

Tomasz Kalniuk
Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu
tekanthrop@umk.pl

Dzieci oraz starcy w perspektywie folkloru polskiego (zapisanego w XIX i na początku XX wieku)¹

Nie można badać podań i baśni
bez wierzeń i przesądów ludowych,
tak samo jak trudno sobie wyobrazić
badanie wierzeń i demonologii bez literatury ustnej.
K. W. Sydow²

Folklor jako świadectwo historyczne i świadectwo kultury (mitycznej)

W przeciwieństwie do spisanych chłopskich relacji wspomnieniowych, krążące z ust do ust opowieści nie zawierają zbyt licznych informacji o charakterze społecznym, politycznym czy obyczajowym. Dlatego w zdecydowanie mniejszym stopniu mogą być świadectwem historycznym w tradycyjnym rozumieniu tego terminu, tzn. jako źródło wiedzy o konkretnych wydarzeniach i postaciach z przeszłości, mających potwierdzenie w innego rodzaju materiałach, np. dokumentach archiwalnych. Tego rodzaju próby badawcze w odniesieniu do folkloru oczywiście już podejmowano, głównie jednak koncentrując się na tzw. pieśniach i podaniach historycznych³. Materiał ten, odnoszący się do autentycznych zdarzeń czy postaci, o zasięgu krajowym bądź regionalnym, pozwalał badaczom na rekonstrukcję wpisanego w nie tzw. historyzmu ludowego, czyli chłopskiego, często uproszczonego oraz fragmentarycznego, sposobu pojmowania historii. W odniesieniu do zbioru opowieści o dzieciach i starcach kategorie tak ujętego historyzmu raczej nie przystają, gdyż w analizowanych bajkach, podaniach, legendach i pieśniach brak postaci czy zdarzeń o rodowodzie rzeczywistym. Fakt

¹ Prezentowany artykuł stanowił podstawę rozdziału czwartego mojej monografii. Zob. T. Kalniuk, *Mityczni obcy. Dzieci i starcy w polskiej kulturze ludowej przełomu XIX i XX wieku*, Wyd. UMK, Toruń 2014, s. 153-197.

² K. W. Sydow, [cyt. za:] D. Simonides, *Memorat i fabulat we współczesnej folklorystyce*, [w:] *Literatura popularna – folklor – język*, t. 2, red. W. Nawrocki, M. Waliński, Wyd. UŚ, Katowice 1981, s. 26.

³ J. S. Bystroń, *Historia w pieśni ludu polskiego*, Nakład Gebethnera i Wolffa, Warszawa 1925; Z. Piasecki, *Byli chłopcy, byli... Zbójnictwo karpackie – prawda historyczna, folklor i literatura piękna*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1973; W. Łysiak, *Ludowa wizja przeszłości: historyzm folkloru Wielkopolski*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1992.

ten nie wyklucza jednak historycznej wagi badanego materiału, ale w innym, szerszym rozumieniu tego zjawiska. Zgodnie z opinią Petera Burke'a tego rodzaju przekazy wiele mówią nam nie tyle o faktach, co o kulturze i jej nosicielach, o ich poglądach w zakresie religijności czy moralności, o ich wyobrażeniach świata, dzięki czemu można je traktować jako w pełni usankcjonowany i wartościowy naukowo materiał źródłowy⁴, nie tylko dla etnologów. Podobną propozycję podejścia do folkloru wśród polskich badaczy zaproponował swego czasu Daniel Kadłubiec w artykule *O modelowaniu historii w folklorze*⁵. Jak stwierdził:

Historia narodu, społeczeństwa, społeczności to nie tylko rozwój polityczny, gospodarczy i społeczny. Historia nie może być zbudowana bez filozofii dziejów, bez dziejów kultury, dziejów poznania i poznawania, których wyrazem jest także folklor. Taki jest jego związek z historią i takie ma dla niej znaczenie⁶.

W tym kontekście badanie ustnych przekazów utrwalonych przez etnografów w poprzednich stuleciach, przy świadomości swoistej wtórności zapisów w stosunku do mowy żywej⁷, można uznać za świadectwo sposobu odbioru i oceny świata przez polskich chłopów. Być może właśnie anonimowość opowieści, których lud był jednocześnie współtwórcą, jak i odbiorcą, sprzyjała dzieleniu się w nich treściami w innych sytuacjach czy kontekstach wykonawczych uznawanymi za niestosowne, jak choćby eksterminacja starców czy dzieci. Potwierdzeniem tej tezy mogą być świadectwa etnologów, którzy spisując ludowe gawędy w późniejszych czasach, słyszeli od swych informatorów, że wszystkie historie są nieprawdziwe, że to ich dziadowie tego typu bajki opowiadali, a sami gawędziarze już się z nimi nie utożsamiają, choć doskonale pamiętają zasłyszane historie⁸. Analiza tych dawnych, ludowych opowieści, nierzadko o potwierdzonym co najmniej staropolskim rodowodzie⁹,

⁴ P. Burke, *Kultura ludowa we wczesnonowożytnej Europie*, przeł. R. Pucek, M. Szczubiałka, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009, s. 94–95.

⁵ D. Kadłubiec, *O modelowaniu historii w folklorze*, [w:] *Nowe konteksty badań folklorystycznych*, red. J. Hajduk-Nijakowska, T. Smolińska, PTL, Wrocław 2011, s. 91–104.

⁶ Tamże, s. 104.

⁷ Znane są sposoby manipulacji tekstami folkloru dokonywanych przez etnografów, świadomie unikających zapisywania np. treści drastycznych czy frywolnych, a chętnie utrwalających przekazy bajkowe czy religijne. Jednocześnie potwierdzone są wypadki ingerencji w tekst, by wygładzić warstwę językową bądź zmienić pierwotną wymowę przekazu, nieprzystającą do oczekiwań badacza. Tego typu praktyki, jak wiemy, stosowano również w wypadku dokumentów, np. akt z przesłuchań, co nie wyklucza wartości badawczej obu typów źródeł, wobec których należy jednak zachować stosowny dystans. Zob. na ten temat: H. Kapelusz, *O wydawaniu tekstów ludowych w Polsce*, [w:] *Z zagadnień twórczości ludowej. Studia folklorystyczne*, red. R. Górecki, J. Krzyżanowski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1972, s. 333–350; P. Burke, dz. cyt., s. 86–107.

⁸ D. Simonides, *Śląski horror. O diablach, skarbnikach, utopcach i innych strachach*, Śląski Instytut Naukowy, Katowice 1984, m.in. s. 89, 102, 106–109.

⁹ Zob. H. Kapelusz, *Z dziejów bajki ludowej w dawnej Polsce*, [w:] *Bajka ludowa w dawnej Polsce*, wyb.

wskazuje, że tak w zakresie struktury, jak i w zakresie tematyki ich niepodważalną dziedzinę stanowi mit¹⁰. Doszukiwanie się jego obecności w wybranych tekstach folkloru koresponduje zarówno z koncepcją mitycznego kształtu kultury ludowej, jak i z tą częścią klasycznej definicji utworu folklorystycznego, w której podkreśla się fakt istnienia określonego schematu myślowego towarzyszącego narratorowi w procesie tworzenia.

Dzieci i starcy w roli bohaterów ludowych opowiadań występują nader często, choć zazwyczaj nie odgrywają rolę pierwszoplanowych, co pośrednio może stanowić odbicie ich realnej sytuacji egzystencjalnej, czyli funkcjonowania na marginesach życia społecznego. Zazwyczaj bowiem w centrum narracji stoi człowiek dojrzały, gospodarz, rzadziej gospodyni bądź człowiek młody, ale w finale fabuły osiągający tę pożądaną społecznie dojrzałość. Dzieci i starcy natomiast, w związku ze swym statusem istot granicznych, w zachowanych opowieściach pełnią zwykle funkcje mediacyjne, stając się swoistym łącznikiem między wymiarem ziemskim a pozaziemskim. Z tego też powodu kreacje tych postaci można określić jako „magiczne dzieci”, a rozszerzając tę formułę, zaproponowaną przez Ewę Sroczyńską¹¹, także na drugą grupę interesujących nas postaci – „magiczni starcy”.

Sytuacja dzieci ukazana w folklorze

Wśród najczęściej pojawiających się w folklorze bohaterów mediacyjnych, mogących uchodzić za świadectwo mitycznego sposobu ujmowania świata przez przedstawicieli tradycyjnej społeczności wiejskiej, wśród której opowieści te funkcjonowały, znajdują się przede wszystkim dzieci. Zazwyczaj są to istoty niczyje, sieroty, dzieci porzucone i pokrzywdzone przez los bądź okaleczone czy z jakichś innych powodów wykluczone z grupy¹². Wśród nich można wyodrębnić różne kategorie (w zależności od eksponowanych nadrzędnych cech postaci, związanych głównie z pochodzeniem oraz posiadanymi przymiotami), takie jak: dziecko znikąd, dziecko cudowne i cudownie dane, dziecko oddane, dziecko przechwycone i dziecko demoniczne. Każde z nich, co potwierdzą omówione przykłady, odznacza się przede wszystkim ponadludzką niezwykłością.

i oprac. H. Kapeluś, PIW, Warszawa 1968, s. 8–28.

¹⁰ Zob. o związkach bajki z mitem: E. M. Mielecinski, *Mit a historyczna poetyka folkloru*, przeł. J. Jagiełło, „Literatura Ludowa” 1980, nr 4–6, s. 83–98; V. Wróblewska, *Od bohatera mitycznego do bohatera bajkowego (na przykładzie opowieści ludowych)*, [w:] *Mit, prawda, imaginacja*, „Colloquia Anthropologica et Communicativa”, vol. 3, red. P. Kowalski, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2011, s. 145–156.

¹¹ E. Nowina-Sroczyńska, *Przezroczyście ramiona ojca. Studium etnologiczne o magicznych dzieciach*, Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1997.

¹² O dzieciach sierotach i kompensacyjnym charakterze bajek ciekawie pisała Małgorzata Jonca w pracy „Sieroty, sieroty na was to świat stoi”. *Los sieroty w pieśni i bajce ludowej*, [w:] też, *Sierota w literaturze polskiej dla dzieci w XIX wieku*, Wyd. UW, Wrocław 1994, s. 13–71.

Dziecko znikąd

Nietypowa sytuacja, już to z punktu widzenia anomalii biologii, już to naruszenia określonych norm społecznych, stanowi podstawę powołującą do bytu kategorię dzieci, które można by określić mianem pochodzących znikąd. Domyślać się możemy, że były to dzieci z różnych względów niechciane, społecznie niewygodne, z tego powodu jednak stanowiące intrygujący temat ludowych narracji¹³. Nierzadko w rzeczywistości porzucane niemowlęta ginęły, ale zdarzało się, że dzięki różnym zrządeniom losu trafiały w mniej lub bardziej opiekuńcze ręce, co znalazło liczną reprezentację w folklorze. Jak stwierdza Violetta Wróblewska¹⁴:

Motyw pozbycia się niemowlęcia, rodzącego się z zakazanych związków (np. kazirodczych, przedślubnych), i jego wychowanie przez obcych, a także towarzyszące temu sierocemu dorastaniu docinki typu: „najduch”¹⁵, „znajdziuk”¹⁶, „najduk”¹⁷, „znajduk”¹⁸, których nie szczędziło otoczenie, nie należą do szczególnie rzadkich w tradycyjnym folklorze słownym, jak wskazują opowieści o świętym Grzegorzcu (T 933). Silne zakorzenienie tej sytuacji w rzeczywistości potwierdza bogactwo gwarowych określeń, odnoszących się właśnie do „niczyjego” potomka, i to nie tylko w bajkach-nowelach, gdzie obok nazw wskazanych powyżej występują również inne, w stylu: „najda”¹⁹, „znajdą”²⁰, „znajdek”²¹, „bonk”²², „znalezieniec”²³, „nájdzien”²⁴, ale również w *Słowniku gwar polskich*, w którym podrzutka lub przybłędę określa się mianem „znajdy”, „najdka”, „znajdka”, „znajdury”, nieprawie dziecko nazywa się „znajdkiem”, „znajdeczkiem”, „znajtkiem”, dziecię niewiadomego ojca i matki – „znajduchem”, „znajdkiem”, „znaleźniakiem” i „znajdkiem”²⁵.

W ludowych przekazach niesamowite pojawienie się tego rodzaju dzieci na „tym” świecie wyraźnie je dehumanizuje – pozbawia zwyczajnego domu i rodziców, a jednocześnie czyni inicjatorami niezwykłych zdarzeń, na mocy których otoczenie cierpi albo przeciwnie, raduje

¹³ W Polsce tradycja porzucania bądź podrzucania niechcianych dzieci innym, niekiedy za opłatą, jest bardzo długa i dotyczy również wsi. Historycy dysponują materiałami potwierdzającymi istnienie specjalnych domów dla podrzutek już od czasów średniowiecza. Zob. D. Żołądź-Strzelczyk, *Dziecko w dawnej Polsce*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2002, s. 271–277.

¹⁴ Wszystkie przykłady w cytacie zostały wskazane przez badaczkę. Zob. V. Wróblewska, *Ludowa bajka nowelistyczna (źródła – wątki – konwencje)*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2007, s. 99–100.

¹⁵ O. Kolberg, *Sto baśni ludowych*, red. H. Kapeluś, J. Krzyżanowski, PIW, Warszawa 1957, s. 279; A. Saloni, *MAAE* 1908, t. 10, s. 234, nr 6.

¹⁶ M. Federowski, *Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905*, t. 2: *Baśnie, przypowieści i podania ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki*, cz. 1: *Baśnie fantastyczno-mityczne, przypowieści i podania ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki*, Kraków 1902, s. 309, nr 341/B.

¹⁷ M. Gralewski, *ZWAK* 1889, t. 13, s. 105, nr 1.

¹⁸ W. Kosiński, *ZWAK* 1883, t. 7, s. 9, nr 70.

¹⁹ J. Moszyńska, *ZWAK* 1887, t. 11, s. 81, nr 1/U.

²⁰ M. Federowski, *Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905*, t. 2, s. 312, nr 344/B.

²¹ J. Karłowicz, *ZWAK* 1888, t. 12, nr 75, s. 41,

²² S. Ciszewski, *Krakowiaczy. Monografia etnograficzna*, wydane nakładem autora, Kraków 1894, s. 65, nr 59.

²³ Z. Wierzchowski, *ZWAK* 1892, t. 16, s. 73, nr 17.

²⁴ E. Klich, *MPKJ* 1907, t. 2, z. 2, 128/B.

²⁵ *Słownik gwar polskich*, t. 6 (U–Ż), oprac. J. Karłowicz, Kraków 1911, s. 402–403. V. Wróblewska zwraca uwagę na powtarzalność pewnych form określających zarówno osieroczone, jak i porzucone czy podrzucone komuś dzieci. V. Wróblewska, *Ludowa bajka nowelistyczna...*, s. 99.

się nagłym bogactwem. Niezwykłość tych istot, stwierdzana przez narratora już w związku z ich narodzinami, mogła być spowodowana m.in. kazirodczym związkiem, jak w historii *Siostra i brat mieli syna*²⁶, bądź magicznym spełnieniem życzenia:

Ja bym tylko samego naszego królewicza pragnęła [mówi bohaterka bajki magicznej *O dwóch dzieciątkach na wodę puszczonech* – przyp. T.K.²⁷], bo miałam takie widzenie, że gdybym mu syna powiła, to po każdym jego skąpaniu zamiast wody musiałyby się samo złoto wylewać, a gdybym mu córkę porodziła, toby na jej licach przy każdym uśmiechu prawe róże zakwitły, a przy każdym jej płaczu nie łzy, ale prawe perły jak groch z jej oczu musiałyby padać²⁸.

