tyle silną, że usuwali oni swych rodziców z gospodarstwa:

Miłość rodzicielską posiadają oni zaledwie w załączku. Rodziców, zwłaszcza starych, wielce nie szanują; wymagają od nich ciągłej pracy, a gdy takowej wykonywać nie mogą i nie mają zapewnionego deputata, tj. dożywocia, wypędzają ich w świat na żebraninę (Olędzki 1991, s. 278).

Z drugiej strony, co wiemy np. na podstawie źródeł z okresu średniowiecza, silna obawa przed utratą statusu głowy rodziny prowadziła do oddawania najstarszego z synów – dziedzica na służbę i zastępowania go płatną czeladzią (Kopczyński 2010, s. 118). Również we współczesnych społecznościach wiejskich częsty był zwyczaj czynienia zapisu

¹³ Wycug – „prawnie zapewnione utrzymanie starych rodziców do końca życia; dożywocie” (Wronicz 2009, s. 326).

najmłodszemu synowi, a nawet córce: „Dlatego najmłodszemu [bądź najmłodszej – przyp. T.K.], aby móc stosunkowo najdłużej cieszyć się szacunkiem gospodarza” (Olędzki 1999, s. 165). Prawdopodobnie tę potwierdzają XIX-wieczne pieśni, zwłaszcza ballady ludowe. Ukazują one negatywne skutki zapisania majątku najstarszym dzieciom (przejawiające się nawet w wypędzeniu starego ojca z domu) oraz pozytywne nastawienie najmłodszej córki do niedołęznego rodzica (Wróblewska 2007, s. 286, 296-299). Trudno jednoznacznie orzec, na ile ludowe przekazy dotyczące obchodzenia się ze starcami stanowią dokładne odzwierciedlenie rzeczywistości. Teksty tzw. „opowieści wspomnieniowych” sugerują np. jakoby na dawnej wsi miały miejsce wypadki uśmiercania seniorów. Według Violetty Wróblewskiej dużą zasługę w upowszechnieniu tego popularnego w XIX wieku motywu miały nauki kościelne (Wróblewska 2007, s. 93, 96-97, 107, 120). Grupa, podejmując je, ukazywała sposób myślenia o własnej historii. Potwierdzają to informatorzy, którzy zastrzegali, że opowieści o usuwaniu staruszków nie są prawdziwe, ale że dawniej tak bywało (Zborowski 1932, s. 9-10). Zdaniem U. Lehr treść podań, legend czy innych przekazów literackich pozostaje w pewnym odniesieniu do rzeczywistości. Można ją odczytać jako metaforyczne zobrazowanie rzeczywistego, negatywnego stosunku do starości i ludzi starych (Lehr 2007, s. 117; 2003, s. 99).

O stosunku do starca decydował w dużej mierze system ideologiczny grupy oparty o opozycję bazową „swój” – „obcy”. Starzec mógł być, jak to ilustrują ludowe wątki legendowe czy baśniowe, niezwykłym doradcą, dziwnym stworem albo wrogiem dysponującym czarodziejską mocą (Wróblewska 2005, s. 547-553). Kontekst kultur tradycyjnych pokazuje, że niedowidzący, mamrocący starcy uchodzili za wyrocznie, którym przysługiwało prawo sądenia, jak wiercono, bezstronnego¹⁴. Jednocześnie budzili postawę rezerwy bądź wrogości. Borykające się z wypadaniem włosów starsze osoby kwalifikowano do rangi istot demonicznych. Oskarżano starców o szkodliwe praktyki czarodziejskie, a spotkania z nimi uważano niekiedy za niepomyślny zwiastun. Unikano np. kontaktów ze starszymi osobami, udając się w podróż lub na polowanie¹⁵. Postawy te wynikały z przyjętego modelu

