

Sztuka to najwyższy wyraz
samouświadczenia ludzkości

/.../

Dzieło sztuki – mikrokosmos
odbijający epokę.

Józef Czechowicz



Cena 85,—

a

4

4 (26) 1986

akcent

literatura i sztuka • kwartalnik



AKCENT nr 4 (26) 1986

Chłopi — twórcy kultury

WYDAWCA: WYDZIAŁ JĘZYKOZNAWSTWA I LINGWISTYKI
UNIWERSYTETU WARSZAWSKIEGO
AL. ŻELAZNA 17, 00-613 WARSZAWA

a

akcent

rok VII

nr 4 (26) 1986

akcent

literatura i sztuka

ISSN 0001-0222

© Copyright 1986 by Akcent

kwartalnik

Redaguje kolegium

MONIKA ADAMCZYK-GARBOWSKA, IZABELLA GAWARECKA
TADEUSZ KWIATKOWSKI-CUGOW
WALDEMAR MICHAŁSKI (sekretarz redakcji)
DOMINIK OPOLSKI, FRANCISZEK PIĄTKOWSKI
BOGUSŁAW WRÓBLEWSKI (redaktor naczelny)
BOHDAN ZADURA

Redaktor naczelny
Jacek Sołech

Współpraca w dziedzinie literatury i historii sztuki
Lechopław Larnetaki

Konkret
Janina Hunek

Wydano przy pomocy finansowej
Wydziału Kultury i Sztuki
Urzędu Wojewódzkiego w Lublinie

PL ISSN 0208-6220

NR INDEKSU 35207

© Copyright 1986 by „Akcent”

a

rok VII

nr 4 (26) 1986

akcent

literatura i sztuka

kwartalnik

Na pierwszej stronie okładki:
Czesław Otmą: *Lucyfer, Drzewo, rzeźba polchromowana*,
1986. Fot. J. Solecchi

Na czwartej stronie okładki
Edward Brodek: *Wiel kiełbka*. Olej, płótno. I nagroda
w ogólnopolskim konkursie pod hasłem „Ojczyzna”, ogłoszonym przez ZG Stowarzyszenia Twórców Ludowych na 40-lecie PRL. Fot. L. Demidowki

Adres redakcji
20-022 Lublin
ul. Okopowa 7, I piętro
tel.: 27-469

Materiały do zamieszczenia prosimy nie wracać.
Redakcja zastrzega sobie prawo dokonywania skrótków.

Cena numeracyjna: półrocznie 170 zł, rocznie 340 zł.

Warunki prenumeraty:

1. dla osób prywatnych — instytucji i zakładów pracy:
 - instytucje i zakłady pracy zlokalizowane w miastach wojewódzkich i powiatowych miastach, w których znajdują się siedziby Oddziałów RSW „Prasa—Książka—Ruch” zamawiają prenumeratę w tych oddziałach;
 - instytucje i zakłady pracy zlokalizowane w miejscowościach, gdzie nie ma Oddziałów RSW „Prasa—Książka—Ruch” i na terenach węglańskich opłacają prenumeratę w urzędach pocztowych i w doręczyści;
 - osoby fizyczne zamieszkałe na wsi i w miejscowościach gdzie nie ma Oddziałów RSW „Prasa—Książka—Ruch” opłacają prenumeratę w urzędach pocztowych i w doręczyści.
2. dla osób prywatnych — indywidualnych odbiorców:
 - osoby fizyczne zamieszkałe w miastach — siedzibach Oddziałów RSW „Prasa—Książka—Ruch” opłacają prenumeratę wyłącznie w urzędach pocztowych nadawco-odbiorczych skierowanych dla miejsca zamieszkania prenumeratorki. Wybitki dotychczas istniejące „kioski i punkty” na rachunek bankowy następczego Oddziału RSW „Prasa—Książka—Ruch”;
 - osoby fizyczne zamieszkałe w miejscowościach, gdzie nie ma Oddziałów RSW „Prasa—Książka—Ruch” opłacają prenumeratę w urzędach pocztowych i w doręczyści, pocztami lub przesyłkami pocztowymi. Centrala Ekspozytura Prasy i Wydawnictwa ul. Towarowa 21, 60-456 Warszawa, konto NBP XV Odbiorca w Warszawie Nr 1133—201045—139—11. Prenumerata nie zostanie wybita: w granicy poczty rybnickiej lub drobną od prenumeraty krajowej o 50%, dla skomunikacji indywidualnych i o 100%, dla obcojęzycznych instytucji i zakładów pracy.

Termin przyjmowania prenumeraty na kraj i za granicą:

- do dnia 10 listopada na I półroczną roczną następnego oraz cały rok następną.

Wydawca: Lubelskie Wydawnictwo Prasowe
RSW „Prasa—Książka—Ruch”
20-077 Lublin, ul. Jana 6

Druk: i składka: Zakłady Graficzne im. Piłsudskiego
Lublin, ul. Unicka 4

Proszano do składu 15 lipca 1986

Druk zamknięto w grudniu 1986

Nakład 4500 egz. Cena zł 83.— P. 4

SPIS TREŚCI

- Jan Szczepański: *Chłopi jako twórcy kultury* | 7
Język i ludowa wizja świata: Jerzy Bartmiński *Czym zajmuje się etnolingwistyka?*; Dobrosława Węzowicz-Ziółkowska *Kochankowie z kalinowego lasu*; Urszula Majer-Baranowska *Deszcz i jego zapładniająca funkcja*; Stanisława Niebrzegowska *Słońce raduje się — metafora czy mit?*; Jan Adamowski *O semantyce góry*; Maria Koziol *„Gość w czerwonym płaszczu...”*; Małgorzata Mazurkiewicz *Kamień — dzieło Boga czy diabelska sprawa?*; Grażyna Bączkowska *Ludowy duch wiatru*; Donat Niewiadomski *Ziemia — materia aktywna swarzenia* | 16
Kazimiera Sekulowa: *Weroncenc szczęście* | 64
Alina Aleksandrowicz: *Ludowi Tytusze* | 78
Maria Chodkowska: *Socjologiczna koncepcja społecznej roli twórcy ludowego* | 89
Z polskich pieśni ludowych | 97
Zbigniew Narecki: *Srodowiska wiejskie i typy rodzin* | 108
Wanda Czubernat: *wiersze* | 119
Andrzej Grzyb: *Kaczka* | 122
„Cale moje pisanie”. Spotkanie z Tadeuszem Nowakiem | 128
Włodzimierz Pawluczuk: *Zgryzota jako forma sztuki* | 132

PRZEKROJE

- Edward Chudziński: *Kultura chłopska — ludowość — folkloryzm* | 142
Donat Niewiadomski: *W kręgu refleksji humanistycznej* | 146
Maria Wieruszewska: *Agryzm, regionalizm, autentyzm* | 148
Artur Timofiejew: *Krąg niezbyt pełny* | 152

SOCJOLOGIA

- Chłopski system wartości*. Józef Styk *Ziemia, praca i wiejskie gospodarstwo domowe*; Zbigniew Narecki *Zawład rolnika jako wartość* | 155

PLASTYKA

- Lechosław Lamenski: *Rzemiosło artystyczne a sztuka ludowa* | 173
Wiesława Różyczka: *Sztuka ludowa przeciw wojnie* | 179

TEATR

- Franciszek Piątkowski: *Cztery zdania w sprawie teatru* | 181

Władysław Makarski: *Polszczyzna Lwowa i okolic do 1939 roku* | 189

Janusz Płisiecki: *Nowoczesne pojęcie twórczości* | 193

Stanisław Weremczuk: *Stowarzyszenie Twórców Ludowych 1968 — 1986*
/ 196

Krystyna Chruszczewska: *Folklor w Kazimierzu* | 201

JAN SZCZEPAŃSKI

Chłopi jako twórcy kultury

Tradycyjnie chłopi byli klasą kulturotwórczą a ich oryginalna twórczość w zakresie sztuki plastycznej, muzyki, pieśni, tańca, obyczajów, architektury, zdobnictwa, haftów i strojów posiadała kolosalną doniosłość dla rozwoju kultury narodowej. Kultura ludowa spełniała w ramach kultury narodowej kilka funkcji. Z jednej strony była ona jakby „przechowalnią” istotnych wartości, które w miastach ulegały szybszym przemianom a we wsiach były przechowywane pieczołowicie jak np. obrzędy, pieśni, stroje, itd. Była to doniosła rola w utrzymaniu ciągłości i tożsamości kultury narodowej. Z drugiej strony chłopi tworzyli nowe wartości estetyczne, obyczajowe, literackie, niezależnie od zmiennych i bardziej kosmopolitycznych wartości przejawiających się w kulturze innych klas.

Trzeba przypomnieć jedną istotną, a obecnie nieraz zapomnianą, cechę sztuki ludowej. Była to sztuka tworzona przez chłopów na codzienny użytek, a nie na rynek anonimowy, jak sztuka w miastach. Chłopi tworzyli pieśni i melodie, muzykę i tańce by je grać i śpiewać na rodzinnych czy innych uroczystościach i świętach. Ta muzyka funkcjonowała w ich rytmie życia i była estetycznym wzbogaceniem życia każdej rodziny. Zdobili i rzeźbili meble i sprzęty codziennego użytku, a nie na sprzedaż czy do muzeów. Tkali artystyczne tkaniny na codziennie czy odświętne noszone ubrania. Ich wytwory sztuki plastycznej — wycinanki, obrazy na szkle, rzeźby, ozdobniki i inne — były przeznaczone dla domowego użytku. Ta autentyczna sztuka ludowa była tworzona przez chłopów na własny użytek, funkcjonowała w ich życiu, wążała się z rytmem prac, porządkiem życia rodzinnego, ale także z autonomią kulturalną klasy, jej niezależnością kulturalną od innych klas. Oczywiście, że istniały przepływy między kulturą dworską i ludową, że chłopi naśladowali także klasy wyższe, ale to, co sobie przyswoili, stanowiło autonomicznie funkcjonujący wytwór w ramach ich kultury, a nie element uzależnienia od innych klas.

W pewnym sensie ta sztuka była tworzona przez całą klasę i była jedyną sztuką klasową w naszym społeczeństwie. Bowiem ziemiaństwo jako klasa nie tworzyło własnej sztuki, lecz dostarczało treści do twórczości zawodowych artystów pochodzących przeważnie z innych klas społecznych. Podobnie mieszczaństwo jako klasa, także nie tworzyło sztuki, a użytkowało sztukę tworzoną przez zawodowych artystów i podobnie jak ziemiaństwo, także wywierało swój wpływ na treść tej sztuki. Trudno także powiedzieć, że inteligencja tworzyła własną sztukę jako cała klasa, gdyż tylko jedna zawodowa kategoria tę sztukę tworzyła i to dla całego narodu i trudno byłoby muzykę Szymonowskiego nazwać „muzyką inteligencją” w takim samym sensie w jakim mówimy o muzyce ludowej. Jest więc sztuka ludowa a raczej była, sztuką tworzoną przez całą klasę i dopiero w drugiej połowie XX wieku zaczyna się przekształcać w sztukę tworzoną przez „artystów ludowych”, przeznaczoną nie do codziennego użytku chłopów ale przede wszystkim dla „Cepeli” i dla muzeów, dla miłośników tej sztuki żyjących w miastach.

Jest to zasadniczy moment i zwrot w dziejach nie tylko sztuki

ludowej, ale także sztuki narodowej. Bowiem ta autentyczna sztuka ludowa, tworzona przez rodziny chłopskie na własny użytek w codziennym życiu, stanowiła także kapitalny zbiornik rezerwy sztuki „reprezentacyjnej” narodowej tworzonej przez zawodowych artystów kształconych w akademiach i uniwersytetach. W okresach kryzysów kulturalnych, gdy literatura, malarstwo, muzyka, taniec a nawet teatr dochodziły do pewnych granic i gdy wyczerpywały się możliwości różnych kierunków i prądów artystycznych, często się zdarzało, że artyści zwracali się do sztuki ludowej i z niej wyносили nowe zapładniające wartości i odkrywali w niej nowe możliwości twórczości. Tak było z literaturą romantyczną, młodopolską, z teatrem Wypiąskiego, muzyką Szymanowskiego, niektórymi realistycznymi prądami w sztuce współczesnej. Otóż zanik tej autentycznej sztuki ludowej zostawił tutaj poważną lukę, która może się ujawnić w późniejszych okresach w razie jakiegokolwiek kryzysu w sztuce czy także innych dziedzinach kultury.

Ta zmiana w funkcjach sztuki ludowej ma także możliwe skutki, gdyż sztuka ludowa przejmowała i utrzymywała wiele elementów przejmowanych od klas wyższych, od ziemiaństwa i wiele elementów w strojach ludowych, w muzyce i pieśniach pochodzi z elementów przyjętych z dworów i ich dawnej kultury. Dzięki temu zjawiskom „pieśń gmina stała się arką przymiera między dawnymi i nowymi laty”. Jeżeli więc kultura ludowa utraci swoją zdolność przechowywania i utrwalania elementów kultury narodowej, a wiemy przecież jak doniosła była ta funkcja dla utrzymania kultury narodowej w okresie zaborów, kiedy nie było ani filmów, ani nagrań, ani innych technicznych środków utrwalania, to skutki będą sięgać głęboko. Ale podkreślamy, że środki utrwalania technicznego nie zapewniają takiego działania tych treści jakie zapewniała sztuka ludowa użytkująca je w życiu codziennym klasy chłopskiej. Utrwalenie techniczne jest także często wylęczeniem z „żywego obiegu”.

Trzeba podkreślić te dwie funkcje kulturalne klasy chłopskiej i zastanowić się nad skutkami ich przemian. Jeżeli bowiem wygaśnię autentyzmu twórczości rodzin chłopskich, to jest rzeczą oczywistą, że pojedynczy „twórcy ludowi” nie zastąpią działalności kulturotwórczej całej klasy społecznej, tym bardziej, że sztuka tych twórców będą funkcjonowały w określonych „wnętkach” kultury, tzn. w zbiorach prywatnych miłośników, muzeach, galeriach itp. a nie w życiu codziennym całej klasy. Można by stwierdzić, że taki był także los kultur ludowych w krajach rozwiniętej cywilizacji przemysłowej, że tam także sztuka ludowa „wyschła” i schroniła się w takich „wnętkach”, a przez to nie został zatrzymany rozwój ich kultur narodowych. Zatem tak będzie i w Polsce. Kultura ludowa i sztuka (tworzona w jej ramach, była zjawiskiem historycznym, głównie związana z feudalizmem, w kapitalizmie rozpoczyna się jej dekadencja i zanik, ale w ustroju socjalistycznym trzeba rozwiązywać problemy stąd wynikające. Trudno jednakże jest pocieszać się tym, co stało się ze sztuką ludową w krajach rozwiniętego kapitalizmu. Tam na ogół sztuka ta nie była tak istotna dla utrzymania tożsamości kulturalnej narodu, jak jest w Polsce.

Podkreślamy, że w toku tych rozważań nie interesuje nas możliwy dalszy los tej kultury ludowej ze względu na nią samą rozpatrywaną niejako autonomicznie, jako odrębną całość, lecz że interesuje nas tutaj kultura ludowa jako czynnik określający społeczne położenie klasy chłopskiej, jako współwyznacznik jej pozycji w społeczeństwie i wpływający na jej przyszłość. Sztuka „twórców ludowych” jest oczywiście nadal ważką częścią kultury narodowej i w świadomości narodu funkcjonuje ona nadal jako wytwór chłopski. Ale równocześnie jest ona daleko podatniejsza na wpływy prądów i koncepcji artystycznych działających w sztuce „reprezentacyjnej” narodowej, tworzonych przez zawodowych artystów, wyszkolonych w akademiach i z natury rzeczy szukających związków i kontaktów z prądami w sztuce europej-

skiej i światowej. Oderwanie sztuki ludowej od funkcjonalnych związków z codziennością życia chłopskiego zmniejsza wpływ tej sztuki na kształt życia chłopskiego. Utrzymuje się ona dłużej w srobie ceremonialnej i świątecznej życia rodzin chłopskich. Stroje ludowe wkłada się w czasie okazji takich jak: udział w nabożeństwie, uroczystości rodzinne, czy też ceremonialne okazje życia wiejskiego, ale już do miasta wkłada się ubranie miejskie. Ponadto wzrosła niesłychanie dysproporcja między kosztem ubrania fabrycznego a kosztem stroju ludowego. Zanika produkcja tkanin, z których sporządzano stroje ludowe i wełniane pasiaki łowickie, wełniane haftowane spodnie góralskie, gutki czy kapelusze stały się niezmierne kosztowne. Stroje stały się luksusowymi przedmiotami sztuki i w wykryłym budżecie rodziny chłopskiej często brakło na nie pieniędzy. Przekształcanie gospodarstw w przedsiębiorstwa produkcyjne oparte na rachunku gospodarczym, również eliminowało nabywanie kosztownych strojów ludowych niepotrzebnych w prowadzeniu gospodarstwa.

Sztuka ludowa we wszystkich swoich przejawach była także ważnym składnikiem więzi lokalnej i regionalnej. „Swoich” poznawało się także po stroju, po wymowie, po swoistościach codziennego języka, słownictwie i melodii języka. Architektura wyznaczała granice regionów kulturowych, a ozdoby domu, malowanie ścian, rzeźbienie mebli i sprzętów przekazywanych z pokolenia na pokolenie podtrzymywały poczucie ciągłości i tożsamości społecznej. Kultura chłopska odcinała się, w niektórych składnikach, ostro od pańskiej kultury dworu: język, strój, sposób odżywiania, urządzenie domu mieszkalnego, przedmioty sztuki w tym domu, muzyka, pieśni, tańce, obyczaje — wszystko to stanowiło dwa odrębne światy. Od XVIII wieku dwory uległy wpływom „francuszczyzny”, przejmowały mody zachodnioeuropejskie, stylizowały się na „europejskość” i „nowoczesność”, podobnie jak współczesna kultura miejska się przede wszystkim przejmowała kulturą masową i to w jej marginesowych, blichtrowych, składnikach.

Doniosłość sztuki ludowej polegała m.in. także na tym, że była ona składnikiem więzi społecznej, regionalnej i lokalnej, była czynnikiem spajającym społeczności wioskowe, dawała wspólny „wzór fizyczny” mieszkańca, jakby powiedział Znaniecki. Ale ten wzór fizyczny, tzn. wygląd zewnętrzny członka wspólnoty, do przestrzegania obyczajów, do solidarności i pomocy wzajemnej włączał także młode pokolenie w ciągłość kulturową wsi. Siła przetrwania wspólnot wiejskich polegała także na kulturalnej samowystarczalności, a raczej na kulturalnej samodzielności.

Włączenie się w zasięg kultury masowej radia, telewizji, magazynów ilustrowanych, gwałtowne rozszerzenie kontaktów z miasteczkami i miastami przez szkolnictwo, pracę chłopo-robotników, szukanie dróg awansu społecznego wyłącznie w zajęciach pozarolniczych, wielkie procesy społeczne uprzemysłowienia kraju i urbanizacji polegającej przede wszystkim na przenikaniu i uproszczeniu miejskiego stylu życia, czy też jego imitacji i namiastek, tworzenie we wsiach nowych instytucji kulturalnych jak domy kultury, dyskoteki itp. powodowało szybką erozję kultury ludowej i przez pewien okres wydawało się, że tradycyjna kultura ludowa zostanie tylko nostalgicznym wspomnieniem starszego pokolenia, lub też tylko domena zespołów ludowych, uprawiających sztukę ludową zawodowo lub półzawodowo. Twórcy ludowi, też jako kategoria zanikająca, lub marginesowa we wsiach, jacyś pomyślni odłogowie rzeźbiący swoje dziwaczne świątki, jacyś uzdolnieni artyści pracujący dla „Cepelii”, czy dla wystaw miejskich, znani w świecie, niektórzy artyści malujący na szkle zdobywający rozgłos międzynarodowy, zespoły lokalne niekoniecznie o sławie i pozycji „Mazowsza” czy „Śląska” — oto zdawało się jest przyszłość kultury ludowej.

Czym zatem miała się stać klasa chłopska pozbawiona swoich

funkcji kulturotwórczych i zdolności do tworzenia własnej klasowej kultury? Albo klasą chłopów rolników-przedsiębiorców, zbliżonych do typu farmera istniejącego w krajach rozwiniętego kapitalizmu, albo klasą rolników-spółdzielców skupionych w spółdzielniach produkcyjnych, pozbawionych własności ziemi, włączonych w pełni w system planowej gospodarki i podporządkowanych centralnym decyzjom gospodarczym władzy. Trzecia perspektywa widziana przez niektórych polityków i teoretyków wskazywała na przekształcenie rolnictwa chłopskiego w rolnictwo PGR-owskie, dokonywane stopniowo, w miarę odpływu ze wsi młodzi i przekazywanie gospodarstw bez następców w ręce rządu. Te trzy perspektywy są jeszcze możliwe jako logiczne możliwości, o różnej skali prawdopodobieństwa urzeczywistnienia. Jakże tu działają procesy i jaka jest w ich przebiegu rola kultury chłopskiej?

Realizacja jednej z tych trzech możliwości zależy od rozwoju wewnętrznego samej klasy chłopskiej i jej wewnętrznych sił oraz od działania czynników zewnętrznych takich jak ogólny rozwój polityczny ustroju i ogólny rozwój gospodarki uspołecznionej. Jeżeli ustrój socjalistyczny okaże się dostatecznie silny politycznie, by mógł przeprowadzić w pełni swoje koncepcje ustrojowe i jeżeli te koncepcje zostaną sprzecyzowane i wyjawione, tak by cały naród widział jasno do czego ustrój zmierza, wtedy także i wpływ ustroju na klasę chłopską będzie decydujący o jej dalszym rozwoju. Jeżeli gospodarka uspołeczniona wyzbędzie się swoich grzechów głównych (zn. marnotrawstwa surowców, maszyn, czasu i pracy ludzkiej, zlej organizacji pracy i niesprawnego kierownictwa, jeżeli uwolni się od cyklu kolejnych kryzysów wtedy może ustrój okazać się dostatecznie silny aby wchłonąć i „przetrawić” klasę chłopską. Może się tak stać, jeżeli równoległe wewnątrz klasy będą dalej przebiegały zjawiska rozkładu wewnętrznego i zaniku własnych, tylko chłopstwu właściwych sił, współwyznaczających ich pozycję w społeczeństwie.

W tym miejscu zastanowimy się nad rolą kultury, a przede wszystkim sztuki ludowej w kształtowaniu wewnętrznych sił klasowych.

Powiedzmy krótko, że kolejne kryzysy polityczne ustroju oraz kolejne załamania gospodarcze, nie rękują wielkich możliwości, aby ustrój wykazał się dostateczną siłą mogącą sobie w pełni podporządkować klasę chłopską. Zjawiska i procesy zachodzące w latach 1980-82 wykazały to dowodnie, że osłabienie polityczne ustroju spowodowało głęboki kryzys, doprowadziło do powstania kilku niezależnych organizacji chłopskich, (zn. do kilku postaci „Solidarności” chłopskiej, chociaż wszystkie one nie znalazły także masowego poparcia chłopów, a ich walki prowadzone między sobą osłabiły i tak niewielkie możliwości głębszego wpływu na los całej klasy. W każdym razie, te organizacje powstały, zostały zorganizowane i wymusiły na osłabionej władzy ich rejestrację.

Kryzys, jeszcze nie przezwyciężony, okazał, że klasa chłopska dysponuje ciągle poważnymi siłami wewnętrznymi płynącymi zarówno z jej funkcji producentów żywności, z jej siły politycznej i z jej właściwości klasowych. Rola kultury ludowej w utrzymaniu tych sił a zarazem pośrednio i bezpośrednio w utrzymaniu i rozwoju pozycji chłopów w społeczeństwie jest rozległym kompleksem zjawisk i procesów. Najpierw trzeba podkreślić rolę tej kultury, a zwłaszcza obyczajów, tradycji, godności stanowiej, poczucia odrębności i poczucia ważności, podtrzymywanych przez kulturę ludową, dla utrzymania i utrwalenia poczucia tożsamości chłopów jako zbiorowości społecznej spełniającej ważne zadania w społeczeństwie. Kultura ludowa była naocześnie odrębnością chłopskiej, wynikającej nie tylko z różnic zawodowych, z różnic w rodzajach wykonywanej pracy, ale także ze zdolności do wytworzenia własnej kultury.

Kultura a przede wszystkim sztuka ludowa były w pewnym stopniu estetycznym wyrazem stosunku do ziemi, była jakby apoteozą pracy

chłopskiej, naocześnie i artystycznym wyrazem czy obyczajowym, magicznym czy religijnym stosunku do ziemi, pokazaniem, że siła chłopca wynika z samych sił przyrody, których jest on w jakimś stopniu częścią czy przejawem. Chłop przez swoje obrzędy, przez pieśni, muzykę, przez obyczaje, był włączony w wielki proces przyrody przetwarzający swoją pracę ziemię, gnoj, deszcz, w chleb i żywność. Sztuka i inne składniki kultury chłopskiej były dla niego potwierdzeniem, że jego praca jest składnikiem wielkiego procesu przyrody i że chłop uczestnicząc w nim, sam staje się częścią jego wielkiej siły. Sądzę, że w wielu obrzędach opisanych przez Kolberga, te elementy mocy można odnaleźć.

Kultura ludowa w okresach najgłębszego poniżenia chłopów, w czasach najsilniej rozbudowanej pańszczyzny, kiedy praca chłopska była „pracą beznadziejną” (zn. nie mogącą w niczym zmienić jego położenia gospodarczego i społecznego, była dla chłopów rekompensatą i podstawą utrzymania poczucia godności chłopskiej. Nawet chłop pańszczyźniany, wykonujący „beznadziejną” pracę we dworze, mający zbyt mało czasu na uprawę własnego pola, mógł tworzyć dzieła sztuki zdobające jego chatę, stroje, naczyńia i sprzęty. Była więc ta „oaza” zachowania chłopskiej godności ludzkiej, ponieważ przez ustrój feudalny nie rozumiejący prostej sprawy, że jeżeli się chce mieć białe bulki, to trzeba pamiętać, że zanim te bulki zostaną wypieczone, to ktoś musi się paprać w gnoju i kto chce mieć te bulki musi szanować tego, kto się w gnoju paprze. Chłop nie znajdujący uznania za swoją ciężką pracę, na której przecież stało całe społeczeństwo, znajdował uznanie za swoją autentyczną i oryginalną twórczość kulturalną. Zwłaszcza w drugiej połowie XIX wieku twórczość ta była podstawą uznania części inteligencji dla chłopów i dla ich roli kulturotwórczej.

Kultura ludowa wiedy zróżnicowanych postaciach odegrała szczególną rolę w stosunkach między chłopami i inteligencją. Inteligencja z racji swojego wykształcenia i funkcji tworzyła dla wszystkich innych klas treść kultury artystycznej, intelektualnej, politycznej, ideologicznej. Również dla chłopów w okresie, gdy izolacja wsi była przełamywana przede wszystkim przez gospodarkę rynkową kapitalizmu i przez szkoły państwowe. Lecz i wtedy te elementy kultury, przenoszone do wsi przez szkołę, a potem także przez prasę, organizacje polityczne i gospodarcze, nie przychodziły „na pustynię” ale zderywały się z tradycyjną kulturą ludową i ten proces asymilacji kultury tworzonej przez inteligencję nie był wcale prosty i nie przebiegał łatwo. Kultura chłopska była bowiem zakorzeniona w codziennym rytmie pracy chłopskiej, była czynnikiem tej pracy, z niej wyrastała, podczas gdy kultura tworzona przez inteligencję dotyczyła świata, do którego chłopci zaczęli dopiero wchodzić. Pamiętniki chłopskie od Słomki, Magrysa do współczesnych pamiętników pisanych już w latach siedemdziesiątych, pokazują wyraźnie przebieg tego procesu i stopniowego ograniczania zakresu oddziaływania kultury chłopskiej. Dochodziło do tego szerzenie poglądu, że tradycyjna kultura chłopska jest wyrazem i przejawem chłopskiego zacofania i niższości kulturalnej chłopów. W świadomości wielu inteligentów, a przede wszystkim mieszkańców małych miast i burżuazji miejskiej wytworzało się pogardliwe nastawienie do kultury chłopskiej jako do wyrazu prymitywizmu i prawie dzikości. Pogarda dla chłopa znalazła uzasadnienie w traktowaniu kultury ludowej jako czegoś egzotycznego, pozostałości po okresie dzikości i barbarzyństwa. Poglądy te lub do nich zbliżone odżyły znów w okresie bezwzględного uwielbienia dla sztuki masowej, zwłaszcza wtedy gdy ta sztuka a przede wszystkim muzyka „rockowa” czy „beatowa” była uważana za absolutny wyraz nowoczesności. Przynajmniej w niektórych środowiskach miejskich i tym poglądom ulegała także część młodzieży wiejskiej.

Ale co z tych rozważań o roli kultury ludowej w przeszłości wynika na dziś i jaka jest, czy może być, jej rola w następnych latach?

Myślę, że kryzys z lat 1980-82 jest i w tym zakresie jakimś momentem zwrotnym. Ruch społeczno-polityczny, który ogarnął wtedy klasę chłopską, nie wyraził się tylko w organizowanych protestach, zajmowaniu gmachów w miastach, lecz także w dążeniach do odnowienia ZSL, do reorganizacji rolnictwa, a przede wszystkim do uzyskania dla chłopów pozycji społecznej odpowiadającej ich rzeczywistej wadności w życiu społecznym. Wtedy także elementy sztuki ludowej stały się symbolami tego ruchu odnowielskiego. Rok 1982 przyniósł hasło „Odrodzenia narodowego”. Jest ono rozumiane przede wszystkim jako hasło polityczne i jako hasło społeczne. Reforma gospodarki jest także interpretowana jako czynnik odrodzenia gospodarki. W deklaracji PRON silny nacisk został położony na odrodzenie kultury moralnej. We wszystkich dyskusjach z lat 80-82 problemy identyczności chłopskiej i ich roli opierały się czy to świadomie, czy też milcząco, na poczuciu kulturalnej wartości chłopstwa. Degradacja ekonomiczna rolnictwa, chociaż pociągała za sobą w pewien sposób także rozkład tradycyjnej kultury ludowej, stanowiła jednak obiektywny czynnik wzrostu wadności tej kultury w świadomości klasowej chłopów.

Powstaje pytanie czy możliwe jest odwrócenie tej tendencji przekształcającej tradycyjną i autentyczną kulturę ludową w twórczość pielęgnowaną i stylizowaną w zespołach ludowych pod opieką władzy oraz w twórczość artystów zwanych ludowymi, pracujących i dla „Cepelii” i dla miłośników miejskich czy dla muzeów. Sądzę, że ruch ludowy odnajdzie znowu wartość tej kultury dla wielostronnych poczynań społecznych, gospodarczych i politycznych. Każdy bowiem ruch społeczno-polityczny musi odwoływać się do interesów ekonomicznych, do interesów związanych z udziałem w sprawowaniu władzy, a mobilizując masy do działań zmierzających do osiągnięcia tych interesów, musi mieć jakiejś systemy wartości stanowiące o odrębności ruchu i dające jego uczestnikom poczucie godności, uzasadniające moralnie ich dążenie. Ten system wartości ruchu ludowy może znaleźć przede wszystkim w swojej tradycyjnej kulturze ludowej.

Nie jest i nie może to być już ta kultura, którą opisał Kolberg, lecz kultura odpowiadająca potrzebom współczesności. Tradycyjna twórczość chłopska odzwierciedla treść ich ówczesnego życia. Dzisiaj chłopci mogą wnieść do kultury narodowej przede wszystkim wartości moralne związane z pracą (zn. pracowitość, bezwzględne poczucie obowiązku, jakie się wytworzyło wobec bezwzględnego posłuszeństwa prawom przyrody. Ani ziemia, ani inwentarz żywy nie czeka i obowiązki wobec niego muszą być wykonywane z bezwzględny podporządkowaniem i dyscypliną. Jest oczywiście sprawą trudną proste przeniesienie tych postaw do pracy w przemyśle czy innych gałęziach gospodarki. Z drugiej jednak strony chłop przechodzący do pracy w innych gałęziach gospodarki rezygnował ze swojej samodzielności i autonomicznego decydowania o swoich sprawach. W przemyśle musiał się poddać rytmowi pracy maszyn i koniecznościom wynikającym z technologii produkcji. Jest to zupełnie inny rytm życia niż rytm pracy rolniczej. Jednakże wobec rozkładu dyscypliny pracy przemysłowej, wskutek złej organizacji pracy, praca przemysłowa może być odłożona, fabryka może być zatrzymana, biuro zamknięte, a wstrzymanie pracy tutaj może wywołać zjawiska i szkody nieodwracalne. Rolnik, który nie wydoi krowy, musi ją oddać na rzeź. Zboże nie zebrane w porę z pola, przepada. Nie nakarmiona inwentarz żywy ginie. Ostatecznie ginie także i cała gospodarka nie utrzymywana odpowiednio w ruchu i ta postawa chłopska wobec konieczności obiektywnych może być przeniesiona do całości gospodarki.

Dalej ruch ludowy, zdając sobie sprawę, że w latach 80-tych rozegra się proces rozstrzygający o przyszłości, a raczej o obliczu klasy chłopskiej, musi brać pod uwagę nie tylko siłę polityczną chłopów i nie tylko ich wagę jako producentów żywności, ale także musi odwołać się

do funkcji spełnianych przez chłopów w kulturze narodowej. Trudno sobie dziś wyobrazić, aby symbolem kulturalnym tego zawodu miała być czy to tradycyjna sukmana, czy czapka z pawim piórem. Wielostronnie wykształcony rolnik będzie miał szersze podstawy do uczestnictwa w kulturze i do przejmowania sztuki odzwierciedlającej treść jego życia. Twórczość Kawalca i Myślińskiego wskazuje tę tendencję tworzenia literatury wypalanej treścią życia chłopskiego, lecz nie będącą tradycyjną postacią sztuki ludowej. Sądzę, że jest to jedna z perspektyw możliwych rozwoju, kiedy życie chłopskie dostarcza treści dla twórczości artystycznej.