Niekiedy niezwykłość potomka stanowiła skutek złowróznej przepowiedni: „Matka kiej urodziła dziecko, więc babka (akuszerka) powiada rodzicom, że to dziecko, jak dorośnie, to ich obojga zarznie”²⁹.

Cudowny rodowód dzieci niechcianych potwierdzają, oprócz ich niezwykłego aktu urodzenia czy znaków je zapowiadających, równie nietypowe dalsze perypetie życiowe. Na ogół niemowlę „znikąd” trafia do ludzi, którym szczerze odpłaca się za uratowanie życia. W innych wariantach nieświadomie zostaje mordercą swoich rodziców, ale potrafi to odpokutować. Wędrownice i czynom bohatera towarzyszą niezwykle zdarzenia czy przedmioty o symbolicznych znaczeniach, jak trumienka z żywym dzieckiem³⁰, płynąca woda, która stanowi zazwyczaj drogę dotarcia do nowej rodziny, ogień, w którym bohater dokonuje samospalenia, by ponownie się odrodzić, czy też jabłko, po zjedzeniu którego bohater rodzi się w nowym wcieleniu³¹. Dla przykładu zrodzony z kazirodczego związku tzw. *najduch*, (a ten motyw o proveniencji antycznej w tradycji ludowej jest nader częsty³²), podróżuje w trumience wypełnionej kosztownościami: „i przyszedł rybák chytać ryby znalazł te trumienke z tem synem. Odkrył wieko i tam znalazł 200ryń”³³. W innej opowieści cudowne dzieci ubogiej kobiety także zostały puszczone na wodę, „która pod zamkowymi oknami płynęła”³⁴, po czym do domu ich znalazców – ubogich rybaków, wniosły bogactwo – perły i złoto. Z kolei

²⁶ A. Saloni, *O najduchu*, MAAE 1908, t. 10, s. 234. We wszystkich cytatach zachowuję oryginalną pisownię.

²⁷ J. Lompa, *O dwóch dzieciątkach na wodę puszczonech*, [w:] tenże, *Bajki i podania*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1965, s. 103–106.

²⁸ Tamże, s. 104.

²⁹ *Wyrzutek*, [w:] DWOK t. 21, s. 180

³⁰ Warto podkreślić, że to częsty motyw bajkowy – trumienka (niekiedy w jej roli koszyk, skrzynka, naczynie) z żywym dzieckiem, co stanowi wyraźne symboliczne połączenie śmierci i życia.

³¹ Dziecko staje się w tym kontekście symbolem wiecznego odradzania się natury, wiary w cykliczność świata, co zresztą liczne koncepcje mitu podkreślają – T.K.

³² Zob. o kazirodztwie w folklorze: B. Grabowski, *Podania o związkach między najbliższym rodzeństwem*, „Wisła” 1892, t. 6, s. 54–79, 279–299; O. Wachcińska, *Folklorystyczne i literackie wędrowniki wątku o królu Edypie*, „Tekstura. Rocznik Filologiczno-Kulturoznawczy” 2011, t. 2, s. 159–176.

³³ A. Saloni, dz. cyt., s. 234.

³⁴ J. Lompa, dz. cyt., s.104.

los wyrzutka, któremu mimo perturbacji w życiu początkowo dobrze się powodziło, gdyż „burmistrz zgodził go za pisarza”³⁵, a który wskutek spełnienia wróżby zamordował rodziców, „wziął zatem chłopiec dużego noża, otworzył cicho drzwi, wszedł, i pozarzynał nim rodziców śpiących”³⁶, ostatecznie zostaje odwrócony. Grzesznik, pokutując, dokonuje bowiem aktu samospalenia zapoczątkowującego nowe życie, w którym z syna staje się mężem swej matki.

Choć, jak widać w powyższych przykładach, kolejność pewnych elementów została zmieniona, to zbieżne motywy wypełniają fabuły przywołanych opowieści. Szczęście osobiste obserwowane u bohatera z opowieści *Wyrzutek* spotyka również wędrującego z trumienką innego *najducha*. Chłopiec nie buntował się przeciw swojemu losowi: „nie przeciw się, moje dziecko, bos ty najduch, wyznaje mu rybak. Já cie znalazł w rzéce w trumience złoty...”³⁷. Przeciwnie, wiedziony imperatywem życiowego znamienia, powrócił do macierzy. W przeszłości porzucony w trumience, nie pozostawił jej, lecz dotarł z nią do celu. Pokonał drogę, zdawać by się mogło, nieprzekraczalną – od braku zdomowienia i śmiertelnej skazy za złamanie tabu przez swych rodziców do społecznej normy w postaci roli zwykłego syna. Paradoksalnie stało się to, kiedy powrócił do będącej główną współodpowiedzialną za jego sierocy los matki. Finalne rozwiązanie, w którym staje się synem, pośrednio wskazuje na rangę organizacji społecznej, gdzie pełnienie właściwych ról porządkuje rzeczywistość:

I posed do ty swoji matki. I wychowała go, posyłała go do szkoły i wyuczył się na pana i potem ożenił się z królewsom córkom i żył dobrze i spokojnie umar³⁸.

Wyrzutek po serii zbrodni zazwyczaj staje się pokutnikiem dążącym do przemiany. Na przykład udaje się do księdza reprezentującego Boga, wobec którego wie, że zawinił i tym samym wykluczył się ze wspólnoty opierającej swoje społeczne funkcjonowanie na Jego prawach i przykazaniach. Powrót do źródła, gdzie rozegrało się zło (w tym wypadku wyrażony posłuszeństwem zobowiązaniom religijnym nałożonym przez księdza), skutkuje metamorfozą:

Poszed do księdza i spowiadał się i pytał się go, cy jesse może być zbawiony? – „Będzies zbawiony” mówi ksiądz, „ale jeżeli się drugi raz na świat narodzis”³⁹.

³⁵ *Wyrzutek*, [w:] DWOK, t. 21, s. 181.

³⁶ Tamże.

³⁷ A. Saloni dz. cyt., s. 234. Bunt bohatera może być równie dobrym motywem wędrowki. Tak jest w przypadku Franusia, który z nieszczęśliwego i bitego przez stryja sieroty w trakcie swej podróży z rodzimych Zielonek do Jerozolimki zostaje duchownym i ostatecznie odnowicielem wsi. Por. *O chłopcu co zaszedł do Egiptu, a potem zatęsknił do swej wsi i wrócił*, [w:] S. Ciszewski, *Krakowiaczy...*, s. 284–285.

³⁸ A. Saloni dz. cyt.

³⁹ *Wyrzutek*, s. 181–182.

Trudna pokuta wymaga od bohatera spalenia się w leśnym ognisku. W ten niezwykle sposób ginie Wyrzutek – zbrodniarz, a formuje się nowa istota. Przejeżdżająca w tym czasie lasem królewna, znęcona zapachem jabłka, zjada wydobyte z popiołów serce ofiarnika. „Gdy go zjadła, wkrótce téż od ónego serca [wydzielającego intensywny zapach jabłka – przyp. T.K.] została poważną (brzemienną)”⁴⁰. Przychodzi na świat istota niezwykła – dziecko-mężczyzna:

Gdy porodziła syna, syn ten tak prędko rósł, że już w tydzień był taki, jakby miał miesiąc, w miesiąc jakby miał kwartał, w kwartał jakby miał rok⁴¹.

Realizacja wytkniętych przez księdza powinności odwraca pierwotną złowrogą wróżbę, w wyniku której za pierwszym razem przyszedł na świat jako dziecko niechciane. Teraz, choć na krótki czas (rośnie bowiem szybko), odzyskuje dzieciństwo. Po czym za zgodą autorytetu – króla, żeni się z matką: „ha, kiedy ón cię tak kocha, a tys-ci jesce męża nie zaznała, nizeli go chces, to się możecie ożenić”⁴². Wypełnienie zarysowanego jako fatum prawa, mimo że dokonane przy osobliwym jego uchybieniu, okazuje się wartością nadrzędną, warunkującą spełnienie w ramach „tego” świata. Niezwykłe okoliczności przywracają bohaterów do pełnienia społecznie pożądaných ról.

Odwróceniu ulegają też dramatyczne okoliczności, na jakie fakt narodzin cudownych dzieci wystawił małżonków z ludowego opowiadania *O dwóch dzieciątkach...* Król, prowadzony przez magicznego ptaka w lesie, natrafiwszy na swe dzieci, odnawia zaraz swoje małżeństwo – „kazał mur rozwalić, z którego też zdrowa i czerstwa wyszła królowa”⁴³. Magiczne dzieci darzą zatem nie tylko kosztownościami. Wraz z ich odnalezieniem następuje reaktualizacja małżeństwa i życia rodzinnego, o których Thomas i Znaniecki pisali jako bazowych dla kultur tradycyjnych⁴⁴. Jednym słowem, przywracają uporządkowanie rzeczywistości w wymiarach: społecznym i kosmicznym.

W innym zapisie, utrwalonym przez Józefa Lompę⁴⁵, za pomocą „starczego dziecka” ukazane zostaje myślane tradycyjnymi kategoriami niebo–piekło. Poczęty w wyniku złośliwych zabiegów magicznych skierowanych przeciw pasierbicy stwór – tytułowy *Dobrodzieniak*, naraża ją na wygnanie, w wyniku którego jednak zapewnia jej z czasem społeczny awans. Swoją zręcznością wkupuje się on w łaski króla, a za uratowanie mu syna

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże, s. 182.

⁴³ J. Lompa, dz. cyt., s. 106.

⁴⁴ Por. U. Kowalska, *Kategoria „chłopskości”*, [w:] *Z problemów badania kultury ludowej*, red. T. Kłak, Wyd. UŚ, Katowice 1988, s. 34.

⁴⁵ J. Lompa, *Dobrodzieniak*, [w:] tenże, *Bajki i podania*, s. 106–110.

aranżuje małżeństwo matki z księciem. Matrymonialny sukces nie wyczerpuje inicjatywy Dobrodzieniaka, który „każe, żeby go do skrzynki zawarli i tak zawieźli w dom jego staruszka; a stanąwszy, aby go ze skrzynką postawili na miejscu, gdzie się był urodził”⁴⁶. Tu doprowadza do pojednania córki z ojcem, a ponadto, ujawniając swoją nadprzyrodzoną naturę, odczytaną przez domowników jako „dziwne zjawisko złego ducha”⁴⁷, wymierza sprawiedliwość macosze oraz ciotce – czarownicy, „które go były sprowadziły na umartwienie poczciwych ludzi”⁴⁸.

Dziecko cudowne i cudownie dane

Odmianę „dziecka znikąd” może stanowić „dziecko cudowne” bądź „cudownie dane”. W przeciwieństwie do pierwszej grupy dzieci, przybywających nie wiadomo skąd i od kogo, choć z czasem zazwyczaj się ta zagadka wyjaśnia, dzieci cudowne mają zwykle pochodzenie jawne, a ich inność sprowadza się do posiadania specyficznej właściwości. Niezwykłość bohatera w ludowych przekazach przybiera zazwyczaj charakter jakiejś fizycznej anomalii, np. złotych włosów czy gwiazdy na czole. Niekiedy jej potwierdzeniem staje się nadzwyczajna umiejętność, jak płacz złotymi łzami (można domniemywać, że był on fizycznym wyróżnikiem istot boskich). Na przykład w *Bajce o chłopcu z gwiazdą* wystarczająco silne życzenie matki, przy jednoczesnym podsłuchaniu go przez bogatego pana, poskutkowało narodzinami naznaczonego niebiańskim znakiem dziecka:

„Gdyby mnie ten pan wziął, mówi trzecia z sióstr, dałabym mu syna z gwiazdą na czole” [...] Jak powiedziała, tak się też stało; w rok po ślubie urodził jej się synek z gwiazdą na czole⁴⁹.

Radość małżonków wskutek intryganckich działań pewnej służącej na dworze „jędzonki” trwała jednak krótko. „Tymczasem jednego dnia, jak pani spała, jędzonka przyszła z nożem, ucięła dziecku głowę, tak, że się tylko jeszcze na grdyce trzymała”⁵⁰. Martwe dziecko wraz z posądzoną o morderstwo matką trafia do bani. Pan „kazał zrobić strasznie wielką szklaną banię, a do tej bani kazał wsadzić swoją żonę i tego synka z gwiazdą na czole”⁵¹. Dziecko w bani wypełnionej mnóstwem przedmiotów „jak gdyby to dziecko jeszcze było żywe”⁵², rzucone na morze symbolicznie przemierza zaświaty. Dzięki cudownemu specyfikowi ożywa;

⁴⁶ Tamże, s. 109.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ H. Sarnowska, *Bajka o chłopcu z gwiazdą*, „Wisła” 1894, t. 8, s. 797.

⁵⁰ Tamże, s. 798.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże.

„jego matka okrutnie się ucieszyła i przez sześć lat w bani go chowała”⁵³.

Po tej jakby prenatalnej izolacji (bania otoczona wodami przypomina łono⁵⁴) dziecko trafia na dwór pana – swego ojca. Tam zakłócony nurt życia zostaje uregulowany: „jak zobaczył [pan – przyp. T.K.] gwiazdę na jego czole, poznał, że to jego syn. Więc się bardzo ucieszył i zaraz posłał do morza po tę swoją żonę, a jędzonkę kazał złapać i spalić”⁵⁵.

Ranga pańskiego dziecka – dziedzica wydaje się tu nie mniej istotna niż cudowne znamię, które – co niewykluczone – powstało ze względu na społeczną rolę chłopca. Właściwy porządek zakłada przecież, aby pan miał następcę. W przeciwnym wypadku trwałby chaos, który w fabule opowieści występuje w trakcie wędrówki (a raczej w czasie dryfu), będącej swego rodzaju okresem przejścia.

Cudowność dzieci wyrażona przez cechy ich wyglądu czy pewnych właściwości może wynikać ze szczególnych kontaktów bądź to ze sferą nadprzyrodzonego w zaświatach, bądź też ze styczności z przedmiotami zsakralizowanymi w obrębie natury. Popularny na przykład motyw „brata i siostry”, występujący w różnych wariantach w folklorze, pokazuje ideał złotowłosej panny, przedstawianej jako rezultat ingerencji niebios albo jako efekt magii sympatycznej. W pierwszym wypadku dziewczyna, której przeznaczone jest na ogół bycie panią/królową, rodzi się już jako złotowłosa w odpowiedzi na stałe modlitwy matki:

Jednego też razu słyszy ona [matka – przyp. T.K.] głos ztamtąd [z leśnej kapliczki – przyp. T.K.]: „Taką będziesz miała córeczkę, jakiej nie było jeszcze na świecie” – I tak też się stało. Córeczka nowonarodzona miała złote włosy, [...] jak płakała to perły zamiast łez, a jak się śmiała, to róże z gęby padały⁵⁶.

W drugim wypadku natomiast to los i życiowa tułaczka prowadzą do cudownego zdarzenia. W *Bajce o baranku* oraz w utworze *Brat i siostra* złote włosy pojawiają się na przykład w wyniku zetknięcia panny z wodą bądź z sianem:

[...] poszli na łąkę na stóg siana żółciutkiego i tak suchego, że aż świeciło. I kiedy się przespali siostra ujrzała rano, że ma ona włosy złote, i gdy je rozczesuje, świecą się i łyskają jak gwiazdy⁵⁷.