¹⁴ Warto w tym miejscu przywołać spostrzeżenia Zbigniewa Libery, dotyczące ludowej wizji świata, które czyni, tropiąc znaczenie słuchu. Chłopskie *universum* określa autor mianem „akustycznej pewności”. Starców, którzy mówią coraz mniej, należałoby umieścić w ciszy symbolizującej porządek nadprzyrodzonego, albowiem w myśl formuły „akustycznej pewności” wymaga się od sygnałów dźwiękowych swojej czasoprzestrzennej przynależności. Skoro poszczególnym dźwiękom odpowiadają określone fragmenty rzeczywistości, to logicznie brakom dźwięków – ciszy, i mających z nią związek starców, przychodzi umieścić w rzeczywistości *sacrum* (Libera 1995, s. 37).

¹⁵ Znajduje to uzasadnienie w umiejscawianiu starców w grupie obcych. Zwraca na to uwagę, przy okazji analizy zagadnienia drogi i procesu podróżowania Piotr Kowalski (Kowalski 1995, s. 114).

światopoglądowego¹⁶. W myśleniu tradycyjnym jednostki chore lub stare pozostawiano samym sobie bądź skazywano na śmierć. Decydowała o tym solidarność grupy. Widmo klęski głodu mogło być tu wystarczającym uzasadnieniem: „kiedy zagrożona była egzystencja grupy, osoby stare i niedołężne [a więc niezdolne do zdobywania pożywienia – T.K.], opuszczały rodzinną osadę, by w samotności umrzeć” (Ziółkowska-Kuflińska 2009, s. 133). Wypadki składania ofiar z ludzi, wśród których istotną grupą byli starcy, mogły też mieć inną motywację. W myśleniu tradycyjnym śmierć bowiem stanowiła warunek konieczny dla dalszego biegu egzystencji¹⁷. Wnioskowanie takie, w nieco słabszej postaci, występowało także w polskiej kulturze ludowej. Wierzono tam, że śmierć źle przeżyta domaga się działań wyrównawczych dla osiągnięcia szczęśliwej wieczności. W tym celu organizowano rocznicowe przyjęcia, podejmowano określone praktyki religijne, udzielano jałmużny (Kozłowski 1863, s. 347).

Seniorzy, związani z egzystencjalną fazą końca mogli być, jak wskazują dane etnograficzne, umiejscawiani w społecznej przestrzeni w jednej grupie z dziećmi związanymi ze stanem początku. Zjawisko to występowało np. w rodzimej kulturze wiejskiej. Tu stare kobiety, zwane „mądrymi” lub „babkami”, przyjmowały poród. One też zajmowały się nieboszczykiem. Ludzie starsi „pełnili role bezpieczne jedynie dla osób znajdujących się w pobliżu granicy oddzielającej życie od śmierci” (Lehr 2003, s. 76). Dzieci z kolei, jak wierzono, swoją obecnością, a bardziej ofiarą i modlitwą (zwłaszcza sieroty), pomagały zmarłym w drodze do nieba. Noworodka, podobnie jak konającego, kładziono na ziemi albo pod stołem, wierząc w magiczne właściwości tych miejsc. Tabuizacji podlegała woda z pierwszej i ostatniej kąpieli. Martwe ciało, podobnie jak ciało dziecka przed narodzeniem, potrzebowało też „transportera”. Funkcję tę pełniła trumna, która pełniła funkcję łona. Niekiedy przechowywano w niej również ziarno, wierząc, że dzięki temu plony będą obfite: „Nie tylko więc przypominała domownikom o skromności i pokorze w doczesnym życiu [jako warunku przyszłego dobrostanu – przyp. T.K.], ale – co ważniejsze – pomnażała dobra doczesne” (Zadrożyńska 2000, s. 277). Spotkanie dzieci i starców dokonywało się również w sferze pracy: wspólnie zajmowali się wypasem bydła, zbieraniem owoców lub grzybów. Przedstawiciele obu tych krańcowych grup wiekowych pojawiali się też w praktykach obrzędowych, np. związanych z przekraczaniem kolejnego roku. Dziecko symbolizowało nowy rok, a osoba stylizowana na starca – rok miniony. Łączna obecność obu stymulowała

¹⁶ Sposoby traktowania seniorów tworzą continuum od ich gloryfikacji do dyskryminacji (patrz. m. in.: Stachowska 2009, s. 122; Zych 2010, s. 13-14).