Porozaje jednak nadal otwarty problem, czy możliwa jest do utrzymania sztuka ludowa funkcjonująca w życiu rodzin chłopskich w taki sam sposób w jaki funkcjonowała w minionych wiekach? Sądzę, że tak, gdyż takie tendencje także się przejawiają. Znamy wieś jak Zalipie, gdzie każda rodzina maluje oryginalnie ściany swojego domu, znamy inne wieś gdzie powszechne jest malowanie nie to na szkle, czy obrazów, malowanie mebli itp. Te tendencje mogą znaleźć wzmocnienie w celowej działalności organów polityki kulturalnej czy to rządu, czy też ruchu ludowego, czy innych organizacji chłopskich. To samo odnosi się do takich rodzajów twórczości jak wycinanki, jak rzeźby sprzętów codziennego użytku, zdobnictwo itp. Sądzę, że te rodzaje twórczości powinny po prostu być nauczane w szkołach rolniczych, kursach gospodyń wiejskich, nawet na studiach rolniczych. Równocześnie trzeba uczyć młodzież chłopską i w rodzinach i w szkołach, organizacjach młodzieżowych, że uprawianie różnych postaci sztuki ludowej nie jest tylko zwyczajnym „hobby”, inościeniem, ale jest postacią poszukiwania i określania artystycznych wartości zawodu rolnika, jest kontynuacją twórczej roli spełnianej przez chłopów od wieków w naszym narodzie. Zdolności twórcze w zakresie sztuki, stanowią obok siły gospodarczej i politycznej treść podstawę wadności chłopów w społeczeństwie. Stanowią ważny element wewnętrznej siły klasy chłopskiej.

W znanym prośbie historycznym klasa chłopska przekształcała się stopniowo i w miarę zatracania swoistych, własnych cech kulturowych, przejmowała różne cechy kultury i upodobała się do innych klas społecznych. Przede wszystkim były to kategorie pośrednie między ziemiaństwem a chłopami np. różne kategorie pracowników dworskich, potem różne kategorie rzemieślników i mieszkawców małych miasteczek, niższe kategorie pracowników biurowych, robotników przemysłowych czy pracowników usług. Szczególną rolę w tym procesie przenikania do wsi innych elementów kultury odegrały parafie, styl życia księży oraz nauczyciele jako nosiciele innego niż chłopski styl życia. Aktualnie zachodzące procesy urbanizacji powodują bardzo szybko wchodzenie do wsi styl życia wynikającego z treści estetycznych, moralnych, towarzyskich, zabawowych, intelektualnych, cywilizacji techniczno-konsumpcyjnej. Ogranicz się tu do stwierdzenia zasadniczych różnicowości między kulturą tradycyjną chłopską, a tą nową cywilizacją. Nie wchodzi przy tym w żadne oceny i nie twierdzą, że ta nowa cywilizacja jest gorsza. Jest ona po prostu inna. Naród oczywiście zmienia swoje treści kulturowe, zmienia oblicze swojej cywilizacji i byłoby dziwactwem twierdzić, że ta nowa cywilizacja jest jakimś zagrożeniem. Ale trzeba zwrócić uwagę na zagadnienie ciągłości i tożsamości kultury jako podstawy samodzielnego bytu narodu. Otóż sądzę, że naród nie może pozwolić sobie na pełne skazanie swojego języka, na oderwanie się od tradycyjnych wartości swojego dziedzictwa kulturowego, na rezygnację z treści swojej tradycyjnej sztuki, bez osłabienia podstaw swojej egzystencji. I tu chciałbym przypomnieć, że tak jak przez uprawę i związek z ziemią swojego gospodarstwa chłopci wiążą naród z jego terytorium, tak też przez uprawianie tradycyjnych dziedzin sztuki i twórczości ludowej, wiążą naród z jego wartościami tradycyjnymi kultury.

Jeżeli więc chłopci zaczęli się w przyspieszonym tempie upodabniać do drobnych mieszczan, rzemieślników, pracowników biurowych, robotników, wtedy oczywiście zanikać będzie i ta funkcja spełniana tradycyjnie przez nich i naród stanie w obliczu nowej sytuacji kulturowej, z której mało kto zdaje sobie dzisiaj sprawę. Sądzę także, że ta świadomość kulturowej roli zanika także i wśród chłopów. Oczywiście można powiedzieć, że chłopci spełniali tę rolę w spontanicznym procesie dziejowym, bez świadomości i bez jej ideologicznej artykulacji. Jednakże obecnie, jest sprawą ważną, aby chłopcy zdawali sobie sprawę z wagi swoich funkcji kulturowych, zarówno dla swojej klasy, jak i dla całego narodu. Muszą bowiem zmobilizować wszystkie siły tkwiące w masach, poszczególnych regionach, społecznościach wiejskich, rodzinnych i jednostkach, aby świadomie określili „kształt” swojej klasy, by użyć wyrażenia Józefa Chalasińskiego. W zachowaniu swojej klasowej tożsamości utrzymanie własnej, oryginalnej kultury, jest czynnikiem doniosłym.

Powstaje pytanie — czy w społeczeństwie socjalistycznym, to utrzymanie klasowej tożsamości jest tak doniosłym problemem? Niewątpliwie tak! Walki o interesy klasowe, wybuchające przy okazji każdego kryzysu politycznego i gospodarczego w ostatnich dziesięcioleciach, pokazały, że nawet upodobniliśmy się kulturalnie i społecznie do innych klas, chłopcy nie mogą liczyć na ich poparcie w dążeniu do swoich interesów. Nawet klasy nieniągostyczne mogą mieć i zawsze mają rozbieżne istotne interesy. A jeżeli własna tożsamość kulturalna jest czynnikiem stanowiącym o sile klasy, to nie wolno z niej łatwo zrezygnować, nawet jeżeli obiektywne procesy takiej rezygnacji sprzyjają. Rezygnacja z własnej tożsamości kulturalnej jest więc osłabieniem pozycji społecznej chłopów, której nie zrekompensuje nawet bardzo silna pozycja gospodarcza.

Widać to wyraźnie w tych krajach, w których chłopcy przekształcili się w farmerów i to nawet bardzo zamożnych farmerów, lecz zatracili swoją kulturalną odrębność, przyjmując mieszczański styl życia. Stali się tam oni klasą nieliczną, gdyż mechanizacja rolnictwa wypchnęła z niego znaczną część zatrudnionych. Farmerzy są zamożni, to fakt, jednakże w układach sił społeczno-politycznych jest im daleko do odgrywania takiej roli, jaką grają producenci przemysłowi, czy przedstawiciele finansjery, handlu, itp. Jest próżnym zadaniem rozważanie, czy gdyby farmerzy zachowali swoje tradycyjne kultury ludowe, miałyby inną pozycję w społeczeństwie. Natomiast w Polsce, gdzie proces mechanizacji rolnictwa dopiero się zaczyna, gdzie jest on hamowany przez rozdrobnienie gospodarstw, gdzie bogacenie się rolników dokonuje się powoli z dużymi oporami ze strony innych klas — zachowanie kultury i funkcji kulturotwórczych nabiera zupełnie innej wagi. W Polsce i w jej procesach politycznych, jak to widzieliśmy w latach 1980-82, zagadnienia kultury narodowej, tożsamości kulturalnej były przedmiotem gorących sporów i budziły żywe emocje, świadczące, że w świadomości społecznej są traktowane jako ważne. Inteligencja, a przede wszystkim intelektualista, opierają swoją misję narodową na kreowaniu się na stróżów wartości kulturalnych. Ołóż przez okres zaborów, chłopcy odegrali nie mniejszą rolę jako stróżowie tych wartości, a w przyszłości też taką rolę mogą odegrać. Takiej roli nigdy nie będą odgrywali zburbuazyjni farmerzy, a także i rolnicy polscy, widzący tylko swoje gospodarstwa jako przedsiębiorstwa przynoszące zyski. Funkcje kulturotwórcze w niczym nie przeszkadzają w osiągnięciu zamożności. Nauczyciele duńskich uniwersytetów ludowych twierdzili, że chłopcy duńscy dlatego produkują dobre masło bo czytają dobre poezje.

Oddając bez walki tę ogromną dziedzinę, jaką jest kultura ludowa chłopcy pozbawiliby się ważnego czynnika określającego ich pozycję w społeczeństwie. Od stułci bowiem o ich pozycji decydowała nie tyle sytuacja ekonomiczna — zawsze byli wśród najuboższych warstw

ludności, ani sytuacja społeczna — zawsze byli klasą niższą, a często pogardzaną i uciskaną, ale fakt, że mieli kolosalną siłę przetrwania, że byli kulturalnie niezależni od innych klas społecznych, że mogli nie uczestniczyć w przemijających „modach” kultury reprezentatywnej kontynuując własne systemy wartości — słowem w tej sile przetrwania ta kultura tradycja stanowiła czynnik istotny. W pewien sposób sprawa ma się także i dziś, w latach osiemdziesiątych XX wieku. Zatracając swoje zdolności kulturotwórcze chłopcy mogą stracić swoje miejsce w społeczeństwie w przyszłości i stać się nieliczną klasą przedsiębiorstw produkujących żywność i ciągnących z tego okazałe zyski, gdyż zysność jest i będzie towarem deficytowym w gospodarce światowej. W Polsce jednak ani istniejąca struktura gospodarstw rolnych, ani ustrój socjalistyczny, ani stan przemysłu nie sprzyjają takiej szybkiej „farmeryzacji” chłopów. Nieprędko rolnictwo polskie stanie się zamożnym działem gospodarki a zatem i chłopcy nie będą mogli budować swojej pozycji społecznej i politycznej na samej sile gospodarczej. Nie sądzę również, aby szybko dokonało się upośleczenie rolnictwa czy to w spółdzielniach, czy to w PKR-ach. Nawet komasacja, niezbędny warunek rozwoju rolnictwa zmechanizowanego jest bardzo trudnym przedsięwzięciem. Stąd wyprowadzam wniosek, że kultura ludowa na długo jeszcze pozostanie doniosłym czynnikiem egzystencji chłopskiej i czynnikiem ich wagi w narodzie.

Jan Szczepański



Bronisław Bednarz (Skrzypce) Raciławce, Koszarzko i Barisz: Głowiaki, plaskorzeźba. Fot. L. Kitejski

Język i ludowa wizja świata

JERZY BARTMIŃSKI

Czym zajmuje się etnolingwistyka?

Drukowane w tym numerze „Akcentu” szkice na temat ludowego pojmowania „pierwszych elementów świata” — ognia i słońca, ziemi, deszczu i wiatru, kamienia i góry, miłości — powstały w oparciu o elementy większego opracowania, przygotowywanego w środowisku językoznawców i folklorystów UMCS od lat bez mała dziesięciu. Opracowanie to ma mieć charakter słownika etnolingwistycznego, a jego wstępna koncepcja została zaprezentowana w roku 1980 w zeszycie próbnym pt. *Słownik ludowych stereotypów językowych*. Przewiduje się, że właściwy tom pierwszy poświęcony obrazowi kosmosu i tworzących go żywiołów powinien być gotowy w ciągu najbliższego roku. Kolejne tomy obejmą hasła grupowane w następujące bloki tematyczne: rośliny, zwierzęta, człowiek — właśnie tak, w porządku „stwarzania świata” — oraz religię, demonologię, miary, cechy i inne.

O co chodzi w całym tym przedsięwzięciu? Najprościej mówiąc o zrekonstruowanie na podstawie tekstów językowych oraz dokumentacji etnograficznej obrazu świata i człowieka w ludowej kulturze polskiej, historycznej (tzn. danej w zapiskach, głównie z XIX i XX wieku) i współczesnej (tzn. na podstawie prowadzonych przez zespół autorski specjalnych badań terenowych). W kulturze, która mimo czerpania z niej i mimo osmozy przez granice społeczne i terytorialne, nie jest dostatecznie znana i bywa często pojmowana fałszywie, trywialnie.

Cele pracy, zakrojonej na długie lata, wynikają z jej zakwalifikowania jako pracy etnolingwistycznej. Etnolingwistyka jest, wedle najogólniejszej definicji słownikowej, „lingwistyką zajmującą się badaniem stosunków między językiem a kulturą” (*Słownik języka polskiego* pod red. W. Doroszczyńskiego, *Suplement*, 1969). Jej wybitnie humanistyczną orientację dobrze oddaje nazwa synonimiczna: lingwistyka antropologiczna. Ambicją etnolingwistyki jest opisać język nie tylko jako narzędzie komunikacji społecznej, ale także jako składnik kultury. Składnik niezwykły, bo nie tylko skupiający w sobie cechy istotne kultury jako całości, nie tylko zawierający inwentarz jej zasobów, ale też ujawniający przyjęte w tej kulturze sposoby konceptualizacji i kategoryzacji rzeczy, systemy stosowanych wartościowań, punktów widzenia, utrwalonych społecznie postaw wobec świata. W efekcie składnik, który gwarantuje jedność całej kultury w stopniu wyższym niż jakikolwiek inny. Tę szczególną rolę trafnie ujął Emil Benveniste pisząc: *Język jest interpretatorem wszystkich systemów semiotycznych. Zaden inny system nie dysponuje „językiem”, w którym mogłoby się skategoryzować i interpretować według własnych wyróżników semiotycznych, podczas gdy język może w zasadzie wszystko skategoryzować i interpretować, włącznie z sobą samym!*

Dlatego w odróżnieniu od tzw. etnografii mowy czy badań

etnograficzno-językowych, etnolingwistyka wyraźnie na planie pierwszym stawia język. Wierzenia, obyczaje, kultura — wszystko to daje się odczytać z języka lub poznać poprzez język. Równocześnie etnolingwistyka badając język w jego utrwalonej społecznie strukturze i w jego konkretnych użyciach komunikatywnych (aktach mowy) stara się wydobyc z niego to wszystko, co jest mu właściwe ze względu na to, że jest się z składnikiem kultury, jej aspektem, jej żywiołem i „powietrzem”. Etnolingwistyka stara się o to, by wychodząc od języka docierać do człowieka, do jego sposobu pojmowania świata.

W tym krótkim szkicu nie sposób przedstawić pełny program badawczy młodej dyscypliny. Nie jest on zresztą do końca wypracowany i chyba taki być nie może w sytuacji dynamicznego rozwoju teorii języka i teorii kultury. Zarys programu i ogólne ukierunkowanie badań etnolingwistycznych czytelnik może znaleźć w pracach Br. Malinowskiego (*Argonauci Zachodniego Pacyfiku* 1922, wyd. pol. 1981; *Ogrody koronowe i ich magia* 1935, w wyd. pol. *Dziela* t. 4-5 i in.), K. Moszyńskiego (*Kultura ludowa Słowian* 1929-39, *Pierwotny zasieg języka prasłowiańskiego* 1957, *Atlas kultury ludowej w Polsce*, z. 1-3, 1934-36 i in.), T. Milewskiego (*Językoznawstwo* 1965), w licznych, polsko- i anglojęzycznych studiach Anny Wierzbickiej, rosyjskich pracach Nikity i Swietłany Tolstojów, W. W. Iwanowa i W. N. Toporowa, wreszcie — i chyba przede wszystkim! — w dostępnych już po polsku książkach twórców całego kierunku, E. Sapira (*Kultura, język, osobowość* 1978) i B. L. Whorfa (*Język, myśli i rzeczywistość* 1982). Wymieniam oczywiście wybranych autorów, lista mogłaby być znacznie dłuższa, jak widać choćby z pracy zbiorowej wydanej pod redakcją Madeleine Mathiot pt. *Ethnolinguistics: Boas, Sapir and Whorf revisited*, Moulton 1979.

Zagadnienie wzajemnych relacji między językiem i kulturą słyne jako trudne. Dla charakterystyki tych relacji istotną wartość mają wyniki osiągnięte przez badaczy kwestii szczególnych Wskaźmy niektóre, łączące w zasięgu aktualnych zainteresowań.

A. Kulturowe funkcje języka jako sui generis instytucji społecznej (np. funkcja symbolicznego ujmowania rzeczywistości, przechowywania dorobku pokoleń minionych i wprowadzania w kulturę pokoleń wstępujących, konstytuowania i kształtowania więzi ponadjednostkowych, modelowania zachowań przez dostarczanie wzorców).

B. Wewnętrzna, stylowa dyferencjacja języka, jej istota i osiągnięty poziom. Jęśli styl językowy jest znakiem, który za pomocą elementów języka komunikuje zespół wartości (takich jak styl racjonalności, punkt widzenia, nastawienie, sposób istnienia przedstawianego świata), to zróżnicowanie stylowe języka może być traktowane jako wykładnik wypracowania przez daną kulturę zróżnicowania postaw człowieka wobec świata albo (inaczej ujmując rzecz) sposobów bycia człowieka w świecie (postawa praktyczna w stylu potoczny, kontemplacyjna w religijnym i artystycznym, poznaczca w naukowym, władca w urzędowym, sprawca w języku magii i propagandy).

C. Gatunkowe wzorce wypowiedzi uzależnione od różnych intencji komunikatywnych, sytuacji i czynników aksjologicznych, powoływane przez podmiot mówiący w różnych typach aktów mowy (tepos, zagadka, powieść, toast, podanie, donos...).

D. Kategorie gramatyczne i semantyczne języka w aspekcie ich funkcji.

E. Słownictwo języka jako klasyfikator doświadczeń społecznych zasobność różnych tematycznych grup leksyki (np. słownictwa dotyczącego wartościowania w ogóle i ocen moralnych w szczególności; nazw uczuć; nazw relacji rodzinnych i nazw różnych sytuacji społecznych itd.) i łączące u podstaw nazewnictwa kryteria oglądu i porządkowania zjawisk, dające się wydobyc metodami semantyki językoznawczej.

¹ E. Benveniste, *Semologia języka*, (w:) *Znak, styl, konwencja*, wybrał i wstępem opatrzył M. Głowinski, Warszawa 1977, s. 31.

Wszystko to są, jak się rzekło, zagadnienia trudne do uprawy metodycznej. Dla wielu z nich brak wypracowanych narzędzi analizy, brak twardych punktów wyjścia w postaci ugruntowanych pojęć. Równocześnie jest jasne, że ich waga dla lingwistyki jako dyscypliny humanistycznej jest tak znaczna, iż nie mogą zostać po prostu odsunięte, odłożone na przyszłość.

Może najwięcej zrobiono w dziedzinie ostatniej, leksykalnej. Słowo jest wprawdzie znakiem niesamodzielnym, który w komunikacji językowej służy jako cegiełka do budowania zdań i tekstów, ale równocześnie, jak celnie powiedział I. Mielczuk, „każde słowo jest całym światem samym w sobie”. Z naszego punktu widzenia można powiedzieć, że słowa są kryształami, które zalamują w sobie obraz świata i skupiają jego wybrane aspekty; słowa wiążą się siecią relacji z innymi słowami, z przedmiotami, z człowiekiem, z faktami z historii własnej i historii wspólnoty językowej. Studiowanie zasobu leksykalnego języka oraz znaczeń słów otwiera perspektywę na całą kulturę. Ta właśnie obserwacja legła u podstaw decyzji, by zrekonstruować ludowej wizji świata przeprowadzić wychodząc od danych słownikowych i wykorzystując sprawdzone metody leksykografii (oczywiście nie cofając się przed ich modyfikacją tam gdzie to okaże się potrzebne).

Lubelski słownik etnolingwistyczny jest opracowywany na podstawie następujących założeń teoretycznych.

Przyjęto medycyną koncepcję znaczenia słowa jako pośrednika między znakiem i przedmiotem, a więc jako składnika triady semiotycznej, a nie układu tylko bilateralnego. W ten sposób zagwarantowano sobie możliwość (przynajmniej częściowej) weryfikacji znaczeń przez ich przedmiotowe odniesienie i przezwyciężono tendencję immanentystyczne semantyki strukturalnej, de Saussure'owskiej, przekładającej znaki na znaki, bez uwzględnienia odniesienia do rzeczywistości. Teorię znaku odpowiadającą potrzebom semantyki, nazywamy ją kognitywną (w odróżnieniu od semantyki strukturalnej) sformułował Ch. S. Peirce. Odróżniając znak, znaczenie i przedmiot („znaczeniem znaku jest idea, która go wiąże z tym przedmiotem” pisał) podkreślał poznawczą funkcję znaku: znak reprezentuje swój przedmiot za pośrednictwem znaczenia. Myśl wyrażona w postaci znaku jest poznamieniem. Równocześnie ta obiektywistyczna koncepcja znaku nie zamienia zasadniczego faktu, że opis świata znaczeń językowych nie jest opisem świata rzeczywistego. Jest jedynie opisem interpretacji językowej świata obiektywnego bądź nawet czysto intencjonalnych światów kreowanych przez zbiorowość mówiącą. Krótko mówiąc jest opisem świata „przedmiotów mentalnych”. „Przedmiot mentalny czyli znaczenie jest — jak podkreślał niedawno wybitny filozof języka H. Putnam — wektorem, prowadzącym uwagę użytkowników języka w stronę rzeczywistości”. Parafrazując myśl Ch. S. Peirce a możemy powiedzieć, że znaczenie jest interpretantem nie tylko znaku, ale też — w jakimś sposób — przedmiot (przynajmniej wtedy, gdy możemy stwierdzić obiektywne istnienie przedmiotu, jak w przypadku ziemi czy góry i dokonac porównania), a może też być projektantem przedmiotu (wtedy, gdy nie mamy pewności co do obiektywnego istnienia przedmiotu albo wręcz wiemy na pewno, że przedmiot nie istnieje, jak w przypadku strzygi czy czarownicy). Znaczenia jako mentalne przedmioty (pozostające w relacji interpretowania bądź projektowania do przedmiotów rzeczywistych) są składnikami językowego obrazu świata utwalonego w kulturze.

Słownik etnolingwistyczny zmierzać będzie do pokazania całego bogactwa znaczeniowego słów, bez znamiennego dla semantyki strukturalnej ograniczania się do składników „koniecznych i wystarczających”. Jest to założenie istotne i brzemienne w skutki. Bowiem definicja w

naszym słowniku będzie znacznie dłuższa niż bywa w „normalnych” słownikach. Jej nastawienie kognitywne, poznawcze, rozumiany tak, że pozwoli ona odwrócić sposoby pojmowania świata w badanym języku. Definicja, której założenia przedstawiłem osobno gdzieś indziej, zarówno pod względem treści jak też struktury będzie zmierzać do adekwatności w stosunku do świadomości przeciętnego użytkownika języka, nosiciela kultury ludowej. Będzie unikać przekładu treści potocznych na naukowe, a także budowania hierarchicznych układów taksonomicznych takich pełno np. w akademickim *Słowniku Języka Polskiego* pod red. W. Doroszewskiego czy M. Szymczaka (gdzie wiatr to *poziomy ruch warstw powietrza w określonym kierunku powstający na skutek różnic ciśnienia*, ogień to *zjawisko wydzielania się ciepła i światła towarzyszące paleniu się ciała...*, woda to *element wodoru... najbardziej rozpowszechniony rozpuszczalny, występujący w przyrodzie w postaci par, rozbitków, gazów i soli...* itp.). To fenomenologiczne nastawienie słownika etnolingwistycznego odpowiada postulatowi jakie od lat zgłasza A. Wierzbicka. Definicja kognitywna poda wszystkie składniki ustabilizowane w zbiorowej świadomości użytkowników języka (wyrażone lub dające się wyrazić w teście językowym) i ułoży je tak by były adekwatne do struktury tej właśnie „naiwnej” świadomości. W praktyce będą to wiązki zdań definicyjnych odpowiadające na nasuwające się „prostu człowiekowi” pytania, np. o to, co przedmiot robi (*deszcz pada lub idzie, słońce chodzi górą, ogień wybuchu, mści się, wiatr wieje, leci, gwizdzi, ozywia, przynosi choroby itp.*), jaki jest, skąd pochodzi, jak się można przed nim zabezpieczyć itp. Tak więc definicja będzie swego rodzaju opowiadaniem świata opartym na starannie wyntonowanych źródeł i „fasetowo” zestawionych cytatach ludowych.

Przygotowywany słownik nie byłby jednak słownikiem etnolingwistycznym, gdyby porzastał tylko na podaniu danych z tekstów słownych. Słownik nasz sięgnie także do sfery wierzeń i praktyk, obficie udokumentowanych w opracowaniach etnograficznych. Rozszerzenie bazy materiałowej na dane etnograficzne to jedna z bardziej kontrowersyjnych kwestii. Jednak przyjęte stanowisko ma swoich poprzedników. To B. Malinowski w posłowie do książki C. K. Ogdena i I. A. Richardsa *The Meaning of Meaning* (1923) uzasadnił pogląd że *język w swoich pierwotnych formach powinien być wymowny i badany na tle ludzkiej działalności oraz jako sposób ludzkiego postępowania w sprawach praktycznych* i wprowadził pojęcie „kontekstu sytuacyjnego”. Potem w *Ogrodach koralowych i ich magii* (1935) sformułował zasadę (i zastosował ją praktycznie), wedle której *definiowanie słowa polega częściowo na umieszczeniu go w kontekście kulturowym, a częściowo na ilustrowaniu jego zastosowań poprzez kontekst słów przeciwstawnych i wyrażen syntymicznych¹* i że zrozumienie wyrażenia językowego wymaga odniesienia całej wypowiedzi do kontekstu pozalingwistycznego, lingwistycznej sytuacji.

To — dalej idąc — Ch. S. Peirce uznał, że *każdy znak poza tym, że jest interpretowany przez inne znaki, musi jeszcze wśród swoich interpretantów mieć taki znak, który jest sformułowaniem praktycznej reguły działania. (...)* W ten sposób powstaje pojęcie interpretanta definitywnego². To wreszcie W. W. Iwanow i W. N. Toporow pokazali głęboki związek znaczeń słów z wierzeniami i obrzędami na materiale najdawniejszej dokumentacji kultury słowiańskiej i indoeuropejskiej³.

Dopiero odniesienie do tła kultury pozwalało poprawnie rozumieć teksty językowe. Zdanie „słońce raduje się” może uchodzić za poetycką

¹ Cytuję przekład polski za M. Kiewską-Trembecką: *Etnolingwistyczna koncepcja języka B. Malinowskiego*. „Przegląd Humanistyczny” 1984, nr 11-12, s. 76.

² H. Buczyńska-Garwacz: *Znak: znaczenie, warunek*, s. 44-45.

³ Por. ostatnie monumentalne opracowanie T. W. Gamkrelidze i W. W. Iwanowa pt. *Indoeuropejski język i indoeuropejski. Rekonstrukcja i ustronko-topologiczny analiz: prajęzyka i protokultury*, Tbilisi 1984, t. 1-2.

⁴ Zob. H. Buczyńska-Garwacz: *Znak: znaczenie, warunek. Szkice o filozofii amerykańskiej*, Warszawa 1975, s. 17-50.

metaforę (animizację słońca) tylko wtedy gdy nie wiemy, że rzeczywiste zachowania wobec słońca są zachowaniami obowiązującymi w kulturze wobec istot żywych. Podobnie interpretacja metaforyczna musi ustąpić przed mitologiczną w przypadku ognia, wiatru czy wody, którym tradycja ludowa (mająca za sobą ogromnie ilo porównawcze) przypisuje cechy istot czujących i nie tylko mówi o nich w tych kategoriach, ale też formuluje odpowiednio do tego stosowane reguły zachowań. Z opisu tych zachowań zdradzających najgłębsze pojmowanie przedmiotu, zrezygnować nie chcemy. Są one istotne dla utrwalonego społecznie obrazu świata leżącego u podstaw kultury.

Do postulowanego kontekstu językowego, koniecznego dla rozumienia tekstu należą elementy wierzeń i oparte na nich symboliki. Weźmy jako przykład mazowiecką piosenkę miłosną zawierającą następujące zdanie:

*Sumi deszczyk po leścyne,
twój wianeczek marnie gnie*
Kolb 27 nr 231

Forma tego zdania jest rezultatem nie tylko prostych reguł gramatycznych (nie dopuszczających np. połączenia „szumimy deszczyk” itp.) reguł semantyczno-składniowych (nie dopuszczających np. połączenia „plonie deszczyk”) i reguł szyku (wyłączających np. kolejność słów: „po deszczyk sumi leścyne”). Dla uformowania takiego zdania (i zdań podobnych) istotne znaczenie mają pewne „naddane” wartości semantyczne zawarte w słowach *deszcz*, *leścyzna*, *wianeczek*, które pozwalają je traktować jako symbole erotyczne, w takim sensie, jaki w swoim szkicu obok uzasadnia U. Majer-Baranowska.

Zanim podejmię nasuwającą się kwestię, jak językowy obraz świata ma się do pozajęzykowej wiedzy o świecie, kwestię, która spędza sen z powiek semantykom taksonomistom, jeszcze kilka uwag o znaczeniu i jego składnikach. Jeżeli sięgamy do składników dalekich, wierzeniowo-zachowawczych („padający deszcz zapładnia ziemię”) — dla wielu inmanentystów już czysto pragmatycznych i pozajęzykowych — to sięgamy oczywiście tym bardziej do tych językowych składników znaczenia, które uchodzą za semantyczne ale fakultatywne, cech, którym przyznaje się (w semantyce strukturalnej) jedynie status cech kontekstowych (np. „deszcz pada na leścyne”). Krótko mówiąc przewidujemy (przynajmniej na etapie wspólnym badań) rejestrację wszystkich połączeń słowa danych w badanym zbiorze tekstów. Na zarzut mieszania cech systemowych z kontekstowymi odpowiadamy wskazując fakt oczywisty: wszystkie cechy, także te niewątpliwie systemowe (np. „matka jest człowiekiem dorosłym, kobietą, która urodziła dziecko”) są wyrażane kontekstowo. Czy i jak można je zroznicować? Oczywiście można, na wiele sposobów. Dla etnologów pierwsze i najważniejsze różnicowanie dotyczy cech utrwalonych społecznie i cech indywidualnych. Dolną granicę społecznego utrwalenia wyznacza powtarzalność połączenia cechy z przedmiotem. Powtarzalność otwiera drogę ku stereotypizacji. Słownik etnolingwistyczny musi być słownikiem stereotypów, tj. ustalonych w kulturze i języku charakterystyk przedmiotów przyporządkowanych nazwie.

Dwa typy charakterystyk wydobitych z tekstów chciałoby się szczególnie wyeksponować. Pierwszy typ tworzą zw. zdania gatunkowe esencjonalnie zawierające uogólnienie i odniesienie do typowego przedmiotu, np. „Złoto nie rdzewieje”. „Gniazdo bocianie chroni dom przed piorunem”, „Brat opiekuje się siostrą”. Drugi typ to zdania odwołujące się do mitów danej kultury. Np. w słynnej pieśni o żołnierzu tuluazu zdanie „koń grzebie żołnierza” komunikuje jedynie jednostkowe zdarzenie, jednak zdarzenie to oparte jest na symbolice konia w naszej kulturze ludowej (zwierzę demoniczne, związane z magią, lecznictwem,

wróżbami, śmiercią) i znaczeniach wydzielanych niekiedy pod nazwą znaczeń naddanych, symbolicznych. Nawet jedno poświęcenie tego typu zdania zechcemy w słowniku pokazać, ocalić.

Kwestia, do której nieuchronnie dochodzimy w toku analizy znaczenia słów, zwłaszcza takich, o jakiej tu mówimy, dotyczy granic języka i granic opisu lingwistycznego. Badacze trzymający się kurczowo tezy de Saussure’a zamykający jego *Kurs językoznawstwa ogólnego: Jednym prawdziwym przedmiotem językoznawstwa jest język rozpatrywany sam w sobie i ze względu na siebie samego* (nb. teza ta nie pochodzi od samego autora *Kursu*, lecz od wydawcy!), boją się jak ognia przekroczenia tej granicy w obawie, by opis znaczeń językowych nie stał się encyklopedycznym opisem świata, jałowym w swoim „wszystkoizmie”. Obawa ta jest paradoksalnie połączona z całkowitą niejasnością co do sposobu wyznaczenia tej granicy. Działa zaś paraliżująco na refleksję badaczy nad tą kwestią. Jednakże świadomość potrzeby odnośzenia znaczenia wyrażenia językowego (użyje tu tego ogólniejszego sformułowania) do obrazu świata utrwalonego w społecznej świadomości ma w semantyce współczesnej tendencję wyraźnie wzrostową. Już czyste wody strukturalistów, Ju. Апресян, widział pewnie źródła błędów w definiowaniu wyrazów właśnie w nieuwzględnieniu *kształtowanego przez stulecia „nawnego obrazu świata, którym włada (...) każdy mówiący i który nie tylko znalazł swoje odzwierciedlenie w znaczeniach słów, ale też decyduje o ich używaniu*. W swoich analizach nie wyszedł jednak poza krąg inmanentnych danych ściśle językowych (jak pokazuje jego *Semantika leksykalna*, 1980) i poza tezę o składniowych uzależnieniach znaczenia słowa.

Badacze semantyki wyrazów językowych bardziej złożonych, zdania i tekstu, wprowadzili pojęcie wiedzy o świecie jako uzasadnienia takiego a nie innego użycia i rozumienia słów. Elementami tej wiedzy są pewne założenia dotyczące natury świata i obowiązujących wzorców kultury. Przykład Lakoffa: zdanie „John powiedział Mary, że jest brzydka, po czym z kolei ona obraziła jego” jest zrozumiałe tylko na tle założenia kulturowego (poza językowego?), że mówienie kobiecie o jej brzydotcie obraża ją. Założenie takie i podobne więc wchodzi do tekstów językowych jako treści presuponowane. Presupozycja jest w tekście cały zespół sądów o świecie, które — jak celnie powiedział A. Bogusławski — normalny człowiek poprzedziłby w razie potrzeby formułą „wiem, że...”. Stanowią one ukryty poziom znaczeniowy tekstu. Są w nim obecne jako oczywistość, co nie budzi wątpliwości (choć czasem jest tylko podawane jako takie). Będąc warunkiem wydobycia komunikatywnego sensu wypowiedzi presupozycja jest zarazem składnikiem treści tej wypowiedzi.

