

ANNA MARIA KOWALCZYK

(Uniwersytet Warszawski, Instytut Literatury Polskiej)

„JUŻ MU SIĘ TYLKO PACIERZ NALEŻY...” LITERACKIE UJĘCIE CHOROBY I ŚMIERCI DZIECKA NA XIX-WIECZNEJ POLSKIEJ WSI

Philippe Ariès w swojej *Historii dzieciństwa* wskazuje, że w Europie od końca XVII wieku zaczyna stopniowo ulegać zmianie stosunek dorosłych do własnego potomstwa. Dotychczasowy model relacji opartej na *mignotage*, czyli rozpieszczaniu i – jak pisze Montaigne – „drep-taniu, igrach a błazeństwu”¹, ustępuje lansowanemu przez ówczesnych moralistów i wychowawców wzmożonemu zainteresowaniu psychiką dziecka i trosce o jego rozwój moralny². Zdaniem francuskiego badacza zjawisko to stawało się udziałem nie tylko klas wyższych i mieszczaństwa, lecz także mas ludowych, pomału uznających specyfikę i odrębność dzieciństwa. Ariès deklaruje również, że w wieku XVIII do troski o kształtowanie moralnych postaw dziecka dołączono dbałość o jego zdrowie i higienę. Zaś u progu XX stulecia na rodzimym gruncie ogromną rolę odegrały pisma Janusza Korczaka, przyczyniające się do swoistego zwrotu wychowawczego, polegającego na odejściu od autokratycznego postrzegania dziecka na rzecz pajdocentryzmu³. Wspomniane teorie nie znajdują jednak potwierdzenia w realiach XIX-wiecznej polskiej wsi, na której poziom świadomości zarówno pedagogicznej, jak i medycznej był zatrważająco niski, a śmiertelność dzieci – ogromna i występująca na porządku dziennym.

Refleksje te ugruntowuje lektura noweli Reymonta, zatytułowanej Tomek Baran. Pojawia się w niej postać znachorki nazwanej Jagustynką, do której tytułowy bohater przybywa z prośbą o ratunek dla syna, ciężko

¹ Por. M. Montaigne, *Próby*, Warszawa 1957, ks. 2, s. 71.

² P. Ariès, *Konkluzja. Dwie postawy wobec dzieciństwa*, [w:] idem, *Historia dzieciństwa*, Gdańsk 1995, s. 135.

³ Zob. J. Korczak, *Pisma rozproszone. Listy (1913–1939)*, Warszawa 2008.

chorego po zjedzeniu padliny. „Znająca”, która według relacji narratora *czy się komu zwił kołtun [...] czy potrzeba było odczynić urok albo przemierzyć przesunięte dzieci, wszystko to z równym szczęściem leczyła*⁴, okazuje bezradność wobec cierpień konającego chłopca. Narrator wyraźnie akcentuje przypadkowość jej działań i brak przemyślanej strategii leczenia, bohaterka mówi bowiem zrozpaczonemu ojcu: *przemierzyć⁵ by go potrzeba albo i okazać, i zażegnać... Bo ja wiem, co!...*⁶. Ulega jednak namowom i podejmuje się przeprowadzenia heterogenicznego rytuału, posługując się zarówno ingrediencjami mającymi status symboli religijnych (gromniczny воск, wianek rosiczki poświęconej w oktawę Bożego Ciała), jak i składnikami zupełnie pospolitymi, wręcz nieprzystającymi do tak „poważnej” ceremonii (suche owcze bobki, suche kwiatki o nazwie „stulipysk”). Uwagę zwraca również wypowiedziana przez znachorkę formuła: „Czarnemu kapeczkę, białemu kwatereczkę”⁷, wywołująca skojarzenie ze służeniem przez nią „dwóm siłom”, w myśl zasady: „służ Panu Bogu, a diabła nie gniewaj”⁸. Ponadto należy zaznaczyć, że wszystkie rytualne czynności znachorka powtarza trzykrotnie bądź dziewięciokrotnie, co na płaszczyźnie semantycznej ewokuje dodatkowe sensy⁹. Znachorka okadza izbę, w której znajduje się dziecko, oraz okolicę domu mieszkanką pozbawioną jakichkolwiek składników leczniczych, wykorzystując wszystkie sobie znane środki, a przy tym całkowicie ignorując realne właściwości roślin.

⁴ W. Reymont, *Tomek Baran*, [w:] idem, *Nowele wybrane*, Warszawa 1972, s. 54.