¹⁷ Przekonują o tym szerokie dane etnograficzne np. z terenów Azji (Szykiewicz 1981; Kabzińska-Stawarz 1992). Również współcześnie dysponujemy ludowymi przekazami na ten temat (patrz np. Kolczyński 2000).

czas przejścia i odtworzenie komplementarności stanu pierwotnego (Godula 1994: 50).

* * *

Dziecko u zarania, zaś starzec u schyłku drogi życia przez ziemski świat, ze względu na zajmowane w grupie miejsce i przypisanie odpowiednich cech, zyskali dwuznaczną tożsamość odzwierciedlającą rudymenty ludowego bytu. Byli zarazem „swoi” i „obcy”, pełnili funkcje mediacyjne. Znajdując się na peryferiach, zarówno w wymiarze społeczno-gospodarczym, jak też kulturowym, najmłodszy i najstarszy członkowie społeczności wiejskich spotykali się z postawami właściwymi dla dwubiegunowości *sacrum*. Budzili zarazem fascynację i zakłopotanie. Podatność najmłodszych i najstarszych na wpływ „nadprzyrodzonego” sprawiała np., że w szczególnych okolicznościach, takich jak czas zarazy, byli oni jej zwiastunami (Sznajderman 1994, s. 24).

W polskiej kulturze ludowej daje się zauważyć historycznie uwarunkowaną zmianę w podejściu do powyższej kwestii. Kiedy na wsi dominował tradycyjny model kultury, postacie dzieci i starców budziły postawy ambiwalentne. Kontekst sakralny uruchamiał pozytywne, choć jednocześnie podszyte lękiem zachowania wobec nich. Z kolei kontekst ekonomiczny rodził raczej wobec dzieci i starców uczucia negatywne. Odnoszono się do nich niechętnie z racji „nieproduktywnego wieku”. Religia chrześcijańska miała niewielki wpływ na te utrwalone przez „swojską moralność” postawy pozbawione tolerancji i miłosierdzia. Świadczą o tym m.in. chłopskie pamiątniki¹⁸ i materiały etnograficzne¹⁹. Władysław Orkan np. w jednym ze swoich listów przytaczał jako życiową dewizę polskich górali następujące powiedzenie: „Czci ojca, matkę i obchodź się z nimi dobrze..., dopokąd ci gruntu nie zapiszą” (Orkan 1946, s. 125).

Coraz silniej rozwijająca się opieka medyczna i socjalna nad uboższymi (ze strony różnych organizacji i instytucji) w pewnym stopniu poprawiła los dzieci i starców, odcinając ekonomicznie rodziny. Pamiątniki chłopskich emigrantów wskazują na jeszcze inną przyczynę zmiany losu najuboższych – wspomaganie przez wyjeżdżających z kraju, szczególnie do USA, pozostałych w kraju bliskich krewnych²⁰. Odnotowano też wypadki sprowadzania starych rodziców do obcego kraju, by móc się nimi opiekować.

Mit jako typ światopoglądu, organizujący świat, zapewniający mu swoistą jednolitość, stopniowo zatracił charakter systemowy i został zredukowany do pojedynczych gestów i świadectw. Jego pozostałości przetrwały najdłużej w folklorze. Lektura ludowych tekstów, w

¹⁸ Zob. np. Krzywicki 1935; Kapuściński 1946; Cieński 2002a, 2002b.

¹⁹ Zob. np. Pawłowicz 1896; Gonet 1900; Łumiński 1900; Fedorowski 1903.