Rola czynnika określonego jako „wiedza o świecie” wzrasta w miarę uwalniania semantyki językowej z więzów kategoryjalnej składni zdaniowej i brania pod uwagę sposobu odnośnienia słów i ich znaczeń do rzeczywistości. Harmonijne rozwiązanie zaproponował z tego punktu widzenia H. Putnam. W znaczeniu słowa wydzielił on obok znacznika składniowego (np. dla „wody”) informacja, że jest to rzeczownik konkretny, niepołączalny, obok znacznika semantycznego („woda” to żywioł i płyn) jeszcze tzw. składnik stereotypowy, otwarty na wiedzę o świecie, który jest konwencjonalnym wyobrażeniem typowego przedmiotu, jego działań, zachowań, cech itp. („woda” jest przezroczysta, bezbarwna, pozbawiona smaku, gasi pragnienie itp.). Od kogoś, kto wie co znaczy słowo „woda” czy „tygrys” wymaga się, i twierdzi Putnam, by widział, że wzorcowa, typowa, normalna woda jest przezroczysta, a normalny tygrys jest w cętki. Bez znajomości tych elementów wiedzy

⁴ Ju. Апресян: *Definiowanie znaczeń leksykalnych jako zagadnienia semantyki leksykalnej*, (w:) *Semantyka i słownik*, pod red. A. Wierzbickiej, Warszawa 1972, s. 44.

⁵ Zob. A. Bogusławski: *Termin „presupozycja” i pomiarowy aparat teorii tekstu*, (w:) *Tekst, język, poetyka*, pod red. M. R. Maycewowej, Warszawa 1978, s. 24.

o przedmiotach same słowa nie zostały dobrze przyswojone. Tak pojmowane znaczenie, będąc czymś różnym od odniesienia przedmiotowego, jest zarazem odpowiedzialne za właściwe ustalenie tego odniesienia.

Właśnie na gruncie badań stereotypu językowego, w wersji jaką nadal tej problematyce H. Putnam i w jakiej uprawia ją w ostatnich pracach A. Wierzbicka, dochodzi do pożądanego przewyciężenia izolacji między opisem znaczeń i opisem „naiwnego” obrazu świata łączącego o podstaw języka i przez ten język niestannie na różny sposób i z różną siłą powoływano.

Gdybym miał na koniec sformułować w tej kwestii własne stanowisko, to ująłbym je w kilka następujących stwierdzeń.

1. Język, jego semantyka, funkcjonuje na tle ustabilizowanej społecznie wiedzy o świecie, pozostając z językiem w relacji dynamicznego wzajemnego oddziaływania.

2. Język chłonie na wszelkie możliwe sposoby elementy z tego zasobu wiedzy o świecie, który został wypracowany przez wybitne jednostki, grupy ludzkie, całe społeczeństwo, nieustannie zwiększając swój zasób informacji. Wybierając z tego zasobu język dokonuje przekształcania, utrwalenia, w efekcie „ujęzykowania” tej wiedzy.

3. Proces ujęzykowania ma różne formy. Dają się one traktować jako fazy. Jest faza odwołania do treści bez ich stabilizacji, np. zdanie „Także w raju dzisiejszego świata wąż nie przestaje kusić jabłkiem fałszywego poznania” odwołuje się do znajomości Biblii w szerszym zakresie niż ją posiadała świadomość potoczna. Jest faza stabilizacji treściowej bez oznak formalno-językowego utrwalenia, np. zdania takie jak „Piorun nie uderza w leśniczynę”, „Pożaru od pioruna nie należy gasić”, „Sroka na płocie zapowiada gości”. Zdania takie zdają sprawę z charakterystycznych dla środowiska wierzeń, przesądów, przekonań itp. tworzących warstwę topiki. Jest wreszcie faza stabilizacji zarówno treściowej jak i formalnej, kiedy to stałym formułom słownym, dwuwyrzowym („święta ziemia”, „ziemia-matka”, „jasny piorun”, „drobny deszczyk”, „ogniem i mieczem”) i wielowyrzowym jak przysłowia, zagadki, pieśni, bajki, odpowiada zespół ustabilizowanych sądów o świecie.

4. Język nie jest jednak bynajmniej tylko prostym odbiciem świata rzeczywistego, ani nawet jego dającym się z góry przewidywać modelem. Czegóż odbiciem czy modelem byłby np. male istotki w czerwonych czapczkach zwane krasnoludkami? Znaczenia słów języka tworzące językowy obraz świata mają do rzeczywistości odniesienie pośrednie. Stanowią (nawiązując tu do sformułowań wcześniejszych) interpretacje rzeczywistości w jej wymiarach fizycznych, psychologicznych, społecznych, duchowych. Językowy obraz świata, mający swoją wewnętrzną dyferencjację stylową i gatunkową, swoją modalność, ontologię i poetykę, jest rezultatem szukania przez człowieka sensu w otaczającym go świecie.

Jerzy Bartmiński

DOBROSLAWA WĘZOWICZ-ZIÓLKOWSKA

Kochankowie z kalinowego lasu

Wśród kilku podstawowych tematów, od wieków niezmienne podejmowanych i wciąż na nowo opracowywanych przez polską pieśń ludową, takich jak praca, zabawa, rodzina, wojna, śmierć i miłość, ten ostatni zdaje się zajmować wyjątkowo ważne miejsce. Podnoszą go nie tylko funkcjonalnie z nim związane teksty erotyków, ale także inne gatunki pieśniewo-folkloru, od pieśni nominacji po balladę, przypiewkę i pieśń obzędową. Miłość towarzyszy niemal stale wszelkiej ludzkiej aktywności prezentowanej w pieśni, splecając się z pracą, zabawą, wojną i śmiercią. Temat znajduje swoje rozwinięcie i w prozatorach gatunkach ustnej literatury ludowej – w bajce, anegdotce, a nawet podaniu i opowieści wspomnieniowej. Winiem mu więc zainteresowanie nie tylko badający ludową koncepcję świata i człowieka antropolog, ale także zajmujący się specyfiką gatunków i języka folkloru folklorysta, ten „miłosny” temat bowiem posiada istotną właściwość generowania określonych fabuł, postaci i stylu tekstu, stanowiących zasadniczy przedmiot folklorystycznych dociekań. Oddania też pewną ciagle nie dostrzeganą przez badaczy, a widoczną przecież i w kulturze ludowej tendencją do przełamywania totalnej przewagi świata nad człowiekiem, dążenie do uniezależnienia się, autonomizacji osoby ludzkiej, do wyodrębnienia jej z masy i wyustawienia w centrum. Za sprawą miłości jednostka przestaje być nie inaczej „każdym”, zyskuje indywidualność, zaznaczać swoją podmiotowość czy to poprzez zderzenie ze światem, którego normy łamie w unic realizacji własnych pragnień, jak ma to miejsce w balladzie, czy też przekształcając świat i przydając mu nowy sens, jak w erotyku ludowym, gdzie poprzez kreację podmiotu mówiącego i kreację świata, widzianego i doznawanego przez ten podmiot, poprzez odcięcie od „my” i „oni” na rzecz „ja” (także w formie gramatycznej) właśnie owo „ja” ujawnia się najpełniej i najwyraźniej. Ustawiczna projekcja stanów wewnętrznych podmiotu w erotyku zdaje się przekształcać i zmieniać to, co na zewnątrz, wprowadzając w miejsce konwencjonalnego czy uniwersalnego, sens aktydalności. Za sprawą Erosa świat rzeczy – wytwór ludzkich chustki, fartuszek, pierścieni, poduszałki, lótko, wód, dyzaj, radio... i świat natury: deszcz, wiatr, kamień, ogień, mrok, kwiat... zyskują nowo znaczenie, a codzienne czynności – zrywanie owoców, zbieranie kwiatów, pojenie koni, karmienie ptactwa, koszenie trawy i codzienne gesty – skinięcie głowy, ukłónięcie ręki, czepotawanie wodą czy jabłkiem, stają się miłosnym kodem wjaśnionych, językiem wzajemnego porozumienia się „słotro” oraz językiem pytań siawianych światu i uzyskiwanych od mego odpowiedzi na to zasadnicze: czy kocha? Zarastająca ośmiem drogą, nagle spadający deszcz, wędnąca kalina, usychająca lub zieleniąca się topola w miłosnym magicznym myśleniu to dla kochanków odpowiedzi „tak” lub „nie”, to dla tęskniących znak trwania uczucia lub jego zamierania, to dla dążących ku spełnieniu wroźba pomyślna lub dowód pętrzenia się przesądów! Ten symboliczny sens natury i rzeczy, jak słusznie zauważa Jerzy Bartmiński analizując styl erotyku ludowego, nie musi zostać zakulturowany, jest przydany z zewnątrz, czytelny jedynie poprzez odniesienie do szczególnej sytuacji doznających osób! Oczywiście, stałe pojawianie się określonych „Jeksermów” tego symbolicznego języka w tym samym kontekście, prowadzi do ich ponownej konwencjonalizacji już na poziomie modelu gatunkowego, gdzie stają się

¹ Jednym z wiodących prądów w tegoż myślenia jest renowacja etniczna i reorganizacja w sferze krajach Europy, w tym i w Polsce, odwołania się do kultury i tradycji („Ludzie, łaski, szczęść!”). Por. na ten temat: Stefanowa-Makarowa, *Wzrost i rozwój kultury ludowej*, 85 (na białym tle) i 100 (na czarnym tle); „Jabłkowie” (w: *Volkstümliche Musik* 1982/1983, Jähr 27/28).

Por. Jerzy Bartmiński: „*Aut kłonić pań!*” (*Uwagi o stylu erotyku ludowego*), „Teksty” 1974, z. 1.

latwymi do odczytania stereotypami, o tym jednak nic nie wiedzą tkwiący wewnątrz kalinowego lasu kochankowie — on i ona, a ich to właśnie doznania, postawy i wiedza o ars amandi stanowią przedmiot poniszonych rozważań

Kim więc są i jacy są ci dwoje, których spośród innych postaci zaludniających świat pieśni ludowej tak wyraźnie odróżnia piętno Erosa oraz szczególny typ działań — uczuć, stanów i czynności będących efektem i manifestacją psychoerotycznych motywacji — jakie podejmują w imię realizacji swych potrzeb i pragnień?

Aktywność „ja”, motywowane uczuciem działanie zdaje się wyznaczać specyfikę ich miłości, która „nie jest stanem, bezruchem, przeciwnie jest pokazana jako działanie się, jako dynamiczny proces nieustannych fluktuacji uczucia powiązany ze zmiennością sytuacji”, pisze Barimiński¹. Pełniono kochankowie (kochani i kochający) rzadko poprzestają jedynie na werbalnym wyrażeniu swoich uczuć, jak to zdarza się czasem w przypływie

*Jamczku, zbudnicku, z cywymu ociuma,
dychy ja sa tohom danaj przeskocyla*
(Pryjabob)

Z reguły działają — spotykają się i zalecają się sobie, rozstają się i wracają, porzucają się i oddają sobie, a nawet zabijają lub popełniają samobójstwo, ufając w połączenie wieczne za grobem ich uczucie pełne jest dramatyzmu i napięć. Przechodzą gwałtownie od odmowy do przyzwolenia:

*Ona, ona — zima rosa
będzie jutro woda:
„Tylko ty mnie, kochamczko,
okamko otwórz”*

*A ja ci go nie otworzę,
ba ja się boję,
babyl ty mnie w ciemną nockę
nie dai pokaja.*

*Ty, dziewczyno, kochamczko,
pięknny pokój masz,
tylo ja się trochę przępiję,
to mni dai dom każ*

*Mój Jaszurku, kochamczku,
tać bym grzech miała,
iżbym ja ci w ciemną nockę
do dom każala*
(KobliPiel)

od wyznań miłości do wymówek i kłótni:

*„Po ceteri przycchał”
„Po ceteri każala”
„Ja mańtrka byda,
rozumu nie miała”
(Pryjabob)*

Namiętność i gwałtowność dochodzi do głosu zwłaszcza w balladzie, gdzie kalinowy lasek, ulubione miejsce spotkań pełnionych kochanków, bywa niejednokrotnie świadkiem zbrodni popełnianej w afekcie przez bezgranicznie i szaleńczo zakochanego chłopca:

*Odprowadzając go
pod gank szelony:*

¹ Idem, s. 13.

*„Wzłaj cię zabiję
wzłaj cię pochowam,
sam cię nie będę miał
wzwruci cię nie dam”*

*I wzłaj ci ja za kark,
i ręce posomam,
pod zircionym gajem
tam ci ja pochowam*
(KobliPiel)

Ciepliciej wszakże zbrodnia jest dokonana z rozmysłem, z premedytacją przez kochanka-uwodziciela, którego postać szczególnie upodobała sobie ballada. Młoda i naiwna, a oczarowana przez niego dziewczyna, staje się bezwolną ofiarą, ufającą do końca w siłę miłości, jaką darzy bezlistnego uwodziciela. On jednak „żadnej litoki nad nią nie uznaje” i nieczuły na błagania panny, co pozwoliła odebrać sobie wianek, z reguły odpowiada:

*Nie na tom cię wzruż
żeby cię ratować
musisz mi Kasurko
do dna dogrimować*
(KobliPiel)

Zły i cyniczny balladowy uwodziciel uwodzący dziewczynę w kalinowy lasek rzadko jednak bywa negatywnie przez nią oceniany. Nawet zadając śmiertelne rany miłokowi i rozgrzeszenie,

*Gruntujcie granicje
moja trzcynko do dna
jeszcze ja od Jaszurka
szaj śmarci nie godna*
(KobliPiel)

Balladowa kochanka jest istotą całkowicie poddana mocy Erosa. Pod jej wpływem zatracca nie tylko wolę, ale i instynkt samozachowawczy. Jak zahipnotyzowana podąża za kochankiem, poddając się wszystkim jego żądaniom, stanowiącym swą „próbę miłości”. Truje brata, gdy mły sławia wianek: „Otru brata rodzonnego, będzec miała mnie samego”, topi własne dziecko, kiedy chce tego kochanek:

*Rzuc Maryś dziecię — do wody
nie będzie mam — żadnej przeskody*

*Cię Maryś dziewczę — do Bugu
nie będziesz plakać — po ślubu*
(KobliPiel)

Każdorazowo też, bez namylu odchodzi z domu, porzuca wszystko, gdy tylko on tego zapragnie:

*A jutrem pobrala
i com rozumiała
zaprzęgał Jaszurku
będzurwa sundała*
(KobliPiel)

Aby być stałe z ukochanym mężczyzną rada jest ruszyć za nim na wojnę, znosić głód i wszelkie niewygody, które — dzielone z nim — wydają jej się słodką przygodą

*Pod czem będę: arm spali
Kasus Kasowczku*

na wojenne daleczkiej?
...Jest na morzu trzcina
to nasza przyzna
na wojenne daleczkiej?

Ca będziemy jedli
Kasiu Kaszeczku
na wojenne daleczkiej?
...Są na boru grzyby
a we wodzie ryby
to je będziemy łowili?

(Kobi/Past)

Kochankę to dla dziewczyny „ojciec i matczyna”, „cały świat” i chociaż zmudzony i syty, odpycha ją, ona wbrew rozsądki, nie bacząc na wytyd i śmiech ludzi, na zakazy i próby rodziców, biegnie za nim

Chodził mi ty nie fees
do błota nie wdepes,
ja z błota wylazem
za tobom polazem

(Przyśp.)

Biernokość, irracjonalność, zapamiętanie, naiwność, bezgraniczne oddanie jednemu wybrankowi nie stanowią zespołu cech typowych dla każdej kochanki z kalinowego lasu. Bywa ona, zwłaszcza w przypięwie, płocha i przewrotna. Prowokuje chłopca, aby go potem wyłamać, zdradza i dla zabawy uwodzi kilku jednocześnie. Jest frywolna a nawet rozpustna, lekce sobie waży uczucia zakochanego w niej chłopca i lekko traktuje samą miłość:

Mas: colować polajuje,
mas: tartować polajuje
nie namyślał się czas długi
nie będzie: ty, będzie drugi

(Kobi/Past)

Wykazuje także znacznie większą aktywność w miłości niż jej balladowa siostra, która przede wszystkim smuci się i płacze, lęka się, zalamuje ręce, stoi, czeka i wykonuje ządania kochanka. W przypięwie niejednokrotnie dziewczyna przejmując inicjatywę, prowokuje, mruga, ciągnie do łaseczki, tuli się, przybiega, kiwa ręką na bakalarza, nie daje chłopcu „nocki spać, bo się kaze kobytać”. Przede wszystkim zaś stawia warunki kochankowi, czego nigdy nie robi uwielbianowolnica dziewczyna z ballady

Albo to ja prostarzka
co mu dajesz ciasteczka
a daje mi srebrny grosz:
to się ze mną naigrasz:
a daje mi salata
będę z tobą szalata

(Kobi/Past)

Współną cechą wszystkich pieśniowych kochanek jest natomiast młodość i uroda, których ekwiwalent, a czasem tylko dopełnienie stanowi piękny i bogaty strój — złoła, biała, cywona spódnica, czerwone, pasowe trzewczki, zielona, biała sukienka, perłowy wianek, haftowany fartuszek, jedwabne półkoszki, czerwone korale, słoty pierścienie, działające niczym godowa wabiąca szata. Jest ona, obok walorów ciała, podstawowym atutem erotycznej atrakcyjności dziewczyny z kalinowego lasu, docenianym i zawsze silnie działającym na kochanka.

Of czarujcie kochanko
chusieczką jedwabną
da aby nie cianami
modremi oczkami

Of modre oczki modre
bodaj się twierdzą
czy ja spali czy ja czwala
zawsze przy mnie były.

(Kobi/Past)

Budne i liche szlaki, tak jak i budne ciało, deprecjonują dziewczynę jako obiekt miłości, są też wyzyszcane i wymiennie przez chłopca. Odstraszają kochanków, co czasem stara się wykorzystywać świadoma tego, a niechętna zalotnikowi dziewczyna:

Jakże ja mam z wacpanem nocował
nie mam czym kontenował
liche na mnie szaki
nie mam ja zapłaty —
jeno sama dla siebie.

„Pukł mnie Jasiu na chwile
pójde nogi smyję
bójde — ja ci miłką
bójde ci wadziężniejszą
a mój Jasiu kochany”

(Kobi/Past)

Nogi, ręce, szyja, oczy, włosy, twarz to zasadnicze elementy anatomii kochanki, na których koncentruje swoją uwagę chłopak (walory ducha i charakteru raczej go nie obchodzi), w obecnym przypięwie przenosząc to zainteresowanie niemal wyłącznie wprost na genitalia:

Nie ateniłbym się
Koby nie dla pisie,
Ale k... carną musla
Spodobala mi się

(Męsk/Past)

One to stanowią niewątpliwie najważniejszą część ciała kochanków i ich posiadania nie wypierają się oni, mimo iż w nieobecnym tekstach piosenki kobiety zdaje się istnieć tylko od pasa w górę, jawąc się jeszcze dodatkowo jako pozbawione pierś, natomiast ciało mężczyzny to ręce, twarz z wąsami, brwiemi i czarnym okiem. Wszystkie te niobodory świetnie rekompensuje przypięwka, przesuwając uwagę kochanków na materialno-cielemy dół⁴. Kochankowie z kalinowego lasu znają więc doskonale topografię swoich ciał i zmyślowo ich doświadcza, mówiąc jednak o tych doświadczeniach; werbalizując swoją wiedzę w różny sposób.

Poddani znicwającej władzy Erosa oboje dążą do zbliżenia, do cielesnego związeczka, ale i duchowego zespolenia, szukając stale okazji do spoikań, najkrótszej choćby rozmowy, wymiany spojrzeń i uśmiechów. I jak wszyscy kochankowie świata kryją swoją miłość przed ludźmi. W sprzyjających okolicznościach zaś dają sobie znaki i ofiarowują podarkami (chusteczki, pierścionki) — symbol wzmokni, więzi, obietnicy. Spotkaniem i zalotem towarzyszą jednak stale obawy dziewczyny przed niepożądanym zajęciem w ciążę. To nieustannie kródo jej fransuku, niepokój i lęk. Prowadzi do odmlszenia paany i zostania się kochanków. Rozumnie to zwykle inicjuje chłopak, uciekając przed odpowiedzialnością, a czasem stryżąc jeszcze z latowienności dziewczyny. Poza przedstawianą w balladzie sytuację uwidzienna dziewczyny przez „obcego”, przybysza

⁴ Na temat topografii ciała kochanków i sprawy erotycznego obciążenia jej opisowi oraz „wysokości” i „siłki” dyle uwytyk zob. Jerry Bernstein, „The female body”, op. cit. s. 14 i n.

„z cudzej strony”, „z cudzej ukraiń”, który bywa za to ukarany, w większości przypadków konsekwencje gorącej miłości w kalinowym lasku ponosi kochanek. Mimo jej prób i nalegań, mimo oczywistych dowodów, on za wszelką cenę usiłuje zachować wolność i unikać małżeństwa

*A jednie on jednie, a listu nie pisze,
a jego dziewczyna dziesiętko kochała.
Kochała, kochała i zaczęła płakać:
„Albo mi wianek zrób — albo mi go zapłać”
„Wianka ci nie wrócę i płacić nie myślę,
siadę na koniku i jadę za Wisłą”.*

(PamPam)

Kochanek łamie dawane wcześniej obietnice, którymi szafuje szczerze w czasie zalotów:

*Zebys ty mnie, moja miła chciała,
uszkliłm ci cztery firy szana
Zrobiłbym ci stołeczek dębowy,
kbyś miła na czym doś! krowy,
Jeszcze bym go katal umiałwał,
byś nie miała biedy go znowumwał.*

(Kobak 4)

Zabiegając o względy dziewczyny, gotów jest znoić największe niewгоды i trudy. „Zastawa go gościcach idła”, „molest się ściele”, nie je, nie pracuje, moknie w denczu i smarzie na mronie, sypia pod progem jej domu, i wydaje pieniądze na bogate stroje. Podobnie bowiem jak w przypadku dziewczyny, piękny strój, młodość i uroda to atrybuty atrakcyjności chłopca. Zasadniczym jednak jego walorem jest potęga biologiczna, erotyczna aktywność, energia, dynamika i zdolność „przewiezienia”. Totż nie tylko z czysto gospodarczo-kulturowych względów jest on stale przedstawiany w pieśni z konsem i na koniu. Bywa z nim, a raczej z symbolicznym znaczeniem, jakie ma się do „konik”, utraszamany, Przedsiębiorczy i aktywny, nigdy nie poprzestaje wyłącznie na śpiactwie i oczekiwaniu, rzadko też rozpoczyna i rezygnuje ze swoich erotycznych pragnień, póki nie osiągnie celu. To on prowadzi dziewczynę w kalinowy laszek, on też niespodziewanie po „wzapiu wianka” — zdobywcy dziewczynę, odfrwa biestroko niczym ptak, pozostawiając ją w smutku i śpiactwie. Ptakiem też — gołębkiem, kaczorem, gąsiorem, pawiem bywa nazywany przez dziewczynę — lipkę, kalinę, malinę, rdę. Jego swoboda i ruchliwość przczmstawiają się w wyrażenie braków tych cech u statycznej, biernej i zasady kochanki. Ten przeklinany przez nią „hulaj”, „zdrójca”, „Joła”, „miesznota”, a przecież jednocześnie — „drug”, „mły”, „ukochany”, „ną młejczy”, nie jest wszakże zupełnie pozbawionym serca i sumienia egotystą. Bywa czuły, troskliwy i wdzięczny za miłość (choć rzadko). Odkhodzi, ale też czasem wraca, by nie martwić kochanki:

*Jut słonczko, jut wachodzy,
jut są miłose rozchodzy.
(...)
Kochaj tero, kogo chcesz,
bo ty moja nie będzisz.
(...)
Przywędrował na drog,
stał se jemu tal strog,
(...)
Muszę nazod powródyć,
a kochankę nie smwycy.*

(PrzyJab)

Wyrzuca sobie nieraz, że przysporzył swej ukochanej kłopotów. Lojalnie też uprzedza na jakie skutki może mieć miłość:

*A moje lyczki,
ukochi ibym cię,*

*Jakbym cię ukochał,
miałabyś dziurę.*

(Kob12Pm)

Wszystko to sprawa, że tak pasywna, oczekująca, nastawiona na dawanie kochanki z ballady i erotyki, jak i ta stawiająca warunki, frywolna i prowokująca kochanki z przytępkami, nie może i nie chce zrezygnować z przemijającej i krótkiej, ale jakże pragnianej rozkoży bycia z ukochanym. Chociaż wiąże się ze smutkiem, tęsknotą i niepokojem, miłość daje obojgu intensywnie uczucie szczęścia

*Oj, i matka usnęła,
da, i na kominku zgasło.
oj, i dziewczyna wesoła,
da, i chłopakowi jasno.*

(Kob11Pm)

Krótkie minuty miłości w młodościernym okresie życia dziewczyny i chłopca stanowią tego życia wartość istotną. Określają i determinują też kondycję „młodych” w złożonym świecie pieśni ludowej. Jak wszyscy kochankowie świata odnajdują oni własną tożsamość przegladając się w oczach „drugiego” i w dostreżonym obrazie zyskują potwierdzenie swego wyjątkowego, autonomicznego istnienia

Dobrasłona Wytowcz-Złobowska



Władysław Gruszczyński (Radom) *Kapela*, rzeźba, drewno polichromowane. Fot. L. Kistelski

URSZULA MAJER-BARANOWSKA

Deszcz i jego zapładniająca funkcja

*Dajże Boże deszczu powolnego,
narche mu się nie spieszy,
narche mu się nie spieszy,
a narche się ta dziewczyna sama
dził w wamercku sciery,
dził w wamercku sciery.*

(Kolb21Kall1Mar7)

Tak w okolicy Częstochowy śpiewali weselący pannie młodej przed rozpleciniami. Cóż to za deszcz, który odbiera dziewczynie wianek?

Idealny tekst folkloru — jak trafnie zauważył Jerzy Barwiński — *funkcjonuje jako metaonomimiczna cząstka większej całości sytuacyjnej w przypadku krótkim rytualizowanym wierszem (w obrędy), i bynajmniej nie wszystko musi być explicito wypowiedziane w nim samym. Jego struktura kształtowana w toku przekazu winnego zachowuje związek z całością działań kulturowych i daje się odczytywać nie tylko jako znak, kiedy świadomie i wprost komunikuje, lecz też jako obraz, kiedy w sposób nie zamierzony [lub zamierzony — U. M.] odzwiercudza zachowania ludzi, ich sposób bycia, wizeruna i wartościowania świata [..] Ważną właściwością tego tekstu [...] jest symbolizm motywów i zdarzeń.* Takim właśnie tekstem jest przytoczona pieśń weselna, która — ściśle wiążąc się z obrzędem rozplecin i wykorzystując symbolikę deszczu — odzwiercudza ukryty głębiej ludowy sposób widzenia świata, sięgający korzeniami do archaicznych mitów kosmogonicznych. Spróbujmy odnaleźć niektóre składniki tego mitycznego obrazu.

Człowiek obserwując świat musiał zauważyć, że tym, co obiektywnie dzieje go na świat ludzi, przyrody i wstęchawiat, jest płód czyli biologicznie nstępująca jakoś. Płód dzieł świat na dwie zasadnicze części: żeńską i męską. *Wszystkie węże kultur, bez względu na wartościowanie tych jakości: mowały wykorzystane ten podział. Jego zasada jest zbyt oczywista i jednoznaczna, by jakakolwiek grupa ludzka mogła jej nie dostrzec.* Na tej zasadzie powstał jeden z najbardziej rozpowszechnionych mitów kosmogonicznych — mit o zaślubnieniu nieba i ziemi. Na początku dzieła (wzorcza) był kosmiczny akt płciowy: niebo-ojciec objął ziemię-matkę i zapłodniła ją deszczem¹. Przywołaniem tego mitu jest między innymi zagadka polska:

*Ojciec strzela nie nabija,
matka twarda grzy nie ma.
(Deszcz i zima, ZWAR 1111:14)*

Ta kosmiczna hierogamia jest — jak twierdzi Mircea Eliade — wzorcem dla związku ludzkiego². Struktura kosmicznych zaślubn powinna być powtarzana w akcie płciowym

¹ Barwiński: *O rytualnej funkcji powtarzenia w folklorze. Przytoczył dla porównania „Kosmiczną Hierogamię KUL” z XXVIII, 1968, nr 1, s. 257-258.*

² A. Zdobychowska: *Elementarne problemy mitologii. Symbolika ziemi i nieba w rękopisach kulturowych [w:]* *Światowe Zdziały w Pol. i K. Imitologicznej. Wpły 2. Warszawa 1964, s. 173.*

³ Zob. M. Eliade: *Servant. Mit. Historia Warszawa 1970, s. 154. M. Eliade: *Traktat o historii religii* Warszawa 1966, s. 44, 86-101, 236 i 3.*

⁴ M. Eliade: *Servant. s. 154, 306, 311. I. Kon: *Historiografia geograficzna aspektu sakralnego [w:]* *Schizmatologia kulturowa*, s. 139.*

męczyzny i kobiety, tzn. męczyzna powinien znajdować się ponad kobietą³. Wierne powtarzanie boskich wzorców nadaje ponadjednostkowy i ponaddoczesny sens działaniom człowieka, a także sakralizuje, uświęca je działania⁴.

W folklorze polskim nie zachował się mit o kosmicznych zaślubnieniu nieba i ziemi, ale liczne jego ślady odnaleźć można w tekstach, obrzędach i wizerunkach ludowych. Takim śladem właśnie jest przytoczona na początku tego szkicu pieśń rozplecinowa.

Rozplecin, polegające na rozpleceniu — niekiedy także przycięciu — warkocza pannie młodej, były przygotowaniem dziewczyny do poślubienia krewnych, grupy rówieśników i przyjaciół do innego domu. Rozplecinie poprzędały — niejako zapowiadały — zasadniczy dawniej rytuał wesela: pokładziny, czyli dokonanie aktu seksualnego (*kiedy późnie, przedas szubki kochającego, zasłapano dosiód jego obwinica*) w trakcie weselnego przyjęcia⁵. A zatem przytoczona pieśń jest zapowiedzią aktu seksualnego, mającego nastąpić po weselu. Padanie deszczu oznacza, symbolizuje zbliżenie płciowe nowożeńców; dziewczyna utraci wianeczek (=symbol panienstwa, dziewictwa), gdy spadnie (w domyśle, na nią) deszcz (=symbol nasienia męskiego).

Ta erotyczna symbolika deszczu przywoływana była — i jest — także w innych pieśniach weselnych, np. na Kurpiach (zapis z 1870 r.): Po ocepianiu „nowo-zaślubieni gdzieś przepadają”, kobiety zaś *śpiwają pieśni, aliczyje do nieobecności państwa-młodych czyniącej*.

*Idzie burzycka (burza), bęhdzie desec,
gdzie się siągniesz — podujejes?
Oj poleć ja — do borsu
pod gąłczekki jaworu
Tam mnie gąłczka okrzyje,
i tam mnie deszcz — nie konse (kapnie)
na moje licha — smione*
(Kolb27Mas2Wor167)

[..]
*Wstojż Jasziaku — nie lez-ze,
idź do rolniki — pod-ort-ze
Idź dziewczyno — nie wolej,
juz ja rolnikę — pod-od*
(Kolb27Mas2Wor168)

Wymowa obu tych pieśni jest jednoznaczna: obce przedstawiają w sferze obrazowania symbolicznego akt seksualny: pierwsza — jako burzę i padanie deszczu na pastuszkę (=dziewczynę, która zgodnie z konwencją przyjętą wśród ludu broni się przed zalotami chłopca), druga — jako orkę (rola = kobieta, oracz = męczyzna)⁶.

Zapładniająca funkcja deszczu ujawnia się także w symbolice erotyków w nich związanych i w weselem, np.

*Swmi desczyk po lescynie,
twój wamerck marnie guse. [...]
Oj cięży- minie i tym wamerckiem
niłi łobie i dziesięczekiem.*
(Kolb27Mas2Wor231)

Zestawienie obu obrazów deszczu padającego po lescynie (symbol dziewczyny) i dziewczyny iraczącej wianeczek (symbol dziewictwa), a potem spodziewającej się dziecka — także znajduje wyłuszczenie w omawianym micie.

Na tym też zrozumiałam jest również symbolika erotyczna rosy w tekstach ludowych:

¹ Mitów ten jest wykorzystany w literaturowej sztuce w powieści E. Barwińskiego *Kosmiczna Powieść* (wyd. 1968) i w powieści *Wzrost i śmierć* (wyd. 1970).
² A. Zdobychowska: *Elementarne problemy mitologii. Symbolika ziemi i nieba w rękopisach kulturowych [w:]* *Światowe Zdziały w Pol. i K. Imitologicznej. Wpły 2. Warszawa 1964, s. 173.*

³ Zob. M. Eliade: *Servant. Mit. Historia Warszawa 1970, s. 154. M. Eliade: *Traktat o historii religii* Warszawa 1966, s. 44, 86-101, 236 i 3.*

⁴ M. Eliade: *Servant. s. 154, 306, 311. I. Kon: *Historiografia geograficzna aspektu sakralnego [w:]* *Schizmatologia kulturowa*, s. 139.*

⁵ Zob. M. Eliade: *Servant. s. 154 i 121, oraz M. Eliade: *Traktat o historii religii* Warszawa 1966, s. 37 i 38.*

⁶ A. Zdobychowska: *Elementarne problemy mitologii. Symbolika ziemi i nieba w rękopisach kulturowych [w:]* *Światowe Zdziały w Pol. i K. Imitologicznej. Wpły 2. Warszawa 1964, s. 173.*

*Deszczik pada rosa spada po białej brzośnie,
zalecał się Jai Kasince szerze niezdradziła*
(Kob2314a247w255)

Deszcz i rosa są „postaciami” wody. Właścwa im symbolika rozciąga się więc także na wodę. Drzewczyna, która się urosła lub napila ze studni, ze źródła mętnej wody — to w istocie drzewczyna spodziewająca się dziecka

*Gdziez ty, moja cōro, była,
co trzewki urosła?
U lnu byłam, matysiu,
u lnu byłam.*

*I ja, cōro, u lnu była,
a trzewków nie rosła
Makro było, matysiu*
[.]

