

O skarbach w wybranych podaniach ludowych

Zasadniczym celem niniejszego artykułu jest próba odpowiedzi na pytanie, dlaczego struktura świata przedstawionego (zwłaszcza w zakresie kreacji przesłania oraz typów postaci i rodzaju działań przez nie podejmowanych) popularnej grupy podań związanych z wątkami T 8010 *Udaremnione wydobywanie skarbu* i T 8014 *Palące się pieniądze* (a w pewnym stopniu także z T 8012 *Diabelskie dziecko* i T 8013 *Dziecko w zaklętym skarbcu*¹) zdaje się wyłamywać z reguł określających światopogląd tradycyjny (przede wszystkim fundamentalnej opozycji *orbis exterior*–*orbis interior* wraz ze wszystkimi niesionymi przez nią treściami), którego „oczekiwaną” realizację odnajdujemy w wielu innych podaniach. Ujmując to znacznie krócej: co sprawia, że wymienione przekazy różnią się, w opinii piszącego te słowa, od innych podań², będących zwykle w pełni koherentną aktualizacją owego szczególnego, ludowego oglądu rzeczywistości? Odpowiedź na to pytanie będzie wymagała wyjścia poza same przekazy, odwołania się do sfery symbolicznej i wierzeniowej charakterystycznej dla społeczności tradycyjnej, a więc uaktywnienia antropologicznego (lub historyczno-antropologicznego) poziomu interpretacji³. W żadnym razie nie jest naszą ambicją wieloaspektowa

¹ Numeracja wątków według: J. Krzyżanowski, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. 1–2, Wrocław 1962–1963.

² Nie podejmując się w tym miejscu z oczywistych powodów budowy pełnego wzorca gatunkowego właściwego podaniom ludowym, pozwalamy sobie odesłać zainteresowanych do podstawowych w tym zakresie prac: J. Hajduk, *Z życia ustnej tradycji podaniowej*, „Literatura Ludowa” 1974, nr 4/5; *eadem*, *Temat śpiącego wojska w folklorze polskim. Próba typologii*, Opole 1980; *eadem*, *Wstęp*, [w:] *Nie wszystko bajka. Polskie ludowe podania historyczne*, Warszawa 1983; D. Simonides, *Bajka i podanie jako podstawowe gatunki tradycyjnej prozy ludowej*, Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Opolu, Historia Literatury V, Opole 1968; *eadem*, *Memorat i fabulat we współczesnej folklorystyce*, [w:] *Literatura popularna – folklor – język*, t. 2, red. W. Nawrocki, M. Waliński, Katowice 1981; *eadem*, *Nobilitacja podania wierzeniowego jako przedmiotu badań*, [w:] *Śląskie miscellanea. Literatura – folklor*, red. D. Simonides, J. Zaremba, Wrocław 1980; *eadem*, *Śląski horror. O diablach, skarbnikach, utopcach i innych strachach*, Katowice 1984; *eadem*, *Z zagadnień gatunków opowiadań ludowych*, Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Opolu, Historia Literatury IX, Opole 1972.

³ Przesłanki teoretyczne dla tego sposobu ujęcia problemu zob. P. Kowalski, *Współczesny folklor i folklorystyka. O przedmiocie poznania w dzisiejszych badaniach folklorystycznych*, Wrocław 1990, zwłaszcza podrozdział *Folklorystyka i model systemowego poznania kultury*.

analiza zajmującej nas motywiki, uwzględniająca całokształt lub choćby poważną część materiałów zgromadzonych przez folklorystów, a jedynie próbą rekonstrukcji znaczenia pojedynczego motywu, występującego w tekstach w pewnym, naszym zdaniem dość zaskakującym, kontekście.

Jakkolwiek więc w poniższym szkicu interesować nas będzie nie tyle bogactwo w ogóle i sposoby jego uobecniania w folklorze, ile najbardziej chyba stereotypowe ujęcie skarbów jako pewnej ilości kruszcu czy pieniędzy zamkniętych w pojemniku lub pomieszczeniu, to jednak trudno pominąć milczeniem, iż tradycyjna literatura ludowa jest przepełniona motywami związanymi z najszerzej rozumianym dobrobytem. Wynika to po części z tego, że drogocенności – ich utrata lub zdobycie – to jeden z podstawowych sposobów wyrażania marzeń ludu, ale i projekcji moralnego ładu świata. W literaturze ustnej, pełniącej m.in. funkcję kompensacyjną, jak w soczewce można śledzić przemożną chęć zrzucenia, przynajmniej w sferze wyobraźni, pęt obezwładniającej nędzy materialnej. Jednocześnie w folklorze to właśnie dobry bohater (lub postać, z jaką słuchacze powinni się utożsamić) zdobywa pół królestwa, magiczną, w nieskończoność napełniającą się sakiewkę lub wciąż powracającego do kieszeni talara, wspierany jest przez zwierzęta wykonane z drogocennych kruszców, odnajduje złote jabłonie, wynosi z podziemi skrzynie napełnione klejnotami itd. Zły natomiast zostaje ostatecznie pozbawiony tych dóbr.