²⁰ Zob. np. Koźniewski 1960; Andrzejewski 1977.

których występują postaci dzieci i starców (jako istoty boskie lub demoniczne, pełniące role magicznych pomocników – donatorów lub przeciwników – antagonistów) przywołuje pamięć ambiwalentnej struktury mitycznego świata. Spektrum zjawisk współczesnej kultury nie jest pozbawione przykładów magicznego postrzegania tych postaci. W ostatnim czasie społecznym fenomenem stał się np. sofijski Dziadzio Dobry. Prawie stuletni, żyjący w opinii świętości starzec budzi powszechne uznanie wśród Bułgarów²¹. Ludzie chętnie składają mu datki na rzecz renowacji Cerkwi, widząc w nim wcielenie ideałów poświęcenia i bezinteresowności, tak mocno kontrastujących ze współczesną mentalnością (Nowaczewski 2013, s. 56-57).

LITERATURA

- Andrzejewski Adam i in. (red) 1977, *Pamiętniki emigrantów. Stany Zjednoczone*, t. 1, nr 1–27, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Andrzejewski Adam i in. (red) 1977, *Pamiętniki emigrantów. Stany Zjednoczone*, t. 2, nr 28–51, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Ariès Philippe 1995, *Historia dzieciństwa. Dziecko i rodzina w dawnych czasach*, tłum. M. Ochab, Wydawnictwo Marabut, Gdańsk.
- Baranowski Bohdan 1986, *Ludzie gościńca*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź.
- Barthes Roland, *Mitologie*, tłum. A. Dziadek, Wyd. KR, Warszawa 2000.
- Berwiński Ryszard 1862, *Studia o gusłach, czarach, zabobonach i przesądach ludowych*, t.2, nakł. Ludwika Merzbacha, Poznań.
- Biegeleisen Henryk 1930, *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego*, Wydawnictwo Dom Książki Polskiej, Warszawa.
- 1927, *Matka i dziecko w obrzędach, wierzeniach i zwyczajach ludu polskiego*, Towarzystwo Wydawnicze „Ateneum”, Lwów.
- Bittner-Szewczykowa Halina 1984, *Dziecko wiejskie, Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie*, t. 9.
- Bois Jean-Pierre 1996, *Historia starości. Od Montaigne’a do pierwszych emerytur*, tłum. K. Marczevska, Wydawnictwo Marabut, Warszawa.
- Bystron Jan Stanisław 1994, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI – XVIII*, t. 2, PIW, Warszawa.
- Cassirer Ernst 1998, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Staniewska, Wydawnictwo „Czytelnik”, Warszawa.
- Cieński Andrzej 2002a, *Pamiętniki chłopskie w XIX wieku w Polsce*, [w:] tenże, *Z dziejów pamiętników w Polsce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole, s. 199–212.
- 2002b, *Pamiętniki chłopskie XVI–XVIII wieku*, [w:] tenże, *Z dziejów pamiętników w Polsce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole, s. 193–198.
- Cieślukowski Jerzy 1967, *Wielka zabawa. Folklor dziecięcy, wyobrażenia dziecka, wiersze dla dzieci*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków.
- Czarnecki Józef 1937, *Mieszkanie rodzin wiejskich, Życie Dziecka*, nr 6, s. 169-178.

²¹ Zainteresowanie Dziadziem Dobrym przekracza granice Bułgarii. Zwolennicy założyli mu profil internetowy, a w Sieci udostępniane są informacje o nim w kilku językach (patrz np. strona: <http://saintdobry.com>).