*Coz ty, moja cōro, piła,
coś na brzasku tak ustyła?
Z studni wodę, matysiu.*

*I ja cōro, wodę piłam
a na brzasku nie ustyłam*
Mqina była, matysiu
[.]

*Doktorowye przyjechali,
cōrg po brzuch pocypali:
Kacpār będzte, matysiu*
(Kob4014a2713w128)

*Oj ze główka mnie boli,
da i brzasek się odoli.*

*Oj bo ja się otrula
da i w Gorodju wodę*
(Kob1714b44w114)

*Nie bede ja piwka z ty studzienki wody
Baby mu "opasły" z wernaczka jagody.*
(ZWAK 19, 111, 92)

Zapładniająca moc wody udokumentowana jest w bajce z Ziemi Dobrzyńskiej: *Bopoci młynarze wzięli na wychowanie brzoń, ale ładną dziewczynkę, którą kochali jak własną cōrkę. Dziewczyna wyrosła na pannę, chodziła sama wzdzie, do boru, na pola. Ra: zmęczyła się bardzo i napila wody. Od tego zaczęła w ciąży i wkrótce powiła dwóch przelicznych chłopaków bliźniaków (ZWAK II(111), 144). W odpowiedzi tej woda nie jest symbolem nasienia męskiego, lecz naprawdę substancją zapładniającą⁸. Na wiezie w rzeczywistości zapładniająca moc wody operacji są także następujące praktyki:*

Gdy krowa kilka razy latawała się, a zaszczę br sukuk, prowadzono ją za granicę, do sąsiedniej wsi do buhaja, lub też przeprowadzono ją przez głęboką wodę, bądź mocno zlewano wodą, co miało powodować zakalenie krwi. (Wi11aj 60)

U polnocnych Bułgarów panował w pewnych okolicach [...] zwyczaj, że bezdzienne małżeństwo udawano się w towarzystwie wybranej starej kobiety nad Dunaj. tam ona kłobiła w celu wzbogacenia o potowisno rzucano do rzeki zwinęzę ofiarne i odmawiała odpowiednią modlitwę (MoizKulit1 s. 512)

Obłędnie dziewczę w czasie Świąt Wielkiejnocy jest nieczym innym jak symbolem zapładniania ziemi przez: deszcz, wosmerne. (Witla XX s. 134)
Woda ... z jednej strony — sprowadza na dziewczynę plodność, z drugiej zaś — obłędnie wodę staje się aktem rytualnego oczyszczenia. Plodnościowa funkcja, przypisywana wodzie przez wszystkie rólnice ludu świata, łączy się bowiem nierozdzielnie z jej właściwościami oczyszczającymi⁹.

Deszcz, rosa i woda jako symbole nasienia męskiego są dość często łączone w erotykach ludowych z symbolami fallicznymi — z *konem, kōką, trzeczq nogę, karłabaskę itp.*¹¹

Zakukala kukaweczka kolo vgroda.

*byje deszczik, byje nawanica;
nie utrzyma w rękū lica (lejca) wodnica,
leje się z konikow woda.*

(Kob2214a246w342)

W pieśni tej przywołuje się kilka elementów spośród bogatego ludowego repertuaru symboli erotycznych: *kukaweczka kująca kolo vgroda to dziewczyna dojrzała do miłości, zalotnica, biew deszczik, nawanicy to symbol aktu miłomnego, wodnica poklatamięjący koniki to chłopiec ogarnięty podżądaniem. Podobny sposób obrazowania symbolicznego funkcjonuje w wielu erotykach, np.:*

Świąty Janie, pytam się ciebie samego.

cōdci nam przywołaj nowego?

Przywołam wam rosę,

parobkiem do kōsy; [...]

(Chadaj201124, s. 200b01a)

Rosa pada, na kōń spada, po białej brzośnie,

Kochaj, kochaj mój Jaszurku aby nie zdradziła

(Kob2714a2231w266a)

Jai konika poil Kasia wodę brała

na sobie szeprował ona zapłukala

Jai konika poil wronego wronego

ona płakała wamka rucowego
(Kob1114a647w3a)

A na onej gōrze grajq rycerze.

a pod majem napumjejem,

a pod majem ukochanem

brony konik rze

Brony konik rze, zwinęję wody chec.

Siuk, siuk w okiemeczko,

wiat, wiat, dziewczyneczko,

konu wode daj.

Nie będe wznawał, konu wode dawaj.

Złwna rosa, a ja boza, nie mogę wyzłaj

(Kob4044a219w111)

W dwu ostatnich pieśniach widac smbilwanina symboliki wody, bowiem woda, którą *Jai po konika, czy kōrę chec bronny (wrony) konik ukochanego, jest pierwszym i drugim — „kōbecq wilociq”, natomiast woda, którą brała Kasia, jest pierwszym i drugim — symbolem nasienia męskiego*

Gwoli ścisłości: dodać należy, iż woda jako symbol spermy bywa też zestawiana z symbolami fallicznymi w pieśniach, reprezentujących „męzcy” styl erotyki ludowego. Jednak w sposobie obrazowania tych tekstów nie widac inspiracji mitologicznych, np.:

Idi, dziewczyno, podziwi łate

w tej cierniej kamorze,

pōjdziemy tam spōd obole,

nie nam nie pomode

Ja się ciebie nie zaszczam,

spad z tobq nie pōjdę,

by się ogień nie przeczcił

do tej trzeczq nogi

⁸ Por. M. Ekdas Trakl s. 190; K. Mirowski: *Kultura ludowa Słowian*, cz. II, Kraków 1934, s. 510.

⁹ K. Mirowski: *Kultura*... s. 510, f. i. R. Tomasz: *Ornamenty i rym. Ludowa w sztuce i rymie*, Warszawa 1975, s. 121.

¹¹ Zob. J. Baranowski: „Jai koniki poil” (*Uwagi o stylu erotyki ludowego*), „Teksty” 1974 nr 2, s. 11-24.

Nie bój się ty ognia, wody
ani opuchliny,
połosej ja trzęcą nogę
dalej do pierzyny

(Kolb18Kol220nr136)

A bodaj cie dabiła wziem,
coś mi roział wody w ziem,
a bodaj cię i porwał,
ześ nie poszed trochę dalej

(Kolb18Kol253nr1546)

Za stołami, za fołwarkiem,
smarował chłopce skwarkiem,
podwał jam: smarom wodom
i wyctyrol siwom brodom.

(Szał19nr178nr1265)

Zarówno w archaicznych mitach, jak i w pieśniach i zwyczajach dziś funkcjonujących zamacza się niezwykle wyraźnie związek deszczu z kamieniem. W licznych krajach kamienie-meteority uważano są za symbole i znaki płodności. Barwaci — na przykład — są przekonani, że pierwsze kamienie, «które spadły z nieba», sprzyjają deszczom: talet w czasie nury składa się um ofiary [...] Wszystkie wierzono odnośnieg się do władności zapładniających «kamieni deszczowych» mając nie usadnienie w pochodzeniu meteorocnym albo w analogiach, jakie zachodzą między kamieniami a niektórymi siłami, postaciami lub istotami, które rządzą deszczem¹³. W wielu kulturach świata istnieje też przekonanie, że kamienie nie tylko są symbolami płodności, ale w istocie mają moc zapładniającą. W niektórych stronach Europy i Azji młodzi małżonkowie chodzą po kamieniami, aby ich związek stał się płodny. We Francji we wsi Carnac bezdzietne kobiety szły do dolmenie Creuz-Moqueum z uniesionymi spodnicami. Wszystkie te obrzędy są wyrazem przekonania, że niektóre kamienie mogą zapłodnić bezdzietne kobiety czy to dzięki duchowi przodków, który w nich się znajduje, czy też dzięki swym kształtom («kobiety ciężarne», «kobiety-kamienia»), czy też swemu pochodzeniu («swajambhu» — «urojenia» — «samorodzin») ¹⁴.

Echem wiary w zapładniającą moc kamieni jest w polskiej kulturze ludowej rytuał rozpoczynowy: w okolicach Kleczewa — na przykład — *przymożą dółki dudy kamień, który pokrywają białą płachtą albo ręcznikiem, a na którym Panna-młoda [...] siada, a go-spodynie targają jej włosy, które Pann-młody układa: i wyjeżdż musi. Dzieńki zaś zebra-ne liprowają.*

Mójo Marynia siadła na białym kamieniu,
rozpuściła włosy po prawem ramieniu
Zapleć-że Marysio ten twój gęsty warkocz,
niech ci go nie targą lada-jaki smaracz.

(Kolb18Kol186195)

Podłożem tego rytuału wydaje się być przekonanie, że kamień przekazuje siedzącej na nim dziewczynie swą uję płodnościową. Niekiedy siła tego kamienia, na którym ma siedzieć panna młoda, wzmianczana jest jeszcze przez deszcz, posiadający przecież także moc zapładniania:

A po białym po kamieniu
drobny dyżec pada korchoma
drobny dyżec pada
a już ci tam tym młody pan
na kórnia siada korchoma
na kórnia siada

[Jedzie prosić gości na wesela]

(Lud1894, s. 1-2, s. 34 w. 12)

¹³ M. Elshde, *Frühling*, s. 223

¹⁴ M. Elshde, *Frühling*, s. 219-224

Białą kamień w obrzędzie wescymn ma jednak symbolikę wielowartościową. Funkcyjnie on bowiem także jako miejsce rytualne utwórczone — jako „centrum świata” (Por. zapis Pautrianza: *To co, mieszkanicy Delfj nazývajú „omfalos” [pępek] jest w rzeczywistości białym kamieniem. Uważa się powziętchno, że znajduje się on w centrum świata*)¹⁵. Dziewczyna, siedząca na białym kamieniu, nabywa mocy, która umożliwia poczęcie się w mej nowego życia. Przygotowanie do tego wielkiego aktu kreacyjnego odbywać się może tylko w „centrum świata”, którego znakiem jest właśnie ów biały kamień.

Kamień ten może też być interpretowany jako znak graniczny między światem panien a światem kobiet-rodzicielek, mężatek, na nim bowiem dokonuje się przejście dziewczyny (por. symboliczne tożsamość i tożsamość lub przyjęcie jej warkocza) z jednego do drugiego świata, co podkreślają różne formuły potęgające wówczas wykonywane¹⁶.

Kamień bywają też symbolami kobiecego łona. *Włożone na powierzchnię dudy kamieni polnych dółki wędzki w nauce za wyobratania płci żeńskiej [...] Zbierająca się latwo w tych zagłębieniach naturalna wilgoć dawała przecie większej w wymowy wymiennarciu symbolowi¹⁷. Być może z taką symboliką kamienia mamy do czynienia w piósnie z *Kalinowego lasu*:*

0! po deszczu została
Woda na kamieniu,
Wspomnij raz: przynajmniej
0 moim imieniu

(Lud181140)

Równie prawdopodobne jest jednak przypuszczenie, że przypiewka ta nawiązuje do ludowych praktyk magicznych Mianowicie, gdy w wydrżeniach polnych kamieni zbiera się z deszczu i rosy woda, dziewczki skrapiają sobie nią skronie, by wiedziały myśli mężczyzny, których sobie życzą mieć kochankami (Kolb15Poz74).

Padanie deszczu jako wyobratanie aktu seksualnego bywa w pieśniach zestawiane z innym zjawiskami meteorologicznymi — z tymi, które przyjmują podobne znaczenie erotyczne jak deszcz. Powstają w ten sposób kolekcje¹⁸ symboli deszcz i burza, potcytowany i analizowany już tekst:

Idzie burzyczka na burza,
gdzie się piasterku podzieje?

deszcz i wiatr

Młoda pani na repusku prosi,
Bo rada na głowie go nosi
Wiatr wieje, dyśc rosi,
Głowiśce obrosi.

(ZWAK IV-III 253)

Sucha lipka w polu stoi,
Wiatru, deszczu są nie boi.
Sucha lipko, roznij się!
Ty, dziewczyno, namyślaj się.

(Kol2406)

deszcz i słońce:

Słońce siada, rosa pada po drobnej leśnicy,
kocha-że mnie a nie zdradzą, kochać dozworanie.

(Kol32Lga195nr164)

Czego ty dziewczyno pod jaworem stoisz?
Czy są słońce piecze, czy są deszczu boisz? [...]

¹⁵ Cytat ze: M. Elshde, *Frühling*, s. 230

¹⁶ Świata jest typowy „obchodny przedmiot”, zob: A. Van Gennep, *Les Rites de Passage*, Paris 1909. Symboliką kamienia w polskiej kulturze ludowej posiadał również przez M. Mazowiecki w *Świata etnologicznym* przybawku naszym pod kierownictwem J. Bartusimskiego J.

¹⁷ W Szafrański, *Zwyczwyczaj obrzędów i wiar w dawnej Europie [w:] Zwyczwyczaj, obrzędy i wiar dawnej Europy* Warszawa 1978, s. 363

¹⁸ O podobie kolekcji zob: J. Bartusimski, *Zachowanie stereotypów słownictwa [w:] Słownik ludowych stereotypów [w:] *Zwyczwyczaj*, Wrocław 1980, s. 18 i 19.*

*Słońce mnie nie piecze, deszczu się nie boję.
Czekam na Jasterka, pod jaworem słońce. [...]*
(POL w II, s. wiersze)

*Deszczuk pada, słońce grzeje,
do kochanki serce mięgieje.
Zaprzęgać konie w sanki
Pojadą ja do kochanki.*
(Kolb|Paul2|w19)

Erotyczna symbolika wiatru daje się łatwo odczytać w cytowanych tekstach. Wiadomo, że czepiek nie był ochroną głowy pami młodzie przed wiatrem i deszczem, lecz był znakiem, że przestała być panną a stała się kobietą, tzn. dokonała aktu małżeńskiego — rytualnego aktu seksualnego. Wyobrażeniem tego aktu jest właśnie owiewający ją wiatr i padający na nią deszcz. Z kolei sucha lipka, która nie boi się wiatru i deszczu, to dziewczyna, która jeszcze nie dojrzała do miłości (fizycznej), a zatem nie obawia się jeszcze zalotów chłopca.

Szczególnie godne uwagi są teksty, w których deszcz i rosa współwystępują ze słońcem. Słońce, które piecze dziewczynę, może być rozumiane — tak jak deszcz na nią padający — jako symbol przekazania nasienia mięskiego. Jawor zaś to drzewo, pod którym często w folklorze następuje spotkanie kochanków.

Sytuacja, gdy równocześnie świeci słońce i pada deszcz, jest też oceniana w społeczeństwie innej jako sprzyjająca ciążom, por.:
*Deszczuk pada, słońce świeci,
czarownica maślo kłeci.*

Być może ostatnia z cytowanych pieśni nawiązuje do takiej właśnie sytuacji: chłopcu *serce mięgieje do kochanki*, bo dziewczyna — gdy padał deszcz i słońce grzało — rzuciła na niego czar.

Erotyczna symbolika burzy, deszczu, wiatru i słońca pozostaje w ścisłym związku z mitologicznymi wyobrażeniami bóstw zapładniających. Kult tych bóstw rozwijał się na skutek pojawienia się rolnictwa oraz religii agrarnych i zastąpił u ludów pierwotnych kult boga niebiańskiego, boga stwórcy. Bóg nieba nabrał nowej aktualności jako bóg atmosfery i burzy; przestał być stwórcą, istotą wszechwiedzącą, a stał się przede wszystkim bogiem zapładniającym — partnerem wielkiej bogini-macierzy, np. słowiański Perun (bóg gromowładny, opiekun płodородności jako bóstwo burzy deszczowej), wedyjski Indra (rozpłytuje burze i rozlewa deszcz), Parjanya (indyjskie bóstwo huraganu), sumero-babiloński Enki lub Bel („pan wiatru gwałtownego”). Piorun, wiatr i deszcz stanowiły epifanię mocy zapładniającej tych bóstw. Niejednokrotnie na miejsce boga niebiańskiego wchodzi bóg słońca. Słońce staje się rodzawcą płodności i opiekunem życia¹⁴. Przenikanie promienia słonecznego na przykład na wielki głaz olizawczy w twiągach w Stonehenge (Anglia) w dniu przesilenia dnia z nocą było dramatyzacją aktu płodowego. Fenomenem boskiej hierogamii między w i magią jest erotyczny sposób zapładnienia przynosi¹⁵.

Związek deszczu, rosy i wody z erotyką ukazują w sposób jasny i piękny kultury ludowych przede wszystkim przez obrazowanie symboliczne. W polskiej kulturze ludowej bowiem, jak w większości kultur świata, stosunek miłomy objęty był językowym tabu. Nie wolno o nim było mówić wprost, a jedynie za pomocą aluzji, porównań, symboli. W rezultacie folklor wytworzył ogromny repertuar symboli dotyczących erotyki, seksu. Wśród nich są także deszcz, rosa i woda. Niejednokrotnie trudno zinterpretować znaczenia naddane, które z sobą niosą, ponieważ symbolika dawnej mi w przypisywana nie zawsze jest zrozumiała dla dzisiejszego odbiorcy. Tym niemniej symbole te łącząc rzeczy widzialne: *nurwidziałnymi, nadają obrazom głębię znaczeniową*, „wykazują współzależność i ideę całkowitej ścisłości, i pełną uniwersum kamicznego i ludzkiego”¹⁶.

Urzuła Majer-Baranowska

¹⁴ Zob. M. Elzbię Franka... s. 44-113.

¹⁵ W Sanfrancisku Zurycz... s. 395.

¹⁶ J. Bartanowski: *O rytmach...* s. 238, cytując w cudzysłowie pochodzi z artykułu M. Baranowskiej, *Wzrost i wykształcenie* *Instytut Literarny* 3 VI 1936, s. 5.

STANISŁAWA NIEBRZEGOWSKA

Słońce raduje się — metafora czy mit?

Analiza tekstów folkloru nie jest łatwa dla badacza obcego z literaturą narodową, wprowadza go bowiem w inną koncepcję świata. Na jej ile podobne wyrażenia znacząco innego Pokażemy to na przykładzie słowka. W tekstach folkloru znajdujemy liczne wyrażenia, które przypisują słońcu cechy i czynności charakterystyczne dla istot żywych:

*Oj, górę, górę, górę jasno słonko chodzi.
Nazła Marysio, nasze kochanie, do słońca odchodzi:*
(Kolb|Bi|w|s|272p|w|1)

*Samo się słońce dzwija,
swej jasności wstępuje,
had Ty Panję nad panniami,
klejnoj nioaszarowmy*
(Kolb|Bi|w|s|272p|w|1)

*A wieni zdradny pada słońca,
słonko głowę swą spidziła,
Cwały Jastrząg się zachwiał,
Szczęście już go opudrilo.*
(Kolb|Bi|w|s|272p|w|1)

*Tam u wody u studziawy, szczydry wieczer, dobry wieczer!
Trzej Królowie przyjechali, szczydry wieczer, dobry wieczer!
I tak sobie umia dala szczydry wieczer, dobry wieczer!
Jedenemu było jasne słonko, szczydry wieczer, dobry wieczer!
Drugiemu było rzechy dyszczonko szczydry wieczer, dobry wieczer!
A trzeciemu jasny księżyczonko szczydry wieczer, dobry wieczer!
Słoneczko mówi: wstane ja w lecie rano, szczydry wieczer, dobry wieczer!
I obuzaje ludziom siano, szczydry wieczer, dobry wieczer!
Dyszczonko mówi: wstane ja w lecie rano, szczydry wieczer, dobry wieczer!
I obrzaje ludziom siano. Szczydry wieczer, dobry wieczer!
Mieszczonko mówi: wstane ja o północy, szczydry wieczer, dobry wieczer!
odwaje ja góry, lasy. Szczydry wieczer, dobry wieczer!
I furmany, pomocny, szczydry wieczer, dobry wieczer!
Co przenożę rybko, zioło. Szczydry wieczer, dobry wieczer! [...]*
(Kolb|Bi|w|s|272p|w|1)

Pierwac nawiązujące się przypuszczenie jest takie, że mamy tu do czynienia z charakterystyczną dla poezji metaforyczną przedmiotowi Taką, w jakie obfituje poezja piana, literacka. Dla przykładu w tomie I *Wierszy zebranych* L. Staffa (Warszawa 1955) czytamy

1. *Pod nebem modnym po zboża powodzi
Żygie słońce legwił złotej kodi.*
(L. Staff *Wiersze*, s. 254)

2. *Zjerm w świecie jak słonec, nabuzow pink złoty,
Co pije szczęście dając swej z Hekłupki raki.*
(L. Staff *Przypowieści o piastach wsiadłach*, s. 187)

Interpretacja wyrażeń Staffa nie sprawia większych trudności. Są to typowo literackie metafory. W pierwszym kontekście ruch słońca oraz barwa złota są podstawa dla ułożenia go z „złotem złotej lodzi”. Owo wyrażenie metaforyczne można zapisać w sposób zaproponowany dla opisu metafory przez A. Wierzbicką: *rzekłoby, że słońce to nie słońce, lecz żłogiel złotej lodzi (rzekłoby, że A to nie A, lecz B)*¹. Kontekst drugi można interpretować podobnie, traktując wyrażenie „niebośton piak złoty” jako metaforyczne, a metaforę jako figurę stylistyczną polegającą na ekstrapolacji, oparciu na rzeczywistej identyczności, jaka przedstawia sobą przepięcnie dwoj terminów, stwierdzając zaś identyczność tych terminów². Właściwość, która przynajmniej tylko przeciętny użytkownik terminów (w tych konkretnych przykładach jest nim podobnieśtono ruchu i barwy), jest rozciągłością na całe połączenie.

Wracając do kontekstów folkloru stwierdzamy, że wyrażenia traktujące słońce jako istotę żywą spotyka się także poza pieśniami ludowymi, które są najczystszyimi okazami ludowej poezji. Zagadka o słońcu brzmi: *Stoi panna we dworze, a jej workowce w komorze. Słońce*. (FolZag126nr516zag)

Słońce jest traktowane jako istota żywa także w prozie ludowej, w bajkach i opowiadaniach typu wierzeniowych. W jednym z krakowskich tekstów wierzeniowych jest mowa o tym, że *słońce jest żywą kurbę człek chodzący z oczami, zębami, i nawet mógł przesygnąć jąda kopyciwa, ma owo prawo sobie dać i gospodarstwo [...] ma braci i siostry [...]* (Kolb7krak126nr410no wst)

Zachowania i działania słońca są podobne do czynności człowieka. Słońce w opowiadaniach ludowych często bywa nazywane *tworząc lub okiem Boga*. *Niebo jest w bezpośrednim stosunku z ziemią, a to przez słońce [...] Jedno powstaje, że słońce to oko Boga, i dlatego ono widzi wszystko* (Lud13126)

W wyobraźniach ludowych ułożenia się słońca z człowiekiem, z mężczyzną: *Słońce jest to wielki człowiek i widzieć tak dokładnie twarz jego, oczy, nos, uszy, pałczy na łwach z wysoka* (Wiał147, etn. MN). W swej drodze słońce spotyka inne, również uoperosonifikowane zjawiska przyrody (mór, wiatr), z którymi prowadzi spór o pierwszeństwo: *Mór: się chwalił, że jest mryndziejzy od wiatru, iak? A wiatr się chwalił, że jest mryndziejzy od mrozu [...] No jsi mór: mówi tak, że mówi, ja wszystkie zmroze, a słońce mówi nie tak jest, mówi, bo ja zwinieć [...] Jsi słońce mówi: [...] jak będzie: zmrozić, to ja będę wiać. Jsi mór: nie z tego* (Derzdnia. 19VII1984, KP)

Etnografowie i dialektolodzy, sprząc ludowy język i wierzenia, zebrali dość bogatą dokumentację, która pozwala bezpośrednio poznać ludowe widzenie i tłumaczenie świata, leżące u podłoża sposobu mówienia o nim. Jeśli gdzie o słońcu zapasno przekonanie, że w niektóre dni roku, tj. w Wielką Niedzielę, w dzień Bożego Ciała, na Świętą Trójcę, w wigilii św. Jana, w dzień św. Jana, na Piotra i Pawła, w dzień zaduszny słońce zachowuje się inaczej niż zwykle. W Wielką Niedzielę słońce *drga* (Jelna, 15VII1984, JZ), *migoce* (Smółko, 26IV1984, DB, Jelna, 15VII1984, JZ). Takie zachowania słońca lud tłumaczy jako radość z powodu zmartwychwstania Chrystusa (Jelna, 15VII1984, JZ). W dzień Bożego Ciała słońce *werzi się*, dodatkowo potwierdza to fakt, że w tym dniu deszcz nigdy nie pada (Smółko, 26IV1984, JB). Na Św. Trójcę słońce *drga* (Goraje: 25IV1984, KSz), *kręży*, *krępi się w kółko*, a przed zachodem się *biyska* (Sarżyna, 13VII1984, TR). W wigilii św. Jana i na św. Jana słońce się *kapie* (Ulan, 27XII1984, AN; Sarżyna, 13VII1984, TR). *Na dzień zaduszny to niebo płacze jsi słońce płacze* (Smółko, 26IV1984, JB). Owe sposoby nazywania słońca w pewnych dniach roku w bardzo prosty a przekonujący sposób zostały wytłumaczone przez S. Tolstojową. Przeprowadzone przez nią terenowe badania na Polesiu pokazały, że istnieje ścisły związek nazwy zachowań słońca z nazwą święta. W dniu św. Jana Chrzciela — po białorusku Ivana Kupaly — słońce *kupajetsia* „kapie się”, w dniu Pauszy zwanej w staroruskim Radunica *radujetsia* „raduje się”, w dniu święta „Vozdżienija” „Podwyższenia” *radzajetsia* „podnoś się”. W polskiej kulturze ludowej również obserwuje się ścisły związek nazw święta (radosnego bądź żalobnego) z nazwami zachowań słońca, nie ma jednak na to ścisłych odpowiedników leksykalnych.

Dla wyjaśnienia zagadki, z jakiego źródła wywodzą się zwyczajne mówienia o słońcu w kategoriach żywej istoty większe znaczenie mają nie same teksty, lecz zwyczaj. Jak zachowuje się wobec słońca tzw. człowiek z ludu, co na ten temat wiemy z badań etnografów? Owe teksty dane:

Kiedy słońce świeciło na niebie nie wykonywano określonych czynności. Znamy zapisy mówiące o tym, że nie wolno było wyrzucać kamień w kierunku słońca, by nie zaproszyć ono (Sarżyna, 13VII1984, HM). Obowiązywał też zakaz pokazywania go palcem (ZWAK II/III/16, Ziemia Dobrzyńska, etn.). *Midyty czynności: zakazany mi w obecności słońca, znajdujemy iakże np. jak stawianie doni tyłem, oddawanie moczu, [...] podzielenie i zaryzanie zwierząt, pozostawianie niezakopanej zabitej zwiast, przekłamanie, a dalej — patrzenie na słońce* [...] (MożKul2, 446, etn.). Są to zachowania takie, jak wobec osoby żywej, traktowanej z szacunkiem.

Obdarzając słońce ciałą, lud przemawiał do niego, podobnie jak do księżycy czy ognia. W momencie wchodu do słońca zwracano się słowami modlitwy, dziękując mu za dobroczynne światło. *Słuszko, jak ty nas ogrzewasz i oświetlasz swoją kaską? Jakże się cieszę, żeś mi czubie dotykała i drza wstała* (Syeh V, 84) lub też prosiąc o szczęśliwy dzień: *Witam cię, słońce na dzień dzisiejszy, żebyś mógł ten dzień szczęśliwie przeprowadzić* (MożKul2, 441, etn.).

Niektórzy — jak podaje informator z Dereżni koło Bilgoraja — w jeszcze inny sposób okazali cześć słońcu, kłękając na przykład w jego kierunku, czyniąc na sobie znak krzyża. Zapis podobnego zachowania odnajdujemy w *Kulturze ludowej Słowian K. Morzyńskiego: Górnie kładzi się dawniej w obłczu wschodzącego słońca krzyżem na ziemię, głową zwrócić ku wschodowi (a twarzą do ziemi), Często odmawiano przytem paciarsze chrześcijańskie* (MożKul1 II, 440/441, etn.). Widząc słońce, które zaczynało zachodzić, dziękowano mu za skończony dzień. *Słuszko, dziękuję ci, że myś tak szczęśliwie ukńczył ten dzień* (Syeh V, 84) po czym tęgnano słońce, siebie, polia i zagrodę (Syeh V, 84)

Wszystkie przykłady związane ze słońcem zaczerpnięte z tekstów folklorystycznych, ale zwłaszcza dane etnograficzne o wizerunku i zachowaniach są potwierdzeniem tezy o ożywieniu kosmosu w ludowej wizji świata. Kosmos w ludowym pojmowaniu jest silnie zintegrowany żywym organizmem, którego naturalną częścią stanowią ludzie. Inne składniki tej naturalnej wspólnoty — ciała niebieskie, zjawiska atmosferyczne, żywioły, zwiemia ulegały mniejszej lub większej antropomorfizacji, zostały obdarzone życiem i świadomością³. Człowiek nie wyodrębnił siebie z otaczającego świata przyrody, a swoje cechy przenosił na obiekty natury, którym przypisywał życie, umiejętność przyberania ludzi, postaci, organizację na wzór społeczeństwa⁴.

Dlatego to, co w tekstach literackich należy interpretować jako metaforyczne, w innej odmianie języka, w innych gatunkach (np. baśń) może być rozumiane dosłownie, odnosi się bowiem do innej niż powszechnie uznana konstrukcja świata. Z kolei to, co w tekstach literackich jest — jak puzę J. Bermiński — tylko animizacja, a więc figurą stylistyczną, w folklorze może stanowić przejaw mitologicznego pojmowania świata⁵. Wykrycie pokładu mitologicznego pod warstwą wyrazów językowych jest możliwe metodą analizy etnolingwistycznej, która bada teksty na ile całej kultury, w tym zwłaszcza zrytualizowanych zachowań, nakazów i zakazów. Właśnie te dane pozostawiają prowadzą do tezy o ścisłości w kulturze mitu żyjącego słońca. Dlatego konkluzja taka jak: *słońce raduje się, płacze, smuci* można traktować nie metaforycznie, lecz dosłownie jako nazwy takich samych czynności o jakich mowa w zdaniach człowiek raduje się, dziewczyna płacze, chłopiec smuci się.

Stanisława Niechrzegowska

¹ T. Dobrzyńska-Milopow-Wrońska — Warszawa 1981, s. 36.
² Ibidem, s. 38.

³ Bermiński, *Stanowi i mitologiczności ludowych zarytualizowanych językowych* [w:] *Estetyka* (wyd. 1984, Wyd. UMCS, Lublin [w druku] s. 13-14.

⁴ T. Dobrzyńska-Milopow-Wrońska — Warszawa 1981, s. 36.

⁵ Ibidem, s. 38.

⁶ Ibidem, s. 38.

JAN ADAMOWSKI

O semantyce góry

Wzrzenia dotyczące góry należą do bardzo istotnych i charakterystycznych treści kultury ludowej różnych narodów. Szczególnie dużo przykładów w konkretnych mitologiach wiąże podstawowe znaczenie góry z funkcją tzw. „góry kosmicznej”, traktowanej często jako wariant czy transformacja „drzewa życia”, a więc centrum świata, gdzie pod gwiazdą polarną usytuowana jest jego pionowa oś, wokół której kręci się cały świat! Jednakże, jak zaznaczają polscy badacze tej problematyki, górze i drzewu kosmicznemu dotychczas *nikt nie poświęcił [...] należytej uwagi i dlatego dysponujemy obecnie skutną ilością materiałów na ten temat!* Luki te nie może wypełnić też i krótki z założenia szkic oparty na materiałach z różnych gatunków folkloru polskiego. Chciałbym jedynie na tym miejscu wskazać na podstawową kategorię jaką głównie buduje ludowy stereotyp góry, to jest lokalystyczność oraz skonfrontować niektóre wnioski z klasycznymi uogólnieniami poczynionymi na ten temat, a zebrnymi przez np. przywoływanego W. N. Toporowa¹.

Góra jako obiekt lokalizowany

W materiale dokumentacyjnym, najszerzej w prozie ludowej (podanie, legenda, wspomnienia, opisy etnograficzne) można spotkać przypisanie lokalizacji geograficzno-topograficznej typu: „koko Zglobnia jest tagc góra, jakosi ją to zowno...” (MAAE, X 1908 s. 124), „Na tej samej górze nad jeziorem pod Chełmem znajduje się jama okrągła” (Wiata IX, s. 474), „Pod Wartemborkiem (Barczewo) jest jezioro i tako zwiko góra...” (Szyf/Zwyczc s. 141); „Podanie mówi, że w lesie tenczyńskim pod górą zamkową...” (Kolb/Krak s. 20; nr 8); itd. Lokalizacje te mają jednakże charakter jednostkowy. Dotyczą najczęściej usytuowania konkretnych gór w stosunku do miejsc zamieszkania ludzi. Nie budują zatem ogólniejszego, opartego na poważniejszym skojarzeniu, stereotypowego wyobrażenia o lokalizacji góry.

Przeciwstawieniem lokalizacji jednostkowych są lokalizacje powtarzalne. Wskazują one przede wszystkim na:

a) Długą i nieokreśloną odległość usytuowania się „Góra odległa jest o dwieście godzin ciłowiczego marzu” (NecDem s. 5); „Za trzema rzekami, za trzema pułkami” jest Sobotnia Góra (ZmoPod s. 11); ktoś („pocni!”) przechodzi „przez wsiaką górę, gdzie lis i wilk mówią sobie dobrano” (NecDem s. 85) Jak wskazuje zgromadzony materiał — co, ha to charakteryzuje głównie hasłnic i podania

b) Wzłąg położenie góry z wodą, przy czym góra może być wprost usytuowana na wodzie (wariantywnie na bagnach): o Kozłowej górze na Podlesiu. „Tam mówiom, że tam wody strasne som, że ona na stranych wodach stoi” (Ciaz/Krak s. 22 nr 39); Góra wznosi się wśród bagien — na bagnach (Dzik/Kleeb s. 129), a w piecinach (np. kółdowych) woda jest lokalizowana między górami:

Między dwoma góreczkami

Idzie woda stróżkami.
(ZWAK IV, III s. 215)

Da sąpdy dwurna górecz:koma

Idzie — to woda z kamienia
(ZWAK IX, III s. 15)

(*Po tej wodze kulech płynie* :).