Kiedy w opowieści *Brat i siostra* dziewczynce od napicia się wody ozłociły się włosy, jej brat został zamieniony w barana. Różnica znacząca, mimo wspólnego źródła odpowiadającego za

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Warto dodać, że wątek ten jest popularny na całym świecie, choć różnicuje się w zakresie poszczególnych wariantów. Na przykład w wersji fińskiej – beczka, w której matka i syn unoszą się na wodzie, nie może z czasem ich pomieścić, gdyż „chłopak przecież stale rósł”. *O chłopcu wychowanym w beczce*, [w:] *Ptaki czarownicy. Baśnie fińskie*, wyb. R. Wawrzyniak, przeł. C. Lewandowska, D. i R. Wawrzyniakowie, Wyd. Poznańskie, Poznań 1988, s. 259.

⁵⁵ H. Sarnowska, dz. cyt.

⁵⁶ *O złotowłosej pannie*, [w:] DWOK, t. 8, s. 54–55.

⁵⁷ *Brat i siostra*, [w:] DWOK, t. 17, s. 187.

przemianę. Dziewczyna nie złamała jednak tabu, na które zdaje się zwracać uwagę odbiorcy tekst, eksponując czuwanie panny nad poprawnym zachowaniem się brata:

Chłopiec koniecznie chciał się napić, ale mu siostra nie dała [zakazywała mu parokrotnie – przyp. T.K.]. Aż na ostatek doszli do trzeciej wielkiej wody, gdzie się poły baranki. Nim się dziewczyna spostrzegła, już się jej braciszek napił z tego stawu, i zaraz się przemienił w złotego baranka, a dziewczynce także od razu wszystkie włosy na głowie złote się zrobiły⁵⁸.

Woda, będąca nośnikiem *sacrum*⁵⁹, katalizowała więc tu odmienne typy relacji metamorficznej: całościowe i częściowe (włosy dziewczyny, choć wszystkie naraz stały się złote, nie pociągnęły za sobą jeszcze fizycznej zmiany postaci, jak stało się w przypadku chłopca⁶⁰).

Istota niezwykła w obrębie działania mitycznego *sacrum* może być w stanie zagrożenia. Cudowność zawiera bowiem w sobie niepewność jako element składowy. Zanotowana przez Lucjana Malinowskiego opowieść unaocznia to na przykładzie chłopca o imieniu Krzysztof. Jego konotacje ze sferą *sacrum*, choć oczywiste, to odbiegają od chrześcijańskiej wykładni tematu, a zbliżają do ujęcia mitycznego. Bajkowy Krzysztof przychodzi na świat w konsekwencji splotu działań ludzkich i boskich. Starzy małżonkowie mają oto intencję wybudowania kaplicy: „kaplicu zbudujemy vaksu postajemy do né obráz panny Maryje zakupimy grunt dla kšendza...”, co podoba się Bogu odpowiadającemu im (przez ich pachołka) nieoczekiwanym poczęciem dziecka – „ku počese dóm im syna a tén syn bydže meć tu łasku że o có prosić bydže vsyćko še mu stanie”⁶¹.

Wysłany przez małżonków sługa po powrocie nie wyjawia im całości usłyszanej od Boga obietnicy dotyczącej niezwykłych losów zapowiedzianego dziecka. Sam chce dysponować przyrzeczonymi mu cudownymi właściwościami. Wykrada Krzysztofa, w czym też zaznacza się wyraźna różnica pomiędzy religijną czią względem nadprzyrodzonego a magiczną chęcią władania nim na zasadzie siły wyrwanej naturze. Cudowny chłopiec funkcjonuje przez określony czas po stronie magii w roli magicznego „przedmiotu”, po czym przesuwają się ku płaszczyźnie religii, przywołanej w tekście tęsknotą za spełnieniem typowo religijnej praktyki, jaką jest spowiedź pachołka. Akcja utworu zmienia się wówczas tak, że sługa z dysponenta mocy staje się ofiarą własnych grzechów. Zostaje za nie

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ P. Kowalski, *Woda*, [hasło w:] tenże, *Leksykon: znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, PWN, Warszawa 1998, s. 609–615.

⁶⁰ Por. tenże, *Włosy*, [hasło w:] tenże, *Leksykon: znaki świata...*, s. 602–609.

⁶¹ L. Malinowski, *Powieści ludu polskiego na Śląsku*, cz. 2, Wyd. AU, Kraków 1901, s. 19.

przepoczwarzony: staje się „sromotnym drakém”⁶², skazanym na czyścicowe męki, podczas gdy Krzysztof zajmuje miejsce religijnego autorytetu odnawiającego życie – wskrzesza zmarłych rodziców, a surowo ukaranemu pachołkowi skraca łaskawie okres pokuty.

Tożsamość metamorficzna charakteryzująca świat mitu jest też typową właściwością dla bajki. Świetlanym tego przykładem mogą być ludowe teksty traktujące o mieszczących się w grupie dzieci cudownych istotach niewyrośniętych czy pomniejszych. Samo ich zaistnienie jest już niezwykle, rodzą się bowiem w odpowiedzi na przemożne pragnienie bądź zmartwienie: „jeden gospodarz nie miał nigdy dzieci. Oboje z żoną bardzo się martwili”⁶³. Niekiedy stanowią reakcję na życzenie bezdzietnych, „żeby się choć urodziło takie małe, jak palec”⁶⁴. Dziecko takie niekoniecznie wybiera drogę naturalnego porodu. Bywa, że „rodzi się” w wyniku czy to siania, czy orania, a więc czynności traktowanych w świadomości ludu analogicznie do procesów biologicznych: „jechał taćik na rolam vyorął synka vyorął telkého jak ćuk”⁶⁵. Widzialną przyczyną sprawczą pojawienia się życia są zwykle: Pan Bóg, żebraczka (w ludowej myśli żebrak częstokroć funkcjonuje jako przebrany Chrystus bądź ziemski monarcha) albo praca na polu (przywołująca sakralizowane konotacje seksualne).

Mniejsze dziecko, mające wielkość kciuka, nie jest zadomowione w ludzkim świecie. Wędruje po nim, wchodząc w ciała rozmaitych zwierząt czy w przedmioty. Łańcuch bajkowych metamorfoz rozwija fabułę opowieści, znacząc kolejne etapy niezwykłych przygód „kciuka” przebywającego w żołądku krowy, lisa bądź wilka. To wędrowanie może przywoływać na myśl cyrkulację dóbr w tradycyjnym wszechświecie, a wyrażona przez dziecko u początku drogi świadomość bądź nawet chęć wędrowania staje się przykładem akceptacji tej ekonomii i wiary w ostateczny stan równowagi⁶⁶. Harmonia nastaje zarówno na poziomie społecznym, kiedy dziecko powraca wreszcie do swych rodziców, jak i moralnym, gdy w trakcie drogi zło zostaje napiętnowane. Bździoszek czy „kciuk” tak bowiem postępują, że chcący się nimi wysłużyć zbójcy zostają ukarani: „ludzie [zaalarmowani przez „paluszka” – przyp. T.K.] się pozrywali i wylecieli na podwórze i pochytali złodzieji...”⁶⁷. Mityczny świat jest w swej naturze po stronie chłopa. Porażka złodziei, których w opowiadaniu *O*

⁶² Tamże, s. 20.

⁶³ A. Saloni, *O bździoszku*, [w:] tenże, *Lud łańcucki*, MAAE 1903, t. 6, s. 366.

⁶⁴ A. Saloni, *Dziecko małe jak palec*, [w:] tenże, *Lud rzeszowski*, MAAE 1908, t. 10, s. 248.

⁶⁵ L. Malinowski, *Powieści ludu polskiego na Śląsku*, cz. 2, s. 86.

⁶⁶ W zapisanym przez Ciszewskiego tekście pt. *O Paluszku, co go krowa zjadła* dzieci są przymuszane przez niechętną im matkę do opuszczenia domu i otrzymują nakaz niewracania do niego pod groźbą śmierci. Niemniej jednak wszystkim udaje się cudownie przeżyć i osiągnąć lepszą pozycję społeczną. Por. tenże, w: S. Ciszewski, *Krakowiacy. Monografia etnograficzna*, s. 176 i n.

⁶⁷ A. Saloni, *Dziecko małe jak palec*, s. 249.

bździoszku wymienia się w jednej linii z panami „Jechali złodzieje, panowie...”⁶⁸, wkomponowana w rzeczywistość metamorficznej przemiany, może się też wpasowywać w wiarę w odwrócenie skutków koegzystencji pan–chłop. Małe jak kciuk dziecko wystawione na życiową (być może pańską) zawieruchę nie tylko powraca w rodzinne strony, ale i przynosi materialne bogactwo ojcu – gospodarzowi. „Wtedy [gdy bździoszek w brzuchu wilka pojawia się w domu – przyp. T.K.] ojciec zabił wilka i miał z tego bździoszka 1000 ryń, mięso z woła i jeszcze wilka”⁶⁹.

Dziecko oddane

Trzeci typ bohatera dziecięcego, występujący w polskim folklorze, można nazwać „dzieckiem oddanym”, a więc świadomie przekazany na wychowanie innym osobom. Wskazując najczęściej na biedę, utwory tłumaczą decyzję o porzuceniu potomstwa przez ubogich rodziców. W opowiadaniu *O dwojgu dzieciach*, zanotowanym przez Aleksandra Salonię, jest mowa o próbie zabicia, a nawet skonsumowania własnych dzieci, co można uznać za skrajną formę pozbycia się potomstwa. Na szczęście do niej nie dochodzi, gdyż bohaterowie – Ludwiś i Hania – słyszą rozmowę rodziców, w której ojciec mówi do matki: „rozpál w piecu, zabijemy te dzieci i spálimy, bo niéma jem dać co jeść”⁷⁰, więc podejmują decyzję o ucieczce z domu. Z kolei w utrwalonej przez Oskara Kolberga *Złej macosze* dziewczyna w wyniku uciążliwej relacji z macochą sama prowokuje ojca, by ten ją oddalił:

„Chyba mnie tam gdzie wyprowadzicie na służbę, tato, żebym już tu im więcy nie zawadzała”. I tak ją ociec wyprowadził do lasu [...] I ón jój się schował, i odszedł ją w lesie, bo nie wiedział gdzie dla niej służby szukać⁷¹.

W tekście *O złej matce* wskazany lakonicznie brak składników na obiad stał się powodem przyrządzenia potrawy z dziecka: „matka, chciała zrobić dla męża pieczeń [a w etnologicznym trójkącie kulinarnym pieczenie to przejaw luksusu – przyp. T.K.⁷²], ale nie miała mięsa. Zabiła dziecko, usmażyła z niego pieczeń...”, a zachęcając do konsumpcji, zapewniała o wyjątkowości potrawy (wszak miało być luksusowo): „jédz, bo to taká dobrá pieczeń, jaki nigdy nie jádeś”⁷³.

⁶⁸ Tenże, *O bździoszku*, s. 367.

⁶⁹ Tamże, s. 368.

⁷⁰ A. Saloni, *O dwojgu dzieciach*, [w:] tenże, *Lud łańcucki*, MAAE 1903, t. 6, 338.

⁷¹ *Zła macocha*, [w:] DWOK, t. 17, s. 185.

⁷² W przekazie łączą się co prawda ze sobą motywy pieczenia i smażenia (bo macocha usmażyła pieczeń), niemniej warto przywołać słynną etnologiczną myśl kulinarną Lévi-Straussa, według której pieczenie wyprzedza gotowanie, a przez to bezpośrednio zbliża do natury. Zob. C. Lévi-Strauss, *Trójkąt kulinarny*, przeł. S. Cichowicz, za: <http://strony.toya.net.pl/~jarula/images/tk.pdf>.

⁷³ A. Saloni, *O złej matce*, [w:] tenże, *Lud łańcucki*, s. 310. Podobne motywy zawierają też ludowe

Wydalone z ludzkiego świata dzieci w ramach baśniowej rekompensaty nabywają statusu szczęśliwców. Ludwiś zdobywa magiczny przedmiot, rozprawiwszy się uprzednio z bandą zamieszkałych w lesie zbójców. Przejmuje ich kwaterę i staje się przyjacielem zwierząt (królestwo zwierząt adoptuje też dziecko z przywoływanego wyżej tekstu *O złej matce*, kiedy to zjedzone przez ojca staje się ptakiem). W ich otoczeniu niczym wódz triumfalnie powraca do miasta, wsławiając się cudownymi czynami (jak wskrzeszenie księżniczki), zaświadcza o swej nowej, uprzywilejowanej pozycji. Po czym zostaje władcą obiecanej mu połowy królestwa, a jego wezwana z lasu siostra awansuje z czasem na żonę ministra.

Skonsumowane dziecko z tekstu *O złej matce* po metamorfozie w ptaka ani nie powraca do ludzkiej postaci, ani nie zdobywa bogactwa, jak Ludwiś i Hania, niemniej szczęśliwie doprowadza świat do prawnej odnowy. Wyśpiewując prawdę, zaprowadza w nim ład, który naruszyła zatajona zbrodnia:

Ludzie to usłyszały i ojciec, i zaraz się domyślały, że dziecko zabite. Pošli po szandarów i ci wzieni matke do aresztu jaż do śmierci, a ojca na sześć lat⁷⁴.

Rozumienie ptasiej mowy to z kolei w utworze *Wróżba skowronka* przyczyna wydalenia z domu innego dziecka. Chłopiec właściwość tę nabył, jak podaje tekst, terminując u pewnego czarnoksiężnika. Wyposażony, podobnie jak Ludwiś, w magiczny przedmiot – fujarkę, „mógł wabić wszystkie ptaki i rozmawiać z nimi”⁷⁵, a że jednak niechętnie dzielił się tym, co słyszał (a słyszał m.in., że rodzice będą mu usługiwali), zmuszony został przez ojca do odejścia. Wydalenie poprzedziła nieudana próba zabicia potomka:

Ojciec zwabił go do spichrza i uderzył go prętem żelaznym, ale że trafił go tylko w biodro, więc nabił mu guza wielkiego, a zabić go nie mógł⁷⁶.

Rozgniewany niepowodzeniem rodzic przekazał następnie syna angielskiemu kupcowi, który miał dokończyć dzieła. Ten jednak tego nie uczynił, przeciwnie, obserwując rozsądek, posłuszeństwo i pobożność chłopca, który: „modlił się każdego ranka i wieczora”⁷⁷, przyjął go za swojego syna. To zadomowienie u *obcego*, podobnie jak wcześniejszy jego brak pośród *swoich*, sygnalizuje niezwykłość chłopca, uwydatnianą kolejnymi fazami akcji utworu. W czasie swej wędrówki dokonuje on bowiem rzeczy niezwykłych: wyrzuca złe duchy,

pieśni: *Dzieciobójczyni* czy *Matka z nędzy zabija dzieci*, [w:] *Pieśni ludowe z polskiego Śląska. Z rękopisów zebranych przez ks. Emila Szramka oraz zbiorów dawniejszych* A. Cinciały i J. Rogera, t. 1, Kraków 1934, s. 80–86 i 86–87.

⁷⁴ A. Saloni, *O złej matce*, s. 311.

