

**UNIWERSYTET MARII – CURIE SKŁODOWSKIEJ
W LUBLINIE**

WYDZIAŁ HUMANISTYCZNY

KIERUNEK: FILOLOGIA POLSKA



Piotr Lasota

Nr albumu:1871197

**Ludowa wizja postrzegania rzeczywistości
w świetle historii mówionej**

Praca magisterska przygotowana w Zakładzie Historii Języka Polskiego i Dialektologii
pod kierunkiem naukowym prof. dr hab. Haliny Pelc

Lublin 2009

Spis treści

Wstęp	5
ROZDZIAŁ 1. Tekst ustny – perspektywy i ujęcia	8
1. Folklor.....	8
1.1. Pojęcie folkloru.....	8
1.2. Folklorystyka jako nauka.....	9
1.3. Folklor współcześnie.....	10
2. Historia mówiona.....	12
2.1. Początki i dzieje historii mówionej.....	14
2.2. Historia mówiona jako nowy dział historiografii.....	16
2.3. Interdyscyplinarność historii mówionej.....	17
2.4. Lubelskie inicjatywy historii mówionej.....	18
3. Tekst ustny.....	20
3.1. Badania nad tekstem ustnym.....	20
3.1.1. Ustność jako kategoria kulturowa.....	21
3.1.2. Ustność jako kategoria aksjologiczna.....	21
3.1.3. Ustność jako kategoria językowo-komunikacyjna.....	22
3.2. Sposób istnienia tekstu ustnego.....	22
ROZDZIAŁ 2 Demonologia ludowa	26
1. Czym jest demonologia.....	26
1.1. Ujęcie potoczne	26
1.2. Ujęcie naukowe	26
1.3. Ujęcie teologiczne	27
2. Początki demonologii polskiej.....	27
3. Diabeł w demonologii – relacje informatorów.....	29
3.1. Diabły wodne.....	29
3.2. Diabły leśne.....	31
3.3. Diabeł pod postacią sarny.....	32
3.4. Diabeł pod postacią mężczyzny.....	33
4. Zmora w demonologii – relacje informatorów.....	34
4.1. Zmory zwierzęce.....	35

4.2. Zmory ludzkie.....	36
5. Demon wirujący – relacje informatorów.....	38
ROZDZIAŁ 3. Folklor magiczny.....	41
1. Magia	41
2. Folklor magiczny jako składnik kultury ludowej.....	42
3. Moc słowa i czynu w folklorze magicznym.....	43
4. Folklor magiczny w relacjach informatorów	44
4.1. Uroki – relacje informatorów.....	45
4.2. Wróżbicy – relacje informatorów.....	49
4.2.1. Wróż Kozdymba	50
4.2.2. Wróż Ułanek.....	53
5. Wierzenia, zabobony, obrzędy, przesady – magii ludowej ciąg dalszy.....	55
5.1. Obrzęd sobótkowy – relacje informatorów.....	55
5.2. Wierzenia, zabobony, przesady w życiu codziennym.....	58
5.2.1. Wierzenia	58
5.2.2. Zabobony.....	60
5.2.3. Przesady.....	61
ROZDZIAŁ 4. Praca, miłość i sacrum w pieśni ludowej.....	65
1. Pieśń jako składnik kultury ludowej.....	65
2. Pieśń jako ludowa forma artystyczna.....	66
3. Pieśni – relacje informatorów.....	68
3.1. Pieśni żniwne.....	68
3.2. Pieśni miłosne.....	75
3.3. Pieśni kolędowe.....	80
ROZDZIAŁ 5. Obraz wroga w okresie drugiej wojny światowej w relacjach historii mówionej mieszkańców wsi.....	87
1. Historia mówiona a wojna.....	87
2. Stereotypy narodowe.....	89
2.1. Stereotypy a obraz świata.....	89
2.2. Stereotypy a narody.....	90
3. Agresorzy w oczach Polaków – stereotypowy obraz Niemca, Rosjanina i Ukraińca w relacjach informatorów.....	91
3.1. Stereotyp Niemca w relacjach informatorów	92

3.2. Stereotyp Rosjanina w relacjach informatorów.....	96
3.3. Stereotyp Ukraińca w relacjach informatorów.....	100
4. Polacy i wrogowie - wzajemne relacje, postawy i stosunki.	103
4.1. Postawa niechęci i strachu.....	103
4.2. Postawa aprobaty i wzajemnej sympatii.....	105
4.3. Postawa zdrajcy - donosiciela.....	109
ZAKOŃCZENIE	112
BIBLIOGRAFIA	114

Wstęp

Niezaprzeczalnym zdaje się być fakt, iż polska kultura ludowa znajduje się obecnie w fazie zaniku i regresji. Z każdym dniem, miesiącem, rokiem, bezpowrotnie tracimy pewną część naszej tożsamości narodowej związaną z życiem wsi polskiej. Wydaje się, że jest to już ostatni dogodny moment, aby podjąć próbę utrwalenia owego odchodzącego w przeszłość świata naszych dziadów i pradziadów, czemu służyć mają wysiłki podjęte w niniejszej pracy. Stawia sobie ona za cel, próbę zaprezentowania i utrwalenia przynajmniej pewnej części przebogatej kultury polskiego ludu, prezentując zarazem ludowy sposób postrzegania rzeczywistości. Naszą powinnością jest zachowanie dla przyszłych pokoleń całego „magicznego” świata ludu, który jeśli nie zostanie „zapisany” w tej ostatniej chwili swego istnienia, zginie bezpowrotnie.

Praca powstała dzięki relacjom ostatnich chyba już nosicieli owej kultury – najstarszych mieszkańców wsi, którzy w okresie dwu miesięcy zbierania materiału – lutego i marca 2009 roku – pełnili funkcję informatorów. Dzięki nim możliwy stał się zapis przeszłości dla użytku współczesnych i przyszłych pokoleń. Materiał zbierany był w obrębie trzech wsi położonych w województwie mazowieckim, kolejno są to: Daniszów i Jelonek – administracyjnie przynależne do gminy Lipsko oraz pobliska wieś Dziurków – należąca do gminy Solec n. Wisłą. Nagrane relacje zostały pogrupowane w działy tematyczne, które następnie posłużyły do konstrukcji poszczególnych rozdziałów pracy - nie powstałaby ona bez pomocy wspomnianych już informatorów – Pani Janiny i Jana Lasotów ze wsi Daniszów, Pani Heleny Majewskiej, Stefanii Dłużewskiej oraz Adama Pękały ze wsi Jelonek, a także Pani Heleny Maciejewskiej i Zofii Smagi ze wsi Dziurków, którym należy się dożygonna wdzięczność za chęć współpracy i udostępnienie informacji.

Zawartość rozdziału pierwszego stanowi niezbędna w dalszych badaniach wiedza teoretyczna, dzięki której możliwe będzie wytyczenie pewnych ram klasyfikujących zebrany materiał, wyznaczenie ścieżek umożliwiających prawidłowe, właściwie ukierunkowanie i opracowanie zgromadzonego materiału. Scharakteryzowany zostanie więc folklor, gdyż wiele składników i gatunków twórczości folklorystycznej znajdzie miejsce w kolejnych rozdziałach. Omówieniu ulegnie również koncepcja historii

mówionej, która będzie niezwykle pomocna w przypadku opisu wspomnień wojennych, będących największym przeżyciem pokoleniowym informatorów. Omówione zostanie również zagadnienie tekstu ustnego, który utrwalony za pomocą odpowiedniego sprzętu, następnie przelany na papier, stał się podstawą materiałową niniejszej pracy.

W rozdziale drugim opracowaniu i analizie poddane zostaną relacje traktujące o niezwykle istotnym, wywodzącym się częstokroć jeszcze z tradycji pogańskiej, elemencie kultury ludowej, jakim jest demonologia ludowa. Przybliżona zostanie w zarysie koncepcja i historia polskiej demonologii ludowej, różne jej pojmowanie i traktowanie przez odmienne środowiska. Najistotniejszą częścią są natomiast relacje samych informatorów dotyczące owego zagadnienia. Zostały one poklasyfikowane i pogrupowane w pewne kręgi tematyczne, które tworzą jednak spójną i zwartą wizję fantastycznego świata sił i zjawisk nadprzyrodzonych, istot demonicznych i półdemonicznych, mających w mniemaniu ludu bezpośredni wpływ na realne życie człowieka.

Wysiłki podjęte w rozdziale trzecim zmierzały będą do ukazania, jak ważnym i istotnym elementem kultury ludowej jest nierozzerwalnie związana z nią sfera wierzeń magicznych. W kontekście tym, omówione zostanie samo zjawisko magii i jego wpływu na kulturę ludową, co określone zostanie mianem folkloru magicznego, w którym - słowo i czyn posiadają siłę sprawczą. Relacje informatorów ukazały, w jaki sposób dwa światy – realny i fantastyczny mogą wzajemnie na siebie oddziaływać, przenikać się. Ilość i różnorodność zgromadzonego tu materiału obrazuje, jak bogaty, pasjonujący, niesamowity i ciekawy może być świat wierzeń magicznych, pełen reguł i zasad nim rządzących.

O tym jak istotną rolę dla ludu odgrywał śpiew i pieśni traktował będzie rozdział czwarty, gdzie ukazana zostanie rola pieśni w owej kulturze, a także sam jej gatunek, jako ludowej formy artystycznej. Dzięki analizie zebranego materiału wyróżnieniu uległo trzy grupy tematyczne pieśni, które zdają się w sposób artystyczny odzwierciedlać pewne najważniejsze dziedziny życia ludu. Ukazane zostanie ich niezwykle znaczenie i waga zarówno w sferze sacrum, jak i profanum.

Rozdział ostatni ukazuje życie prostych mieszkańców wsi, którzy wciągnięci zostali w wir wydarzeń drugiej wojny światowej. Zaprezentowane zostaną mechanizmy, jakie rządzą relacjami ustnymi dotyczącymi tragicznych wydarzeń wojennych. Omówieniu i analizie poddane zostaną stereotypy różnych narodowości, które zawarte są w relacjach

informatorów. Stereotypowe postrzeganie rzeczywistości jest niejako następstwem tragicznych wydarzeń wojennych; ten uproszczony obraz innych, utrwalony i zapisany w języku, przekazywany jest z pokolenia na pokolenie. Ukazane zostaną również postawy, zachowania i relacje, jakie wywiązały się między mieszkańcami wsi a wrogimi nacjami.

Treść wszystkich rozdziałów składa się na jeden spójny, choć wielobarwny i różnoaspektowy obraz odzwierciedlający sposób postrzegania rzeczywistości w polskiej kulturze ludowej. Zawartość pracy prezentuje jedynie pewną niewielką część omawianego zagadnienia, które w całości niemal nie sposób z racji swego bogactwa opracować. Zebrany materiał przedstawia jednak pewien zarys, pozwala dostrzec problemy, tematy i zagadnienia istotne dla omawianego zjawiska. Poprawny, prawidłowy sposób interpretacji i analizy treści zawartych w poszczególnych rozdziałach zapewnia szczegółową wiedza teoretyczna dotycząca danych zagadnień, każdorazowo poprzedzająca jakiegokolwiek działania praktyczne. Wszystkie relacje pochodzące od informatorów w tekście pracy zapisane są kursywą.

ROZDZIAŁ 1

Tekst ustny – perspektywy i ujęcia

1. Folklor

1.1. Pojęcie folkloru

Termin folklor (z języka angielskiego *folk* – lud, *lore* – wiedza) oznacza odmienną kulturę umysłową ludu, pewną grupę społeczną, jej swoisty sposób mówienia, jej pieśni, opowiadania, wierzenia itd. Na kulturę umysłową, jaką jest folklor składają się co najmniej dwie klasy zjawisk – klasa pierwsza to zwyczaje, obrzędy i wierzenia, niekiedy bardzo stare, nawet przedchrześcijańskie, choć schryścianizowane. To zespół różnych zwyczajów i obrzędów o charakterze bądź religijnym, bądź świeckim, mających wspólne podłoże zbudowane z wierzeń i przesądów oraz wyobrażeń i czynności, mających zwykle charakter magiczny. Druga klasa zjawisk to kultura artystyczna, będącą integralnym składnikiem zwyczajów i obrzędów, jak np. pieśni, łączone niejednokrotnie z tańcem, oracje, gadki, widowiska. Cały materiał nazwany folklorem obejmuje zjawiska z dziedziny ustalonych zwyczajów ogólnych, powszechnych, nie jednostkowych, zwłaszcza zwyczajów o charakterze obrzędowym. Następnie są to zjawiska z dziedziny wierzeń demonologicznych, meteorologicznych, medycznych, zawodowych i innych. To także zjawiska z dziedziny kultury artystycznej, muzyczno-słownej.¹

Współcześnie folklor określić można również jako odrębną i samodzielną część kultury symbolicznej, powszechnie właściwą pewnym konkretnym środowiskom – miejskim, wiejskim, zawodowym itd. Treści folkloru są wyrażone zwłaszcza w formie słownej wraz z jej walorami – ekspresja, intensywność, dobitność, barwa i tempo głosu, a także gestycznie teatralnymi – mimika, gestykulacja, również w innych formach, np. muzycznej, choreograficznej, obrzędowej, wierzeniowej. Przekaz treści folkloru zawiera sposób pojmowania wiata i określony do tego świata stosunek. Termin folklor funkcjonuje współcześnie w dwu różnych znaczeniach – obiegowym i naukowym. W życiu potocznym a także w publicystyce występuje pojęcie obiegowe, które jest synonimem całej tradycyjnej kultury ludowej, tak materialnej, jak i umysłowej.

¹ *Słownik folkloru polskiego*, pod red. J. Krzyżanowskiego, Wiedza Powszechna 1965, s. 104 – 106.

Pojecie naukowe zaczęło kształtować się w wieku XIX.² Dokładniejsze omówienie tej koncepcji będzie miało miejsce w dalszej części wywodu.

1.2. Folklorystyka jako nauka

Jak podaje Violetta Wróblewska³ folklor to dziedzina badawcza, której początki sięgają dziewiętnastego wieku, koncentrowała się przede wszystkim na wybranych aspektach kultury duchowej mieszkańców wsi, zwłaszcza na literaturze ludowej, decydowało to o jej filologicznym charakterze. Narzędzia literaturoznawcze, pomocne przy opisie poszczególnych tekstów czy gatunków, nie pozwalały jednak na pełny ogląd kultury ludu. Jej aspekt wierzeniowy czy obrzędowy często pozostawał na uboczu naukowych zainteresowań folklorystów. Potrzeba holistycznego badania folkloru – rozumianego zgodnie z definicją zaproponowaną w roku 1846 przez Williama Thomsona – jako *wiedza ludu*, doprowadziła do powstania tzw. folklorystyki antropologicznej – która łącząc kompetencje różnych dziedzin nauki, stara się dążyć do opisu wszystkich przejawów kultury duchowej danej społeczności, nie tylko ludu, z uwzględnieniem jej użytkowników oraz kontekstu wykonawczego.

Przekształcenie folklorystyki z nauki czysto filologicznej w antropologiczną wynikało m.in. ze zmian cywilizacyjnych, z przeobrażeń obiektu badawczego, a zwłaszcza z faktu zaniku tradycyjnej kultury ludowej. Jej „wiekowych” przedstawicieli można jeszcze odnaleźć, ale należą oni do wyjątków, a nie typowych nosicieli ciągle jeszcze żywej tradycji. Badania terenowe jakie prowadzone są zwłaszcza przez ośrodek lubelski i opolski, ukazują iż „[...] kultura ludowa o charakterze religijno-magicznym raczej odeszła w niepamięć, a zostały jedynie pewne jej składniki, na tyle trwałe i atrakcyjne z perspektywy odbiorcy, iż funkcjonują nadal w swym pierwotnym środowisku bądź przeszły do innych, pozaludowych obiegów⁴.”

Julian Krzyżanowski⁵ stawiał znak równości pomiędzy pojęciami folkloru i literatury ludowej (tradycyjnej). Badacz ten twierdzi, iż folklorystyka jest nauką bardzo młodą, zrodziła się na progu XIX wieku, jako wynik demokratyzacji wywołanej przez rewolucje francuską. Zniszczeniu uległy wówczas bariery odgraniczające klasy „oświecone” i literacko czynne. Zaczęto dostrzegać ciekawe zjawiska literackie, przystąpiono do poznawania ich i programowego zasilania nimi twórczości pisarskiej

² *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, pod red. Z. Staszczak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa – Poznań 1987, s. 124

³ V. Wróblewska, *Współczesny folklor ustny*, [w:] *Folklor w badaniach współczesnych*, pod red. A. Mianeckiego, A. Osińskiej, L. Podziwskiej, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2005, s. 8.

⁴ *Ibidem*.

⁵ J. Krzyżanowski, *Szkice folklorystyczne*, tom 1, *Z teorii i dziejów folkloru*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1980, s. 35 i 36.

(ludowość romantyczna). Ów proces poznawania stał się podłożem folklorystyki. Okazało się jednak, iż stopniowy zanik barier klasowych, zdobywanie nowych uprawnień społecznych i związane z tym upowszechnianie się jednolitej kultury doprowadziło do stopniowego zaniku folkloru. Wieś zaczęła zmieniać się w osadę robotniczo-fabryczną, takie przekształcenie w strukturze społecznej nieuchronnie wywołało analogiczne przemiany kulturowe, zmieniające obraz i kulturę wsi.

Jak podaje ten wybitny badacz, literaturą ludową zaczęliśmy interesować się od czasów, „[...] gdy nad balladami romantyków polskich pojawiły się dopiski „z pieśni gminnej” lub „z podania ludowego”, w bardzo niewielu jednak przypadkach umiemy poprawnie wyjaśnić, co formułki te znaczą”.⁶

Współczesna folklorystyka o tendencjach antropologizujących, prócz zjawisk tradycyjnych, zajmuje się śledzeniem przejawów dawnego folkloru w życiu codziennym, a także charakterystyką zupełnie nowych form folklorystycznych. Zmianie zakresu poddanych oglądowi obiektów towarzyszy modyfikacja w doborze nazw i narzędzi badawczych. Aktualnie nieprecyzyjny, nacechowany aksjologicznie termin „literatura ludowa”, odnoszony do tekstów utrwalonych przez etnografów w wieku XIX, współcześnie niepasujących do właściwości folkloru, a także jego użytkowników, zastąpiono bardziej pojemnym znaczeniowo terminem „folklor słowny”. Pojęcie to wskazuje na rodzaj twórczości ustnej przekazywanej w tzw. ciągach transmisyjnych, w których odbiorca danej opowieści może stać się jednocześnie nadawcą i współtwórcą nowego jej wariantu. Oralność folkloru ma decydujący wpływ na to, iż dana fabuła występuje w licznych wersjach, jednak opartych na powszechnie znanych schematach kompozycyjnych. W przeciwieństwie do terminu „literatura ludowa” nazwa folklor słowny nie określa artystycznego, literackiego charakteru przekazów, nie zawęża również ich nadawców i odbiorców tylko do jednej grupy.⁷

1.3. Folklor współcześnie

Według Violetty Wróblewskiej aktualnie wskazanie klasy użytkowników folkloru, jaką w przeszłości tworzył lud, wydaje się niemożliwe. Wyróżnić można kilka kręgów występowania folkloru, przez badaczy nazwanych środowiskowymi, chodzi tu np. o folklor uczniowski, żołnierski czy marynarski, oraz krąg wspólny, charakteryzujący się różnorodnością grupy, zarówno co do wykształcenia, wieku, płci, jak i miejsca zamieszkania – tzw. folklor interspołeczny. Każda z grup folkloru środowiskowego wykorzystuje specyficzne formy komunikacji, dobiera wspólne tematy, dające gwarancje porozumienia, odznacza się podobnym systemem wartości. Występuje

⁶ Ibidem, s. 26.

⁷ Violetta Wróblewska, op. cit., s. 8 i 9.

podobny model spędzania wolnego czasu i czasu pracy – stanowi to ważny czynnik integracyjny. Nieco inaczej przedstawia się sytuacja z folklorem interspołecznym, który sytuuje się ponad wszelkimi podziałami. Jego elementy, takie jak dowcipy, przysłowia, zagadki, mają charakter uniwersalny, ponadkulturowy i ponadterytorialny. Przykładem posłużyć mogą tu funkcjonujące w wielu krajach tzw. legendy miejskie – odpowiedniki dawnych podań lokalnych czy wierzeniowych, czyli opowieści o zjawiskach irracjonalnych, z intencjami wzbudzania lęku i moralistyczną. Tradycyjne opowieści o południcach, zmorach, strzygach, których działaniem tłumaczono różne ludzkie dolegliwości i nieszczęścia, zostały zastąpione opowieściami o spotkaniach z kosmitami, aniołami czy podaniami o czarnej wóldze. Współcześnie choroby zarówno natury fizycznej, jak i psychicznej tłumaczone są racjonalnie, naukowo, więc tradycyjna wiara w siłę „demonów” nie może przetrwać. Jednak fakty niedające się prosto i jednoznacznie wytłumaczyć nadal stają się „pożywką” masowej wyobraźni – nagłe uzdrowienia, cudowne zdarzenia ratujące życie, tajemnicze kręgi na polach itp. bardzo często odczytywane są w kategoriach sił nadprzyrodzonych, prowadzi to do tworzenia fabuł z „życia wziętych”. Integralnym ich składnikiem jest zapewnienie o prawdziwości prezentowanych zdarzeń oraz przywołanie danych je identyfikujących. Dane te dotyczą miejsca, czasu, bądź bohaterów wydarzeń, podobnie jak czyniono w opowieściach ludowych. Dla nosicieli owych przekazów zdaje się nie mieć znaczenia masowe ich występowanie na całym świecie, jedynie ze zmienionymi danymi topograficznymi i osobowymi.

Wśród innych przejawów współczesnego folkloru słownego, zakorzenionego w kulturze ludowej, jak stwierdza Violetta Wróblewska⁸ są tzw. baśnie regionalne, nazywane mylnie legendami, wywodzące się z dawnych podań lokalnych, przedstawiających genezę krajoznawczą osobliwości danego miasta czy miasteczka. Te popularne powieści lokalne, chronione przez mieszkańców danej miejscowości, wpisują się w nurt regionalizmu, popularnego wcześniej już w epoce romantyzmu, programowo realizowano również te tendencje w dwudziestoleciu międzywojennym. Baśnie regionalne, czerpiące zarówno z utartych wątków ludowych, podań i legend, często funkcjonują w ustnym obiegu. Niejednokrotnie podczas wycieczek krajoznawczych – prezentowane wówczas przez przewodnika stają się atrakcją dla słuchaczy poznających „magiczny” wymiar odwiedzanego miejsca. W obiegu ustnym nadal żyją tradycyjne bajki magiczne, pieśni, przysłowia powtarzane jako „mądrość narodu”, a także różne legendy traktujące o sferze sacrum. Wszystkie te formy nie tylko pełnią funkcję

⁸ Ibidem, s. 9 – 12.

ludyczną, lecz również na swój sposób przybliżają ludziom sprawy odległe, niezrozumiałe czy zupełnie obce. W pewien sposób „oswajają” świat. Omówione zjawiska uznawane są za obiekt badań folklorystyki, rodzą jednak pewne wątpliwości co do swojej folklorystycznej natury. Dawniej podania czy legendy kojarzono z kulturą ludową, ze światopoglądem jej użytkowników. Obecnie ich wersje występujące we wsiach oraz miastach, zdają się być pozbawione zakorzenienia w konkretnej grupie, ponieważ spotykane są praktycznie wszędzie. Poprzez swoją elastyczność, zdolność adaptacji, bliższe są kulturze masowej, zacierającej wszelkie różnice dla potrzeb komercyjnych i ludycznych. Oferuje w ten sposób swoim użytkownikom złudne poczucie równości.

2. Historia mówiona

Jak twierdzi Jerzy Bartmiński,⁹ historia mówiona to właściwie nic innego jak nowa nazwa dla starych praktyk dialektologów i folklorystów (z tych dwóch dziedzin wyrasta etnolingwistyka), zapisywanie tekstów mówionych od tzw. prostych ludzi.

Co do samego terminu, „[...] wyrażenie „historia mówiona” jest replika angielskiej formuły *oral history*, pod którą od ponad półwiecza w Ameryce i wielu już krajach na całym świecie rozwijana jest interdyscyplinarna działalność o charakterze naukowym i, szerzej, społecznym”¹⁰.

Jerzy Bartmiński¹¹ zauważa, iż prace podejmowane pod hasłem historii mówionej mają interdyscyplinarny zasięg, obejmują m.in. antropologię, etnohistorię, folklorystykę, prawo, historię literatury, socjologię, edukację, a także gerontologię, studia feministyczne oraz medioznawstwo, zwłaszcza przekaz radiowy. Badacze różnych dyscyplin mających związek z historią mówioną, różnie podchodzą do owego zagadnienia – historyków w przekazach mówionych interesuje treść, ich zawartość, folklorystyci natomiast zwracają uwagę na formę przekazów, ich poetykę, sposób w jaki informatorzy budują swoje narracje, jak mówią. Różnica dotyczy więc innego rozumienia tekstu, jego kształtu, specyfiki funkcjonowania w przekazie ustnym. Folklorystyci i etnolingwiści stawiają na zapis półfonetyczny, ale wierny pod względem słownictwa, morfologii i składni, w odróżnieniu od dialektologów rezygnują z trudnego

⁹ J. Bartmiński, *O wartościach słowa mówionego*, [w:] *Historia mówiona w świetle etnolingwistyki*, pod red. S. Niebrzegowskiej-Bartmińskiej, S. Wasiuty, Lublin 2008, s. 9.

¹⁰ Ibidem, s.11.

¹¹ Ibidem, s. 16.

zapisu fonetycznego na rzecz wystarczająco informacyjnego wspomnianego już zapisu półfonetycznego. Zasadą jest językowy autentyzm, dopuszcza on pewne skróty, sygnowane trzema kropkami w nawiasie kwadratowym: [...], ale nie toleruje zmian i normalizacji w duchu polszczyzny ogólnej, wykluczający stosowanie synonimów itp. Ustny przekaz historii mówionej zmienia perspektywę oglądu tych samych zdarzeń. W opowieściach naocznych świadków zawarte jest specyficzne doświadczenie jednostkowe i niepowtarzalne, inny punkt widzenia, inna szczegółowość opisów, konstrukcja przedstawionych scen. To patrzenie z perspektywy jednostkowej, osobowej, indywidualnej, nie naukowej, zinstytucjonalizowanej.

Piotr Filipkowski¹² stwierdza, iż mówiąc dziś o historii mówionej, myślimy z reguły o nagrywaniu, archiwizowaniu i analizowaniu wywiadów z uczestnikami, świadkami przeszłych wydarzeń. Nieco ściślejsza definicja traktowałaby *oral history* jako samoświadomą, poddaną pewnej dyscyplinie rozmowę między dwojgiem ludzi na temat wybranych aspektów doświadczonej przeszłości uważanych za historycznie istotne, prowadzona z zamiarem jej zarejestrowania. Komunikacja ta, mimo iż przybiera postać relacji, pozostaje dialogiem – jej forma i treść zależą od pytań, od przeświadczeń rozmówcy o tym co jest, a co nie jest istotne. „*Oral history* nie jest przede wszystkim poszukiwaniem nowych faktów, lecz raczej zdarzeniem interpretacyjnym, w którym rozmówca musi skondensować swoją historię do kilku godzinnej narracji, dokonując selekcji opowieści, decydując – świadomie i nie – co i jak opowiedzieć. Wywiad jest przywołaniem w teraźniejszości zapisanego w pamięci świadectwa przeszłości. Jest aktem pamięci zależnym zarówno od momentu, w którym się odbywa, jak i od historii, której dotyczy”. Każdy wywiad jest reakcją na konkretną osobę, zadane pytania czy poruszane tematy. Relacja odbija stan świadomości mówiącego, kontekst kulturowy w którym się porusza, odsłania jego tożsamość. Wielowymiarowość, wielopiętrowość gromadzonych relacji jest konsekwencją, pochodną, pewnym przedłużeniem wielowymiarowości ludzkiego losu, doświadczenia. Być może stąd bierze się trudność z jednoznacznym wpisaniem historii mówionej w obszar jednej, zwłaszcza ciasno pojmowanej dyscypliny akademickiej.

Jeśli chodzi o prowadzenie wywiadu, Piotr Filipkowski¹³ dostrzega, iż wycofanie osoby prowadzącej relacje pomaga w stworzeniu przestrzeni komunikacyjnej, w której

¹² P. Filipkowski, *Historia mówiona i wojna*, [w:] *Doświadczenie i zapis*, pod red. S. Buryły, P. Rodaka, Universitas, Kraków 2006, s. 1 i 2.

¹³ *Ibidem*, s. 4 i 5.

opowiadający możliwie najbardziej samodzielnie, bez zadawania mu pytań, buduje narrację, kształtuje opowieść. Pytania powinny się pojawić dopiero, gdy opowiadający zatrzymuje narrację i oczekuje zewnętrznych impulsów, by w fazie zadawania pytań także utrzymać narracyjny charakter wywiadu. Dobrze jeśli pytania mają formę otwartą, pobudzają pamięć osoby opowiadającej, interpretującej swoją historię, wywołują z tej pamięci kolejne obrazy. Chodzi o to, aby rozmówca opowiadał nie historię w ogóle, nie to jak było, lecz to co jemu się zdarzyło, czego sam doświadczył. Nie chodzi tu o opowiadanie tzw. zobiekttywizowanej, podręcznikowej historii, raczej dalekiej od indywidualnego ludzkiego doświadczenia, lecz o interpretację własną przeszłych doświadczeń mówiącego. Głównym celem historii mówionej nie jest odkrywanie nieznanych faktów, gdyż pamięć nie jest depozytariuszem faktów, lecz aktywnym procesem nadawania znaczeń. Stąd też nie ma „fałszywych” świadectw mówionych – wszystkie są psychologicznie „prawdziwe”, a prawda ich może być równie istotna jak faktograficznie wiarygodne źródło.

2.1. Początki i dzieje historii mówionej

W Stanach Zjednoczonych dla początków *oral history* charakterystyczne było zainteresowanie elitami, ludźmi ze świata polityki i wielkiego biznesu. Panowało przekonanie, że historia mówiona to przede wszystkim działalność archiwalna – gromadzenie ustnych relacji na potrzeby historyków jako uzupełnienie tradycyjnych źródeł pisanych. Podkreślano, że nie ma tu żadnych odstępstw od reguł historiografii, a najważniejszym kryterium pozostaje „obiektywność”. Od lat 60., 70. historię mówioną zaczęto kojarzyć z dokumentowaniem wypowiedzi ludzi słabo dotychczas obecnych w historiografii, obecnych tylko pośrednio, gdyż nie wytwarzali tradycyjnych „źródeł” badanych przez historyków. Zaczęto nagrywać wywiady ze „zwykłymi ludźmi” z różnych warstw społecznych i różnych regionów, z przedstawicielami różnych „mniejszości”. Kolejnym etapem w rozwoju tej dyscypliny było przeniesienie akcentu z opowiadanego przez świadka tematu na jego osobę. Skupienie się na jego biografii, na historii życia¹⁴.

Jak podaje Małgorzata Sobczyk¹⁵, już w latach 20. ubiegłego wieku zaczęto w Stanach Zjednoczonych zbierać relacje dźwiękowe dokumentujące przeszłość.

¹⁴ Ibidem, s. 8.

¹⁵ M. Sobczyk, *Teoria i dzieje historii mówionej*, [w:] *Historia mówiona w świetle...*, op. cit., s. 21 – 26.

W owym czasie działań tych nie określano jeszcze terminem *oral history*. Wyraźny rozwój owej dziedziny nastąpił po drugiej wojnie światowej, lecz najwięcej organizacji z nią związanych powstało w latach 70. i 80. Niemal każdy uniwersytet w Stanach założył własny instytut zajmujący się historią mówioną, której pierwsze, naukowe centrum powstało w 1948r. w Columbia University. W Polsce o początkach historii mówionej można mówić od 1921r. Zajęto się nią następnie w Wielkiej Brytanii, Szwecji, Danii, Niemczech i Włoszech. We Francji zainteresowanie tą tematyką wzrosło po ukazaniu się prac Oskara Lewisa we francuskim tłumaczeniu. W Europie najczęściej uwagi w gromadzeniu relacji historii mówionej wykazują Brytyjczycy. Wyróżnianych jest kilka pokoleń badaczy zajmujących się tą dyscypliną. Pierwsza generacja profesjonalnych badaczy, doszła do wniosku, iż historia mówiona to zbieranie niepisanych wspomnień wybitnych osób dla potrzeb przyszłych badań historyków. Druga generacja przypadła na połowę lat sześćdziesiątych ubiegłego stulecia. Badacze zauważyli, że historia mówiona jest czymś więcej niż tylko uchwyceniem relacji ważnych osób. Dzięki temu można było zastosować techniki opisowe i pomóc ludziom, którzy historycznie pozbawieni byli praw obywatelskich.

W latach osiemdziesiątych XX wieku jak podaje badaczka, pojawiło się kolejne pokolenie badaczy. Studenci i uczniowie do badań wykorzystywali technologię komputerową. Historią mówioną zaczęli interesować się muzeolodzy, do prezentacji badań i eksponatów zaczęto stosować efekty głosowe. Przedstawiciele humanistyki i komisje historyczne sfinansowały projekty włączania do publicznego życia poprzednio zebranych materiałów. Historia mówiona znalazła praktyczne zastosowanie w administracji, a nawet w polityce. *Oral history* lat 90. i dzisiejsza charakteryzują się rosnącym zainteresowaniem interdyscyplinarnym. Przeprowadzany przez badaczy wywiad był podstawą w takich dziedzinach, jak badanie folkloru – etnologia, językoznawstwo – głównie dialektologia czy etnomuzykologia.

Według badaczki historia mówiona zasadniczo różni się od historii pisanej. Historia pisana w dużym stopniu podlega oficjalnej cenzurze, opiera się zazwyczaj jedynie na źródłach pisanych i drukowanych. Nie ogarnia zatem wielu zdarzeń, które miały miejsce w przeszłości i których pamięć ma doniosłe znaczenie dla kształtowania świadomości wspólnotowej oraz podtrzymywania grupowej tożsamości. Natura przekazów ustnych jest natomiast inna – są one bardziej osobiste, subiektywne, zazwyczaj ujmują zdarzenia z perspektywy indywidualnej, pojedynczego człowieka,

a nie z pozycji ideologii, partii, władzy itd. Historia mówiona ma różne formy i funkcje. Może występować pod postacią ustnych wypowiedzi i wspomnień, pisanych pamiętników, dzienników, autobiografii, a także dokumentów oficjalnych, np. stenogramów. Można rzec, iż jest zarówno środkiem poznawania i dokumentowania przeszłości, jak również formą pracy edukacyjnej oraz sposobem społecznej aktywizacji osób, grup i środowisk lokalnych.