(*Na to masze rozłepczne* :).
(Lad/Lad 1902 s. 1-2, s. 66-68 s. 8)

Inne powtarzalne lokalizacje góry, jak: w lesie, za miastem itp. są już znacznie rzadsze

Góra jako lokalizator z oznaczaniem sąsiedztwa (styczności) — z przymykowym wykładnikiem „na”

Wydaje się, że jest to zdecydowanie najczęstszy przykład lokalizacji związanej z górą. Jej szczegółowy obraz przedstawia się następująco:

- A) Góra jest miejscem sakralnym, gdzie:
a) w „modlitewkach” — „zaspęła Panienka (wariantywnie „Jeżala”, „stąpęła”) i ma sen o mece swego Syna:

Zaspęła Panienka na Zaratankiej Górze

Tam się Jej przybudo,

Ze miała Syneczka związanego skrópowanego.

Na świętych rączkach położonego.
(Kozła s. 85)

Obok Zaratankiej Góry jako miejsce lokalizacji powyższego zdarzenia przywoływane są i inne nazwy, jak: Góra Rachelka, (KotZn s. 125) Góra Kalwajska (KotZn s. 128) czy rajpka (KotZn s. 77)

- b) Góra jest też miejscem śmierci Pana Jezusa:

Zjdyż Go wzemi na Górze Kalwajjsko

Tam Go ukrzyżowali,

Przenajwyższe Krewke z Niego wylali
(Kozła s. 313)

c) Góra jest miejscem kultu, gdzie budowane są liczne kościoły, klasztory, kaplice, krzyże itp.

Widziś ty Idario

Tę górę wysoką

Tę górę wysoką

Nie bardzo szeroką?

A na tej to górze

Kościół murowany

(Lad/Lad 1902 s. 3 s. 28)

Na onej górze na Zielonej,

sioi tam klasztor fundowany

(ZWAK V, III s. 145)

Obok kontekstów z bezpośrednią lokalizacją elementów kulturowych w pieśniach mamy również do czynienia z lokalizacją pośrednią typu szkatułkowego. Najczęściej związane jest to z przywoływanym motywem trzech grobów, które znajdują się w usytuowanym na górze kościele

Widziś: Helmo, górę wysoką?

Tam na tej górze kościółek sioi.

A w tym kościółku trzy groby.

A w pierwszym grobie leży Jan Kłęcz.

¹ Por. W. N. Toporowa *Góra [w:] Męty narodowe mioty*, T. I. Red. S. A. Tokariew, Moskwa 1980, s. 311-313.

² J. i R. T. Tomasz *Drzewo i jego cienie*, wyd. 2, Warszawa 1973, s. 73

³ Analizy oparto na tekstach z *Encyklopedii wiedzy „Góra” w znaczeniu „sowniczym wykładniku składowym”*, wydanej z inicjatywą „obchowania” 1990. Jednostki górnictwa „góra, góra, góra” itp. odwołują się do sfery góry, wznosi się na i pozostawia w sferze hasłnic, na którym znajduje się możliwość powstania określonych kategorii semantycznych obu stron.

A w drugim grobie Pan Jezus leży,
A w trzecim grobie Matka Najświętsza.
(Kuzia s. 47)

Również proza ludowa lokalizuje na górze architekturę sakralną ale najczęściej się to odnosi do zapadniętych kościołów (klasztarów). Motywacją dla tych niecodziennych zdarzeń jest kara za grzechy miejscowej ludności (parafian): *Bydźcie temu las ze dwadzieścia jak się kosiłiś na Babji górze zapad. Powodrom do tego było że prowadził się parafianom. Książę wprawiłże napomnieli, ale sam podobnie czyni jak jego "wojce". (...) Jednej niedzieli, ki się ludzie do kościoła zgrupowali, a książę na kuzaracę wyszed, jaby słowa "o Bogu reynowaci, pokazała się noge kara boska, bo cały diom boży, z wysiękniemi ludzimi i książęciem upad do ziemi.* (ZWAK VII/III s. 57).

d) Góra jest także miejscem nie tyle domo samego zjawienia, co przebywania Matki Bożej w postaci: cudownego wizerunku. Przy czym w przekonaniu ludu miejsce to jest wybrane przez samą Matkę Bożą, co jednoznacznie potwierdzają teksty pieśni, np. o Matce Bożej Częstochowskiej:

*Wiedź Go [obraz] tam na góręczkę,
Na zieloną murawęczkę,
Na zielona, na zieloną
na tę nigdy nie sterczącą*
(Kolb22Krac s. 88 w 20)

czy zupełnie podobny wariant o Matce Bożkiej Gdelskiej:

*I przysli ludzie z kosiola,
Odkał obraz — książę: zawołali! [...]
Wnieśli ci go w wielki oliarz,
Matko Boska mieszka z nas',
Wmiećku mnie na góręczkę,
na zieloną murawęczkę.*
(LitLud1970, s. 43 s. 88)

B) W tradycji ludowej góra jest również lokalizatorem sił, mocy nieczytych pochodzących od szatana.

a) Na górze przebywa i działa diabeł: *...pod górą kolo rzeki stała karcma. W karcme zwykli zberzestawia. Miał się cyn duabły czyste. Brali spod karcmy piątków mcmw ryby z peinitch siest. By ich wiele na druzi i wiat, górze se upodobali. na gorze na nich chwaly, ceniowali* (LitLud1972 s. 3, s. 31). Również polski diabeł Boruta w prozie ludowej często jest lokalizowany na górze: *Na leńczycich białach to mieszko Boruta. Najęchło to go ludzie wiadgom na Szwedki Górze. ón chodził tam sobie na spacer* (LitLud1962 s. 1-2, s. 73).

b) Góra jest też miejscem złośliwych czarownic, które tam zabawiają się, tańczą i uczynią z diabłami i uczę są od nich różnych sztuczek na szkody ludzi (UdziałKrac s. 96) Osobliwy i ściśle określony (moment przesilenia) jest również czas tych spotkań. Jest to głównie noc świętojańska (SzyfZwyc s. 68-70; Kolb3Kuj s. 103) lub „co czwartek” (Wiała 1, s. 57; Krib3Kuj s. 103), czasem „we czwartek na nowiu” (UdziałKrac s. 96)

Złoty czarownic odbywają się na lwyj górze ale należy pamiętać, że stabilność nazwy (jak to się często potocznie sądzi) nie jest jej udziałem relacji do jednego obiektu, bowiem *Kolo każdej prawer wsi maczna "działek" wzmaczaniem nazywano Lysą Górą (SzyfZwyc s. 68-70). Lysa góra jest tu zatem wariantem nazwy, w ciemna, czarna i wchodzą w opozycję z górą białą (jasną) U podstawy tej relacji leży inna, bardziej zasadnicza opozycja — przeciwstawienie wartościujące: zły — dobry. Wydaje się, że taką jednoznaczną interpretację potwierdza jedna z legend o Borucie, który pojechał się kamic do pani Ostryżanki, ale ona jak się prześledzi, to fołnark przedała i uwiebla na Jasną Górę, tam diabeł nie ma dostępu (Grodzki s. 24).*

* W podobnej funkcji jako kara za grzechy, nie przemierzaniem, uciekaniem w podziemnych labiryntach, występuje również w wielu powiastkach z motywem zniknięcia ludności owych lasów (zamiast). Później: Por. przykład z Wierum i Matuse (W górze jest najgłębszy zając). Ze stał, co go znowu nie odzyskał, w w przyrodzie ma górze, nie strzeżać, że nie odzyskał, nie widział. Ze stał, znowu to by do niego 192 ludzi w Krawicki i w ten to barw tam upadli (SzyfZwyc s. 141)

c) W związku z silnymi nieczytymi pozostają również lokalizowane na górze w różnych gatunkach prozy ludowej, a głównie w podziemnych wizerunkach duchy, strachy, osoby powiązane z diabłem (Simgad s. 16; ZmoPod s. 120; SiePod s. 166), smoki i „szkaradne gadziny” (SiePod s. 168; KotRzecz s. 130) itp

C) Na górze tradycja ludowa lokalizuje wiele przedmiotów natury magicznej. Są nimi: — „gadający” piak (LitLud1980, s. 1-3, s. 102; CiazKrac s. 110), zaczarowany sokół (ZmoPod s. 11);

— woda: żywa (ZmoPod s. 11); „bryzająca” (LitLud1980 s. 1-3, s. 102); słońca (CiazKrac s. 110)

— drzewa magiczne: drzewo grające (CiazKrac s. 110; drzewo „gadające” (ZmoPod s. 11; LitLud1980 s. 1-3, s. 102); drzewo apiewające (LitLud1980 s. 1-3, s. 102);

— jabłko (baśniowa) ze złotymi jabłkami (WójKlech s. 155) i pieśnią (z kołpdy życzeniowej dla dziewczyny):

*A na dnej górze
stoi jabłmeczka,
Hej! nam hay! Kołpda!*
(ZWAK IV,III s. 105)

D) Związek góry z przyrodą nie ogranicza się tylko do zasygnalizowanych elementów występujących w funkcji magicznej. Na górze z reguły

a) rosną drzewa (SamKum s. 131; KotRzecz s. 115), pokryta jest lasem (Kolb5Krac s. 34; Kolb3Kuj s. 33). Lokalizowane są także poszczególne gatunki drzew, jak brzoźna:

*Moja Kłanówka
moja ziola góra,
Na tabe brzoźna
stoi kusby chmura.*
(ZWAK IV,III s. 108)

dębina:

*Hej na górze dębina,
przy dębnie dolina,
przy dolinie stawczek,
przy stawczku młynczek, młynczek!*
(Kolb12Pod, s. 40)

czy kałna z jaworem, w obrazowo przedstawionej wersji ślubnego połączenia się chłopa z dziewczyną:

*A na owej górze
na jedwabnym smrze
dwoje drzewa pływ (lub: stoi),
jedno kałnowe,
drugie jaworowe.*
(Kolb5Krac2 s. 40)

W prozie ludowej takim drzewem najczęściej jest sosna (LitLud1962 s. 3, s. 43; SieOpow s. 82 nr 17) lub choźna (SieOpow s. 80 nr 13). Ponadto na lwyj górze pod sosną „bogoc ukrył w skrzynce swoje talary” (LitLud1962 s. 3, s. 42).

W okolicy Malborka od drzew rojących na poszczególnych wzniesieniach ukorupy zemkłej urabiane są również nazwy gór, np. choźnowa, grabowa, leżczowa (Wiała III, s. 564).

W „modłewkach” natomiast występujące drzewa: zielone lub „meźborne”, wiązane są z drzewem krzyża:

*Wdrzadzi! Helmo, tę górę wysobłą?
A na tej górze drzewo zielone?
A z tego drzewa krzyż zrobione?*
(Kuzia s. 410-417)

*Jest tam na górze drzewo nieborno,
A na tem drzewie cudo pokorno.
Z tego cuda ciecze słodka zbroja.
Co pożywa dając moja*
(Kauza s. 412-411)

Przypomniana powyżej dokumentacja folklorystyczna łącząca górę z drzewem jest więc donąd trwałym elementem jej stereotypu. O męprzydokowoci tych związków i różnicach ich archaicznych i różnicach również etymologia góry w językach słowiańskich czy nawet bałto-słowiańskich. Przyjmujemy, że w dialektach czeskich *hava* to „las”; w jęzku serbochorskim góra ma podwójne znaczenie: „góra” i „las”; bułgarskie góra to „las” a w prapokrewnych językach: litewskie *girė*, góra oznacza „las”, a staropruskie *garion* to „drzewo”.

b) Inne (poza drzewami) rodzaje roślin są w folklorze już zdecydowanie rzadziej lokalizowane na górze. Wapomnieć jedynie wypadki o kwiatkach, które przynajmniej są w paralelach miłosnych typu:

*Na tej górze kwitną róże,
Ja ich rwać nie mogę.
Milowidłem kochamعتها.
Teraz go nie mogę.*
(ZWAK X, III, s. 365)

c) Bardzo rzadko tradycja ludowa sytuuje na górze także zwierzęta. W dostępnej dokumentacji są to głównie ptaki, przy czym w prozie (bajki, gadki codzienne) będą to ptaki niezwykłe, jak gryf poryjający królów (CzK Krak s. 158) czy bocian — dokładnie najstarszy brat zamieniony w bociana (KolbSKrak s. 39), a w pieśniach kaczki — jako element przesłanowej parabeli na leniwą pannę (KolbASGór. 2, s. 242).

E) Na górze lokalizowany jest również człowiek ze swoimi wytworami i wykonywanymi czynnościami:

a) Jężeli chodzi o typy ludzi zamieszkałych na górze, to są to przede wszystkim osoby takie, jak:

— postacie legendarno-historyczne: księżką z bardzo piękną służką (SiefOpow s. 67 a. 5); rycerz z żoną i córką (SimGad s. 17); Leszek Biały, który na górze uległ swym zabójcom (Wiśla XVII, s. 567);

— niedostępna królewna (por. cały szereg wariantów baśni o szklanej górze) (KolbSKuj. I nr 6, CzK Krak 4 nr 142, KolbSKrak 4 nr 2; KolbSKrak nr 3; itp.);

— pustelnik (ZmoPod s. 120); pokutujący zakonnik (Wiśla IX, s. 474);

— ukazują się dzwone postacie jęddży na walech (GrodzLeg. s. 46); cagle płaczące dziecko (MAAE, IX [1908] s. 125);

— żyli dawniej korsarze (Lud 49, s. 302, nr 10); karczmarze — najczęściej Żydzi (Kolb26Maz. 3 s. 69; KolbASGór. 2 s. 20-21) i miynarze (Kolb22Łęc. s. 96; KolbAKuj. 2 s. 47). Nie są to zatem ludzie „zwykli”. Mają bowiem te postacie jakiegoś powiązania z siłami niezemskiej natury — boskiego, ale częściej — jak to pokazuje materiał, szatańskiego, „ciemnego” pochodzenia, co bardzo dobitnie pokazuje przykładowy kontekst

*Woly moje, nie chodźcie na góry,
nie chodźcie tam gdzie szkodliwe chowary,
co wszystko ię rodzą,
każdy cności szkodzą.*
(KolbSKrak. I, s. 363)

Człowiek nie może bez sankcji karnych swobodnie przekraczać granic działania tych sił⁵.

b) Opowianiu przez zwykłego człowieka przestrzeni ambientalnych, ich „owajanie” — służą specjalne zabiegi, rytuały, działania. W wypadku góry są one następujące — działania sakralizujące, jak odprawianie na górze mszy świętej (GrodzLeg. s. 29);

poświęcenie (MAAE, X [1908], s. 125); poświęcenie przez pocałowanie anioła (Wiśla IX, s. 475-476)

— Wystawianie („fundowanie”) różnego typu architektury sakralnej⁶.

— Działania natury magicznej, np. rzucanie do wody chleba. *Kidery pierwszy raz przejeżdżał przez Dąbelską Górę, musiał do wody wrzucić kromkę chleba. To był taki znak, że jeżeli to uczyni, to się w tym nie utopi, a popiśnie sobie swobodnie* (SimKum s. 126, nr 161), czy takimi na Górę Kalwary: *Zaklinam was, czarownice i czarowniki, mocą Trójcy Przenajświętszej! (...) Zaklinam was, przez zrodem boleści Panny Młody, które mała, kiedy Syna Świętego — Jezusa Chrystusa, Pana naszego, na Górę Kalwaryi świętego wstąpiła!* (KolZn s. 213).

— Formą „owajenia” przestrzeni może być wręczenie pracy człowieka. W kontekście góry jest to przede wszystkim pieśniowy motyw w oki:

*A na onej górze
Tam Jasiuśk wrze.
A jęzce on nie śniadł!*
(ZWAK IV, III, s. 264)

c) Góra jest miejscem odprawiania czynności obrzędowo-magicznych. Najczęściej jest to palenie ognia sobótowych „przez które chłopaki przekazują” (ZWAK IX, III, s. 26, SzyfZwyc. s. 72, Wiśla 10, s. 643)

Informacje na temat palenia ognia sobótowych na górach można również odnaleźć w pieśniach obrzędowych:

*Tam na górze ognie gorę,
nocoł moja, kopieł moja*
(Kolb26Maz. s. 92)

Pod Gniezmem (w Krakowem) góra jest miejscem trycówki (KolbSKrak. 2, s. 523) a w innym miejscu Krakowskiego w Zielone Świątki w ogniu sobótki palono symbolicznego łasara (KolbSKrak. 1 s. 44).

d) W pieśniach miłosnych góra bardzo często występuje jako przestrzeń miłości. Jest to przede wszystkim miejsce spotkań zakochanków, a także typowe miejsce oczekiwania dziewczyny na chłopca:

*Będziesz może czekała? A pewnie że będę,
Co rano pobiegne na górze usiąde
Od swego ramka, paki sie nie zwroczy.
Będę ja patrzyła, ję wypatrze oczy.*
(MAAE, X [1908] s. 177)

Poza tym jest to miejsce strasy wianka przez dziewczynę (KolbSKuj. I, s. 302-303; Kolb22Łęc. s. 60 itp.):

*Puściła panna na górę: cze
i śmalaki przepięknie.
Przepięknie nie ślapala,
w walcem kłopotu osłala.*
(Kolb17, sub. s. 3)

a także jako przestrzeń jawna, publiczna, miejsce miłości liwylnego

*Ta na onej górze, strugał cacho dwoje,
i szęfarce, i kucharce i samej panowej siorce.*
(Kolb21Maz. 2 s. 251)

Na górze również „stoją” żołnierze (rycerze) oczekujący dziewczyny, kochanki (LitLud1960 z. I, s. 16, ZWAK IV, III, s. 207; Kolb2San. s. 132; Kolb1Pieś. s. 278).

⁵ P. Stawski, *Słownik etimologiczny języka polskiego* T. 1, s. 3 Kraków 1954, s. 338-331.

⁶ *Antyżel na ten temat zob. S. Czarnowski, Rydyki piśmi uniwersyteckich* Warszawa 1982, s. 429 i następn.

⁷ Rozmowa z *Antyżel* na ten temat — zob. odpowiedź partii rodninnej Brzozgo (II, I, A, c).

e) W niektórych kontekstach ludowych góra występuje jako miejsce kary, pokuty, a nawet śmierci. Tu przecież zapadają się kociołki, zamki, to pokucie zakonnik (co wczesniej dokumentowaliśmy), ale także tutaj: pan maltretuje chłopca za to, że nie chciał odbierać pańszczyzny (CisKrak s. 266); karana jest królowa, która zjadła swoje dzieci (KolbKrak 4 s. 20); palono (Wisła IX s. 475) lub wieszano czarownicę (Kolb5Krak I s. 44). Na górach zdarzają się również wypadki, że „obwiał się człowiek” (Wisła IX s. 476) i lokalizowano cementarz (Wisła III s. 564), a Pan Jezus, stojąc na górze zrywał karę na człowieka (SimKum s. 121).

Lokatywność o znaczeniu zawierania (wewnątrzności) z wykładnikiem przyimkowym „w”

Według tradycji ludowych w wnętrzu góry najczęściej odnależć można:

- koci człowieka (GrodzLeg s. 57-58), przy czym mogą to być także koci wielkoludów (ZWAK II, III, s. 126);
- postacie legendarne i historyczne. śpiący rycerze (Wisła IX s. 249); „Król kaszubski, który skrył się przed wrogami. Pokazuje się tylko dzieciom i wydaje im rozkazy” (Wisła XV s. 336); w 1002 górze „jest zaczarany jeden cesarz” (BajWiM s. 100); cesarz Barbarosa (SzyZwycza s. 141), a w królewskiej górze ukrywał się Władysław Łokietek (CisKrak s. 111);
- w podnóżach o bocznych górach odnajdujemy informacje o zapadniętych zamkach i kociołkach (co wczesniej dokumentowaliśmy), a w określonym czasie z wnętrza takich gór wydobywają się dźwięki drzewom (Wisła IX s. 475; SzyZwycza s. 141), „słychać tam śpiew i muzykę” (Wisła IX s. 475) itp.
- „w jakimś góry Waweli ówał sobie logowisko potwór mający postać smoka” (Kolb5Krak s. 9);
- w górze mieszka diabeł (KolbKrak 4 s. 265), Boruta (GrodzLeg s. 47), „tę” (CisKrak s. 11-12); czarownica (ZWAK II, III, s. 146);
- „w niektórych górach pokutują zaklęte dziewczę” (Wisła XV s. 336) i mieszkają niezgajone dziewczyny (SiefOpow s. 62-63; KolRzesz s. 112 i 56);
- wiele tekstów prózy ludowej opisuje znajdujące się w górze zakopane skarby (LitLud1962 z. 3 i 43); kruszce (głównie złoto) (CisKrak s. 12; KolbKrak 4 s. 28; KolRzesz s. 197) ale przede wszystkim pieniądze (KolbKrak 4 s. 85; BajWiM s. 54 i 88; NecDem s. 28) — wariantywie talary (LitLud1962 z. 3 s. 42).

Lokatywność ze znaczeniem sąsiedztwa typu „za”

Dosyć ważny dla rozpoznania ogólnego obrazu stereotypu góry jest także opis relacji przestrzennej typu „za”, bowiem daje się tu ujawnić kilka dosyć ustabilizowanych skojarzeń.

- W kontekstach pełniowych obszar za górą funkcjonuje przede wszystkim jako miejsce łatwej do spełnienia miłości:

*Za góręcię zaszła,
Trzewiczkami trzasła,
Cztery racy buci dala
Za hyczerkę masła*
(ZWAK II, III, s. 113)

- jest to również miejsce żalu dziewczyny, którą opuszcza chłopiec (Kolb40Ma5, s. 232) i zostawa z nieślubnym dzieckiem (Kolb40Ma5, s. 305-307)
- Za górą zachodzi słońce, co jest wyznacznikiem pory dnia (LitLud1959 z. 3-4 s. 64; ZWAK XV, III, s. 159; Kolb22Lęcz, s. 232)
- Wyrażenie „za górą” szczególnie w sytuacji jego powtórzenia (ZWAK XV, III, s. 67; LitLud1959 z. 1-2, s. 87) czy użycia formalicznego „za siedem gór” (LitLud1973, z. 39, s. 53; KolZn, s. 197) wskazuje na dużą, a dokładniej nie określoną odległość
- Obszar za górą jest też dobrym miejscem dla schowania się przed kimś (LitLud1962, z. 4-6, s. 69) i schowania czegoś — „zawiniątka” (CisKrak s. 277).

Kilka wstępnych uogólnień

Szkie ten z założenia (ze względu między innymi na objętość i wstępny charakter) nie przedstawia absolutnie wszystkich ustabilizowanych w kulturze ludowej relacji lokatywnej jakie zachodzą między górą a różnymi obiektami. Bierzcie się to stad, iż niektóre z nich, np. bycie „pod” górą, o bardzo wielu wypadkach jest lokalizacją wariantrywa o opisywanego — por. motywy zaślępnia Matki Bożej i jej snu z ludowych „modlitwek”:

*Pod Kalswaryjsko Góro leży Panienka droga,
Przyśleł ci do Nij Jej Synaczek drogi*
(Kwzta s. 11)

czy nawet relacji typu „w”. — fakultatywnie skarby bywają też ukryte „pod górą zamkową” (KolbKrak s. 41), a smocza jama nad Wisłą znajduje się „u spodu góry zamkowej” (Kolb5Krak I s. 9).

Z innych, w miarę często ujawniających się w tekstach ludowych, a nie przedstawionych tu relacji to przede wszystkim — mierniki sąsiedztwa, jak: „kolo”, „przy”, „wede”, „obok”, „miedzy” i wykładniki kierunku „ku”, „do” (war. „na”) które, wg J. i R. Tomickich symbolizują ideę „przejścia od ludzkiego sposobu istnienia do zupełnie odmiennego, właściwego dużom sposobu bytowania”.

Już nawet na prezentowanym poziomie analizy ujawnia się bardzo duże zróżnicowanie genealogiczne globalnego stereotypu góry. Ważniejsze tendencje tego zróżnicowania próbowano sygnalizować w trakcie opisu. Dotyczy one czasem dosyć podstawowych wyznaczników obrazu jak to, że motywy diabła, a szczególnie czarownicy związane są z tekstami prózy ludowej.

Wydaje się, że przedstawiony materiał wskazuje również na potrzebę paownego przyjrzenia się sygnalizowanej na wstępie za W. N. Toporowem relacji między górą kosmiczną a drzewem życia. Czy są absolutnie podstawy do traktowania tym pojęć jako różnych? W moim przekonaniu, przynajmniej polska dokumentacja folklorystyczna dostarcza równie wiarygodnego materiału do traktowania góry i drzewa jako elementów jednej, węższej całości. Przekonywujemy na to dowodem jest zgodność w tym zakresie ludowego wyglądu góry z danymi etymologicznymi. Zgodność ta wyraźnie koresponduje z uznanym przez W. N. Toporowa za klasyczny i typowy obraz tych związków w mitologii indyjskiej¹. Postręgiwanie nie zaś w tej samej funkcji raz to wyobrażeniem góry, a na innym miejscu drzewa (por. także motywy ślupa, gwóźdźna itp.) można uznać za rodzaj skrótu myślowego, językowej zamiennei, kiedy to zamiast mówić o złożonej całości, wymienić wszystkie jej elementy składowe, posługujemy się nazwą stanowiącą część tej rzeczy. A zatem, całością nadzędną jest coł w rodzaju drabiny kosmicznej, której podstawą to góra, a kontynuacją w kierunku pionowym (w górę) jest drzewo (obocznie konstrukcje architektoniczne).

Na zakończenie wywodu chciałbym szeroko uwaga na jeszcze jeden znamieny fakt związany z ludowym stereotypem góry. Otóż daje się, głównie w perspektywie wielu setek lat, zaobserwować jego historyczną zmienność. Niewątpliwie elementem mniej już dzisiaj aktualizowanym, mniej czytelnym jest np. związek góry z drzewem (lasem), zanika też jej funkcja magiczna i obrzędowa. Obserwuje się również wyraźną demitologizację i deakrabizację przestrzeni góry. Ale z drugiej strony można zauważyć jakby nowe mitologizacje związane często z typowymi miejscami i sposobem ludzkiego działania, nowe (głównie natury religijnej) sakralizacje tej przestrzeni. Zmienność ta ma zatem charakter dopłamiący się, dzięki czemu ogólny obraz góry jest w miarę stabilizowany

Jan Adamowski

¹ J. i R. Tomicki Op. cit. s. 34
W. N. Toporow Op. cit. s. 111

„Gość w czerwonym płaszczu...”

Pogańskie i chrześcijańskie elementy
w ludowym stereotypie ognia

Powszechnie się sądzi, że kultura chrześcijańska Europy wyrosła ze spotkania kultur barbarzyńskich, religii judeochrześcijańskiej oraz kultury śródziemnomorskiej. W kulturze tej, jak i innych kulturach pozaoeuropejskich, ogień i ognisko są przedmiotem czci i kultu. Dane na ten temat zebrał przed laty Stanisław Czerwinski¹:

Kult ognia u „barbarzyńskich” Słowian wyrażał za pomocą ognia ze słonce i bogiem piorunowładnym. A. Gieysztor w *Mitologii Słowian* zwrócił uwagę na szczególną — bóstwa i ognia — rolę bóstwa niebiosa, pokazał ich źródła indoeuropejskie. Najczynnym bóstwem słowiańskim był Perun — bóg pioruna, błyskawicy i grzmotu. *Uderzenie pioruna sakralnie różniło się od przemożności — drewna, wędza, stęły, czołownika². Pozostałe bóstwa — Swarog, Swarohy, Radgost i Dądbóg są związane ze słonce. Na Rusi wierzono, że Swarog jest ojcem Dądboga, a Swarohy Ogniem. [...] ich ojcem jest także Ogień, ale najstarszego rzędu, to znaczy Słonce. Dądbógowi-Swarohyowi, przypisywano funkcje bóstwa atmosferycznego, wkraczającego w czynności gromowładnego Peruna oraz ognia domowego i ofiarnego³.*

Ogień w religii judeochrześcijańskiej jest tylko znakiem Boga, natomiast w innych religiach i filozofiach jawi się nam jako bóstwo. Jawne objawia się na Synaju ludowi jako ogień nieścący, który przekształca, oczyszcza wybranych przez siebie. Prorocy zapowiadają i opisują, że gniew Boży przejawia się w postaci ognia. *Możesz za pomocą specjalnej nasyłony łagodni: blask Bożego ognia, który promieniuje z Jego obłoku (Wj 34, 29); lecz ogniem także spala dw. „grzech” jakim jest cielec ze złota (Pp 9, 21)⁴. Apokalipsa ukazuje dwa aspekty ognia: trawienie i sąd. Dominuje nad całą stroną. Syn Człowieczy ukazuje się z oczyma pełnymi płomienia ognia (Ap 1, 14; 19, 12). Z jednej strony trawiona, wzrasta kryształowe zmieszane z ogniem (Ap 15, 2); z drugiej zaś kara. Jezusowi ognia i siarki dla królestwa (Ap 20, 10)⁵.*

Ogień w mitologii greckiej jest pochodzenia niebiańskiego. Stanowi atrybut Zeusa. To z pomocą świętego ognia — pioruna Zeus pokonał Kronosa i tytandów. Cyklopi wykuli pioruny dniem i nocą. *Gromy rozbiegały się po górach, a na równiny lał się śnieży ogień. Ziemia pękła w płomierkach, lasy całe paliły się jak smolne pochodnie⁶. Po ogień z rydwanu Słońca sięga tytan Prometheus, który wykradł kilka iskier, by z nich uczynić duszę ludzką; co jednak okazało się niewystarzające, by tyli pełnią życia. Stworzeni przez niego ludzie byli bezradni wobec przyrody. Prometheus wykradł więc ponownie ogień bogom i przyniósł na ziemię, ucząc ludzi umiejętność użycia go. Pomiędzy za to karę⁷.*

Większość aspektów symboliki ognia strezcza doktryna hinduicka. M. Eliade charakteryzuje Agni, boga ognia i ognia domowego, zwraca uwagę na paradoks jego dwójcości: naturalny, co objawia się także w religijnej ambivalencji ognia. *Z jednej strony ogień dw jest według Rigwed (X, 16, 9) nisz potężniejszą człowieka, której należy za wszelką cenę unikać, z drugiej strony jest tym, który zapowada (dusza) bogów, przyjacielem (mita) i gościem (atithi) ludzi⁸.*

J. Chevalier podkreśla oczyszczającą i odradzającą funkcję ognia. Wynika ona ze związku ognia ze słonce. *Tak jak słonce poprzez swoje promienie, tak ogień poprzez swoje płomienie symbolizuje działaniol udzielną, oczyszczającą i obwiecającą. Ale przedmiotem dżmnei aspektu negatywnego: zaciemnienia i dżmni swoim dżmni, pali, pochłania, niszczy [...] Ogień, jako że pali i potęga, jest symbolem oczyszczania i odradzania⁹.*

S. A. Tokariew symbolikę ognia i jego kult widzi w sposób bardziej zróżnicowany i szczegółowy: ogień jest towarzyszem i pomocnikiem człowieka w walce z przyrodą; jest oczyszczającą i uduchawiającą siłą; groźnym i niebezpiecznym żywiołem i równocześnie symbolem domowego ogniska¹⁰.

Dokumentacja polskiej kultury ludowej pozwala na wyobrenienie różnych postaci ognia: ognia-pożaru, zwyczajnego ognia domowego, obrzędowego (w tym sobótowego), czyszczonego, piekielnego, wreszcie ognia jako namiotności miłojnej i czerwonego zamienia na cieło. Zwraca uwagę fakt, że lud odróżnia pożar powstały od pioruna i pożar przypadkowy (Kolb22Łęca 176 Kłodawa piec). We wtępnie uwagi prowadzą do określenia przedmiotu niniejszego artykułu — na konkretnym materiale folklorystycznym i etnograficznym chciałabym prześledzić jak w ludowym stereotypie ognia-pożaru współwystępują pozostałości wierzeń staroślawiańskich oraz wartościowanie ognia zaczerpnięte z religii chrześcijańskiej.

Pożar powstały od pioruna jest otoczony szczególnym szacunkiem — pisanje powszechne przekazuje, że nie należy go gasić (KolbJKUp90), że jest to grzechem (Wiała V s. 628 Radawa etn.) nikt nie jest w stanie go ugasić (WiałaBa14 etn.). Zapisano także wierzona, że ognia piorunowego nie godzi się gasić wodą (Lud 1 s. 347 Rudki etn.), że gasi go tylko kozo mleko (LudXI s. 66 Zambrow etn.), owczę mleko (LudIII s. 143 Jałmierz etn.), ziażd mleko (Biłg El nr 57 gwar.) lub kozo łój (ZWAK XVI, IIIa, 253 Jałmierz etn.). W przekłanianiu tym znalazło moźna potwierdzenie związku ognia z istotami demonicznymi, gdyż kozo uchodzi według wierzeń ludowych za zwierzę mające rolę dwuznaczną — oskarżaną o bliski kontakt z złymi mocami, uwiązana za zwierzę nieczyste, zaś za ciężki widzi się w niej obronę od złych potęg.