W jednej z najważniejszych prac poświęconych typologii folkloru polskiego, w partiach dotyczących teoretycznych podstaw wyodrębniania gatunków opowieści ludowych, Jolanta Ługowska pisała: „jeśli dla teoretyka literatury zajęcie się genologią jest wynikiem wyboru jednego z wielu pól badawczych literaturoznawstwa, to dla folklorysty »bycie genologiem« staje się warsztatową koniecznością”⁴. Dla naszych poszukiwań oznacza to, że omawiając na gruncie tradycyjnej twórczości słownej określony motyw, nie można tego czynić w oderwaniu od gatunku, w którym się on uobecnia. Innymi słowy – dany motyw może inaczej funkcjonować i co innego znaczyć (w sensie kulturowym) w zależności od gatunku narracji, co w rezultacie oznacza, że jego analiza powinna zawsze przebiegać w perspektywie poetyki przekazu zwykle determinowanej przez określony kontekst. To „genologiczne” warunkowanie naszej wyobraźni i sądów obecne jest po dziś dzień. Współcześnie – tak jak dawniej – istnieje duża grupa ludzi obdarzających całkowitym zaufaniem historii o spotkaniach człowieka z istotami demonicznymi, czego świadkami byliśmy np. jesienią 1999 r., kiedy, według zapewnień wielu, ulicami Ostrowa Wielkopolskiego przechadzał się diabeł, wypytując napotkanych przechodniów, która jest godzina, a otrzymawszy odpowiedź, mówił: „jutro o tej porze zginiesz”⁵, lub we wrześniu 2007, gdy trwo-

⁴ J. Ługowska, *W świecie ludowych opowiadań. Teksty, gatunki, intencje narracyjne*, Wrocław 1993, s. 23.

⁵ M. Galicki, *Szatan prasowy*, „Polityka” 9.10.1999.

gg w sercach okolicznych mieszkańców siał grasujący w podwąbrzeskich lasach wilkołak, „zżerający krowy w dziesięć minut”⁶. Ale nikt ze współczesnych – tak jak i raczej nikt z dawniej żyjących – nie opowie na poważnie historii o spotkaniu z powiędzmy, złotą kaczką. Powód jest jeden: istoty demoniczne to postacie genetycznie związane z materiałem podaniowym prezentującym autentyczną sferę wierzeniową, natomiast złota kaczka, jakkolwiek też postać niezwykła, to bohaterka bajki, a więc narracji fikcyjnej, niezadłużającej się w „namacalnym” korelacie kulturowym.

Oczywiście to, co powiedzieliśmy, w żadnym razie nie oznacza, że określony gatunek folkloru generuje sobie tylko właściwy zestaw motywów. Na gruncie literatury oralnej jest to zupełnie niemożliwe z uwagi na wiele właściwości ją określających, zarówno dotyczących sposobu jej istnienia (kolektywności, wariantowości, sytuacyjności, spontaniczności, anonimowości itd.)⁷, jak i szczególnych zasad budujących i organizujących poetykę przekazu ustnego, takich jak np. kontaminacja, a więc włączanie do danego utworu fragmentu lub całości innego⁸, czy transformacja gatunkowa sprawiająca, że określone fabuły i ich składowe pod wpływem różnorodnych czynników zmieniają swój status genologiczny⁹. Na ową „mobilność” motywów mają też ogromny wpływ zmiany zachodzące w obrębie badanej kultury¹⁰. Z drugiej strony, należy mieć na uwadze, iż poszczególne gatunki niejednokrotnie preferują określoną tematykę lub „mówią” nam o niej więcej (lub mniej), bardziej (lub mniej) wyczerpująco, w każdym razie – inaczej, wikłając ją w inne konteksty. Wszak obraz diabła w anegdotach ludowych i obraz diabła w podaniach – to jednak często dwa różne (mniejsza w tej chwili, w jakim stopniu) wizerunki; próba rekonstrukcji tradycyjnej demonologii ludowej – wróćmy do tego przykładu – oparta na materiale wyłącznie bajkowym doprowadziłaby do wyników nie do końca miarodajnych, a na pewno uboższych, ponieważ bajka zwykle pomija dużo z realnie istniejącej obyczajowości, w tym konkretnym wypadku: wiele informacji dotyczących zachowań mających na celu ochronę lub skuteczną walkę z istotą demoniczną (uobecnianych w podaniach). Spotykamy się tu z problemem chyba dotąd szerzej nie opisanym na gruncie polskim, mianowicie zakresu zjawiska „przepływu” motywów, tzn. czy jest tak,

⁶ M. Chylińska, *Noc wilkołaka nadejdzie wkrótce?*, „Nowości” 19.09.2007.

⁷ J. Bartmiński, *Folklor i jego wewnętrzne zróżnicowanie*, [w:] *idem, Folklor – język – poezja*, Wrocław 1990.

⁸ J. Bartmiński, *Ludowy styl artystyczny*, [w:] *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, t. 2. *Współczesny język polski*, red. J. Bartmiński, Wrocław 1993.

⁹ J. Hajduk-Nijakowska, *Transformacje gatunkowe w prozie folklorystycznej*, [w:] *Literatura popularna – folklor – język*, red. W. Nawrocki, M. Waliński, Katowice 1981.