2.2. Historia mówiona jako nowy dział historiografii

Termin historia mówiona, o czym była już mowa, odnosi się do powstałej na gruncie antropologii, historii i socjologii interdyscyplinarnej metody badawczej. Ta metoda badawcza znalazła zastosowanie przy opracowywaniu zagadnień, w stosunku do których brak jest źródeł pisanych, bądź też są one niewystarczające czy niewiarygodne. Historia mówiona to zapis lub utrwalone nagranie ludzkich wspomnień, dotyczących życiowych wypadków, doświadczeń. Utrwalony materiał staje się narzędziem do zrozumienia niedawnej przeszłości, przedstawionej często z odmiennego punktu widzenia niż przekazują dostępne źródła pisane. Daje możliwość wypowiedzenia się ludziom, którzy byli dla historii „anonimowi”. To część historii, która zachowuje naszą przeszłość dla przyszłych pokoleń – pisze Małgorzata Sobczyk¹⁶, przywołując jednocześnie poglądy Tadeusza Łepkowskiego, który wyodrębnił trzy rodzaje historii mówionej:

1. „historia badająca źródła wymyślone, wytworzone i zorganizowane przez historię. Są to wszelkie świadectwa indywidualnej lub zbiorowej pamięci, opowieści, rozmowy, wywiady i ankiety, często zarejestrowane, sklasyfikowane, a także wielokrotnie opublikowane. Wzbogacają one naszą wiedzę i rozszerzają horyzonty,
2. tradycja niejako „spisana w pamięci”, dzieje ludów, które bardzo długo traktowano w Europie jako ludy, narody bez historii. W ostatnich paru latach zaczęto rozumieć nie tylko to, że istnieją ludy bez historii, lecz także, że mamy tu do czynienia z inną historią, mającą swoje reguły. Cechuje ją odrębna struktura czasoprzestrzenna a także oryginalne widzenie faktów i procesów,
3. historia ludowa, czyli samorzutna, spontaniczna i antyelitarna, która nie była nigdy i nie jest oficjalnie reprezentowana na żadnym kongresie historyków, żyje

¹⁶ Ibidem, s. 23 i 24.

ona w cieniu, lecz nie w milczeniu. Jest ona wszechobecna i współwystępuje zazwyczaj z historią oficjalną”.¹⁷

2.3. Interdyscyplinarność historii mówionej

Historia mówiona jest niezwykle ważnym źródłem wiedzy o ludzkim świecie. Sięgają do niej nie tylko historycy, ale również antropolodzy, pedagodzy, socjologowie, a także pisarze, publicyści, dziennikarze, nauczyciele, bibliotekarze czy działacze społeczno-kulturalni. Techniki badań historyków i etnografów częstokroć zachodzą na siebie, mimo że szukają oni różnych danych. Różnica polega na tym, że antropolog zapisuje wywiady nie dla samego historycznego faktu, lecz po to, bo dowiedzieć się czegoś o strukturze i różnorodności społeczeństwa i kultury. Etnograf koncentruje się bardziej na intensywnej pracy z informatorami, niż na dokumentowaniu i przeglądaniu danych. Folklorysty i etnomuzykolodzy, zbierający m.in. tradycje ustne, długo gromadzili historyczne i biograficzne materiały dzięki historii mówionej. Richard Dorson wskazał na różnice jaką folklorysty i historycy historii mówionej przywiązują do czynników w formułowaniu tekstu. Historycy ignorują rolę przedstawienia, opowiadania i słuchaczy, gdyż wolą skupić się na faktycznej zawartości przekazu. Tymczasem folklorysty skupiają się raczej na czymś innym, interesuje ich śledzenie sposobu, w jaki ludzie się wyrażają oraz typy i motywy opowieści o tradycji, a nie ich historyczna dokładność. Gerontolodzy zwracają uwagę, że historia mówiona oprócz informacyjnej spełnia także funkcję terapeutyczną. Szczególną wartość ta technika ma dla osób starszych, które doświadczyły wyobcowania, a nawet depresji. Gerontolodzy użyli historii mówionej w tworzeniu przekazów medycznych, opisujących symptomy różnych chorób¹⁸.

„Historia mówiona ma również swoje zastosowanie w historii literatury, gdyż posiada pewne kluczowe właściwości:

1. skupia się na pracach współczesnej literatury, w której badacz interaktywnie zgłębia źródła autorskie, proces twórczy,
2. prace, które interesują badaczy literackiej historii mówionej zwykle są skoncentrowane językowo i dotyczą tekstu literackiego w wymiarze socjologicznym,

¹⁷ Ibidem, s. 24.

¹⁸ Ibidem, s. 26 i 27.

3. badacze literackiej historii mówionej są skłonni analizować historyczny i społeczny kontekst literatury, w przeciwieństwie do krytyków, którzy patrzą na tekst jako wewnętrznie odnośny, z wykluczeniem świata zewnętrznego,
4. teksty studiowane poprzez literacką historię mówioną odzwierciedlają fundamentalny proces współpracy pomiędzy narratorem a osobą przeprowadzającą wywiad¹⁹.

Dzięki współczesnym środkom elektronicznym i masowemu przekazowi łatwiej jest upowszechniać odkrycia *oral history*. Współczesne badania historii mówionej w Niemczech i Wielkiej Brytanii związane są z socjologią. Brytyjscy socjologowie często biorą udział w tym, co psychologowie nazywają „głębokim wywiadem”. Dotyczy on wielowarstwowego procesu opowiadania o indywidualnych doświadczeniach. W Wielkiej Brytanii dyscyplina ta zawiera więcej wywiadów o historii życia niż w Stanach Zjednoczonych, gdzie traktuje się indywidualnych narratorów jako znaczących tylko w roli reprezentantów grup i subkultur. Amerykańska historia mówiona jest bardziej związana z historycznym modelem społeczeństwa. Jak twierdzą niektórzy socjologowie indywidualne doświadczenia ludzkie liczą się tak samo, jak sumy statystyczne²⁰.

2.4. Lubelskie inicjatywy historii mówionej

Odwoływanie się do wspomnień ludzkich jest sięganiem po żywe źródło mijającej historii. Ta pierwotna forma przekazu dziejów pozwala na bezpośrednie poznanie dziedzictwa kulturowo społecznego konkretnego czasu i miejsca. Metoda ta służy również dopełnieniu obrazu dziejów, gdyż pozwala docierać do relacji, o których milczą dokumenty pisane. Zgromadzony materiał jest wykorzystywany przez różne dyscypliny. Staje się przedmiotem analiz antropologicznych, historycznych, językoznawczych i socjologicznych. Sprzyja także edukacji młodzieży oraz realizacji przedsięwzięć artystycznych. Korzyścią jest też bezpośredni kontakt z drugim człowiekiem, dzięki któremu tworzą się więzi międzypokoleniowe, uczy to również tolerancji dla odmiennych poglądów²¹.

¹⁹ Ibidem, s. 28.

²⁰ Ibidem, s. 29.

²¹ A. Jankowska, *Historia mówiona. Inicjatywy Lubelskie*, [w:] *Historia mówiona w świetle...*, op. cit., s. 37.

Projekt „Historia Mówiona” jest realizowany w Ośrodku „Brama Grodzka – Teatr NN” od kwietnia 1998 roku. Pomysłodawcą był dyrektor owego ośrodka, Tomasz Pietrasiewicz. W latach 1998-2005 koordynatorem przedsięwzięcia była Marta Kubiszyn, zaś od 2006 roku jest nim Tomasz Czajkowski. Zespół „Historii Mówionej” tworzą trzy osoby, wspomagają je grupy wolontariuszy. Tworzone archiwum podzielone zostało na trzy części: Lublin przed rokiem 1939, Lublin w latach 1944-1989, a od 2005 roku gromadzone są materiały dotyczące przedwojennego, okupacyjnego i współczesnego regionu. Materiał gromadzony jest dzięki nagraniom dokonywanych w mieszkaniu informatora lub w studiu nagrań w siedzibie Ośrodka. Nagrywany materiał jest opracowywany na różnych poziomach. Relacja ma dwie wersje: oryginalną i opracowaną – przystosowaną do swobodnej lektury. Każde nagranie posiada swój numer inwentaryzacyjny i kartę – umożliwia ona rozeznanie co do treści przekazu. Dołączone jest również oświadczenie osoby składającej relację²².

Dosyć młoda metoda badawcza, jaką jest historia mówiona, przyjęta została z aprobatą przez lubelskie środowisko akademickie. Do zainteresowanych projektem „Historia Mówiona” w Ośrodku i wspierających go należą m.in.: prof. Jerzy Bartmiński (UMCS), który zainicjował Archiwum Etnoligwistyczne istniejące w Instytucie Filologii Polskiej UMCS, prof. Jan Pomorski (UMCS), prof. Tadeusz Radzik (UMCS) oraz prof. Wiesław Theiss (UW). Drugim ośrodkiem zajmującym się gromadzeniem relacji ustnych dotyczących historii jest istniejące od 2002 roku Studio Historii Mówionej, działające w obrębie Radia Lublin. Pomysłodawczynią projektu jest Czesława Borowik, związana niegdyś z Teatrem NN. W Studio tworzone jest archiwum relacji, uzupełniających wiedzę historyczną czerpaną tylko z dokumentów. Zebrany materiał jest również wykorzystywany przy tworzeniu programu radiowego autorstwa Czesławy Borowik. Zespół Studia Historii Mówionej tworzy kilkanaście osób, współpracownicy i wolontariusze. Opracowany materiał jest umieszczony w komputerowej bazie danych. Do każdej relacji dołączone są oświadczenia osoby składającej relację oraz nota biograficzna, wypełniona osobiście przez informatora. Osoba nagrywająca zobowiązana jest do wiernego przepisania nagrania oraz pobieżnego opisu, wyróżniającego najważniejsze fragmenty opowieści²³.

²² Ibidem, s. 41 i 42.

²³ Ibidem, s. 43 i 44.

W kontekście historii mówionej warto również wspomnieć o działaniu warszawskiego ośrodka KARTA, który w 2003 roku powołał do życia program Historia Mówiona. Pierwszym działaniem podjętym w ramach programu był udział w międzynarodowym projekcie Ocaleni z Mauthausen (marzec 2002 – maj 2003), w którym nagrywano relacje biograficzne byłych polskich więźniów hitlerowskich obozów koncentracyjnych systemu Mauthausen-Gusen. Łącznie nagrano 164 relacje (w tym 17 video). Dzięki projektowi poświęconemu obozowi Mauthausen, badacze zaczęli konsekwentnie stosować metody niemieckiej szkoły *oral history*. Nagrania przyjęły formę wywiadów biograficznych rozpoczynający się historią życia opowiedzianą spontanicznie przez nagrywaną osobę²⁴.

3. Tekst ustny

3.1. Badania nad tekstem ustnym

Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska²⁵ zauważa niezwykle ciekawą rzecz, mianowicie z historii badań nad oralnością dowiadujemy się o pewnym paradokosie – ustność będąca najistotniejszą cechą języka stała się w pierwszej kolejności przedmiotem badań nie lingwistów, lecz literaturoznawców. Badania te zainicjował Milman Perry – w związku z jego zainteresowaniami dotyczącymi formułiczności w poezji Homera, pionierem był również Albert Lord, który studiował Homera oraz serbską epikę ludową. To właśnie ustna mowa, nie pismo, uznawana jest za pierwszy i naturalny środek komunikacji międzyludzkiej. Opozycja oralność – piśmienność skupiła uwagę nie językoznawstwa strukturalnego, lecz dyscyplin, które badają język w jego relacji do społeczeństwa – socjolingwistyka oraz do kultury – lingwistyka kulturowa, etnolingwistyka. Badania te wracają do starej tezy, mówiącej o tym, iż ustność jest podstawową formą istnienia języka i wyciąga z niej wnioski.

W literaturze przedmiotu aktualnie wykrystalizowały się trzy podstawowe nurty badawcze. Są one wynikiem różnego traktowania pojęcia ustności – jako kategorii

²⁴ www.karta.org.pl

²⁵ S. Niebrzegowska-Bartmińska, *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2007, s. 32 i 33.

kulturowej, aksjologicznej lub językoznawczo-komunikacyjnej. Ustność łączona jest z traktowaniem tekstu jako procesu²⁶.

3.1.1. Ustność jako kategoria kulturowa

Jak pisze Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska,²⁷ powołując się na znanych badaczy, ustność jako kategoria kulturowa ujawniła się na dobre, gdy zaczęto dostrzegać opozycje między „umysłem dzikim” a „myślą oswojoną”, między magią a nauką, „stanem prelogicznym” a „racjonalnym”, między odbiorem słuchowym a wzrokowym, wypowiedzią dźwiękową a pisaną, drukowaną i elektroniczną. Ogólniej mówiąc, chodziło o różnice między mentalnością i doświadczeniem typowym dla kultury oralnej, a mentalnością typową dla kultury piśmiennej. Wydaje się, iż punktem wyjścia były odmienności w kodowaniu doświadczenia i utrwalaniu wiedzy o świecie. W przypadku piśmienności za sprawą substancjalnego tworzywa raz wypracowana myśl uzyskiwała status wiedzy trwałej, natomiast w kulturach typu oralnego doświadczenie było „intelektualizowane mnemotechnicznie” za pomocą szeregu środków językowych oraz konstrukcji myślowych, stałych wypracowanych schematów. Kulturowe teksty ustne przechowywane są w pamięci ludzi i przekazywane drogą bezpośrednią od człowieka do człowieka, z pokolenia na pokolenie. Natomiast teksty pisane zachowane w zabytkach literackich, są przez nie przechowywane.

3.1.2. Ustność jako kategoria aksjologiczna

Roch Sulima²⁸ pojmuje ustność jako kategorie aksjologiczna, uznaje ją zarazem jako konstytutywną cechę kultury typu ludowego, powiązaną ściśle z synkretyzmem, symbolizmem i sakralnością owej kultury. Badacz wyakcentowuje ontologiczny plan oralności – pewien oralny sposób bycia w świecie. W odniesieniu do tekstów folkloru, ustność jego zdaniem jest czymś w rodzaju nieświadomionej symbolicznej kompetencji nosicieli kultury, pewnym jej „planem aksjologicznym”. Z cechami ustnymi przekazu łączą się takie właściwości, jak autonomiczny typ świata, stałe związki między słowem i otaczającym światem, całościowe widzenie świata a także brak jego wyspecjalizowanych obrazów. Oralność jako kategoria aksjologiczna wiąże

²⁶ Ibidem, s. 33.

²⁷ Ibidem, s. 33 i 34.

²⁸ R. Sulima, *Rekonstrukcje i interpretacje. Polska folklorystyka dzisiaj*, [w:] *Folklorystyka. Dylematy i perspektywy*, pod red. D. Symonides, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 1995, s. 55 – 72.

się ściśle z aspektem moralno-etycznym, jest wykładnikiem światopoglądu określonych kultur, ich estetycznych i aksjologicznych wartości. Oralność wyznaczone przez podmiotowość zanurzoną we wspólnotowości, spontaniczność, sytuacyjność, etologię, zezwala na wyróżnienie dwóch różnych modeli folkloru. Model pierwszy to folklor tradycyjny, zdominowany przez oralność, to typ kultury oparty na przekazie „twarzą w twarz”, stereotypowym widzeniu świata, kliszowości oraz formułczości wypowiedzi. Drugi model, charakterystyczny dla kultury współczesnej, wynikający z „wtórnie sfunkcjonalizowanej oralności”, kojarzony jest z małymi wspólnotami, subkulturami i folklorami środowiskowymi.

3.1.3. Ustność jako kategoria językowo-komunikacyjna

Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska²⁹, powołując się na Jerzego Bartmińskiego charakteryzuje ustność jako złożoną kategorię językową i komunikacyjną, zarazem jako pojęcie wielotekstowe. Badacz ustności przypisał zespół cech obejmujących: sferę substancji, będącej nośnikiem znaku – dźwiękowość, układ elementów, które składają się na ustny model komunikacji – dialogowość, teatralność, kontekstualność. Ostatnia cecha, to zespół specyficznych środków językowych – form i znaczeń. Spośród wyżej wymienionych cech, jedynie dźwiękowość jest cechą klasyfikującą, kategorialem, natomiast pozostałe są cechami typologicznymi, stopniowanymi. Wszystkie razem pozwalają mówić o ustności i literackości jako o biegunach, ku którym skłaniają się konkretne przekazy. Cechy typologiczne otwierają w praktyce komunikacyjnej miejsce dla tekstów mieszanych.

3.2. Sposób istnienia tekstu ustnego

Najistotniejszą cechą pozwalającą odróżnić teksty ustne i pisane jest dźwiękowość. To właśnie dźwięk jest nośnikiem tekstu ustnego, jego tworzywem, takim nośnikiem w przypadku tekstu pisanego jest grafia. Dźwiękowość jest produkowana przez ludzkie ciało, to substancja „żywa”, pochodzi od człowieka i do człowieka dociera, dźwięki otaczają nadawcę i odbiorcę z każdej strony. Pismo poprzez odbiór wzrokowy sytuuje nadawcę i odbiorcę niejako na zewnątrz tworzywa. Pismo wyodrębnia, różnicuje, podkreśla odmienną, żywe słowo zaś nastawione jest na łączenie i harmonizowanie. Cechą dźwięków jest również ich nietrwałość, ulotność. Mimo tej mało trwałej postaci

²⁹ S. Niebrzegowska-Bartmińska, op. cit., s. 35.

są żywe, dynamiczne i sprawcze. W folklorze, w jego tekstach, dźwiękowość ulega wzmocnieniu, rozwinięciu, prozodia języka jest w pewnym sensie embrionalna postacią śpiewu. Jego rola w kulturze ludowej jest nie do przecenienia, zbliża pieśń do modlitwy³⁰.

Tekst ustny, jak każdy tekst, w tym również tekst pisany, posiada swojego autora – nadawcę. Tekst ustny jest „czyjs” w odróżnieniu od pozostałych jednostek języka – wyrazów czy zdań, które są „niczyje”. Wypowiedź ustna jest zawsze na kogoś ukierunkowana, do kogoś zaadresowana. Nadawanie i odbieranie tekstu jest jednoczesne, synchroniczne, cechuje się zwrotnością ról nadawczo-odbiorczych. Z dźwiękowością i dialogowością wiąże się inna cecha komunikacji ustnej zwana somatycznością. Podstawowymi elementami kodu somatycznego są ruch ciała, mimika, gestykulacja. Niezmiernie ważny jest również miejsce i czas powstawania tekstu ustnego, okoliczności te określane są mianem sytuacyjności³¹.

Za cechy szczególnie ważne dla opisu tekstu werbalnego Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska³² uznaje:

1. Sekwencyjność wynikającą z właściwości substancji dźwiękowej znaku – tekst ustny ma cechy aktualnego dziania się, jest bardziej procesem niż wytworem. Nadawca stoi wobec konieczności jednoczesnego myślenia i mówienia

2. Swoiste techniki segmentacji i integracji tekstu - wyznaczaniu granic między kolejnymi segmentami tekstu ustnego służy w pierwszej kolejności subkod prozodyczny: akcent zdaniowy, intonacja oraz podporządkowane im tempo mówienia, iloczas i pauzy. Teksty śpiewane członkowane są m.in. przez refreny wykonywane na tę samą melodię, przedzielają one partie nierefrenowe. Ważną rolę w segmentacji odgrywają ogólne schematy naturalnego następstwa czasu (ranek – południe – wieczór, dzień – noc itp.). Tekst ustny kliszowany odbierany jest nie tylko jako sekwencja luźnych ogniwi, lecz jako pewna całość, skończona w zamyśle nadawcy. Taki tekst jest spójną całością, posiada sieć wyrazistych wewnętrznych powiązań, pewnych stałych mechanizmów zabezpieczających integrację na poziomie semantycznym, gramatycznym i strukturalnym.

3. Powtórzenia – są jednym z warunków spójności tak tekstu ustnego, jak i pisanego. W przypadku tekstu ustnego zabieg ten pomaga w słuchowym odbiorze

³⁰ Ibidem, s. 36.

³¹ Ibidem, s. 37 – 40.

³² Ibidem, s. 41.

tekstu, gdzie powtarzane są słowa, schematy składniowe i kompozycyjne, segmenty tekstów, strofy lub części tekstów. Znamienne, zwłaszcza dla tekstów folkloru jest operowanie specjalnym typem powtórzeń, chodzi tu o konstrukcje paralelne. Wprowadzają one zrównanie zdarzeń, stanów, jakości ze świata przyrody i świata ludzi.

4. Formuliczność - formuły są konstrukcjami o różnej długości, od pojedynczych wyrazów po całe segmenty tekstów. Są zleksykalizowane, posiadają pewną nadwyżkę znaczeniową, nie są budowane doraźnie, lecz reprodukuje się je z pamięci w gotowej postaci. Formuliczność można utożsamiać z pojęciem klisz językowych. W procesie przekazu tekstu formuły funkcjonując zarówno „nadawczo” jak i „odbiorczo”, pełnią rolę szczególną – ułatwiają konstruowanie wypowiedzi a także jej przyswajanie, ponieważ użycie konstrukcji obiegowych słuchacz odbiera jako „swoje”, „bliskie”, „znane”.

5. Wykorzystywanie słów kluczowych i operowanie stereotypami językowo-kulturowymi – słowa – klucze przywołują wiedzę o świecie wspólną dla nadawcy i odbiorcy, odsyłają do wartości funkcjonujących w ramach określonej wspólnoty komunikacyjnej. Aby opisać obraz świata wspólny dla komunikujących się stron, niezwykle przydatne okazało się pojęcie stereotypu. Zespół stereotypowych sądów o świecie składa się na mentalny obraz świata zawarty w naszej świadomości.

6. Wykorzystywanie mechanizmów mnemotechnicznych – człowiek przechowuje swe doświadczenie, swój obraz świata w pamięci za pomocą specjalnych wzorów mnemotechnicznych, które gdy zajdzie potrzeba są natychmiast przywoływane. Za ich pomocą z szerokiego spektrum rzeczywistości wyodrębniamy pewne obiekty, łączymy je w klasy, kategoryzujemy i wartościujemy. Bazują one na obiegowych stereotypach, zwłaszcza na formułach i topikach jako konstrukcjach znanych, łatwo przychodzących na myśl i odwołujących się do wiedzy wspólnej.

7. Perspektywę aksjologiczną w kontekście wspólnotowości i kolektywności przekazu – istotą ustności jest nie tylko przekaz informacji, lecz też pewne uobecnienie wartości, które pojawiają się podczas kontaktu człowieka z innym człowiekiem. To w pewnym sensie podtrzymywanie więzi społecznych, odtwarzanie systemu wiedzy, ocen, norm moralnych wypracowanych przez wspólnotę, stabilizowanie tego, co typowe, powtarzalne, przechowywane w zbiorowej pamięci.

Wśród wymienionych cech niektóre są typowe jedynie dla tekstów ustnych (1, 6, 7), inne natomiast występują zarówno w tekstach ustnych oraz pisanych, choć z odmiennym natężeniem³³.

Tradycja kulturowa Słowian jest zorientowana na ustny model kultury, podobnie zresztą jak cała europejska ludowa kultura średniowieczna, którą cechowała synchroniczność nadawania i odbioru tekstu, pamięciowe przechowywanie, przekazywanie z pokolenia na pokolenie. Podstawowe jej formy – obrzędy i folklor słowny, mają cechy stałości i odtwarzalności, charakterystyczne dla tekstów pisanych. Opozycja i wzajemne oddziaływanie światopoglądu pogańskiego jako istotnej podstawy kultury ludowej, wraz z właściwą obrzędowością i folklorem oraz światopoglądu chrześcijańskiego jako podstawy kultury książkowej, wraz z odpowiednią obrzędowością i zespołem tekstów, stworzyły różnorodne formy i gatunki tekstów kultury ludowej (obrzędowe, folklorystyczne, plastyczne), w których cechy tekstów pisanych i ustnych częstokroć przeplatają się.³⁴

³³ Ibidem, s. 42- 48.

³⁴ S. M. Tołstaja, *Tekst ustny w języku i kulturze*, [w:] *Etnolingwistyka 5*, pod red. J. Bartmińskiego, Lublin 1992, s. 30.

ROZDZIAŁ 2

Demonologia ludowa

Obcując z ludnością wiejską wielokrotnie słyszymy niesamowite opowieści o świecie zmór, diabłów, czarownic, upiorów, zjaw i wielu im podobnym bytom nadprzyrodzonym. Opowiadający o nich ludzie zaręczają o prawdziwości swych relacji, wierząc głęboko, że oprócz naszego, ludzkiego świata funkcjonuje równoległe i oddziałuje zarazem na nasz świat, inny demoniczny wymiar, pełen niezwykłych, zagadkowych istot. Ukazany zostanie tu zaledwie fragment, wycinek owej sfery bytów, gdyż zaprezentowanie go w całości, (jeśli to w ogóle możliwe) wymagałoby oddzielnego opracowania.

1. Czym jest demonologia

Najkrócej mówiąc demonologią nazwać można wierzenia demoniczne i związane z nimi praktyki magiczno-religijne. Wierzenia te stanowią istotny składnik doktryn religijnych oraz zajmują określone miejsce w archetypie magiczno-mitologicznych poglądów ludowych na rzeczywistość przyrodniczą i społeczną. Obecnie wyróżnić można trzy zasadnicze płaszczyzny pojmowania demonologii – potoczną, naukową i teologiczną.³⁵

1.1. Ujęcie potoczne

Demonologia pojmowana jest tu jako sfera wierzeń w różne istoty duchowe, częstokroć niezindywidualizowane, niekiedy bezpostaciowe. Mają one występować w otaczającej człowieka rzeczywistości przyrodniczej i społecznej. Istoty te pozbawione są atrybutów boskości, lecz mogą mieć negatywny, bądź pozytywny wpływ na przebieg życia ludzkiego. To sfera określonych poglądów magiczno-religijnych funkcjonujących w sferze świadomości społecznej.

1.2. Ujęcie naukowe

Ów sposób pojmowania demonologii przedstawić można w dwu aspektach – religioznawczym i etnograficznym. Jeśli chodzi o koncepcje religioznawczą, mamy tu do czynienia z dziedziną badań nad teoriami wyobrażeń istot bogopodobnych czy antyboskich, ukształtowanymi w poszczególnych doktrynach religijnych. Tu

³⁵ L. J. Pełka, *Polska demonologia ludowa*, Warszawa 1987, s. 10.

przedmiotem badań są zagadnienia genezy owych wyobrażeń, ich miejsca i roli w danym systemie religijnym, a także uwarunkowań społecznych ich rozwoju, funkcjonowania i obumierania. W przypadku koncepcji etnograficznej, mamy do czynienia z dziedziną badań nad sferą wierzeń ludowych, dotyczących wyobrażeń istot demonicznych, postaci półdemonicznych, a także zjawisk parademonicznych i związanych z tymi wierzeniami praktyk i czynności magiczno-religijnych.

1.3. Ujęcie teologiczne

Według tej interpretacji demony nie są tworamii wyobraźni ludzkiej, lecz stanowią realnie istniejące byty duchowe, powołane do życia w wyniku działalności sprawczej, nadprzyrodzonej istoty boskiej. Tu teologia zajmuje się rozważaniami nad strukturą owych bytów oraz zasięgiem ich negatywnej integracji w życie ludzkie, także możliwościami obrony człowieka przed nimi³⁶.

2. Początki demonologii polskiej

Polska będąca niegdyś krajem pogańskim, plasuje się w obrębie narodów słowiańskich, u których w tradycyjnym archetypie kultur ludowych, bardzo wyraźnie zarysowują się tendencje do mitologiczno-symbolicznej personifikacji zjawisk i procesów zachodzących w otaczającej nas rzeczywistości tak przyrodniczej, jak i społecznej. Proces poznawczy otaczającego nas świata, który nie zawsze dał się racjonalnie tłumaczyć, poddawany został pewnej interpretacji mającej na celu próbę wytłumaczenia go. Odzwierciedleniem owego faktu w sferze świadomości ludowej stało się ukształtowanie szerokiego spektrum fantastycznych wyobrażeń demonicznych. Cechą polskiej demonologii ludowej jest również jej stosunek do przejętych z religii rzymskokatolickiej wątków wierzeń w diabły i czarownice. W trakcie trwania wielowiekowych działań chrystianizacyjnych wyobrażenia tych postaci przeniknęły do sfery wierzeń ludowych, uległy następnie procesom asymilacji i polonizacji. Następnie doszło do ukształtowania się specyficznie polskich wyobrażeń diabłów ludowych, szlacheckich i miejskich. Stanowiły one połączenie dawnych postaci demonów leśnych i błotnych z wizją chrześcijańskiego diabła. Podobnie wygląda sytuacja z ukształtowaniem się ludowo-chrześcijańskiego obrazu czarownicy³⁷.

³⁶ Ibidem, s. 10 i 11.

³⁷ L. J. Pełka, op. cit., s. 5.

Jak już zostało wspomniane, wierzenia demoniczne są nieodłącznym składnikiem kultury ludowej, zawierają w swych treściach różnorodne aspekty personifikacji poszczególnych zjawisk i procesów występujących w świecie przyrody oraz w życiu społecznym. Te wierzenia w swojej mitologicznej wykładni zawierają pewne wskazania praktyczne, człowiek odwołuje się do nich podczas modelowania, klasyfikacji, interpretacji przyrody czy społeczeństwa. Obecnie polski lud zatracił niemal bezpowrotnie olbrzymią część swych dawnych wierzeń i zwyczajów, zamierających w świadomości społecznej mieszkańców wsi. W reliktywnej postaci odnajdujemy je jeszcze w folklorze słownym – baśniach, podaniach, opowieściach, przysłowiach oraz w sztuce ludowej³⁸.

Człowiek nieznaną mu pustkę wypełnił tworamii swej imaginacji. Początkowo wyobrażenia poszczególnych istot demonicznych stanowiły uosobienie zjawisk przyrody, które często były niewytłumaczalne, trudne do zrozumienia, budziły lęk i przerażenie. Za szczególnie groźne i tajemnicze uznawano zjawiska atmosferyczne – pioruny, wiry powietrzne, burze gradowe, zawieje śnieżne itp. Natomiast w tworzonych koncepcjach doktrynalnych rodzących się systemów religijnych, mianem demonów określać zaczęto istoty bogopodobne, częstokroć spełniające rolę pośredników między światem boskim i ludzkim, lub istoty antyboskie, działające na szkodę człowieka, np. diabeł³⁹.

Najliczniejszą grupę wierzeniową stanowiły demony przyrodnicze, którymi bujna wyobraźnia słowiańska zaludniła okoliczne pola i bory, rzeki, jeziora, pieczary, mroczne wąwozy, zdradliwe trzęsawiska, ruiny starych budowli. Tym wyobrażeniom demonicznym nadawano różne postacie, od powabnych dziewcząt poczynając, po szkaradne potwory⁴⁰.

Michał Rożek⁴¹, powołując się na badania Kazimierza Moszyńskiego stwierdza, iż większość ludowych postaci demonologicznych wywodzi się z kultury słowiańskiej. Zaliczyć do nich można boginki, rusałki, demony wodne, czarcice, leśne lisy, upiory, wampiry, szczekotuny, gniotki, talasy, mary półdemoniczne, czarownice, strzygi, zmory, kikimory, obłoczniki, planetniki, chmurniki i wiele innych. Osobną kategorię stanowiły demony wywodzące się od dusz ludzi zmarłych przedwcześnie lub śmiercią

³⁸ Ibidem, s. 6 i 7.

³⁹ Ibidem, s. 9 i 10.

⁴⁰ Ibidem, s. 20.

⁴¹ M. Rożek, *Diabeł w kulturze polskiej. Szkice z dziejów motywu i postaci*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa – Kraków 1993, s. 194.

gwałtowną: porońce, niechrzcienie, latawice, potarczuki, ustrzele, borowcy, boruty – leśne duchy oraz wiły, samowily, południce. Ostatnia kategoria to demony przeznaczenia – rodzanice, narecznice.

3. Diabeł w demonologii – relacje informatorów

Diabeł w swych licznych wcieleniach, pozostaje wciąż nieodłącznym elementem polskiej kultury ludowej. W niemal każdej wsi zasłyszeć można szereg relacji, dotyczących bądź to spotkania ze „złym”, bądź opowieści o skutkach, efektach jego działania. Poniżej zaprezentowane zostaną obrazy i postaci diabła, wyłaniające się z zebranych relacji informatorów – współczesnych mieszkańców wsi w obrębie gminy Lipsko, położonej w województwie mazowieckim.

3.1. Diabły wodne

Rozważania o postaci diabła zaczniemy od relacji jednej z informaterek, która w ten oto sposób opisuje historię spotkania z demonem:

Tatuś widziol - no jechały skąś to z gości i tam w Jaworze, to bez wode się jechało, bez most i jechały, no i jakoś tam był barun taki, no tako owca czorno, baran przy ty wodzie gdzieś tam. No to tatuś, stryjek Stefan jechały, no to zeszy z woza i wziły tego barana na wóz, ledwie go wtłoczyły taki cinszki był. Późni dojechały do domu, tak tatuś opowiadał, dojechały do domu, a ten oby się ośmiol, zeskoczył z woza i poszed! Godo tatuś aleśmy się odźwigały tego diabła, ten barun taki cinżki, a tyn poszed. Aleśmy ci matka przywiozły barana jak diabła a ten ośmiol się i chyc z tego woza!

(Janina Lasota – wieś Daniszów)

W relacji tej, diabeł przyjmuje postać czarnego barana, niezwykle ciężkiego. Owe wcielenie diabła jest dosyć powszechne, pisze o nim m.in. Michał Rożek⁴², wymieniając wcielenie barana wśród innych – czarnego kota, psa, capa. Analogiczne informacje podaje również Leonard Pełka⁴³, który pisze, że diabły żyjące w pobliżu wody często przybierały postać barana. Ponadto mogły wcielić się w postaci kobiece lub męskie, przy czym męskie uważane były za znacznie groźniejsze dla ludzi.

⁴² Ibidem, s. 199.

⁴³ L. J. Pełka, op. cit., s. 85.

Charakterystyczne jest miejsce gdzie demon został spotkany – teren podmokły, znajdował się tam most. O takiej właśnie postaci diabła, spotykanego w pobliżu wody, w miejscu gdzie znajduje się most wspomina Michał Rożek.⁴⁴ Wiązało się to z pewnym przekonaniem, iż diabły mogą zamieszkiwać pod mostem a także być ich budowniczymi.

Demony wodne mogły przybierać także postaci psa, świni, jelenia, sarny, kaczki lub ryby. Często pozostawały również niewidoczne, dając znać o sobie jedynie swym działaniem.⁴⁵ Prezentowana relacja dotyczy spotkania z diabłem, który występuje w pobliżu wody, lecz nie ujawnia swej sylwetki:

Na końcu Krympy tam był młyn i tako droga, że żelazniokiem ledwo przeiżdżołeś, tam właśnie straszilo i malo kogo przepuscilo. To i Jan Przepiorka opowiadol jak dojrzol tam kogos i tyz sie baly przejść, ale idu, dochodzu blisko a tyn jak wyskoczyl z wysoka w te wode i klap! A ta woda sie roztego a ten Ha! Ha! Ha! Ha! Tak sie smieje z nich, ze uny sie boju.

Ludzie byly podobno niebirmowane a jak jest czlowiek nie birmowany to mo cos do tego i gotowe.

(Jan Lasota – wieś Daniszów)

Mamy tu do czynienia z kolejną postacią diabła wodnego. Jak słusznie zauważa Michał Rożek⁴⁶, największa ilość diabłów zamieszkuje właśnie bagna, trzęsawiska, torfowiska, tereny podmokłe. Przebywają również w młynach i spichlerzach w pobliżu wody – co również zgadzało by się z powyższą relacją. Tą postacią diabła utożsamiać można z odmianą diabła bagiennego o nazwie rokita. Nazwa ta oznacza czerwona rokicie lub wierzbę giętką. Diabeł ten najczęściej przebywa w rokicie czerwonej, udziela tam „mleka”, czyli mgieł unoszących się nad bagnami. Historię o diable, który straszy na bagnie podaje również Feliks Czyżewski⁴⁷, diabeł ten straszył napotkana osobę, głośno „hukając”.