Sakralne wartościowanie ognia piorunowego ma podwójne podłoże, zarówno pogańskie (Perun był władcą piorunów), jak i chrześcijańskie (całym światem, węc i piorunami rządził Pan Bóg). Takie współwystępowanie obu charakterystyk potwierdza dokumentacja dawna i nowsza. *Niebo [...] na Dżmnieo Nibka Dwuru tego bójce, obwieca piorunem udzielną [...] (Kolb21-Rad236 Pskopost etn.), Pami [...] o grzanie: na niebu (KolbKrk412 ok. Krakowa pisanje).*

Okazuje się rzeczą niemal niemożliwą oddzielenie od siebie tego co stare, pierwotne — dowiastki czy ogólnokulturowe od tego co nowe, wtórne, przysięsione, chrześcijańskie. Mamy do czynienia po prostu z ludowym chrześcijaństwem czy chrystianizowaną kulturą ludową. Podając charakterystykę pożaru — już nie tylko wzmiecnego przed piorun — nie unajduję odróżnić jego warstw chronologicznych i genetycznych, spróbuję przedstawić materiał dokumentacyjny w następujących lematach: zapowiedź pożaru, zapobieganie pożarowi, patroni chroniący przed ogniem, użeranie i gaszenie pożaru (zamawianie, techniki) waloryzacja pożaru.

Zapowiedź pożaru

Obawa ognia sprawia, że wieknak bacznie obserwuje przyrodę. Bocian, który wyc gniazdo w obiępciu zapowada zięćnię i wróży, że gospodarstwo nie będzie nawiedzane przez ogień (LudXIV s. 171 etn.); przeciwnie więc bocian i jaskółki „nie wywodzą się” na jakimś domu, oznacza, że dom ulegnie w bieżącym roku pożarowi (ZWAK V, III, 108 Dorozów etn.). Pies wycący zaważ wróży nieszczęście, gdy trzyma lech do góry zwiastuje pożar (LudXVII s. 62 Mate Kołczyce etn.), podobnie kłękaj ogień zapowada wycie psa „łięgniętego w marcu” (LudIII s. 144 Jałmierz etn.). Pojawienie się zajęcia we wsi rómwicz zapowada pożar, na Marzuszach sporadycznie jako zwierzę przynioszące pożar i wymieniono ra: *wiewiórkę (Sty/Zwyczw s. 137 Farjny etn.)*. Jeśli podczas pożaru spali się pies lub biały kot, jest to znakiem, iż do trzeciego razu potar nawiedzi daną miejscowość (Wiała III s. 491 Siernadz etn.). Sny dostarczają również informacji o przyszłych wydarzeniach — i tak sen o słoncu zapowada pożar (ZWAK IX, III, 45 Płkoczko etn.), zaś gdy przyni się pożar wróży to złodziej lub inną stratę materialną (powszechne).

¹ S. Czerwinski, *Ognisko. Studia etnologiczne*, Kraków 1923.

² A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982 s. 46.

³ Ibidem, s. 134.

⁴ K. L. Dufosse, *Słowian religia*, Lublin 1982, moźna „ogień” s. 415-438.

⁵ Ibidem.

⁶ J. Parandowski, *Mitologia*, Warszawa 1963, s. 45.

⁷ Ibidem, s. 50-51.

⁸ M. Eliade, *Sacrum and Profane*, Warszawa 1978 s. 211-212.

⁹ J. Chevalier, *A Chevalier. Dictionnaire des symboles, mythes, rites, coutumes, gestes, paroles, figures, couleurs, nombres*, Seuil 1979 hasło „ogień”.

¹⁰ M. Tokariew, *Ogień*, T. 2, Moskwa 1982 hasło „ogień”.

Zapobieganie pożarowi

Niewątpliwie do najpopularniejszych środków należy sól św. Agaty. Właściwie pojawia się ona przy gaszeniu ognia, istnieje jednak przekonanie, że już samo przechowywanie soli i chleba poświęconych w dniu św. Agaty chroni dom przed pożarem (LSE XVI 61 Łęczyca). Przed ogniem chroni bocianie gniazdo, miniaturowa kapłacka zawieszona w stole (Pol. St. Lud. III nr 1 i 19 Kalskic et al.), wianki z ziół poświęconych w Dzieło Ciała (SzyZwycz66 Warmia) lub w dniu MB Zielnej (LudXVI a 61 Mazury et al.) oraz zatknięte w dach chałupy gałki z drzew, którym po wiankach na procesyjny *Bogala ołtarze przycięwane były* (ZWAK III/III/24 Pińczówkie et al.). Istniają również sposoby magii zapobiegającej powstaniu ognia — należy do nich obchodzenie domu ze święconym (Stud. i Mat. Lubl. Et. 2 1967 s. 239) i z zarzewiem „żywego ognia” wnieconego przez tarcie pręty kociołem w Wielką Sobotę (Wiało XI 802 Stryków et al.).

Patroni chrześcijan od ognia

Ogień pożarowy znajduje się w władzy Boga, Jezusa czy sporadycznie NM Panny Wierciak na widok pożaru wznosi próbę — krzyk rozpacz „Ratuj wielki Bode!” (Kolb&Kral411 ok. Krakowa piekło) dwieszyna prom Boga do zgaszenia kary dla odjeżdżającego od niej ukochanego: *Nie karaj go (Janiełka), Boże, ognium, ani narzem* (KolZn411 Wola Rusońska piosenka). NM Panna jest pośredniczką między grzesznymi ludźmi a Jezusem, to ją lud prosi:

O Matko, za namę mękę: syna prośbami, [...] Stał się nam Maryja jako wł zbrojny, od powietrza, głodu ognia i wopy (Kolb&Kral77 Łagowice)

Z cudów uśmierzenia ognia słynie NM Panna w obrazie Pękoczoławk. Ona to *gdy [Niebia] na Domostwo Błażo Dworu tego będące, otwiera pułniamu uderzyło, tak dalece, że i Dwoz ogarnął płamień i koldna się na pomarżanym Jmici w ten czas chorym, a w taki potar wymieszany z pokosm żałpa, lecz N. Marya [...] od Jmici Pani. Mroz: tymowy serdecnie wiewana [...] szterczyj się ogień tak ugazda, że opruci pięciu chałup, Dworowi nie szaszkocił [...] (Kolb21Rad236 Pękocznów et al.)*

Panteon świętych, których lud czci jako patronów od ognia jest dość liczny — przede wszystkim należy do nich św. Agata, św. Wawrzyniec, św. Florian, św. Barbara i św. Ignacy, w dniu św. Agaty święci lud w kociołkach chleb, sól, czasami wodę, które pomocne są w uśmierzeniu pożaru. Św. Wawrzyniec jest tym, którego za patrona *nuchęj cały świat i nasza korona uważa zawsze w ogniu purnonimym i przypodobałom* (Kolb22-Łęczyca 176 Kłodawa piekło). Św. Barbara wydaje się raczej strażcą ludzi od nagłej śmierci z powodu ognia, gdyż w modlitwie prosi się ją: *Święta Barbarczko [...] i ja Cię proszę, bym marnie nie zgądzła w ogniu nie zgorzała [...] (KolZn470 Świdzka)*. Św. Florian — powszechnie uznawany za patrona strażaków broni od ognia: *powietrza i nagłej śmierci, o biogłosawieństwo prosi go gospodarz w momencie kładzenia kamienia węgielnego pod chałę (Kolb5Kral150 et al.)*

Uśmierzenie, gaszenie ognia

Składa się na jego proces zamawianie, obciążenie lub objętdżanie ognia z wykorzystaniem przedmiotów mających moc uśmierzenia takich jak sól św. Agaty, obrzy święty, tło, zapalka

Ogień, gdy wybuchu jako szalejącej żywiol wiany jest z ogromnym szacunkiem i bojąznią. Powitanie stanowi próbę-zaklęcie

Witaj nam galku w czerwonym płaszczu. Nie bierz się szynka, a bierz się wysoko (Bilg Et 15)

i jest pogłosem wierzchni pierwotnych. Kolejna formuła, przy której pomocy zamawia się ogień odwołuje się do Trójcy św.: *W imię Ojca i Syna i Ducha świętego Zgromadze! Żegnam Cię krzyżem świętym, przykrzyżam Cię* (LitLud1973 z. 3 s. 52 Machów) lub zamawiający zwraca się do ognia mówiąc: *Ogniu, ty plomieniu goriejący, rozkazuję sobie Chrystus Pan, mój bode, przede mną, służę niegodnego, abyś się dalej nie rozszerzał [...] (Wiało VI 405 Mazury et al.)*, prosi się ogień: *[...] nie szarj się Boga mocą, Panny Maryjej mocą, wszystkich świętych pomocą wli w szup, nie naszkodzi! Boga mocą...* (LitLud1972 z. 3 s. 51 Poznań). Kiedy tinnocji wykorzystywany jest chrześcijański pacierz w sposób przetworny — zamawia się ogień odwołując siędem *Ojciec nasz* na wypak: *namo ogieńś edo wabzi: id* (ZWAK II/III/132 Zemia Dobrzyńska et al.)

Oprócz słowa lud stosuje zabieg rytualny: Objętdżanie ognia znane było w Wielkopole: *W Starym Dwurku [...] przed lasy pewien człowak miał przez objętdżanie gasić potar, Madno to wczym, objętdżając potar konno trzy razy [...] (Wiało VIII 725 pow. skwierzyński)*. Na Mazurach i w Białogórskiem zamawiany ogień trzeba do trzech razy objętdżić. Obchodzenie ognia ma charakter rytualny — obchodzi się go z solą św. Agaty tak że wchodzi na zachód, żeby nie pod wchod, tylko tak jak słowce wchodzi (Bilg Et nr 75). Objętdżanie lud obchodzenie ognia we właściwym kierunku sprawia, że wiatr nawraca ogień w przeciwną stronę od zabudowań (Bilg Et nr 76). Zabieg ten jest sposobem tyle skutecznym co niebezpiecznym, gdyż plomienie ognia zamawiającego, który musi szybko uciekać do wody, a zdarzyło się, że zamawiający ugnął zapalony w uprząż (Wiało VIII 725 Nowy Młyn et al.). Zamawiający musi oddać się na pustę przestrzeń, bo plomienie ognia z nim i potar może znów wyluchnąć — nawet w znacznie późniejszym czasie (Kolb34Chelm159 et al.). W Bóbrce zanotowano, że uśmierza ogień męczyzna, który nago obłeci naokoło palając się chałupę (Kolb51Sanoc -Kroń 3 et al.).

W czasie pożaru lud wznosi obrzy święte — wizerunki św. Agaty, św. Wawrzyńca, MB Częstochowskiej i in. — znanajacjani nimi budynki zagrożone ogniem — mają one moc ugaszenia ognia lub skierowania go w inną stronę. Ciekawe jest zastrzeżenie: *gdy to nie pomaga, mówią, że obrzy nie były poświęcone* (Wiało VIII, 725 Mogilno et al.). Najpopularniejszymi środkami stosowanymi do uśmierzenia pożaru jest sól św. Agaty. Lud wierzy, że wystarczy kolo pionącego domu rzucić szczyptę soli św. Agaty na cztery strony, a wnet ogień zgasnie, *lub dalej nie pędzi, bo nie ma już mocy* (Kolb17 s. 123). Sól ta wzucona sprawia, że ogień idzie w górę, zwraca wiatr, który kieruje plomień w inną stronę (Kolb&Tarn-Rzesz73 et al.). W Białogórskiem do dziś istnieje przekonanie, że z solą św. Agaty trzeba napierw objętdż plomicy budynek, potem obypać się dokoła, wówczas ogień się uciży i pójdzie do góry. Pomadło jako przedmioty mające moc uśmierzenia ognia sporadycznie występuje also, które gospodyni dostala w posagu — wznosi je i obzwa w stronę przeciwną do ognia (ZWAK XIII 114 Ropczyckie et al.), kierował ogień na nie zabudowane miejsce można również zapalkę czy chustką (KolZn 188)

Obawa pożaru sprawia wartosciowanie ognia przez lud. Oporoczy między ogniem domowym a pożarem umjuje przysłowie: *Ognień i woda dobry szadzi, lecz żł gospodarze* (INKPP II ogień 30). Pożar jest goryzolek od złodziejki, *który bywszy w domu, kłuj zosiawia, a ogień, kudy przyjdzie, wszystko zabierze* (INKPP II ogień 54).

Cechą tego strasznego gąszcia (NKPP II ogień 39), gońca w czerwonym płaszczu czy czerwonego kura jest związek z demonami, wskazuje na to barwa czerwona i związek z wiatrem. Przysłowie mówi: *Gdzie potar, tam wiatr wieje* (NKPP II ogień 14). Lud oskarża wiatr, że to on wienie jest rozprzestrzenianiu się ognia: *Na pełne stodoly wiatr ogień nawraca* (Kolb&Kral411 ok. Krakowa), *wiatru z ogniem dom rozwalny* (LitLud1974 z. 2 s. 37 plect Tarnów), *ogień mi [chałupkę] opalił, a reszte wiatr obalił* (Kolb19Kiel124 Chrzęstów piekło). Wicher przenosi ogień z podpalenia przez oszacpejka kaplicy — wierzchem przez lasy i lany, wprost na guma podpalacza, które splonęły (Kolb23Kal20 Leszno et al.).

Przedstawiony ludowy stereotyp ognia pożaru stanowi dowód na wchłonięcie przez religię chrześcijańską dawnych wierzeń słowiańskich

Maria Kozioł

MAŁGORZATA MAZURKIEWICZ

Kamiień: dzieło Boga czy diabelska sprawka?

W polskiej kulturze ludowej kamienie są traktowane w sposób niecodzienny. Poza prostym użytkowaniem kamień służy jako bron, używana przeciwko ludziom i zwierzętom, ale jest też wykorzystywana w magii do leczenia niektórych chorób (dotyczy to przede wszystkim drobniejszych kamyków), a także w różnych działaniach apotropicznych czy płodnościowych. Duże gazy narzutowe uznaje się za bezużyteczne, ale zwykle budzą one lęk i obawę. Trudno objaśnić te różne kulturowe wyobrażenia o kamieniu inaczej niż sięgając do wierzeń, związanych z pochodzeniem kamienia. Informacje na ten temat przynoszą głównie teksty etnograficzne i zwierciętowe, rzadko białne ludowe, sporadycznie picini. Istotnym uzupełnieniem tekstów drukowanych są zbierane współcześnie wierzenia ludowe.

Pochodzenie kamienia jest zwykle określone dość ściśle i precyzyjnie. Rzadko, jak na kulturologów wierzeń chrześcijańskich, odnależć można przekazy, że kamienie — jak cały świat — zostały stworzone przez Boga. Poświadczenia tego typu są między innymi w piciniach:

*A ty matuśku nie wierzysz:
Żeby ja miał być Syn Boga?*

[...]
Stworzyłem piasek i kamienie
kamień i węzeł, i dźwięczny młotek

(k. ob. 5K sk 255a-84 Zielonki k. Kolpa)

*Da, Boże mój, Boże, który stworzył morze,
kamienie i węzeł, i dźwięczny młotek.*

(K. ob. 44E sk 199a-289, Zielonki — Kalmata)

Niezwykle interesujący jest związek mitu kosmogonicznego wiążący powstanie kamieni z postacią diabła. Opowieści o tym, jak powstał świat, a wraz z nim kamienie, włącza do aktu kreacji drugą obok Boga postać — diabła. Informatorzy z Korczowa opisuje to następująco: [...] *jak Bóg ziemię rozwałczył, to wysłał Lucyfera, żeby przynosił z morza ziemię. [...] No i Bóg rozwałczył ziemię, a wam [Lucyfer] wyciągnął zła siebie, z lewej ręki, i mówi: Ja przesyżę, Panie, w drugi mój ręce". A Pan Bóg powiedział: "Zda ja to nie budziom" i z tego powstały góry i kamienie. i [Bilg El nr 1 Korczów]. Jest to jedno z poświadczeń archeologicznych słownańskiego wierzenia o uczestnictwie diabła w dziele tworzenia świata.*

W innej wersji tego mitu kosmogonicznego diabeł Satanaił wydybłaby z dna nurbskiego oceanu: *piasek także kamień. Po stworzeniu: ziemi z piasku Bóg przelał wodę i uderzył w jedną połowę młotem powodując powstanie aniołów — z kamienia wyślątkę ślady czyste". W ten sam sposób Satanaił stworzył z drugiej części kamienia diabła. [...] Widzieli, że pochodzenie piasku z ziemi i kamienia jest takie samo. (Tom Drzewo 57-58). Kamień, przyniesiony z wody przez diabła, pełni tu taką samą funkcję, jak piasek: jest formą „pierwotnej matki”, z której powstają dopiero poszczególne elementy świata. Po-*

dobnie rzecz wygląda w kosmogonicnej katedrze karpacijskiej, w której świat tworzą gołębice:

*Jakże my mamy stworzyć świat?
Spudziemy się na dno morza,
Wymiesiamy drobny piasek
Drobny piasek, nurbskiego kamienia
Drobny piaseczek pasujemy,
Niebiański kamyczek podniesiemy,
Z drobny piasek — czarna siwocia,
— lodowata wodzica, zielona trawica,
Z niebieskiego kamienia — błękitne niebo,
nurbskiego niebo, światłiste słoneczko,
Światłiste słoneczko, jasny miesiącczek,
Jasny miesiącczek i wszystkie gwiazdeczki.*

(Tom Drzewo 63 — 64)

Według niektórych przekazów udział złego ducha w powstaniu kamieni był odmienny: [...] *opowiadają, że „drobne kamienie” na niektórych polach karpacijskich „zaszły diabłem”. „Jak je mieć, grzebił albo jak ledze orza, to one wchodzą na wierzchy”. Również gazy narzutowe nawiązane przez: lodowate „opacił na złąk diabła” czyniących czymś przedzą do piekła (LitLud1964 z. 4-6 a 90 Karzubę słowak). Do których gładów w całej Polsce przywiązane są podania o tym, że przyniósł je diabeł (czasem miejsce, stąd diabeł przyniósł kamień jest określone, a czasem nie), sporadycznie zaś — znieł!*

Pochodzenie kamieni jest jednak wyjaśniane i w sposób następujący: *Pod Wętkowem twierdzą, że to „wiatr przetrzucił kamienie ze Szwecji” (Syh 2, 126), [...] że paskiwa, które mają góry tam takie wywate i staniąd z wiatrem przyszył do nas do Polski te kamienie (TN 445 Ulan AN), No. czy z Holandi, czy z tamtych krajów dalekich. To były wiatry ogromne i oni [kamienie] przyszył z wiatrem i z burzą. Wiatr ich przyszył staniąd do Polski (TN 445 Ulan AN). O ile w poprzednich przypadkach kamień wyraźnie wiązał się z wodą, o tyle tu pochodzi zła morza, a przybysza wraz z wiatrem. Związek kamienia z wiatrem są zresztą szersze, np. w przywołaniu *Kto sępie kamienie, ten zbiera wiatr, ekwiwalentem wobec Kto sępie wiatr, ten zbiera burzę (NKPP III nr 23). Wyjaśnienie tej zależności staje się możliwe w rezultacie analizy semantyki wiatru w polskiej kulturze ludowej. Powszeczne jest m. in. przekonanie o tym, że w drewnie przeżybia diabeł i inne że duchy, a nawet bywa, iż sam wiatr jest uważany za złego ducha (wskazuje też na to etymologia słowa „wiatr”).³ Dodatkowo warto przywołać w tym miejscu fikcyjne zaklęcia lecznicze, z których analizy wynika, iż kamień jest stworzony przez demona wiatru i nawiatnicy albo „diabła we własnej osobie”.⁴ Wzięcie założenia o istnieniu wpływów skądśnawych jest o tyle uzasadnione, że kamienie w wierzeniach polskich pochodzą z wiatrem z daleka, zza morza lub wręcz ze Szwecji, a przekonanie to mogło być w Polsce łatwo zasymulowane kulturowo w związku z demoniczną naturą wiatru i genetycznym powązaniem kamienia z diabeł w polskiej kulturze ludowej.**

Dobrze poważeczone jest przekonanie o tym, że kamienie kiedyś rosły, lecz teraz zaklęte powstrzymuje ich wzrost, a nawet, że rosły i w czasach obecnych, na co dowodem ma być fakt, że z roku na rok jest ich wciąż tak dużo na polach.⁵ Można się zastanawiać, czy wierzenie to porożące w związku przyrodowo-sukutowym z opisywaniem wyższej materii kamieni przez Boga i diabła, czy też pojawiło się niezależnie od niego.

O niektórych kamieniach mówi się, że spadły z nieba, przy czym w zasadzie rozróżnia się dwa rodzaje takich kamieni: kamienie spadłe z nieba i strzałki piorunowe. Kamienie spadłe z nieba są ogromne [...], naby jakich. Takich kamieni nigdy nie ma widać, bo mówią, że się nar rożną na ziemi, fero spadają z nieba. [...] (Wielki XV 31) Łaszczykowska po- tomawowała cini. O takich kamieniach opowiada się, że spadły na człowieka, który

³ O istnieniu przyrodniczoj przyrody, zob. Wiele IX 115 Zdział Pomocnika leg Opowiad o kamieniach przyniesionych przez diabła jak wędrownymi wozami, zob. sp. Kołb/Spor? etc. Wiele IX 479 Pomocnika o etn. Ludw 129 w 11 Wzrost pod. G. Giedzi/Ludw Wzrost — I góra i leg

⁴ O wiatrze w folklorze ludowym, zob. O. Buczko-wicz, Ludowy świat wiersi (w tymże tomie)

⁵ M. Hładowski, Aniołowie świata, Warszawa 1978, s. 416-42)

⁶ O istnieniu, i tym samym, zob. M. Hładowski, Kamień ciał człowieka i ciał jego wiatru „Polska Strzela Ludowa” [w dalszej]

¹ O diable — współwzrosty świata i o sp. M. Hładowski, mit, historia Wierzenia 1970, s. 203-240, i B. Tomczyński, Dwiej zła świata wzięto wzięto, i Aniołowie świata 1975, s. 21-66. A. Chępczyński, Młody świat Wierzenia 1982, s. 77-87

chciani rozegnać zebrane nad polem gradowe chmury, i zabiły tego człowieka. *Dziś tam nie ma roślin, ani gąsienic naglecici trochę zostały, a i to same gąsienice. W noc, by tam ciekło za me nie puszeli miodu, że coś straszny* (Wśla XV 731 Łaszczówka pow. tomaszowski etn.) Istnieje określony sposób postępowania z kamieniami, które spadły z nieba: *pozostają narkotyczne, są to bowiem czary, które mają moc szkodzenia ludziom. Taki kamień okopuje się delikatnie, strąca się go do wydłuzanego dołka i zakopuje* (Wśla W 627 Rudawa pod Krakowem etn.). Współczesnie utożsamia się je z meteoritami, np. [...] *o spad jak i kamień z nieba, no a teraz tego nie używają, teraz mówią, że jakiś meteorit, czy tego coś* (TN 428 Kraszczyn ZS). [...] *niektórzy twierdzą, że to meteority, co spadają, że jakoby nie były kamienie, a tam jakiś metal tam był czy co* (TN 419 Gorzów KS).

Zupełnie inaczej brzmia opowieści o strażaku piorunowej, zwanej też kamieniem uśmiałym, kulą piorunową, bożym prątkiem, kamieniem piorunowym, sporadycznie diabłem palcem. Zazwyczaj utożsamia się z nią bógdł to krzemienie, bógdł to belemniny. Panuje przekonanie, że jest to kamień spadający na ziemię w czasie grzmotu (Szym3,363), powstały ze stopienia się piasku od iskry elektrycznej przy uderzeniu pioruna (Bak 82), powstający w miejscu uderzenia pioruna (MAAE X [1908] 132 Wola Zgłobieńska, rzeszowska, wierz.) wtedy zwraca się, gdy ktoś chwyci latawcę (MAAE X [1908] Słocina, rzeszowska, wierz.) lub gdy piorun uderzy w ziemię (Wśla VII 721 Rogozno, Poznańskie, etn.). Czasem uważa się, że jest to „dar mebos, zesłany z siaromianiu podczas burzy na ziemię” (Orli Lot X [1913] 42 pow. bocheński etn.) lub też sam piorun w swej materialnej postaci (ZWAK XI [1913] okot. Sławkowa pow. olukski etn., KuliadMiW439 Warmia i Mazury, etn.) czy pozostałość od pioruna (Wśla III 495-496 Siarada etn.). Strażka piorunowa jest wartościowana zatem tak samo, jak porcum: może być zarówno narzędziem kary Bożej, co dokumentują nie tylko przekazy etnograficzne, ale i pieśniewe⁴, jak i przynosić pomyślność i błogosławieństwo Boga, dawać zdrowie, oddalać złe duchy itp.⁵

Aby dopełnić powyższy przegląd wierzeń o narodzinach kamienia, dodać jeszcze należy, że w kulturze ludowej istnieje przekonanie, iż w kamień może obrócić się człowiek, człowiek i zwierzęta lub człowiek i jakies przedmioty. Skamienienie jest wówczas karą za naruszenie więzów solidarności życia lub złamania innych obowiązujących praw i na ogół jest procesem nieodwracalnym⁶.

Jak zatem widać, ludowa proveniencja kamienia jest bardzo złożona. Nakładają się tu na siebie elementy poglądkie i charyzmatyczne, zgodne i niezgodne z nauką Kościoła, tworząc trudną do rozwikłania mozaikę. Stosunkowo słabo zaznaczony jest związek kamienia z Bogiem — stwórcą. Uwidczania się ono wyjątkowo dopiero wtedy, kiedy Bóg zaczyna pełnić funkcję sędziego i opiekuna człowieka. Kamień staje się wówczas narzędziem i bronią Boga, który walczy On ze złymi duchami lub karze buntujących się przeciw Niemu ludzi. Jako Boskie narzędzie kamień może być używany przez człowieka w obronę przed złymi mocami jako broń apotropaeiczna (MozKulii 324 etn.). Z drugiej strony, jako przedmiot, który miał bezpośrednio styczność z Bogiem, kamień posiada właściwości intersteryczne, może więc być źródłem pomyślności i błogosławieństwa Boga; przekazywać człowiekowi urodzaj i zdrowie lub przynajmniej „odbierać” od niego choroby, np. *Podczas pierwszego grzmotu w uszennego biją się kamieniem po głowę, aby ból głowy odpadł* (Wśla XVIII 280 Pieniczna etn.) czy *przezwidziałc urokowi czarnicy. Gospodynie wlewają wtedy do kierzanki wodę święconą na krzyż lub spiją święconą solą. [...] wychodzą przed wschodem słońca na drogę i zbierają na niej kamienie tak, aby nikt nie widział. Kamienie te wkładają do ognia, a gdy są już czerwone, i pokrzywają lub zemiem święconymi w dniu Matki Boskiej Zielnej, wypuszczają nimi dokładnie kierzankę, kamienie wyrzucają następnie na wodę* (LSE 1961 s. 98 Kłonowa etn.). Szczegółymi

occhami odznaczają się kamienie piorunowe, które są używane w celu leczenia różnych chorób. Wiadomo na przykład, że „jest skuteczny na ból wewnątrz” (MAAE X [1908] 140 Wola Zgłobieńska, rzeszowska, etn.), stosuje się je „od podwodania się” (Wśla VIII 721 Rogozno, Poznańskie, etn.) itp. Wierzy się także, że „Kto noai pod pachą kamień piorunowy, tego żadna kula nie zabije” (Wśla XIV 757 pow. Pułtusk etn.) i że w ogóle „podanie takiego kamienia sprowadza do domu szczęście” (ZWAK XI [1913] okot. Sławkowa pow. olukski etn.). Znacząca się tu nieujęłby związek kamienia (przede wszystkim kamienia piorunowego) z bóstwami gromowładnymi, których był on atrybutem.

Znaczące częściej tradycja ludowa przypisuje kamieniom związek z diabłem i innymi istotami demonicznymi. Diabeł wspólnie z Bogiem bierze udział w stwarzaniu świata, a w tym także kamieni, albo wprost wyciąga je z wody. Może je także skłonić przynosić — często — traktować jako swoje narzędzie. Diabeł występuje przy tym w różnych postaciach, będąc zazwyczaj uosobieniem złej siły. Stąd prawdopodobnie bierze się lek człowieka przed kamieniami. Znane są na przykład praktyki podkładania komuch choroby: „*Podłożenie*” *zai polega na tem, że owijają w kawał płótna kamień, nad którym wypowiadają różne czarodziejskie zaklęcia i takowy kładą na próg domu, a kto go wdróżca, przestąpi, ten ulegnie dolegliwości, jaką rzucający wkład naprzód pab obmyśli* (Wśla III 510 Siarada etn.). Ambwalczenia w wariocianowie i zastosowaniu kamieni może zatem mieć swe źródło w przypisywaniu mu boskim, bosko-diabłańskim lub wprost diabłańskim pochodzeniu.

Związek kamienia ze złymi duchami jest prawdopodobnie jeszcze szerszy. W tekstach pieśniewowych kamień występuje w stałych relacjach (zwykle kolekcji bądź ekwawkcji) z wodą lub ziemią, np.

*Jac bym ci namoś!
kamienie i wodę
a ciebie Kaszeczku
namowić nie mogę*
(Kolb Pustkarski i Lubalskiego ballada)

*A rył mome się żyła
jak woda kamienia,
leby się była
źmia rozstąpiła
Rozciągnę się, temia,
rozciągnę się, kamieniu,
stała ja łateczka
chłopcu nieśubierma.*
(Kolb Jędruski 1791)13 Bałowa Tebowicz, parcia ośmiorci)

Być może związek ten jest dalekim echem wizerzeń związanych z pochodzeniem kamienia, wymaga to jednak odrębnej, szerszej analizy

Małgorzata Mazurkiewicz

⁴ Zob. Wśla VIII 721 Rogozno, Poznańskie, etn.; ZWAK II [1910] 100 Lubcz gursk. Krywki, s. 100 nr 642. Błogosłowo pami. Aleksandrow. Kur. pami. imi.: Kolb22mas22sw 820 Wyrzeka Mazurkiewicz. pami.

⁵ Zob. np. ZWAK XI [1913] okot. Sławkowa pow. olukski etn.; Wśla III 495-496 Siarada etn.; KuliadMiW 439 Warmia i Mazury etn.; Wśla VIII 721 Rogozno, Poznańskie etn.; MAAE X [1908] 132 Wola Zgłobieńska, rzeszowska, wierz.; MAAE X [1908] 106 Wola Zgłobieńska, rzeszowska, wierz.; Wśla XIV 757 pow. Pułtusk etn.; Wśla XIV 756 pow. Pułtusk etn.; MozKulii 11 491 etn.; KuliadMiW68 etn.; Wśla XII 39 Paucowicz etn.; etn. Wierzenie to ma swe chrześcijańskie wyliczenie polekiego. Na Zmierz, „Od interensia pierwna stopienia w onko kamieni: mazywają w onich lerych „magowolowach palcom Berikama, a magich palcom dajebie” (Wśla XVII 521 Złotów etn.). „Ma Ułhanie [...] zachowalo się w gromu podana, jakoby na nich [grzmot] Bójczy i Czasyty Bóg wdrzył e ciemnem. Z oła maon rancmo kamienia, a e Bóg mał wopę są, i: i kamieni mazywanych na Czasyty są wopę” (ZWAK III [1913] Ułhanie pod 1). Słowno pedłonowych mazywano są wozwano e [pau], i: p[au]ny: kamieniu są opytom e wale [magowolow] w onich lery [ciem] e mazywano [Magowolow] (MozKulii II 428 zwłk. Sobie, zwłk. Bolowu, zwłk. Mazywano etn.).

⁶ Zob. M. Mazurkiewicz, op. cit.

Ludowy duch wiatru

Wiatr od dawna był przedmiotem zainteresowania człowieka i wyzwał jego twórczą wyobraźnię. W mitologiach różnych narodów przedstawiany jest jako: stwórca świata¹, bóg, któremu składano ofiary², wojownik³. Uznawano go za boga wiatru, urodzaju, zmarłych, ale też dawcę dobrego lub złego losu. Słowianie uważali wiatry za demony polne, czarty walczące ze sobą⁴. Z drugiej jednak strony była im wiśnawia koncepcja wiatru – duszy.

W polskiej kulturze ludowej wiatr bywa uznawany za istotę żywą (ZWAK XI/III/3, ok. Sławkowa, pow. olkuski), przyjmującą niekiedy postać człowieka (Wiała 10, s. 61-62; MN; ZWAK IX/III/66, Kieleckie). Wtedy najczęściej jest to mężczyzna (Wiała 12 s. 603-4, Krakowskie), „czarny lub smaglawy w polatanym kożuchu” (Kolb7Krk34n/60). W opowieści z Krakowskiego wiatry żyją jak ludzie, jedzą, piją, śpią (Wiała 12 s. 604), mają domostwa „po niedostępnym urwankach i skalach, w lasach gęstych” (Wiała 12 s. 603, Krakowskie; ZWAK IX/III/66, Kieleckie). *Ale jak przyjdzie na ruch, czoło, o czym oni mają ułowne poznanie, wtedy „amalgamują się w górę”* (Wiała 12 s. 603, Krakowskie), *istają od miejsca do miejsca* (Kolb7Krk34n/60). Gdy panuje cisza i nie czuje się ich powiewu, to znaczy, że wiatr *ładnie sobie odpoczął, lub też obuduje, albo wyprocyza* (ZWAK IX/III/66, Kieleckie). Jako istotę żywą, lub też przypisywano cechy i czynności ludzkie. Posaada on głos (gwizd), LiLiud1975, s. 415, s. 83; żwir, ŚwirPieś430n/65; płacze, Kolb20Rad102n/40) i myśli (Kolb40Maz525n/578). Rozmawia z mrozem (Big El nr 69), żołnierzem (ŚwirPieś258n/18), dzwyczyną, chłopcem (Kolb48Ta-Rz150n/93; ZWAK V/III/224). Wiatr zakłada się (ze słońcem, PBL, t. I nr 400), sprzecza się (z mrozem, ZWAK XI/III/3), powraca („wynagania w obcym kraju” Kolb1Pieś262n/32), przgrywa (żołnierzowi oddajędjedynakę na porzątek, LiLiud1974, z I, s. 35), gra (na flecie, FolZagn230), układa pionenek (o rytanizantach, ŚwirPieś400n/83), kołduje (do suu lady, ŚwirPieś366n/37), całuje (w usta umierającego żołnierza, ŚwirPieś334n/12), gładzi („zroszone kłopy po bitwie”, ŚwirPieś425n/62), chwali się („że jest mądrejzy od mrozu”, Big El nr 69).