⁵ Przesunięciem nazywano zwinięcie bądź przemieszczenie kości pp. kręgosłupa i klatki piersiowej, powstałe na skutek tzw. „uchynięcia”, spowodowanego niewłaściwą opieką nad noworodkiem. Nieleczone dziecko z wiekiem zaczynało kuleć i rósł mu garb. W społeczności wiejskiej panowało przekonanie, że dyplomowany lekarz nie potrafi rozpoznać ani wyleczyć tej dolegliwości. Powierzano zatem dzieci w ręce znachorek, które „nastawiały” je bądź „prostowały” z wykorzystaniem techniki „mierzenia”. Zob. E. Szot-Radziszewska, *Rośliny w ludowych praktykach ochronnych i leczniczych*, [w:] eadem, *Sekrety ziół. Wiedza ludowa, magia, obrzędy, leczenie*, Warszawa 2005, s. 199–200.

⁶ W. Reymont, *op. cit.*, s. 54.

⁷ Ibidem, s. 55.

⁸ W mentalności ludowej szatana uznawano za niezwykle groźnego przeciwnika, dlatego w obawie przed jego mocą nawet najbardziej bogobojnym jednostkom zdarzało się na wszelki wypadek obłaskawiać „złą siłę”. Na synkretyczny i niedogmatyczny sposób widzenia sacrum w kulturze ludowej zwraca uwagę m.in. Lesław Tatarowski. Por. L. Tatarowski, *Człowiek, kultura, sacrum. O »Chłopach« Reymonta*, Wrocław 2002, s. 15.

⁹ Według *Słownika symboli* liczba trzy symbolizuje Boga, Świętą Tróję, sacrum, harmonię, siłę, Słońce, owocowanie, wzrost, rozwój, medytację, szczęście, świadomość. W różnych kulturach uważa się ją za symbol nieba, Boga w opozycji do świata (ziemi). Trójka wyobraża doskonałość, jest syntezą jedynki i dwójki (rodzice i dziecko), symbolizuje czas, różne aspekty życia (duchowe, fizyczne i umysłowe), etapy życia (młodość, dojrzałość i starość). Jest to liczba doskonała, mistyczna, mitologiczna, święta. Por. W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1999, s. 433–435.

Kuracja Jagustynki nie przynosi żadnego efektu i chłopiec umiera; wówczas kobieta usprawiedliwia się przed jego ojcem wolą Bożą, której nie były w stanie przemóc żadne lekarstwa. Zarówno ignorancja rodzica, jak i zachorski proceder zostają tu przez Reymonta jednoznacznie skompromitowane, jako wyraz niekompetencji, która kosztuje chłopca życie. Samolecznictwo jako najstarszy ludowy sposób radzenia sobie z chorobami, również zostaje przez autora ukazane w złym świetle. Podobnie jak w przypadku *Chłopów*, bohaterowie noweli głoszą własne, naiwne poglądy dotyczące genezy chorób, za najskuteczniejsze lekarstwo uważając wódkę z tłuszczem¹⁰. Z noweli wyłania się zatem pesymistyczny obraz medycyny ludowej, której przedstawiciele leczą niejako „na oślep”, bez podstawowej znajomości leczniczych właściwości roślin i zasad funkcjonowania ludzkiego organizmu, sami nie wierząc w powodzenie własnych kuracji.

Analogicznie przedstawił Reymont postać Winciorkowej, bohaterki noweli *Sprawiedliwie*, która *była i trochę znająca się na chorobach, i babką, i wszystkim po trochu*¹¹. Już sposób, w jaki narrator charakteryzuje zachorokę, poddaje w wątpliwość jej umiejętności w tym zakresie. Mimo to we wsi kobieta cieszy się opinią „rzetelnej dochtorki”, udzielającej pomocy zarówno chorym ludziom, jak i zwierzętom, choć na ogół traktowana jest z rezerwą, spowodowaną podejrzeniami o posiadanie „złych oczu”. Jednak dla większości mieszkańców wsi widocznym gwarantem jej zachości jest zażyły stosunek z księdzem, z którym [...] *była w zgodzie i kościelne szatki pierała*¹². Komitywa z dobrodziejem, który w żaden sposób nie piętnuje prowadzonych przez nią praktyk, nobilituje Winciorkową w oczach lokalnej społeczności, a także wydaje się kolejnym dowodem na istnienie fenomenu kulturowego, jakim jest koegzystencja Kościoła i pogańskich praktyk magicznych¹³.