- Delimata Małgorzata 2004, *Dziecko w Polsce średniowiecznej*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- De Carolis Dino 2009, *Antonietta Meo. Mały świadek wielkiej miłości*, tłum. J. Curyło, Wydawnictwo Rafael, Kraków.
- Dworakowski Stanisław 1935, *Zwyczaje rodzinne w powiecie wysoko-mazowieckim*, Wyd. Nakładem Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Warszawa.
- Dyczewski Leon 1994, *Ludzie starzy i starość w społeczeństwie i kulturze*, Wyd. KUL, Lublin.
- Federowski Michał 1903, Nieposzanowanie rodziców, [w:] *Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877-1905*, t. 3, cz. 2, *Tradycje historyczno-miejsce oraz powieści obyczajowo-moralne*, Kraków, s. 28.
- Godula Róża 1994, *Od Mikołaja do Trzech Króli. O roli daru w obrzędzie*, Wydawnictwo Wawelskie, Kraków.
- Gonet Szymon 1900, O babie co chciała chłopą utopić, [w:] *Opowiadania ludowe. Z okolic Andrychowa*, MAAE, t. 4, s. 227.
- Guzowski Piotr 2010, Starość kmieci polskich przełomu średniowiecza i czasów nowożytnych, *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*, nr 1, s. 101-109.
- Janion Maria, Chwin Stefan (red.) 1998, *Dzieci*, t. 1., Wydawnictwo Morskie, Gdańsk.
- Jonca Magdalena 1994, *Sierota w literaturze polskiej dla dzieci w XIX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Kabzińska-Stawarz Iwona, Nic w przyrodzie nie ginie, *Etnografia Polska*, t. 36, z. 1, 1992, s. 135-159.
- Kacprzak Marcin 1937, *Wieś plocka. Warunki bytowania*, Wydawnictwo Instytut Spraw Społecznych, Warszawa.
- Kapuściński Józef 1946, *Cierniste ścieżki literatury ludowej*, Wydawnictwo Ludowego Instytutu Oświaty i Kultury, Kraków-Warszawa.
- Kolczyński Jarosław 2000, Ofiara z człowieka. Wspomnienie trzech wydarzeń z końca XIX i początków XX wieku w podgórskich wsiach w Polsce, *Etnografia Polska*, t. 44, z. 1-2, s. 173-191.
- Knoop Otto 1894, Zmarła matka, [w:] *Podania i opowiadania z Wielkiego Księstwa Poznańskiego*, wyb. i przeł. Z. A. Kowerska, *Wisła*, t. 9.
- Kopczyński Michał 2010, Ludzie starzy w chłopskich i szlacheckich gospodarstwach domowych w Koronie u schyłku XVIII wieku, *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*, nr 1, s. 111-118.
- Kotula Franciszek 1976, *Znaki przeszłości*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa.
- Kowalski Piotr 1998, *Dziecko*, [hasło w:] idem, *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, PWN, Warszawa-Wrocław, s. 110-118.
- Kowalski Piotr 1995, Gościniec, drogi rozstajne i peregrinatio vitae. Wprowadzenie do antropologicznej lektury drogi i rozdroży, *Literatura Ludowa*, nr 4-5, s. 109-122.
- Kozłowski Kornel 1863, Pieśni, podania, zwyczaje i przesady ludu z Mazowsza czerskiego, *Lud*, t. 3.
- Koźniewski Kazimierz (przed.) 1960, *Pamiętniki emigrantów 1878-1958*, Spółdzielnia Wydawnicza Czytelnik, Warszawa.
- Krzywicki Ludwik (red.) 1935, *Pamiętniki chłopów*, nr 1-51, Wyd. Instytut Gospodarstwa Społecznego, Warszawa.
- Kubale Anna 1984, *Dziecko romantyczne. Szkice o literaturze*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław.
- Lehr Urszula 2000, Obrzędowość rodzinna, [w:] *Podhale. Tradycja we współczesnej kulturze wsi*, red. D. Tylkowa, Wydawnictwo IAE PAN, Kraków, s. 305-347.
- 2003, Oblicza starości, *Etnografia Polska*, t. 47, z. 1-2, s. 71-102.