¹⁰ J. Hajduk-Nijakowska, *Współczesne opowieści wierzeniowe*, [w:] *W co wierzymy?*, red. W. Pawluczuk, Łomża 2007; *eadem, Świat po Czarnobylu. Kulturowe kreowanie wyobrażeń na temat katastrofy*, [w:] *Czego się boimy?*, red. W. Pawluczuk, S. Zagórski, Łomża 2008; *eadem, Zryw i forma. Folklorystyczne mechanizmy osławiania traumy*, Opole 2005, zwł. rozdz. *Człowiek wobec żywiołów i Folklorystyczne mechanizmy osławiania traumy popowodziowej*.

że folklor, wyobrażnia ludu, znajdującego się w określonym momencie historycznym, dopuszcza pełną wolność wymiany i uobecniania motywów, które genetycznie, genologicznie, kulturowo wreszcie właściwe są poszczególnym typom i gatunkom opowieści (jeśli takie w ogóle istnieją), czy też są jakieś granice omawianej wymienności? Odpowiedzi na to pytanie nie potrafimy udzielić, ale gdyby istniały jakieś ograniczenia, to naturalna byłaby próba opisanie, jakie motywy przypisane jednemu gatunkowi pojawiają się w innym i co jest tego przyczyną – a więc ukazanie sieci powiązań i uwikłań każdego objawiającego się w folklorze elementu z całokształtem kultury ludowej. Z oczywistych względów trudno jednak liczyć, by tego rodzaju opracowanie szybko powstało¹¹. Powróćmy zatem do głównego wątku rozważań.

Motywów wykonanych ze złota jest w bajce prawdziwy bezlik – złote zamki i pałace, złote postacie i zwierzęta, złote przedmioty i rośliny. Nie jest to w gruncie rzeczy bardzo zaskakujące: bajka dzieje się „dawno, dawno temu”, „za górami, za lasami”, a więc w myśl światopoglądu tradycyjnego w zaświatach, strefie poza granicami ludzkiego, uporządkowanego świata, w którym wszystko jest lub może być nadzwyczajne i cudowne. Tradycja takiego ujmowania zaświatów (wykorzystywania tego kruszcu lub barwy w kreacji rzeczywistości przedstawionej) jest w kulturze europejskiej bardzo stara, czego świadectwem jest znana historia o królu Minosie czy staroskandynawska *Edda poetycka*, ukazująca siedzibę boskich Asów w dolinie Idavell, w której wszystko było ze złota. Także tytułowy motyw skarbów występuje często, ale, co zwraca uwagę, są one zdobywane przez główną postać fabuły poniekąd przy okazji, jako nagroda za dokonanie heroicznych czynów i wypełnienie określonych zadań. Ich zdobycie jest swoistym przypieczętowaniem ostatecznego zwycięstwa postaci głównej i nie ma szczególnego wymiaru aksjologicznego, tzn. droga do nich wiodąca (sposoby osiągnięcia wspomnianego sukcesu, którego miarą jest napełnienie sakiewki) niekoniecznie musi wieść przez postępowanie w każdym calu cnotliwe i zgodne z poczuciem moralności – nawet tradycyjnym, które niejednokrotnie ma niewiele wspólnego z etyką chrześcijańską. Nieco inaczej jest w legendzie, w której skarby występują rzadziej (co nie jest tu bez znaczenia, jeśli będziemy pamiętać, że legenda to gatunek opowieści obdarzanych wiarą w ich prawdziwość), a ich zdobycie lub utrata zawsze ma wymiar etyczny i dydaktyczny; jest nagrodą lub karą za dobre (lub złe) czyny i intencje, co pozwala odbiorcom tych fabuł wyciągnąć umoralniającą naukę na temat jakiegoś aspektu ludzkiej egzystencji i zachęcić do wcielenia jej w życie. Dokumentuje to np. nawiązujący do opowieści o kwiecie paproci wątek T 763A *Śmierć pod ciężarem złota*, w którym bohater, krytykujący Boga za niesprawiedliwość, odnajduje w noc świętojańską skarb, gubi go jednak

¹¹ Co nie zmienia faktu, że powstają prace podejmujące trud takiego systemowego opisu kultury tradycyjnej. Należą tu w pierwszej kolejności lubelski *Słownik stereotypów i symboli ludowych* oraz inicjatywy P. Kowalskiego – *Leksykon. Znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie* oraz serie *Stromata Anthropologica* i *Colloquia Anthropologica et Communicativa*.

niechętność – ginie pod ciężarem znalezionych monet; T 763 *Skarb gubi tych, co go znaleźli*, w jakim bohaterowie lekceważą ostrzeżenie pustelnika i przywłaszczają sobie znalezione pieniądze, ale ogarnięci chciwością pozbawiają siebie wzajemnie życia; T 750D *Pan Bóg gościem* i T 750G *Król nocuje u biedaka*, opowiadające o tym, jak to Bóg lub król w przebraniu dziada starali się o gościnę u bogacza i biedaka, a znajdując schronienie tylko u ubogiego gospodarza, nagrodzili go majątkiem. To ostatnie wiąże się z faktem, iż w legendzie „szlachetność prezentowanej postaci jest [...] na ogół odwrotnie proporcjonalna do wielkości posiadanego przez nią majątku”¹².