⁴⁴ M. Rożek, op. cit., s. 202.

⁴⁵ A. Bereszyński, S. Tomaszewska, *Zwierzęta a zabobony*, Wydawnictwo Akademii Rolniczej, Poznań 2006, s. 71.

⁴⁶ M. Rożek, op. cit., s. 197 – 199.

⁴⁷ F. Czyżewski, *Ze współczesnej demonologii*, [w:] *Etnolingwistyka I*, pod red. J. Bartmińskiego, Lublin 1988, s. 151.

Ciekawe jest stwierdzenie informatora mówiące o tym, że jeśli człowiek nie był bierzmowany, wtedy wystawiony jest na działanie sił nadprzyrodzonych. Dawniej mniej ludzi przystępowało do sakramentu bierzmowania i dlatego byli bardziej narażeni na tego typu sytuacje – zdaje się mówić owa relacja.

Mgliste, zalane wodą, niedostępne rewiry oraz tajemnicze i „groźne” odgłosy przyrody tworzyły niezwykłą, tajemniczą scenerię, w której człowiek nie mógł się odnaleźć, nie mógł jej okiełznać. Stały się więc te tereny siedliskiem tego, co budziło strach, było niewytłumaczalne i nieuchwytnie.

3.2. Diabły leśne

Obok demonów wodnych występowały również demony leśne, które miały m.in. moc wodzenia człowieka po lesie, uniemożliwiały mu odnalezienie właściwej drogi. Określano je najczęściej mianem duchów i diabłów. Przybierały one różne postacie, czasem zoomorficzne, np. wilka, sowy, psa, konia, kota, dzika, zająca. Często były również bezpostaciowe⁴⁸. Działanie takiego właśnie diabła leśnego opisuje jeden z informatorów:

Tam z pińcet metrów będzie od Tomaszówki, su takie głymbokie doły, wąwozy od cholery, bo tam Żydy się chowały, miały zimianki pokopane, ale jeszcze wcześni to tam straszło, jak żeś szed w nocy, toś tam doszedł i tak jak byś nie widziol gdzie jesteś. A spowrotem nie wiedzioleś gdzie idziesz spowrotem , tylko idziesz i pszyszeteś w to samo mijsce skund wyszeteś – na Tumaszówke. Coś omanilo tak. Taki Józek Burdun, stary kawalir pińdziesiunt lat miol, pijaczyna była tyż, un się nie boł niczego, bo wypił i szed, co dzień prawie wypity był i tyż tam gdzieś szed na Dziurków w kawalirke, to tyż przyszed nazot na Tumaszówke na Porymbe. I jo się tam bołem chodzie tamtyndy.

(Jan Lasota – wieś Daniszów)

Podobne historię na temat leśnego diabła przytacza również Feliks Czyżewski⁴⁹. Ów demon leśny posiada olbrzymią moc plątanania ludzkich umysłów, jego oddziaływanie jest tak silne, iż można zbłądzić w dobrze znanym lesie, nie móc trafić do domu z miejsca, w którym było się już wielokrotnie.

⁴⁸ L. J. Pełka, op. cit., s. 107.

⁴⁹ F. Czyżewski, op. cit., s. 154.

To właśnie przytrafia się owemu człowiekowi w przytoczonej historii – mimo, iż doskonale zna las w którym położona jest jego wieś nie może dojść do wybranego celu (wsi położonej po drugiej stronie lasu), powracając do punktu wyjścia.

Jak już zostało wspomniane, demony leśne przybierały różne postacie zoomorficzne, których cała grupa została już wymieniona. W kontekście tym na uwagę zasługuje relacja jednego z informatorów, opisującego spotkanie z diabłem leśnym, który przybrał dość niespodziewaną postać – małego białego pieska:

W 48 roku z dziadkim żeśmy śli, tam dali to były takie Burduna krzoki, las taki, orzeszyny,chojoki. I dziadek tego widzisz nie widziol, już to było takie żyta były dojrzone, jeszcze słuńce świeciło, jeszcze było tak sporo wysoko. No i idzimy tak oba i se rozmowimy a z tych krzoków, bo tu była orzeszyna i tam drugo orzeszyna, tylko ze wielgie te orzeszyny były. Wyleciol taki mały bioły piesek, mówie pacz dziadek jaki ładny piesek kurna mać, spod ty orzeszyny i pod tamte, no to my oba polecieliśmy patrzmy – nima! Idzimy dali, pindziesiunt, może sto metrów żeśmy ušli, kiedyś prawie każdy siół żyto, bo to słabo zimia była, a w tym życie tak – huld!, huld!, huld! Mówimy, chyba sarna, patrzmy i patrzmy – nima nic. To musiol diabeł być.

(Jan Lasota – wieś Daniszów)

To co może dziwić w opowieści, to postać jaką przyjął diabeł. Wszelkie relacje na temat spotkania diabła pod postacią psa mówią, iż był on duży i czarny, natomiast w tym wypadku jest on wyraźnie opisany jako mały, biały piesek. Co dziwne obserwatorów było dwóch, lecz pieska widziała tylko jedna osoba, mimo iż przebiegł on w niewielkiej odległości od obu mężczyzn.

3.3. Diabeł pod postacią sarny

Kolejną relację również można określić jako „nietypową” w kontekście znanych nam wątków przeobrażeń zoomorficznych diabła. Tym razem demon przyjął postać, o której wszelkie ludowe podania oraz opracowania badawcze raczej milczą lub podają znikome informacje:

A to mamusia jak we dworze służyła, no to tak opowiadała o ty sarence. Była u dziedziców i miały sarnie i jakiś chliwek był co ju naganiały, a wtedy, no też ju matka

nagnała, tych dziedziców nie było, gdzieś tam wyjechały na bal. Już jom nagnała, no i śpi czy tam leży a toto loto za oknem jak ta sarna po podwórku i beczy. Mamusia mówi o Boże kochany, co to tera będzie, przyjadu, nie naguniłam ty sarny i ucieknie. I mamusia loto a toto prowadzi mamusie, co tu jest to una tam, becya a mamusia loto za tym becynim. Nareście stanela zmynczyła się tym, boże mówi kochany, pójde zobocze, przeżegnała się, może jest. Poszła a una była spała w chlewku.

(Janina Lasota – wieś Daniszów)

Wydaje się, iż w tej opowieści mamy do czynienia z pewnym złośliwym, lecz raczej nie groźnym dla człowieka demonem, który czerpie satysfakcję z psychicznego nękania człowieka. Ważnym i zdaje się przełomowym momentem zmagania z demonem była katolicka czynność „przeżegnania się”, która niejako zakończyła działalność demona a poszukiwane zwierze wróciło na swoje miejsce.

3.4. Diabeł pod postacią mężczyzny

Oprócz postaci zwierzęcych, diabeł przybierał częstokroć również postacie ludzkie, właściwie wyłącznie męskie. Leonard Pełka⁵⁰ wspomina o funkcjonującej w kulturze polskiej trojakiem wizji diabła:

1. diabeł ludowy (chłopski) – umieszczony był „na samym dnie hierarchii piekielnej”. Był najczęściej głupkowaty i łatwo dający się oszukać,
2. diabeł szlachecki (pański) – ubrany był w bogate, strojne odzienie. Często wyobrażano go sobie w kontuszu szlacheckim i kołpaku,
3. diabeł cudzoziemski (głównie niemiecki) – na początku przedstawiany był jako śmieszny fircyk w cudzoziemskim stroju. Upowszechnił się on zwłaszcza w czasach rozbiorów. Ubrany był w czerwony lub czarny frak, zawsze w czarnym kapeluszu.

W jednej z przytoczonych relacji zawarty jest opis diabła, jako pana w kapeluszu z dzwoneczkami w ręku:

Tam taki sadek stał, drzewa były jabłonki, no i ojciec był ogrodnikiem i przyszedł na obiad i musieliśmy pilnować trochę za niego. No i poszła Hela w niedzielę a tam był śpichlerz na zboża i też te okna były takie nie za duże i kratki były. Przyleciała do dumu

⁵⁰ L. J. Pełka, op. cit., s. 184.

bo się wystraszyła, że stanął elegancki pan taki w kapelusie w tym okinku i tak dzwonekami dzwonił i ona się wystraszyła i przyleciała do dumu.

(Janina Lasota – wieś Daniszów)

Charakterystyczne jest również miejsce, gdzie diabeł został spotkany – stary spichlerz, który obok starych młynów i dworów szlacheckich był ulubionym miejscem schronienia polskich diabłów przyjmujących postać ludzką. Wspomniany spichlerz był częścią starego dworu szlacheckiego, więc sugerowałoby to, iż mamy do czynienia z postacią diabła szlacheckiego, lecz elegancki wygląd i kapelusz pasowałyby ową postać raczej w obręb sylwetki diabła cudzoziemskiego. Sprawa nie jest do końca jasna, nie można więc z całą pewnością opowiedzieć się po jednej ze stron, poprzez tylko jedną koncepcję.

4. Zmora w demonologii – relacje informatorów

Feliks Czyżewski⁵¹ określa zmorę jako zjawę nocną duszącą ludzi, zwierzęta, rośliny, wysysającą krew z ludzi i zwierząt oraz sok z roślin. Zmora znana jest również pod nazwami: gniołek, gnieciuch, mora, mara, kikimora, siodło, siodełko, dusiołek, nocnica – pierwotnie oznaczała ona inną zjawę, lecz we współczesnych wierzeniach ludowych nastąpiło wymieszanie tych pojęć. Nocnice nazywane również płaczkami, miały być istotami demonicznymi nękającymi dzieci. Ludowe wyobrażenia o zmorze są wynikiem kontaminacji starosłowiańskich poglądów o duszach starszych kobiet z zachodnioeuropejskim poglądem o czarownicy, która przybrała postać kota, myszy, bądź łasicy wysysa krew lub nawet dusi śpiących.

Leonard Pełka⁵² pisze o zmorze, jako o szczególnej postaci półdemonicznej – dusza człowieka żyjącego, wiodąca samoistny tryb życia nocnego w oderwaniu od swej powłoki cielesnej. Postać ta stanowiła swoistą formę ludowej interpretacji pewnych stanów chorobowych niezrozumiałych dla ówczesnej ludności – niestrawność, duszności, bóle głowy, przepicie itp. Mogła przybierać zarówno postać antropomorficzną – np. wysokie, chude widmo, nogi ma dłuższe niż zwykły człowiek. Ciało ma białe, przezroczyste, przeświecła ją światło księżyca. Utożsamiana była również z chudą i kościstą kobietą w białym odzieniu, starą i szpetną babą, bądź bardzo

⁵¹ F. Czyżewski, op. cit., s. 133 – 135.

⁵² L. J. Pełka, op. cit., 155 – 157.

brzydką młodą kobietą, czasami opisywana jako dziecko w czerwonej czapeczce na głowie. Potrafi otworzyć każdy zamek, aby dostać się do środka. Mogła przyjmować również postać barana, kota, myszy, ćmy, żaby, wilka, powroza, słomki. Często zmory były również bezpostaciowe a człowiek odczuwał jedynie duszący go ciężar nie widząc prześladowcy.

4.1. Zmory zwierzęce

Z zebranych materiałów wynika, iż zmory jako swe ofiary wśród zwierząt upodobało sobie zwłaszcza konie. Powszechnym zwyczajem owych demonów był zaplatanie warkoczów na grzywach i ogonach końskich, co też zostaje przywołane w relacjach:

Kunie miały warkocze popleciune w stajni, kiedyś tutaj we dworze wyprowadziły, to co maju te grzywy, to miały warkocze popleciune takie, a to ogony im poplotły jakoś.

(Janina Lasota – wieś Daniszów)

Jeden z informatorów, mimo iż opisuje działania zmór, wyraża swoje lekkie z wątpienie w możliwość ich występowania, uzasadniając swe poglądy tym, że aktualnie nie widać efektów działania tych demonów:

Kunie jak długie grzywy miały, bo jak miol krótku, to tylko potargane. To tyż może nie była zmora, tylko kuń się pocił i się tar, tar i tak się robiło, bo czego teraz tak ni ma?

(Jan Lasota – wieś Daniszów)

Natomiast kolejny informator utwierdzony jest w przekonaniu, że jednak zmory istniały, czego są namacalne znaki, niemogące być dziełem przypadku:

Jo to nie wierze że zmorów nie było, bo to był normalnie w trzy pasymka upleciuny warkocz, albo takie loki poklecone były.

(Adam Pękała – wieś Jelonek)

Zmory oprócz plecenia warkoczy na końskich grzywach i ogonach, mogły również okropnie męczyć zwierze ujeżdżając je:

To przecież warkocze były popleciune, a to ogón motały, a to upociły tego kunia, bo mordowały go, jeździły na nim w nocy po chliwie.

(Janina Lasota – wieś Daniszów)

Oskar Kolberg⁵³ określa zmorę jako złe widmo, podaje jednocześnie ciekawą informację, której brak w relacjach informatorów – gdy zmora dosiądzie konia, wtedy na jego bokach pozostają znaki, które powstają podczas wspinaczki zjawy na grzbiet koński. Jednym ze sposobów zabezpieczenia zwierząt przed atakiem zmory, było wieszanie w stajni martwej sroki.

Według ludowego podania jeśli zmora pochodzi z domu gdzie są trzy siostry, wtedy jedna dusi ludzi, druga drzewa, trzecia dusi bydło, zwierzęta domowe, konie - zaplata im również warkocze, w nocy może je ujeżdżać⁵⁴.

Niemal analogiczną informację podaje Leonard Pełka⁵⁵, z tą tylko różnicą, że trzecia siostra dusi nie tylko drzewa, ale i wodę. Niekiedy dana postać demoniczna nie ograniczała swej działalności tylko do dręczenia zwierząt, lecz stanowiła również synonim wszelkiego rodzaju zaraźliwych chorób wśród zwierząt. Zmory nazywano również błędami, noculami i wiedźmami.

4.2. Zmory ludzkie

Zmory oprócz zwierząt atakowały również ludzi, zarówno kobiety jak i mężczyzn. Do domostw podchodziły nocą zaskakując człowieka podczas snu, przyprawiając go o duszności, powodując uczucie przygniecenia czymś niezwykle ciężkim. Do wnętrza domu dostawały się bardzo łatwo przyjmując postać np. słomki lub komara i prześlizgiwały się nawet dziurką od klucza. Potrafiły również wysysać krew śpiącej ofiary:

A to zmory że ludzi ssaly, a to człowiek upocuny wstoł, bo umordowała. Jakieś były te zmory gdzie siedym dziewóch było, to siudmo była zmora. No były, myśmy tak tego nie przeżywały, ale ojce opowiadały.

(Janina Lasota – wieś Daniszów)

⁵³ O. Kolberg, *Lud*, seria XXI radomskie, cz. II, Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1888, s. 147.

⁵⁴ F. Czyżewski, op. cit., s. 134 i 135.

⁵⁵ L. J. Pełka, op. cit., s. 178 i 179.

Pojawia się informacja, że zmorą ssącą ludzi była jedna z siedmiu sióstr w rodzinie, podobną relację podaje również Feliks Czyżewski⁵⁶. Ludzie próbując w jakiś sposób bronić się przed atakiem zmór wykształcili różne techniki obronne:

1. Działania mające najczęściej charakter magiczno-praktyczny oraz w pewnym stopniu nawiązujący do reliktyw tradycyjnych wierzeń z czasów pogańskich, np.:

- w drugą noc po napadzie zmory należy zmienić miejsce spania,
- należy spalić słomę, na której zmora dusiła człowieka,
- wystrzegać się spania na jęczmiennej słomie,
- należy zasypiać z nogą założoną na drugą nogę,
- wystrzegać się spania na wznak,
- należy zasypiać leżąc na brzuchu,
- należy kłaść do łóżka siekierę lub inny żelazny przedmiot,
- w drugą noc po napaści zmory nie należy kłaść się spać,
- ułożyć się na łóżku odwrotnie.

2. Działania o charakterze magiczno-dewocyjnym, w których wyraźnie dostrzec można wpływ tradycji chrześcijańskiej:

- należy pokropić mieszkanie wodą święconą, a kredą święconą nakreślić trzy krzyżyki przy kłamce,
- podczas ataku należy modlić się,
- zasypiając trzeba mieć obrazek św. Benedykta,
- każdego wieczoru odmawiać pacierz,
- należy odbyć bierzmowanie,
- mieć podczas snu wodę święconą,
- okadzić miejsce spania ziołem święconym.

W praktyce życia codziennego obydwie kręgi działań wzajemnie się przenikają, dzięki temu ich skuteczność ma być większa. Istnieje również pogląd negujący celowość podejmowania jakichkolwiek działań obronnych ze względu na ich bezskuteczność, ponieważ człowiek nie jest w stanie przeciwstawić się siłą nadprzyrodzoną i jest uzależnionym od ich kaprysów⁵⁷.

⁵⁶ F. Czyżewski, op. cit., s. 134.

⁵⁷ L. J. Pełka, op. cit. s. 160 i 161.

5. Demon wirujący – relacje informatorów

Gwałtowne wiry i wichury powietrzne uległy w świadomości ludu wiejskiego procesom personifikacji demonologicznej. Zjawisko wiru powietrznego musiało fascynować ludzi i oddziaływać na ich wyobraźnię. Wirowanie wiru, czyli jego „taniec” kojarzony był obrazem wesela – czarciego wesela. Panuje powszechna opinia, że wiry są domeną diabłów i złych duchów, które je tworzą aby zaszkodzić człowiekowi⁵⁸. W relacji jednej z informaterek zły demon wirujący zaatakował podczas wesela i był zwiastunem przyszłych nieszczęść:

Męża siostra żeniła się z Krygłem z Daniszowa czy tam z Walentynowa. No to te Krygle to przecie bogate były, nie miały chyba chęci, że tutaj się żeni tyn Józek z tum Kryšku. No i przyjechały, bo to daleko przecie przez las. No i myć się, myć się, bo to zakurzune. Tu już do ślubu się szykuj, ta Kryglowa siedzi na ty furze, no i każdy mówi, żeby przyszła i błogosławiła, no i dopiero zeszła i bryczka tako była, na te bryczke siadły i kobity koło kapliczki tam siedziały i czekały na ten ślub. I ten Bartek za tum furum, ale mówiu coś tu będzie, coś tu będzie, niemożliwe żeby taki Bartek, taki kłymb leciół za tum furum, za tum bryczkom tyn diobeł. No i nie bardzo żyły dobrze, porozchodziły się, un sobie drugu wziuł, późni trzeciu, a późni jak zachorował to Krysiu, Krysiu. Ładno tako była jak nie wim a un drański był.

(Zofia Smaga – wieś Dziurków)

W relacji tej demon otrzymuje konkretne imię – nazywany jest Bartkiem. Opisany jako kłęb wirującego powietrza, który podąża za bryczką weselną, stając się przyczyną nieszczęść. Przeczuwają to kobiety zebrane przy kapliczce, które prawidłowo odczytały „diabelskie symptomy”.

Bartek stanowić może również bezpośrednie zagrożenie dla życia ludzkiego, o czym opowiada informatorka:

Ano wzięło się, tako kołyska była zrobiona, takie coś, plachte się przywiązało i dziecko się włożyło. Spory kawalek śmy w pole tam pošli, akurat od lasu był taki Bartek, że tak mówiu, że zawsze w tym miejscu taki Bartek jest wychodzi z lasu i tak

⁵⁸ Ibidem, s. 51 i 52.

wirował. Boże kochany, prosto w te kołyske, hyyyy dziecko już leży. Jo krzycze, lece pryndko, mówie oj Boże ta Madzia się chyba udusiła. Ale nic i się nie stało. Toto leciało i tak zwijało się, zwijało i tako trąba leciała, aby piżgało wszystko. Tera nie widać, bo nie chodzi się w pole.

(Zofia Smaga – wieś Dziurków)

Ów groźny demon według opowieści miejscowych ludzi zawsze wyłania się z lasu w jednym miejscu. Ukazywał się pod postacią trąby powietrznej o dużej sile, przemieszczając się niszczył otoczenie.

Mimo, iż w obu przypadkach demon nosi konkretne imię nie jest do końca spersonifikowany, nie posiada jakichkolwiek rysów, kształtów, postaci. Warto natomiast wspomnieć, iż częstokroć owe wiry miały konkretną postać – najczęściej mężczyzny w eleganckim ubraniu z kapeluszem, bądź ubranego na czarno lub biało⁵⁹.

Polska demonologia ludowa jest w fazie zaniku, to już chyba jeden z ostatnich momentów w polskiej kulturze, kiedy można zarejestrować jeszcze pewne ślady dawnych wierzeń. Zmieniał się model społeczeństwa wraz z poziomem wykształcenia ludzi, wzrósł poziom społecznej świadomości. Postępuje naukowe poznanie otaczającego nas świata i racjonalizowania go, nie interpretacja jego magiczna, lecz logiczna. W takim świecie zaczyna brakować już miejsca dla wszystkich diabłów, zmor, demonów, czarownic, południc i innym im podobnym postaciom ludowego pojmowania rzeczywistości. Najwymowniejszym symbolem owego zjawiska są słowa wypowiedziane przez jedną z informaterek – *Tera to i diabłów ni ma, a pirw czemu były?*

Jak słusznie zauważa Halina Pelcowa⁶⁰ polska wieś zatracą powoli swoją tożsamość. Zrywając z przeszłością odrywa się od własnego podłoża kulturowego. W przeszłość odchodzą nie tylko nazwy z zakresu kultury materialnej, pewne wyraziste cechy fonetyczne i morfologiczne, ale także niesamowite wierzenia, obrzędy i zwyczaje.

⁵⁹ Ibidem, s. 53.

⁶⁰ H. Pelcowa, *Przeszłość w językowym obrazie świata współczesnej wsi*, [w:] *Przeszłość w językowym obrazie świata*, pod red. A. Pajdzińskiej i P. Krzyżanowskiego, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1999, s. 253.

Demony występujące w powyższych relacjach w znacznej większości nie są istotami śmiertelnie zagrażającymi człowiekowi, oczywiście są to demony negatywne, lecz zazwyczaj zadawają się nękaniami człowieka bez nastawiania na jego życie. Wiąże się to z pewną ludową koncepcją, wizją postrzegania „złego” jako psotliwego, lubiącego straszyć ludzi, szkodzić i uprzykrzać im życie na różne sposoby.

Niestety cały bogaty świat fantastycznych istot, jakie od pokoleń w świadomości mieszkańców wsi zamieszkiwały pola, lasy, bagna czy nawet wiejskie chaty, odchodzi powoli w przeszłość. Nie jest to korzystne dla kultury wsi polskiej, gdyż jak pisze Halina Pelcowa,⁶¹ wieś pozbawiona świata przeszłości traci swoją tożsamość kulturową i staje się obca, nawet dla jej mieszkańców.

⁶¹ Ibidem, s. 258.

ROZDZIAŁ 3

Folklor magiczny

Sfera wierzeń magicznych towarzyszyła kulturze ludowej od zawsze. To niezwykle istotny składnik egzystencji ludu, jednak obecnie znajduję się on w fazie zaniku. Kultywowana przez setki lat tradycja magiczna odchodzi powoli w niepamięć, wraz z powolnym wymieraniem najstarszych mieszkańców wsi – czynnych bądź biernych nosicieli tradycji. Pewne relikty owej sfery egzystencji udało się jeszcze „pochwyć” w przededniu ich odejścia w niepamięć, dzięki relacjom informatorów – ostatniego już chyba pokolenia mającego bezpośredni kontakt z ową ginącą częścią polskiej kultury ludowej. Z naukowego, racjonalnego punktu widzenia większość przedstawionych historii jest nie do zaakceptowania, lecz dla ludzi będących integralną częścią tego „magicznego świata” wszystko jawi się być prawdziwym, autentycznym, ma działanie sprawcze – mogące wywołać skutki w realnym życiu, wpływać na los ludzi oraz ich najbliższe otoczenie. Wspomnienia częstokroć budziły w informatorach skrajne uczucia, od strachu i lęku, do radości, uczuciowych refleksji. Podążmy zatem zatartymi tropami myślenia magicznego polskiej kultury ludowej.

1. Magia

Magia to zespół praktyk i technik opierających się na specyficznym światopoglądzie, celem ich jest spowodowanie pożądaných zmian w otaczającym świecie. Działania te charakteryzują się wysokim stopniem zrytualizowania wynikającym z potrzeby wsparcia ich przez moce „innego świata”⁶².

Praktyki magiczne, czyli czary uprawiały zarówno osoby szczególnie do tego predysponowane (posiadające w opinii społecznej niezwykły dar – moc sprawczą, osobliwą znajomość technik magicznych), takie jak czarownice, czarodzieje, wróżbici, jak i zwykli ludzie, którzy zgodnie z tradycją i przekazaną im wiedzą o świecie stosowali magię we wszystkich sytuacjach życiowych i codziennych zajęciach – pieczenie chleba, rozpoczęcie orki, zbiory plonów, polowanie, hodowla inwentarza itp.

⁶²Piotr Kowalski, *Leksyko znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, Wrocław 1998, s. 295.

A także w okolicznościach niezwykłych – w niebezpieczeństwie, obliczu klęsk żywiołowych, chorób, w przełomowych momentach życia jak chrzciny, małżeństwo, śmierć itp. Dawała ona złudzenie kontroli nad światem, życiem, różnymi zjawiskami⁶³.

Według Jana S. Bystronia⁶⁴ magia ludowa polega na założeniu istotnego związku pomiędzy człowiekiem a światem zewnętrznym, na wierze w możliwość oddziaływania na przyrodę przez odpowiedni system praktyk. Jeśli owe praktyki przedsięwzięte są we właściwym miejscu i czasie, za pomocą skutecznych w tym celu przedmiotów i z zachowaniem koniecznej formy, wtedy pociągną za sobą pożądane następstwa.

Ówczasie magia jest pewnym rodzajem świadomości społecznej i w dalszym ciągu spełnia w obrębie doświadczenia potocznego ważną funkcję systematyzującą i wyjaśniającą⁶⁵.

2. Folklor magiczny jako składnik kultury ludowej

Folklor magiczny to najgłębszy pokład i najstarszy czynnik kształtowania wzorów życia, współżycia z ludźmi i naturą, wyraz wszelkiej działalności będącej także aktem kulturowym. Towarzyszył on zawsze człowiekowi w różnych okolicznościach życia, tak osobistego, jak i gospodarczego oraz społecznego, stwarzając iluzję panowania nad nieznanymi siłami poprzez rytualne słowo i działanie, specyficzny dla określonych okolicznościowych aktów zamówieniowo - zakłębionych, polegających na odwróceniu zła (czarna magia) i przyswojeniu dobra (biała magia), choć czasem celem było osiągnięcie efektu odwrotnego. To nieodłączny składnik kultury ludowej, towarzyszący mieszkańcom wsi od zamierzchłych czasów⁶⁶.

Jan Stanisław Bystron⁶⁷ uważa, że magia ludowa jest pewnym pozatechnicznym działaniem na świat zewnętrzny, a więc na człowieka, zwierzę, roślinę czy przedmiot. Oddziaływanie to może być bezpośrednie i wówczas mówimy o magii naturalnej lub pośrednie – przez wezwanie czy też zmuszenie do działania sił demonicznych, które następnie wywołują pożądany skutek. Magia naturalna jest bardziej pierwotna i prosta,

⁶³ B. Ogrodowska, *Zwyczaje, obrzędy i tradycje polskie*, Wydawnictwo Księży Werbistów, Warszawa 2001, s. 106 i 107.

⁶⁴ J. S. Bystron, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI – XVII*, t. 1, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1994, s. 289.

⁶⁵ M. Kamiński, *O lokalistycznej interpretacji świata w magii*, [w:] *Język a kultura*, t.1, *Podstawowe pojęcia i problemy*, pod red. J. Anusiewicza i J. Bartmińskiego, Wrocław 1991, s. 167.

⁶⁶ A. Brzozowska-Krajka, *Między magią a religią. O modlitewnikach ludowych*, [w:] *Folklor – sacrum – religia*, t. 2, pod red. J. Bartmińskiego i M. Jasińskiej-Wojtak, Lublin 1995, s. 183.

⁶⁷ J.S. Bystron, *Etnografia Polski*, Spółdzielnia Wydawnicza, Poznań 1947, s. 133.

magia oddziałująca na duchy jest już formą wyższą, opierająca się na koncepcji świata rządzącej przez siły ponadnaturalne.

Światopoglądu ludowego nie można oczywiście w całości nazwać systemem magicznym, ale niektóre jego elementy czy płaszczyzny kontynuują magiczną wizję świata. Należy do nich niewątpliwie słowo wypełnione mocą. Słowo, które jest bytem realnym, ma realną moc oddziaływania na świat fizyczny. Może powodować w nim zmiany, stwarzać nowe stany rzeczy. Światopogląd magiczny przypisuje słowu moc kreacyjną – jest ona konsekwencją ontologicznego statusu słowa i charakteru jego związków z rzeczywistością⁶⁸. Szersze omówienie roli słowa w folklorze magicznym nastąpi w dalszej części.

3. Moc słowa i czynu w folklorze magicznym

Zaklęcia, zamawiania, uroki i inne zabiegi, zawierały olbrzymie przekonanie o wartości słowa, jego boskim i cudotwórczym pierwiastku. Owa magiczna część folkloru często była wiązana z zabiegami leczniczymi, sprawami miłosnymi, zapobieganiem różnych niechcianych sytuacji itp. Były to wypowiedzi z samej zasady zastrzeżone, z samej zasady dla wybranych – czarodziejów, wróżbitów, znachorów, „mądrych bab”, przekazywane pod warunkiem zachowania tajemnicy, zazdrośnie chronione jak wszystkie pierwotne zabiegi magiczne. W związku z ich tajnością, niewiele dostało się do materiałów etnograficznych, to najmniej zbadana część folkloru⁶⁹.

Lud uważał, że same słowa, a nawet myśli mogą osiągnąć zamierzony skutek. Skuteczność danej akcji magicznej zostaje wzmocniona dzięki temu, że przy jej wykonywaniu jednocześnie opisuje się ją lub wyraża w słowach. Taka niezachwiana wiara w moc słowa prowadzi do rozwoju wszelkiego rodzaju zamówień⁷⁰.

Jak już zostało wspomniane, wypowiedź magiczna posiada trwałą spójność wewnętrzną, wygłaszaniu słów towarzyszy wiara w siłę sprawczą tych właśnie słów, czyli wiara w zamawianie. Lecz tekst słowny w folklorze magicznym to tylko część pełniejszego scenariusza, któremu jest podporządkowany, z kolei cały obrzędowy

⁶⁸ A. Engelking, *Magiczna moc słowa w polskiej kulturze ludowej*, [w:] *Język a kultura*, t.1, *Podstawowe pojęcia i problemy*, pod red. J. Anusiewicza i J. Bartmińskiego, Wrocław 1991, s. 158 i 159.

⁶⁹ S. Czernik, *Trzy zorze dziewicze. Wśród zamawiań i zaklęć*, Wydawnictwo Łódzkie, 1968, s. 20.

⁷⁰ K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t.2, cz.2, *Kultura duchowa*, Polska Akademia Umiejętności, Kraków, 1934, s. 168 i 169.

scenariusz podporządkowany jest określonej, konkretnej sytuacji. Wykonawca rytualnej roli, przewidzianej w scenariuszu, w mniemaniu własnym i powszechnym w danej społeczności, obdarzony jest władzą kreatora – oczekiwano, iż po wykonaniu aktu nastąpi spodziewana zmiana (przestanie bądź zacznie padać deszcz, opuści człowieka określona choroba lub lęk itp.). Ów scenariusz znamieny jest dla starych wierzeń i zwyczajów, obecnie z braku wykonawców zanika. Z całego scenariusza szanse przejęcia może mieć tylko rytualny śpiew, akceptowany ogólnie jako motyw folkloru, odpowiadający też modą kultury pop⁷¹.

Dzieje magii ludowej to także historia poszukiwania skutecznych technik i środków zaradczych. Czasem zabieg „zaczarowania” odbywał się bez słów, zawarty był w samym scenariuszu magicznych działań, kiedy indziej cała moc sprawcza zamykała się w wypowiedzianych słowach, którym nie towarzyszyło żadne działanie. Te zamówienia można określić jako psychotropowe, działające uspokajająco na psychikę ludzką. Osoba, o której sądzono, że dysponuje „specjalnymi” mocami raczej nie zatrzyma burzy ani nie sprowadzi deszczu, ale człowiek mógł pokładać w tym akcie jakąś nadzieję, szukać w nim pewnego uspokojenia, wierzyć, że jest jakaś szansa. Było to o wiele lepsze niż poczucie niemocy i bezradności. Są również wypowiedzi przystosowane do leczniczego działania, wpływają na psychikę jednostki porażonej strachem. Jeśli dana osoba po przodkach odziedziczyła sprawną sztukę magii, wówczas we własnym scenariuszu stosowała równocześnie sprawczą siłę wypowiedzianych słów i sprawczą technikę, np. nastawiania nogi, wierzyła w skuteczność tego związku. Zamówienie na przestkach całą swą moc opiera tylko na słowach, a więc musiały to być słowa wyposażone w siłę sprawczą, mogące rzeczywiście uspokoić przestraszonego, skoro tak długo utrzymały się w tradycji⁷².

Wypowiedzenie słowa w praktyce magicznej jest jednoznaczne z przywołaniem nazwanego. Z tego powodu pewne kategorie słów zostają objęte tabu, aby przez nieuważę nie sprowadzić nieszczęścia do świata realnego, ludzkiego⁷³.

4. Folklor magiczny w relacjach informatorów

Dzięki zebranych w tym zakresie relacjom, pojawiła się możliwość zaprezentowania choć niewielkiego skrawka dawnej kultury magicznej mieszkańców wsi polskiej. Nie będzie to oczywiście pełen obraz, gdyż sfera wierzeń magicznych przetrwała zaledwie w strzępkach, które dać mogą jedynie niewielki wgląd na całość zagadnienia. Dzięki opowiedzianym historiom dostrzec można, jak w kulturze wsi polskiej przenikają się

⁷¹ F. Kotuła, *Znaki przeszłości. Odchodzące ślady zatrzymać w pamięci*, Warszawa 1976, s. 10 – 13.

⁷² Ibidem, s. 18 i 19.

⁷³ P. Kowalski, op. cit., s. 296.

wzajemnie i wpływają na siebie dwa światy – magiczny i realny, stając się czynnikiem niejednokrotnie determinującym ludzką egzystencję.