W polskiej kulturze ludowej władzę nad wiatrem sprawują: Bóg (ZWAK IX/III/66) i zle duchy (Kolb17Lub75n/1). Bóg jako mędza sprawiedliwy według swego użyczenia ludzi nim karze lub też „od żaru słonecznego chroni” (Wiała 3 s. 513, Sieradz). Wiatr kierowany przez Boga wkracza (wspólnie z mrozem i dzieczeniem) chłopców (rozdatnego przez smoka, ZWAK V/III/225). Pojawia się także w obrzędzie wiewania. Wieje wieje w czasie rozpięcia („gdę bratek stostrzęczie rozpiużnie” FOL 44, Krzeszów) i oczepin („Rozwij wiatgłoch”); panuje młodej, FOL 333, kol. Obroki). „Poduchuje” sprawia, że dzwyczyna traci wianek (ChodŚp10n/34, Samokłęski, Kolb1Pieś344n/113). Jak wskazują powyższe przykłady wiatr jest w polskiej tradycji ludowej duchem żywototwórczym podobnie jak w wielu innych kulturach⁵. Takie rozumienie wiatru w kulturze polskiej pozostaje w zgodzie z jego wartościowaniem w tradycji biblijnej. *Duch wianek ledy ckeż czytamy w Ewangeli*

iw. Jana (III, 8). W Starym Testamencie wiatr jest Duchem Bożym: *Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię, a Duch Boży unosił się nad wodami (...) Po stworzeniu człowieka Pan Bóg (...) schylił w jego noszdra ichnienie życia* (K Rodz). Hebrajście rzech (duch) to powiew wiatru, w którym jest coś tajemniczego. Jest on siła, której nie potrafi się oprzeć; niszczy domy, okryty, drzewa, wysusza nieplodną ziemię, ale też sprowadza na nią plodną wodę, która daje życie (STB 224).

W prawnolowoszczynie duch i dusza miały podobne znaczenia⁶. I tak duch znaczny podmuch, powiew wiatru” (tęż „zapach, wód przyniesiona wiatrem, zapach w ogóle”, ichnienie, dech, oddech”, szerególnie: „oddech jako przejaw życia, siły witalnej, ichnienie życia”, (...)) „niematerialna, niemielna”, psychiczna strona człowieka, dusza, spiritus uis, Geist”, „istota niematerialna, niemielna”, wreszcie także: „maro, upiór, zjawo”. Dusza zaś w tymże języku – rekonstruowanym na podstawie porównania historycznych języków słowiańskich – znaczyła: „dech, ichnienie” oraz: „psychiczny, wewnętrzny świat człowieka, duch, anima, animus, spiritus”, „był niematerialny, niemielny”, ożywiający ciało”. Laciński wyraz spiritus oznaczał zarówno wiatr, ducha, jak i duszę.

W bajkach i pieśniach ludowych dobrze zachowały się te wszystkie dawne składniki znaczeniowe, w tym także traktowanie wiatru jako istoty żywej. Wiatr jako duch Boga jest przyciśnięciem człowieka przyrzekać mu pomoc (przećwi słońcu i mrozowi, PBL t. I nr 400), wakażuje dobre (PBL t. I nr 400), wynagradza wyrażdżone krzywdy (LiLiud1975, s. 56, s. 109, Jurgów), jest opiekunicy (ojciec żołnierza Kolb1Kie1181-182n/334) Byna również nieprzychylny dla ludzi, ale tylko wtedy, gdy człowiek go obrazi (Wiała 14 s. 774). Moe ukarać śmiercią, na przykład za łakomostwo (dzwyczynę ZWAK IX/III/67, Kieleckie).

Do tego momentu obraz wiatru w polskiej kulturze ludowej jest zgodny z tradycją judeo-chrześcijańską. Wiatr „polaki” jednak wykazuje szereg wyrazistych odrębności. Istnieje bowiem przekonanie o przybywaniu w wietrze diabła (SzyfZwycz105; Kolb13Poz186, Wiała 9 s. 600, Tarnobrzek; ZWAK XI/III/107, Robercy; WitBaj 280, Bajdy, Moderówka), czarownika (Wiała 8 s. 723 Poznańskie, Wiała 10 s. 65, Żarki), zmory (Kolb7Krk703, Srań – złego ducha wietrzniaka, który dokucza ludziom „i różnie im wyprawia spoiły” (Kolb7Krk42). Najczęściej przebywa w wietrze diabeł. Fakt ten ma swoje ludowe uzasadnienie. *Diabeł stracił swego wianek nad diabli, mści się tedy pod postaczą wachru, zrywając wachury i wyrażdżąc szkody* (Wiała 8 s. 722-723). Mówiono wtedy: *Diabeł jedzie na wianek* (Wiała 6 s. 183), *Diabli się żmą* (Wiała 5 s. 628) lub *Diabeł ze swoją małą się żeni* (Wiała 17 s. 436). Wiatr współdziała z planetnikami (trotami żyjącymi w chmurach): *jak się z nimi spoiła so im łej, do on w chmurach przyspina* (Kolb8Krk34n/60).

Wata w zamieszkiwaniu w wietrze druchów bliska jest nie tylko Polakom, ale wszystkim narodom słowiańskim⁷. Do tego obrazu duchów (diabła, czarownika, zmory, Srań) dołączają także dusze zmarłych zmarłych amercją niematuralną. Stąd częste posąwanie się wiatru w chwili moderata (mał zabija brata żony, KrzyKujl nr 640A, pow. Włocławek, LiLiud 112-15, s. 233 nr 117, Łódź), samobójstwa (dzwyczyna truje się z powodu kochanka, Kolb28Maz294n/324), a najczęściej gdy ktoś powieci (TN436A, Kraszczyń, HM, Wiała 6 s. 788, Mazury; Wiała 18 s. 81, pow. Jędrzejów). Wiatr wieje przez dawadżecia cztery godziny (TN436A, Kraszczyń, HM) i ustatje dopiero w dzień pogrzebu” (Wiała 6 s. 788, Mazury). Jest on objawieniem „radoki diabłów” (Kolb7Krk103; WitBaj 280 Bajdy, Moderówka), które niosą dusze do piekła (Wiała 8, s. 810, Lubelskie). Wiatr obecny jest również w chwiałech amerci niepodzwianej. W pieśniach ludowych pojawia się gdy tonie „żęlgarczy” (Kolb40Maz198-199n/120, Kolb25Maz42-43n/104), umiera żołnierz (ŚwirPieś334n/22, Kolb6Krk173-174n/346), któremu wiatr „powiesca powiek” (ŚwirPieś424n/61).

Przekazy ludowe informują, że w wietrze przebywają dusze martwych płodów, nie ochrzczonych dzieci, zaprzeczonych zmarłych przed ślubem, zaprzeczonych zmarłych podczas własnego ślubu, samobójców, wisielców, topielców, zmarłych niematuralną i gwałtowną śmiercią (MoskKujl II). Dusze ich skłają się demonami. Wiatr będąc żywym duchem powiesca człowieka życia (Wiała 8 s. 438-443, Sary Sącz, Kolb4Poz21). Podobnie postępuje z niektórymi zwierzętami domowymi, na przykład z owcami (Kolb12Poz289n/572). Niszczy nie tylko ludzi, ale i to owokół nich się znajduje:

¹ M. Jakubowicz-Słab, A. Jakubowicz-Mikolajczyk, *Wierzenia* 1982, s. 64

² S. Stanczyński, *Opisy i Rytownie oddziałów wiatru* cz. II, Złota A. Opatki, *Światło mitologiczne*, Warszawa 1982, s. 615-616, W. Kopskiński, *Słownik mian i rzeków dawno*, Warszawa 1983, s. 172.

³ W wietrzach wiał ich wiatr jak wozem wojownika, bohaterem łączymy miabo i zianem. Zob. A. Geyster, *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982, s. 141.

⁴ A. Geyster, *op. cit.*, s. 140-141.

⁵ Por. M. Jędrzejewski, *Mitologia* 1982, s. 341; J. Chwałczak, A. Chwałczak, *Dziennikarz* 1982, s. 997. *Ad de Vries*, *Dictionnaire of Symbolism and Imagery*, 1978, s. 320.

⁶ Słownik powszechny pod redakcją J. Baranowskiego, Warszawa 1984, s. 100.

⁷ Por. K. Moszyński, *Antologia dawno Słowian*, Warszawa 1983, t. II, cz. 1, s. 477 i s.

wywraca stodoły (Kolb24Ma2204nr172; LitLud1960, z. 2/3, s. 75, Woła Okrzejska) i drzewa (Kolb26Ma238-339nr552), zrywa strzechy (Kolb5Krak200nr3; PBL, t. I nr 6521). Współdziałając z ogniem kieruje go na „pełne stodoły” (Kolb6Krak411-412nr662) i domy (LitLud1974, z. 1, s. 37, Tarnów).

W tekstach zamawian znachorskich wiatr jest sprawcą chorób⁴. Wywołuje huszczę (KolZn186, Machów), huszczę — bielmo (LitLud1973, z. 3, s. 50, Machów), płaczkę i dźwięka (KolZn189, Machów), gościec (KolZn247 pow. Kolbaszowa), ból (KolZn239, Rękaw). Za jego przyczyną „zsyłane są” na człowieka uroki (KolZn290, Markowina; KolZn251, Wólka Sokółowska).

Wiatr mający związek z demonami sprawia, że ludzie chronią się przed nim. Z przekazów ludowych dowiadujemy się o zachowaniach apotropiecznych człowieka. Nie można „płać na wiatr” (ZWAK XI/III/3, okół. Sławkowa), ani też „zruczać w niego nożem” (Wiała 10 a 64) lub „zderzać, kiedy siano rozruca” (Wiała 10 a 63), do by djabel co zrobił” (ZWAK XI/III/3, okół. Sławkowa). Należy jedynie przetrząść się (ZWAK XI/III/3, okół. Sławkowa) i posztawiać wiatr „w spokój” (Wiała 10, a 63).

Przedstawiony obraz wiatru, ukształtowany w polskiej kulturze ludowej, koresponduje ze słowiańską ludową kosmogonią dualistyczną. Bóg jest tam przeciwstawiany Djabłowi. Obecne postacie uwikłane są w proces kreacji świata. Kreacyjne funkcje Boga dotyczą duchowego aspektu świata. Djabel natomiast ingeruje w sposób destrukcyjny w dzieło Boga, powołując do istnienia światła zła⁵.

Grzegorz Bęczkowski

⁴ Wiatr jako demon chorobotwórcy zob. Lit. Dabrowski *Die Sl. in ihren urv. Stämmen in Indogermanen II* *Crakowische Südostslavisch-Dialekt- und Sprachwissenschaftliche Bibliothek*, „Linguistische Balkanica” XXVII, 2, Sofia 1964, s. 14-15.

⁵ Zob. B. Tomaszki, *Leben und Kosmogonie dualistischer Slawen in ihrer ursprünglichen myth. Vorstellung*, „Etnographische Zeitschrift”, XXIII, s. 2.



Wisława Bogdanśka (Ostrołęka) Hycyniska. Fot. L. Kisielki

DONAT NIEWIADOMSKI

Ziemia — materia aktów stwarzania

W tradycyjnym folklorze polskim stosunkowo często występowały motywy siewu imitacyjnego. Bóg objawiał swoje możliwości w różnorodnych aktach kreacyjnych, realizowanych głównie w formach naśladowczych i rzeczywisty siew techniczny. Wykonywanym przez niego czynnościom sprzyjało archaiczne, jeszcze przedchrześcijańskie przekonanie, że siew należy do podstawowych wyróżników bogów niebiańskich. Zgodnie z tą cechą Bóg był pojmowany w tradycyjnych kulturach chłopackich jako tzw. pierwszy robotnik, *summus artifex* — architekt świata, spełniający działania w ramach szczególnej „teorii” pracy¹.

Poznane specyfiki owej „teorii” postępowania roboczego umożliwiały dawne wierzenia ludowe, widoczne przeważnie w legendach i pieśniach koleśowych. W wymienionych typach tekstów idee kreacyjne ulegają ukonkretnieniu w postaci imitacyjnej zabiegów gospodarskich związanych z siewem, ziarnem (ziemia) oraz z przetworzoną formą ziarna — ciastem — ziemią. Dzięki temu oznaki boskiej siły twórczej mogą być dostrzegane w życiu codziennym.

Na czoło owych aktów demiurgicznych wybijają się czynności kosmogoniczne. Bóg występuje w nich jako stwórca świata. Rzadko jednak ujawnia się w roli bezpośredniego kreatora. Kryje się z reguły za siłami symbolizującymi go lub działającymi z jego polecenia. Boga ukrytego widzimy w koleżdzie gospodarskiej, wykonywanej niegdys w Sanockiem i Krotwieńskiem. Z utworu tego dowiadujemy się, że początkowo rzeczywistość składała się tylko z morza, rosnącego w jego środku zielonego jaworu i trzech gołębki. Ptaki te postanowiły „zbudować” świat. Wydobyły piasek z morskiego dna i „rozsiały” go, przez co powstała ziemia. Wydobyły też złoty kamień, z którego wykształciło się niebo (Kolb 49 San.-Kr. 188).

W straszonym tekście wyróżniają się różnorodne pokłady symboliki, z których najważniejszym zdaje się uobecnianie Boga przez jego reprezentantów. Ukazywanie bogów w kształcie ptaków, było popularnym zabiegiem w starożytności, a chyba najlepiej z tego punktu widzenia poznany został Horus — sokół². Podobne wyobrażenia panowały w kulturze słowiańskiej, gdzie odnoszący się do życia roślinnego ruski skrzydlaty Simargl i takiż Rarog-Jarog wyrażali przypuszczalnie kontynuację tej linii bogów³. Możemy więc przyjąć z dużą dozą prawdopodobieństwa (tym bardziej, że w początkowej partii pieśni pojawia się w pobudzającej roli Duch Świąty), iż ptaki kryją w sobie różne postaci Boga. Uobecniony w ten sposób Bóg porządkuje w zarodkowym okresie istnienia świata chaotyczną rzeczywistość. Działając w centrum pramaterii, oznaczonym drzewem życia, rozsięga grudki piasku wyobrażające ziarno, z czego rodzi się ziemia. Od tej chwili zatem, przez boki siew imitacyjny, wykształca się kosmos. Tożsamość w zasadzie koleś, zapisaną w XIX wieku u Karpatach wschodnich, podaje poza tym A. Afanasjew, co jeszcze bardziej umacnia prawidłowości kosmogonicznego siewu⁴.

Bóg ukrywający swoje działanie, chociaż w innym sensie niż w omówianej wyżej koleżdzie, jawia się również w wypowiedzianej dawniej na terenie Lubelskiego, w Olszance Turubińskiej, legendzie o stworzeniu świata. Legenda ta brzmiała:

Na początku, kiedy nie było ani ziemi, ani wody, a tylko wszystko było pomiarzone, jak

¹ Por. A. Grotowska, *Legenda o Adam i Ewie* w oprac. H. J. Dębskiego, Warszawa 1976, s. 271.

² O różnych kształtach bogów siewu uprawczym, wosmogonicznym, antropomorficznym, por. K. Pruszyński, *Allegoria*, Warszawa 1971, s. 109-110.

³ Por. A. Grotowska, *Legenda o Adam i Ewie* w oprac. H. J. Dębskiego, Warszawa 1976, s. 142, 143.

⁴ A. H. Afanasjew, *Przedmowa* w: *Przedmowa do świata*, t. 1, Moskwa 1988, s. 408.

KAZIMIERA SEKUŁOWA

Weroncine szczęście

Słabe, żalodne kwilenie obudziło Weronkę z głębokiego snu. Półprzytomnie wyciąga rękę do stojącej obok łóżka kołyski. Nie otwiera nawet ciężkich, zmęczonych powiek, ale w półśnie, ociężałą ręką porusza kołyskę mrużąc niewyraźnie: — A, a, a... Sen ogarnia ją powtórnie i Weronka płynie gdzieś daleko na fali sennych marzeń. Ręka coraz wolniej potrąca kołyskę, aż wreszcie osuwa się bezwładnie. Mocniejsze, natarczywe kwilenie, a potem płacz, wyrwa ją wreszcie ze snu.

— Cóż ci to malutko? Mokro mos?

Wsuwa rękę w ciepłe małe zawiniątko. Malenkie, chude nóżki kurczą się nerwowo w rytm płaczu. Palce natrafiały na mokrą, ciepłą pieluszkę.

— Dyś sie dopiory zęcała, tego to tak krzycysz, co?

Płacz przycicha, gdy Weronka zakłada suchą pieluszkę, ale mała nie chce zasnąć. Skarży się żalotnie na ciemną samotność.

— Już cie wezmę malutko, nie bec. Zaraz dostaniesz śsac.

Wyciąga kwilące zawiniątko z kołyski. Po omacku wsuwa brodawkę do malenkiej buzi, i tak kupuje sobie chwilę spokoju. Błogie uczucie ulgi usypia ją powtórnie. Jeszcze na chwilę może zasnąć, bo świt zaczyna już delikatnie wciskać się do izby. Sen chwytą ją zaraz w swe zbawcze objęcia. Weronka wędruje pośród lanów pszenicy. Rękę opiera na ramieniu Staszka. Roześmiani, wyszukują bławatków i kłakoli. Stasek obejmuje ją mocniej i oboje opadają na wilgotną miedzę. Chłodna trawa ziębi plecy. Stasek całuje jej usta, policzki, rozpina bluzkę, sięga do piersi. Weronka chce się bronić ale głowa Staszka przyciska jej ramię. Szamocze się, ale nie może uwolnić rąk. Czuje pieszczotliwe pocałunki chłopca na piersi. Wzmacnia się mile uczucie błogości, ale trawa nadal ziębi plecy. Czemu jego usta są takie zimne? Jeszcze raz próbuje się wyrwać i nagle dostrzega, że do piersi przysana jest ogromna ropucha. Przerażona podrywa się z posłania. To nie wilgotna trawa, ale zimno poranka owiało jej plecy. Brodawka wysłiznęła się z buzi i oziębiona wywołała przykre majaki. Rozdygotana, otula się ciepłej i przytula ostrożnie do męża. Jeszcze tylko chwilę. Miast snu ogarnia ją mile wspomnienie tamtych dni wywołane sennym majakiem. To było jeszcze przed wesełem. Tak lubili tę miedzę między zbożami. Jakże ten chłopak ją przyciągał ku sobie i męską urodą, i serdeczną troskliwością, i taktiem. Ile radości nosił jego pieszczoty. Matka dogadywała jej, że całkiem zawiariwała za chłopakiem, ale sama była mu przychylna.

Chłopak był rozsądny i pracowity. Grosz potrafił zarobić i o przyszłości mówił jak gospodarz. Takiego chciała zięcia. Rada przyjęła swatów. Weronka miała osiągnąć u ojcowiznie, a brata i siostrę spłacić. Staszekowi też z domu dali dwie morgi pola i spory kawałek lasu, a brat splacając go z ojcowizny, dał grosz na sute wesele. Dwa dni muzyka grała. Tańczyła więc na Weronki wesele, aż góry niosły echo kapeli. A potem? Potem były gorące, szalone noce.

— Mój Stasek. Ze to sie wtedy spać nie kciało? Sło sie rano do roboty i cekało ino nocy, zeby był razem. Co sie ta coviek zdrzymnąm. Boże sie zlituj. Miał coviek siły i do kochanio, i do roboty. Kie to ta było. Boże mocny. Dy Marysi już idzie losięmnostry.

A potem zapanowała kołyska. Stasek już zawsze kochał, szanował, o gospodarckę dbał, ale ona była coraz bardziej zagoniona. Synpelo się „błogosławieństwo boże”. Po Marysi przyszedł Stefan, potem Zosia, Helcia, Hanusia i Ircia. Teraz jeszcze to najmniejsze w kołysce, Basia. Jeszcze pieszczoty męzowskie bywały czasem mile, ale bała się już małżeńskiego łoża. Dostęć miała poroódów i bezsennych nocy. Coraz trudniej było rano zwlec nogi z łóżka. Gdzież zniknęła zgrabna okrągła figurka. Piersi obwisłe, zniknęły pod bluzą. Brzuch sterzał jak węzełek od ciąglego noszenia dzieci na rękach. Dobrze choć, że Stasek był dla niej tak wyrozumiały i dobry.

Z dziećmi było dużo kłopotu. Marysia poważna i cicha, najwięcej matce pomogła, ale że sprytna w rękach, trzeba ją było oddać do krawcowej, żeby się wyczuliła zawodowo. Co rano biegła do sąsiedniej wsi, by wrócić dopiero wieczorem. Zmęczona, często musiała pomagać matce przy wieczornym obrządku. Jedno matkę dręczyło, że dziewczyna była mizyczna i skryta i nigdy nie zwrężyła się z niczym. Stefan był jedynakiem i od dziecka kłócił się ze wszystkimi nie chcąc się pogodzić z rozgraniczeniem obowiązków na chlopskie i babskie. Ciągłe słycać było — Cemu ju, czemu nie una? Dorastając, stawał się jeszcze bardziej zaczepny i matka nie mogła się już z nim dogadać. Tylko z ojcem się liczył. Bała się Weronka, co z niego wyrośnie, ale ufala mężowi, że jakoś syna na ludzi wyksztuje.

Dużo nerwów wykorzystowała ją Zośka. Ta zdolna i ładna dziewczyna charakter miała bardzo trudny. Zawsze musiała mieć rację. O wszystko się wykiłocić. Do niej musiało należeć ostatnie słowo. Aż czasem ręce opadały. Czasem zdenerwowana, zerżnęła wyrodkowi skórę, ale zamiast poprawy, Zośka zaczynała się jeszcze bardziej. Powoli i ona zaczynała się rozwijać. Ogładała się już za chłopcami, a w domu odgrzyzała się jak kundel i choć matka rozumiała trochę kłopoty jej wieku, nie miała już do niej sił i cierpliwości.

Pierś Weronki unosiła się ciężkim westchnieniem. Świt rozjaśnił już izbę. Jaskrawe promienie wstającego słońca natarczywie przypominały, że czas już podjąć codzienny trud. Powoli, ze wzruszeniem, pogładziła jasne, spłowiałe od słońca włosy męża. Żał było przerywać mu sen, ale mus to wielki pan. Przełożyła ostrożnie małą do kołyski i głośnym szepcetem zawałota tuż nad jego głową.

— Stasek, Stasiu, już czas wstawać.

Powoli otworzył oczy i przeciągnął się leniwie. Jeszcze przygarnął ją do rozgrzanej piersi.

— Ni ma już czasu. Słońce już wysoko. Ubijroj się i budź Stefana, a jo idę polić w piecu.

Poccalowała go jeszcze w policzek, przepraszając za unik przed pieścizotami i szybko zsunęła się z łóżka. Narzuciła okrycie i nachylając się nad kołyską przeżegnała, zaczynając poranną modlitwę. Ostatnie amen popłynęło już do komina, razem z dymem rozpalonego ogniska. Szybko dreptały bose stopy. Czasu było mało, a śniadanie musieli mężczyźni zabrać ze sobą do lasu. Obmyła twarz w wiadrze z zimną wodą, nastawiła wodę na kawę i porwawszy skopiec poszła wydoić krowę. Bosa noga pośliznęła się na zimnych kurzych odchodach.

— Pierzynko Zośka, znou nie umyła podłogi po kuręciak.

Biegnie do stajni, wypuszcza kury, posypując im owsa. Świnie, czując obecność gospodyni, zaczynają poranne godzinki. Zaczął się dzień.

Staszek rusza się wolniej. Zapala fajkę i ze swoim pacierzem wychodzi za chalupę. Słońce zapowiada ładny i upalny dzień. Już wielki czas budzić syna. Podchodzi do stodoly. Stefanowi nawet głowy nie widać spod pierzyny. Ojciec szarpie za poszwę.

— Stefan — szarpie za ramię — Stefan, stawoj, już cas.

Stefan nieprzytomny ogania się kulakami.

— Dostowiec mnie. Cego kecie? Co zaczęcie cholery jasne?

Ojciec uśmiecha się rozbawiony.

— To przecię jo, Stefan. Cas wstać, bo słońce wysoko.

Chłopak przytomnieje. Siada na posłaniu. Jaskrawe promienie wciskają się pomiędzy nieomyszonymi belkami stodoly. Musi przymrużyć oczy, ale już sen go opuścił.

— Obudź ta Marysię — dodaje ojciec — za wracając ku domowi, by przygotować się do wymarszu w las.

Stefan naciga rażno portki i podchodzi do przeciwnego „ściębu”, by obudzić siostrę. Ona jedna budzi w nim dziwny respekt i omieszczenie. Poważna i taktowna, często łagodzi jego spory z siostrami. Szanuje ją też za podobną doleć wczesnego wstawania do pracy. Teraz zbliża się do siostry i nagły rumieniec zalwca jego policzki. Czuje jakby zawrót głowy. Dziewczyna rozgrzana snem odgarnęła pierzynę. Przesunięta koszula odsłoniła różowy wzgórek. Mała, delikatna brodawka, królująca na wzgórku jak dojrzewająca malina, przyciąga wzrok chłopca. Nogi przyrosły do klepiska. Czuje zawstydzenie ale i chłopięcą ciekawość. Jest to pierwsze jego erotyczne przeżycie. Uczucie dziwne, nieznanne, ale jakże miłe. Omieszciony odchodzi wreszcie bliżej drzwi i z bezpiecznej odległości woła:

— Maryś, stawoj. Trza się brać do drógi.

Siostra szybko się budzi. Odruchowo naciga koszulę na nagie ramię. Stefan już maszeruje po mokrej od rosy trawie i spędza resztki snu z powiek. Jeszcze mający mu przed oczami różowy wzgórek, ale rumieniec powoli znika z twarzy. Myje się przy studni i wchodzi do domu. Śpiące w kuchni Zośka i Helcia wywołują zaraz odruch huntu.

— Pelnó gówien po podłodze, a panusie się wysypiają i eckają na szałbę.

— Deje spokój, bo zaroz ik obudzę, ino wasu odprawię, zeby nie bylo takiego zamieszanie. Ubijroj się, bo zaroz będzie śniadanie gotowe, ino jójka dogotuje.

— Znou ino dwa jójka i potem coviek mo rąbać w lesie. To prawie lo jednego, a nie lo dwók.

— Cicho ze, bo mi dzieci pobudzisz. Wys ze lo wszystkim nie starcy.

— A cy musi starcy? Po co dzieucham jójka? Co uny robią? Ino się wylegają w chalpie.

— Im joj me gotuję, choć sie tys wele chalpy narobią. Bier zbąnek i torbę i wynos się już z chalpy.

Stefan wstrzymuje się od repliki, ale nie może odmówić sobie zaczepki z Zośką. Przechodząc, pociąga ją za warkocz.

— Te, paniusiu, gównami ci palac śmierdzi.

— Mamo, bo Stefan znou zaceno — wrzeszczy Zośka. Stefana już nie ma, ale rozbudzona Basia zaczyna skomlic.

— Widzis, cholero jedna. Musiałas ją obudzić, to teroz kolys.

— Niek Stefan kolys, po co mie dar za włosy?

— Kolys, godam ci, bo ni mam casu teroz je kormić.

Naburmuszona Zośka przechodzi do izby i ostro szarpie kołyską. Matka zaciska zęby. Kolebanie łagodnieje i placz uciha. Zawija szybko skibkę chleba z jajkiem dla Marysi, nalwa jej kawy i zabiera się do świńskiego koryta.

— Przysłabý dziś co wcześni. Jutro bedemy mieć furmanów. Trza trochę przyrytkować, chlyb upyc.

— Jak mi sie do, to przyde. Dostaniec z Bogiem.

— Z Panem Jezusem. Niekze ci sie ta sęści, dziecko.

Wysypuje odedzone ziemniaki do świńskiego koryta, kiedy z izby znów dobiega krzyk Hanki.

— Mamo, bo Irena mnie podęcała.

— Zośka, przebier ją, bo zmarznie od mokra.

Zośka szybko podbiega do siostr, by zapobiec ponownemu obudzeniu malej. Szarpie nieprzytomną ze snu Irenką.

— Ty śoču smierdzący — syczy nad jej uchem Irena zanosi się placzem. Hanka woła matkę na pomoc. Basia, wystraszona, zaczyna krzyeć. Weronka wpada rozwścieczona do izby.

— Ty suko wściekło. Ka sie rusys, to ino krzyk wele ciebie. Marsz do kuchnie, tuc ziemniaki świniom.

— Niek Helka tuce, jo kolysę dziecko.

— Widać jak kolyses. Juz mi sie wynoś, bo ci przyrznę.

Drżącymi z nerwów rękami sciaga malej koszuline. Przenosi ją do swojego łóżka i nagą wsuwa pod pierzynę.

— Ty tys, Hanuś, zdymij kosulę i posukoj se co suchego. Jo musę Basię nakormić.

Przewija rozkrzyczane dziecko. Zatroskane oczy smutnie patrzą na rozlany brzuszek, patykowane, chude kończyny i ziemisto-bładą buzię.

— Co temu dziecku dolygo? Cosik ju musi dokuć, ze tak ciggiem krzyce, i tako zielono. Trza by kogo popyać. Moze by ciotka Bronka co poradziła, uia sie zno na chorobak? Juz ji pół roku fnet bedzie, a uia sie ani nie dzwignie ze zógówka.

Malczyna mleko znów ucisza poranną wrzawę. Weronka niecierpliwie wybiega myślami poza krag izby. Jeszcze tyle roboty ją czeka.

— Hanuś, ubrałs sie, to idź obudzić Helcię, niek sie ubiroy do szkoly.

— Jo juz wstała, mam. Juz sie ubiorym. Trza mi pięć grosy na zeszyt.

— Wiys dziecko ze ni mam w chalpie grosa. Weźze jojko, pani tyż weźnie. Mos choć zadanie napisane?

— Mam wszystko. Ino se pojem, to pódę.

— Moze byś se wziena chleba do szkoły?

— Nie trza, bo dziś ino trzy godzinny.

— Wracoj ta, dziecko, zaroz do chalupy, bo trza iś do miasta z ja-
jami. Jutro mamy robotników, to trza cukru kupić.

Cichutko uklada dziecko w kolyasce. Głaszcze trzyletnią Ircię po ciemnej głowie.

— Pockoj stóske, to ci posukam jakie kosuliny.

Wyrzuca na plot mokre prześcieradlo i pierzynę. Pomaga Zośce włożyć świniom koryto i na chwile w domu nastaje błoga cisza.

— Jydźze, Zośka, prędy, bo trza krowy wyganiać. Dziś będzie gorko, to sie rano będą lepi pasły.

— Znowu te krowy. Maryśka to sie moze uczyć szycio, a jo to wiecnie będę ino pomietlem.

— Wygantoj, jak ci godom. Przydzie czas i na ciebie.

— Jak będę babkom, co?

— Zamknies roz tę jadackę, pazero! Boże, dejze mi cyjrpłiwości.

Z zaciśniętymi szczękami Weronka nalewa dziecom kawę. Sama już nawet nogi nie czuje, tylko jej nodi dygocą. Helena wychodzi do szkoły. Zośka, mrużąc pod nosem, zakłada krowom łańcuchy i okładając je kijem pędzi na pastwisko.

— Jesce Ircię ubrać. Juz zodne kosulki ni ma cyste. Hanuś ubierze ji swojã cyrwaną bluzkę i podpos truchę, to będzie jak sukienka.

Hania ma dopiero sześć lat, ale garnie się do pomocy matce. Jak na razie nie sprawia większych kłopotów. Lubi zajmować się młodszą siostrą. Teraz ubiera ją starannie w swojã bluzkę i dokłada jeszcze spódniczkę, co tamta przyjmując z radością. Obraca się w kolo w długiej do kostek spódnicy i rozemiana wola:

— Mamo, będę babką. bo mam długã spodnicę

Weronka uśmiecha się blado.

— Dobre, juz dobre, a teraz jeś i do pola

Sama zjada śniadanie i zabiera się do robienia masła.

— Hanuś zamiyć ze jesce podłogę. Pospj ta kurze gówna popiolem, zeby ci sie nie trzymały pomietla.

Uśmiechnięta patrzy jak mała poważnie zabiera się do roboty. — Zeby to potem bylo takie robotne, jak dorosnie — myśli w duchu. Początkowo silnie i energicznie ubija śmietanę w maśnicy. Potem ręce odlewają i choć jeszcze rytmicznie, ale słabiej uderzają zbrylające się grudki masła

— Podej, Hanuś, miszkę z wodã i drewnianã lyżkę.

Powoli i starannie wybiera masło z maśnicy. Każdã grudkę wylwaja z maślanki. Zbija lyżką w jednã bryłę i ugniatając w wodzie wypłukuje resztki maślanki, potem nakłada do garnuszka, ściśle ugniatając, by nie powstały luki z powietrzem. Formuje zgrabnã kopkę, robi ozdobny ornament lyżką i wkłada masło do wiadra z wodã. Dostrzega lakomie wpatrzone oczka Hanusi.

— Pockoj Hanuś. Troskę wãg dostalo. Podej chlyb.

Na cienkã skibę rozciąga nożem żółte, pachnące masło. Niewiele tego, ale lakome oczy śledzą każdy ruch ręki. Weronka rozdziela kromkę na dwie równie części.

— Dej pół Irsi, ino uwozoj, bo wicyj ni ma.

Mala bierzy z namaszczaniem pachnące skibki i wychodzi przed dom. Za drzwiami lakomie oblizuje siostrzanã kromkę. — Ino trosce-
kę — rozgrzesza się skruszona

Weronka biega już za dziedzã do chleba. Czas zrobić zaczynkę. Podnosi słomianã opalkę i wyjmuje „nociostkã”, garść wilgotnego, świeżego ciasta, pozostawiony od ostatniego wypieku, a zastępujący drożdże. Rozkrusza bryłkę w ciepłej wodzie, dodaje mąki i robi pienisty zaczyn. Przed domem rozlega się krzyk Hanki.

— Mamo, mam, Ircia sie topi.