Podobnie jak poprzednia bohaterka, Winciorkowa pozostaje bezradna zarówno wobec choroby własnego syna, jak i cierpień umierającego na dyfteryt dziecka swojej komornicy Tekli, któremu nawet nie próbuje udzielić pomocy. Wychodzi bowiem z założenia, że [...] *cóż by mu ona pomogła, kiedy już ostatnią parą piskało*¹⁴, kwitując agonię dziecka słowami: [...] *Już mu się*

¹⁰ Podczas rozmowy w karczmie jeden z bohaterów noweli opowiada przybyłym o mężczyźnie, który [...] *kiełbasy zjadł, zastygła w nim i zmizerował się. Żeby był gorzałką zapił, nic by mu, jako Bóg na niebie, nie było, ale nie pił i półkwatka*. Zaś po śmierci syna kościelny radzi tytułowemu bohaterowi: [...] *Jako jest dobrze kusztyczek gorzałki wypić, coby odegnąć te złośliwe humory z wątroby, tak wy, Tomku Baranie, pijcie*. Por. W. Reymont, *Tomek Baran...*, s. 28, 64.

¹¹ Idem, *Sprawiedliwie*, [w:] idem, *op. cit.*, s. 108.

¹² Ibidem, s. 109.

¹³ L. Tatarowski, *op. cit.*, s. 5.

¹⁴ W. Reymont, *Sprawiedliwie...*, s. 144.

tylko pacierz należy¹⁵. Świadczy to dobitnie o postawie Reymonta – realisty, który w swoich utworach ukazuje epizody z udziałem przedstawicieli medycyny niekonwencjonalnej, jako niezbywalnego elementu wiejskiej rzeczywistości, akcentując ich nieudolność bądź wręcz obojętność wobec dziecięcego cierpienia oraz wskazując na płynące zeń realne zagrożenia dla ich życia i zdrowia.

Z kolei z etnograficznego punktu widzenia interesująca wydaje się scena następującego tuż po odebraniu przez Winciorkową porodzie rytualnego „przepijania”, podobnie jak w *Chłopach* mającego charakter obrzędowego włączenia noworodka do rodziny i lokalnej społeczności. Analogicznie do postępowania Dominikowej, babka odlewa po parę kropel wódki w trzech kątach izby, wypowiadając znamioną formułę: „La Pana Jezusa, la ciebie, la ojców twoich!”¹⁶. Następnie dla dopełnienia rytuału poi zachłystujące się (!) dziecko odrobiną wódki, który to inicjacyjno-ochronny zabieg ma zapewnić mu pomyślność i Bożą opiekę. Scena ta stanowi nie tylko kolejne poświadczenie przenikania się w ludowym światopoglądzie pozostałości pogańskiego kultu ze specyficzną chłopską religijnością, niedogmatyczną, lecz skoncentrowaną na barwnym obrzędzie¹⁷. Dowodzi ona również całkowitego braku wyobraźni ze strony wiejskiej znachorki, która realizując wytyczne ludowego obrzędu, zupełnie nie zastanawia się nad jego konsekwencjami dla nowonarodzonego dziecka.

Jednak to Prusowi zawdzięczamy najbardziej znany – by nie powiedzieć: kanoniczny – literacki przykład znachorskiej nieudolności, mającej dla małego pacjenta tragiczne konsekwencje. Warto w tym kontekście przytoczyć w pełni racjonalne, choć niepozbawione ironii, stanowisko Prusa wobec przedstawicielki znachorskiej profesji, opublikowane na łamach *Kronik tygodniowych*:

[...] Wszystkie przecież baby i znachorki leczące po wsiach naszych febrę i różę, tyfus, kottun i cholere, wszystkie one – choć setki ludzi wyprawiły na świat lepszy – działają [...] w dobrej wierze¹⁸.

Z właściwym sobie rozsądkiem pisarz ocenia znachorski proceder, nie dopatrując się w paramedycznych zabiegach diabelskiej proveniencji i – co równie ważne – pozostaje *eo ipso* w roli trzeźwego obserwatora

¹⁵ Ibidem, s. 156.

¹⁶ W. Reymont, *Sprawiedliwie...*, s. 111.

¹⁷ O interferencji elementów religijnych i magicznych, charakterystycznej dla wytworów polskiej kultury ludowej zob. A. Engelking, *Rytuały słowne w kulturze ludowej. Próba klasyfikacji*, [w:] *Język a kultura*, red. J. Bartmiński, R. Grzegorzczkova, Wrocław 1991, t. 4, s. 75–76; S. Lichański, *«Chłopi» Władysława Reymonta*, Warszawa 1987, s. 67.