4.1. Uroki – relacje informatorów

Uroki to różnego rodzaju formuły słowne, gesty i różne irracjonalne praktyki, wynikające z myślenia i działania magicznego, a przede wszystkim wiary w magiczną moc słowa, spojrzenia, mogące rzekomo wywierać wpływ na ludzi, zwierzęta, świat zewnętrzny. Znane powszechnie powiedzenia „rzucić urok”, „zauroczyć”, „zadać urok” oznaczają niezwykle, wywołane przez uroki stany fizyczne, psychiczne i emocjonalne. W tradycyjnej medycynie ludowej uroki uważane były za główną przyczynę wielu chorób u ludzi i zwierząt. Tradycja ludowa dysponowała wielkimi zasobami środków i sposobów przeciwdziałających urokom, znanych jako „odczynianie uroku”. Należą do nich różne formuły słowne, odliczanie „na wspak”, różne praktyki magiczne z użyciem m.in. rozpalonych węgla wrzucanych do wody, roztopionego wosku, okadzanie dymem z poświęconych ziół itd.⁷⁴

Przyjrzymy się teraz relacjom informatorów opowiadających o zjawisku rzucania uroku. W jednej z wypowiedzi wygląda to następująco:

Ta Wójcicko to i się wszystkie boły, bo una, mówiły na niu czarownica, una się nigdy nie myła ni co i chodziła jak czarownica, ale una urzekła ci. Nie wolno było ji nic pożyczyć.

(Jan Lasota – wieś Daniszów)

Dostrzec można tu pewną kumulację elementów groźnych z punktu widzenia ludu – kobieta uważana jest za czarownicę, do tego potrafi rzucić urok. Napomnieć należy, iż czarownica, jak podaje Leonard Pełka⁷⁵ w krąg polskiej demonologii ludowej przybyła z krajów zachodnich, a na gruncie polskim zetknęła się z funkcjonującymi tu już pokrewnymi jej postaciami – wiedźmami, jędzami, babami zielarkami, znachorkami. Na tym podłożu dokonał się proces kontaminacji w całość obu pokrewnych wątków wierzeniowych, w konsekwencji czego powstała ludowo-chrześcijańska postać czarownicy-wiedźmy. Spośród wielu szkodliwych dla człowieka działalności czarownica może m.in. rzucić uroki.

⁷⁴ B. Ogrodowska, op. cit., s. 230.

⁷⁵ L. J. Pełka, op. cit., s. 192 – 196.

Wyrażone jest przekonanie, iż nie należy owej kobiecie niczego pożyczać, gdyż za pomocą złych mocy może ona wszystko opanować. Znaczącą jej cechą było również to, iż nie myła się i chodziła brudna, co tylko mnożyło spekulacje mieszkańców wsi na jej temat.

Kolejna relacja również dotyczy kobiety, która potrafiła „uroczyć”:

Tako Pawłosko była, to una tyż aby ci weszła do chałupy, u nos gunsinta były pod stołym, bo kiedyś to tak w packe nawsadzały gynsi, długie jakieś coś żeby nie szczypała i wylingala tam i późni musiała tam z tydzień czy ile siedzieć. To aby ci weszła do chałupy, spojrzala i kuniec po gunsintach. U nos były takie prymulki co trzy razy do góry kwitły. I matka miała pełne okna tych prymulek, matka wiedziała, że ona tako jest, una niedawno umarła. I wzina ci te prymulke, kuniec po prymulkach. Weszły mrówki czy jakieś roboki, obciły korzynie, wszystko zniściło się.

(Jan Lasota – wieś Daniszów)

Opisywana kobieta posiada moc rzucania uroku samym tylko spojrzeniem. Jan S. Bystron⁷⁶ wspomina o ludziach mających „urocze oczy”, zaznacza jednak, iż mogą oni świadomie lub nieświadomie rzucać uroki, inni mieli „ciężką rękę”, szkodzili przez dotyk.

Urok oddziałuje zarówno na zwierzęta, jak i na rośliny powodując ich obumieranie. Sprawczyniami uroków były niemal wyłącznie kobiety, co potwierdza również kolejna relacja:

U nos śmy mieli świnie, maciora się oprosiła takie malutkie świnie i takie Zielińskie były w Daniszowie, i ona zajrzała tam do tego chliwa i te świnie pokładły się i wyzdychały. Taki urok jakiś rzuciła. Stryjinka Stefka umiała trochy odmowiać to trochy odżyło. Kto umiał to odmowiać to ożyły.

(Janina Lasota – wieś Daniszów)

Na tym przykładzie widzimy jak silne może być działanie owego uroku, sprawczyni za pomocą samego tylko spojrzenia spowodowała śmierć zwierząt. Jednocześnie pojawia się informacja o możliwości odwrócenia złego uroku. Jeśli dane osoba potrafiła

⁷⁶ J. S. Bystron, *Dzieje obyczajów...* op. cit., s. 294.

to zrobić, wtedy można było uratować zauroczone stworzenie. Przykładem na możliwość zwalczania uroku przez odpowiednie, znające tajniki magii ludowej kobiety jest relacja jednej z informaterek, która opowiada taką oto historię:

Ja sama wierze w uroki. Jest taki człowiek, że przyjdzie do obory, zobaczy jakieś stworzenie i uroczy to, już się nie szykuje, albo choruje, albo zdycha, już się nie poszykuje. Ja miałam sama ze swojego doświadczenia, mieliśmy taku kobyłke nie, ładnu kobyłke mieliśmy i Tadek jak to Tadek, zawsze do roboty jechał a ja zostawałam w domu. I już proszę ciebie, tłucze się a ja piekłam chleb, już ci mówie, pełno ta dziska chleba, trzeba ten chleb robić a tu fuu! fuu! fuu! co tak się tłucze? Wysłałam, wyleciałam, patrze się w oborze. Doleciałam do obory, ta kobyłka do góry nogami leży. Leży, a jo Boże kochany no już tego chleba, w piecu mi wygasło, chleba nie robiłam, tylko upchnylam, żeby mi nie kipiało z ty dziski i prendko do dumu do mamy. Ale moja mama i ciotka Przepiórcyno poszły na pogrzeb do kogoś, o i idu tu jak Kendry, mówie oj mammo, ciotko, choćta no, co mi się zrobiło, kobyłka mówie do góry nogami leży, tłucze nogami po ścianach jak nie wim co. A ciotka mówi tak – wiesz co, mosz świncunu wode? No mum świncucu wode. To weź świncuny wody w szklanke, idź do babci Gozdurowy niech odmówi uroka, bo to urok na pewno ju wziun, ale mówie urok? No jaki urok? Złapałam, poszłam do ty babci Gozdurowy i ta babcia się modliła, a to podobno dziewczyna, która nie ma jeszcze okresu, nie ma na ni okresu jest jeszcze młoda, w młodym wieku, żeby się nauczyła od taki kobiety, która odmawia uroki. To dopiero jest ważne. Ale ta babcia chyba odmawiała już i tak chyba una to uczyniła. Poszłam do ty babci i ta babcia modli się, wzięła świncunu wode, dołota jeszcze taki wiency wody nad grupku i bierze te wengielki. Trzy wengielki puszczała w te wode. Jak te wengielki utonu, bo to lekkie te węgielki nie, wengielki powinny pływać, tak a ony bzyyy poszły do dna i bzyyy do dna, trzy. Odmówili ten urok i stum wodu, stum szklanku nakrytu przyleciałam do ty obory i tre kobyłke tak: ode lba tak nie, pokropiłam. Kobyłka hult! do góry, podniosła się oprzunsnyła. I powim ci kto mi uroka dał, była ta Hanka a podobno jak dziecko jest przy piersi i matka go już odsadzi od piersi, ale to dziecko płacze, no nie chce jeść, drugi raz go przysadzi do piersi, to będzie urokliwe. Tak mi mówiły starsze ludzie.

(Helena Maciejewska – wieś Dziurków)

Odmawianie uroków przez odpowiednie osoby zdawało się więc przynosić pożądany efekt. Takie odczynianie uroków nazywane było zamawianiem. Stanisław

Czernik⁷⁷ zamawianiem nazywa czynności magiczne mające na celu unieszkodliwienie czegoś lub kogoś. Zamawianie zmierza do usunięcia zjawisk negatywnych, w przeciwieństwie do zaklęcia, czy zaczarowania. Najczęściej stosowane podczas chorób tak ludzkich, jak i zwierzęcych. Funkcjonują tu słowne formuły magiczne, a słowo uznawane jest za czynnik zasadniczy, skuteczny – gdy jest właściwie wypowiedziane. Zamawianiami najczęściej zajmowali się znachorzy, znawcy medycyny ludowej, wtajemniczeni przez poprzedników w łagodną magię zamówień, często dziedziczną od rodziców, bądź najbliższych krewnych.

Barbara Ogrodowska⁷⁸ zamawianie rozumie jako magiczne formuły słowne, niekiedy połączone z pewnymi symbolami religijnymi – znakiem krzyża, modlitwą, prośbą o wstawiennictwo patrona, połączone prawie zawsze z gestami, czynnościami – dmuchaniem, spluwaniem przez ramię, paleniem, nakłuwaniem itp. Zaklęcia miały najczęściej na celu przeciwdziałać złu – chorobom, nieszczęściom, czarom, urokom zwierzęcym i ludzkim, mogły przynosić też różne korzyści – zaklino np. na dobrą pogodę, urodzaj. Przynieść mogły także skutek negatywny – czarownice za pomocą zaklęcia potrafiły np. odebrać mleko krowom sąsiadek. Bywały również wyrazem kary, sankcji, np. rodzinnej, religijnej.

W powyższej relacji zawarta jest ciekawa informacja – zamawiania uroków od doświadczonej w tej kwestii osoby (niemal zawsze kobiety) nauczyć się może jedynie dziewczyna, która nie jest jeszcze dojrzała płciowo, tzn. nie wystąpił i u niej jeszcze okres. Cenna to informacja i raczej niespotykana w owym kontekście. Niemniej ciekawe jest stwierdzenie mówiące o tym, kto staje się człowiekiem mogącym w przyszłości rzucać uroki – to dziecko, które odstawione zbyt wcześnie od piersi płacze i nie potrafi w inny sposób pobierać pokarmu, wtedy matka ponownie karmi go z piersi, a to powoduje, że staje się ono „urokliwe”. Ostatecznie urok zostaje zdjęty dzięki przygotowanej przez znachorkę wodzie święconej, nad którą zostały odmówione uroki. W walce z omawianym zjawiskiem niezwykle istotna zdaje się być symbolika chrześcijańska – święcona woda wraz z zatopionymi w niej węgielkami powoduje uzdrowienie zwierzęcia.

Kazimierz Moszyński⁷⁹ pisze, że rzucanie żarzących się węgli na wodę służy rozpoznaniu uroku, wykryciu osoby, która rzuciła urok, albo stwierdzenia czy dane

⁷⁷ S. Czernik, *Trzy zorze...* op. cit., s. 49.

⁷⁸ B. Ogrodowska, op. cit., s.262.

⁷⁹ K. Moszyński, op. cit., s. 191 – 194.

chorobowe objawy należy przypisywać urokowi. Woda, w której zgasły węgielki zostaje zużyta do obmycia „uroczonego”, lub podana jest do wypicia.

Jak już zostało wspomniane, w owym kręgu magii ludowej prym wiodą kobiety. Są one zarówno tymi, które wyrządzają zło, jak i tymi, które wszelkimi sposobami próbują mu zaradzić. Niektóre kobiety specjalizowały się w określonych czynnościach magicznych, wtedy z konkretnym problemem zwracano się o pomoc właśnie do nich:

Na Szuszczyńie była tako Połcyno, co tyle nogi nimiała, to znów do ni chodziły jak się coś wdało w noge takie niegojunce, to do ni chodziły, una odmowiała, to jo to widziołem, tylko nie pamintum u kogo, chyba u jakiś kobity. Nastawiała ci wynglim takich krzyżyków, poodmowiała, czymś kozła okładać trochy i zagoiło się

(Jan Lasota – wieś Daniszów)

W owych działaniach uzdrowicielskich kolejny raz przewija się motyw chrześcijański, połączony z magiczną mocą spalonych węgielków – kreślone są nimi znaki krzyża, wraz z wymawianiem odpowiednich zaklęć, co ma spowodować ustąpienie dolegliwości.

Warto również wspomnieć, iż zamawiania mogą przybierać postać niezwykle rozbudowanych rytuałów słownych, a nawet mieć charakter rozpisanego na rolę obrzędu, jak w przypadku pozbywania się nocnic. Słowom zamawiania często towarzyszą dodatkowe, często bardzo skomplikowane czynności magiczne, a samej formuły zamawiający przeważnie uczy się w specjalny sposób i trzyma ją w tajemnicy⁸⁰.

4. 2. Wróżbici – relacje informatorów

„Jest doprawdy zastanawiające, na ilu i jak różnych drogach usiłował człowiek przeniknąć mroki niewiadomego, można by śmiało powiedzieć, iż odślanianie rzeczy przyszłych oraz rzeczy, które się już dokonały, lecz pozostają zakryte, to jedna z największych pasyj ludzkości”⁸¹.

⁸⁰ A. Engelking, *Rytuały słowne w kulturze ludowej. Próba klasyfikacji*, [w:] *Język a kultura*, t. 4, pod red.

J. Bartmińskiego i R. Grzegorzycowej, Wrocław 1991, s.83.

⁸¹ K. Moszyński, op. cit., 366.

Kazimierz Moszyński⁸² stwierdza ponadto, iż cechą wróżby jest to, że odpowiedź na pytanie dotyczące niewiadomej rzeczy pada w zupełnej niezależności od jasnego, trzeźwego rozumowania i świadomej woli normalnego człowieka. Dlatego odpowiedź dać musi świat pozaludzki – rzeczy martwe, rośliny, zwierzęta. Jeśli ową odpowiedź może dać człowiek, to może nim być młode „nierozumne” dziecko, osoba chora psychicznie, popadająca w anormalny stan psychiczny, lecz jeśli owa osoba jest człowiekiem normalnym, znajdującym się w normalnym stanie psychicznym, wtedy odpowiedź na pytanie dają te przejawy jego życia wewnętrznego, które dzieją się w nim niezależnie od rozumu i świadomej woli.

W świetle tego, co powiedziane zostało powyżej, przyjrzymy się opowieściom ludzi, którzy doświadczyli obcowania z wróżbitami. Trafiali do nich szukając rady i pomocy, której upatrywali w sile magicznych działań owych jak nazywają ich informatorzy „wróży”:

4.2.1. Wróż Kozdymba

Jedna z informaterek wspominając dawne czasy podejmuje temat wróżbitów, którzy dla społeczności wiejskiej byli niezwykle ważnymi ludźmi, mimo iż częstokroć bano się ich i nie rozumiano wielu właściwych im dziwnych zachowań. Mimo strachu przed tymi ludźmi, częstokroć korzystano z ich usług:

To wróże były. Pamintum był taki Adaś Kozdymba, to un wróżył, mówiły, że un jakiegoś szatana mo w sobie, takim pasem się, łańcuchem się obwiunzywoł, no i nie pamintum co un dźwigoł czy ten łańcuch, czy takie coś dźwigoł, bylam u niego, wróżyłam sobie.

(Helena Majewska – wieś Jelonek)

Opisana postać podejrzewana jest o kontakt ze złymi mocami, a czynności, które wykonuje napawają grozą. Inna relacje dodatkowo potęguje niesamowite wrażenie, jakie sprawiał ów człowiek:

On chodził na cmentarz, nawet do grobowców wchodził i tam nawet nocował. On wróżył, że duchy mu mówią, on wróżył tak z duchów. Ja bylam u niego, boże jak

⁸² Ibidem, s. 366.

z koleżanką, we dwie śmy poszły i jak on zaczął tymi łańcuchami dzwonić, wywijając w tym swoim domku – uciekliśmy. Baliśmy się no, on bił młotem i wywoływał duchów i on wróżył z tych duchów.

(Helena Maciejewska – wieś Jelonek)

Zarysowany jest tu wręcz demoniczny obraz wróżbity. Cała otoczka, którą stwarzał wokół siebie przerażała ludzi do tego stopnia, że przestraszone kobiety nie są w stanie wytrzymać do końca rytuału i uciekają przestraszone. To dosyć niezwykły obraz człowieka – potrafił nocować na cmentarzu w grobowcach, kontaktował się z duchami, do jego atrybutów należały łańcuchy, pas, młot, które budziły uczucie trwogi. Jak pokaże kolejna relacja mimo demonicznego wizerunku pomagał on ludziom i jeśli tylko dotrwali do końca owej przerażającej ceremonii, częstokroć otrzymywali odpowiedzi na nurtujące ich pytania:

Ale jaki to strach był, naprowde, miał taku, koło takie narysował, jak to Janka godała, taku tablice dużu i duchów wywoływał – duchu tam taki, nie taki, jak się tam nazwał ten duch, jak ta osoba będzie żyć dali, jak to będzie, jak to, jak tamto. Jo się tak strasznie bołam, broł te tablice, ale to ciężkie było, ojej, jejku, jak jo się bołam, ale jak mnie powróżył, to szczyro prowda. Niemce tu były, to powiedział, że pojade na zachód, ale tam nie zostanie, chociaż będą chciały się żenić, ale i tak nie zostanie, przyjade do dum, przyjdzie z południa. I pirsze dziecko będzie żałoba, no Marysia się ożyniła i była żałoba, zabił się zinć. Uny se poszły wróżyć Niemce, ale chciały go zabić, bo wróżył im, że Hitler kaput, ale ocaliły go.

(Stefania Dłużewska – wieś Jelonek)

Informatorka mimo nieskrywanego strachu wytrwała do końca wróżby, jak sama potwierdza dalsze koleje losu były takie jak usłyszała w przepowiedni. Słowa, wtedy wypowiedziane w niedługim czasie stały się faktem. Moc wróżbity mogła również okazać się dla niego zgubna, gdyż mówiąc Niemcom, iż przewiduje rychłą śmierć ich przywódcy ryzykował własne życie. Jednak został oszczędzony, przypadek?

Wojna była olbrzymim dramatem, wiele rodzin zostało wtedy brutalnie rozdzielonych, wielu bliskich zaginęło. Ludzie próbując odnaleźć bliskie sobie osoby korzystali z pomocy wróżbity, o czym opowiada kolejna relacja:

Jak się już wojna kuńczyła to niejedna matka szukała mynża czy syna, był taki wróż nazywał się Adaś Kozdymba. Dźwigoł te kamienie do góry i nie można się było śmiać, bo nie chciol wróżyć, łańcuch taki miał, się opasywał lancuchem. A tam pełno było takich kamini, wszystkiego, żelastwa rozmaitego. Po wojnie jak szły, to w różnych sprawach, moja mamusia jak szła do niego, bo przecież wujo Prokop Mietek to był w ty niewoli w Niemczech, to już ten, tamten poprzyjżdzwały a jego nie było. Poszła z bratowymi se wróżyć, no i mamusia se pierszo wróżyła. No to un te kamienie, ten łańcuch se opasoł i tak wzywoł tych duchów. Matka chce syna odnaleźć czy żyje, no to un tam po swoimu mówił do tych duchów, rozmawiał się, no i że jak żyje, to takie jakieś hasło mu oddawoł. On mówił, że żyje, żyje i przyjdzie odzywo się, przyjdzie. No a ta druga bratowa sobie wróżyła, to ten mój brat z tym znowu kuzynem były razem, jak Niemcy ich zabrali, to gdzieś mój brat został na ty gospodarce u Niemców, a tego Niemcy wywiezły gdzieś, niewiadomo gdzie, wcale o sobie nie wiedziały. No i późni już po wojnie, to znowóż ta bratowa poszła do tego wróża z mamusium i ona sobie wróżyła. No i takiego i takiego, a un mówi nie, nie odzywa się, chyba nie żyje. I nie żył.

(Helena Majewska – wieś Jelonek)

Dowiadowano się więc od wróżbity wesołych bądź też przykrych informacji na temat swoich najbliższych, jednak co najważniejsze, jak później weryfikowało życie, informacji prawdziwych. Z usług korzystano nie tylko w sprawach życia i śmierci, lecz również wróżono sobie w sprawach miłości, zamażpójścia, co z nieskrywaną radością i uśmiechem wspomina informatorka:

Ja byłam u niego, to tyż mi wróżył dobrze. Nie brał za to nic, chyba że co łaska. Jo tam z koleżankum byłam u niego, to mi powiedział, że miałam chłopaka, ale o ta ci odebrała i myśmy się zaczyni śmiec, ale tak było, że poszed późni do ni, a do ciebie to przyjdzie, przy jakimś żylastwie będzie, no i ożeni się z tobą. Z południa jakiś będzie, z południa. No i przecież Zygmunt z południa przyszedł, przy żelastwie, bo miał maszyne, krawcem był i ożyniliśmy się. Wywrózoł, prawdę mówił, dużo ludzi wierzyło w niego.

(Helena Majewska – wieś Jelonek)

Jak widać na powyższym przykładzie oraz jak zapewnia informatorka, wróżbita nie mylił się również w sprawach sercowych. Dowiadujemy się także, iż za swoje usługi nie żądał zapłaty, jeśli ktoś jednak chciał wręczyć jakieś pieniądze sam wychodził z inicjatywą i dawał „co łaska”.

4.2.2. Wróż Ułanek

W niedalekiej okolicy, jak wynika z relacji informatorów działał jeszcze jeden wróżbita, nie posiadał on jednak tak demonicznego wizerunku jak poprzedni i raczej nie napawał strachem odwiedzających go ludzi. Przedstawiony był w następujący sposób:

Ale drugi był Ułanek za Wisłą no to naprawdę tamten to z kart wróżył, no i powiedział prawdę też. Ja byłam wtedy w ciąży z Krzysiem, mąż do niego poszedł, a on mu powiedział – o zawiśłok przyszedł, bo ony na nas mówiły zawiśłoki a my na nich. O zawiśłok przyszedł, a cóż cie tu przygnało? Mówi ty tak bardzo nie odchódź daleko, bo ci się rodzina powiększy. Od razu wiedział. Ale poszedł bo moje teście się spaliły, jak się spaliły tak on pojechał do tego wróża Ułanka, bo tak prawdę mówił. No ty to żeś się nie spalił i nie będziesz się palił, ale twój dom rodzinny się spalił – tak mu powiedział od razu. No i mówił mu po nazwisku, imieniu jak szedł jak podpalił, czy na tego i na tego miarkują, no i posądzały tamtego.

(Helena Maciejewska – wieś Dziurków)

Atrybutem, który pomagał we wróżbach są karty, z których wróżbita „powiedział prawdę”. Miejscowa ludność zwracała się o pomoc nie tylko w sprawach życia i śmierci, lecz również próbując wyjaśnić różne wypadki życiowe. W tym przypadku działania magiczne miały na celu wskazać winnego podpalenia, który został zidentyfikowany z imienia i nazwiska przez wróżbitę, mimo iż nigdy wcześniej nie spotkał on tego człowieka. Opisana została nawet cała sytuacja dotycząca owego podpalenia.

Pomocy szukano u wróżbitów również w przypadku kradzieży inwentarza:

Siostra wyszła z Boisk za jednego, no i tam było wszystko zniszczone przecież przez te wojne, no i pojechaliliśmy, mamusia mówi tak – Zoniu jećta, jećta do Boisk, Władek będzie brat tatarke żon a wy bedzieta plewić buraki. Stryj mówi, weśta mój wóz i jećta,

trzeba Krzokum pomóc. No i pojechaliśmy. W nocy ten wóz ukradły. Boże kochany to siostra z tego wszystkiego uciekła z Boisk do domu i mówi w dupie mam Boiska całe. Mówi, same złodzieje tam som. A myśmy z Michańkum – szwagra siostra, poślemy do Ułanka, pytać się, może tam wywróży nam. No i mówi tak – coś macie skradzione, ale coś martwe, nie mogę wiedzieć co, tylko trzeba powiedzieć coś, coś martwe jest. Ja mówię, że wóz, aha przód był gorszy, tył był lepszy, tak mówi, no niby tak było. Szybko szukajcie po ty stronie, bo za dwa dni to już przepadnie ten wóz, no i przepod.

(Zofia Smaga – wieś Dziurków)

Z powyższej relacji wylania się ciekawy fakt – ów wróżbita, mimo posiadania pewnych niezwykłych możliwości nie mógł w przeciwieństwie do ciał ożywionych, lokalizować, rozpoznawać przedmiotów martwych. Dopiero, gdy dowiedział się, o jaki przedmiot chodzi, mógł udzielić bardziej szczegółowych informacji, pewnych wskazówek mogących pomóc w odzyskaniu zaginionego. Natomiast jeśli chodzi o los człowieka, jego przecucia zdawały się być nieomyłne:

U Więclawa Stefka ktoś karabin włożył w kupkę żyta i znalazły Niemce, moi siostry syn mówił po niemiecku bo przed wojnu szkole skuńczył, zawołały go. Zabrały go, boso go zabrały te Niemce. Za Wisłu była u takiego Ułanka, wróżył i wywróżył ji – żyje, przyjdzie, ale za długi czas przyjdzie. A tam na kuchni niemiecki, gdzie go zabrały do obozu, była tako, co ji rodzinie wybiły i była u Nimców na robocie, przy kuchni była. Zapoznała się z tym Heńkim. Miała taku możliwość, że buty mu dały te Nimce, jak już o mrozie boso chodził, to mu dała buty, za ji protegum, no i ubrania, to, tamto. Powiedział, że jak przeżyje to ożeni się z niu i jej już nie opuści. Późni już mu było łatwi, nie głodny był, boso nie chodził. No i tak przeżyli przyjechał tutaj, ożenił się z niu, ślub był na Glinie.

(Stefania Dłużewska – wieś Jelonek)

Wróżbici ci, wraz z całą niesamowitą otoczką, jaką wokół siebie stworzyli, byli dla ludu niezwykle ważnym elementem świata. W wielu sytuacjach życiowych, stawali się ostatnią deską ratunku, źródłem, z którego czerpano informacje – wierzono w nie i ufano w sprawczą siłę przepowiedni.

Wybitny badacz i znawca naszej, szerszej słowiańskiej kultury, jakim był Kazimierz Moszyński⁸³, wyraża przekonanie, iż paranormalna możliwość niektórych wróżbitów, zwłaszcza o ile wieszczą oni np. w stanie ekstazy, może zapewne faktycznie powodować wycucia rzeczy nieznanymi ogółowi.

Celem nie jest tu oczywiście rozstrzygnięcie racji na temat prawdziwości czy nieprawdziwości, racjonalności czy nieracjonalności, autentyczności czy fałszywości owych wróżb, lecz samo ich ukazanie, jako niezwykle istotnego, integralnego składnika magii kultury ludowej, którą poprzez zbieranie tym podobnych relacji można utrwalić i ocalić od zapomnienia.

5. Wierzenia, zabobony, obrzędy, przesady – magii ludowej ciąg dalszy

Ludowe myślenie magiczne, przejawiało się niezwykle silnie w wierzeniach, zabobonach, obrzędach, zwyczajach i obyczajach, które choć w znacznie mniejszym niż dawniej stopniu, obserwować możemy na wsi polskiej po dziś dzień. Przyjrzymy się więc niektórym aspektom omawianego zagadnienia, choć prezentowany materiał jest zaledwie znikomą częścią owych przejawów magicznego myślenia, daje jednak pewien ogólny obraz i zarys tendencji zmierzających do magicznego pojmowania rzeczywistości.

5.1. Obrzęd sobótkowy – relacje informatorów

Sobótką od wieków traktowana była, jako coroczny obrzęd, czyli jako pewne zachowanie i działanie uroczyste, określone przez tradycje i obyczaj oraz przyjęty w zbiorowości system aksjologiczny. Wyrażane były w ten sposób pewne treści religijne i społeczne. Była istotnym elementem więzi społecznej, komunikacji międzyludzkiej i tożsamości⁸⁴.

Sobótką, zwana również nocą świętojańską, palnocką, kupalnocką, kupalnicą, kupalą, wigilią św. Jana Chrzciciela, wywodzi się jeszcze z czasów pogańskich, ma początek w świętach powitania lata, związanych z kultem słońca, sił przyrody, z towarzyszącymi im oczyszczającymi rytuałami ognia i wody, obrzędami miłości i płodności. To noc wzmożonych zalotów, wyznań miłosnych oraz większej swobody

⁸³ K. Moszyński, op. cit., s. 75.

⁸⁴ B. Ogrodowska, op. cit., s. 137.

seksualnej. Kościół w ramach zwalczania pogańskich obyczajów, nakłaniał wiernych, aby owej nocy oddawali cześć św. Janowi Chrzcicielowi. Podczas sobótki oddawano cześć dwóm żywiołom, są nimi ogień i woda. Jeśli chodzi o żywioł wody, to we wszystkich regionach Polski obowiązywał zwyczajowy zakaz kąpieli w wodach rzek, jezior, strumieni przed nocą świętojańską, w razie nieprzestrzegania owego zakazu groziły człowiekowi poważne konsekwencje, nawet śmierć. Dopiero woda „ochrzczona” przez św. Jana była bezpieczna. Ogień natomiast w ową noc miał moc oczyszczającą, życiodajną, ochronną. Na polanach leśnych, wzgórzach, polach i nad wodami rozpalano wielkie ogniska, zwane sobótkami, albo palinockami, rozpalano je w tradycyjny sposób – pocierając drewno o drewno. Budowa stosu ogniskowego należała do zwyczajowych obowiązków kawalerów. Wokół sobótek tańczyły nocą biało ubrane dziewczęta w wiankach na głowie, przepasane bylica⁸⁵.

Jako, że ów obrzęd o pogańskim rodowodzie zanikł już niemal zupełnie, niewiele na jego temat relacjonowali informatorzy, lecz do pewnych treści udało się dotrzeć. Tak oto sobótkę wspomina jedna z informaterek:

Zbierały się na wieczór nad rzekum, chłopaki robiły, układały z patyków różnych, płoty łamały, przygotowały chrust na ognisko, a dziewczyny wily wianki z różnych polnych kwiatów. Bylice sie rwało. Dziewczyny wchodziły do rzeki i puszczały wianki, który pierw popłynął, to wróżyli, że ta pierwsza dziewczyna wyjdzie za mąż. Niektóre to popychały swoje wianki. Koło robili przy ogniu i śpiewali. O kwiatach paproci opowiadały.

(Helena Maciejewska – wieś Dziurków)

Oprócz symbolicznego ogniska, pojawia się tu motyw wicia wianków z polnych kwiatów i puszczenia ich na wodę. O owym zwyczaju wspomina Barbara Ogrodowska⁸⁶ - o północy panny na wydaniu puszczały wianki na wodę, symbol ich dziewictwa, uplecione z różnych ziół i kwiatów, których ilość i rodzaj określał zwyczaj regionalny. Dziewczęta wróżyły sobie, co je czeka w miłości i małżeństwie.

W relacji wianki również były wróżbą tego, co czeka dziewczęta w miłości, wierzone, że wianek, który najszybciej pokona daną trasę przyniesie szczęście

⁸⁵ Ibidem, s. 132 – 134.

⁸⁶ Ibidem, s. 133.

właścicielce - jako pierwsza z biorących udział w owym swoistym konkursie dziewczyn wyjdzie za mąż. Stąd bardziej spragnione zamężpójścia niewiasty, próbowały pomagać szczęściu popychając swój wianek.

Pojawia się również informację o tym, iż zbierano wówczas bylice. W tradycji ludowej uważana była ona za ziele czarodziejskie i potężny amulet przeciw czarom, złym mocą. Podczas sobótki palono ją w ogniskach, co symbolizowało zniszczenie czarownic i złych mocy. Kobiety i dziewczęta opasane bylicą tańczyły wokół ognia, co miało dać powodzenie w miłości, płodność, lekkie porody, ustrzeżało to również przed bólami krzyża. Stosowano ją również w wielu innych praktykach magicznych – zaszywano w fałdy ubrania, noszono pod koszulą na gołym ciele, wkładano pod strzechą i szczeliny ścian domów, aby ustrzec się przed chorobami i czarami⁸⁷.

Kolejnym przywołanym przez informatorkę, niezwykle istotnym i najbardziej chyba magicznym elementem obrzędu sobótkowego, był zwyczaj poszukiwania kwiatu paproci.

Był to mityczny kwiat o niezwyklej barwie i blasku, jasno świecący, purpurowy, błękitny lub złocisty, o cudownych, magicznych właściwościach. Miał zakwitać i wydawać owoc w odległym leśnym uroczysku, gdzie nie słychać żadnego dźwięku z siedzib ludzkich. Zakwitał podczas kilku przełomowych nocy w roku, głównie podczas przesilenia zimowego – noc wigilijna, a także letniego – noc świętojańska z 23 na 24 czerwca. Ten, kto odnajdzie ów kwiat posiada nadprzyrodzoną mądrość, szczęście i bogactwo. Kwiat zakwitał tylko o północy i właśnie wtedy należało go zerwać, gdyż strzegły go złe moce, diabły, czarownice itd. Zachowywano więc różne zwyczaje i procedury ochronne. Poszukiwanie owego kwiatu było często pretekstem do spotkań zakochanych i miłosnych wyznań⁸⁸.

Relacja innego z informatorów jest jeszcze bardziej skąpa pod względem treści, lecz pojawiają się tu nowe elementy:

Wianki puszczało się na wodę, no i te młode tam śpiwały, no jakieś pogrąjki miały. Grały przeważnie na skrzypkach, na harmonii, no i to młode się schodziły, rzucały na wodę. W którą stronę popłynie wianek, to z tamtej strony będzie kawaler czy panna.

(Helena Majewska)

⁸⁷ Ibidem, s. 28 i 29.

⁸⁸ Ibidem, s. 101.

Pojawia się również motyw wróżenia z puszcanych na wodę wianków, lecz tym razem ma nieco inną wymowę, mianowicie z kierunku, w którym popłynie wianek należy spodziewać się nadejścia kawalera. Jednym z elementów obrzędu była muzyka – grano na harmonii, skrzypcach. Instrumenty te zapewne zastąpiły swoich instrumentalnych poprzedników z lat dawniejszych, gdy nie były one jeszcze znane. Nieodłącznym elementem sobótkowych ognisk był śpiew, lecz nie udało się tu odnotować żadnej z sobótkowych pieśni, gdyż jak wszyscy informatorzy zgodnie podkreślali, „*to było z dawniejszych czasów i się już tego nie zna i nie paminto*”.

5.2. Wierzenia, zabobony, przesady w życiu codziennym

Warto na początku podjąć próbę wytłumaczenia, czym są owe wierzenia, zabobony i przesady. Spróbować określić, jakie miejsce zajmują one w kulturze ludowej, czym dla niej są i dlaczego się rodzą. Pojęcia te są bliskoznaczne, odwołują świadomość ludzką do jednej sfery – magicznego pojmowania, interpretowania otaczającej nas rzeczywistości.

5.2.1. Wierzenia

Najkrócej ujmując wierzenia są to poglądy i wyobrażenia utrwalone w mitach o istotach i zjawiskach nadprzyrodzonych, obecnych w przyrodzie i rządzących nią, decydujących o ludzkim życiu i losie. W polskich wierzeniach ludowych wątki chrześcijańskie łączą się z elementami wcześniejszego, magicznego, fantastycznego pojmowania świata, racjonalna obserwacja łączy się z niczym nieskrępowaną wyobraźnią⁸⁹.

Według Juliana Krzyżanowskiego⁹⁰ wierzenia to poglądy i przekonania o występowaniu w przyrodzie i życiu ludzkim zjawisk nadprzyrodzonych. Gdy poglądy zgodne są z zasadami wyznawanej religii, wtedy mówimy o wierzeniach religijnych, jeśli natomiast zachodzi niezgodność, mówimy wtedy o wierzeniach magicznych, przesadach lub zabobonach. Pierwiastki wierzeniowe odgrywają w każdej kulturze ludowej, w każdym folklorze rolę niesłychanie doniosłą, bez ich znajomości niezwykle trudno zrozumieć świat owych kultur. Wierzeniu zazwyczaj towarzyszy jakaś wskazówka, która mówi, co należy zrobić, aby osiągnąć jakiś wynik realny.