⁷⁵ M. Toeppen, *Wróżba skowronka*, [w:] tenże, *Wierzenia mazurskie*, „Wisła” 1893, t. 7, s. 35.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Tamże, s. 36.

uzdrowia, a nawet wskrzesza, posługując się czarnoksięską wiedzą. Społeczne uznanie i materialna gratyfikacja, które za te czyny uzyskuje, nie satysfakcjonują go jednak w pełni. Wciąż żywa jest w nim wyrocznia z przepowiedni skowronka, tak dalece znacząca kierunek jego losu. Jej spełnienie, na które się decyduje, wracając do rodzinnego domu, przynosi rozwiązanie górujące nad nieszczęśliwymi wypadkami. Poniżeni rodzice zyskują dobrobyt, przyjmując syna w jego pańskiej roli. Wydalony, a następnie wywyższony syn obrazuje konieczny sposób funkcjonowania w systemie, którego akceptacja zapewnia społeczne dobro i społeczny ład, nad czym niejako czuwa cała natura⁷⁸.

Dziecko przechwycone

Zamknięcie drzwi ludzkiej ekumeny, na przykład wskutek biedy, stwarzało okazję do otwarcia się krainy *sacrum*, także w jej mrocznym aspekcie i przebywanie tam jednostki – bohatera⁷⁹. *Sacrum* niejako wylapywało ze świata ludzi biedne, płaczące sieroty, przeciągając je na swoją stronę. Te swoiste „dzieci przechwycone”, jak można nazwać czwarty typ bohatera dziecięcego w folklorze, w przeciwieństwie do innych nie odznaczają się ani szczególnie oryginalnym sposobem urodzenia, ani niezwykłymi przymiotami ciała, ani nawet nie zostają wyrzucone z domu czy przymuszone do jego opuszczenia. Zwykle są to, z jakichś bliżej nieznanых powodów, dzieci bezdomne, błądzące albo po prostu sierocego stanu, który – o czym traktują liczne warianty – siłą rzeczy skazywał na tę bezdomność. Ich błądzenie sprowadza je zwykle w miejsca graniczne, niebezpieczne, jak las, skrzyżowania dróg czy krańce oswojonego świata, co ułatwia przechwycenie ich przez reprezentantów innej rzeczywistości – tamtego świata.

W wersjach schrystianizowanych napotkane demony mają raczej charakter dobrodusznego i łatwo dają się pokonać, a czasami nawet służą Bogu⁸⁰. Na przykład dziewczyna z opowieści *O zjadarce-przędce* przez okazaną jej litość trafia na służbę do domu, którego sprzęty wykonane są z fragmentów ludzkiego ciała, zalegają w nim kości, a na obiad pija się krew. W tej zamkniętej i mrocznej krainie sierota spotyka „siedzące w kącie takie dziecko spore”⁸¹, które zdradza jej sekretny sposób ucieczki. Dobrze zna zatem obszary zaświatów, komunikuje o nich, jednak samo ich nie opuszcza pełniąc jedynie funkcje

⁷⁸ J. Bartmiński, „Niebo się wstydzi”. *Wokół ludowego pojmowania ładu świata*, [w:] tenże, *Stereotypy mieszkają w języku. Studia lingwistyczne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2007.

⁷⁹ Powodem uprowadzenia mogło być też, przeciwnie, bogactwo i wysoki, ponadprzeciętny status bohatera. Ukazuje to choćby utwór *O dziecku królewskim, ukradzionym przez cyganów*, gdzie bohaterka – mała dziewczynka, trafia do zbójckiej jaskini. Por. S. Ciszewski, *Krakowiacy. Monografia etnograficzna*, s. 286.

⁸⁰ Zob. J. Ługowska, *Humorystyczne transformacje ludowych wątków wierzeniowych*, [w:] *Tekst i jego odmiany*, red. T. Dobrzyńska, IBL, Warszawa 1996, s. 77–86.

⁸¹ *O zjadarce-przędce*, [w:] DWOK, t. 8, s. 21.

informujące

Z kolei w innym tekście, umownie zatytułowanym *Sierota*, bezskutecznie szukający pracy chłopiec „nie mogąc znaleźć służby dla złego świadectwa, wyszedł ze wsi i szedł ku borowi, spuszczać się na los”⁸². Ten zaś, spełniając wykrzychaną przez niego żalną skargę, doprowadził do spotkania z diabłem i przejścia na służbę u niego. Trafiający na służbę do piekła sierota mógł (nie wykazując się przy tym aktywnością inną aniżeli reprezentowana tułacza kondycja własna) być na tyle cennym nabytkiem złego, że znajdował się w zainteresowaniu samego diabła oferującego mu zatrudnienie⁸³. Bohater omawianej bajki, pracując w piekle jako palacz, otrzymał możliwość zemścić się na sprawcach swych życiowych nieszczęść. Ze sposobności tej jednak nie skorzystał. Przeciwnie, kierując się litością (wciąż będąc sługą piekiel), zmniejszył męki potępieńców, czyniąc z otchłani piekielnych miejsce przemiany, a następnie z diabła swego poddanego oczekującego od niego dobra. W pożegnalnej mowie czart rzekł mu: „będziesz tam [w pewnym mieście, do którego chłopiec za jego radą się udawał – przyp. T.K.] mógł wiele dobrego uczynić, ale i o mnie nie zapominaj”⁸⁴.

Zło w ludowym światopoglądzie nie tylko przedstawiało się jako potencja odwracalna, było także rzeczywistością skarykaturowaną. Szatan okazywał się istotą niemądrą. Takim przedstawiał go już stanowiący światopoglądowe podwaliny mit kosmogoniczny, w którym występował w roli niedouczzonego demiurga⁸⁵. Również w mniejszych formach twórczości ludowej czyniono sobie z niego żarty. Nawet leniwy chłopak, jak pokazuje wybrany z grupy jeden z wielu tego rodzaju tekstów, okazywał się od niego sprytniejszy, wielokrotnie go pokonując i budząc w nim obawy⁸⁶.

Również chłopiec służący w piekle z łatwością przechytrza diabły, opuszczając miejsce swej służby i uwalniając przy tym liczne dusze. Wychodząc zaś z gorącej i zadymionej krainy, do której wejście nie znajdowało się bynajmniej w ponurej grocie na pustkowiu, lecz w zielonej dolinie⁸⁷, dostaje się wprost pod opiekę Matki Boskiej, pomagając Jej następnie w zbawianiu dusz. Ludowe utwory, w których pojawiają się motywy ekspiacyjne, często prezentują je niejasno przy sąsiedowaniu przeciwległych biegunów

⁸² *Sierota*, [w:] DWOK, t. 14, s. 212.

⁸³ Por. *O chłopcu służącym w piekle i o czarnym baranku*, [w:] DWOK, t. 8, s. 127–128.

⁸⁴ *Sierota*, s. 215.

⁸⁵ Zob. na ten temat pracę (wraz z ciekawą antologią) D. Simonides, *Dlaczego drzewa przestały mówić? Ludowa wizja świata*, Wydawnictwo NOWIK, Opole 2010. Z kolei o podaniach ajtiologicznych pisał Adrian Miancki (*Stworzenie świata w folklorze polskim XIX i początku XX wieku*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2010).

⁸⁶ Por. A. Saloni, *O chłopaku i o diable*, [w:] tenże, *Lud łańcucki*, MAAE 1903, t. 6, s. 369.

⁸⁷ *O chłopcu służącym w piekle i o czarnym baranku*, s. 127.

sacrum. W tekstach *Zaklęta* i *O czterech braciach na pustyni* przydarzające się bohaterom zło okazuje się częścią większej dynamiki dobra, w czym przejawia się wspomniana antynomia mitu. W pierwszym wypadku król poślubia dziewczynę będącą sierotą i niemową zarazem, wyciągniętą z leśnej pieczary. Czyni to pomimo sprzeciwów swej matki, przedkładając nad jej niezadowolenie konieczność wyświadczania dobra, o którym wie, że jego niespełnienie przyniosłoby nieszczęście: „Pan Bóg by mnie skarał, gdybym ją opuścił”⁸⁸. Szlachetny czyn, miał przynieść błogosławieństwo, skutkuje jednak złem. Albowiem czarnoksiężnica, od której zbiegła dziewczyna, systematycznie podmienia przychodzące na świat królewskie dzieci, kładąc w ich miejsce zwierzęta: kota, psa i świnię. W konsekwencji ściągą to na królową wyrok, cofnięty dopiero w trakcie wykonywania samej egzekucji, kiedy to okazuje się, że czas pokuty jej samej, dzieci i czarnoksiężnicy właśnie się dopełnił: „ja byłam zaklęta w tym pałacu w boru [z którego uciekając, dziewczyna stała się sierotą i niemową – przyp. T.K.] na dwadzieścia lat (tłumaczy pani – czarnoksiężnica – przyp. T.K.)”:

[...] a ona nie chciała wypokutować tak długo jak ja; była niecierpliwa – ale ponieważ odpokutowała to, bo ją zaklęłam żeby nie mówiła, – a pokutowały i jej dzieci, bo ze mną pokutować musiały. Teraz mnie już ona zbawiła, jestem wolna i szczęśliwa⁸⁹.

Przedstawiona dziewczyna nie ma podmiotowości, lecz reprezentuje funkcję zaświatów, jaką jest moc przemiany. Jeszcze przed narodzeniem stała się ich własnością. Jej ojciec – biedny chłop, w nieszczęśliwym dla siebie położeniu w zamian za uzyskaną od spotkanej w lesie „białej osoby” pomoc przystał bowiem na przejęcie przez nią córeczki, którą „wtenczas kobita jego chora urodziła”⁹⁰.

W opowiadaniu *O czterech braciach na pustyni* to również czyn ojca, który „tak matkę bijał i robił ji krzywdę aż zabił na śmierć”⁹¹, stał się powodem pokutniczej wędrówki panny. Zło, ściągnięte w jej trakcie przez bohaterkę na swych odnalezionych w lesie braci – zamienionych w efekcie w zwierzęta – czyni ją niemową, mieszkanką krainy zwierząt, upodobnioną do nich. Podkreśla to wypowiedź królowej, niechęcej dopuścić do małżeństwa urzeczonego nią syna – „mas królewne i księżnicki, nie potrzebujes zwierza z lasa”⁹². Nieudana perswazja słowna prowadzi królową matkę do serii zamachów na życie kolejnych przychodzących na świat niezwykłych dzieci, których „straśnie ji [synowej – przyp. T.K.] zazdrościła”. Mali synowie, po tym jak oznajmiają „nie top mnie, bo mnie nie utopis; ino

⁸⁸ *Zaklęta*, [w:] DWOK, t. 21, s. 179.

⁸⁹ Tamże, s. 180.

⁹⁰ Tamże, s. 178.

⁹¹ Por. *Czterej bracia na pustyni*, [w:] DWOK, t. 8, s. 35.

⁹² Tamże, s. 37.

mnie wynieś do lasa, bo moja matka z lasa”⁹³, trafiają do puszczy, gdzie zajmują się nimi lwi bracia ich rodzicielki. Ujawniając prawdę, ratują oni swą siostrę skazaną już na spalenie. Zła królowa ginie, a lwy, zwróciwszy czwórkę dzieci, odzyskują ludzką postać, informując tym samym o zakończeniu okresu pokuty.

Zdominowanie jednostki przez siły nadprzyrodzonego ukazane zostaje w części utworów jako wynik związku wytworzonego w momencie, jakże istotnego m.in. dla kultury ludowej, chrztu. Śmierć w postaci białej pani albo tajemniczy pan, będący w istocie diabłem, przedstawieni są wówczas jako kumowie. Zjawiają się nieproszeni, „w samą porę”, albo sprowokowani jak w przypadku bajki *O parobczaku i jego siedmiu złych duchach*. Chłop określany mianem „wielkiego filuta”, zamieszkały w leśnej chałupie, miał nie po drodze do kościoła. Ta nieprzystępność położenia okazała się właściwa dla pojawienia się diabła, jak wiadomo, lubującego się w terenach opustoszałych i nieprzyjaznych. Rodzice, którzy „nie spieszyli się z wywodem i ze chrztem dziecka”⁹⁴, czekając na lepszą okazję, wykorzystali tę, jaka zaistniała wraz z przybyciem tajemniczego pana-diabła deklarującego wolę bycia kumem dziecka⁹⁵. Chłopiec porwany przez diabłów, „co cosik z nim zrobili, co niby za chrzest uchodziło”⁹⁶, został opętany, bowiem „po udanym chrzcie (dziecko) całkiem poczerniało i krzyczało od rana do nocy”⁹⁷. Sytuację unormował dopiero prawdziwy chrzest u księdza: „po chrzcie świętym dziecko się zupełnie odmieniło, wybielało i dalej chowało jak należy”⁹⁸.

Przychodzące, jak utrzymywano, na ziemię z zaświatów dzieci wciąż pozostawały obiektem zainteresowania z ich strony. Względny spokój gwarantował dopiero odpowiednio przeprowadzony wywód matki⁹⁹ oraz chrzest dziecka. Wszelkie natomiast perturbacje w ich trakcie oddawały noworodka pod wpływ zaświatów¹⁰⁰. Śmierć – biała pani mogła oczywiście dziecko zabić¹⁰¹, ale jako kumoszka mogła też uczynić niezwykłym: „chrześniak Śmierci rósł

⁹³ Tamże.

⁹⁴ *O parobczaku i jego siedmiu złych duchach*, [w:] DWOK, t. 8, s. 129.

⁹⁵ Biedne dziecko mogło też zostać królewiczem dzięki łaskawości samego króla, ale i za zgodą rodziców oddających mu go na wychowanie po tym, jak monarcha okazał się tajemniczym chrzestnym dziadem. Por. S. Ciszewski, *O królu co w dziadowskim ubraniu chodził po kraju i był chrzestnym ojcem biednego dziecka*, [w:] *Krakowiacy...*, s. 283–284.

⁹⁶ *O parobczaku i jego siedmiu złych duchach*, s. 130.

⁹⁷ Tamże.

⁹⁸ Tamże.

⁹⁹ Jej symboliczne oczyszczenie w kościele, przez spowiedź i przyjęcie komunii świętej. Zob. H. Biegeleisen, *Wywód*, [w:] tenże, *Matka i dziecko...*, s. 107–117.

¹⁰⁰ Znane są relacje poświadczające śmierć nowo chrzczonych w kulturze ludowej. Następowala ona w trakcie powrotu do domu, kiedy pijani rodzice bądź zapomnieli wziąć dziecko ze sobą, bądź przez nadmierne opatuleństwo przyczyniali się do jego zaduszenia. Por. R. Turek, *Moja mama, ja i reszta*, Warszawa 1973, s. 103; M. Szubertowa, *Obrzędy i zwyczaje związane z narodzinami dziecka*, „Prace i Materiały Etnograficzne” PTL 1950–1951, t. 8–9, s. 606. Autorka zaznacza, że zdecydowana reakcja księży gromiących wypadki grupowego pijaństwa powracających od chrztu doprowadziła do ustąpienia groźnych incydentów ok. roku 1914.

¹⁰¹ Zob. *O żołnierzu gajowym w piekle*, [w:] DWOK, t. 8, s. 134.

i uczył się, a urósłszy, został doktorem”¹⁰², który diagnozował, współpracując z ukazującą mu się przy łożu chorego matką chrzestną¹⁰³.