¹⁸ B. Prus, *Kroniki tygodniowe*, „Kurier Warszawski” 23–24 III 1877, nr 65–66, [w:] idem, *Kroniki*, oprac. Z. Szwejkowski, Warszawa 1954, t. 3, s. 69.

i sprawozdawcy, nieulegającego urokom folklorystycznych praktyk. Nie odmawiając znachorkom dobrych intencji, wskazuje na opłakane rezultaty ich działań i konieczność zaprowadzenia na terenach wiejskich „reform higieniczno-dietycznych”, nakreślonych już w *Szkicu programu w warunkach obecnego rozwoju społeczeństwa*¹⁹.

Jednak historia ośmioletniej Rozalki, siostry tytułowego Antka, wsadzonej do pieca na przysłowiowe „trzy zdrowaśki”, funkcjonuje w powszechnym obiegu jako zatrważające *exemplum* ludzkiego zacoferania. Nieprzypadkowo narrator noweli niemal mimochodem wspomina o śmierci dziewczynki i pozornie nie poświęca temu zdarzeniu głębszej refleksji; marginalizowanie tak bulwersującej kwestii wydaje się znamienne dla obyczajowości ludowej tego okresu. Można odnieść wrażenie, że narrator nie rozwodzi się nad fatalnym „błędem w sztuce” znachorki Grzegorzowej; podkreśla, że nie wpłynął on w żadnej mierze na życie mieszkańców Bochotnicy. Ironicznie kwituje zaistniałą sytuację stwierdzeniem: *[...] życie szło, wciąż szło swoją koleją, choć we wsi nie stało jednej dziewczuchy*²⁰. Do zjawiska wysokiej śmiertelności dzieci w środowisku wiejskim – i swoistej obojętności otoczenia na śmierć potomstwa, motywowanego ludowym fatalizmem, a także niskim statusem dziecka w ówczesnej hierarchii społecznej – odsyłają już początkowe akapity noweli, w których narrator informuje czytelnika, że mały Antek spał w kołysce po zmarłym braciszku.

Naturalnie kondensacja nowelistycznej narracji jest podyktowana wymogami obranego gatunku, jednak w tym kontekście lapidarność wypowiedzi narratora nabiera dodatkowego znaczenia. Na przestrzeni utworu narrator trzecioosobowy zachowuje powściągliwość w ocenie wydarzeń, często używa mowy pozornie zależnej, niejako „ukrywając się” za sposobem myślenia – i mówienia – właściwym bohaterom swojej opowieści. Dopiero w wieńczącym nowelę akapicie, stanowiącym apostrofę do czytelników, ujawnia swoją podmiotowość i uderza w dydaktyczno-moralizatorski ton. Jest to zresztą „tonacja” właściwa dla wczesnej twórczości Prusa, gdyż – jak pisze Feliks Araszkiewicz – autor Antka narodził się jako moralizator, dopiero później jako artysta²¹.

Działania znachorki Prus nakreślił na przestrzeni zaledwie dwóch akapitów. Po pobraniu opłaty opiewającej na sumę sześciu groszy wygrzebanych przez kobietę z komory, Grzegorzowa zabiera się do leczenia, mającego

¹⁹ Araszkiewicz wskazuje na pewną niekonsekwencję w postrzeganiu przez Prusa kwestii oświaty i wychowania, a także zbyt dużą koncentrację autora na zaspokajaniu podstawowych potrzeb społeczeństwa przy jednoczesnym marginalizowaniu „wyższej, kulturalniejszej potrzeby życia”. Zob. idem, *Bolesław Prus i jego ideały życiowe*, Lublin 1925, s. 91.

²⁰ Zob. B. Prus, *Antek*, [w:] idem, *Nowele wybrane*, Warszawa 1996, s. 138.

²¹ F. Araszkiewicz, *Bolesław Prus i jego ideały życiowe...*, s. 25.

katastrofalne skutki. Nadmienić przy tym należy, że matka nie zasięga jej rady od razu, stara się najpierw sama uzdrowić córkę. Zarówno repertuar remediów matki, jak i samej znachorki, jest niezwykle ubogi – ogranicza się do „smarowania”²² sadłem bądź gorącym octem oraz pojenia chorej wódką z piołunem, która jedynie pogarsza jej stan. Nie pomaga też rytualne oplukiwanie podłogi ani stosowanie „szturchańców”, na wypadek gdyby dziewczynka jedynie symulowała chorobę. Wówczas znachorka wpada na absurdalny pomysł „zadania” Rozalce na „dobre poty” poprzez wsadzenie dziewczynki do chlebowego pieca. W tej tragicznej scenie zastanawiać może trzeźwość umysłu gorączkującej dziewczynki i jej starszego braciszka, który w obawie przed śmiertelnymi konsekwencjami tej wątpliwej „kuracji” próbuje odciągnąć matkę i znachorkę od siostry. W zestawieniu z rażącą ciemnotą i bezrefleksyjnością dorosłych kobiet, czytelnik odnosi wrażenie, że – pomimo pozornego umysłowego ograniczenia – mali bohaterowie Prusa „wiedzą” i „czują” więcej niż dorośli. Tym samym wpisują się oni w szereg rozumnych, choć na pozór prymitywnych dziecięcych postaci w twórczości Prusa, takich jak Anielka, „dziwaczny” Stasiak z *Placówki* czy niewidoma bohaterka *Katarynki*²³.