⁸⁹ Ibidem, s. 247.

⁹⁰ *Słownik Folkloru polskiego*, pod red. J. Krzyżanowskiego...op. cit., s. 436.

Przykładem motywu wierzeniowego może być informacja podana przez jednego z informatorów, który w taki oto sposób tłumaczył niezrozumiałe dla siebie zjawisko:

Mleko się psuło, z krwium było, to czarownica opaskudziła krowe a mój dziadek to kazał szukać wióra, w wiórku tym żeby dziura była, żeby mleko cedzić przez tego wiórka, to się mleko naprawi.

(Jan Lasota – wieś Daniszów)

Inna relacja podaje niemal analogiczną informację:

Jak się mleko zepsuło, to trzeba było szukać wióra z dziurkom i to mleko przez tego wióra się przecedzało. Z drewna, jak to jest nieraz zrzynek i dziury ma, to obrzynali to i zachowywali.

(Helena Maciejewska – wieś Dziurków)

Historie te mają podstawę w starych podaniach ludowych, według których w noc świętojańską czarownice włóczą się po łąkach i miedzach, ciągnąc za sobą po rosie sznury, uzdy końskie, powązki do cedzenia mleka. Można spotkać je na ścieżkach, którymi zwykle pędzi się krowy na pastwisko, i rozpoznać po tym, że wykonują ruchy pozorujące zagarnianie czegoś w podwiązany fartuch, wypowiadają jednocześnie zaklęcia. Po takich praktykach mogą przez cały rok, bez żadnego wysiłku i starań doić mleko ze sznurów, wyciskać je z uzdy końskiej, szmatek, troków od fartucha itp., zjadać dobre masło i tłuste sery, podczas gdy krowy gospodarskie doją się krwią, marnieją, tracą mleko. Mogą również ukradkiem wyprowadzić konia ze stajni, poplątać mu i zmierzwić grzywę i ogon, a nawet zajeździć go na śmierć podczas nocnych harców⁹¹.

Wierzono również w pewne nadprzyrodzone moce ludzi, którzy w sposób magiczny mogli np. porozumiewać się ze światem zwierząt, podporządkowując go sobie:

To Szczury wyprowadzały. We młynie było pełno szczurów, to naily kogoś, bo taki chodził człowiek i te szczury wyprowadził. Umiał tak jakoś pogodać z nimi i uny na noc, już słońce zachodziło i uny wyszły i poszły.

(Jan Lasota – wieś Daniszów)

⁹¹ B. Ogrodowska, op. cit., s. 135.

Wierzenia dotyczyły różnych sfer życia człowieka. Dzięki nim próbowano w pewien sposób tłumaczyć i interpretować rzeczywistość a zarazem w oparciu o świat magii wprowadzać pożądane działania do świata realnego, ludzkiego, częstokroć działania te miały zapobiegać bądź też odwracać skutki ingerencji sił magicznych.

5.2.2. Zabobony

Gusła, zabobony to wierzenia i praktyki, relikty magicznego myślenia i działania, uprawiane przez jednostki i grupy społeczne, uznawane za przejaw tradycjonalizmu, niskiego poziomu wiedzy, rozwoju kulturalnego, potocznie określane jako „ciemnota”. Zabobonem jest np. wiązanie czerwonych tasiemek od uroków, stosowanie cierni, smoły, kredy i wody święconej w walce z rzekomymi czarownicami⁹².

Przykładem na owe magiczne myślenie i działanie posłużyć może następująca relacja:

Po wieczery wigilijny przynosili snopek słomy, pare ździebeł rzucali za belkę, żeby był urodzaj, a na tej słomie to i figłowali i spali. Po wigilii chodzili do drzew owocowych, wiązali powrósełkami ze słomy te drzewka i z siekierą: będziesz rodzić czy nie? Pytali drzewka, bo jak nie to cie zetniemy, a jak będziesz rodzić, to zawiązały powrósełkiem. To drzewko się bało i rodziło.

(Helena Maciejewska – wieś Dziurków)

Wyrażone jest tutaj przekonanie w sprawczą moc pewnych zabiegów stosowanych w określony sposób i w określonym czasie. Znając następstwa mogące być efektem działania danej magicznej chwili, można starać się im zaradzić:

Na Wielkanoc, żeby kury jajka nosiły. Żeby nie puszczać kur, żeby pierwszy kogut nie wyszedł na dwór, tylko kura. To bedu lepi jajka nosiły

(Helena Maciejewska – wieś Dziurków)

Zabobony często miały charakter lokalny i dotyczyły zwierząt gospodarskich:

⁹² Ibidem, s. 256 i 257.

Kupiłeś krowe a nie mieszkałeś przy lesie, to una jak jałowiec kwit, to una wtedy zachorowała. Bo to nie była leśno krowa, tylko na polu. Tak jak na Długiwoli, stamtąd krowa się na Tumaszówke nie nadawała, o stund z Daniszowa tyż nie, zachorowała, mocz oddawała krwium.

(Jan Lasota – wieś Daniszów)

Zabobony wynikały ze specyficznego pojmowania świata, który często był niezrozumiały, próbowano więc w jakiś sposób go ogarnąć i usystematyzować, aby móc choć w niewielkim stopniu zapobiegać niechcianym kolejną rzeczy.

5.2.3. Przesady

Przesady to potoczne, irracjonalne, nieusystematyzowane, chaotyczne poglądy, wyobrażenia, oceny, zakazy i nakazy, utrwalone w stereotypie, przyjmowane bardzo stanowczo i bez należytego uzasadnienia, niepoddające się racjonalnej argumentacji, niesprawdzalne empirycznie, oparte na błędnych przesłankach i wnioskach, zazwyczaj niezgodne z faktami. W kulturach tradycyjnych przesady wynikały ze swoistej wizji świata i interpretacji rzeczywistości. Były nieodłącznym, fundamentalnym elementem wiedzy ludowej, w której empiria łączyła się z magią, rzeczywistą wiedzę i racjonalną obserwację weryfikowały wierzenia i mity. Zdolność oceny związków przyczynowo-skutkowych była więc ograniczona. Zachowania i praktyki, które dziś można uznać za przesądne, miały zapewniać ludziom realne korzyści, wywierać wpływ na siły przyrody, zgodnie z nimi współistnieć, kontrolować rzeczywistość i usuwać z niej czynniki niekorzystne dla człowieka – czary, uroki, nieszczęścia⁹³.

Mianem przesądów określić można nieusystematyzowane wyobrażenia, oceny, poglądy należące najczęściej do wiedzy ludowej. Przesady wykraczają poza właściwy danej kulturze zasób doświadczeń i rygory logiki, nie stanowią rezultatu przyjęcia konsekwentnego systemu światopoglądowego, religijnego czy magicznego. Praktykowanie przesądów uśmierza lęki przed siłami niedającymi się opanować ani zrozumieć lub ma na celu pozyskanie z realnym skutkiem przychylności tych sił. Sądy i zachowania określane jako przesady w odróżnieniu od obrzędów nie muszą się przejawiać publicznie i uroczyście, dlatego więc nie podlegają nigdy pełnej kontroli społecznej⁹⁴.

⁹³ Ibidem, s. 178.

⁹⁴ *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, pod red. Z. Staszczak...op. cit., s. 297 – 299.

Przesady ujawniały się niemal w każdym aspekcie życia codziennego, były stałym elementem kultury, przyjmowano je bezkrytycznie, niejako automatycznie, bez głębszego zastanawiania się nad ich autentycznością bądź fałszywością. Często występowały wszelakie przesady dotyczące żywego inwentarza:

Jak jedna do drugi przyszła to zaro kazało się siadać, bo kury nie bedu jajka niesły.

(Helena Maciejewska – wieś Dziurków)

Lub jak podaje inna relacja:

W wigilie jak przyjdzie pierwsza kobieta, to będą się jałoweczki rodzić, a jak chłop, to lepszy urodzaj wróży.

(Helena Maciejewska – wieś Dziurków)

Znaczna część owych zabobonów dotyczyła nie tylko najbliższego otoczenia człowieka, ale również jego samego:

Nie chódz do ognia, nie leć, bo to mówi, że jak się pali, a jak kobita w ciąży, jak się złapie gdzie, to że to jest czerwona plama, ta z Tomaszówki ma taku plamę na twarzy.

(Helena Maciejewska – wieś Dziurków)

Również sprawy dotyczące śmierci nie są wolne od tego typu myślenia:

Mówią, że jak ktoś kogoś podpali, że to czarny będzie po śmierci.

(Helena Maciejewska – wieś Dziurków)

Starano się również wszelkimi sposobami zapewnić sobie szczęście:

Teraz żeby znowu jakie nieszczęście nie było, to podkowe przybijali nad oborum. Żeby to się szykowało, żeby strachu nie było.

(Helena Majewska – wieś Jelonek)

Jedna z informaterek, podając przysłowie ludowe, rozpatrywała go również w kategoriach magicznych, pewnych funkcji, nakazów:

Na świętego Józwa przez pole bruzda.

(Helena Maciejewska – wieś Dziurków)

W razie nie zrealizowania czynności wypływającej z treści przysłowia, uprawa ziemi, żniwa mogły nie przynieść oczekiwanych przez gospodarza efektów. Chodziło o to, że nawet podczas niesprzyjającej pogody 19 marca obowiązkowo, nawet symbolicznie należało odłożyć jedną skibę na niwę, aby nadchodzący rok, był urodzajny. Jak pisze Roman Landowski⁹⁵: „To był czas odwracania ziemi, aby przyspieszyła oddech, tak potrzebny na przyjęcie ziarna. A skowronek już czekał na oraczy, by im w polu wiernie towarzyszyć”.

Z punktu widzenia ludu przestrzeganie wszelkich przesłanek płynących z zabobonów, miało przynieść wszelakie korzyści, natomiast nie przestrzeganie ich, mogło spowodować działanie niekorzystne dla człowieka.

Podsumowując, stwierdzić można, iż ludność wiejska dysponowała dużym zasobem środków umożliwiających nawiązywanie kontaktów z siłami nadprzyrodzonymi i pozwalającymi na czasowe znoszenie mitycznego podziału między tym, co święte i tym, co ludzkie. Utrzymywaniu takiego kontaktu służyła duża część inwentarza kulturowego, tradycyjne czynności, zachowania i przedmioty służące jednemu celowi – nawiązywaniu „dialogu” z siłami nadprzyrodzonymi. Magia ludowa była wyrazem wiary w możliwość pozatechnicznej ingerencji w rzeczywistość, wynikającą z przekonania, że w kosmosie występują wszechogarniające związki przyczynowe. Dzięki formułom i czynnościom magicznym, które towarzyszyły wszystkim dziedzinom życia ludności wiejskiej, człowiek mógł wpływać na bieg wydarzeń, powodować zjawiska pożądane, unieszkodliwiać siły wrogie⁹⁶.

Myśl ludowa stworzyła system wyobrażeń, który nie da się rozpatrywać w kategoriach bajki, ani tym bardziej przesądów i zabobonów. Operowała ona pewnym

⁹⁵ R. Landowski, *Dawnych obyczajów rok cały. Między wiarą, tradycją i obrzędem*, Wydawnictwo Diecezji Pelplińskiej, Pelplin 2000, s. 72.

⁹⁶ J. Tomicka, R. Tomicki, *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Białystok 1975, s. 148 i 149.

zespołem wiedzy o świecie, wiedzy nie wydumanej, ale opartej na bezpośredniej obserwacji i doświadczeniu zjawisk i przedmiotów. Zostały one uporządkowane i wyjaśnione w szczególny, ale konsekwentny sposób. Owa wizja determinowała w poważnym stopniu życie ludzi, którzy uważali się za integralną część olbrzymiego systemu wszechświata. Wydaje się, że sprawą najważniejszą było zapewnienie poczucia wszechogarniającej wspólnoty, a w związku z tym stabilności psychospołecznej⁹⁷.

⁹⁷ Ibidem, s. 201 i 202.

RODZIAŁ 4

Praca, miłość i sacrum w pieśni ludowej

O bogactwie kultury ludowej w dużej mierze stanowi jej artyzm. W obrębie arcyzmu ludowego szczególnie zaś miejsce zajmuje pieśń ludowa, będąca nieodłącznym elementem tak życia codziennego, jak i okresu świąt czy też innych niezmiernie ważnych, znaczących uroczystości w życiu społeczności wiejskiej. Śpiewanie pieśni było czynnikiem integrującym, cementującym środowisko, czynność ta wzmacniała więzi, utrzymywała pewną wspólną wizję świata. Śpiew był radością, pomagał znosić trudy dnia codziennego, pozwalał uzewnętrznic duchowe, drżące wewnątrz człowieka stany emocjonalne, towarzyszył niemal każdej dziedzinie życia ludzkiego.

Przedmiotem analizy nie będzie budowa pieśni, wersyfikacja, zawarte w niej rymy, powtórzenia czy paralele, lecz sam przekaz, treść, wymowa. Służyć ma to ukazaniu pewnej ludowej wizji świata i człowieka, uwypukleniu zawartych w pieśniach koncepcji i interpretacji rzeczywistości.

1. Pieśń jako składnik kultury ludowej

Pieśń w tradycyjnych kulturach słowiańskich jest szczególnym przypadkiem realizacji językowej, w której to, co obiektywne i uniwersalne, powszechne spotyka się z subiektywnym i indywidualnym. Jako utwór anonimowy, dobro wspólne zamkniętej grupy ludzi, jest szczególnym narzędziem budowania spójnego obrazu świata jako pewnej przyjętej jego interpretacji⁹⁸.

„Pieśń ludowa nie jest tworem jednolitym. Składały się na nią wieki, z których każdy coś dorzucił do ogólnej skarbnicy, składały się pierwiastki rodzime i obce; obok pieśni pochodzenia ludowego widzimy także i znaczny wpływ literacki”⁹⁹. Pieśni ludowe tętnią życiem, czuć w nich kulturę danego narodu. Nie szukamy w nich głębi ani wysokiej sztuki, lecz życia w jego najrozmaitszych przejawach, to co w niej odczute i namiętne czyni pieśń tak bliską i drogą¹⁰⁰.

⁹⁸ K. Chojnacka, *Komu i jak kobiety śpiewają o sobie? Podsumowanie badań terenowych prowadzonych na obszarze Pokucia we wrześniu 2004 roku*, [w:] *Folklor w badaniach...op. cit.*, s. 57.

⁹⁹ J. S. Bystroń, *Polska pieśń ludowa*, Krakowska Spółka Wydawnicza, Kraków 1921, s. 3.

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 4.

Jak twierdzi Stanisław Czernik¹⁰¹, w tekstach śpiewanych na ogół nie występują tajemnicze pierwiastki mistyczne czy magiczne, dlatego też zwykle pieśń ludowa nie pozostawała zastrzeżona dla wybrańców, nie była ukrywana w tajemnicy, lecz pozostała zjawiskiem powszechnym, kulturowym dobrem ogółu mieszkańców wsi.

Dymitr Lichaczow¹⁰² zauważa, że tematy liryki ludowej są skrajnie uogólnione, brak w niej motywów przypadkowych, indywidualnych. Dotyczą one położenia całych warstw ludności. Badacz wysuwa również ogólne stwierdzenie, że: „w dziełach folkloru wchodzimy w „inny”, umowny świat, z umownym czasem toku wypadków”¹⁰³.

Pieśń ludowa, podobnie jak cały folklor, jest zjawiskiem mowy żywej, przechodzącym drogą ustną z pokolenia na pokolenie, przechowywanym pamięciowo. Jest dostępna obserwacji jedynie w konkretnych zmiennych wykonaniach – wariantach, będących realizacjami właściwego utworu istniejącego jako abstrakcyjny schemat. Jest podwójnie linearna – nie tylko w płaszczyźnie formy językowej, lecz także substancji fonicznej. Pieśń pozbawiona podpory pisma, łatwo ulega elipsie i kontaminacji, co z kolei stwarza silne zapotrzebowanie na środki mnemotechniczne, ułatwiające zapamiętywanie i reprodukcje tekstu. Pieśń ludowa nie zna tytułu, jest identyfikowana według bohatera, według motywu, według początkowych słów – incipitu¹⁰⁴.

2. Pieśń jako ludowa forma artystyczna

Istnienie w rozwoju historycznym polskiej pieśni ludowej określonej stabilizacji podstawowego zasobu leksykalnego pozwala przypuszczać, że artystyczna odmiana języka ludowego istniała na terytorium polskim już w czasach bardzo odległych. Być może ów styl wywodzi swoje początki z określonej odmiany językowej, artystycznego języka ogólnosłowiańskiego¹⁰⁵.

Jak stwierdza Jerzy Bartmiński¹⁰⁶, ludowy styl artystyczny, czyli język chłopskiego folkloru w polskiej tradycji kulturowej funkcjonuje w dwu odniesieniach: wewnątrz kultury ludowej kontrastuje z potoczną mową ludową, zaś w ramach ponadregionalnej

¹⁰¹ S. Czernik, *Trzy zorze...* op. cit., s. 22.

¹⁰² D. Lichaczow, *Czas artystyczny w folklorze*, [w:] *Literatura Ludowa nr.2*, 1972, s. 31.

¹⁰³ Ibidem, s. 43.

¹⁰⁴ J. Bartmiński, *Folklor – język – poetyka*, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław, Warszawa, Kraków, 1990, s. 149 i 150.

¹⁰⁵ J. Sierociuk, *Pieśń ludowa i gwara*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Lublin 1990, s. 175 i 176.

¹⁰⁶ J. Bartmiński, *Ludowy styl artystyczny*, [w:] *Współczesny język polski*, pod red. J. Bartmińskiego, Wrocław 1993, s. 223.

kultury ogólnonarodowej postrzegany jest w opozycji do wysokiego literackiego stylu artystycznego jako narzędzie poezji ludowej, w jej wielu gatunkach z pieśnią ludową na czele. Ów artystyczny styl ludowy przejawiający się głównie w pieśniach, posiada pewne rozpoznawalne cechy, takie jak: zdrobnienia, paralelizm obrazów człowieka i przeżyć przyrody oraz technikę budowania tekstu metoda powtórzeń. Zasadą poetycką wydaje się być uczuciowość, naiwność wyobraźni wrażliwej na zewnętrzne podobieństwo i prostota.

Według Jana Stanisława Bystronia¹⁰⁷ podstawową cechą pieśni ludowej jest jej prymitywizm, pierwotna prostota odpowiadająca poziomowi umysłowemu jej twórców. Prymitywizm ten przejawia się zarówno w pomyśle, jak też w konstrukcji i opisie.

Poezja ludowa w przekonaniu Jerzego Bartmińskiego¹⁰⁸, jako najbardziej rozwinięta dziedzina folkloru, w swej tradycyjnej postaci jest autentyczną poezją meliczną, istnieje jako pieśń, śpiewana indywidualnie lub zbiorowo, łącząc słowo z muzyką i wzajemnie je do siebie przystosowując. Badacz stwierdza, że „język pieśni, uformowany w procesie długotrwałej symbiozy słowa z muzyką, jest językiem „śpiewanym”. Ma podwójne uporządkowanie, jedno oparte na wyznacznikach językowych, wewnętrznych, drugie wynikające z powiązania z muzyką”¹⁰⁹.

Pieśni ludowe Stanisław Czernik¹¹⁰ nazywa poezją małych form, zauważa zarazem, iż nie ma odpowiedniego wyrazu rodzimego dla jednolitego określenia małych, a zwłaszcza najmniejszych form. Nazwy ogólnej nie stworzył nawet sam lud ze względu na wielką różnorodność tych drobiazgów, wśród których obok skocznych piosenek widnieją sentymentalne miniaturki liryczne, obok fraszek i epigramatów satyrycznych – zaśpiewy żalose i smutne, obok czupurnych wypowiedzi junackich – tkliwe kołysanki.

Jerzy Bartmiński¹¹¹ ponadto określa pieśń jako okaz najczystszej ludowej stylu poetyckiego. Pieśń ma wszystkie cechy charakterystyczne dla tekstów integralnie związanych z muzyką, także cechy tekstów wierszowanych, poetyckich. Nasilenie swoistości jest duże na wszystkich piętrach struktury języka, najsilniejsze jednak w morfologii i leksyce. Tekst jest w dużym stopniu spetryfikowany. Zmienność zależy

¹⁰⁷ J. S. Bystron, *Polska pieśń...op. cit.*, s. 6.

¹⁰⁸ J. Bartmiński, *Ludowy styl...op. cit.*, s. 226.

¹⁰⁹ Ibidem, s. 226.

¹¹⁰ S. Czernik, *Trzy zorze...op. cit.*, s. 22 i 23.

¹¹¹ J. Bartmiński, *O języku folkloru*, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, 1973, s. 273 i 274.

od odmian gatunku – większa jest w przyśpiewkach, których język zbliża się do potocznego, mniejsza w pieśniach epickich i obrzędowych.

3. Pieśni – relacje informatorów

W relacjach informatorów, nawet tych zupełnie niezwiązanych z artyzmem ludowym, pieśni „wypływały” częstokroć niejako samoistnie, bez jakichkolwiek wskazówek czy przesłanek sugerujących potrzebę ich przywoływania. Pojawiały się „same”, przy okazji wspomnień o przeszłości w różnych jej aspektach. Dowodzi to jak niezmiernie ważnym i swojskim są one elementem. Można zaryzykować stwierdzenie, iż informatorzy niemal nie potrafili mówić o przeszłości nie przywołując tak silnie integralnej części kultury ludowej jaką są pieśni.

3.1. Pieśni żniwne

W relacjach dotyczących przeszłości, ważnym, wyakcentowanym przez informatorów fragmentem ówczesnej egzystencji był okres żniw i związane z nim prace polowe. Pieśni żniwne były niejako naturalnym następstwem opowieści o owym czasie zbierania plonów, którymi obdarowywała ziemia. Oto jak wyglądał czas żniw w relacji jednej z informaterek:

Wczesnym rankiem śliśmy w pole kosić, no mąż czy tam ojciec z kosą i musiała być podbieraczka, odbieraczka raczej, a jeszcze dawni to sierpami, to żeli sierpami. Były bardzo śpiewy na polu i na klęczki sierpem żęły to zboże, w małe snopeczki wiązały, to nie za mnie, za mnie to kosy były. Ooo naodbirałam się, kosiło się to zboże kładło się na garstki, żyto to się wiązało odraz w snopki, a tak to się kładło na garstki, nieraz deszcz zlał, to musiało się przewracać, chodziło się przewracało się kijem czy sierpem podnosiło się przewracało, późni się wiunzało w snopki. Powróśla były ze słomy robione, wybierało się słome prostu z żytniej słomy, robiło się powróśla, wiązało się tam pency, no i krenciło się takie i się te garstki trzy, cztery kładło na snopka i się wionzało. Te snopki stawiało się w takie mendle, w kopki takie się składało. I to jak już jarzyna to było suche, jak żyto to się ustawiało kopki.

(Helena Maciejewska – wieś Dziurków)

Przedstawiony jest tu obraz ciężkiej, fizycznej pracy, lecz zarazem pojawia się informacja, że starano się umilić ten czas poprzez śpiew. Dowiadujemy się również o tym, iż dawniej zboże ścinano wyłącznie sierpami, co potwierdza również inna relacja:

Wcześni kiedyś no to, że kosiły sierpami, to jo tego bardzo nie pamintum, mówiły tak. A późni to kosami już, to jak przyszed lipiec, żniwa to szło chłopów, no kosiarzy kilka, kobity podbirały to zboże, tak się podbierało, wionzały snopki, późni stawiały mendle no i stały te, no ładnie było kiedyś. Dziś se sama przypominum to. A późni to były już takie kosiarki, żniwiarki takie, takie skrzydła lotaju. To późni aby te garście zbirały po żniwiarce i wiunzały i stawiały, późni wozy takie drabiniaste jak już ileś tam zeszło, jak wyszło to zboże w tych myndlach i para koni, i woziły na sterte, gdzieś tam ustawiały na polu sterte. No fajnie było.

(Janina Lasota – wieś Daniszów)

Podobnie jest w kolejnej relacji:

Zygmunt 12 lat jak miał, to młócił już, kosił, taku mału kose miał, kosił a babcia odbirała. Downi to ludzie sierpami żyli, ale to już nie za mnie, to z opowieści. I obrobili i był czas na wszystko, jakoś to mówi, że większy dzień był czy co a tera nima na nic czasu.

(Helena Majewska – wieś Jelonek)

Ścinanie zboża sierpami należy już do przeszłości, fakt ten przytaczany jest niejako z „powołania się” na innych ludzi, którzy „mówiły tak” czy też wiadomo to „z opowieści”, praktykowali ów sposób zbioru zboża i przekazali ta wiedzę potomnym. Taki sposób relacjonowania przeszłości wiąże się pewnymi uwagami, jakie poczynił w stosunku do informatorów Jerzy Bartmiński¹¹². Badacz wyróżnił dwa kontrastujące typy – jeden o świadomości naiwnej, drugi refleksyjnej. Informator naiwny jest zarówno nadawcą (autorem tekstu) tekstu, jak też jego przekazicielem (wykonawcą). Mówi od siebie w pierwszej osobie referując swoje przeżycia lub przedstawia coś

¹¹² J. Bartmiński, *Językowe sposoby porządkowania świata. Uwagi na marginesie biłgorajskich relacji o kosmosie*, [w:] *Etnolingwistyka 2*, pod red. J. Bartmińskiego, Lublin 1989, s. 51 i 52.

obiektywnie w trzeciej osobie w sposób nie budzący wątpliwości i dyskusji. Informator o świadomości refleksyjnej jest wykonawcą tekstu, ale sam odróżnia się od nadawcy. Zaznacza dystans w stosunku do kogoś za kim przekazuje tekst i informacje, nie chce brać wobec odbiorcy osobistej odpowiedzialności za to co mówi. Wykonawca traktuje siebie jako przekaziciela informacji pochodzącej od kogoś innego, może być referentem wiedzy ogólnej, zbiorowej¹¹³.

Co do samych pieśni wykonywanych podczas prac żniwnych, występowały takie, które śpiewano w drodze, nim rozpoczęto pracę:

Szły do pracy na pole, tak sobie śpiewali:

Boże z twoich rąk żyjemy,

choć naszymi pracujemy,

użycz nam urodzaj złoty,

my ci damy trud i poty.

Boże Abrahamów plemie,

spuść nam urodzaj na ziemi,

a my cie za ten dar wielki,

będziem chwalić po czas wszelki.

To przed rozpoczęciem pracy, szli do żniw i tak se śpiwali.

(Helena Maciejewska – wieś Dziurków)

Dostrzegamy tu rzecz charakterystyczna dla ludowej koncepcji świata, relację Bóg – praca. Według Małgorzaty Mazurkiewicz,¹¹⁴ w kulturze ludowej mianem pracy określa się każdą czynność, która jest działaniem, wymaga od wykonawcy pewnego wysiłku fizycznego i stanowi z punktu widzenia wykonawcy czynności celową, zapewniającą mu środki do życia. Jako taka jest przeciwstawiana lenistwu i próżniactwu. Praca pochodzi od Boga - Bóg wypędzając Adama i Ewę z raju, daje im narzędzia do pracy i każe zapracować na chleb. Stwórca staje się sprawcą wszelkiego życia na ziemi i wszystkich działań, w tym i prac.

Praca ulega pewnej sakralizacji, wiąże się bezpośrednio ze sferą boską, Bóg za dobrą pracę może zesłać urodzaj, dzięki temu będzie wychwalany i kochany. Praca

¹¹³ Ibidem, s.52.

¹¹⁴ M. Mazurkiewicz, *Praca i sacrum w polszczyźnie ludowej*, [w:] *Etnolingwistyka 2*, op. cit., ... s. 7 – 15.

czyni przestrzeń pola w pewien sposób uświęconą. Pole rodzące zboże, z którego powstaje chleb urasta do rangi jednego z najważniejszych elementów życia:

Podbieraczka podbierała, kosiaż kosił, aby na polu było słycać brzęk tych kosów, każdy się cieszył, że miał kawalek swojego pola i sobie zbierał zboże, także pozbierali, pozwozili do stodół. Żyto poszło na chleb, pszenice pytlowali na munki, no piekli placki, pieruszki, tam ciasta różnaitości z tej munki. W każdym domu duże rodziny były, po nawet ósmioro, dziewięcioro dzieci w domach było, no ale z tego pola wszyscy się wyżywili. Jak byli biedniejsi to brakowało tam nie raz. W każdym domu to był piec chlebowy, piekło się chleb po domach w swoich piecach, piekło się, no taki był ten chleb smaczny. Jedna do drugi przyszła sąsiadka:

*rośnie, rośnie ciasto w dzieży,
będzie jutro chlebek świeży,
a kto przyjdzie jak nie wierzy,
jak dostanie kromke chleba,
to smaczniejszego nie potrzeba!*

(Helena Maciejewska – wieś Dziurków)

Pole staje się tu „żywicielem” całej rodziny, społeczności, pszenica i chleb jako wartość najwyższa. Stanisław Czernik¹¹⁵ zauważa, że kult ziemi i chleba traktowanych jako świętych sięga zamierzchłych czasów, mimo niwelacji wielu kultów, które już przebrzmiały, ten nadal utrzymał się w środowiskach wiejskich. Oba kultury są bardzo bliskie sobie i godne dalszego trwania. Ziemia w wyobrażeniach naszego ludu nigdy nie należała do pojęć kosmicznych, to przede wszystkim gleba i podglebie, pola, łąki, zarośla i do pewnego stopnia lasy, zwięzające pospolite pojęcie ziemi-gleby. Ziemia, to matka, która wszystko żywi, po śmierci również wszystko przyjmie. Duże znaczenie miała emocja do ziemi z ojczystego pola lub rodzinnej wsi, okolicy. Ziemia daje życie rodząc zboże, wszelakie rośliny użytkowe. Zboże i chleb używane były jako dary ofiarne, przede wszystkim na cześć słońca.

Anna Brzozowska-Krajka¹¹⁶ postrzega chleb jako synonim naczelnej wartości – życia, będący najbardziej podstawowym i powszechnym od końca XIX wieku

¹¹⁵ S. Czernik, *Trzy zorze... op. cit.*, s. 205 – 210.

¹¹⁶ A. Brzozowska-Krajka, *Symbolika dobowego cyklu powszedniego w polskim folklorze tradycyjnym*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1994, s. 91.

składnikiem pożywienia, był każdego dnia rodzajem komunii.

Pole jest miejscem gdzie budzi się życie, gdzie człowiek spędza czas radośnie i wesoło:

*Pójdziemy w pole w ranny czas,
młode traweczki witam was,
młode traweczki zielone,
z ranna rosą zroszone,
długoście spały twardym snem,
pod białym śnieżkiem w polu tem,
teraz główeczki wznosicie,
bo przyszło słońko i życie.*

(Helena Maciejewska – wieś Dziurków)

Pieśń jest swoistą pochwałą na cześć życia, pola, słońca. W pieśniach i opowieściach dotyczących zniw, pracy w polu waloryzowaniu ulega czas, szczególnie trzy pory dnia – poranek (czas rozpoczęcia prac polowych), południe (czas odpoczynku) oraz wieczór (czas zakończenia prac, powrotu do domu). W powyższej pieśni poranek ukazany jest jako czas gdy należy wyruszyć do pracy w pole, aby efektywnie wykorzystać dzień. Prace trwały aż do południa:

Szło się w pole rano, kto był sprytny to od razu się odbirało i wiunzało się. Nas było, no tatuś był, brat był, już kawaler, siostra, ja byłam młodsza od siostry, ale byłam sprytniejsza, siostra była taka niższa, grubsza, to ja jak odbierałam, to wołałam szybko, żeby od razu związać i od razu w powietrzu wiązałam. A siostra nie. Jak wracaliśmy, to każdy po gorsztce, no i wiunzało się. No do południa to jeszcze, jak gospodarz papierosa se zapalił to jeszcze był spoczynek a jak nie to całe czasy aby ciuch i ciuch i ciuch do południa. No to już późni obiat był, dwie godziny, no to się w południe spoczywało. Mąż spał, spoczywał a ja to zawsze robote miałam a to w ogródku, a to szycie miałam, nie spoczęłam se nic. Tylko w pole. Ano poszliśmy o piontej, po piontej to już mni goronco było, pośliśmy na ostatni kawalek, było pół morgi, to trza było wykosić, zwionzać, postawić i przyjąć, to już jedenasta godzina wieczór była. To już taki człowiek był wymordowany, dzisiaj to już by te młode nie wytrzymały, aj tam, ni ma mowy. Tak się trza było orobić.

(Zofia Smaga – wieś Dziurków)

Praca jest ciężka i wyczerpująca, jedyny odpoczynek w ciągu dnia przypada na południe, później praca trwa aż do zapadnięcia zmroku. Jak podaje Anna Brzozowska-Krajka¹¹⁷, pora południowa to okres, gdy słońce „spoczywa”, analogiczne zachowanie obowiązuje i u człowieka, zwłaszcza w fazie wzmożonych prac polowych podczas lata, gdy jest ono najsilniejsze.

Wraz z zachodem słońca zwolna zaprzestawano prac, często zmęczenie było już duże i oczekiwano tego momentu z niecierpliwością:

*Zachódź że słonoczko,
skoro masz zachodzić,
bo mnie nóżki bolu,
po tym polu chodzić.
Nóżki bolu chodzić,
ronczki bolu robić,
zachódź że słoneczko,
skoro masz zachodzić.*

(Helena Maciejewska)

Dostrzegamy tu pewien ład temporalny, jak pisze Anna Brzozowska-Krajka¹¹⁸, czas od wschodu do zachodu słońca był dla pracujących w polu „miara Bożą”, pracę otrzymywał człowiek od Boga, więc jej wykonywanie należało do jego obowiązków, wpisane było w ustalony porządek praw boskich. Odwieczne prawa natury określały jego codzienny rytm aktywności i pasywności. Wszelkie zajęcia rolnicze mogły być wykonywane tylko w ciągu dnia, praca w nocy uważana była za herezję, niezgodna z rytmem natury i funkcjonującego zgodnie z nim człowieka.

Pole w pieśni może być również miejscem uczuć, miejscem gdzie przebywa ukochany lub ukochana:

W oczach miała,

¹¹⁷ Ibidem, s. 145.

¹¹⁸ Ibidem, s. 18.

*w polu błękitny kwiat,
jak wypuszczony między świeże trawy ptak.
Jedni razem do koła,
bujne zboża żyznych pól,
ponad rżyskiem wreszcie dojrze,
gdzie pracuje chłopak mój (czy junak mój).*

(Janina Lasota – wieś Daniszów)

Tłem do opisu uczuć jest, jak to zwykle bywa w pieśni ludowej, piękno przyrody, najbliższego, znanego dobrze, swojskiego otoczenia. Pojawiają się charakterystyczne elementy bezpośrednio związane ze żniwami – *błękitny kwiat* (zapewne chodzi tu o chaber, kwiat który bardzo często porasta pola ze wszelkim rodzajem zbóż), *bujne zboża żyznych pól* czy *rżysko*.