Ludowa śmierć w zwierciadle opowieści, których jest ona bohaterką, nie wydaje się bezwzględnie siłą. Okazuje się istotą skłoną do gniewu i pomocy, o ograniczonych możliwościach działania wykorzystywanych sprytnie przez człowieka¹⁰⁴: „dobrze kumosiu”, mówi chłop – bohater opowiadania o *Żołnierzu gajowym w piekle* – „ale widzicie, mam torbę daną od Pana Jezusa, wnijdźcie pierwsi do niej, ja za wami”. Figiel się udał¹⁰⁵.

Dziecko demoniczne

Kontakty ze sferą nadprzyrodzonego wiązały się z możliwością przykrych następstw. Obrazują to figury dzieci odmienionych albo demonów o wyglądzie dzieci, które można nazwać łącznie właśnie „demonicznymi dziećmi”, zaliczanymi w tym artykule do piątej grupy mitycznych bohaterów folkloru. Są to przedstawiciele ludowego *sacrum* działającego pod taką postacią częstokroć w rezultacie nieodpowiednich działań podjętych przez człowieka. Jeżeli, na przykład, „matka – powiadano – utopi dziecko niekrzczone, to po siedmiu latach ożywa i wtenczas jest topcem”¹⁰⁶.

Dziewiętnastowieczni respondenci relacjonowali niejednokrotnie swoje spotkania z topcami, wyglądającymi jak małe, ludzkie dzieci¹⁰⁷, które widywano w miejscach słynących z tego, że się w nich ktoś ciągle topił. Jak bowiem wierzone, „topiec wciąga ludzi i bydła do

¹⁰² *Śmierć i doktor*, [w:] DWOK, t. 8, s.136.

¹⁰³ Bohater starał się oszukać śmierć, obracając łóżkiem. Według ludowej myśli medycznej śmierć pojawiała się najpierw przy nogach konającego. Por. B. Baranowski, *W kręgu upiórów i wilkołaków*, Wyd. Łódzkie, Łódź 1981, s. 273.

¹⁰⁴ Pomimo swej siły znacznie częściej jawi się śmierć w wierzeniach ludu jako natura bezwzględnie podporządkowana Bogu. Na temat sposobów przedstawiania śmierci, zob. tamże, s. 169 i n.

¹⁰⁵ *O żołnierzu gajowym w piekle*, s. 135. Por. też. S. Ciszewski, *O żołnierzu co za jałmużnę daną dziadom dostał w nagrodę od P. Jezusa worek i wsadziwszy do niego śmierć nie mógł umrzeć*, [w:] tenże, *Krakowiaci...*, s. 165–166; *O kowalu co utopił śmierć a potem żywcem był w niebie*, s. 162–163. Na motywie tego ludowego przekomarzania się ze Śmiercią osnuł też fabułę swojego filmu pt. „Grający z talerza” Jan Jakub Kolski. Główny bohater Marczyk wielokrotnie oszukuje Śmierć, nim ta ostatecznie po niego przyjdzie.

¹⁰⁶ Z. A. Kowerska, *Pamięć o zmarłych*, [w:] *Poszukiwania*, „Wisła” 1894, t. 8, s. 148.

¹⁰⁷ Na temat specyfiki utopców (zwanymi topcami, topikami, topielcami, wodnikami), ich pochodzenia, pisał A. Miancki, *Postać demona wodnego w ludowych przekazach wierzeniowych*, „Literatura Ludowa” 2002, nr 2, s. 3–25. Badacz, na podstawie około 300 tekstów ludowych o topielcu, stwierdza, że wśród postaci, z których się on rekrutuje, znajdują się m.in. nieochrzczone niemowlęta utopione przez matkę, nienarodzone płody utopionych brzemennych kobiet, dusze samobójców, ludzi utopionych przez diabła bądź utopionych bez spowiedzi. Tenże, dz. cyt., s. 4. Jednocześnie podkreśla, że utopiec zwykle przybiera postać dojrzałego mężczyzny bądź dziecka (od 3 do 12 lat), zazwyczaj nagiego bądź ubranego w białą koszulę, co przypomina scharakteryzowany w poprzednich rozdziałach niniejszej pracy typowy strój wiejskiego dziecka. Co ciekawe, topielec bierze za żonę utopioną kobietę i ma z nią dzieci (w połowie białe, w połowie czarne), które sam wychowuje bądź podrzuca ludziom. Tamże, s. 9. Obecność demona w tradycji polskiej odnotowali już średniowieczni kronikarze, co poświadcza dawność wierzenia. Tamże, s. 14–22.

wody”¹⁰⁸. Ciekawa, opublikowana w „Wiśle” opowieść wierzeniowa, zanotowana przez badacza z relacji niejakiej Gajeskiej, ukazuje możliwość transformacji humanizującej demona. Przedstawiony w niej topiec, wyglądający jak nagi chłopiec z włosami do pasa, po tym jak dał się schwytać, ubrany i ochrzczony był „już taki jak ludzie”¹⁰⁹.

W opowiadaniu *Nurek* ze zbioru *Lompy* to z kolei syn rybaka, któremu topielec pomógł w obfitym połowie, trafia do podwodnego królestwa. Topiec, zwany tu Nurkiem, zgodnie z zawartą z ojcem umową po ustalonym czasie, „odebrał syna i plusnął z nim pod wodę”¹¹⁰, czyniąc go domownikiem swojego szklanego pałacu i towarzyszem zabaw córki. Z czasem chłopak staje się kochankiem jedynaczki. Młodzi pod nieobecność rodziców – nurków razem opuszczają wodną krainę; dla chłopca nie była ona domem, więc wzmianka o tęsknocie wydaje się zrozumiała. Topielcowa królowa natomiast, wyznając: „żeby wolała na ziemi między ludźmi żyć”¹¹¹, opowiada się za wartością ludzkiego życia, którego choć nie zna, ceni jednak wyżej¹¹².

Światem ludzi zainteresowane są także inne z istot demonicznego panteonu. Wyobraźnia ludowa w kontekście ich związku z dziećmi przywołuje tu chociażby krasniaki/krasnoludy i boginki/mamuny. Poza drobnymi szkodami w postaci podkradanego jedzenia krasne-ludki, noszące charakterystyczne czerwone ubrania, specjalizowały się w podkradaniu małych, najczęściej nieochrzczonych jeszcze dzieci. Karzełki¹¹³, bo tak też je zwano, przyciągały sytuacje graniczne; oddziaływały na osoby wymagające rytualnego przejścia: „krasny-ludek szczególnie podczas ciąży niewiast w domu mieszkających daje na dom baczenie”¹¹⁴; co więcej, mieszkaly w miejscach szczególnie mediacyjnych – przy piecu „krasnoludy mieszkali we czworakach (budynek dla czterech rodzin) za piecem”¹¹⁵ bądź w domach najlepiej także położonych przy granicach – „pierw to często tak zrobiéli w tych domach co stali na granicy”¹¹⁶.

Podrzucone przez krasnoludy dziecko nie wyglądało normalnie: „rysy twarzy były

¹⁰⁸ Tamże.

¹⁰⁹ *Pamięć o zmarłych*, [w:] *Poszukiwania*, s. 149.

¹¹⁰ J. Lompa, *Nurek*, [w:] tenże, *Bajki i podania*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1965, s. 50.

¹¹¹ Tamże, s. 51.

¹¹² W nieco zmienionym wariacie fińskiej baśni porwane przez Wodnika królewskie dzieci reprezentują przeciwne postawy. Podczas gdy chłopiec usilnie dąży do ucieczki (co mu się ostatecznie udaje), jego siostra przyzwyczajają się do Wodnika, tak „że żyli z sobą jak mąż i żona”. Powyższą różnicę, niekwestionującą powszechności wątków folkloru, możemy jednak tłumaczyć specyfiką kręgu kulturowego, w którym dana opowieść funkcjonowała. Zob. *O dzieciach obiecanych wodnikowi*, [w:] *Ptaki czarownicy*, s. 264.

¹¹³ A. Hilferding, *Bajka o drobnych, czyli karzełkach*, [w:] tenże, *Resztki Słowian na południowym wybrzeżu Morza Bałtyckiego*, przeł. O. Kolberg, [w:] *DWOK*, t. 39, s. 408–409, 422 i n.

¹¹⁴ *Krasnoludy*, [w:] *DWOK*, t. 15, s. 22.

¹¹⁵ A. Petrów, *Lud ziemi dobrzyńskiej...*, ZWAK 1878, t. 2, s. 141.

¹¹⁶ W. Łęga, *Z opowiadań ludu polskiego w Grucznie pow. świecki*, „Gryf” 1922, nr 7, s. 199.

stare i brzydkie jak u jakiegoś starca”¹¹⁷ albo nieprawidłowo się zachowywało:

W Sudgarach chłopci mieli dzieciaka syna, który do siódmego roku z kolébki wcale nie wstawał.¹¹⁸

W Steklinie miała kobiéta chłopca, może od trzech lat, który leżał ciągiem w kołysce i trzymał nogi na krzyż; a łeb miał taki duży jak bania¹¹⁹.

Kierując się tymi m.in. wyróżnikami i słuchając rad „mądrej” czy księdza, lud podejmował przeciwdziałanie, którego celem miał być zwrot właściwego dziecka. Podglądano zachowanie się „odmieńca”, pod nieobecność domowników opuszczającego kołyskę i chodzącego po chacie, a nawet wspinającego się po drabinie w poszukiwaniu pożywienia. Znane z żarłoczności krasnale dziecko głodzono i straszono ogniem. Najczęściej zaś sieczono różgami i pozbywano się, wyrzucając na miejsca mediacyjne, (zwłaszcza na kupy śmieci):

Dopieroż to ona kobieta jak nie weźmie owego dzieciaka, jak nie zacznie okładać, a nabwszy się do woli, wyrzuciła na śmieci. Nie warowało długo, a karły wyrzuciły zabrane dziecko na śmieci, także je przódzy tego wybiwszy, a swoje odebrali¹²⁰.

Podobnie postępując (bijąc stwora na kupie gnoju), można się było spodziewać zwrotu uprowadzonego przez boginkę dziecka. Odmienek, tj. boginkowy podrzutek, takim jakim znał go w swych podaniach XIX-wieczny lud (zwłaszcza w południowej części kraju), „ino jadł i pod siebie robił”¹²¹. Większość podrzutek odznaczała się brzydotą i niedołęstwem: miały wielkie głowy, nie mówiły bądź jedynie mamrotały niezrozumiale, często też się nie poruszały¹²². Sromotnie zbity odmieniec płaczem przywoływał boginkę, która, jak wierzono, nie może znieść jego wrzasku i zawodzenia¹²³.

Choć zdarzały się wyjątki¹²⁴, to teksty o boginkach kończą się na ogół dla ludzi pozytywnie odzyskaniem ich własnego dziecka, choć nie zawsze w pełni sprawnego. Tylko niewielka liczba przekazów stwierdza szybki zgon szczęśliwie zwróconych, motywując to

¹¹⁷ I. Gulgowski, *Von einen umbekanntem Volke in Deutschland. Ein Beitrag zur Volks- und Landeskunde der Kaschubei*, przeł. A. Koniecko, Berlin 1911, s. 185–186.

¹¹⁸ A. Petrow, *Lud ziemi dobrzyńskiej, jego charakter, mowa, zwyczaje, obrzędy, pieśni, przysłowia, zagadki, itp.*, ZWAK 1878, t. 2, s. 3–182.

¹¹⁹ Tamże.

¹²⁰ *Krasnoludy*, [w:] DWOK, t. 15, s. 20.

¹²¹ W. Drozdowska, *Mamuna – radomszczańska „Boginka”*, „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi”, Seria Etnograficzna 1963, z. 7, s. 208.

¹²² Por. S. Udziela, *Świat nadmysłowy ludu krakowskiego mieszkającego po prawym brzegu Wisły*, „Wisła” 1898, t. 12, s. 410–437; H. Taroniowa, *Opowiadania spod Krakowa*, „Lud” 1905, t. 11, s. 313. Dokładny wykaz cech odmieńców ujęty statystycznie przytacza w swej książce B. Baranowski (*W kręgu upiorów i wilkołaków*, s. 142).

¹²³ Liczne są warianty motywu opowiadającego o transakcji wywołanej płaczem; zob. S. Udziela, *Świat nadmysłowy ludu krakowskiego mieszkającego po prawym brzegu Wisły*, „Wisła” 1898, t. 12, s. 162.

¹²⁴ Pomimo bicia (tekst doprecyzowuje nawet, że chodzi o energiczne bicie) nie następował zwrot albo wskutek pobicia dziecka zwracanego ludziom przez boginki następował jego zgon; por. S. Ulanowska, *Wśród ludu krakowskiego*, „Wisła” 1887, t. 1, s. 71; B. Baranowski, *W kręgu upiorów i wilkołaków*, s. 139, 144.

wówczas tym, że:

[...] takie dziecko, które mamuna w swych rękach miała nie chowało się i zwykle po paru miesiącach umierało¹²⁵;

Lecz kiedy zadniało spostrzeżono, że ono [zwrotek – przyp. T.K.] leży naguteńkie (wieczorem jeszcze: odniesione niemowlę było owinięte w pieluszkę jedwabną modrego koloru, nakrapianą złotem a mającą rąbek z frendzli srebrzystych) z sinem ciałkiem, na którym miejscami połyskiwały łuseczki rybie i wkrótce umarło¹²⁶.

Utwory, w których mowa o dorosłych już podmienionych dzieciach, są sporadyczne. Taka sytuacja wynikać może z faktu, że znaczna część „podmienionych” osób nie dożywała starości, do czego walenie przyczyniały się wspomniane metody odzyskiwania prawowitego potomka, (tj. bicie i wyrzucanie na kupę gnoju czy śmieci), bądź też ci, którzy zostali przywrócenii do świata zwykłych ludzi, jakoś specjalnie od nich nie odstawali zachowaniem czy wyglądem. Do rzadkości należą przykłady jak ten, traktujący o tym, że żyjący w końcu XIX wieku chłopiec z Zielonej Dąbrowy pod Krakowem, uznany za podrzuta, był, jak zaznaczono, inny niż wszystkie dzieci, z którymi żył w wielodzietnej rodzinie¹²⁷. Odmieniona dziewczyna w Cielętnikach z tegoż samego regionu, mimo że żyła kilkadziesiąt lat, stale swym niskim wzrostem przypominała dziecko¹²⁸. Co ciekawe, kojarzenie z potomstwem boginek osób starszych występowało okazjonalnie i najczęściej zdarzało się przy szydzeniu z czyjejs wyjątkowej szpetoty bądź głupoty¹²⁹.

Przypisanie komuś żyjącemu w lokalnej społeczności statusu podrzutka oznaczało jego wyobcowanie bądź – jak to zostało przedstawione w jednym z tekstów – samoizolację: „gdy ta dziewczka dorosła nie chciała nigdzie wychodzić z domu i nie chodziła ani do kościoła, ani do spowiedzi”¹³⁰. Pozostawanie w obszarze wykluczenia znamionowało czyjś zaświatowy charakter. Właściwym zatem miejscem przebywania odmieńców był „tamten świat”, ku któremu starano się ich odsyłać. I czyniono to zazwyczaj skutecznie. Jak pisał Baranowski:

Według opinii całego szeregu lekarzy czy też autorów zajmujących się stanem zdrowotnym dawnej wsi, olbrzymia liczba dzieci, które posądzone zostały o to, że są odmieńcami, złym traktowaniem doprowadzona została przez otoczenie do śmierci¹³¹.