I tu jednak, podobnie jak w bajce, skarby nie są zwykle celem działań postaci – to tylko pewna figura, środek perswazji mający przekonać słuchających, że najzwyczajniej opłaca się być dobrym. Z najciekawszym i najbardziej plastycznym ujęciem tytułowego motywu spotkamy się jednak w podaniach. Wynika to między innymi stąd, że „skarby w garncu” to zwykle czynnik motoryczny tego typu fabuł, podstawowy cel poczynañ bohatera, a przy tym element różnorodnie kształtowany i osadzany w kontekstach bardzo charakterystycznych dla światopoglądu tradycyjnego. Dwa przykłady:

Jeden [utopiec] mieszkoł tu w tym dole wele drogi, a jakby przechodzowoł wto w nocy anie przeżegnoł sie, to wom go smykoł jak tego starego Sikory co sie roz gdziesik ożarł na gorzole i zapomnioł sie przeżegnać. Zasmyczył go na te groble wele stawu a jak sie rano obudził, to nad stawnią leżoł i o włos nie wpođł.

Roz też ten stary Sikora w nocy jechoł ze swoim chuderlawym koniem i fura zostawił, a mały człowieczek piyknie go prosił, żeby go przekludził. Sikora wziął jego graty na fura i przekludził go z przykopy wele stawu hen na łąki. Człowiek mu pięknie podziękowoł i nasypoł mu pełno czupka złotówek. Stary Sikora tak okropnie sie radowoł, że se jutro zaś chroboka zaleje, prędko wrócił do domu, ani z babą nie robił ostudy, jeno szedł spać. Jak sie rano obudził i zajrzoł do czopki, zamiast pełno złotówek, w czopce mioł pełno kobielinców¹³.

Chłop z pewnej wsi pod Bytowem szedł przez swoje pole. Po drodze spotkał diabła, który powiedział do niego: „Wszystko, co znajdziesz na drodze, weź ze sobą, a wyjdzie ci to na dobre”. Wkrótce chłop zobaczył dwie kupki ludzkich odchodów. Przeszedł obok nich bez uwagi i dopiero przeszedłszy milę zawrócił i powędrował do domu z powrotem. Znalazł już tylko jedną kupkę. Podniósł ją w chusteczce i zaniósł do domu. Nieczystości przemieniły się wkrótce w czyste złoto¹⁴.

¹² E. Ferfecka, *Struktura świata przedstawionego polskiej legendy ludowej*, Toruń 2000, s. 22, komputeropis pracy doktorskiej napisanej pod kierunkiem J.M. Kasjana, recenzenci J. Ługowska, A. Staniszewski. Dziękuję autorce za możliwość skorzystania z jej, niepublikowanej dotąd, pracy. O umoralniających i dydaktycznych funkcjach legendy zob. E. Kosowska, *Legenda. Kanon i transformacje. Św. Jerzy w polskiej kulturze ludowej*, Wrocław 1985; A.E. Woźniak, *Podanie i legenda. Z badań nad rosyjską prozą ludową*, Lublin 1988.

¹³ *Gadka za gadką. 300 podań, bajek i anegdot z Górnego Śląska*, zeb. i oprac. D. Simoniades, J. Ligęza, Opole 1975, s. 58–59; Antonina Piasecka (ur. w 1901 r.), Rydułtowy, pow. Wodzisław Śląski.

¹⁴ W. Łysiak, *Diabelskie sprawy. Podania, legendy i bajki z Pomorza Zachodniego*, Międzybóże 1998, s. 113, nr 201, *Diabeł obdarowuje chłopca*. Źródło: *Sagen und Shnurren aus Ostpommern*, „Ostpommersche heima. Beilage der Zeitung für Ostpommern” 1930, nr 26, s. 1, *Der Teufel beschenkt einen Bauern*.

Jak wiadomo, jednym z fundamentów światopoglądu tradycyjnego jest heterogeniczne traktowanie przestrzeni, a ściślej biorąc – dzielenie jej na dwie podstawowe części: świat oswojony, ludzki, bezpieczny, z wyraźnie określonym centrum, w którym panują prawa zgodne z porządkiem boskim, i leżący poza granicami człowieczej ekumeny świat obcy, znajdujący się we władzy istot złych, demonicznych, pozbawiony jakichkolwiek punktów orientacyjnych (a więc m.in. porządkującego przestrzeń centrum), świat rządzący się prawami odwrotnymi do tych określających „naszą” rzeczywistość. Transformacja, jakiej podlegają skarby w przywołanych narracjach – niezmiernie często spotykana w folklorze – jest więc prostą konsekwencją owego szczególnego, archaicznego oglądu otaczającego świata: to, co „tam” – na pustkowiu, w zaświatach – jest cennym skarbem, w świecie „naszym” jest bezwartościowe, ale jednocześnie śmieci pochodzące ze sfery poza granicami uporządkowanego Kosmosu, demonicznej, „u nas” stają się drogocенnościami. Wspomniany podział przestrzeni, co wielokrotnie już opisywano, jest ważnym elementem dualistycznego światopoglądu kosmicznego właściwego społecznościom tradycyjnym. Ów światopogląd sprawia, że cała rzeczywistość postrzegana czy opisywana jest przez pary opozycyjnych jakości układających się w dwa paralelne, choć biegunowo różnie waloryzowane, łańcuchy symboliczno-skojarzeniowe. Zdecydowanie pozytywnie wartościowane są np.: Bóg, swoje, ludzkie, góra, życie, Słońce, ogień, dzień, hałas, prawe, męskie, starość; zdecydowanie negatywnie zaś: Diabeł, obce, demoniczne, dół, śmierć, Księżyc, woda, noc, cisza, lewe, żeńskie, młodość. Przypominamy o tych dość oczywistych na gruncie kulturoznawstwa sprawach z jednego powodu: otóż istnieje bardzo popularna grupa podań, która na pierwszy rzut oka zdaje się wyłamywać z tego dychotomicznego sposobu porządkowania świata, a tym samym zaprzeczać temu, co wiemy o tradycyjnej wierzeniowości i jej bezpośredniej projekcji – o folklorze. Najpierw kilka przykładów:

Przy drodze z Buszyna do Podgór leży głęboki wąwóz. W nim jest ukryty skarb. W określonym czasie nocami, między jedenastą a dwunastą godziną, płonie tam skarb. Wówczas nad tym miejscem można zobaczyć jasne płomienie. Ten kto zbliży się tam w milczeniu i rzuci do ognia jakiś przedmiot, następnego dnia będzie mógł wyjąć sobie ten skarb. Ale diabeł na wszelkie sposoby usiłuje w tym przeszkodzić i zmusić człowieka do mówienia. Dawno temu już zmarły chłop z Buszyna próbował wydobyć ten skarb, lecz nie zachował milczenia. Dlatego jego próba się nie powiodła¹⁵.

Koło Karzcina dawniej rósł dąb, którego pień obumarł. Ten pień był wewnątrz pusty. W tej dziupli często paliły się pieniądze, których pilnował straszliwy pies. To był sam diabeł. Kiedyś ktoś wrzucił do środka swój pantofel, ale strażnik skarbu odrzucił go z powrotem¹⁶.

¹⁵ *Ibidem*, s. 103, nr 180, *Skarb koło Buszyna*. Źródło: K. Rosenow, *Sagen des Kreises Schlanke*, Darłowo 1927, s. 107, *Der Schatz In der Matteskuhle bei Bussin*.

¹⁶ *Ibidem*, s. 103, nr 181, *Skarb w wydrążonym dębie*. Źródło: O. Knoop, *Volkswagen, Erzählungen, Aberglauben, Gebräuche und Märchen aus dem östlichen Hinterpommern*, Poznań 1885, s. 73, *Der Schatz In der chochle Eiche*.

Dziewczyna, która służyła u chłopca w Brzeźniaku, gdy późnym wieczorem wracała do domu pracując na polu, wśród pagórków porośniętych krzakami nad brzegiem strumienia zobaczyła skaczące w górę i w dół światło. Ogień taki wskazywał, że w pobliżu palą się pieniądze. Taki skarb można wydobyć tylko, gdy wrzuci się do niego drewniany but. Nie można się lękać i cokolwiek powiedzieć, a wówczas wszystko się uda.

Punktualnie o jedenastej była na miejscu. Pod krzakiem znalazła nieckowate zagłębienie, w którym osobiśliwym blaskiem żarzyły się węgle. Skaczące światło rozchodziło się na wszystkie strony. Już chciała podnieść pantofel i wrzucić go w ogień, gdy koło dołu zobaczyła mężczyznę. Po końskim kopycie i kogucich piórach rozpoznała diabła. Pozdrowił ją przyjacielsko: „Dobry wieczór!” i zaczął mieszać w węglach. Dziewczyna nie odpowiedziała, wiedziała bowiem, że węgle są samymi błyszczącymi sztukami złota. Jej chciwość wzrosła i znowu zabrała się, by wykonać ostateczny rzut. Diabeł zwrócił ku niej swe oblicze, tak straszne i przerażające, jakby chciał ją pożreć. Także tym razem pozostała nieustraszona i milcząca. Nagle zobaczyła nadciągającą furę siana. Zaprzężona była do niej para myszy, a diabeł powoził. To zjawisko wydało się jej tak zabawne, że zaczęła się śmiać. Natychmiast pojazd, diabeł i ogień przepadły. Głuchy leskot zdradził, że pieniądze pograżyły się w otchłani¹⁷.

W zasadzie na każdym poziomie konstrukcji świata przedstawionego tych podań odnajdujemy elementy, które w sensie symboliczno-religijnym są sprzeczne do tego stopnia, że narracje te sprawiają wrażenie konglomeratów luźnych motywów, które zostały połączone w całość w sposób zupełnie przypadkowy przez mało uzdolnionego i słabo znającego tradycję gawędziarza. Jednak niezmierną popularność tego wątku w folklorze polskim skłania do podjęcia próby odnalezienia jakiegoś porządku w tym chaosie. Zaczniemy od owych sprzeczności¹⁸.