Pole dla mieszkańców wsi miało olbrzymią wartość, plony były dobrem najwyższym, którego nie można było w żaden sposób marnować, każdy kłos, każde ziarno miało olbrzymią wartość:

Kiedys była taka konna grabiarka, pierw jeszcze była taka rynczna, ale za mnie to już konna była. Grabiły te szczyżnie, a późni żeśmy szły, matka z nami szła i zbirałyśmy kłoski jeszcze po tym zgrabiunym. Z pszynicy, żyta jęczmienia. I tośmy się, będzie jak toto, układało się w rękę, tu się użynało, wiązało się to słomkom, takie gorstki były. I w worek, późni zbirałiśmy w worek, tośmy wzili do domu i tam na podwórzu się taku plachcie rozłożyło, taku szmate i deske i tak, i kij w rękę, i się młucilo te gorstki. Żeby nic nie zmarnować. I tośmy miały kury, to się dawało kurom.

(Janina Lasota – wieś Daniszów)

Żniwa było okresem wyjątkowej pracy fizycznej, ale zarazem okresem radosnym, wesołym, pełnym śpiewów, podczas których dochodziło do utrwalania więzi społecznych czy bardziej osobistych, uczuciowych, miłosnych. Taki obraz żniw i wszelkich związanych nimi zwyczajów, wierzeń czy obyczajów odchodzi niestety już w przeszłości. Współcześnie zamiast słów ludowych pieśni nad polami niesie się warkot maszyn wykonujących za człowieka większość pracy. Pomagają człowiekowi, ale niestety szkodzą kulturze - zabijając stare, piękne polskie tradycje okresu żniwnego.

Najlepszym podsumowaniem zmian jakie zaszły w tej dziedzinie kultury wsi polskiej są słowa, jakie z nostalgia wypowiada jedna z informaterek:

*Tera to w ogóle nie wiem kiedy su żniwa, bo przyjedzie kombajn omlóci zborze,
przywiezie, belki też przywiezie i nic ludzie nie sum razem.*

(Helena Maciejewska – wieś Dziurków)

3. 2. Pieśni miłosne

Zebrane tu pieśni mają formę krótkich epigramatów miłosnych, Stanisław Czernik¹¹⁹ określa takie utwory mianem ludowej śpiewki o miłości. Śpiewana jest często przy sposobności tańca, jest pewną miniaturą liryczną, próbą zamknięcia w prostych wyrażeniach określonej sytuacji uczuciowej lub ogólnej, ludowo-filozoficznej refleksji nad sprawą miłości. Były to liryki śpiewane podczas wieczornych zebrań młodzieży zimą, przy kądzieli lub innym domowym zajęciu, latem podczas świątecznych majówek, a także przy pracy w polu, na pastwisku itp. Pieśni miłosne to olbrzymia część twórczości poetyckiej ludu. Nawet jeśli bezpośrednio nie łączą się z tematem miłości, tak czy inaczej nawiązują do niego, zwłaszcza w dziedzinie pieśni zabawowych, obrzędowych, weselnych, pasterskich i innych¹²⁰.

W ludowym rozumieniu miłość niemal zawsze łączona jest z młodością. Traktując o młodości, pieśń jednocześnie, pośrednio opowiada o miłości, która nie jest nazwana wprost:

*A tam w lesie, pod jaworem, gołębie gruchają,
nic nie użylam, lata mi mijają.
Zapszegajcie konie kare,
dopędzajcie, doganiajcie, lata moje młode.
Dopędzali, doganiali na tym nowym moście,
oj wróćcie się moje lata, zaprosze was w goście.
Już nie wrócą moje lata, nie wróci uroda,
popłynęło wszystko z czasem
jak ta bystra woda.*

¹¹⁹ S. Czernik, *Stare złoto. O polskiej pieśni ludowej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1962, s. 257.

¹²⁰ *Ibidem*, s. 257.

(Helena Maciejewska – wieś Dziurków)

Lub nieco inna wersja tej samej pieśni:

*Ach tam w lesie nad jaworem gołębie gruchają,
nic na świecie nie użyłem, lata mnie mijają.
Zaprzęgajcie konie kare, zaprzęgajcie gniade,
dopędzajcie, doganiajcie lata moje młode.
Dopędzali, doganiali na tym nowym moście,
oj wróćcie się moje lata, zaprosze was w goście.
Już nie wrócą moje lata, nie wróci uroda,
popłynęło wszystko z czasem jak ta bystra woda.*

(Helena Maciejewska – wieś Dziurków)

W obu pieśniach posiadających niewielkie między sobą różnice (w pierwszej bohaterem jest kobieta – *nie użyłam*, natomiast w drugiej mężczyzna – *nie użyłem*, ponadto w pieśni drugiej prócz *koni karych*, występujących w pieśni pierwszej, pojawiają się również *konie gniade* czy też *pod jaworem* – pieśń pierwsza, w stosunku do *nad jaworem* – pieśń druga), wynikające zapewne z pewnych błędów pamięciowych przekazujących je osób, dostrzegamy również charakterystyczne motywy często przewijające się w miłosnych pieśniach ludowych, które doskonale wychwylił Stanisław Czernik¹²¹. Stwierdza on, że w pieśniach jest silnie rozbudowany motyw przyrody, najczęściej spotykane są motywy botaniczne i ornitologiczne. Wierzby, dęby, lipy buki, leszczyna, kalina, jawor, ale również zbiorowiska roślinne: gaj, las, ogródek, zboże, łąka i inne. Spośród ptaków często występuje gołąb (ludowy symbol miłości), kukułka (żał i płacz), skowronek, słowik, skrzecząca sroka i bystry sokół.

Z motywów konwencjonalnych w powyższej pieśni pojawia się las, gołąb, bystra woda czy jawor, który według ustaleń Stanisława Czernika¹²² w pieśni ludowej symbolizować ma nie tylko miłość, ale i utratę wianka.

Kolejna pieśń jest ciekawym przykładem na relacje, jakie mogą zachodzić między arbitralnym światem wewnętrznym pieśni a rzeczywistością otaczającą wykonawcę:

¹²¹ Ibidem, s. 272.

¹²² S. Czernik, *Trzy zorze...op. cit.*, s. 162.

*Leciały ptaszki, czarne stadami (na Waldka napisze),
a Waldek Dłużewski szedł za pannami.
Poszedł do Pynkały, w okienko puka,
a Zosia się pyta, co Waldek szuka?
Szukałem panny, ujrzałem ciebie,
otwórz okienko, pójde do ciebie.
Okno otworzyła i Waldka wpuściła
i całą nockę z nim przepędziła.
Tak rozmawiali, myśleli wiele,
ach moja Zosiu, moje wesele.
Oj będzie mama to się zaradze,
będziesz szed do dum to cie odprowadze.
Mama mi mówi – jak pijak będzie,
będzie cie bijoł, bolić cie będzie.
Ach moja mamo, on mnie nie wybije,
co mnie ma wybić, to wycaluje.*

(Stefania Dłużewska – wieś Jelonek)

Pieśń prócz motywu miłości zmierzającego w kierunku małżeństwa, które - według Dobrosławy Wężowicz-Ziółkowskiej¹²³ - prezentuje już inne wartości w tekstach pieśni (miłość i tęsknotę po ślubie zastępuje raczej kategoria przyzwoitości i szacunku), ujawnia pewną cechę informatora. Pisze o tym Halina Pelcowa¹²⁴, która zauważa, że tekst może być tylko informacją o tym, jak było kiedyś, ale też opisem konkretnego faktu, wydarzenia, często nawet osobistego. Mieszkańców wsi cechuje myślenie konkretno obrazowe, a zatem jeżeli opisują dawne wesele, to jest to konkretne wesele, np. własne lub kogoś bliskiego, dobrze znanego. Podobnie jest np. z opisem domu czy danych zwyczajów, obyczajów, gdzie wyraźnie zarysowane jest *ja*.

Taki zabieg konkretyzowania i zarysowania pewnego *ja*, dostrzec możemy w powyższej pieśni, gdzie wykonawczyni, konwencjonalnemu kochankowi nadaje konkretne imię i nazwisko osoby sobie znanej – *na Waldka napisze*. Analogiczna sytuacja zachodzi w przypadku określenia domu rodzinnego „kochanki”, który (o czym

¹²³ D. Wężowicz-Ziółkowska, *Miłość ludowa*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1991, s. 144.

¹²⁴ H. Pelcowa, *Wypowiedź gwarowa jako typ przekazu kulturowego łączącego przeszłość i współczesność*, [w:] *Teksty kultury. Oblicza komunikacji XXI wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2006, s. 80.

po ukończeniu pieśni oznajmiła informatorka) jest konkretnym domem we wsi, konkretnych ludzi o nazwisku *Pynkata*. Ów zabieg konkretyzowania w pieśni występuje rzadko, natomiast charakterystyczny jest dla innych ludowych sposobów mówienia o przeszłości.

Występują również pieśni, w których miłość dwojga ludzi napotyka pewne „zewnątrzne przeszkody”, ukazane w sposób humorystyczny, charakterystyczny dla ludu:

*Wysokie płoty tato grodził,
żeby do Kasi, do Kasi żeby
nikt nie chodzi.
Ale ta Kasia mądra była,
ale ta Kasia mądra była
i dziurę w desce
i w desce dziurę wywierciła.
Oj żeby nie ta dziura w desce,
oj żeby nie ta dziura w desce,
była by Kasia,
Kasia by była do swego Jasia...*

(Helena Maciejewska)

Niestety nie znamy zakończenia pieśni, co wynikało z ograniczenia pamięci informatorki, która nie była w stanie przypomnieć sobie dalszej części. Niemniej jednak na podstawie fragmentu, który udało się utrwalić, wysnuć można pewne wnioski. Mianowicie, jak słusznie dostrzegł to już Stanisław Czernik¹²⁵, w pieśni miłosnej nie ma „bezpośredniego” adresata czy imiennego bohatera piosenki miłosnej. Jeśli spotykamy się z imieniem Jasia czy Kasi, to nie chodzi oczywiście o tę konkretną wymienioną osobę. Obyczajowość wiejska taką bezpośredniość wyklucza, zaliczając ją do kategorii wstydlivych. Śpiewa się o „chłopcu w ogóle” i o „dziewczynie w ogóle”, imiona Jaś i Kasia stały się synonimami chłopca i dziewczyny, ukochanego i ukochanej.

Bohaterowie powyższej pieśni są więc konwencjonalni, ich imiona pełnią funkcję prezentacji ogółu – kobiet i mężczyzn.

Często wyrażeniu miłości służą krótkie, lecz wymowne miniaturki liryczne:

¹²⁵ S. Czernik, *Stare złoto...op. cit.*, s. 259.

*Oj Ksieńko kochana,
oj Heniusiu kochany
z tysiunca wybrany.
On z tysiunca jednego,
do serca mojego.*

(Stefania Dłużewska – wieś Jelonek)

Ludowe pieśni miłosne częstokroć zawierają pewne „swojskie” poczucie humoru:

*Był sobie raz Felek,
co chodził przez szelek,
czterdzieści butelek
przy sobie miał.
Przyszła niedziela,
pijany jak bela,
prowadzi go Hela
do domu spać.
Przyszet nim usnął,
to Hele uścisnął,
Hela płakała
a on się śmiał.*

(Helena Maciejewska – wieś Jelonek)

Przedstawiony jest tu w sposób żartobliwy pewien problem, który istniał w społeczności wiejskiej – słabość do alkoholu. Kobieta, tu już zapewne żona, musi borykać się z problemami, które sprawia „niepokorny mąż”. Jednak, nim kobieta zostanie żoną, może sama zdecydować, który kawaler jej odpowiada:

*Przyjechało trzech na jednym koniu
i pytali czy córka w domu.
Jest ci ona, jest ci ona w polu
i wybiera pszeniczkę z konkołu.
Matka po niu posyłała,
żeby gości przyszła przywitała –
nie przywitam, przywitajcie sami,
nie podpieram u nikogo ściany,
bo ta ściana z lipowego drzewa,
nie tu takich kawalerów trzeba.*

(Helena Maciejewska)

Dawniej w zawieraniu związku małżeńskiego ważny był majątek, jaki dana osoba posiadała, posag, jaki jest w stanie wnieść do przyszłego związku. Kobieta w powyższym tekście już na wstępie odrzuciła zaloty kawalerów, gdyż jeśli *przyjechało trzech na jednym koniu* z pewnością nie są zbyt majątni i żaden z nich nie będzie w stanie utrzymać żony i rodziny. To przejaw myślenia materialnego, bardzo praktycznego, lecz odpowiadającego realiom ówczesnej wsi, gdyż *ściana z lipowego drzewa* nie gwarantuje stabilizacji i dostatku.

Bogactwo ludowych pieśni o miłości jest olbrzymie. Zaprezentowane tu teksty są zaledwie niewielkim wycinkiem owej całości tematycznej, lecz dają pewien obraz ludowego pojęcia miłości, która ukazywana jest w wielu aspektach. Warto nadmienić, iż choć mowa jest o ludowych pieśniach miłosnych, najczęściej, jak zauważa Jan Stanisław Bystron¹²⁶, są one pochodzenia szlacheckiego, a przez lud zostały one zaadoptowane i przyswojone. Nie jest oczywiście tak, że cała pieśń musi być pochodzenia szlacheckiego, lecz często zaczerpnięte są jedynie pewne motywy czy wyrażenia.

3.3. Pieśni kolędowe

Etymologiczne korzenie słowa kolęda, znanego wszystkim językom słowiańskim, sięgają czasów rzymskich. W języku łacińskim nazwa *calendae*, znaczyło dosłownie „rzeczy, które mogą być ogłoszone”, odnosiła się do pierwszych dni miesiąca i zwłaszcza pierwszych dni nowego roku. Ogłaszano wtedy publicznie, co w danym miesiącu nastąpi, praktykowano składanie sobie życzeń i dawanie prezentów. Przez długi czas kolędami nazywano tylko pieśni noworoczne o charakterze życzącym, a nie bożonarodzeniowe, które terminem kolęda zaczęto obejmować dopiero w XIX wieku, nazywając je wcześniej m.in. kantyczkami¹²⁷.

W polskiej kulturze ludowej od czasów przyjęcia chrześcijaństwa (wcześniej, jak podaje Stanisław Czernik¹²⁸, kolęda była obrzędem obyczajowym, świeckim, niezależnym od religii), pieśni kolędowe zajmują niezwykle ważne miejsce przybliżając człowieka do sfery sacrum i powodując zarazem sakralizację pewnych elementów

¹²⁶ J. S. Bystron, *Etnografia Polski*, op. cit., s. 81.

¹²⁷ J. Bartmiński, *Polskie kolędy ludowe. Antologia*, Universitas, Kraków 2002, s. 18 i 19.

¹²⁸ S. Czernik, *Stare złoto...* op. cit., s. 70.

rzeczywistości. Według Małgorzaty Mazurkiewicz¹²⁹ poprzez sacrum można rozumieć to, co boskie, trwałe, niezmienne, powtarzające mit. Sakralizację zaś pojmować można jako proces waloryzacji rzeczy i zdarzeń pod wpływem sacrum. Waloryzacja ta może zachodzić zarówno na poziomie zachowań pozajęzykowych, zwłaszcza zwyczajowych i obrzędowych, jak i zachowań językowych, zgodnie z teorią o współzależności językowego obrazu świata i kultury, w której język ten funkcjonuje.

Współcześnie pojęcie sacrum odnosi się bardziej do sfery postaw człowieka wobec świata, do sposobu przeżywania i interpretowania rzeczywistości niż do transcendencji. Sfera sacrum może się rozszerzać lub zawężać – to, co świeckie, może ulegać sakralizacji, dzięki zastosowaniu określonych rytuałów, zaś to, co sakralne ulec może profanacji¹³⁰.

Pierwotnie kolęda była pieśnią życzeniową związaną z zakończeniem starego i rozpoczęciem nowego roku. Ze względu na adresata wyróżnić można grypy kolęd życzących – dla gospodarza i gospodyni, dla panny i kawalera. Później kolęda postrzegana była również jako pieśń religijna, której tematyka związana była z narodzeniem Chrystusa. Mieszczą się tu także apokryfy – czyli ludowe wersje narodzenia Jezusa oraz pastorałki – pieśni osnute na tle motywów pasterskich. Od drugiej połowy XIX wieku w Polsce powstały kolędy aktualizowane – są to pieśni oparte na znanych melodiach kolędowych, przedstawiające sytuację społeczną i polityczną narodu i państwa¹³¹.

Pośród pokaźnej ilości powszechnie znanych i popularnych (przez co nie staną się tu one obiektem analizy) pieśni kolędowych czy bardziej ogólnie rzecz biorąc pieśni związanych ze sferą sacrum, jakie przytaczali informatorzy, zaprezentowane zostaną jedynie te mniej znane (przez co ciekawsze z badawczego punktu widzenia), bądź jak będzie to miało również miejsce, pieśń autorstwa jednej z informaterek.

Pierwsza z relacji dotyczy pieśni z okresu Trzech Króli, święta, z którym - jak pisze Barbara Ogrodowska¹³² - wiązały się różne tradycje domowe i liczne zwyczaje ludowe a jeszcze w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku 6 stycznia nazywano szczodrym lub świętym dniem. Oto jak ów okres przedstawiony jest w relacjach:

¹²⁹ M. Mazurkiewicz, *Praca i sacrum...* op. cit., s. 7.

¹³⁰ J. Bartmiński, *Formy obecności sacrum w folklorze*, [w:] *Stereotypy mieszkają w języku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2007, s. 206.

¹³¹ J. Adamowski, M. Tymochowicz, *Obrzędy i zwyczaje doroczne z obszaru województwa lubelskiego (próba słownika)*, [w:] *Dziedzictwo kulturowe lubelszczyzny. Kultura Ludowa*, pod red. A. Gaudy, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Lublin 2001, s. 30 – 34.

¹³² B. Ogrodowska, op. cit., s. 222.

Na Trzech Króli śpiewali Kolendy:

Trzej królowie jadą

z królewską paradą

z dalekiej krainy do dziecińcy.

Wtedy były pieczone, to nazywał się krzywy chleb z ciasta drożdżowego, różnego tam i buraczków, no różne, to piekli takie szczodroki, w piecu piekli takie szczodroki. Od wieczora chodzili po szczodrokach, do samego rana. Cała noc śpiewali kolendy, a gospodyni wychodziła z domu, no rozdawała te szczodrociki a oni śpiewali:

Za szczodrociki dziękujemy,

zdrowia, szczęścia wam życzymy,

a żebyście długo żyli,

a po śmierci w niebie byli.

A jak im nie dali tych szczodroków, to śpiewali:

Nie młócił, nie młócił,

wiater stodoline mu przewrócił.

(Helena Maciejewska – wieś Dziurków)

Ów zwyczaj chodzenia po szczodrokach opisuje Oskar Kolberg¹³³ podając, że w ten dzień dzieci chodzą gromadą po wsi z torebkami i śpiewają wszędzie pieśni (szczodrówkę). W nagrodę od gospodyń dostają szczodroki, czyli małe rogaliki pieczone z razowego chleba. Zwyczaj ten nazywa się „chodzić po szczodrokach”. Zebrawszy większą ilość dzieci idą do karczmy, dzielą się nimi i zjadają.

W opisie Kolberga szczodroki robione są z razowego chleba, natomiast w relacji informatorki ów produkt zwany również krzywym chlebem, wykonywany jest z ciasta drożdżowego z dodatkiem buraczków. Jan Uryga¹³⁴ podaje, że szczodroki pieczone były przeważnie w kształcie zwierząt lub lalek. Natomiast Jan Adamowski i Mariola Tymochowicz¹³⁵ podają informację, że szczodroki mogą być również wypiekane z razowej mąki, nadawano im zazwyczaj kształt rogalików. Wedle relacji szczodroki mogą mieć również okrągły kształt:

¹³³ O. Kolberg, *Lud*, seria XX radomskie, cz. II, Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1887, s. 90.

¹³⁴ J. Uryga, *Rok polski w życiu, tradycji i obyczajach ludu*, Wydawnictwo Duszpasterstwa Rolników, Włocławek 2000, s. 127.

¹³⁵ J. Adamowski, op. cit., s. 35.

Herody chodziły, kolędnicy chodzili, z gwiazdą chodzili. Na Trzech Króli tośmy chodzili po szczodrokach, ale mam mnie to nie dawała chodzić. Jeszcze do dzisiaj piekę na Trzech Króli krzywe ciasto, robi się drożdżowe a to z buraków, a to różnych i się robi takie to kólecza, a to takie, a to takie, takie krzywe ciasto się piecze, takie szczodroczi, takie ciastka. W piekarniku a dawni to w piecu, bośmy nimieli piekarnika.

(Helena Maciejewska – wieś Jelonek)

Szczodraki oprócz znaczenia wynikającego z powyższych ustaleń, posiadają również inne, jak podaje Jerzy Bartmiński¹³⁶ - szczodraki to również wierszowane życzenia wypowiedziane, czasem wyśpiewywane pod oknami domów.

Jeśli kolędnicy za swoje odwiedzimy otrzymali od gospodyni oczekiwane szczodroki, wtedy dziękowali kolędą i szli do następnego domu, jeśli natomiast nic nie otrzymali jedynie „złoczyli” i odchodzili. Jak zauważa Jerzy Bartmiński¹³⁷, kolęda jest darem, za który bezwzględnie podtrzymywany jest wymóg wzajemności, przymówki o datek są niekiedy bardzo natarczywe. Nieobdarowanie kolędników darem wyzwalalo w nich sankcjonowany kulturowo gest zlorzeczeń.

Kolęda, którą wykonywano podczas „chodzenia po szczodrokach” według informatorki brzmiała:

*Pan Jezus nam się narodził,
do piekła dróżkę zagroził,
narodził nam się we źłobie,
nie miał sukienek na sobie,
tylko wionieczke sianka,
pod nóżki, pod kolanka.
Małe dziatki go witają,
pod nóżki, pod kolanka go sitają,
a witajże Panie nasz, Panie nasz,
po szczodroczkach chodzić czas,
pieczone tu szczodroki,*

¹³⁶ J. Bartmiński, *Polskie kolędy...* op. cit., s. 35.

¹³⁷ Ibidem, s. 40.

kołoki powiadali nam.

Szczodro pani, dobro pani,

dajcieszta i nam.

Jak nie dacie szcudroka, kołoka,

dajcie chleba klin,

zapłaci wam sam Pan Jezus,

za ten szcudry dzień.

Najświętsza panienczka

na stołeczku siadała, siadała

i każdemu dzieciąteczku po szcudrocжку dajała, dajała,

dajcieszta i nam.

Czekają, czekają, no wychodzi ta gospodyni z przetakiem, no i te szcudroki, ale jak to chłopaki, który zdolny był, to cap, więcej złapał i:

Za kolende dziękujemy,

zdrowia, szczęścia wam życzymy,

a żebyście długo żyli,

a po śmierci w niebie byli.

A jak im nic nie dali, to śpiewali:

Nie piekła, nie piekła,

pojechała na łopacie do piekła.

(Helena Maciejewska – wieś Dziurków)

Pewne wersy zawarte w powyższej kolędzie podaje również Oskar Kolberg¹³⁸, jednak mimo podobieństwa, są one częścią znacznie krótszych utworów.

Wśród ludowej twórczości artystycznej, oprócz utworów znanych i popularnych, występują również pieśni nowe, autorskie, które zapewne jeśli zostaną zaakceptowane przez lud, mają szansę zaistnieć na dłużej i zapisać się w tradycji. Oto przykład takiego utworu:

Trzydzieści lat przeszło będzie to bym opowiedziała wszystko, a tera to żeby coś tego to nie. Pamintum jak szły z pola tak pięknie śpiwały. Ale pięknie było, to nie tak jak dziś. Jak obraz po wsi chodził, wziło mi się ułożyło:

¹³⁸ O. Kolberg, *Lud...* op. cit., s. 91.

*Jak dziś nam radośnie słońeczko zachodzi,
dziś w naszym domu rodzinnym się wielka uroczystość obchodzi,
nasze serce się pruszy, głęboką wiarą się ludzi,
że nasza matka z jasnej góry do naszych domów przychodzi.
Niech twe serce promienne do serc oziębłych zaświeci,
ty nas przytłon do siebie, my jesteśmy twe dzieci.
Ty od dawna słynąca łaskami i cudami,
ty nam zaświeć przy śmierci swymi promieniami.
Przewielebny ksinże ślubowałeś Bogu swoje młode lata,
niech ci anioł na wierność wieczności wieniec splata.*

(Stefania Dłużewska – wieś Jelonek)

Trudno tu mówić o dużych walorach artystycznych owej pieśni, jednak sama jej wartość tkwi w przekazie, który jest uzewnętrznieniem szczerych emocji drzemających w człowieku. Wartościowa jest pewna wizja świata, pewien jego obraz dotyczący sfery sacrum, tak przecież bliskiej i ważnej dla ludu.

Pieśni i śpiew były niezwykle ważnym składnikiem kultury ludowej, co ujawnia się w relacjach dotyczących przeszłości, gdzie bardzo często pojawiają się informacje o pieśniach, które informatorzy z pewną nostalgią przytaczali „sami z siebie”, bez jakichkolwiek sugestii dotyczących owej sfery kultury:

Downi było bardzo wesoło w dumach, dużo ludzi, każdy miał zajęcie, rodzice gospodarzili na roli, dzieci starsze posyłali do zawodu szewca, krawca, muzyki. A młodsze paś krowy, owce, pomagały w gospodarce. Co niedziele chłopoki robili muzyki, spiwały, tańcowały. Wieczorami bywały schadzki u koguś w chałupie. Dziewuchy przędły kądziele, darły pirze a chłopoki przychodziły na randki.

(Helena Maciejewska – wieś Dziurków)

Inna relacja również wartościuje przeszłość, gdzie również obecny jest element śpiewu:

Był człowiek wesoły, jeść się nie chciało, jak młody raczy był, nie tak jak dzisiaj. Mieliśmy zabawy ale po domach, po mieszkaniach. Na organkach grały, na skrzypcach

i to zimia kiedyś była przecież w tych chałupach dworskich, i stale jakoś w innej chałupie, i tańcowały, i grały, i śpiewaliśmy. Było fajnie, śpiewało się, fajnie było, nie tak jak teraz.

(Janina Lasota – wieś Daniszów)

ROZDZIAŁ 5

Obraz wroga w okresie drugiej wojny światowej w relacjach historii mówionej mieszkańców wsi

Opowiadanie historii (z) życia „po latach” pozwala wytworzyć pewien dystans do faktów i zaistniałych sytuacji, dzięki czemu pewne opinie i sądy nie są wyrażane już na „gorąco”, po wpływie trudnych do opanowania, determinujących nasz sposób postrzegania rzeczywistości emocji. Oczywiście owe emocje, nawet po dłuższym okresie czasu nadal towarzyszą przywoływanym w pamięci wspomnieniom, lecz nie przesłaniają już całości obrazu. Wizerunek nacji zamieszanych w wydarzenia drugiej wojny światowej, budowany będzie na podstawie relacji osób, które bezpośrednio obcowali z wrogiem, dostrzegając jego zachowania, postawy charakterystyczne cechy. Ukazane zostaną również różne indywidualne postawy, jakie przyjmowali Polacy względem nieprzyjaciela w tym trudnym momencie dziejowym. Dzięki relacjom informatorów dowiemy się, jak z punktu widzenia prostego człowieka postrzegane były wydarzenia wojenne oraz pojedyncze osoby, a także narody biorące w nich czynny udział. A wszystko zaczęło się tak:

Rozpoczął się nowy rok szkolny, przyszliśmy do szkoły. Wtenczas pan nauczyciel przywitał nas ze smutkiem – kochane dzieci Niemcy napadli na Polskę. I już nie było wtenczas uroczystości szkolnych.

(Adam Pękała – wieś Jelonek)

1. Historia mówiona a wojna

Piotr Filipkowski¹³⁹ stwierdza, że w relacjach dotyczących przeszłości doświadczenia wojenne dla wielu rozmówców są kluczowymi doświadczeniami biograficznymi. Częstokroć są to punkty zwrotne biografii kształtujące całe dalsze, powojenne życie. Pamięć o wojnie staje się istotną częścią tożsamości, wspomnienia ożywają ponownie pod koniec życia, gdy człowiek niejako dokonuje bilansu własnej egzystencji. Nierzadko w swobodnie opowiadanych historiach życia traumatyczne doświadczenia wojenne są tak silną, dominującą częścią opowiadanej biografii, że

¹³⁹ P. Filipkowski, op. cit., s. 6.

wszystko, co zdarzyło się przed i po nich zostaje sprowadzane do uogólnień, których uszczegółowienie wymaga licznych, konkretnych pytań osoby przeprowadzającej wywiad. Zdarzają się również sytuacje zupełnie odwrotne, gdy traumatyczne doświadczenia wojenne pomijane są w relacjach - nie dlatego, że ulotniły się one z pamięci, lecz zazwyczaj dlatego, że osoba nie chce, boi się do nich wracać, gdyż może to nawet pogłębić traumę wojenną.

Siła słowa bywa jednak również zbawienna, gdyż właśnie mówienie, opowiadanie o minionych wydarzeniach przynosi ulgę, pomaga odbudować zakwestionowane przez wojnę poczucie godności. To odpowiedź na ludzką potrzebę bycia słuchanym i akceptowanym. Wiedza rozmówcy o tym, że to, co mówi jest ważne i zostanie „zapisane”, stanie się świadectwem, daje mu poczucie akceptacji i dowartościowuje go. Bywają sytuacje, że rozmówcy powierzają nagrywającym (w zasadzie obcym osobom) swoje traumatyczne historie, nie chcąc obciążać nimi swoich najbliższych. Nie da się ukryć, że wydarzenie jakim była druga wojna światowa pozostawiło, jak mało które z wydarzeń, w pamięci zbiorowej tak wyraźny ślad. Pamięć o tym wydarzeniu zdaje się być składnikiem narodowej tożsamości¹⁴⁰.

Pewną cechą relacji dotyczących wojny, jak zauważa Piotr Filipkowski¹⁴¹, jest osłabienie reguł opowiadania historii swojego życia. Zazwyczaj narrator w centrum wydarzeń umieszcza siebie, przypisuje sobie ich następstwa, podtrzymuje złudzenia o samodzielnym kształtowaniu biografii. W relacjach wszystko zostaje jednak zderzone z charakterystycznym dla czasu wojny przymusem zewnętrznych okoliczności, ograniczeniami, zniweczeniami możliwości planowania własnych życiowych strategii, dokonywania wyborów. Zamiast poczucia panowania nad własnym losem w relacjach dominuje poczucie dezintegracji i cierpienia. Cisza, przerwa w narracji spowodowana niemożnością mówienia, wypowiedzenia, wysłowienia pamięci i towarzyszących emocji, nie jest przerwą w komunikacji. Wręcz przeciwnie, jest istotnym, pełnym znaczeń komunikatem, szczególnie w relacjach dotyczących wydarzeń wojennych.

Ważne jest nie tylko zainteresowanie opowiadanymi zdarzeniami, ale przede wszystkim znaczeniami, jakie rozmówcy nadają im w swoich opowieściach i biografiach, ich interpretacjami. Wywiady nie służą ustaleniu „historycznej prawdy”,

¹⁴⁰ Ibidem, s. 7.

¹⁴¹ Ibidem, s.8.

ale są próbą zrozumienia indywidualnej prawdy każdego rozmówcy. Dlatego tak istotne jest słowo tożsamość.¹⁴²

2. Stereotypy narodowe

2.1. Stereotypy a obraz świata

Termin stereotyp ma zasięg interdyscyplinarny, pochodzi z języka greckiego (stereos – twardy), wywodzi się z języka drukarzy, gdzie oznacza kopię pierwotnej formy drukarskiej do druku wypukłego. Za twórcę stereotypu powszechnie uważany jest Walter Lippmann, który wprowadził to pojęcie w 1922 roku i zdefiniował je jako „obrazy w naszych głowach”, będące reakcją na bodźce ze świata zewnętrznego i ich swoistym przetworzeniem w umyśle człowieka. Są one podstawowymi konstruktami myślowymi człowieka, przekazywane są z pokolenia na pokolenie¹⁴³.

Stereotypy nie są pojęciami, lecz bardziej lub mniej ogólnym odzwierciedleniem zjawisk społecznych. Owe odzwierciedlenia są zawsze wartościujące. Stereotypy nie wywodzą się z bezpośredniego doświadczenia jednostek, lecz z tradycji, przekazu i zapośredniczenia. Są ważnym integrującym społeczeństwo składnikiem, to pewnego rodzaju sądy – negatywne bądź pozytywne, oparte na przekonaniu, nieweryfikowalne. Jednostce przekazywane są jako wyraz opinii publicznej bez względu na jej osobiste doświadczenia. Często stereotyp jest całkowicie sprzeczny z faktami lub tylko częściowo odpowiada prawdzie, lecz zawsze jawi się jako w pełni prawdziwy. Stereotypy pozwalają jednostkom na identyfikowanie się ze zbiorem wspólnych wartości oraz postrzeganie siebie samych jako różniących się od obcych, których wyklucza się z własnej społeczności¹⁴⁴.

Jerzy Bartmiński¹⁴⁵ zauważa, że stereotypy łączą charakterystyki opisowe przedmiotu (przysłowiowe ziarno prawdy) z ocenami emocjonalnymi

¹⁴² Ibidem, s. 11.

¹⁴³ M. Walczyńska, *Jan Stanisław Bystroń jako prekursor teorii stereotypu na gruncie polskim*, [w:] *Język a Kultura, t. 12, Stereotyp jako przedmiot lingwistyki. Teoria, metodologia, analizy empiryczne*, pod red. J. Anusiewicza i J. Bartmińskiego, Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, Wrocław 1998, s. 304.

¹⁴⁴ J. Berting, Ch. Villain-Gandossi, *Rola i znaczenie stereotypów narodowych w stosunkach międzynarodowych: podejście interdyscyplinarne*, [w:] *Narody i stereotypy*, pod red. T. Walas, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 1995, 14 i 15.

¹⁴⁵ J. Bartmiński, *Stereotypy językowe we współczesnym języku polskim*, [w:] *Stereotypy mieszkają...op. cit.*, s. 105.

i wartościowaniem. Stereotypowy obraz świata, niezależnie od tego, w jakim stopniu jest akceptowany przez zbiorowość i językowo utrwalony – jest obrazem subiektywnym, podmiotowym. Wiedza o świecie obiektywnym filtrowana jest przez społeczną świadomość, transformowana do przyjętego przez społeczność systemu norm i wartości, potrzeb i postaw. Stereotypy wchodzą w ścisły związek z działaniami i zachowaniami. Powstają w określonych sytuacjach życiowych i motywują do określonych postaw i zachowań. Ich podstawowe funkcje polegają na stabilizowaniu obrazu świata i programowaniu zbioru zachowań jednostki w ramach grupy społecznej. Są to więc funkcje psychiczne – ułatwiające orientację w złożonym świecie oraz funkcje społeczne, służące przystosowaniu jednostki do wspólnoty, integrowaniu tej wspólnoty, zapewnieniu jednostce poczucia akceptacji ze strony innych. Jak dalej zauważa badacz: „opisując rzeczywistość w sposób uproszczony, schematyczny, tworząc subiektywne wyobrażenia mitologiczne czy ideologiczne, stereotypy mogą przeszkadzać w porozumieniu się ludzi, zarówno wewnątrz wspólnot etnicznych, jak zwłaszcza w komunikacji międzygrupowej. Dotyczy to w szczególności tego aspektu stereotypów, który łączy je z uprzedzeniami, z wiedzą przyjmowaną bezkrytycznie – na zasadzie zaufania – z potocznego obiegu”¹⁴⁶.