¹²⁵ Por. W. Drozdowska, *Mamuna*, s. 203–211.

¹²⁶ W. Ciesielski, *Podania z ludu znad Sanu. Topielice. Boginie wodne. Wodnice*, „Biblioteka Warszawska” 1867, t. 2, s. 303.

¹²⁷ Por. W. Drozdowska, *Mamuna...*

¹²⁸ Tamże.

¹²⁹ Por. B. Pawłowicz, *Kilka rysów z życia ludu w Zalasowej*, MAAE 1896, t. 1, s. 237.

¹³⁰ S. Udziela, *Świat nadzmysłowy...*

¹³¹ B. Baranowski, *W kręgu upiórów i wilkołaków...*, s. 142.

Wzmianki o podtrzymywaniu z nimi kontaktów są incydentalne. Pokazują, że gdy poluźniony został stopień izolacji, trudno było te relacje kontrolować, a osiągnięte dzięki nim korzyści (głównie materialne bogactwo) okazywały się zgubne i nietrwałe¹³².

Starcy w folklorze

Drugą grupę postaci o nadzwyczajnych właściwościach stanowią starcy. Podobnie jak dzieci nie odgrywają oni ról głównych, jakby i w tym wypadku dochodziło do odzwierciedlenia w folklorze społecznego porządku ludowego świata. Dla starców i staruszek (gdyż i one bywają bohaterkami drugiego planu, choć częściej mężczyźni) zarezerwowano zwłaszcza funkcje istot magicznych, wspierających w mniej lub bardziej cudowny sposób działania pierwszoplanowego protagonisty (donator) bądź działających na jego niekorzyść (antagonista)¹³³. Czasami można ich spotkać w roli zwykłych ludzi, starych na ogół rodziców poszkodowanych przez swe dzieci.

Biorąc pod uwagę role, jakie dziadkowie odgrywają w świecie przedstawionym w przekazach ludowych, można – podobnie jak w wypadku dzieci – wydzielić pewne ich typy, najsilniej unaoczniające sferę *sacrum*. Wśród nich dominuje starzec boski/demoniczny, który posiada wyraźne znamiona niezwykłości, jak umiejętność zmiany elementów świata lub cudowny sposób pojawiania się i znikania w bliżej nieokreślonej czasoprzestrzeni. Jego odmianę stanowi starzec „stamtąd” pochwycony, który zostaje mimowolnie przywołany lub wywołany przez człowieka w wyniku naruszenia jakiegoś zakazu bądź zakłócenia przestrzeni nacechowanej *sacrum*, jak choćby piec¹³⁴. Trzeci typ stanowi starzec darzący, czyli wspierający bohatera stosownym darem – czasami magicznym przedmiotem, czasami dobrą radą. Za typ czwarty można uznać postać starca wydalonego/ocalonego, czyli najbliższą rzeczywistości wizję starca poniżanego przez rodzinę.

Starzec boski/demoniczny

Chcąc w przeanalizowanych tekstach wybranych z ludowego repertuaru doszukiwać się wyraźnie zarysowanego boskiego czy demonicznego charakteru starca/dziada, tak jak udało się tego dokonać w odniesieniu do dzieci, można by to czynić przez powtórne przywołanie

¹³² Fortuna uzyskana dzięki zdemaskowanym przez chłopów, a mimo to żywionym odmieńcom nieoczekiwanie zamieniała się w bezwartościowy papier czy odchody. Por. tamże, s. 139.

¹³³ Stosuję terminologię zaproponowaną przez V. Proppa w: *Morfologia bajki*, przeł. S. Balbus, „Pamiętnik Literacki” 1968, z. 4, s. 203–242.

¹³⁴ Zob. P. Kowalski, *Piec*, [hasło w:] tenże, *Leksykon: znaki świata*, s.434–439.

utworów o krasnoludach starszych „niż najstarsza bajka”¹³⁵ czy topielcach przybierających taką właśnie postać – „maleńkiego staruszka, co miał długą siwą brodę”¹³⁶. Słuszniejsze (aby nie dublować powyżej przedstawionych rozważań) wydaje się jednak potraktowanie tej kategorii jako względnej i pojawiającej się przy okazji innych, przywoływanych poniżej, ludowych przekazów. Teksty te bowiem, zawierając w swej fabule motywy starców, ukazują ich albo demonicznymi, albo boskimi pomocnikami (donatorami) bądź przeciwnikami (antagonistami), przy czym ściśle rozdzielenie tych ról, wynikających z funkcji fabularnych, okazuje się kłopotliwe, gdyż do głosu dochodzi w nich ambiwalencja sprawiająca, że rodzaj aktywności starca nie musi się pokrywać z przypisanym postaci charakterem; zarówno mieszkańcy niebios, jak i piekieł mogą działać pozytywnie bądź negatywnie. Boski anioł – pustelnik potrafi być bezwzględnym mordercą, diabeł zaś skorym do pomocy dziadem, co ponownie przywołuje na myśl kategoryzację wywiedzioną ze świata mitu.

Typowe w kulturze ludowej kojarzenie starców z *sacrum*, sprawia, że ciekawe ich wizerunki występują zwłaszcza w opowieściach o proveniencji kościelnej, głównie w bajkach nowelistycznych i legendach. Jednym z wątków legendowych tego typu jest oznaczony jako T 753 „Kowal i Chrystus odmłodzony”. Do jego realizacji zaliczyć można i bajkę zapisaną przez Jana Karłowicza – *O dwóch matkach*¹³⁷. i wersję Grimmowską pt. *Staruszek w ogniu odmłodzony*¹³⁸. Co prawda jest to wariant niemiecki, ale – jak wiemy – bajki mają charakter wędrowny, a ponadto Grimmowskie opowieści znane były także polskiemu ludowi, więc niewykluczone, że mogły oddziaływać na lokalny repertuar, zwłaszcza na Kaszubach, Śląsku czy na Mazurach¹³⁹.

Wykorzystanym w przekazach motywom starców bądź staruszek towarzyszą wyraźne znamiona kreacyjne. Akcja utworu rozgrywa się w silnie symbolicznej przestrzeni domu kowala, do którego w tym samym czasie trafiają Pan Jezus, św. Piotr i żebrak. Kreacja, a w zasadzie rekreacja czy transformacja, gdyż rzecz dotyczy przemiany istniejącej już postaci, przybiera dwojaką formę. Po pierwsze, akt odmłodzenia dokonany na biednej staruszce bądź na ubogim starcu przez Boga/Jezusa przynosi pozytywny rezultat, czego dowodzą oba

¹³⁵ *Bajki o krasnoludach (trzecia bajka)*, [w:] *Baśnie domowe i dziecięce zebrane przez braci Grimm*, t. 1, s. 202.

¹³⁶ S. Udziela, *Świat nadzmysłowy...*, s. 162.

¹³⁷ *O dwóch matkach*, [w:] J. Karłowicz, *Podania i bajki ludowe zebrane na Litwie staraniem...*, ZWAK 1887, t. 11, nr 39, s. 286.

¹³⁸ *Staruszek w ogniu odmłodzony*, [w:] *Baśnie domowe i dziecięce zebrane przez braci Grimm*, t. 2, s. 221-222.

¹³⁹ Zob. o recepcji tekstów bajek niemieckich nie tylko w Polsce: *Bracia Grimm i folklor narodów słowiańskich*, red. J. Śliżiński, M. Czurak, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1989.

przywołane przykłady. W wersji Karłowicza akt ten wygląda następująco:

Synu nieś twą matkę na kowadło, rzecze Bóg. Chłopak posłuszny był rozkazowi, a Bóg na kowadle ją młotem wykuł, napalił w ognisku, potem poniósł do rzeki i wrzucił, a ona hop! na dnie usiadła i wyskoczyła młodzusienska¹⁴⁰.

Natomiast w wersji braci Grimm wrzucony w buchający jasnym płomieniem ogień starzec zostaje następnie ochłodzony w korycie wypełnionym wodą, zyskuje nową postać „i oto wyskoczył z wody człek prosty niby trzcina, o gładkiej skórze, zdrowy niczym dwudziestolatek”¹⁴¹.

Po drugie, przeprowadzona samodzielnie przez kowala naśladowującego (niczym mityczny diabeł) czyn Jezusa/Boga próba kończy się niepowodzeniem. Stara, zgarbiona i ślepa prawie matka kowala (w wersji Karłowicza) bądź teściowa (w wersji braci Grimm) po ognistej i wodnej kąpeli, jaką ten uroczyście jej zgotował, w pierwszym przekazie zmarła, w drugim – wychodzi skurczona, „z twarzą paskudną, cała w zmarszczkach i fałdach”¹⁴². W wersji spisanej przez braci Grimm magicznie oddziałując na zwabione krzykiem ciężarne kowalową i jej pasierbicę, starucha uruchamia demonogenezę dającą początek ludziom-zwierzętom:

Obie kobiety były brzemiennie i tak się tym widokiem przeraziły, że tej samej nocy urodziły stworzenia, które wcale ludzi nie przypominały, a raczej małpy¹⁴³.

Zastosowany kontrast dziadek (Jezus, Bóg) – gospodarz (kowal), jak również udana i nieudana metamorfoza wyraźnie sakralizują pierwsze człony wymienionych opozycji, w czym można dopatrywać się swoistej nobilitacji starców. Do rangi prawdziwego bohatera zostaje podniesiony ten, który na co dzień nie cieszył się szczególnym uznaniem otoczenia.

Starzec „stamtąd” pochwycony

Wydzielone starcom w kulturze ludowej miejsce przy piecu, występuje też w folklorze słownym opowiadającym o brodatych dziadach. Zjawiają się oni niespodziewanie właśnie w pobliżu tego granicznego miejsca, zazwyczaj w trakcie gotowania, często pod pretekstem ogrzania się. W rzeczywistości okazują się postaciami wrogimi, mówiąc językiem Proppa – antagonistami¹⁴⁴. Najlepiej dowodzi tego poniższy cytat z bajki o *Trzech wielkoludach*:

¹⁴⁰ *O dwóch matkach*, s. 286.

¹⁴¹ *Staruszek w ogniu odmłodzony*, s. 221.

¹⁴² Tamże, s. 222.

¹⁴³ Tamże.

¹⁴⁴ V. Propp, *Morfologia bajki...*

„obiad już się gotuje, a tu nie wiedzieć skąd przychodzi dziad do kuchni i powiada: »Niemóg by ja się tyz tu ogrzać przy piecu?«”¹⁴⁵. Gość okazuje się źle wychowany, bo przewraca garnki, „ale dziad śturknął łokciem, jeden garnek...”¹⁴⁶, wyjada potrawy, „ale dziad piewtere (od czasu do czasu) hlip z garka (hlipnął)”¹⁴⁷, a nawet kąpie się w zupie, paskudząc obiad¹⁴⁸. Przy tym niełatwo daje się pokonać:

Jak się schwycili [tzn. starzec z mosiężną brodą z Dębarym – przyp. T.K.], jak się zaczęły bić obadwa; wybił stary Dębarego, wyrzwał mu pas ze skóry z pleców od karku do d...¹⁴⁹; (dziad wylaz z garka, i uciół Waligórze kawałek przytyłka)...¹⁵⁰;

potem mu ogień na kominku wygasił, jadło mu z garków powyrzucił i powyliwał poszed sobie prek¹⁵¹.

Pochwycony i zraniony wreszcie przez najmocniejszego bohatera dziad prowadzi go do podziemnych komnat – „pošli za tym torem, co dziad krwawił drogę”¹⁵²; „śli tym śladem na taką ogromną górę; na ty górze była ogromna jama...”¹⁵³, w której mieszkał otoczony bogactwem i zaczarowanymi królewnami uprowadzanymi z wierzchniego świata¹⁵⁴.

Pokonanie starca przez bohatera i zagarnięcie przez niego tego, co kryją komnaty jego królestwa usytuowane w podziemiach, wystawiają go na niebezpieczeństwo zazdrosnych towarzyszy:

przy nim [chodzi o siłacza Tocygrośka – przyp. T.K.] nic nie zrobimy; spuścimy po niego kos(z), planują, ale jak będzie u wierzchu, to przetniemy linę, a ón spadnie i zabije się¹⁵⁵; Potem myśleli że zabity ostał w ty jamie, zaś sobie pošli w insze, dalekie kraje z temi pannami...¹⁵⁶.

Ani Tocygrośek, ani Dębarek czy Górny Jonek nie umierają. W samotności podziemi dzięki magicznym zabiegom (potarciu pierścienia) lub okazanej litości (nakarmienie ptaka zwłokami starca albo fragmentami własnego ciała¹⁵⁷) otrzymują pomoc i wychodzą na powierzchnię, zdobywając w finale królestwo. To, z którego cudownie się wydostali, mogło być w utworze wprost zdefiniowane jako piekło, symbolizujące też rytualną śmierć typową dla wszelkich procesów inicjacyjnych.

¹⁴⁵ *O trzech wielkoludach*, [w:] DWOK, t. 7, s. 77.

¹⁴⁶ Tamże, s. 78.

¹⁴⁷ Tamże, s. 77.

¹⁴⁸ Por. *Dziad i trzej siłacze*, [w:] DWOK, t. 17, s. 183.

¹⁴⁹ *Dydak i Dziad z mosiężną brodą*, [w:] DWOK, t. 14, s. 97.

¹⁵⁰ *Dziad i trzej siłacze*.

¹⁵¹ *Dydak i Dziad z mosiężną brodą*, s. 96.

¹⁵² *O trzech wielkoludach*, s. 78.

¹⁵³ *Dydak i Dziad z mosiężną brodą*, s. 97.

¹⁵⁴ Por. J. Lompa, *Syn wędrowiec*, [w:] tenże, *Bajki i podania*, s. 43.

¹⁵⁵ *O trzech wielkoludach*, s. 80.

¹⁵⁶ *Dydak i Dziad z mosiężną brodą*, s. 98.

¹⁵⁷ J. Lompa, *Syn wędrowiec*, s. 43.

Starzec darzący

Miejsce podziemi bywa niekiedy zastępowane wyobrażeniem na przykład o morskim mieszkaniu starca – miedzianego dziadka, który pojmany (wyłowiony), w zamian za udzieloną mu pomoc w ucieczce funkcjonuje w życiu bohatera jako magiczny pomocnik: „dziadek na odchodnym rzekł [do lekkomyślnego królewicza, swego wybawcy – przyp. T.K.]: »Pamiętaj modzieńcze: co pokochasz, to dostaniesz; co zamyślisz, to wykonasz; co napadniesz, to zawojujesz«¹⁵⁸. W krytycznym momencie, kiedy zakochany w skrzydlatej pannie królewicz spotyka się z surowym sprzeciwem swego ojca wobec planowanego ślubu, to interwencja miedzianego dziadka, będącego – jak się okazuje – „duchem opiekuńczym sierot”, przynosi rozwiązanie: „wojsko, kupcy, lud okoliczny, wszystko ucieka na widok miedzianej brody, zwierciadlanych oczów”¹⁵⁹, osadzonych na „przeróżającej wielkości głowie”¹⁶⁰.