Pustkowie, na którym toczy się zazwyczaj akcja podań, jest przestrzenią nieorientowaną, amorficzną, sferą, w której człowiek błądzi, narażając się na spotkanie ze śmiertelnie groźnymi demonami. W omawianych przekazach dobitnie akcentowana jest jednak obecność drzewa, przy którym (lub wprost w nim) został ukryty skarb. Najczęściej jest to po prostu „jakiś” drzewo, ale bywa wspomniany też jego gatunek – zwykle dąb lub lipa, czasami jesion, leszczyna lub wierzba. Jeśli nie ma mowy o drzewie, pojawia się wzmianka o kamieniu albo pagórku. W porządku mitycznym, tak charakterystycznym dla myślenia archaicznego, motywy drzewa, kamienia i góry oznaczają zawsze wytyczenie centrum; z niego wyprowadzane są kierunki świata, a tym samym uporządkowany, oswojony i przynależący do sfery ludzkiej Kosmos. Wymienione drzewa (zwłaszcza dąb i lipa) mają bardzo szczególne sakralne (i pozytywne!) znaczenie, wywodzące się jeszcze z czasów pogańskich, kiedy otaczano je powszechną czcią – miejsca,

¹⁷ *Ibidem*, s. 104, nr 183, *O płonących pieniądzach*. Źródło: A. Haas, O. Knoop, *Neue Volks-sagen aus Pommern*, „Blätter für Pommersche Volkskunde” 1900, nr 4, s. 52, *Vom Geldluttern*.

¹⁸ W poniższej analizie symboliczno-religijnej elementów struktury świata podań opieram się na ustaleniach Piotra Kowalskiego, *Leksykon. Znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa 1998. Zob. zwł. hasła: *Apotropeion*, *Brzoza*, *Centrum*, *Cisza/halas*, *Dąb*, *Dom*, *Drzewo*, *Dym*, *Góra*, *Granica*, *Jabłoń*, *Jajko*, *Jaskinia*, *Jesion*, *Kalestwo*, *Kamień*, *Kierunek*, *Kolor*, *Komin*, *Leszczyna*, *Lipa*, *Obcy*, *Ogień*, *Piec*, *Piorun*, *Pomyłka w obrzędzie*, *Popiół*, *Pustkowie*, *Wierzba*, *Źródło*.

w których rosną, są miejscami epifanii, otwarcia na świętość, umożliwiającymi przekroczenie rubieży świata śmiertelników, „zaspokojenie potrzeby poznania prawdy i stanowienie nowego ładu bądź odbudowywanie dawnego”¹⁹, niejednokrotnie miejscami obrzędów mających na celu zmianę statusu człowieka (jego ponowne „narodziny” w nowej sytuacji społecznej) lub stanu świata. Co więcej, ich symbolika ściśle wiąże się z siłami płodnościowymi, których źródła tkwią w podziemiach – warto tu podkreślić, że według niektórych narracji drzewa te znajdują się w sąsiedztwie bijących z głębin strumyków, a przede wszystkim w nieckach terenu, lub że skarby trzeba wydobyć spomiędzy ich korzeni (lub też same pojawiają się co jakiś czas na powierzchni), co tylko wzmacnia ich związek z podziemnymi mocami odpowiedzialnymi za cykliczne odnawianie życia. Koresponduje z tym przypisywanie omawianym drzewom wielu właściwości leczniczych – np. przeciągnięcie człowieka chorego przez dziuplę dębu oznaczało w sensie wierzeniowym jego odrodzenie, a więc przyjęcie postaci pozbawionej wszelkich skaz, w tym – choroby. Z tych samych powodów kojarzono też je z ogniskiem domowym i życiem rodzinnym (zwłaszcza lipę). W omawianych podaniach mamy więc *orbis exterior*, który ma centrum i ściśle wiąże się z siłami życiodajnymi.

Przedstawiony w podaniach ogień także jest w zasadzie motywem niespodziewanym, nie jest to bowiem błady ognik zwodzący zagubionych wędrowców na manowce ani pełgające ognisko zbójców, na jakich miał nieszczęście natrafić zdrożony podróżnik, lecz ogień – tradycja wyraźnie to podkreśla – o niebywalej jasności, intensywności i temperaturze. W płaszczyźnie symbolicznej jest to więc ogień wprowadzający boski (ludzki) porządek, związany z siłami solarnymi i właściwościami oczyszczającymi, a przez to przywołujący rzeczywistość kosmogoniczną – pierwszą i najświętszą, z której wszystko wyprowadza swój początek. Znamienne, że w podaniach ogień płonie przy drzewie (lub w dziupli drzewa), które – podobnie jak kamień i góra – w wielu religiach tradycyjnych jest obrazem, motywem reprezentującym strukturę czy organizację Wszechświata. Z ognia śmiałek wyciąga skarby i znosi je do domu, wbrew oczekiwaniom skarby te nie zmieniają się w bezwartościowe śmieci. Niekiedy nadmienia się, że poszukiwacz wyciąga rozżarzone węgle, ale ta przemiana (żar–skarby) nie ma walorów przemiany, jeśli można tak powiedzieć, antynomicznej, ponieważ zarówno ogień, jak i drogocенności znajdują się w tym samym szeregu pozytywnie konotowanych jakości, o jakich wspominaliśmy. Nie koniec jednak na tym: po powrocie do „naszego” świata domownicy stają się zamożni, ich życie ulega zasadniczemu przewartościowaniu, a więc następuje swoiste odrodzenie, przybierające postać całkowitej zmiany statusu społecznego rodziny śmiałka. Sporadycznie zdobyte skarby zostają ukryte, ale zwraca uwagę miejsce – jest to albo najbliższe sąsiedztwo pieca, a więc centralnego (znowu!) miejsca w domu, który

¹⁹ *Ibidem*, s. 78.