2.2. Stereotypy a narody

Stereotypy narodowe, to grupa szczególnych stereotypów, były i są one ciągle żywym przedmiotem badań. Sposób w jaki postrzegani są członkowie różnych grup etnicznych zdeterminowane jest ogólnokulturową opozycją „*swój-obcy*”, a także związane z aktualnymi stosunkami i konfliktami między tymi grupami. Wszelkie konflikty sprzyjają powstawaniu stereotypów, zwłaszcza tych negatywnych, równocześnie posługiwanie się nimi utrwała i podsyca konflikty. Ważne metodologicznie jest rozróżnienie autostereotypów i hetero stereotypów, czyli wyobrażeń o sobie i o innych. Ogólnie biorąc stereotypy narodowości są silnie nacechowane emocjonalnie, przeważa niechęć do najbliższych sąsiadów (Niemców, Rosjan, Czechów, wyjątkiem są Litwini – przynajmniej w języku ogólnopolskim oraz Słowacy). Sympatię natomiast wyrażamy w stosunku do bardziej oddalonych narodów – Węgrów, Włochów, Francuzów, Amerykanów. Oprócz „naszych” stereotypów

¹⁴⁶ Ibidem, s.105.

występują również takie, które zapożyczone zostały z obiegu międzynarodowego, np. Szkot – skąpy, Murzyn – pracowity, Szwajcar – dokładny¹⁴⁷.

Wydaje się, iż pojęcie tożsamości narodowej pozostaje w wyraźnym związku ze stereotypami narodowymi. Tożsamości narodowe są konstruktami społecznymi przenikającymi życie narodu, toteż zależą one od stereotypów narodowych odnoszących się zarówno do własnego narodu, jak i do innych, zwłaszcza sąsiednich narodów. Mimo iż pozycja ludów, krajów czy narodów nieustannie się zmienia w zależności od aktualnego charakteru stosunków międzynarodowych oraz sposobów rekonstruowania „tożsamości narodowej”, stereotypy narodowe są bardzo stabilne jeśli chodzi o cechy charakterystyczne przypisywane danemu narodowi – chociaż ocena tych cech może być zupełnie odmienna w różnych okresach. Zależnie od specyficznych okoliczności tę samą cechę można uznać za pozytywną w jednym okresie, a za negatywną w innym. Stereotypy narodowe można więc postrzegać jako sztywne, skrótowe przedstawienia złożonego świata zewnętrznego¹⁴⁸.

Stereotypy pozornie dostarczają wiedzy o innych grupach etnicznych, lecz tak naprawdę, zgodnie ze swą naturą decydują o utrwalaniu uprzedzeń narodowych czy postaw nacjonalistycznych¹⁴⁹.

3. Agresorzy w oczach Polaków – stereotypowy obraz Niemca, Rosjanina i Ukraińca w relacjach informatorów

Dla informatorów, których relacje będą tu przytoczone, okrutny moment dziejowy jakim była druga wojna światowa przypadła na okres ich lat młodości i dzieciństwo. Zdeterminowało to w znacznym stopniu dalsze życie tych ludzi, pozostawiając na zawsze wyryte w pamięci wspomnienia. Z zachowanego w umyśle obrazu przeszłości owych wydarzeń, zapisanego w postaci relacji, wyraźnie zarysowuje się pewien obraz wrogich narodów, ich przedstawicieli wchodzących w bezpośredni kontakt z mieszkańcami podbijanego kraju. Owe cechy wyłaniające się z opowieści mieszkańców wsi uczestniczących w wydarzeniach wojennych pozwalają zarysować pewien uproszczony, bo stereotypowy obraz najeźdźców. Momenty relacji, gdy opisywany był bezpośredni kontakt z „obcym” wzbudzały w informatorach silne

¹⁴⁷ Ibidem, s. 99 i 100.

¹⁴⁸ J. Berting, Ch. Villain-Gandossi, *Rola i znaczenie...*op. cit., s. 19 – 22.

¹⁴⁹ W. Wrzesiński, *Niemiec w stereotypach polskich XIX i XX wieku*, [w:] *Narody i stereotypy...*op. cit., s. 183.

emocje, pamięć o rzeczach i ludziach odżywała na nowo wyzwając często bolesne wspomnienia.

3.1. Stereotyp Niemca w relacjach informatorów

„Funkcjonuje w polskiej tradycji językowo-kulturowej pewien „bazowy” zespół cech Niemca, który wykazuje znaczną trwałość i pozostaje w związku z postawą dystansu, poczucia inności, a nawet obcości, łączonej jednak z zaciekawieniem i respektem”¹⁵⁰.

Wydaje się, iż właśnie te słowa doskonale oddają i obrazują zarazem stosunek, jaki od wieków mamy do naszych zachodnich sąsiadów. Przyjrzyjmy się jak kształtuje się obraz Niemca w relacjach dotyczących okresu wojny:

Łapały młodych do okopu Niemce, uny groźne były, kopać okopy łapały i mnie tak samo złapały. Zabierały od woza krowy jak się prowadziło, no tyle żeśmy zabrały co na wóz, bo co można było wincy zabrać. A ony tutaj to bunkry se robiły, tutaj pod tu górę taki dół był wykopany i bunkier był. Człowiek się ich boł. Mama przyjeżdżała wozem i jechaliśmy kartofli kopać, no ta jak cichutko, to ukopaliśmy wóz kartofli, tamte wozy to przecież małe były, no i mama jechała, a my to do lasu i lasem żeśmy śli, bo przecież to młodych łapały.

(Helena Maciejewska – wieś Dziurków)

Niemiec przedstawiony jest jako człowiek *groźny*, którego ludzie się *bali*. To, iż Niemcy byli dla nas niebezpieczni i stanowili zagrożenie oddają stereotypy, które trwały w kulturze polskiej i rozwijały się wraz z nią od setek lat, co stwierdza Jerzy Bartmiński¹⁵¹. Badacz w dziejach stereotypu Niemca w Polsce wyróżnia okresy: staropolski - do momentu utraty niepodległości państwowej w roku 1795, okres zaborów i walk z germanizacją zakończony odzyskaniem niepodległości w roku 1918, okres międzywojenny, którego przedłużeniem były czasy II wojny światowej i pierwsze lata powojenne, wreszcie ostatni okres kształtowania się nowych relacji i wyobrażeń, które to zmiany uległy przyspieszeniu z powstaniem „Solidarności”, zwłaszcza po uzyskaniu przez nią wpływów na polskie życie społeczne i polityczne.

¹⁵⁰ J. Bartmiński, *Jak zmienia się stereotyp Niemca w Polsce? Profile i ich historyczno-kulturowe uwarunkowania*, [w:] *Stereotypy mieszkają...* op. cit., s. 231.

¹⁵¹ Ibidem, s. 226.

Mimo, iż Niemcy wzbudzali strach, i nieufność, jednak nie zawsze stanowili zagrożenie:

Pierwszy raz to tak było, że myśmy wozili siano z dziołek, a jechały Niemce pierwszy raz jakśmy ich widzieli, te samochody duże, boliśmy się ich, ale nikomu nic nie mówili.

(Stefania Dłużewska - wieś Jelonek)

Pomimo „wrodzonego” lęku Polacy zaczęli postrzegać Niemców nie tylko w kategorii „złego”, okrutnej nacji, lecz również dzięki obserwacji indywidualnych zachowań i odrzuceniu postawy generalizacji, dostrzegli w nich cechy „ludzkie”:

Nie wszyscy Niemcy byli niedobrzy, niektórzy też mieli jakieś sumienie. Tu byli nawet dożywiani, u moich teściów w domu była kuchnia.

(Helena Maciejewska – wieś Dziurków)

Niemiec wedle relacji był również człowiekiem „przepisowym”, przestrzegającym obowiązujących go reguł i zasad:

Idziemy, po tamty stronie jak Babilon, Niemce. No i halt, halt, no i stanyliśmy, tu nie wolno tyndy iść i koniec, bo uny takie przepisowe były, tylko trzeba do szosy, no i co było, trza było przejść przez rzekę, to było w listopadzie, zgrzane śmy byli, przez rzekę śmy przešli. No później jakieśmy krosty mieli, takie brzedziuny, Jaśka i ja.

(Zofia Smaga – wieś Dziurków)

Owa przepisowość, ujawniała się również w bezwzględnym przestrzeganiu rozkazów przełożonych, posłuszeństwie, szanowaniu hierarchii:

Ja prałam u rzeki, tam taki most był, przechodziło dwóch żołnierzy, Niemce, Niemce jeszcze były. Późni stanęły se w lasku i patrzyły gdzie ja pójde, a ja wzięłam uprałam to w wiaderko i szłam do domu. Pierwsza godzina, przyżdżaju, tłuku się do nas, a u ty gospodyni, Spycino się nazywała, my stum gospodyniom razem śmy mieszkali, no i ten robił wódkę i miał sitfe z Niemcami. Przyszły, bo tu jest mówiu młoda taka dziewczyna i na kuchni kartofle obierać do Lipska. A ten Spyt mówi – czy wišta pogłupieli? Godzina po pierwszy, to my domy dziewczuche, w Lipsku nimo kto kartofli obierać?

Skurczysyny a były, jakiś starszy był, bo wódke robił tyn Spyt, to piły jak nie wim co z tym starszym Niemcem. Ten Włodek mówi za cholere, jak to chłop mówi, nie pójdiesz. Nie domy cie za nic. Idzieta czy nie, mówi bo pójde zaroz po komendanta i wos tu wypłoszy. Kawoł słuniny ukroił, flaszke wódki i mówi wynošta się i to już a jak nie chceta to zoboczyta co będzie. No i wzięły i poszły, bo uny w wosjku posłuszne były, boły się jak tym starszym ich postraszył.

(Helena Maciejewska – wieś Dziurków)

Jerzy Bartmiński¹⁵² dochodzi do wniosku, iż mimo negatywnego postrzegania Niemców, Polacy nawet w momentach szczególnie groźnych dla własnego bytu narodowego dostrzegali w nich społeczność reprezentującą wysokie wartości cywilizacyjne i kulturowe. Niemiec odbierany był jako człowiek „cywilizowany”, z zasadami, pewną kulturą osobistą, często postrzegany w opozycji do Rosjan:

Jak to Niemce uciekały, bo Ruskie przecież tu już nadjeżdżały, Boże ci kochany przyleciał jeden Niemiec, zdjął sobie czapke i leje wode na głowe, uciekaju bo Ruski już jadu, już jadu. Te czołgi, nie patrzyły że tego, tylko na tych żołnierzy przejeżdżały. Boże kochany. No i jedne wpadły Niemce – konia, myśmy nie mieli konia, tylko te Jóźwiki jak były, no i wzięły nasz wóz dwa konie i na wóz tyle Niemców i uciekały. To było przed wieczorem, tu przecież te Niemce strzylaju a kulki aby puuu, puuu i takśmy stali za stodołum i patrzeli nie. No i jak już te uciekły za rzekę, wieczór się zrobił, no i te Ruskie się zakwaterowały, no rano śniadanie, ale te Ruskie to już nie to samo, Niemce jak były to przecież tam kultura była, to i czekoladki i takie różne, myły się, zapach ładny.

(Zofia Smaga – wieś Dziurków)

W najstarszym pokładzie kultury polskiej opinia o Niemcu była pogardliwa, niechętna, traktowany był jako ktoś obcy w opozycji do Słowian (Niemiec etymologicznie od „niemy” – ktoś z kimś nie można się porozumieć, dogadać, w przeciwieństwie do Słowianina, od słowa, a więc kogoś z kim można się dogadać, porozumieć)¹⁵³.

¹⁵² Ibidem, s. 228.

¹⁵³ Ibidem, s. 227.

Jednak wydarzenia drugiej wojny światowej w świadomości mieszkańców wsi nieco zburzyły ten obraz, nie w sferze komunikacji językowej, w której rzecz jasna więcej „zrozumiałych treści” płynęło od naszego wschodniego sąsiada, lecz w sferze zachowań ludzkich, pewnego poziomu kulturowego, cywilizacyjnego:

Co były Niemce to nie Ruskie, Niemce to był naród szlachetny, chociaż jak nikt nie naskarżył, to nie poszły, nie zabiły, nie wybijały. Ale ludzie skarżyły.

(Stefania Dłużewska – wieś Jelonek)

Po raz kolejny widoczna jest tu opozycja Rosja – Niemcy, zapewne wiązać to współcześnie można z pewnym wartościowaniem: wschód – zachód, gdzie zachód postrzegany jest dodatnio (jako bardziej cywilizowany, zapewniający większy dobrobyt) a wschód ujemnie (bieda, zacofanie). Ten sposób myślenia zarysowywał się już wówczas i przetrwał po dziś dzień.

Z relacji wyłania się obraz Niemca jako człowieka groźnego, którego należy się bać, ale zarazem przepisowego, posłusznego żołnierza, cechuje go kultura osobista oraz dbałość o higienę – Wojciech Wrzesiński¹⁵⁴ właśnie kulturę osobistą i wysokie wartości cywilizacyjne podaje jako główne walory Niemców w oczach Polaków.

Niemcy odbierani byli jako naród szlachetny, pozostawali w opozycji do Rosjan, jednoznacznie negatywnie postrzeganych, podczas gdy: „*Nie wszyscy Niemcy byli niedobrzy, niektórzy też mieli jakieś sumienie*”.

Dostrzegamy więc pewne rozróżnienie postaw, choć ogólnie rzecz biorąc wydarzenia drugiej wojny światowej przyczyniły się znacznie do utrwalenia wśród Polaków negatywnego obrazu Niemca¹⁵⁵. Warto jednak zaznaczyć, iż stereotyp Niemca w ciągu wieków ewoluował, wyróżnić można pewne utrwalone społecznie punkty widzenia:

1. Prostego człowieka – odpowiada mu ludowy profil Niemca jako „obcego”.
2. Uformowanego w kulturze sarmackiej szlachcica – odpowiada mu profil Niemca „pludraka”.
3. Polskiego patrioty broniącego ojczyzny – profil Niemca zaborcy i wroga.
4. Ofiary przemocy militarnej – profil Niemca- hitlerowca, zbrodniarza.

¹⁵⁴ W. Wrzesiński, Niemiec w stereotypach...op. cit., s. 184.

¹⁵⁵ Ibidem, s. 188.

5. Młodego inteligentnego szukającego dla siebie miejsca we współczesnym świecie model Niemca jako pracowitego, bogatego i kulturalnego Europejczyka¹⁵⁶.

3.2. Stereotyp Rosjanina w relacjach informatorów

„Historyczne konflikty obydwu narodów i nierównomiernie rozwijających się kultur (różnice religijne) uczyniły temat rosyjski trwałym składnikiem polskiej pamięci historycznej i świadomości narodowej. Wywołuje on zwykle emocjonalnie nacechowany kompleks wyobrażeń i skojarzeń pamięciowych”¹⁵⁷.

Obydwa narody były więc nastawione do siebie wrogo, uważa się, że polski obraz Rosjanina sięgający jeszcze początku XVI wieku, jest bardzo trwały i nacechowany zdecydowanie negatywnie, podobnie jak rosyjski obraz Polaka¹⁵⁸. Stąd okres drugiej wojny światowej w świadomości Polaków jedynie pogłębił i utrwalił negatywne nastawienie do naszego wschodniego sąsiada. Podczas wojny strach przed Rosjanami był tak silny, iż przerażeni Polacy, aby ukryć się przed wrogiem ryzykowali niejednokrotnie życie:

Ruskie jak już bardzo atakowały, jak przez Wisłę przechodziły, no to wuj wykopał taku zimianke, w takim parowie, tam włożył dwa snopki słomy i tam żeśmy spali, pioch się na oczy sypał. To było strach, głupi człowiek był, że tam włoż, to był pioch to by się obsypało wszystko. Ruskie były bardzo drańskie ludzie, mieliśmy takie prosie, to złapały, miało ze sześćdziesiunt kila. Zażnuł kurna mać ten Ruski, te słunine i tego, aby wziny to chude minso a toto num dały, to matka wzina w taki koferek drzewiany, nasoliła toto, dobrze nasoliła bo późni trza było to skrobać i splukać trochy do gotowanio i żeśmy toto jedli. A w piecu chleba napiekła, jak wyjła, to rozeżnyła bule na pół, a bułki były takie po sześć kila, bułka chleba i mocno solum to nasoliła, letko pokropiła wodum i z powrotem do pieca. W piecu leżało aż uschło, mioleś kawoł ty suchary toś chodził i mamłoł do południa.

(Jan Lasota – wieś Daniszów)

¹⁵⁶ J. Bartmiński, *Zmiany stereotypu Niemca w Polsce. Profile i ich historyczno-kulturowe uwarunkowania*, [w:] *Profilowanie w języku i w tekście*, pod red. J. Bartmińskiego i R. Tokarskiego, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1998, s. 231.

¹⁵⁷ A. Kępiński, *Geneza i funkcjonowanie negatywnego stereotypu Rosji i Rosjanina*, [w:] *Narody i stereotypy...* op. cit., s. 155.

¹⁵⁸ J. Bartmiński, *Stereotyp Rosjanina i jego profilowanie we współczesnej polszczyźnie*, [w:] *Stereotypy mieszkają...* op. cit., s. 262.

Z relacji wynika, że *Ruskie*, byli złymi ludźmi, *drańskimi*, pozbawiali miejscową ludność żywności, zabierali lepszą część pożywienia, pozostawiając gorszą dla prawowitych właścicieli, którzy z pozostawionych resztek musieli „tworzyć” jakieś potrawy, aby przetrwać. Gdy Rosjanie wkraczali do wsi, ich grabieże nie ograniczały się jedynie do odbierania pokarmu:

Ja to z Nowy Wsi pochodze, to z Krempe, z Wirzchowisk jechały i rabowały te Ruskie. To mój tatuś mówi tak – chłopcy czyżta zwariowały, te ludzie przecież wrócu, jakie suminie żebyśta kradły, do czego wrócu? A uny nie patrzyły tylko wszystko brały i stół, i szafa, i tam co było i garki i tam wszystko. A i pościel.

(Zofia Smaga – wieś Dziurków)

Żołnierze rosyjscy jawią się tu jako łupieżcy, którzy nie są wybredni, zabierają każdą rzecz, która może przejawiać jakąkolwiek wartość materialną. Znana była ich słabość do alkoholu, po spożyciu którego stają się niebezpieczni i nieobliczalni:

Ruskie gorsze były, jak przyszły to aby wódku wołały, jeść i wódku, to były nieludzie. Strach ich było jak nie wiem. Trza było jeść ugotować, jeść dać, na słumie spały te Ruskie. Stefke chciały zabić, bo kupiły od ni koc i myślały, że skorzystaju jeszcze, szukały ju, schowała się, wszędzie ju szukały po sumsiadach chodziły. Z daleka trza omijać tych Ruskich.

(Stefania Dłużewska – wieś Jelonek)

Owa nacja w relacji zostaje określona mianem *nieludzi*, w wyrazie tym zawarty jest cały strach, niepojęte, przekraczające granice człowieczeństwa zachowanie oraz nienawiść, jaką ówczesni ludzie żywili w stosunku do wyjątkowo bezwzględnego najeźdźcy, którego należy *omijać z daleka*. Nawet to, czym się odżywiali pretendowało ich do miana *nieludzi*:

A to to Chadziaje, aby kapustu!, kapustu! było, śniadanie takie miały, to żeśmy zakosztowali, to to jak to ospe żeśmy gotowali świniom, to taki smak był, nawet nie było pojęcia żeby to lyknońć. A wieczór jak przyszed, to ja bylam, siostra była starszo

odemnie, wysiedluno przecie Jaska była i te Ruskie zoboczyły, że panny sum. Zamknęliśmy się w kuchni, dobijały się, no ale rodzice przecież były, no i odeszły.

(Zofia Smaga – wieś Dziurków)

Dla mieszkańców wsi, którzy nie byli „wybredni” jeśli chodzi o pożywienie, potrawy jakie spożywali Rosjanie były jednak nie do zaakceptowania. Porównane zostały do karmy dla świń, podczas gdy człowiek nie był w stanie tego *łyknąć*. Dostrzegamy tu jeszcze jedną istotną cechę Rosjan – byli skorzy do krzywdzenia kobiet, gwałtów itp. Jak zauważa Andrzej Kępiński¹⁵⁹ już w wieku XVI i XVII, szczególnie w okresie wojen zaczyna kształtować się pewien stereotyp - Rosjanom przypisuje się wszystkie najgorsze cechy: dzikość barbarzyństwo, okrucieństwo, dokonywanie gwałtów, ciemnotę, podstępność, wiarołomstwo, pijaństwo, „pychę moskiewską”.

Jak wynika z relacji wiele wyobrażeń przetrwało do czasów współczesnych w niemal nie zmienionym kształcie.

Rosjanie w przytoczonych relacjach nazywani byli *Ruskimi i Chadzajami*. Ogólnie rzecz biorąc w języku polskim otrzymali oni kilka nazw: Rusek, Ruski, Wielkorus, Moskwianin, Moskal, Iwan, rzadziej Wania, Sasza, Kacap. Warto nadmienić, iż wyraz Rosjanin o nieprzejrzystej formie wewnętrznej, niejasnej etymologii, upowszechniony został w polszczyźnie dopiero od XVIII wieku, wcześniej używano nazw Moskwicin i Moskal. Przymiotnik *Ruski* zachowuje jeszcze swoje dawniejsze, historyczne znaczenie – wschodniosłowiański¹⁶⁰.

Stereotypowy obraz, jaki wyłania się z doświadczeń wojennych mieszkańców wsi przedstawia Rosjanina (*Ruskiego, Chadzaję*) jako człowieka *drańskiego*, nieczułego na ludzką krzywdę, zachłannego, kradnącego wszelkie przedmioty materialne oraz żywność. Istotną cechą jest pociąg do alkoholu, szczególnie wódki, po wypiciu której Rosjanie stają się niezwykle groźni, mogą skrzywdzić kobietę. Odżywiają się pokarmem, który nadaje się jedynie dla zwierząt, sami zaś mają opinię *nieludzi*, których lepiej *omijać z daleka*. Wyłania się tu jednoznacznie negatywny obraz Rosjan, brak jest jakichkolwiek cech uznawanych powszechnie za pozytywne, co miało miejsce choćby

¹⁵⁹ A. Kępiński, *Geneza i funkcjonowanie...* op. cit., s. 155.

¹⁶⁰ J. Bartmiński, I. Lappo, U. Majer-Baranowska, *Stereotyp Rosjanina i jego profilowanie we współczesnej polszczyźnie*, [w:] *Etnolingwistyka 14*, pod red. J. Bartmińskiego, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2002, s. 109 i 110.

w stereotypie nie mniej groźnego przecież Niemca, który jednak okazywał się być znacznie bardziej „cywilizowany”. Taki, a nie inny, obraz jest skutkiem przykrych doświadczeń okresu wojny, które poprzez przeniesienie indywidualnych, jednostkowych doświadczeń do miana ogółu, utworzyły zdecydowanie negatywny obraz Rosjan.

Przedstawiony został tu stereotyp wyłaniający się jedynie z relacji dotyczących okresu drugiej wojny światowej, która go takim ukształtowała. Warto nadmienić jednak, iż w dziejach stereotypu Rosjanina w Polsce wyróżnić można 5 okresów:

1. Okres staropolski, ścierania się wpływów szlacheckiej Rzeczypospolitej z rosnącym w siłę państwem moskiewskim, Rosją, do momentu utraty niepodległości państwowej w roku 1795.
2. Okres zaborów, licznych przegranych powstań przeciwko Rosji i walki z rusyfikacją, zakończony odzyskaniem niepodległości w roku 1918.
3. Okres międzywojenny i czasy II wojny światowej, gdy naszym wschodni sąsiadem stało się państwo komunistyczne.
4. Czasy PRL, upływające po „protekcją” Związku Radzieckiego.
5. Okres od roku 1989, czasu zmiany ustroju, rozpadu imperium sowieckiego, otwarciem się Polski na Europę oraz napływu ludności byłego ZSRR na targowiska polskie¹⁶¹.

Takie zestawienie daje nam szerszy ogląd na owe zagadnienie, które z racji charakteru pracy prezentuje tylko tę część większej całości, tę płaszczyznę jaka zarysowuje się w relacji mieszkańców wsi dotyczących wydarzeń drugiej wojny światowej.

Podobnie jak w przypadku Niemca, wyróżnić można pewne utrwalone społecznie punkty widzenia, postrzegania Rosjan przez Polaków:

1. Punkt widzenia prostego człowieka – odpowiada mu ludowy profil „brata-wroga”, składają się na niego syndromy słowiańskiej swojskości, rosyjskiej duszy, Azjaty, zarazem agresora i niewolnika. W tym profilu dominują cechy takie jak: fizyczna krzepa, agresywność i głębokie psychiczne pokrewieństwo z Polakiem, zakorzenione w słowiańskości, wyrażające się np. poprzez słabość do alkoholu.

¹⁶¹ Ibidem, s. 108.

2. Punkt widzenia polskiego patrioty – profil Rosjanina-zaborcy. W imię imperialnego państwa, niszczy, gwałci i zabija. To radziecki człowiek owładnięty zbrodniczą ideologią pozwalającą realizować ideę dominacji nad innymi narodami.
3. Punkt widzenia inteligenta – Rosjanin postrzegany jako człowiek kulturalny, wrażliwy, myślący, aspirujący do działań na skalę światową. Nosiciel specyficznej i bogatej kultury narodowej, cechuje go muzykalność, skłonność do tańca i zabawy.
4. Punkt widzenia dobrze wykształconego, proeuropejskiego pragmatyka – Rosjanin jako partner, Europejczyk, demokrat o podobnych aspiracjach życiowych i zbliżonym systemie wartości¹⁶².

Z perspektywy przytaczanych relacji uznać można, iż dla mieszkańców wsi charakterystyczny będzie pierwszy oraz drugi punkt widzenia.

3.3. Stereotyp Ukraińca w relacjach informatorów

Spotkania z Ukraińcami w świadomości mieszkańców wsi pozostawiły jednoznacznie negatywny wydźwięk. Odświeżenie w pamięci wspomnień dotyczących owych kontaktów wzbudzało u informatorów silne emocje objawiające się zmienionym tonem głosu, mimiką zdradzającą głębokie przeżycia związane z opowiadanymi treściami.

Historycznie rzecz biorąc stereotyp Ukraińca funkcjonuje w Polsce pod trzema różnymi nazwami – Ukrainiec, Rusin i Kozak. Współczesny stereotypowy wizerunek Ukraińca formułował się w polskiej społeczności nie tyle na bazie tradycji z czasów kozaczyzny, co głównie pod wpływem konfliktów polsko-ukraińskich w XX wieku, m.in. drugiej wojny światowej¹⁶³.

Ukrainiec w relacjach bywa porównywany do Rosjanina, oczywiście są to porównania w skali negatywnej:

A Ukraińce to takie jak i te Ruskie były, albo i jeszcze gorsze. Bardzo złe były. Poopijały się i dokuczały ludziom, czasami to i za nic zabić mug. Ale uny już takie były ludzie.

(Stefania Dłużewska – wieś Jelonek)

¹⁶² Ibidem, 145 i 146.

¹⁶³ J. Bartmiński, *Semantyka i polityka. Nowy profil polskiego stereotypu Ukraińca*, [w:] *Stereotypy mieszkają...* op. cit., 303.

Podobnie jak Rosjanie, Ukraińcy wykazują skłonność do alkoholu, upijania się, wtedy robią się bardzo niebezpieczni. Stanowili realne zagrożenie, nie szanowali życia ludzkiego, które mogli odebrać z byle powodu. Jak podaje Jerzy Bartmiński¹⁶⁴, badania poziomu sympatii Polaków do narodów sąsiadujących przez długie lata sytuowały właśnie Ukraińców na pozycji ostatniej, poniżej Rosjan i Białorusinów. Jednak obecnie nasza niechęć do tego narodu znacznie się zmniejszyła.

Oprócz pijaństwa i braku szacunku do ludzkiego życia, z relacji wyłaniają się również inne cechy:

Ukraińce uny były bardzo złe, un tylko gdzie co zoboczył to zabroł, ukrod, zjot wszystko co w dumu było a i człowiek się ich był, bo to takie nieewiadomo jakie było.

(Helena Majewska – wieś Jelonek)

Obawiano się tej nacji, którą ciężko było ująć w jakieś konkretne ramy zachowań ludzkich – *bo to takie niewiadomo jakie było*. Ukrainiec ponadto przedstawiony jest jako człowiek, który kradnie wszystko co jest w jego zasięgu, cechuje go łakomstwo, potrafi zabrać całą żywność jaka znajduje się w gospodarstwie.

Kolejna relacja jedynie potwierdza utrwalony w czasie wojny wizerunek naszego wschodniego sąsiada:

Wpadły roz te Ukraińce, to były niedobre ludzie, un cie wiesz nawet i zabił pierun, bardzo niedobre Ukraińce. Zoboczyły, że kury su na podwórku to ci kurna, złapać się nie dała kura, to wyjun pistolet, pozastrzył, zabrały w cholere. Mielśmy byka takiego iew, miol przeszło meter, stoł w chliwie za drzwiam i dojrzały tego byka, bo za tego byka matka oddała na kuchnie, oddała na kuchnie tego byka a dały by takie cyckowe ciele cerwune, ładno by była jałoweczka, to mówi bedzimy mieli krowe. Jak te Ukraińce te kury biły, dojrzały, że to tam stoi, zaro wieczór przyjechały, zabrały. Ukraińec był bardzo niedobry.

(Jan Lasota – wieś Daniszów)

Przez całą relację przewija się wizerunek Ukraińca jako *niedobrego człowieka*, okrada on w bezwzględny sposób całe gospodarstwo, może nawet zabić.

¹⁶⁴ Ibidem, s. 312.

Z treści zebranych relacji jednoznacznie zarysowuje się negatywny stereotypowy obraz Ukraińca. Wizerunek ten pozbawiony jest cech pozytywnych, przy jednoczesnej kumulacji określeń negatywnych, przedstawiających Ukraińca jako bardzo *niedobrego człowieka*, o osobowości trudnej do zakwalifikowania w ramach pewnych „cywilizowanych” zachowań – *bo to takie niewiadomo jakie było*. W negatywnej skali porównawczej, Ukrainiec uważany jest za kogoś jeszcze gorszego niż Rosjanin – *jak i te Ruskie były, albo i jeszcze gorsze*. Istotną cechą jest słabość do alkoholu, upijanie się nim i związana z tym agresja, nieprzewidywalność w zachowaniu, brak szacunku dla ludzkiego życia – *poopijały się i dokuczały ludziom, czasami to i za nic zabić mug*. Ponadto ukształtował się obraz Ukraińca jako bezwzględnego złodzieja i człowieka zachłannego na jedzenie – *tylko gdzie co zobaczył to zabroł, ukrod, zjot wszystko co w dumu było*.

Taki obraz Ukraińca zarysowuje się z punktu widzenia prostego człowieka, mieszkańca wsi polskiej okresu drugiej wojny światowej. Jak podaje Mykoła Riabczuk¹⁶⁵, negatywny obraz Ukraińca utrwalony w kulturze polskiej posiada pewne stałe cechy (niemal pokrywające się tymi, jakie wyłaniają się z powyższych relacji), przez pryzmat których Ukrainiec postrzegany jest jako gwałcień, bandyta, anarchista, tępy nieokrzesany barbarzyńca, niedotknięty cywilizacją.

Podobnie jednak jak w przypadku Niemca i Rosjanina, Ukrainiec postrzegany jest również z różnych punktów widzenia i dopowiadającym im profilom:

1. Profil Ukraińca nacjonalisty – tak postrzega Ukraińca starsza generacja Polaków, która przeżyła tragedię walk bratobójczych w czasie drugiej wojny światowej i po niej.
2. Profil bazarowego handlarza – współczesna generacja mieszkańców pogranicza wschodniego, Polacy, którzy stykają się z Ukraińcami przyjeżdżającymi do Polski na handel lub w poszukiwaniu pracy.
3. Profil Ukraińca patrioty – młodzi Polacy o horyzontach europejskich, niepamiętający już czasu wojny, ceniący wartości takie jak niezależność, wolność i demokracja¹⁶⁶.

Jerzy Bartmiński¹⁶⁷ stwierdza, iż w oczach Polaków nadal przeważa negatywne postrzeganie Ukraińca, lecz coraz bardziej z upływem kolejnych lat od wygaśnięcia konfliktów i zwrocie w polityce Ukrainy, obraz ten zmienia się na plus. Okazuje się więc, że wbrew głoszonym często poglądom o niezmienności stereotypów, społeczne

¹⁶⁵ M. Riabczuk, *Od „Małorosji” do „Indoeuropy”: stereotyp „narodu” w ukraińskiej społecznej świadomości i myśli społecznej*, [w:] *Narody i stereotypy...* op. cit., s. 116.

¹⁶⁶ J. Bartmiński, *Semantyka i polityka...* op. cit., s. 309 – 311.

¹⁶⁷ *Ibidem*, s. 302 – 309.

„obrazy” nas samych i sąsiadujących z nami narodowości także ulegają powolnym, ale wyraźnym modyfikacjom.

Bariery kulturowe tworzone przez stereotypy są złożonym tworem hierarchicznym, powstającym dla obrony przed „obcym, przybłądą”¹⁶⁸. Ponadto, jak twierdzi Andrzej Kępiński¹⁶⁹, stereotypy mówią niewiele o tych, których dotyczą. Bardzo wiele natomiast o tych, którzy je wytworzyli, bo zdradzają często ich wewnętrzne kompleksy i fobie.

4. Polacy i wrogowie - wzajemne relacje, postawy i stosunki.

W przytaczanych relacjach wyraźnie zarysowuje się i funkcjonuje opozycja *swój/obcy*, która jak zauważa Halina Pelcowa¹⁷⁰, podobnie jak inne opozycje wpisuje się w językowo-kulturowy obraz rzeczywistości wiejskiej w różnym zakresie i na różny sposób. Opozycje te współtworzą funkcjonujące w środowisku wiejskim stereotypy. W świadomości mieszkańców wsi funkcjonuje społecznie i kulturowo utrwalony stereotyp *obcego*.

Jednak od tej binarnej opozycji *swój* – lepszy, wartościowszy, w przeciwieństwie do *obcego* - gorszy, mniej wartościowy, niższy w hierarchii, są pewne odstępstwa - *obcy* może być również nieraz traktowany jako *swój*, np. obcy z innej narodowości, religii, ale *swój* z innych powodów¹⁷¹. Tak właśnie sytuacja będzie miała miejsce w relacjach dotyczących pozytywnych stosunków między przedstawicielami skonfliktowanych narodów. Bywają również sytuacje, w których *swój* jawi się *obcym*, o czym będzie mowa podczas analizowania relacji mówiących o zdrajcach, którzy współpracowali z wrogiem. Zespół wzajemnych relacji, postaw i stosunków Polaków i wrogów wyłaniających się z relacji informatorów, da się uchwycić w pewne ramy, które zostaną tu zaprezentowane.