- 2007, *U schyłku życia. Starość mieszkańców wsi Beskidu Śląskiego i Podhala*, Wydawnictwo IAE PAN, Warszawa.
- Lévy-Bruhl Lucien 1992, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, tłum. B. Szwarzman-Czarnota, PWN, Warszawa.
- Lévy-Strauss Claude 1969, *Myśl nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski, PWN, Warszawa.
- Libera Zbigniew 1995, Kto wszystko czuje, a nic nie gada, *Literatura Ludowa*, nr 6, s. 31-40.
- 2003, *Znachor w tradycjach ludowych i popularnych XIX i XX wieku*, Towarzystwo Przyjaciół Ossolineum, Wrocław.
- Librachowa Maria 1934, *Dziecko wsi polskiej. Próba charakterystyki*, Wydawnictwo „Nasza Księgarnia”, Warszawa.
- Łumiński Ernest 1900, Na Huculszczyźnie (Garść wrażeń), *Ateneum*, nr 2, s. 494-497.
- Malarkey Kevin, Malarkey Alex 2013, *Chłopiec, który wrócił z nieba*, tłum. A. Kurzępa, Wydawnictwo Aetos, Wrocław.
- Meo Maria 2008, *Nennolina sześćioletnia mistyczka*, tłum. A. Brataniec, Wydawnictwo Espe, Kraków.
- Milewska Jadwiga 1901, Kołysanki z Ciechanowskiego, *Wisła*, t. 15, s. 17-26.
- Mioduchowska Aurelia 1958, Współdziałanie gospodarcze w Brzozówce. W końcu wieku XIX i w wieku XX, [w:] *Studia i materiały do historii kultury wsi polskiej w XIX i XX w.*, red. K. Zawistowicz-Adamska, PAN, Wrocław, s. 25-73.
- Mróz Lech 1979, Świadomościowe wyznaczniki dystansu etnicznego, *Etnografia Polska*, t. 23, z. 2, s. 157-168.
- Nowaczewski Artur 2013, Święty z sofijskiej ulicy, *Gość Niedzielny*, nr 32, 11.08., s. 56-57.
- Nowina-Sroczyńska Ewa 1997, *Przezroczyście ramiona ojca. Studium etnologiczne o magicznych dzieciach*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Olędzki Jacek 1991, *Murzynowo. Znaki istnienia i tożsamości kulturalnej mieszkańców wioski nadwiślańskiej XVIII-XX w.*, Wydawnictwo UW, Warszawa.
- 1999, *Ludzie wygasłego wejrzenia (szkice poświęcone wybranym kulturom pierwotnym dawnego i współczesnego świata)*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa.
- Orkan Waclaw 1946, *Listy ze wsi i inne pisma społeczne. Wybór*, Wydawnictwo Gebethner i Wolff, Warszawa.
- Pawłowicz Błażej 1896, Kilka rysów z życia ludu w Zalasowej, *MAAE*, t. 1, s. 229-265.
- Perzanowski Andrzej 2009, *Odmieńcy. Antropologiczne studium dewiacji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Smoleńcówna Karolina 1890, Chłopskie dziecko, *Wisła*, t. 4, s. 48-68.
- Stachowska Iwona 2009, Aksjologiczne aspekty starości, [w:] *Patrząc na starość*, red. H. Jakubowska, A. Raciniewska, Ł. Rogowski, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań, s. 115-125.
- Sznajderman Monika 1994, *Zaraza. Mitologia dżumy, cholery i AIDS*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa.
- Szynkiewicz Sławoj 1981, *Rodzina pasterska w Mongolii*, Wyd. Ossolineum, Wrocław.
- Trojan Mieczysław 1982, Sierota w pieśniach weselnych, *Literatura Ludowa*, nr 2, s. 37-54.
- Tylkowa Danuta 1989, *Medycyna ludowa w kulturze wsi Karpat Polskich. Tradycja i współczesność*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków.
- Udziela Seweryn 1994, *Ziemia biecka. Lud polski w powiatach gorlickim i grybowskim*, Sądecka Oficyna Wydawnicza WOK, Nowy Sącz.
- Wasilewski Jerzy Sławomir 2010, *Tabu*, Wydawnictwo UW, Warszawa.
- Wiśłocki Seweryn Andrzej 1994, Kultura ludowa czyli łączność człowieka z... kosmosem, [w:] *Pożegnanie paradygmatu. Etnologia wobec współczesności. Studia poświęcone pamięci profesora Józefa Burszty*, red. W. J. Burszta i J. Damrosz, Wydawnictwo