Starzec darzący, występujący w bajkach magicznych o różnych porządkach fabularnych, jest przykładem donatora i jako taki mógłby też figurować w prezentowanej tu typologii, będąc starcem znikąd. Zarówno w porządku naturalnym (kiedy pojawia się przy okazji nieszczęścia), jak i w porządku odwróconym (kiedy to nieszczęście następuje po spotkaniu z nim) ukazanie się starca jest nagłe:

W zasadzie nie występują żadne wyraziste znaki sugerujące możliwość jego przybycia, poza faktem zaistnienia sytuacji kryzysowej, w której bezradny bohater odczuwa beznadziejność swego położenia¹⁶¹.

Działanie dziada/żebraoka okazuje się skuteczne, co bywa interpretowane w duchu inspiracji jungowskich jako upersonifikowana funkcja duchowa każdego człowieka, wydobywana automatycznie w trudnym momencie życia. Folklorysty i antropolodzy znacznie częściej w swych sposobach odczytywania obecności starca w tekście eksponują bądź to ludową moralność, którą odsłania przekaz, bądź też okres przejścia, w którym znalazł się bohater opowiadania, gdzie starzec jest istotą mediumiczną:

Wspomniany wcześniej nagły sposób wystąpienia darczyńcy w momencie najbardziej odpowiednim z perspektywy protagonisty sugeruje, że mamy do czynienia z istotą reprezentującą jakiś wyższy wymiar sakralny czy religijny, wymiar nadprzyrodzony...¹⁶²

¹⁵⁸ *Miedziany dziadek-olbrzym*, [w:] DWOK, t. 8, s. 10.

¹⁵⁹ Tamże, s. 13.

¹⁶⁰ Tamże, s. 12.

¹⁶¹ V. Wróblewska, *Starzec i anioł – o donatorach w bajkach*, [w:] *Anioł w literaturze i w kulturze*, t. 2, red. J. Ługowska, Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, Wrocław 2005, s. 548–549.

¹⁶² Tamże.

W opowiadaniu przytoczonym przez Goneta miejsce ryby-dziadka zajmuje siwy staruszek, który był „do pół zakopany do ziemi”¹⁶³. Dzięki uzyskanym od niego wskazówkom i przy współpracy ze służącą czarnoksiężnika (której żal było chłopca) bohaterowi udaje się pokonać magicznego przeciwnika: rudobrodego starca. Obrzucony grudkami ziemi, w której zakopany do połowy przebywał dziadek, z hukiem zapada się on (czarnoksiężnik) na dno piekła:

Ryk, sum, trzask, djabli jechali i przyjechali po cárnoksiężnika i łańcuchami zbyrceli i uokuli jego duso i wzioni na samo dno piekielne¹⁶⁴.

Motyw dziada czarnoksiężnika ma w folklorze swoje liczne reprezentacje. W bajce magicznej *Paprzyca*, na przykład, sprzedany czarodziejowi królewicz, mimo że dobrze przez niego traktowany – „skoro się stoła dotkniesz [rzekł mu dziad – przyp. T.K.], co sobie zamyślisz do jedzenia lub picia, będziesz zaraz miał”¹⁶⁵, dopuszcza się zdrady. Łamiąc zakaz, odkrywa sekretne izby, a pomagając zakopanym po głowy w gnoju koniom, które tam znalazł, pozyskuje sobie magicznych sprzymierzeńców. Zaprzedany, ale i darzony staje się więc dysponentem mocy starca – czarnoksiężnika.

Liczna grupa ludowych tekstów traktuje o jeszcze innych wcieleniach starca darzącego – o synach poddanych przez spotkanego dziada próbie. Po jej przejściu (przez okazanie uprzejmości: „naści, dziadku, kawałek chleba, boś pewno głodny”¹⁶⁶; „póćce dżadku mám ta chlib i kosek péconki to se pośńádamy...”¹⁶⁷), nieznajomy staje się dla bohatera (z reguły najmłodszego, najgłupszego spośród braci) cudownym pomocnikiem. Wykorzystując zaoferowane mu magiczne środki (istoty dalekoidące, dalekowidzące, odporne na ogień itp.), protagonista – wywiązując się z wymyślnych zadań (w rodzaju płynięcia łódką po piachu) – dziedziczy królestwo. Narrator, stawiając odbiorcom pytanie o tożsamość dziadka: „myślita, ze to niby prosty dziad był”, od razu odpowiada nie pozostawiając wątpliwości co do proveniencji postaci: „nie, moje ludzie, to był tak przebrany Pan Bóg”¹⁶⁸. Można jednak zakładać, że powyższa interpretacja, dokonana przez ludowego gawędziarza stanowi efekt chrystianizacji, za sprawą której postać darzącego staruszka o statusie istoty nadprzyrodzonej zyskała jednoznaczną wykładnię.

Wędrowny dziad stosunkowo często utożsamiany był w kulturze ludowej z

¹⁶³ Sz. Gonet, *O złej i dobrej godzinie*, [w:] tenże, *Opowiadania ludowe...*, s. 259.

¹⁶⁴ Tamże, s. 261.

¹⁶⁵ J. Lompa, *Paprzyca*, [w:] tenże, *Bajki i podania*, s. 52.

¹⁶⁶ Z. Bitner, *Cudowne wioselko*, [w:] *Baśni nad Szeniawy*, „Wisła” 1899, t. 13, s. 558.

¹⁶⁷ L. Malinowski, *Powieści ludu polskiego na Śląsku*, cz. 2, s. 166.

¹⁶⁸ Z. Bitner, *Cudowne wioselko*, s. 559.

Jezusem¹⁶⁹, który w konsekwencji czynu wykonanego przez bohatera darzy go swym błogosławieństwem, co w ludowych opowieściach przybiera konkretną postać czarodziejskiego przedmiotu. Na przykład *Legenda*¹⁷⁰, zapisana przez Kolberga, pokazuje starego, zwolnionego od służby żołnierza, którego „spotyka drugi dziadek (a był to Pan Jezus)”¹⁷¹. Ten, litując się nad niedolą, ofiaruje mu cudowny rekwizyt mający zapewnić dobrostan: „kięż tobie taka bida, to ci dam laskę lubo kołtur; jak do niej przemówis, to ci wyspko da, co se zapragnies”¹⁷². Łatwe życie wskutek zła na świecie szybko się kończy. Dziad zostaje ograbiony i wypędzony, co narrator wyzyskuje dla przedstawienia religijnego rysu życia żebraka, będącego towarzyszem Chrystusa: „chodź ze mno, mówi mu, to mnie bedzies wodziuł, bo ja nie dowidzę, ty bedzies moim okiem a nasa torba napełni się”¹⁷³. Nietrudno doszukać się w tym echa ewangelicznych słów Jezusa: „nie troszczcie się zbytnio o życie, co macie jeść, ani o ciało, czym macie się przyodzierać”¹⁷⁴.

Innemu żołnierzowi, obdarzonemu przez Jezusa-staruszka niezwykłą dubeltówką, torbą i batem, po okresie życiowych sukcesów przychodzi potykać się ze Śmiercią. Bohater sprytnie ją oszukuje i obezwładnia na kilka lat: „śmierć weszła do torby, on powiesił torbę na ścianie, i nie zdejmowana wisiała tak ze Śmiercią lat siedem”¹⁷⁵. Pokonuje też napadających go diabłów i zmusza do ucieczki z piekła: „gdy go diabli ujrzeli przez okna idącego z dubeltówką, torbą i kijem, myk, puciekali kominami, drzwiami, jak który mógł, piekło zostawiając otworem”¹⁷⁶. Gajowy w trakcie swej długiej wędrówki po opustoszałym już piekle „dużo nieboractwa na wolność z kajdan powypuszczał”¹⁷⁷, aż wreszcie spotkał Anioła, który – uznając jego zasługi – przeniósł go do nieba. Z całą pewnością rzec można, że i tu pobrzmiewają osobliwie ubarwione echa nauki Jezusa: „jednak nie z tego się cieszcie, że

¹⁶⁹ Zob. P. Grochowski, *Dziady. Rzecz o wędrownych żebrakach i ich pieśniach*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2009.

¹⁷⁰ Tytuł „Legenda” nie zawsze sugeruje, że mamy do czynienia rzeczywiście z opowieścią religijną o świętych i ludziach kontaktujących się ze sferą *sacrum*. Nierzadko występuje – tak jak w tym wypadku – kontaminacja dwóch form – bajki magicznej i legendy, co jest typowym zjawiskiem folkloru. Zob. J. Ługowska, *Ludowa bajka magiczna jako tworzywo literatury*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1981; E. Kosowska, *Legenda. Kanon i transformacje. Św. Jerzy w polskiej kulturze ludowej*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1985.

¹⁷¹ *Legenda*, [w:] DWOK, t. 2, s. 273.

¹⁷² Tamże.

¹⁷³ Tamże, s. 274. Jednocześnie mógł być też dziad złodziejem ograbiającym nie dość szczerego chłopca. Por. *O babie co dała dziadowi stracha z komory, nie wiedząc, że to były pieniądze*, [w:] S. Ciszewski, *Krakowiaczy...*, s. 210–212.

¹⁷⁴ Łk 12, 22. Wszystkie teksty Pisma Świętego cytowane są wg IV wydania Biblii Tysiąclecia, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1991.

¹⁷⁵ *O żołnierzu-gajowym w piekle*, s. 135.

¹⁷⁶ Tamże.

¹⁷⁷ Tamże, s. 136.

duchy się wam poddają, lecz cieszcie się, że wasze imiona zapisane są w niebie”¹⁷⁸.

Starzec wydany/ocalony

Rodzaj ludzki w swych (mitycznych) początkach wyraźnie różnił się od stanu znanego XIX-wiecznym autorom opowiadań. W jednym z przekazów Kolberga przeczytać można, „że był zupełnie inny, niż jest teraz, wzrost każdego człeka dochodził do wysokości gór, a życie trwało więcej niż do 300 lat wieku”¹⁷⁹. Wedle ludowych opowieści, wyraźnie o mitycznym charakterze, odwołujących się bowiem do pradziejów, w których funkcjonują postacie ogrów czy wielkoludów, długowieczność zaczęła stwarzać problemy demograficzne. Zbyt wielu olbrzymów wymagało wyżywienia:

Ludzie zjadali co tylko gdzie było [...], więc wyszedł rozkaz od starszyny, bo już byli i królowie, ażeby każdy syn, jak się ożeni – ojca swego zakopywał w dole¹⁸⁰.

Istnieje grupa tekstów, w tym bajek nowelistycznych, traktujących o tym, jak prześladowani starcy, okazując się pomocnikami, wymogli zmianę zwyczaju usuwania ich¹⁸¹. Czytamy w jednym z przekazów, że „kiedyś, był taki zwyczaj, że ludzi starych, niezdolnych już do pracy żeby daremnie chleba nie jedli, zabijali ich własne dzieci”¹⁸². W innym tekście natomiast pojawia się informacja: „dawniej bardzo starych ludzi, gdy już robić nie mogli żywcem zakopywano w ziemi”¹⁸³. Pewien oszczędzony przez syna ojciec – starzec, co w jednym wariantcie było wynikiem jego obronnego błagania, „prosił się aby go jeszcze jeden rok zostawił”¹⁸⁴, a w innych świadectwem miłości i dobroci syna: „syn bardzo był przywiązany do niego, pożałował go zabijać”¹⁸⁵, okazał się w finale wybawicielem i kreatorem przemian. W obliczu bowiem klęski, gdy „ludzie marli z głodu”¹⁸⁶ bądź „pola leżały odłogiem”¹⁸⁷, to za jego pośrednictwem rodzinie udało się przeżyć, w grupie zaś zaszły istotne jurysdykcyjne zmiany. Zrozpaczony katastrofalną sytuacją syn usłuchał wskazówki ojca określającego się mianem „głupiego dziada”, który poradził mu wykorzystać starą słomę pod zasiew:

¹⁷⁸ Łk 10, 20.

¹⁷⁹ DWOK, t. 7, s. 8.

¹⁸⁰ Tamże, s. 9.

¹⁸¹ Pisała o tym V. Wróblewska, *Ludowa bajka nowelistyczna...*, s. 96–97, 107, 120.

¹⁸² A. Nowosielski, *Lud ukraiński, jego pieśni, bajki, podania, klechdy, zabobony, obrzędy, zwyczaje, przysłowia, zagadki, zamawiania, sekreta lekarskie, ubiory, tance, gry itd. Zebrał i stosownymi uwagami objaśnił...*, t. 2, Wilno 1857, s. 20.

¹⁸³ *Niektóre wierzenia ludowe w Rudkach*, „Lud” 1899, t. 5, s. 347.

¹⁸⁴ Tamże.

¹⁸⁵ A. Nowosielski, dz. cyt., s. 20.

¹⁸⁶ *Niektóre wierzenia ludowe w Rudkach*, s. 347.

¹⁸⁷ A. Nowosielski, dz. cyt., s. 20.

weź ty słomy jaka tylko jest u ciebie we dworze [...] zawieź wszystko razem na swoje pole i roztrząś na niem...¹⁸⁸;

weź snopki najstarsze z dachu, posiekaj na drobno i posiej na polu¹⁸⁹.

Efekt działań tego rodzaju był zaskakujący, bowiem

na wiosnę zeszło żyto śliczne, gęste jak kożuszyna. Ludzie schodzą się na jego pole i dziwią się wielkim dziwem, co to jest takiego, skąd to się wszystko wzięło¹⁹⁰.

Z tego, co z posłuszeństwa ojcu uczynił, „doczekał się bardzo pięknych żniw”¹⁹¹, ale musiał wytłumaczyć się też swojej społeczności z nieposłuszeństwa względem niej: „długo nie chciał on przyznawać się (może bał się kary za to, że postąpił przeciwko zwyczajowi)”. Gdy to wreszcie uczynił, „przestano zabijać starych ludzi”¹⁹² albo „od tego czasu już przestali starych ludzi żywcem grzebać”¹⁹³. Gromada uznała bowiem, że i seniorzy mogą się jeszcze na coś przydać: „choć oni nie mogą nic rękami robić, ale za to mają dobry rozum, którym mogą czasem poradzić”¹⁹⁴.

W opowiadaniu przekazanym przez Michała Federowskiego społeczność decyduje się zmienić zwyczaj porzucania starców, kiedy przekonuje się, że dzięki ojcu młody gospodarz nie tylko ma co jeść, gdy inni głodują, ale i bogaci się, podczas gdy wokół panuje nędza. Syn bowiem, który, zgodnie z przyjętą w grupie praktyką powinien „wywiz darmajęda u puszczu”, od niego samego otrzymał ziarno oraz ukryte w zakopanym naczyniu złoto¹⁹⁵.

Starzy ludzie byli, powiada huculska opowieść, „rozumni aż hej, a młodzi musieli iść do nich po mądrość”¹⁹⁶. Decyzja pewnego powiatowego komisarza przerwała cykl tradycyjnej wymiany wiedzy i doświadczeń. Na rozkaz urzędnika „pachołki chodzili po siołach i szukali starców – niebożąt”¹⁹⁷. Nie udało im się jednak odnaleźć przechowywanego w ukryciu seniora, w następstwie czego chroniący go syn został poddany wyszukany próbom (miał na przykład ani iść, ani jechać, ani być nagim, ani ubranym)¹⁹⁸. Wszystkie

¹⁸⁸ Tamże.

¹⁸⁹ *Niektóre wierzenia ludowe w Rudkach*, s. 347.

¹⁹⁰ A. Nowosielski, dz. cyt., s. 20.

¹⁹¹ *Niektóre wierzenia ludowe w Rudkach*, s. 347.