4.1. Postawa niechęci i strachu

Niechęć, strach czy wrogość skierowana w kierunku agresorów była w owych czasach postawą w pełni uzasadnioną i nie może dziwić. Zastraszone, ciemnione i praktycznie bezradne środowisko wiejskie nastawione było negatywnie w stosunku do wrogów, choć nie jest to regułą, co potwierdzą dalsze relacje. Dominowała jednak

¹⁶⁸ S. J. Nikitina, *Stereotypy jako bariery kulturowe*, [w:] *Język a kultura*, t.12, *Stereotyp jako...*op. cit., s. 155.

¹⁶⁹ A. Kępiński, *Geneza i funkcjonowanie...*op. cit., s. 157.

¹⁷⁰ H. Pelcowa, *Swój/obcy w świadomości mieszkańców lubelskich wsi*, [w:] *Etnolingwistyka 19*, pod red. J. Bartmińskiego, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie Skłodowskiej, Lublin 2007, s. 76.

¹⁷¹ *Ibidem*, s. 76.

tendencja, w pełni zresztą uzasadniona, do przybierania postaw negatywnie ustosunkowanych.

Jedna z informaterek, w domu której spali Niemcy, tak oto opisuje reakcje najbliższego otoczenia na zaistniały fakt:

Bunkry śmy porobili, zadaszenie i tamśmy spali, nawet tam gdzieś w polu, od dumu kawalek, nawet i Niemce nie wiedziały bardzo gdzie i co, kryłyśmy się. Myśmy z Niemcami nie spały w jednych chałupach, tylko Niemce były w chałupach, tyle chałup było a myśmy tyż spały w stodole, albo na piwnicy był pułap taki, takie zadaszenie o i tam się spało, człowiek nie chciol blisko nich spac. Ludzi nałapali, kryło się wszystko po stodołach, po polach, po lasach, gdzie kto mug.

(Helena Majewska – wieś Jelonek)

Dostrzec można jak silna niechęć, wręcz „alergia” na Niemców istniała w społeczeństwie polskim. Polska rodzina nie zdecydowała się spać pod jednym dachem z Niemcami, woleli noc spędzić w zrobionym przez siebie bunkrze, w polu lub w piwnicy. Wynikało to zarówno z realnego zagrożenia utraty życia czy wolności, jak i z pewnych psychicznych uwarunkowań, które nie dopuszczały myśli, iż można z wrogiem, mordercą rodaków spać pod jednym dachem.

Podobną postawę mieszkańcy wsi przybierali również w stosunku do innych nacji stanowiących bezpośrednie dla nich zagrożenie:

Pamintum jak się spotkało Ukraińców czy Ruskich to człowiek zaro od nich uciekoł, omijol z daleka, bo to uny takie niemile były i człowiek się ich boł. Bardzo żeśmy nie lubiły jak uny przychodziły, to się aby patrzyło żeby se czym pryndzy poszły i dały num spokój. Myśmy nie chciały żeby uny się z nami zadawały bo to by nic dobrego z tego nie było, najłepi to trza było uciekać z oczów schodzić żeby nie widziały i nie wołały, bo jak wołały a się nie przyszło to jak złapały to wtedy dopiro był strach.

(Zofia Smaga – wieś Dziurków)

Mieszkańcy wsi woleli nie utrzymywać żadnych kontaktów z wrogami, starali się pozostawać dla nich niewidoczni, unikać ich, aby w ten sposób minimalizować

możliwość zaistnienia jakichś niekorzystnych dla nich sytuacji. Strach przed obcymi nakazywał ucieczkę i milczenie:

Jak obce wojsko szło przez wieś to kaźden uciekoł, boł się i nie chcioł z nimi godać. A uny łapały i tam sie pytały różne rzeczy, ale to ludzie niepokazywały się im. Czasym jak kogoś złapały a boł się bardzo to im coś tam powiedział co chciały wiedzić, ale tak tośmy nie chciały z nimi nawet rozmowiać.

(Stefania Dłużewska – wieś Jelonek)

W relacjach dominuje postawa wycofania i pozostania dla wroga niewidocznym. Miało to zapobiec sprowokowaniu jakichkolwiek zajść, które mogłyby zakończyć się dla mieszkańców wsi tragicznie. Znamienne jest, iż podczas gromadzenia relacji, informatorzy mówiąc o negatywnych przeżyciach i kontaktach z wrogami, zazwyczaj „nie chcieli pamiętać” zbyt wielu tego typu sytuacji, urywając dany temat lub jedynie o nim wspominając. Wydaje się to być zrozumiałe, gdyż zapewne owe wspomnienia wywoływały uczucie powracającej traumy wojennej, o której raczej starano się zapomnieć, niż ją odświeżać.

4.2. Postawa aprobaty i wzajemnej sympatii

Relacje dotyczące pozytywnych stosunków z wrogiem, choć było ich zapewne w przebiegu całej wojny znacznie mniej, były jednak zdecydowanie chętniej przywoływane, w świetle tego, co zostało powiedziane powyżej zdaje się być to oczywistym. Relacje dotyczące „przyjaznych” stosunków w tych niezwykle ciężkich czasach mają kilka płaszczyzn – przedstawicielei zwaśnionych narodów mogła łączyć przyjaźń, miłość, handel czy nawet alkohol. Oto jak kształtowały się pozytywne relacje między dwoma stronami konfliktu:

Przyszli do nas Niemcy na kwatery od frontu, byli u nas na wsi ze trzy tygodnie. Potem pojechali na front zachodni. U nas kwatrowało trzech: od telefonów i poczty i kierowca autobusu. Jak odjeżdżali to ze łzami sie żegnali. Zaprzyjaźnili sie, bo siostry moje gotowały im jedzenie Marysia i Jaśka. Chociaż kuchnia wojskowa była po sąsiedzku.

(Adam Pękała – wieś Jelonek)

Powyższa relacja jest przykładem na to, że jednak możliwa jest przyjaźń między Polakami a Niemcami, którzy opuszczając polską rodzinę *ze łzami się żegnali*. Czasami Polacy byli zupełnie zaskoczeni tym jak „ludzy” mogą być wrogowie i jak pozytywnie nastawieni do obywateli okupowanego kraju:

Ja pędziłam krowy do rzeki, to miałam gdzieś może jedenaście lat wtedy na wojne i Niemce były tutaj w olszynach i leci jeden do mnie, tak kiwo na mnie, jo nie chce bo się boje, bo to Niemiec. Idzie i taku dużu tacke niesie i mi daje, ale się boje wzięść mówie, bo to może jako amunicja abo co. A un otworzył te paczke, łap w palce i chap, chap, chap, żeby się nie bała. Jo przyszłam do dumu, mówie, tak i tak się stało, Niemiec mi toto dał, żołnierz. O to jest kakało!. No doł mi toto, może miał taku dziewczynke w dumu, zoboczył dziewczynke, zdawało mu się że to jego córka.

(Helena Maciejewska – wieś Dziurków)

Zupełnym zaskoczeniem dla dziecka okazał się być fakt, iż Niemiec może nie mieć złych zamiarów a wręcz przeciwnie, chce wręczyć podarunek. Dziecko już wtedy postrzegało wroga stereotypowo - *jo nie chce bo się boje, bo to Niemiec*. Jednak okazało się, że istnieją też „dobrzy” Niemcy.

W tym niezwykle trudnym okresie Polaków i Niemców mogły łączyć nie tylko uczucia przyjaźni, lecz także więzy małżeńskie:

Taki Pudel był Niemiec w Solcu miał młyn i ona tam poszła do niego, bo do dziecka, łopiekunke do dziecka. A on miał żone, to był Niemiec a żone miał Polke. I ta żona bardzo płakała, nie chciała z nim jechać, a on czuł, że już kapitulacja, to uciekał do Niemiec, wszystko zostawiły, tyko to dziecko i te żone, żeby jechała z nim, ona nie chciała jechać, to te Janke namówił, dał ji pieniendzy, żeby pojechała z niu, żeby ju odwiżć blisko granicy i ta Janka pojechała z niu, on ji dał pieniędzy.

(Helena Maciejewska – wieś Dziurków)

Wojna staje się swoistą próbą dla małżeństwa, które przetrwało wbrew wszelkim przeciwnościom. Ludzie mimo strachu i niechęci jednak utrzymywali pewne kontakty z obcymi, starając się ich zarazem w pewien sposób poznać:

W domach murowanych sklepów księgarskich papiery porozwalane były po podłodze. Weszliśmy do środka zobaczyć co jest. A wtenczas przez okno zajrzał niemiecki żołnierz, przestraszyliśmy się okropnie i uciekliśmy. Ale już później pojechaliśmy do Lipy z tatom do młyna, to żeśmy się przyjrżeli Niemcom, to normalne były. Jak starszy ćwiczył za karę żołnierza na łące przy oddziale żołnierzy. Ludzie z wojskiem handlowali za jajka, masło, mleko, brali papierosy i kawę.

(Adam Pękala – wieś Jelonek)

Pomimo niejako „wrodzonego” strachu do Niemców, po dokładniejszej obserwacji, okazali się być zwykłymi ludźmi - *żeśmy się przyjrżeli Niemcom, to normalne były*. Przy odpowiednich relacjach nawet handel z nieprzyjacielem okazuje się możliwy, korzystny dla obu stron. Bywały jednak i takie sytuacje, gdy w ciągu zaledwie jednego dnia obcy mógł się stać zarówno przyjacielem, jak i śmiertelnym wrogiem:

Mnie to raz od woza, jak żeśmy jechały, jak nas wysiedliły to masowo, jaden za drugim wóz z całej wioski, no i który młody, to do Woli Solecki do okopów i mnie złapały i zabrały mnie. Tam na kuchni były dwie siostry Chmielowcówny, ony umiały z Niemcami gadać, po niemiecku tak zarywały i to nas ratowało. Mnie bolała noga, bo to się chodziło boso, miałam takiego odbita, jak coś tu pod podeszfum, w takim domu nas tam spędziły, to słoma była rozciągnięta do spania. Mówiłam, że mnie noga boli, no to zostawiły mnie na kuchni, a ta Chmielowcówna była cała kucharka, a to wszystko szło do lasu na okopy, kopały okopy, no to ona mówi tak, jak kleła, do cholery mówi, dokąd będziemy się z tymi szfabami tu mordować. W samo południe obiad naszykowała i cześć poszło już tam do lasu powiedzieć, że obiad jest, poszły. A my za stodołę, ale mówie tak – dziewczyny ale boże mnie noga boli, jak to będzie, jak ja będę szła, ale tam nie patrzałam na ból. I jedzie wojsko, tabory jadu, do Lipska jadu przez tam Wole Solecku jadu, ona mówi tak, tylko pamientojta nie wolno wam siadać na wóz do tych żołnierzy, bo to żołnierze, wojsko jechało, Niemce. No boże, ale ja już kulawo, to w pięć śmy śli, ta ona najpierwsza ta Chmielowcówna, do tego siadła na wóz, do tego, te, jak to żołnierze, bo to młode, chłopaki takie młode jechały, śmieju się, kiwaju, a ja kuśtyk, kuśtyk na ostatku na ostatni wóz siadłam. Taki był żołnierz, no ładny chłopok, ryży był taki, włosy miał czerwone takie, ale świergocze do mnie a ja mówie, no nic nie rozumie, śmieje się. A ona mówi tak, już jak na przód zeszła z tego woza i mówi, tu jak Papiernia schodzimy do Chmielowców. Ona mówi, idziemy do nas, wszystkie idziemy do nas, a to ciemno już, zmirzch, noc, na zmirzch już się zrobiło, boże doszliśmy a tu rzeka, przez

rzekę musieliśmy przejść. Mój Boże, to ta Jasikowa z Przedmieścia, taki kawoł dziewczuchy było, no Kazia mówi Helciu wisz co, no jak ty przejdiesz skarbo, jo cie musze przenieś, na plecach mnie przez rzekę przeniesła. Jo mówie Kaziu jak się przewrócisz ze mnu to się obie potopimy, woda za kolana, a ta skarba mnie wzięła na plecy i przeniosła mnie. Poszliśmy do tych Chmielowców, ta Chmielowcowo ucieszyła się, dziewczuszki możeśta głodne, krowe wydojilam, mleka z chlebem śmy zjedli. Mówi, wisz co pójdzieta do stodoły, na siano, na siano, tam bedzieta spali, bo w domu to się bojemy, bo tu przecież Nimce chodzu. Mój Boże, poszliśmy na to siano spać, skurczysyn pies za nami wlaz po drabinie i drabine wciungnyła. Za niedługi czas słyszemy ten pies warczy a ta mu tak morde ścisnyna i mówi cicho, cicho, cicho. Niemce, Maryjo juszśmy poumirali, a jakśmy uciekli to takie szczwały były pu, pu, pu, pu, pu tak szczwały za nami jak były tam. Inaczy nie uciekniemy tyko jak będzie wojsko jechać, to my do wojska.

(Helena Maciejewska – wieś Dziurków)

Młodzi niemieccy żołnierze byli bardzo pozytywnie nastawieni do młodych Polek, uśmiechali się flirtowali, nie byli przy tym napastliwi czy natarczywi, co w owych czasach było charakterystyczne dla żołnierzy i wielokrotnie już podkreślane we wcześniejszych relacjach. Dziewczęta również odwzajemniały ich sympatię, jeden z niemieckich żołnierzy, który *świergocze* do kobiety, wywarł na niej dobre wrażenie, spodobał się jej - *był żołnierz, no ładny chłopok, ryży był taki, włosy miół czerwone takie*. Pojawia się tu opis fizyczny typowego Niemca, który jest rudy, prócz tego jak podaje Halina Pelcowa¹⁷², cechuje go okrucieństwo, bezwzględność, brak litości, ale też dyscyplina, zamiłowanie do porządku, wysoka kultura osobista, a nawet dobroć.

Spotkanie to wywarło pozytywne wrażenie na kobietach, tego samego dnia zostało jednak ono zburzone przez innych niemieckich żołnierzy, którzy próbowali je zabić.

Wzajemne relacje między wrogami nabierały również czasami oznak pewnej „swojskości”, czynnikiem integrującym mógł być alkohol:

Razem śmy mieszkali, no i ten robił wódkę i miał sitfe z Niemcami. Starszy był, bo wótkę robił tyn, to piły jak nie wim co z tym starszym Nimcem.

(Helena Maciejewska)

¹⁷² H. Pelcowa, *Swój/obcy w świadomości...* op. cit., s. 81.

W ten sposób starano się o „poprawę stosunków”, było to bardzo korzystne dla Polaków, gdyż pozwalało na wytworzenie pewnych układów i zawarcie znajomości, które w pewnych okolicznościach mogły okazać się niezbędne, a nawet uratować życie.

Pod koniec wojny, gdy Niemcy wycofywali się z terenów Polski nastąpiło lekkie rozprężenie i radość z zakończenia wojny wśród mieszkańców wsi, którzy pozwalali sobie nawet na żarty z wroga:

Jak Niemce były tośmy spali w stodole. 15 stycznia, to szły Ruskie przez Tumaszkówkę, cały oddział Ruskich, tam od Dziurkowa tum drogum. Aby sie pytały czy daleko Berlin, myśmy pokazywali, że tam niedaleko już ha, ha, ha, ha, to uny pryndko leciały kurna mać, ha, ha, ha a to przecież jak daleko było. Owijaki takie miały, buty to miały z takiego filcu ubitego, to się nie darło jakoś pierun. To było chyba ciepłe.

(Jan Lasota – Daniszów)

Ciekawym zdaje się być fakt, iż wszystkie relacje dotyczące pozytywnych stosunków z wrogiem, dotyczą wyłącznie Niemców, natomiast brak informacji na temat poprawnych stosunków z Ukraińcami czy Rosjanami – którzy są wspomniani, lecz stają się jedynie obiektem drwiny. Być może wynika to z faktu, iż społeczność wiejska wołała, „bratać” się z bardziej cywilizowanym, choć zupełnie obcym nam jako nacji Niemcem, niż bliższym, lecz okrutnym i nieprzewidywalnym Słowianinem – Rosjaninem czy Ukraińcem.

4.3. Postawa zdrajcy - donosiciela

Halina Pelcowa¹⁷³ zauważa, że w świetle doświadczeń z przeszłości, w tym przeżyć wojennych, stereotyp *obcego* wiąże się z okrucieństwem i bezwzględnością – dotyczy głównie Niemców, ale też Ukraińców, Rosjan, a nawet Polaków służących Niemcom. To przechodzenie z kategorii *swojego* do *obcego*, a więc *obcy* to wróg (niezależnie od narodowości i miejsca zamieszkania). To może być Niemiec, ale też sąsiad, który zachowuje się niegodnie.

Relacje, które zostaną tu przytoczone zawierają taki właśnie obraz *swojego*, ale zarazem *obcego*, bo kapusia, donosiciela, człowieka, który z prywatnych pobudek decyduje się zdradzić własne środowisko, własny naród:

¹⁷³ Ibidem, s. 77 i 78.

Jak Ruskie weszły do wsi to ludzie się chowały i wszystko co miały takie bardzi cynne to chowały, żeby te Ruskie nie pokradły i nie poniścily. To był taki Stefek, to un taki bogaty wtedy był i się boł żeby mu nic nie znalazły schowanego i żeby mu nie zabrały i go może nie zabiły za to, że tyle schował, to wziun poszed do tych ruskich i wszystko powiedział, gdzie co ludzie maju, dzie chowaju. A Ruskie wtedy takiego ambarasu narobiły przez niego, a un przez to już do wsi nie wrócił, musioł uciekać, bo byśmy mu już za to żyć we wsi nie dały.

(Janina Lasota – wieś Daniszów)

W oczach mieszkańców wsi ów człowiek jest zdrajcą, nie ma prawa dalszego funkcjonowania w środowisku, które z pobudek materialnych zdradził. W tym wypadku donosicielstwo skończyło się jedynie na konfiskacie cennych przedmiotów materialnych, lecz czasami takie niegodne zachowanie może kosztować wiele żyć ludzkich:

To było po wojnie już w czterdziestym szóstym czy czterdziestym siódmym roku, to jechały partyzanty, cały oddział partyzantów, w maju to było, majówkę śpiwały u Nowoka i ze Słuszczyna jechały w strune Lipska, tam gdzieś no Solecku Wole czy gdzieś, cały oddział tych partyzantów. To przyszły i zakazały śpiwac ty majówki, żeby się rozjeść stund. A zaroz po wojnie, nie jeszcze w samu wojne, Nimce tu były, to przyszły do Nowoka tam na kuńcu Partyzanty, przed wieczorem, przed zachodem słońca, kupiły se, kazały se naszykowac kolacje i uny za to zaplacu. A tyn Rzepka z Tomaszówki, tym co nie żyje, tyn Władek, przylecioł tu pryndko do młyna do Daniszowa, zatrzymoł gestapowców i powiedział, że na Tumaszówce su te Partyzanty tu i tu. A te zaroz wiesz telefonami i zjechały, obstawiły i las i z tyłu za stodołum, jak zaczyły strzylać, kurna mać, to chojocki podziurawiune od tych kul, a zopolek narozrucane do ciorta było. I zabiły wtedy sześciu, a to były wiesz zza Wisły. Późni un się boł tyn Rzepka, spory czas się ukrywoł, tylko tak go podtrzymywało bo szwagra mioł wiesz, działacz partyjny był, ale Rzepka się ukrywoł pore lat, ale dożył do śmierci wiesz i tamte nic mu nie zrobiły. A późni jak był spokój to te ludzie zza Wisły zakopane tu gdzie pioch bieru, przy tłuszczkański drodze, na kuńcu, tam jest tako piaskownia była. Tam ich zakopały. I takiego mazura z Gliny przy tym zastrzeliły tysz, ale Mazur był z boku pochowany. Rano matka tam poleciała, bo jeden leżoł w kartoflach, drugi znów

tam gdzieś i tak wisz, szukały ich pozabijanych tych partyzantów. A my żeśmy uciekli do chliwa, bo w chliwie była tako ściana grubo z kamienia, żeby wisz, bo w drzewie, to kulka przeleci i w rogu żeśmy się schowali i tak siedzieli, a tam łoły kurna mać, strach był jak diabli.

(Jan Lasota – wieś Daniszów)

Zapewne trudno jest zrozumieć takie zachowanie owego człowieka, lecz tym podobne sytuacje miały niejednokrotnie miejsce podczas wojny. Ów zdrajca musiał się ukrywać, żyjąc z tym piętnem do końca swych dni. Poprzez swoje zachowanie ludzie tego pokroju zostali odrzuceni przez własne środowisko, a pamięć o ich niechlubnych czynach przekazywana jest z pokolenia na pokolenia, co powoduje, że nie tylko sami sprawcy muszą żyć z tym piętnem, ale także ich potomkowie, którzy postrzegani są w ich kontekście – jako krewni zdrajcy.

Jerzy Bartmiński¹⁷⁴ zauważa, iż rzeczą godną uwagi jest jak opozycja *swój/obcy*, obecna na poziomie systemu, konkretyzowana jest na poziomie norm społecznych i uzusu. Co znajduje również odzwierciedlenie w realnym życiu mieszkańców wsi.

¹⁷⁴ J. Bartmiński, *Opozycja swój/obcy a problem językowego obrazu świata*, [w:] *Etnolingwistyka 19...op. cit.*, s. 39.

ZAKOŃCZENIE

Dzięki zgromadzonym relacjom, po ich uprzednim uporządkowaniu a następnie analizie, udało się odtworzyć pewien fragment zanikającej współcześnie kultury ludowej wraz z charakterystycznym dla niej sposobem postrzegania rzeczywistości. O tym, że ów świat powoli przestaje istnieć, wielokrotnie w swych wypowiedziach (świadomie, bądź nie) podkreślali sami informatorzy, dostrzegający koniec pewnej epoki i następstwo innej, która odcina się od poprzedniej.

Efektem okresu dwu miesięcy zbierania materiałów, prócz wielu miłych wspomnień i satysfakcji z obcowania z niezwykle ciekawymi, potrafiącymi opowiadać o życiowych doświadczeniach ludźmi, są godziny zarejestrowanych relacji, z których wiele znalazło miejsce w pracy, stając się jej budulcem, tworzywem. W sumie wykorzystanych zostało 95 relacji, wyrażających ludową wizję postrzegania rzeczywistości. Budują one ściśle określony jej obraz, na który składa się świat fantastyczny, pełen magii, istot nadprzyrodzonych, zjawisk i zdarzeń niepodlegających racjonalnym wytłumaczeniom. Świat rządzący się swoimi własnymi regułami, których należy przestrzegać, gdyż niestosowanie się do nich skutkuje, wedle myśli ludowej, konsekwencjami w świecie realnym. Świat realny natomiast rządzi się własnymi regułami, jednak ciągle pozostaje w związku ze sferą fantastyczną. Więzią łączącą oba wymiary często stają się zaklęcia, zamawiania, pewne magiczne formuły słowne czy znaczące gesty. Funkcję tę pełnić mogą również pieśni, które są kierowane nie tylko do drugiego człowieka, szerzej społeczności, ale także do istot czy sił nadprzyrodzonych. Świat rzeczywisty i determinujące go wydarzenia oraz sytuacje takie, jak np. wojna, postrzegany jest przez prostych ludzi zazwyczaj w kategoriach opozycyjnych par typu *swój/obcy*, *doby/zły*.

Reasumując stwierdzić można, iż ludową wizję postrzegania rzeczywistości cechuje:

1. Myślenie magiczne (wiara w świat nadprzyrodzony i związane z nim byty, a także magiczną moc sprawczą słowa i czynu).
2. Wartościowanie przeszłości w stosunku do teraźniejszości i przyszłości (przeszłość mimo wielu bolesnych wspomnień postrzegana jednak

w zdecydowanie dodatnich kategoriach, przy jednoczesnej negatywnej ocenie teraźniejszości i pesymistycznym spojrzeniu w przyszłość).

3. Myślenie konkretno-obrazowe (opisując rzeczywistość mieszkańcy wsi obrazują ją za pomocą konkretnych wizji, postaci, sytuacji czy obrazów, stroniąc od myślenia i obrazowania typu abstrakcyjnego).
4. Przywiązanie do tradycji (określony schemat życia podporządkowany tradycji, obyczajom czy hierarchii świąt).
5. Świadomość własnego statusu społecznego (akceptacja własnego pochodzenia i stylu życia. Mimo wielu przeciwieństw losowych i niedogodności - radość i entuzjizm egzystencji).
6. Stereotypowe postrzeganie świata (uproszczone postrzeganie świata, przejawiające się m.in. w opozycji *swój/obcy* czy *dobry/zły*).

Treści zawarte w pracy i wnioski z niej wypływające mogą przyczynić się do lepszego zrozumienia ludowego sposobu postrzegania rzeczywistości, a także utrwaleniu składników i zrozumieniu zasad rządzących tą specyficzną wizją świata. Wykorzystane tu relacje staną się również pamiątką o samych informatorach – ostatnich przedstawicielach odchodzącego już pokolenia, „żyjącego w ludowym świecie”.

BIBLIOGRAFIA:

1. Adamowski J., Tymochowicz M., *Obrzędy i zwyczaje doroczne z obszaru województwa lubelskiego (próba słownika)*, [w:] *Dziedzictwo kulturowe lubelszczyzny. Kultura Ludowa*, pod red. A. Gaudy, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Lublin 2001.
2. Bartmiński J., *Folklor – język – poetyka*, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław, Warszawa, Kraków, 1990.
3. Bartmiński J., *Formy obecności sacrum w folklorze*, [w:] *Stereotypy mieszkają w języku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2007.
4. Bartmiński J., *Jak zmienia się stereotyp Niemca w Polsce? Profile i ich historyczno-kulturowe uwarunkowania*, [w:] *Stereotypy mieszkają w języku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2007.
5. Bartmiński J., *Językowe sposoby porządkowania świata. Uwagi na marginesie biłgorajskich relacji o kosmosie*, [w:] *Etnolingwistyka 2*, pod red. J. Bartmińskiego, Lublin 1989.
6. Bartmiński J., *Ludowy styl artystyczny*, [w:] *Współczesny język polski*, pod red. J. Bartmińskiego, Wrocław 1993.
7. Bartmiński J., *O języku folkloru*, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, 1973.
8. Bartmiński J., *Opozycja swój/obcy a problem językowego obrazu świata*, [w:] *Etnolingwistyka 19*, pod red. J. Bartmińskiego, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie Skłodowskiej, Lublin 2007.
9. Bartmiński J., *O wartościach słowa mówionego*, [w:] *Historia mówiona w świetle etnolingwistyki*, pod red. S. Niebrzegowskiej-Bartmińskiej, S. Wasiuty, Lublin 2008.
10. Bartmiński J., *Polskie kołędy ludowe. Antologia*, Universitas, Kraków 2002.
11. Bartmiński J., *Semantyka i polityka. Nowy profil polskiego stereotypu Ukraińca*, [w:] *Stereotypy mieszkają w języku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2007.

12. Bartmiński J., *Stereotypy językowe we współczesnym języku polskim*, [w:] *Stereotypy mieszkają w języku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2007.
13. Bartmiński J., *Stereotyp Rosjanina i jego profilowanie we współczesnej polszczyźnie*, [w:] *Stereotypy mieszkają w języku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2007.
14. Bartmiński J., Lappo I., Majer-Baranowska U., *Stereotyp Rosjanina i jego profilowanie we współczesnej polszczyźnie*, [w:] *Etnolingwistyka 14*, pod red. J. Bartmińskiego, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2002.
15. Bartmiński J., *Zmiany stereotypu Niemca w Polsce. Profile i ich historyczno-kulturowe uwarunkowania*, [w:] *Profilowanie w języku i w tekście*, pod red. J. Bartmińskiego i R. Tokarskiego, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1998.
16. Bereszyński A., Tomaszewska S., *Zwierzęta a zabobony*, Wydawnictwo Akademii Rolniczej, Poznań 2006.
17. Berting J., Villain-Gandossi Ch., *Rola i znaczenie stereotypów narodowych w stosunkach międzynarodowych: podejście interdyscyplinarne*, [w:] *Narody i stereotypy*, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 1995.
18. Brzozowska-Krajka A., *Między magią a religią. O modlitewnikach ludowych*, [w:] *Folklor – sacrum – religia*, t. 2, pod red. J. Bartmińskiego i M. Jasińskiej-Wojtak, Lublin 1995.
19. Brzozowska-Krajka A., *Symbolika dobowego cyklu powszedniego w polskim folklorze tradycyjnym*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1994.
20. Bystroń J. S., *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI – XVII*, t. 1, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1994.
21. Bystroń J. S., *Etnografia Polski*, „Czytelnik” Spółdzielnia Wydawnicza, Poznań 1947.
22. Bystroń J. S., *Polska pieśń ludowa*, Krakowska Spółka Wydawnicza, Kraków 1921.
23. Chojnacka K., *Komu i jak kobiety śpiewają o sobie? Podsumowanie badań terenowych prowadzonych na obszarze Pokucia we wrześniu 2004 roku*,

- [w:] *Folklor w badaniach współczesnych*, pod red. A. Mianeckiego, A. Osińskiej, L. Podziewskiej, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2005.
24. Czernik S., *Stare złoto. O polskiej pieśni ludowej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1962.
25. Czernik S., *Trzy zorze dziewicze. Wśród zamawiań i zaklęć*, Wydawnictwo Łódzkie, 1968.
26. Czyżewski F., *Ze współczesnej demonologii*, [w:] *Etnolingwistyka 1*, pod red. J. Bartmińskiego, Lublin 1988.
27. Engelking A., *Magiczna moc słowa w polskiej kulturze ludowej*, [w:] *Język a kultura*, t.1, *Podstawowe pojęcia i problemy*, pod red. J. Anusiewicza i J. Bartmińskiego, Wrocław 1991.
28. Engelking A., *Rytuały słowne w kulturze ludowej. Próba klasyfikacji*, [w:] *Język a kultura*, t. 4, pod red. J. Bartmińskiego i R. Grzegorzczkovej, Wrocław 1991.
29. Filipkowski P., *Historia mówiona i wojna*, [w:] *Doświadczenie i zapis*, pod red. S. Buryły, P. Rodaka, Universitas, Kraków 2006.
30. Jankowska K., *Historia mówiona. Inicjatywy Lubelskie*, [w:] *Historia mówiona w świetle etnolingwistyki*, pod red. S. Niebrzegowskiej-Bartmińskiej, S. Wasiuty, Lublin 2008.
31. Kamiński M., *O lokalistycznej interpretacji świata w magii*, [w:] *Język a kultura*, t.1, *Podstawowe pojęcia i problemy*, pod red. J. Anusiewicza i J. Bartmińskiego, Wrocław 1991.
32. Kępiński A., *Geneza i funkcjonowanie negatywnego stereotypu Rosji i Rosjanina*, [w:] *Narody i stereotypy*, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 1995.
33. Kolberg O., *Lud*, seria XX radomskie, cz. II, Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1887.
34. Kolberg O., *Lud*, seria XXI radomskie, cz. II, Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1888.
35. Kotula F., *Znaki przeszłości. Odchodzące ślady zatrzymać w pamięci*, Warszawa 1976.
36. Kowalski P., *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, Wrocław 1998.

37. Krzyżanowski J., *Szkice folklorystyczne*, tom 1, *Z teorii i dziejów folkloru*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1980.
38. Landowski R., *Dawnych obyczajów rok cały. Między wiarą, tradycją i obrzędem*, Wydawnictwo Diecezji Pelplińskiej, Pelplin 2000.
39. Lichaczow D., *Czas artystyczny w folklorze*, [w:] *Literatura Ludowa nr.2*, 1972.
40. Mazurkiewicz M., *Praca i sacrum w polszczyźnie ludowej*, [w:] *Etnolingwistyka 2*, pod red. J. Bartmińskiego, Lublin 1989.
41. Moszyński K., *Kultura ludowa Słowian*, t.2, cz.2, *Kultura duchowa*, Polska Akademia Umiejętności, Kraków, 1934.
42. Niebrzegowska-Bartmińska S., *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2007.
43. Nikitina S. J., *Stereotypy jako bariery kulturowe*, [w:] *Język a kultura, t.12, Stereotyp jako przedmiot lingwistyki. Teoria, metodologia, analizy empiryczne*, pod red. J. Anusiewicza i J. Bartmińskiego, Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, Wrocław 1998.
44. Ogrodowska B., *Zwyczaje, obrzędy i tradycje polskie*, Wydawnictwo Księży Werbistów, Warszawa 2001.
45. Pelcowa H., *Przeszłość w językowym obrazie świata współczesnej wsi*, [w:] *Przeszłość w językowym obrazie świata*, pod red. A. Pajdzińskiej i P. Krzyżanowskiego, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1999.
46. Pelcowa H., *Swój/obcy w świadomości mieszkańców lubelskich wsi*, [w:] *Etnolingwistyka 19*, pod red. J. Bartmińskiego, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie Skłodowskiej, Lublin 2007.
47. H. Pelcowa, *Wypowiedź gwarowa jako typ przekazu kulturowego łączącego przeszłość i współczesność*, [w:] *Teksty kultury. Oblicza komunikacji XXI wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2006.
48. Pełka L. J., *Polska demonologia ludowa*, Warszawa 1987.
49. Riabczuk M., *Od „Małorosji” do „Indoeuropy”: stereotyp „narodu” w ukraińskiej społecznej świadomości i myśli społecznej*, [w:] *Narody i stereotypy*, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 1995.

50. Rożek M., *Diabeł w kulturze polskiej. Szkice z dziejów motywu i postaci*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa – Kraków 1993.
51. Sierociuk J., *Pieśń ludowa i gwara*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Lublin 1990.
52. Sobczyk M., *Teoria i dzieje historii mówionej*, [w:] *Historia mówiona w świetle etnolingwistyki*, pod red. S. Niebrzegowskiej-Bartmińskiej, S. Wasiuty, Lublin 2008.
53. Sulima R., *Rekonstrukcje i interpretacje. Polska folklorystyka dzisiaj*, [w:] *Folklorystyka. Dylematy i perspektywy*, pod red. D. Symonides, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 1995.
54. *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, pod red. Z. Staszczak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa – Poznań 1987.
55. *Słownik folkloru polskiego*, pod red. J. Krzyżanowskiego, Wiedza Powszechna 1965.
56. Tołstaja S. M., *Tekst ustny w języku i kulturze*, [w:] *Etnolingwistyka 5*, pod red. J. Bartmińskiego, Lublin 1992.
57. Tomicka J., Tomicki R., *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Białystok 1975.
58. Uryga J., *Rok polski w życiu, tradycji i obyczajach ludu*, Wydawnictwo Duszpasterstwa Rolników, Włocławek 2000.
59. Wężowicz-Ziółkowska D., *Miłość ludowa*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1991.
60. Walczyńska M., *Jan Stanisław Bystrzeński jako prekursor teorii stereotypu na gruncie polskim*, [w:] *Język a kultura, t. 12, Stereotyp jako przedmiot lingwistyki. Teoria, metodologia, analizy empiryczne*, pod red. J. Anusiewicza i J. Bartmińskiego, Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, Wrocław 1998.
61. Wrzesiński W., *Niemiec w stereotypach polskich XIX i XX wieku*, [w:] *Narody i stereotypy*, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 1995.
62. Wróblewska V., *Współczesny folklor ustny*, [w:] *Folklor w badaniach współczesnych*, pod red. A. Mianeckiego, A. Osińskiej, L. Podziewskiej, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2005.
63. www.karta.org.pl