Choć narrator posługuje się określeniem „znachorka”, Grzegorzową trudno nazwać tym mianem; można domniemywać, że towarzyszący mu epitet „wielka” także zyskuje w kontekście jej praktyk wydźwięk ironiczny. Nieumyślna oprawczyni Rozalki w żadnym razie nie jest wiejską lekarką – jest niebezpieczną partaczką, dyletantką, a przy tym osobą bezmyślną i niepotrafiącą przyznać się do błędu. Po uśmierceniu dziewczynki – co znamienne dla ludowej mentalności – powołuje się na nieuchronność boskiej woli, jednak nie ulega wątpliwości, że tym razem chce jedynie uniknąć odpowiedzialności za swoje czyny. Wyprowadza zatem, z mniejszym bądź większym przekonaniem, absurdalną konkluzję: *[...] Wy może myślicie, że dziewczuszyko od gorąca tak szczerwieniato? To tak z niej choroba wylazła, ino że trochę za*

²² O ogromnej popularności „smarowania” na XIX-wiecznej polskiej wsi pisze Władysław Orkan: *[...] Z zabiegów leczniczych najpowszechniejsze jest na wsi smarowanie. Są w danej wsi specjaliści „smarowace” – baba czy chłop – lecz częściej chłop, bo trza, mówią, siły niematej ku temu – którzy z tego procederu nie mały ciągną «prefit». Dnia nie ma, by ich do kogoś nie wzywano. Cokolwiek komu dolega – oberwanie, zapalenie ślepej kiszki, kamienie żółciowe, słabość serca – „smarowac” pierwszy staje ku pomocy. Gdy ofiara zgaśnie – bywa – pod jego dłońią stawow, powadze smarowaca nic to nie ujmuje; albo go – mówi – za późno wezwano, albo chory miał umrzeć i kwita. Zawdy on z godnością swoją ostanie. Zob. W. Orkan, *Listy ze wsi i inne pisma społeczne*, Warszawa 1935, t. 1, s. 61–62.*

²³ Por. J. Sztachelska, *Narracje dziecięce Bolesława Prusa*, [w:] *Realności, realizm, realność. W stulecie śmierci Bolesława Prusa*, red. E. Paczoska, B. Szleszyński, D. M. Osiński, Warszawa 2013, s. 124.

prędko, więc i umorzyła niebogę²⁴. Działania Grzegorzowej zostają w utworze skompromitowane – jednak nie wprost, ale właśnie poprzez milczenie narratora, który w przypadku tak jednoznacznym uchyla się od komentarza. Wspomniana już lakoniczność opisu rozgrywających się wydarzeń ma niejako podwójną funkcję: z jednej strony wskazuje na specyficzne podejście wiejskiej społeczności do tragedii, jaką jest śmierć dziecka, z drugiej zaś wynika z założenia, że tak rażące exemplum nie wymaga już odnarratorskiego komentarza, nawet w pozytywistycznej noweli.