...sam w sobie jest w wierzeniowości tradycyjnej „mikrokosmosem”, przestrzenią „najbardziej oswojoną”, a więc o najbardziej pozytywnym sakralnie nacechowaniu, dodatkowo tuż przy płomieniu (ponownie!), albo w stodole, czyli budynku, co może zaskakujące, dawniej religijnie mocno powiązanim z żywiołem ognia, czego ślady można znaleźć w średniowiecznych tekstach kościelnych piętnujących zachowania nawiązujące do pogańskiej czci ognia: „[wielu kapłanów] występowało przeciw czczeniu ognia w szczególności pod owinem, czyli miejscem gdzie suszono ziarno”²⁰. W podaniach mamy więc do czynienia najwyraźniej z ogniem kosmogonicznym, znajdującym się początkowo w centrum zaświatów, a później w środku Kosmosu, mającym moc rekreacji rzeczywistości, ale – nie mającym mocy odpędzenia siedzącego przy nim demona.

Postać diabła zamieszkującego pustkowie poza ekumeną jest motywem jak najbardziej na miejscu. Niemniej jednak, zdumiewa rola i otoczenie, w jakich jest ukazany. Nie sposób nie zauważyć, że diabeł pełni funkcję strażnika ognia, a przede wszystkim egzekutora szczególnego zachowania śmiałka, który podjął próbę zdobycia skarbów. Trudno mówić, by rola „egzaminatora”, jakkolwiek surowego, stawiała diabła w bezwzględnie negatywnej perspektywie, w jakiej zwykle jest ukazany w podaniach – o tym jednak za chwilę. Diabeł „nie powinien” też siedzieć przy dębie czy lipie, ponieważ są to niezwykle silne apotropeiony, zabezpieczające ludzi przed siłami nadzmysłowymi, a zwłaszcza „nie powinien” mieć blasku – i wszystkiego, co niesie on ze sobą w sensie symbolicznym – rzuconego przez omówiony ogień. Wydaje się więc, że motyw diabła jest genetycznie późny, być może powstał w wyniku prostej zbitki skojarzeniowej: ogień – piekło – diabeł, a konieczność wprowadzenia tej postaci do fabuł omawianego zespołu przekazów wyniknęła z potrzeby przekonującego (uprawdopodobnianie to zabieg znamieny dla poetyki podań ludowych) uzasadnienia szczególnych wymagań stawianych ludziom, którzy zdobyli się na odwagę sięgnięcia po skarby.

Co musi zrobić człowiek, by posiąść „skarb w garncu”? Przede wszystkim musi wykazać się pełną koncentracją na celu, absolutnym milczeniem i śmiertelną ciszą swych poczynąń. Przymiotnik, jakim się posłużyliśmy, nie jest przypadkowy, albowiem „cisza [...] należy do podstawowych (obok ciemności, bez-rachu) metonimicznych przedstawień śmierci”²¹. Żaden dźwięk nie może dobyć się z jego gardła, nawet jeśli jest to tylko śmiech. Śmiech, mimo że to dźwięk nieartykułowany, przynależy do świata ludzi, a – najwyraźniej – trzeba wyzbyć się wszystkiego, co ludzkie, by sięgnąć w płomienie po skarby. Ogniewi trzeba złożyć ofiarę – może nią być choćby but, co zgodne jest z tradycyjną strukturą wszelkiej wymiany, która nie może mieć, jak powiedziała by to Stanisław Lem, sumy niezerowej – zawsze, by coś uzyskać, trzeba coś dać w zamian (przywołuje to zresztą na myśl ogólną zasadę aktu kreacji – społeczności tradycyjne nie znają

²⁰ A. Gieysztor, *Mitologia słowiańska*, Warszawa 2006, s. 171.

²¹ P. Kowalski, *op. cit.*, s. 67.

tworzenia *ex nihilo*, na początku musi być jakiś materiał, substancja wyjściowa). But czy chodak nie są jednak ofiarami przypadkowymi – zdjęcie buta oznacza, że człowiek będzie utykał, a to na poziomie symbolicznym prowadzi nas ku kulawości i kalectwu, podstawowym atrybutom wszelkich istot demonicznych²². Te dwa elementy – cisza i kalectwo – prowadzą do wniosku, że człowiek musi wyprzeć się swej natury, musi przejść na stronę śmierci i sił demonicznych, by zdobyć skarby. Jednak tego rodzaju postępowanie jest uzasadnione jedynie w momentach zetknięcia się ludzi z najwyższym *sacrum* lub z najbardziej przełomowymi momentami w życiu. Najwyraźniej więc za tym tak przyziemnym motywem jak stos dukatów w kociołku kryje się głębsza treść.