¹⁹² A. Nowosielski, dz. cyt., s. 20.

¹⁹³ *Niektóre wierzenia ludowe w Rudkach*, s. 347.

¹⁹⁴ A. Nowosielski, dz. cyt., s. 20.

¹⁹⁵ Por. M. Federowski, *Żywot doczesny*, [w:] tenże, *Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905*, t. 2, s. 126.

¹⁹⁶ E. Łumiński, *Na Huculszczyźnie (Garść wrażeń)*, „Ateneum” 1900, nr 2, s. 497.

¹⁹⁷ Tamże, s. 494.

¹⁹⁸ Warto dodać, że w folklorze tego typu zadania zwykle były powierzane kobiecie, która miała wykazać się mądrością, by zostać żoną pana bądź króla. O polskich realizacjach wątku „Mądra dziewczyna” (w rodzimej klasyfikacji wątków oznaczony jest on numerem T 875, w międzynarodowej – AT 875) pisała V.

zadania udało mu się spełnić stosując do zaleceń ojca, wobec czego, po jego dekonspiracji, surowy nakaz przestał obowiązywać: „tak już nie mordowali starych ludzi, tylko każdy swobodnie żył, dopóki nie pomarł”¹⁹⁹.

Również syn – wielkolud, tłumacząc się grupie i królowi zdziwionym panującym u niego urodzajem (za co odpowiedzialny był przechowany dziadek-olbrzym), zapoczątkował nową erę w życiu grupy. Nastąpiły bowiem zmiany społeczne, gdyż „król wysłuchawszy opowiadania wziął rzecz do serca, i odtąd cofnął wydane przez siebie prawo ojcobójstwa”²⁰⁰. Można rzec też, że i zmiany kosmiczne, gdyż „Pan Bóg w niebie zmiłował się nad ludem, i poczęły być większe urodzaje, ród zaś ludzki nieco przydrobnił”²⁰¹.

W innym przekazie ludowym, utrwalonym przez Błażeja Pawłowicza, zachodzi splot przyczyn leżących u podstaw zabijania starców i zaniechania tej praktyki. Po pierwsze, nakazano ich dusić, gdyż żyli za długo. Po drugie, „jednego roku był wielki nieurodzaj”²⁰². Wreszcie „nalazł się syn bardzo miłosierny”²⁰³, który przekraczając zakaz, chował ojca i żywił go potajemnie przez okres kilkunastu lat – do czasu wspomnianego nieurodzaju, gdy zadziwił wszystkich dorodnym zbożem wyrosłym na jego polu, z – jak się okazało – rozsypanego za radą ojca popiołu²⁰⁴: „Od tego czasu Pan Bóg stworzył śmierć [długowieczność wynikała bowiem z jej braku – przyp. T.K.], jedną zwyczajną, a drugą od chorób zaraźliwych”²⁰⁵.

W *Drobnych notatkach z Podhala* Juliusza Zborowskiego zawarty jest z kolei tekst stanowiący rezultat śledztwa przeprowadzonego przez dr. Jana Bednarskiego. Powiatowy lekarz, a później starosta spisko-orawski i nowotarski, zaciekawiony wzmianką o okrutnym zwyczaju porzucania starców, przekazuje własne na ten temat ustalenia. Pozyskane informacje datuje jako pochodzące jeszcze sprzed 1913 r. Respondenci Bednarskiego powoływali się na zasłyszaną od swych ojców i dziadów bardzo starą „gadkę” związaną z tym zwyczajem (zwyczajem). Zaznaczali, że jego występowanie stanowiło rezultat niskiego poziomu cywilizacyjnego przodków: „niedziwota, bo naród bół dziki w górak”²⁰⁶. Z relacji

Wróblewska, *Ludowa bajka nowelistyczna...*, s. 261–267; o wersjach europejskich – A. Krikmann, *The Main Riddles, Questions, Allegories and Tasks in AT 875, 890, 922 and 927*, [w:] *Studies in Folklore and Popular Religion*, t. 1, ed. by Ü. Valk, Department of Estonia and Comparative Folklore University of Tartu, Tartu 1996, s. 55–79.

¹⁹⁹ E. Łumiński, dz. cyt., s. 497.

²⁰⁰ DWOK, t. 7, s. 9.

²⁰¹ Tamże.

²⁰² B. Pawłowicz, *Kilka rysów z życia ludu w Zalasowej*, MAAE 1896, t. 1, s. 238.

²⁰³ Tamże.

²⁰⁴ Tamże.

²⁰⁵ Tamże.

²⁰⁶ J. Zborowski, *Drobne notatki z Podhala*, Lwów 1932, s. 9.

wynikało, że zwyczaj występował w dwóch formach: pierwszej, kiedy to niedołężnego seniora porzucano w lesie w świńskim korytku oraz drugiej, gdzie – według słów pewnej staruszki – starców topiono: „nie slésałak, coby do lasa wynosiéli, ba do Donajca to wrucali; to to hej!”²⁰⁷.

Usunięciem starców, jak pokazują wybrane utwory, mogły być zainteresowane kobiety – ich żony i/albo kuszący je diabeł. Tekst *O babie, co kciała chłopa utopić*²⁰⁸, opowiedziany Szymonowi Gonetowi w 1888 r. przez Antoniego Draga z Targanic, w roli doradcy jednej baby, co „miała chłopa bardzo starogo i strasnie go nie lubiała”²⁰⁹, przedstawia księdza: „na to ji ksiądz doradził, żeby mu dawała [mężowi – przyp. T.K.] jeś co nájtuscijsze potrawy potyl, podwil się tak nie spasio, az na uocy nie bydzie widziál – potem idź ś nim ku wodzie i utop go”²¹⁰. W tym samym czasie „chłopu się to życie uprzykrzyło”²¹¹, wobec czego sam wyraził żonie wolę śmierci. Realizując przedstawiony przez męża scenariusz, zła kobieta, chcąc zepchnąć staruszka do wody, sama w nią wpada: „chłop siád, a baba go przeskoczyła i utopiła się a chłop zaostál”²¹².

Częściej spotyka się jednak teksty, w których to syn z żoną (synową) planują przeprowadzenie egzekucji na starzejącym się rodzicu. Na przykład w historii przekazanej przez Federowskiego namówiony przez żonę gospodarz stracił seniorów: „juon durny jeszcze byu i pasłuchau jejè”²¹³, stwierdza narrator. Zreflektował się, widząc u innych oznaki miłości okazywane starcom, podobne tym czynionym w stosunku do małych dzieci. Jego introspekcja okazała się spóźniona, gdyż nie zdołał uzyskać już ani przebaczenia, ani rozgrzeszenia. Zamiast tego spotkała go Boża kara za ojcobójstwo: „annóż ziemia razstupilasie i juon upau tudy”²¹⁴.

Starych należy traktować z szacunkiem jak małe dzieci, pobrzmiwa w tytule i w konkluzji innej opowieści, w której pogardzający rodzicem chłop zostaje pouczony przez swego młodego syna. Chłopiec, naśladowując bowiem zachowanie swego ojca, podarowuje tatusiowi nędzną, dziurawą miseczką na wzór tej, którą widział u dziadka. W rezultacie ojciec

²⁰⁷ Tamże, s. 10.

²⁰⁸ Sz. Gonet, *O babie co chciała chłopa utopić*, [w:] tenże, *Opowiadania ludowe. Z okolic Andrychowa*, MAAE 1900, t. 4, s. 227.

²⁰⁹ Tamże, s. 227.

²¹⁰ Tamże. Rady księdza nie muszą być namową do złego. Opowieść przekazana przez Malinowskiego pokazuje na przykład, jak za sprawą fortelu duchownego, któremu na swą niedolę skarżył się starzec, chciwe córki zamiast spodziewanych pieniędzy dziedziczą w finale stertę skorup i szkła. Por. L. Malinowski, *Przez miłość pieniędzy – córki o ojca dbały*, [w:] tenże, *Powieści ludu polskiego na Śląsku*, cz. 2, s. 181–182.

²¹¹ Sz. Gonet, dz. cyt., s. 227.

²¹² Tamże.

²¹³ M. Federowski, *Żywot doczesny*, s. 127.

²¹⁴ Tamże.

znosi nałożone uprzednio na dziadka ograniczenia żywieniowe i zakazy terytorialne mówiąc „jeż – ka – tataczku, szto chcesz i rabi szto chcesz”²¹⁵.

W odmianie tego przekazu mądrość dziecka ratuje dziadka przeznaczonego do wywózki w pole. Chłopiec, uczestnicząc w tych przygotowaniach, zwraca się z prośbą do ojca o pozostawienie mu połowy okrycia dla dziadka, tak by mógł to niebawem wykorzystać wobec ojca, „żeby i ja miemu czym nakryć ciebie, jak budu wywozić na pole”²¹⁶. Egoistyczna zaduma ojca: „to i mnie tak budzie”²¹⁷ znosi wyrok, pozwalając dziadkowi doczekać śmierci w domu.

Problem obchodzenia się ze starcami przekroczył granice jedynie wewnątrzdomowych decyzji i został też ukazany społecznie przez bajkę nowelistyczną. Zanotowany przez Federowskiego inny tekst przynosi bowiem opowieść o całej grupie gospodarzy, jak „jeszcze panszczyну służyli”²¹⁸, skarżąc się swemu panu na dodatkowo obciążającą ich konieczność utrzymywania starców. Po odbytym z chłopami spotkaniu pan godzi się na wypędzenie seniorów. Strata wkrótce okazuje się dotkliwa, gdyż młodzi gospodarze nie potrafią wykonać zleconych im zadań – prób. Dopiero przyprowadzony starzec okazuje się do tego zdolny, gdyż jest rozumny, w odróżnieniu od nich – „gałganów”, jak pan określa młodych gospodarzy. Właściciel wykorzystuje sytuację do napomnienia chłopów, uświadamiając im korzyści intelektualne wynikające z obecności pośród nich mądrych starców.

Omawiając zarysowane w przekazach ludowych położenie starców, pozostaje jeszcze wspomnieć przekazy pieśniowe o tej tematyce. W nich także spotyka się bowiem motyw międzypokoleniowych relacji, wyeksponowany na przykładzie stosunków córka–ojciec (chodzi o bardzo popularny w całej Europie – i w literaturze, i w folklorze – motyw króla Leara). Podejmujący go narrator dwie spośród trzech występujących w tekście córek ukazuje jako wrogo usposobione do starca. Na jego wołanie o wspomnienie odpowiadają zabójczą sugestią: „»Córko, córko, kochanie,/Mas mi dać dzisiaj śniadanie!«/ Poszła córka do woza,/Przyniosła ojcu powroza...”²¹⁹ albo w innym tekście:

Ceruś moja ceruś daj chleba/ Bo ja już robić nie mogę./ Trzysta talarów dałem ci/ Chowaj mie tera do śmierci./ Ceruś do komory skoczył/ Ogromny nóż przyniosła./ To macie taciku a idźcie/ A zaraz mi się przebijcie [...] Ceruś do komory skoczyła/ Ogromny powróż przyniosła./ To macie taciku a idźcie/ A

²¹⁵ M. Federowski, *Nieposzanowanie rodziców*, [w:] *Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905*, t. 3, cz. 2: *Tradycje historyczno-miejscowe oraz powieści obyczajowo-moralne*, s. 28.

²¹⁶ Tamże.

²¹⁷ Tamże.

²¹⁸ Tamże.

²¹⁹ *Do króla Leara*, „Wisła” 1894, t. 8, s. 801.

zaroz mi się powieście²²⁰.

Trzecia, najmłodsza, najgorzej przez ojca potraktowana i społecznie najślabsza córka, okazuje się z kolei jego wybawicielką. Zachowuje się inaczej niż jej siostry: „poszła córka do komory,/ Ukrajała kawał chleba spory: »Neści, ojczy, pozyw się/ I moje dzieci kołyszcie«”²²¹, czy nieco inaczej: „Chleba z masłem mu dała:/ Tu tatulku, tu bydźcie,/ A gańby [ojciec chodził po wsi z kijaczką i płakał – przyp. T.K.] mi nie róbcie”²²².

Poza chrześcijańską pochwałą bezinteresownej dobroczynności powyższy przykład przywodzi na myśl mityczne wyobrażenie o *sacrum*, niejednoznacznym etycznie i moralnie. Usytuowane biegunowo postacie – najmłodsza córka i stary ojciec, zostają sobie w tej konstrukcji przyporządkowane, dzięki czemu tekst ma konkluzję, a problem harmonijne rozwiązanie.

•••

„Magiczni ludzie” – dzieci i starcy, charakteryzowali się mediacyjnymi właściwościami. Jak wykazała Magdalena Zowczak, badając figurę tzw. bohatera wsi jako uniwersalnej kategorii kultury, opartej na zasadach określonych w micie bohaterskim, do głównych cech postaci tego rodzaju zaliczyć można niezwykłą moc, heroizm, świętość, reprezentatywność dla określonej grupy, uosobienie wartości społecznych²²³. Ponadto badaczka zwróciła też uwagę na niezwykły życiorys tego rodzaju postaci (np. cudowne urodzenie, nadzwyczajne czyny)²²⁴, pokrewieństwo ze światem nieludzkim²²⁵, ich dualizm (funkcjonowanie między sferą ludzką i nieludzką, dobrem i złem, życiem i śmiercią, wiedzą i niewiedzą)²²⁶ oraz na fakt, że zazwyczaj reprezentują one „ideę uporządkowania społeczności i kosmosu”²²⁷. Z kolei Antonina Kłoskowska stwierdziła, że bohater jest „personalnym symbolem wartości kulturowych”²²⁸. Wskazane cechy, odnoszone głównie do postaci

²²⁰ *Ojciec i trzy nierówno wyposażone córki*, [w:] *Pieśni ludowe z polskiego Śląska. Z rękopisów zebranych przez ks. E. Szramka oraz zbiorów dawniejszych A. Cinciały i J. Rogera*, s. 90. Odnotowano w tomie jeszcze dwa inne warianty tej pieśni. W Polsce pokażny zbiór omawianych pieśni zebrał J. Karłowicz: „Wisła” 1894, t. 8, s. 444–449; „Wisła” 1895, t. 9, s. 106–111; 455–458; „Wisła” 1898, t. 12, s. 211–214. Pieśń była popularna w Europie już w średniowieczu i zapewne nie ma rodowodu ludowego, ale została przez wieś przyjęta jako swojska i zaadaptowana przez jej mieszkańców do własnych potrzeb.

²²¹ *Do króla Leara*.

²²² *Ojciec i trzy nierówno wyposażone córki*.

²²³ M. Zowczak, *Bohater wsi – mit i stereotypy*, Wydawnictwo „Wiedza o Kulturze”, Wrocław 1991, s. 15–24.

²²⁴ Tamże, s. 25–33.

²²⁵ Tamże, s. 34.

²²⁶ Tamże, s. 40–45.

²²⁷ Tamże, s. 32.

²²⁸ A. Kłoskowska, *Heroizm i personalne symbole wartości kulturowych*, [w:] *Filozofia i pokój*, red. Z. Augustynek, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1971, s. 42–43, cyt. za: M. Zowczak, dz. cyt., s. 20.

świętych oraz postaci historycznych, wywodzonych z eposu bohaterskiego, można odnaleźć również w konstrukcji postaci dzieci i starców. W związku z czym w fabularnych realizacjach wyraźnie, objawiają one swój sakralny – mityczny charakter.