Warto jednak zastanowić się nad kulturowym znaczeniem znachorskiego zabiegu, jakim były próby leczenia chorej dziewczynki poprzez rozgrzanie jej w chlebowym piecu. Jak wskazują materiały etnograficzne, nie była to wówczas praktyka odosobniona. Pierwsze skojarzenia odsyłają do uzdrowicielskiej i oczyszczającej mocy ognia; znawcy tej tematyki w swoich charakterystykach idą jeszcze o krok dalej. Oskar Kolberg odnotowuje ludową receptę na dziecięce dolegliwości: [...] *Na wrzody, osypkę – dziecko wsadzić na łopatę jak bułkę chleba i do pieca wsunąć, a gdy się ono tam rozgrzeje, wysunąć i będzie zdrowe*²⁵. Mircea Eliade za C. Manstranderem i Carlem-Martinem Edsmanem opisuje obecny w europejskim folklorze wątek odmładzania i leczenia ogniem z pieca, przywołując apokryficzną historię o Jezusie Chrystusie-kowalu (zastępowanym niekiedy przez św. Piotra, św. Mikołaja czy św. Eliasa), „panu ognia”, uzdrawiającym cierpiących poprzez wkładanie ich do rozgrzanego pieca bądź kucie na kowadle²⁶. Zbigniew Libera przytacza zaś obyczaje panujące wśród wschodnich Słowian, motywowane wiarą w istnienie związku między piecem a narządami rodnymi kobiety. W myśl podobnych przekonań wkładanie chorego do pieca symbolizowało ponowne narodziny, umowne opuszczenie łona matki, w którym dokonała się kreacja nowego człowieka²⁷. Tego samego zdania jest Piotr Kowalski, w swojej charakterystyce kulturowego znaczenia pieca odwołujący się *expressis verbis* do sytuacji nakreślonej w noweli:

Piec jako odwzorowanie kobiecego łona i droga mediacji z zaświatami pozwalały podejmować wiele czynności magicznych i uzdrawiających. Chodziło głównie o to, że włożenie człowieka do pieca oznaczało cofnięcie go do stanu embrionalnego, sprzed narodzin. Kiedy bohaterkę noweli Prusa na trzy zdro-

²⁴ B. Prus, *Antek...*, s. 137.

²⁵ Cyt. za: O. Kolberg, *Wielkie Księstwo Poznańskie*, [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. 15, Wrocław 1962, s. 153.

²⁶ Eliade bazuje na opublikowanej w 1912 r. pracy C. Manstrandera i wydanego w 1949 r. dzieła Carla-Martina Edsmana *Ignis Divinus*. Zob. M. Eliade, *Kowale, alchemicy, mistrzowie inicjacji*, [w:] idem, *Kowale i alchemicy*, Warszawa 2007, s. 111–112.

²⁷ Zob. Z. Libera, *Medycyna ludowa: chłopski rozsądek czy gminna fantazja?*, Wrocław 1995, s. 186.

waśki zamknięto w piecu, to chodziło nie tylko o »wygrzanie« i tym samym oczyszczenie chorej, ale także o sprowadzenie jej do stanu wyjściowego (czyt. stego i naznaczonego vitalnością), a dalej – o ponowne narodziny²⁸.

Ta motywacja – choć prawdopodobnie nieobecna w świadomości Prusowskich bohaterów – pozwala zrozumieć podłoże podobnych niekonwencjonalnych praktyk.

Zupełnie inaczej uzasadnia wystąpienie w świecie noweli tak drastycznej znachorskiej metody Aleksander Labuda, autor *Studium o »Antku« Prusa*. Jego zdaniem Prus sięga po tak kontrowersyjny zabieg dla spotęgowania wrażenia ludzkiej ciemnoty i znachorskiej nieudolności. Nakreślenie tak absurdalnej sytuacji ma zatem służyć wyjaskrawieniu opisywanego przezeń zjawiska. Ponadto Labuda wyprowadza efektowną analogię, przyrównując śmiertelną *de facto* ciasnotę chlebowego pieca do ciasnoty umysłowej i ograniczenia mieszkańców wsi. To obrazowe porównanie umożliwia ujęcie nowelistycznej rzeczywistości w pewną całość, wyznaczaną przez symbolikę terytorialnego i mentalnego zamknięcia, duszności i ciasnoty²⁹. Zdaniem Labudy w analizowanej scenie to właśnie piec chlebowy staje się centrum wiejskiego świata, tożsamym ze śmiertelnym zagrożeniem, ponieważ jedyna ucieczka od hermetycznej lokalnej rzeczywistości prowadzi w zaświaty.

Na uwagę zasługuje także – charakterystyczne w obrębie lecznictwa ludowego – wykorzystanie przez znachorkę tekstu modlitewnego, jako części obrzędu „zamówienia” uroku. Nie byłoby w tym nic nadzwyczajnego, jednak w omawianym kontekście odmówienie przez Grzegorzową i matkę Rozalki „trzech zdrowasiek” nabiera dodatkowego znaczenia. Modlitwa traci bowiem swój sens liturgiczny, stając się jedynie mechanicznie „odklepywaną” formułką; zdaniem Labudy odsyła ona także do figury klepsydry, symbolizując jednocześnie narzędzie pomiaru czasu niezbędnego do zakończenia wątpliwej kuracji, jak i czasu nieuchronnie wiodącemu ku śmierci³⁰. To ujęcie akcentujące sprawczość matki, która odmawiając modlitwę o zdrowie dziecka, sprowadza na nie śmierć, dodatkowo uwydatnia tragizm chybionego zabiegu nieudolnej znachorki.