- Instytutu Kultury, Warszawa, s. 35-54.
- Wronicz Jadwiga (red.) 2009, *Mały słownik gwar polskich*, Wydawnictwo LEXIX, Kraków.
- Wróblewska Violetta 2007, *Ludowa bajka nowelistyczna (źródła – wątki – konwencje)*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń.
- 2005, Starzec i anioł – o donatorach w bajkach ludowych, [w:] *Anioł w literaturze i w kulturze*, t. 2, red. J. Ługowska, Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, Wrocław, s. 547-553.
- Zadrożyńska Anna 2000, *Światy, zaświaty. O tradycji świątowań w Polsce*, Wydawnictwo „Twój Styl”, Warszawa.
- Zawistowicz-Adamska Kazimiera 1948, *Spółeczność wiejska. Doświadczenia i rozważania z badań terenowych w Zaborowie*, Wydawnictwo Polskiego Instytutu Służby Społecznej, Łódź.
- Zborowski Juliusz 1932, *Drobne notatki z Podhala*, Lwów, s. 9-10.
- Ziółkowska-Kuflńska Magdalena 2009, Antropologiczna mozaika starości w kulturach pozaeuropejskich, [w:] *Patrząc na starość*, red. H. Jakubowska, A. Raciniewska, Ł. Rogowski, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań, s. 127-136.
- Znaniński Florian 1930-1931, Studia nad antagonizmem do obcych, *Przegląd Socjologiczny*, t. 1, s.158-209.
- Zych Adam 2010, Dramat starzenia się a starość w dramacie, [w:] *Starość i jej konsekwencje społeczno-rodzinne*, red. S. Rogala, Wyższa Szkoła Zarządzania i Administracji w Opolu, Opole, s. 11-18.
- Źródła internetowe:
<http://saintdobry.com> (08.09.2013).

TOMASZ KALNIUK

Key words: children, elders, Polish folk culture, rural culture, myth, traditional paradigm.

Summary

The aspect of duality in the approach to children and elders in Polish folk culture

An attempt to approach jointly the issue of elders and children, either in a socio-economic aspect, or a symbolic one, has not been taken up so far in ethnographic studies. The attempt do so in this article is strictly connected with the peculiarity of folk culture. Mythical paradigm, typical of traditional rural culture, organised this culture taking into account the dichotomy *orbis interior – orbis exterior*. Rural reality was stretched between ‘the self’ and ‘the other’, as was constructed the life of children and elders in rural communities. On one hand, they were typical representatives of their communities; on the other hand, they functioned as individuals separated from the group. Their social and economic marginalization, which resulted from, among others, their unproductive age, was confronted with mythical and sacral valorisation. This article emphasizes this duality.

The way children and elders were treated was reminiscent of the ambivalent attitude towards ‘the others.’ The youngest and oldest members of rural communities were placed on the frontiers of human existence, thus close to the supernatural. In traditional mentality, biological aspects, such as birth or death, were viewed as closely related to the realm of sacrum.

This article contributes to the description of folk culture that focuses on its particular representatives. It contains ethnographic and folklorist materials pertaining to Polish culture

from late 19th and early 20th century. Occasionally, for the sake of illustration, data from extra-European ethnology are resorted to, as well as historical studies and psychological or sociological researches within the age groups in question.