Polisemiczność i palimpsestowość folkloru umożliwia wysunięcie na równych prawach kilku przypuszczeń dotyczących znaczenia symbolicznego „skarbów w garncu”. Wszystkie omówione dotąd motywy odnoszą się do najbardziej fundamentalnych aspektów religijności tradycyjnej. Zwraca uwagę, że na najbardziej podstawowym poziomie związane są one z siłami życiodajnymi, zapewniającymi płodność, a w porządku mitycznym – odrodzeniem świata, kosmogonią. Być może omówione podania wpisują się w topikę prometejską, ale nie dzięki recepcji tradycji literackiej, lecz dzięki wspólnemu, niezwykle archaicznemu dziedzictwu indoeuropejskiemu – zdobycie skarbów byłoby więc wtedy bardzo dalekim echem mitu o zdobyciu (wykradzeniu?) ognia. Strukturę świata przedstawionego tłumaczyć też można jako tekstową aktualizację schematu obrzędu inicjacyjnego – odnalezienie skarbów byłoby w takim wypadku fabularyzowanym wariantem osiągnięcia nowego statusu społecznego (a więc, według światopoglądu tradycyjnego, swoistego odrodzenia). Problem ten omawiano już na podstawie bajki magicznej, pomijając dotąd materiał podaniowy, o jakim przyjęło się myśleć – zwykle słusznie – że jest to repertuar odzwierciedlający przede wszystkim wierzeniowe „tu i teraz”, ale niekoniecznie sprzyjający przekazywaniu struktur długiego trwania²³. Jest jeszcze inna dopuszczalna wykładnia – być może w perspektywie historycznej motyw skarbów w kociołkach, glinianych garnkach i dzbanach, a więc złoto w, kolokwialnie rzecz ujmując, skorupach, zastąpił wyobrażenie znacznie bardziej archaiczne. Trop ten zdają się nasuwać trzy drobne przekazy: „Pewien chłop z Wrzącej słyszał, że w pewnym miejscu przy dębie palą się pieniądze, toteż chciał wydobyć ten skarb”²⁴; „Ziemia została stworzona

²² R. Ganszyniec, *Noszenie jednego buta w starożytności*, „Lud”, t. 37, 1947; J., R. Tomiczy, *Drewno życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Warszawa 1975, s. 36.

²³ E. Mielecinski, *Poetyka mitu*, przeł. J. Dancygier, Warszawa 1981, s. 282; V. Wróblewska, *Inicjacyjny charakter baśni literackich*, [w:] *Z problemów prozy. Powieść inicjacyjna*, red. W. Gutowski, E. Owczarz, Toruń 2003.

²⁴ W. Łysiak, *Diabelskie sprawki*, s. 116, nr 207, *Diabelskie pieniądze ze wsi Wrząca*. Źródło: O. Knoop, *Allerhand Sherz, Neckereinen, Reime und Erzählungen über pommersche Orte und ihre Bewohner*, „Baltische Studien”, t. 35, 1885, s. 124–125.

z wielkiego jaja, które leżało na niebotycznym drzewie”²⁵, i jeszcze jeden, bardzo lapidarny, łączący przy tym oba powyższe obrazy: „W okolicy Żnina syn miotłacza znalazł w świętym gaju złote jaje i sprzedał je złotnikowi w Żninie, mieście wielkim i bogatym”²⁶. Mówiąc wprost: skarby to tak naprawdę pierwotnie jajo kosmiczne, a podania o zdobyciu złota (przynajmniej ich część) to pogłos pierwotnego słowiańskiego mitu kosmogonicznego. Mitu, który nie mógł przetrwać w swej oryginalnej wersji, bo utracił oparcie zarówno w systemie religijnym, jak i strukturze obrzędowej, ale przetrwał – wciąż popularny – choć ukryty w „ogrodzie nieplewionym” podań, z rzadka penetrowanym przez badaczy, przywdziejając szatę lokalnej codzienności wyrażającej się w pojawiających się nazwach lokalnych, nazwiskach bohaterów i opisach szczegółów topograficznych okolicy. Taka interpretacja tłumaczyłaby zarówno występowanie rozbudowanej symboliki związanej z płodnością i kosmogonią, szczególne zachowanie się poszukiwacza skarbów, który stykałby się z zarodkiem świata, jak i symboliczno-wierzeniowe sprzeczności w strukturze świata przedstawionego sprawiające, że omawiane narracje wydawały się całkowicie wyłamywać z poetyki „zwykłych” podań wierzeniowych czy historycznych. W pewnym sensie poszukiwacz skarbów byłby więc nie tyle podróżnikiem w przestrzeni, ile w czasie – cofającym się do chwili stworzenia Kosmosu. Jest więc może tak, iż jeśli na gruncie tradycyjnej kultury ludowej mówimy o skarbach, czyli „monetach, banknotach i innych środkach wymiany”, to tak naprawdę w ostatniej linii mówimy o narodzinach życia, siłach, które stworzyły świat, o najwyższej świętości uobecniającej się u zarania czasu, a więc – o początku wszechrzeczy.

²⁵ A. Petrow, *Lud ziemi dobrzyńskiej, jego charakter, mowa, zwyczaje, obrzędy, pieśni, przysłowia, zagadki itp.*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 2, 1878, s. 125.

²⁶ W. Łysiak, *Diabeł Wenecki. Podania i bajki z Pałuk*, Międzybóże 1997, s. 129, nr 182; *Złote jaje*. Źródło: E. Callier, *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. 12, red. B. Chlebowski, Warszawa 1892, s. 63.