Opis mniej spektakularnych, choć równie nieskutecznych paramedycznych zabiegów zawarł Prus w *Anielce*, publikowanej na łamach „Kuriera Warszawskiego” w roku 1880 jako *Chybiona powieść*. Zanim pieczę nad zamieszkałą na bagnistym terenie zubożałą dziedziczką przejmują dyplomowani lekarze, próby jej uzdrowienia podejmuje karbowa, której opiece

²⁸ Zob. P. Kowalski, *Kultura magiczna. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa 2007, s. 438.

²⁹ A. W. Labuda, *Studium o »Antku« Prusa. Recepcja, konstrukcja, konteksty*, Wrocław 1982, s. 99.

³⁰ Ibidem, s. 99.

powierzyła ją matka. Żona wóldarza na co dzień nie trudni się leczeniem, jednak w zaistniałych okolicznościach stara się znanymi sobie sposobami pomóc chorej dziewczynce. Gorączkującej Anielce wkłada pod pachę kawałek chleba; kiedy to nie pomaga, każe jej wypić garnuszek wody z gromnicznym woskiem, a wreszcie postanawia uciec się do „najsilniejszego środka”, jakim jest odczynianie domniemanego uroku.

Warto w tym kontekście zastanowić się nad kulturowym znaczeniem chleba i jego rolą w medycynie ludowej. Literatura przedmiotu poświadcza, że zastosowany przez karbową zabieg z wykorzystaniem kawałka pieczywa – *notabene* szeroko praktykowany na dziewiętnastowiecznej wsi – nie był nieumotywowany. Chleb w funkcji leczniczej wykorzystywano w procesie substytucji, jako „odbierający” chorobę – chore miejsce pocierano chlebem, który następnie dawano do zjedzenia psu, aby dolegliwość przeszła na niego³¹. Okrągły bochenek stanowi bowiem symboliczny obraz świata, odsyłający do uniwersalnych struktur myślenia mitycznego. Jako przedmiot o znaczeniu rytualnym mógł on zatem być wykorzystywany również w praktykach magicznych bądź służyć jako *apotropeion*³².

Jednak podobnie jak w prozie Reymonta, narrator podkreśla wykorzystywanie przez bohaterkę w swoich rytuałach składników o nacechowaniu sakralnym, natomiast w żaden sposób nie odwołuje się ona do wsparcia „ciemnych sił”. Także wypowiedzana przez nią formuła zamówienia jednoznacznie wskazuje na kościelną proveniencję: *Miała święta Otalia trzy córki: jedna przędła... druga motała... a trzecia urok... świętym pańskim odczyniała*³³. Kobieta, która w powieściowym świecie zostaje zredukowana

³¹ Tego typu praktyki magiczne oparte są na mechanizmie szczególnego rodzaju metonimii, czyli *pars pro toto*. Myślenie takie zakłada symboliczne „przechodzenie” tego, co jednostkowe, na to, co ogólne; w konsekwencji osoba wchodząca w interakcję z przedmiotem uosabiającym chorobę – na przykład podejmując porzuconą na rozstajnych drogach chustkę – staje się jej nosicielem. Zasada „części zamiast całości” również dziś jest obecna w wielu rytualnych zachowaniach, choć jej pierwotna motywacja została właściwie zatarta – na przykład po ceremonii zaślubin obrzuca się młodą parę gąszczem monet, aby „drobne przyciągnęły grube”. Zob. M. Januszkiewicz, *Odpukać w niemalowane. Antologia przysłów*, Poznań 2011, s. 236–237.

³² Z pieczywem wiąże się wiele innych kulturowych mitów. Dla chrześcijan spożywanie chleba jako ciała Chrystusa jest tożsame z aktem wcielenia, stwarzającym *unio mystica* z inkorporowanym bóstwem i umożliwiającym bezpośrednią styczność z *sacrum*. Nie jest to jednak myślenie właściwe konkretnej religii; symboliczny gest „zjadania boga” jest znany w wielu kulturach. Por. P. Kowalski, *op. cit.*, s. 439, 444–445.

³³ B. Prus, *Anielka*, [w:] idem, *Pisma wybrane*, t. 3, Warszawa 1984, s. 131. Formuła zamówienia wypowiedzana przez bohaterkę Prusa została odnotowana w niemal identycznym brzmieniu jako autentyczne zaklęcie przeciw urokom, stosowane w XIX w. w okolicach Radomia: *Jeśliś białogłowski, idź pod czepiec, jeśliś panieński, idź pod warkocz, jeśliś chłopski, idź pod obcas, jeśliś planetny, idź pod ziemię*. *Święta Otalia trzy córki miała: jedna przędła, druga*

do funkcji „żony karbowego”, gdyż Prus nie podaje nawet jej imienia, nie jest znachorką i nie posiada żadnej wiedzy z zakresu samolecznictwa. Jest jednak świadoma ujemnego wpływu otaczającego jej domostwo „złego powietrza” i wie, że to właśnie unoszące się nad okolicznymi bagnami miazmaty uśmierciły trójkę jej dzieci. Chorobę swojej podopiecznej przypisuje także rozdrażnieniu nerwowemu, spowodowanemu kłopotami materialnymi rodziny oraz tęsknocie za matką. W rzeczywistości dziewczynka zapada na malarię, którą rozpoznaje dopiero sprowadzony z Warszawy doktor, aplikujący jej chininę. Spotyka się to z niechęcią lokalnego medyka, przywiązanego do przestarzałych metod leczenia, który – niezależnie od dolegliwości – wszystkim pacjentom zaleca stawianie ciętych baniek. Wobec ignorancji dyplomowanego lekarza nie dziwi zatem niewiedza wiejskiej kobiety, uciekającej się w potrzebie do jedynej znanej jej potęgi – mocy Bożej.

Warto przy tym zaznaczyć, że Prus – nie zważając na kierowane doń zarzuty „ciasnego utylitaryzmu” – na łamach *Kronik* deklarował: [...] *myślę nie o tych setkach, którzy jadają ostrygi, ale o tych milionach, którzy łakną ościstego chleba*³⁴. Istotnie, dostrzegał wartość ciężkiej pracy, ubolewał nad nędzą miejskiej i wiejskiej biedoty, ludzi egzystujących na marginesie społeczeństwa i pozostających w konflikcie z prawem. Do grupy najślabszych, wymagających wsparcia ze strony zajmujących wyższe szczeble w społecznej hierarchii, zaliczał również dzieci jako te, które zawsze padały ofiarą krzywdzącej rzeczywistości. Niewzruszony krytyką własnych filantropijnych skłonności, wyciągał dłoń do najuboższych; czynił to jednak nie po to, aby utwierdzać ich w błędnych przekonaniach, ale by podźwignąć ich z nizin i dać im możliwość samodzielnego funkcjonowania w społeczeństwie. Nakreślone w utworach prozatorskich i publicystycznych ponure wizje następstw szarlatańskich praktyk oraz przejawów rażącej ciemnoty miały zatem poruszyć odbiorcę, ukazując nie tylko ich jałowość, lecz także wyrażenie akcentując stwarzane przez nie zagrożenie. Uleczony z młodzieńczych mrzonek doświadczeniami z powstańczego starcia pod Białką, wszelką ufność pokładał Prus w sile rozumu – i tą drogą, ku poprawie losu ogółu, pragnął prowadzić swoich czytelników.

Analizowane literackie przykłady jednoznacznie dowodzą, że pomimo deklarowanych na przełomie stuleci zmian w podejściu do opieki nad potomstwem, rzeczywiste warunki życia dzieci – zwłaszcza na terenach wiejskich – pozostawały wiele do życzenia. Ubóstwo rodziców, brak świadomości medycznej i możliwości zapewnienia pociechom fachowej pomocy

motąła, trzecia trzy dziewięć uroków odmawiała. Zob. H. Swienko, *Magia w życiu człowieka*, Warszawa 1983, s. 181–182.

³⁴ B. Prus, *Kroniki*, oprac. Z. Szwejkowski, t. 11, Warszawa 1961, s. 59.

lekarskiej często skutkowały ich przedwczesnym zgonem. Należy pamiętać, że wprawdzie medycyna profesjonalna znajdowała się wówczas na innym etapie rozwoju i nawet dyplomowani lekarze nie zawsze byli w stanie zaradzić wszystkim dolegliwościom swoich pacjentów, jednak w przypadku dzieci wiejskich wykonanie fachowych oględzin i przeprowadzenie rzetelnej kuracji uniemożliwiała zwykle znaczna odległość lekarza od sioła oraz wysokie koszty jego usług. W związku z tym choroba i śmierć zbyt często stawały się udziałem dzieci jako jednostek najsłabszych, które – choć winny być otaczane opieką – zazwyczaj były zdane na siebie i kaprys losu.