Weronka pędzi przerażona ku dziecom. Z ulgã widzi, że mała gramoli się w stawku, a nie w głębokiej studni. Z oblepionych mulcem i szwarami włosków splywa brudna woda. Przerażona buzia łapie powietrze i dopiero teraz zaczyna wrzask. Male, oślicze rączki, czepiają się cebrzyka. Dobrze, że jest taki ratunek. Matka wrzuciła go do stawka, bo się rozsycha. Długa, niezgrabna spódniczka kępuje jej ruchy. Weronka szybko wchodzi do wody i wyciąga wrzeszczącã dziewczynkę.

— Kaz cie tu, diebli ponieśli do stawka?

— Jo ciala zabkę — słocha Ircia.

— Niewiela brakowalo, a sama byś byla zabkąm

Ściaga brudne i mokre szmaty i znów ładuje małą pod pierzynę.

— Zagrzyj sie i juz cicho być, boś obudzila Basię

Kolyska znów zanosi się piskliwym płaczem. Matka potrąca ją nogã i grzebie w szafie za czymś do ubrania.

— Trza jeszcze przepiyrkę zrobić, bo juz nic cystego ni ma do ubrania. Pokolysz Hanuś

Szybko wybiera kilka szmat i nalewa wody do miednicy. Szuka sody, ale już tylko kilka okruszków jest na dnie torebki.

— Trza i sody kupić.

Znów przewija, karmi i kolysze małą. Słońce już wysoko. Czas obiad zrykować.

— Hanuś, przyniys ta malyk ziemnioków z piywnice, bo sie skořcyly.

Szybkimi, sprawnymi ruchami obiera ziemniaki. W myśli podlicza, co jeszcze zostalo do zrobienia.

— Mos dziecko ziemniok? Nalozze do świnijskiego gorkca. Dej pod spodek pół gorkca loskrabin, a ziemnioki potem. O, widzijs jako ty śwarno. Teta mamie pomożes. Kupię ci za to co na jarmaku.

— A weźniecie mnie na jarmak?

— Moze cie weźne, ale teraz przyniys jesce drzewa i patyków na lozpolkę.

Mala pędzi uszczęśliwiona do drewni. Jeszcze nigdy nie byla na jarmaku.

— Przyrytkowã lozpolkę?

— Przyrytkuj, ino dobrze popiód wygarnij

Przed domem odzwajają się krowy. Upał się wzmaga. Mętna, brudna woda w stawku nie smakuje krowom, więc porykują.

— Mamo, wiadro!

— Idźcie, Hanuś, zaniżyj to wiadro, bo krową kce się pić.

Mała idzie z ociąganiem. Kiedyś wpadła do studni i dobrze, że siostra zdążyła ją chwycić za nogi. Od tamtej pory boi się studni. Podaje wiadro siostrze i próbuje zawrócić, ale Zośka zagradza jej drogę.

— Nabierz wodę, bo mi się krowy sarpią.

— Nie nabierz, bo wpadnę do studnie.

— Nabijroy zaroz. Roz się trza nauczyć. Telo dzieucha i wody ze studnie nie nabierę. Nie styd ci?

Weronka nie wytrzyma i wtóra:

— Zośka, dejcie ji krowy potrzymać i nabier sama.

— Niek się roz naucz. Pokiel się tak będzie bo? Wy byście ją zawsze pod spodnicą trzymali. Wyrośnie leń i darmożjad.

Hania z płaczem podchodzi do studni. Matka ma już dosyć jednego topienia dzisiaj. Podbiega i zabiera dziecku wiadro.

— Idź, pokolys Basię, bo znowu wrzeszy.

— Na pewno. Mamusin cycuś. Już by była nabrała.

— Zamknijże tę jadackę. Pój krowy i zawiroy, bo trza iś na liście burocane lo świni.

— Helka może zybierać liści. Mnie juz nogi do tyłka wiażą od tego stonio przy krowak.

— Helka musi iś z jokkami. Cheba ze wolis iś za nią.

— A juści! Na taki skwar pódę do miasta.

— Bier krowy do stajnie. Napjij się maślanki, jes w sieni pod drabiną. Troskę oddechnij i idź na te liście.

Zośka burczy coś pod nosem, ale ciągnie krowy do stajni.

— Mamo, jo kęc wstać — dochodzi cienki głosik z izby.

— Prowda, dy Ircia leży goło. Zaroz ci Iruś co posukam.

Wyciąga koszulę Hanki. Podwiązuje okrajką z materiału. Robi fantazyjną kokardę i mała znów się cieszy z nowej kreacji. Bose nóżki drepcą szybko w stronę sieni. Zderzają się z Zośką.

— A cósćcie to za pajaca śnie zrobili? — pyta oburzona. — Dy sie ludzie wśmieją.

— To ją ubier lepi — odcina Weronka.

Pot zalewa jej oczy z pospiechu. Szybko kończy przepierkę, bo wcześniej brakło ciepłej wody. Dobrze, że Hanusia pilnuje pieca.

— Wypłukojze mi, Zośka, jesce roz pod studnią i zawięz na płocie. Musę chłopam kluski zrobić.

— Jo idę na liście.

— Podzies późni, teroz pranie pilniejsze.

Wraca zmęczona i spocona Helcia.

— Tak gorko, mamo. Dejcie pić.

— Jes w sieni maślanka. Ukrajze se chleba do nie. Pośpijsoj ta, bo trza iś do miasta. Tu mos dwadzieścia joj i boc dobrze, zeby cie Żyd nie osukoł. Kupis kilo cukru, kilo soli, sódę i flaskę nafty. Uwozoj ino, zebyś flaski nie lożyła, bo zasmrodzis cukier i sól. Przebier se cieńsa suknię i weź chustę na głowę, zeby cie nie bolala od słońca.

— Tele dole na taki skwar trza iś.

— Cóż poradzis, dziecko? Któz pódzie? Zośka mo insą robotę. Umyje sie w zimny wodzie, to sie okrzysis.

Helcia pociaga nosem i znika w sieni. Weronka manewruje garnkami. Wszystko się musi zmieścić, a jeszcze mleko trzeba ogrzać na skr. Zaparza rumianek dla malej.

— Hanuś, dejcie dziecku pić, bo moze temu becy. Nalóże cumel na flaskę, bo mom brudne ręce.

Mała pije chciwie. Na przeczocznej buzi pojawiają się krople potu. Weronka zerka przez drzwi do izby.

— Łozwójzoje ja, dziecko, bo i uny jes gorko. Przykryj ją ino mojem fartuchem.

Krzywe nóżki prężą się z ułga. Na bladej buzi widać cień uśmiechu.

— Widz jak ci będzie dobrze — śmieje się piastunka. — Jak urośniesz to razem pódemy na jarmak. Kupię ci scyrkowkę.

— Popatrz no, cy sie nie poścala po piciu. Załoz ji suchą pituchą, a tę wynis na plot.

Kluski zrobione. Świńskie ziemniaki ugniecione, jeszce wymieszać z otrębami i serwatką. Weronka goni złana potem. Świnie podnoszą już rytualny lament. Kury płaczą się między nogami.

— Hanuś, wyżęże te kury za chalpe, ciś im owsa, to same pódą, wymijsoj świniam ziemnioki, dolj serwotki.

Gorąca para bucha jeszce z rozgarniętych ziemniaków. Dziewczynka przyryka oczy. Wciąga miły zapach. Wyszukuje w kąciuku dwa nierozgniecione ziemniaczki i odkłada na bok. Obiema rączkami trzyma wielką kopyść i rozgarnia parującą masę. Krople potu spływają do koryta. Nóżki już ją bolą od bigania po kuchni. Przysiada zmęczona na stoleczku.

— Hanuś, potrzymoj mi worek, bo musę śłoć mlyko na syr.

— Tak mnie juz nogi bolą, mamo! — skarży się, ale trzyma biały płócienny worek stopniowo napełniający się ograniczonym kwaśnym mlekiem. Rączki opadają coraz niżej pod ciężarem worka.

— Ino nie puś, dziecko. Zaroz sie skończy. Juz ostatni gorcek.

Szybko odstawia gliniak i zabiera ciężar z rąk malej.

— Podej jesce jeden gorcek pod worek.

Długim goncem mocuje worek do szczebla drabiny w sieni. Podkłada garnek na serwatkę. Głodzi z uśmiechem małą główkę i biegnie do pieca. Już dogotowuje się mleko. Jeszce ukroił słoniny do ziemniaków. Wraca Zośka.

— Ukrajzoje mi liści lo świni, bo sie nie mogą dockać i drą sie jaz w usak pisy.

— Dopiyrok przysła. Ręce mnie bolą.

— Mnie nie bolą — replikuje Weronka. — Zaroz wam nastroję jeś i pójdzies z obiadem do lasa.

Tym razem Zośka nie protestuje. Lubi ten jeden obowiązek. Kocha szum drzew. Zapach świeżej żywy. Uspokaja ją majestatyczna cisza lasu. Tu czuje się jak w kościele. Nawet ze Stefanem nie podejmuje zwady. Jest jakaś inna. Szybko kroci liście i miesza z ziemniakami.

— Pomóźcie mi włożyć do chlywa.

Ciężkie koryto ładuje w chłwie. Mleczne wrzaskliwy koncert. Na

stołe stoi już miska z kłuskami. Mleko jeszcze gorące, więc dzieci kapryśki, ale Zośka je szybko. Chce już wyjść.

— Podej jesse masłankę do ziemniaków, już koniec gniyś. Tu sąm w rendelku oskwarki.

Nalewa do dzbanka masłankę. Ircia płacze, że ją parzy. Hanka skarży, że Zośka wybiera skwarki. Zośka coś odszczekuje ale Weronka nie ma już sił reagować na ich utarczki. Przed oczami latają czarne kola. Ręka z łyżką opada. Opiera się o ścianę. Zośka nagle się zmienia.

— Mamo, co się wam stało. Tacyście bładzi.

Podbiega do wiadra z wodą. Naciera matce skronie. Jej oczy są teraz łagodne i pełne troski. Weronka uśmiecha się blade do tych oczu.

— Juz dobrze Zosiu. To len gorac mie zmóg.

— Legnijciez se. Jo nastroję chłopam jeś.

— Dostow ta i Hełki, bo wróci zmachano. Nalýj ta maślonki do flaski, wstawis im do wody w potoku, to sie ochłodzi.

— Dobrze mamo. Wszystko zrobić jak trza, ino legnijcie, bo widać ze ledwie stoicie na nogak.

Weronce lzy napływają do oczu. Takiej Zośki nie znała. Jednak dziewczyna ma serce. Z ulgą kładzie się na łożku i zapada w pośnagna drzemkę. Zośka pakuje koszyk. Nalewa mleko do dzbanka z kłuskami. Wychodząc przykazuje Hanusi, by pilnowała spokoju. Jeszcze z troską zagląda do matki, której policzki powoli przybierają normalny wygląd. Wychodzi. Do lasu kawał drogi, ale tu ognaria ją chłodny, wilgotny cień. Przyspiesza kroku, bo słońce już wysoko, a mężczyźni pewnie głodni. Stefan wita ją wymówką, że jej się nie śpieszyło, ale Zośka cicho podaje miski i nalewa mleko z kłuskami. Wstawia masłankę do zimnego strumyka i siada na kamieniu, wpatrując się w wodę.

— Tato, prowdta to, ze tu mozna pstrąga złapać.

— A mozna. Stefek juz nie jednego zjóđ.

— Moze spróbujes złapać — podejmuje zaczepnie Stefan. — Do tego trza sprytu, a nie takik drewnianyć łap.

— Mam brata, to mi złapie — odcina siostra. — Doł mu Pań Bóg więcy sprytu, to go trza wykorzystać.

— Lo kogo doł, to doł.

— A ktoz ci jeś nosi i pod nos podtyko — łagodzi spór ojciec.

— Jak mie ładnie poprosi, to ji złapie.

Zośka poważnie kłania mu się w pas.

— Piyknie wos prośe, panie bracie, zekiczciez mi złotą rybkę złapać.

— O, widzis. Tak to mi sie podoba. Jak se odpocnę po obiedzie, to ci ją złapie.

Zośka pakuje naczynia do koszyka.

— Dostawić ci zbąnek na pstrągi?

— Nie musis. Mam swój ze serwatki.

— Ną bier sie, Zosiu, ku chalpie. Trza matce pomóc, bo jutro robotniki. Trza chalpę oporzędzić.

— To juz idę. Nie zaboc Stefek o złoty rybec.

— To sie wiy.

Powoli i niechętnie wraca Zośka do domu. Żal jej leśnej ciszy. Zawsze w powrotnej drodze wybiera jakieś ładniejsze miejsce, by na miękkim mchu, jak na kobiercu z bajki, poleżeć, błądząc wzrokiem po

gałęziach drzew. Wypatrywała ptasich gniazd lub zwinnej wiewiórki. Wracała późno i zawsze odbierała reprimendę, że zmarnowała czas. Dziś usiadła tylko pod omszalným bukiem i oparta o jego pień słuchała łagodnego szumu liści. Przylgnęła oczy i wdychała świeże powietrze lasu. Na drodze biegnącej tuż obok, posyłająca kroki. Zaciekawiona spojrzęła, kto idzie. Obcy mężczyzna zwolnił i zbliżył się do niej. Było coś w jego wzroku, co zaniekpokoiło Zośkę. Poderwała się wystraszona.

— Cego sie bois dziecko? Jo tysz zmęcany. Siadněmy se oba.

Pociągnął ją za rękę, siadając na jej miejscu. Zaskoczona dziewczyna straciła równowagę, zachwiała się a silne ramiona przyciągnęły ją na mięskie kolana. Poczuła ostry zapach potu i machorki. Chłop śmiał się, pokazując żółte, koślawe zęby.

— Zabawimy się troskę.

Blyszczące oczy, paraliżują ją strachem. Próbuje się wyrwać, ale mocne, chłopskie ręce mietoszą małeńkie, wykluwające się piersi. Wstrętnie oczy śmieją się lubieżnie.

— Pokoz ino co tu mos. Wiyś jak jo lubię takie cytucuki.

Włochatą, brudną ręką, zadziera jej spódnice do góry.

— Juz ci sie doś wlożis sieją — rechocze, próbując rozchylić nogi. Zośka z całej siły wbiaja zęby w gniotące ją ramie.

— Ty cholero — syczy chłop, ale Zośka już się wyśliznęła i szybko porwała koszyk. Pędzi na osłep przed siebie. Potyka się o korzenie, ogląda, ale zmęczony chłop nie goni jej. Jest już skraj lasu i boi się kogoś spotkać. Klnie tylko wściekły. Wulgarnie wyzwiska gonią dziewczynę. Serce wali jak młotem. Dopiero na brzegu lasu zwalnia kroku. Zaczyna płakać. Ognaria ją taki wstręt i obrzydzenie, że zbiera jej się na wymioty.

— To takie sąm chlopy. Takie świnię. To temu mie mama ostrzygali. Cy nasi tata tysz tacy? E. nie. Uni sąm porządni.

Powoli wraca miedziami ku domowi.

Weronka szybko przerwała drzemkę. Trzeba chleb zarobić, dziecko nakarmić. Zmyć naczynia po obiedzie. Szkoda każdej chwili. W kuchni Zośka włożyła naczynia do wiadra z serwatką, żeby się muchy nie pasły. Dobrze zrobiła. Już się odmoczyły i teraz tylko wodą oplukać. Zaczyn na chleb już się dobrze wyruszył. Dokłada garść gotowanych ziemniaków, żeby chleb zachował wilgoć i nie trocił się. Powoli, starannie miesi ciasto. Praca to ciężka, ale musi dołożyć sił i starania, żeby się chleb udał, bo obcy go będą jedli. Z izby dobiega serdeczne zawodzenie.

— Hanuś, Hanuś! Kazez ty była? Zróbze Basi wacek, bo ja musę skąpnęć chlyb zarobić. Oplukuj smatkę, bo ją muchy posraly.

Hanusia bierze wacek do brudnych rączek. Wysypuje z niego lepka papkę i płucze w garnuszku z wodą. Woda brudna.

— Weźze nowe wody, bo ta brudno.

Wyciska wreszcie smatkę i kładzie do niej okruszki chleba z cukrem. Zawiązuje nitką i wpycha do zachlujstującej się płacem buzi. Teraz zagląda do pieluch i stwierdza:

— Dy una cało posrano. I nozki i was fartuch ubabrany.

— Musi pockać az skotęć. Przyryktuj mi ciepłe wody no jmicie.

Przyklepuje wyrobione ciasto. Posypuje mąką i nakrywa chustką, żeby rosło. Prostuje obolały grzbiet. Obmywa ręce i wyciśnie małą

z kołyski. Drobne ciałko zwisa beznadziejnie z jej ręki. Szybko obmywa zaschnięte już pośladki. Moczy brudną pieluchę. Zmienia powicie i karmi małą pierśią. Powinna już dawno jeść z nimi przy obiedzie, co miększe kęsy, ale jak dawać takiej kruszynie na leżąco ziemniaki. Udławi się i tyle. Weronce troska przyszła już do serca.

— Może by jechać ka do doktora. Przecież zodne takie nie było.

Do domu wraca wymęczona Helcia. Stawia koszyk koło drzwi i bez słowa siada na ławie. Matka z troską podchodzi do niej.

— Kupiłaś wszystko? Ka mos reszta piniędzy?

— Kupiłaś, a piniądze zawiązane w chusteczce w koszycku. Dejcze pić.

— Mos, dziecko, serwołkę, to cie okrzysi. Zaroz ci dam klusek. Zmocniejes jak pojys.

Troskliwie przelicza piniądze, czy Żyd malej nie oszukal.

— Dy malo tego.

— Kupiłaś se rozka, bo mi sie jeć kcialo.

— Nie trza bylo bez pozwolcnio kupować. Juzek cie nieroz ucyla.

— Mamo, takie byly ladne, pochnać. Żyd namowiol.

— Żyd, to Żyd. Od tego jes, zeby namowiol, bo inacy nie sprzedo, ale ty nie musis suchać. Jydz warci i weź se potem zimnioków z maślankam.

Ze sieni dochodzi szurgot.

— Kto tam przyszed?

— To jo, Zośka. Położyłak kosycek, bo kcę odpocąć za chłapam w cieniu.

— Odpocnij troszkę, ale nie dugo, bo trza naniś drzewa do chlebowego pieca. Hanuś, pozbyjroj no lopolki na chlyb, bo sie juz ciasto rusylo.

Sama przynosi z komory niecki, lopatę i ciosiek. Jeszcze troszkę może ciasto poczekać. Weronka zbiera ranek z plotu. Przegląda, co można ubrać, a co odłożyć Marysi do latania i cerowania. Przyszałyby się nowe sukienki małym, bo zdzierając po starszych, szybciej niszczą odzież. Teraz brak grosza, bo dokupili kawalek pola i trzeba żyć oszczędnie. I Zośkę można było jeszcze rok do szkoły posyłać, bo mówią, że zdolna, ale co jej po szkole jak dalej się i tak uczyć nie będzie, bo komu by starczylo grosza na szkolenie takiej gromady. Może pójdzie na służbę, a może gdzie na przuczenie, ale dopiero jak skończy piętnasty rok. „Zeby to żył Józiu. Juz by mu slo na trzynosty rok. Taki byl śwarny chopeczek i śkarlatyna go zabrala... Jak strasznie ojciec desperowol, a teraz wszyscy o nim zabocyli. Takie marnie to życie”.

Weronka okęlnęła się ze wspominków.

— Zośka, dejcze drzewo. Trza juz polić.

Zośka bez słowa wysypuje na podłogę długie, grube polana. Dziwna jest ta cicha Zośka. Aż matka się niepokoi.

— Stalo ci sie co, Zosiu?

— Nie, nic sie nie stalo, ino mi gorko. Teroz juz chłodni. Łozpolić wam?

— Łozpol, ino doś głęboko, zeby sie dobrze zajęno.

Umoczonemu w wodzie rękami formuje duże kule ciasta i kładzie do posypanych mąką opalek. Ostatnią małą buleczkę układa na dnici

dziękki i przykrywa słomianką. Jeszcze trochę chleby podrosną, nim się w piecu napali.

— Zosiu, zróbce podwiecorek sobie i dzieciom. Trza krowy wygnać.

— Mogłaby Helka zrobić.

— Una pisć zadanie.

Znów placz Basii. Zmiana pieluch. Wyganianie kur. Wraca Marysia. Matka pokazuje jej kupkę przebranej odjeży.

— Jak zjys, to być przepzarzyła co trzą poprasować, bo sie poli w piecu, to bedzie węgiel do żelazka. Sporo tys jes do totanio.

— Dobrze, mamo, ino troszkę oddychnę.

Weronka starannie rozgarnuje węgle w piecu. Jeszcze troszkę się przepala i będzie można chleby wadzić. Długim cioskiem wygarnia węgle na brzeg pieca. Część pójdzie do żelazka, część do kuchennego pieca. Wyrośnięte bochenki zgrabnym ruchem odwraca z opalką na lopatę. Smarując wodą i wsuwa do pieca. Jeszcze znak krzyża nad gorącą czelusią i zamyka drzwiczki. Dno pieca wytarte mokrą ściereką. Chleby powinien się udać. W drzwiach pokazuje się Stefan.

— Dejcze wartko ciepłe wody. Ka Zośka?

— Zośka pasie, a wody ino troszkę letnie, bo sie nie poli. Co ci sie tak spiesz? Gnoj trza wykiadać przed robotnikami.

— Jo ni mogę. Zaroz musę lecieć do Władka. Godolek tacie. Dejcze chocios sody i mydlo, bo musę smoleć zmyć.

— Mos mydlo, a soda w sieni na półce. A kto wykido gnoj?

— Cy to dzieuchy roz ni mogą wykiadać? Jo juz wczora godol ze dżis musę iś. Swojek juz zrobil w lesie.

Weronka rezygnuje z dalszej dyskusji. Wie, że ona z nim końca nie dojdzie. Smutna zbiera słomianki. Ściera ślady po cieście.

— Powydzicze Zośce, ze mo tu cosik w zhanuku — wola Stefan na odchodnym.

Matka zagląda ciekawie do dzbanka i patrzy zdziwiona. W kryształowej wodzie, zwinęta w półkole, srebrzy się różowo-cętkowana ryba. „Co sie mu tys stalo, ze Zośce rybę przynios?” W drzwiach pojawia się potrzebna postać Staszka z jakłą na ramieniu.

— Ło, ale tys gorki dzien byl dzisiok. Ale my sporo zrobili. Dejcze co pić. Daleko do wiececzer?

— Juz Helcia poli. Zaroz bedzie zociyarka. Pewnie bardzo zmęcany, a Stefan uciyk i nie kece wykiadać spow krow, a tu sie juz mrocy. Wykidolbyś — prosni nieśmialo. — Wiys, ze jutro robotniki?

— A na, trza wykiadać za widoka. — Ociera usta z maślanki i ciężkim krokiem kieruje się ku stajni.

— Poślizje Helcicę do ciotki Julki, niek porzycy jednyk widel na jutro do lozkidowanie gnoja.

Silnymi ruchami wbija widły w udeptany przez racice gnoj. Nakłada jeden kęs na drugi, nabija na widły i wypycha przez kwadratowy otwór w ścianie na gnojowisko. Silne ręce szybko usuwają gnoj. Pozostają tylko lśniące od gnojówki belki. Narzuca garściami nową podściółkę i wychodzi za stajnię wyrzucić buty z gnoju. Wiercior już szarzej. Zośka czeka z krowami. Dzień zbliża się do końca.

Pod oknem na stole stoją już miski z zacierką.

— Pockojcie na mlyko, zaroz podoję, a ty łocić mozes wziąś kwaśnego, abo ci Zośka zrobi loskwarków.

— Wystarczy mi kwaśne mlyko.

Zośka powiązala krowy. Biegnie do kuchni.

— Ka Stefek?

— Polecił, ale ci cosik dostawił w zbkąku.

Zośka aż podskoczyła z radości.

— Złoto rybka. Jako pykno. — Biegną ku niej Hanka z Ireną. —

Ło jej, jako una pykno. A skąd un ją wzią?

— Zacarował — szepcze Zośka. — Una jes zacarowano, i kłoro będzie cały dzień grzeczno i ani razu nie zabecy, to wiecór ta rybka przemówi do nie ludzkim głosem. Teroz ji trzeba więcy mięśca, zeby se plywała. Ino w cem?

— W myjnicę — wola Helcia. — Zaroz ci podom.

— Myjnicę będzie potrzebno, wiadro tys, ale wczemy mamie ten duzy glnioł, bo dziś mlyko gotowała, to jes prózny.

Weronka kończy dojenie. Nalewa mleko do dolka w zacierce na misce dla dzieci.

— Pódcie dzieci jeś.

— Znowu zocyirka — lamentuje Zośka. — To juz lepsy by była zupa.

— Mogłaś ugotować. Chlyb sie skończył, a nowy dopiery w piecu. Jydz wariko, bo trzeba podlogę umyć na jutro.

— Jo nie myję. Już ni mam sił. Cały dzień uganiacka na nogak.

Cemu Helka roz nie umyje?

— Bo ty mos umyć i koniec.

Z izby wychodzi Marysia z wystygłym żelazkiem.

— Uspokój się, Zośka. Pomogę ci. Jo będę myć, ty wycyirać i roz dwa pódcie. Helka wróci, to pomyje dzieci i zamiecie jesce sień.

W ponurej zgodzie jedzą wczeczer. Irka zmęczona, zasypia na kolanach siostry Marysia przynosi ją do łóżka. Zmoczona w wodzie pieluchą obmywa buzię, rączki i bardzo brudne nogi. Helcia kończy zacierkę. Nalewa wody do miednicy dla Hanusi i bardzo niechętnie zabiera się do zamiatania ciemnej sieni. Jedna lampa nie starcza do kuchni i sieni, więc matka przynosi stajenną Pogania dziewczynki z myciem, bo musi chlyb wyjąć na czystą podlogę.

Staszek myje się przy studni i przechodzi do izby, gdzie mała znów płacze. Nogą potrąca kołyskę i szeptem odmawia pacierze. Zośka burczy, że ojciec zadeptał umytą podlogę Pogania Hankę, nie chce przepuścić Helki. Weronka znów znużonym głosem interweniuje. Wyciera nogi, otwiera piec i po jednym bochenku podsadza lopatą i kładzie na czystej podłodze pachnące, rumiane chleby. Dziewczynki kładą się już spać. Ojciec podpowiada sennie Hanusi pacierz i sam kładzie się do łóżka; nadal potrącając ręką kołyskę. Marysia kończy myć nogi.

— Mogę juz is spać, mamó? Smaty sąm wyprasowane na stole.

— Idź, Maryś, idź. Bóg ci zapłóc za pomoc.

Szybko nawilża skórę gorących bochenków. Przykrywa ojcową jakłą, hy zmiękły do rana i biegnie do kołyski. Trza by małą okapać, ale ciepłej wody już nic nie zostało. Przewija skomlące maleństwo i przy-

siada na łóšku, by ją nakarmić. Zmęczenie klei powieki. Ręce drętwieją. Opiera nogę o kołyskę, by podeprzeć rękę z dzieckiem. Jest już tak zmęczona, a tu jeszcze trzeba zamknąć za Marysią, umyć się choć w zimnej wodzie i przepłukać zabrudzone pieluchy. Staszek gładzi delikatnie jej plecy. Szorstką dłońią bładzi po szyi, po nagim, odsłoniętym ramieniu. Weronce lzy cisną się do oczu. Wie, że i on będzie jeszcze na nią czekał. Bez słowa układa małą w kołysce i zmęczonym krokiem idzie zamknąć drzwi. „Cy choć Stefek wróci?”

Szybko obmywa twarz i ręce. Nogom musi poświęcić więcej czasu, bo cały dzień gonila boso. Jeszcze tylko pieluchy. Z izby dochodzi ciche wolanie:

— Wercia, a poźe juz spać. Co sie tak gudzros?

— Juz idę, ino pieluchy przepłukam z gówien.

Szybko zawiesza je na ciepłych jeszcze drzewczkach chlebowego pieca i na sztywnych nogach idzie do izby. Przykłęka nad kołyską. Wyciąga szpilki z reszek warcozcy. Ściąga bluzkę i modli się żarliwie. Zwinęta bluzką ociera lzy.

— O Matko Bosko nieustające pomocy i Ty św. Józefie dejczy, zeby choć z tego dziecka nie bylo.

Kazimiera Sekulowa

Opowiadanie wyszkało I nagrodę w Ogólnopolskim Konkursie Literackim im. J. Pucka 1985 r.



Eugeniusz Brodek (Sędziszów) Dzień powszedni na wsi, olej. Fot. L. Kistełski

ALINA ALEKSANDROWICZ

LUDOWI TYRTEUSZE

Próba rekonstruowania

Ten fragment literatury ludowej jest już prawie zapomniany. A przecież dynamika tradycji nadaje współczesnemu nurtowi nieprofesjonalnego pisarstwa znamiona ruchu o bogatej i własnej historii. Pierwszy etap rozwoju literatury ludowej wywołuje, o dziwo, dwójką postaw następców: aprobatę, ale także zaniechanie dziedzictwa, a czasami jego całkowite zapomnienie. Rzadko więc i tylko sporadycznie odnawia się w pokoleniowej pamięci i w ocenie procesu historycznoliterackiego innowacyjna faza autorskiego pisarstwa, zwanego przez Władysława Orkana „samorodnym”. Zdymanizowało się ono z niespotykaną później siłą po roku 1863 i ukształtowało w kontekście przekonania, że bez udziału ludu w czynie insurrekcyjnym Polska nie zdoła nigdy wybić się na niepodległość. Towarzystwo mu równie przeświadczenie, coraz wyraźniej artykułowane w polskiej myśli publicystycznej i literackiej, że tylko oświecony lud może być ręką miłą wyzwolenia. Pozornie paradoksalna teza, że wiek XIX zaczął się w Polsce późno, bo dopiero po powstaniu styczniowym, odwoływała się do faktów rzeczywistych. Pojęcie „nowego wieku” łączono bowiem z aktem uwłaszczenia chłopów w Królestwie Kongresowym, dokonanym po roku 1863.

Zjawisko oznaczone przez historyków literatury i folklorystów skrótem myślowym „wsz tworzącej” pojawiło się już w dobie pozytywistycznej, ale ukształtowało w pełni i wyodrębniło w kilka tendencji rozwojowych dopiero w okresie Młodej Polski i dwudziestolecia międzywojennego. W sprzyjającej nowym talentom atmosferze literackiej i społecznej zrodziła się potrzeba pełniejszego uczestnictwa twórców nieprofesjonalnych w kulturze i próba wmięsenia przez nich samdzielnych wartości do kultury ogólnonarodowej. Jednocześnie wykształcał się i nabierał praw obywatelskich status poety — rólnika, pisarza — amatora, którego dzieła nazywano początkowo epitetem „włościańskie” lub chłopskie czy wiejskie, rzadziej ludowe. Rzecz ciekawa, po roku 1863 określenia te miały jednocześnie charakter wartościujący. Waloryzacja, zawsze dodatnia, przywoływała takie pojęcia jak „nowatorstwo”, „oryginalność” i — „narodowość”. Wreszcie zestrofiła się w jedno z pojęciem nadrzędnym i dla literatury włościańskiej po roku 1863 najważniejszym — „patriotyzm”. Taki był bowiem semantyczny rytm tej poezji, odmierzany powtarzalnością motywu ojczyzny i „skowanego orla”.

Odnalezienie nazwy właściwie desygnującej duży etap rozwoju literatury pozostaje sprawą otwartą. Ani epitet „ludowa”, przyjęty przez Stanisława Pigonia, ani określenie „samorodna”, zaakceptowane przez Stanisława Czernikę, nie pozwalają na wyodrębnienie cech dyferencjalnych, wyróżniających tę literaturę od późniejszej, powstającej po roku 1945. Može literatura „włościańska”?

¹ W Orkan, *Przedmowa do: J. Bojko, Pisma i mowy*, Lwów 1904, s. 6.

² S. Pigot, *Zarys nowej literatury ludowej*, Kraków 1946; *Wybór piosenek ludowych*, oprac. S. Pigot, Wrocław 1947; K. L. Konik, *Pisarze ludowi*, Lwów 1938; St. Czernik, *Chłopskie piśmarstwo samorodne*, Warszawa 1954.

„Włościanin” — to najbardziej popularny pseudonim literacki spolykany zarówno w publicystyce, jak i zbiorach poetyckich. Reprezentatywny jest tytuł wspomnień Jana Słomki, *wojła w Dzikowie: Pamiętniki włościanina od pańszczyzny do dni dzisiejszych*.¹ Nazwa ma znaczącą etymologię: wypukła dawne związanie chłopca z dobrami czyli włościami pana i odnosi się jednocześnie do nowej sytuacji rólnika uwłaszczonego, mającego drobne włoście, wolnego, choć jest to często tylko pozorna wolność najmity.

Orszak pisarzy włościańskich jest długi, lecz nie wszyscy byli jednakowo utalentowani. Interesować nas będą najwybitniejsi.

Do „samorodnych” najstarszej generacji twórców zaliczyć należy gawędziarza — Jana Krzeptowskiego z Kościeliska koło Zakopanego, zwanego „Sabala” (1809-1894). Jego opowiadania i „śpiewanki” inspirowały S. Witkiewicza, K. Teltmajera, W. Orkana, H. Sienkiewicza. Nestorem piśmarstwa włościańskiego nazwać można Jana Raka (1820-1909), pamiętającego jeszcze czasy pańszczyźniane oraz Macieja Szarka (1826-1904), urodzonego w Brzegach nad Wisłą, wybitnego poety i autora interesujących wspomnień *Bieg mego życia*, protoganego literaturze przez W. Ancezy i J. I. Krzeszewskiego.

Młodsza generacja reprezentuje Jan Słomka, pamiętnikarz (1842-1932), Franciszek Magrys urodzony w 1846 w pow. łanuckim, Michał Kajka, poeta i działacz mazurski (1858-1940), Jakub Bojko, chłop samouk z Gręboszowa, nauczyciel ludowy, wybitny publicysta. Do pokolenia „przedburzowego” zaliczyć można twórców urodzonych tuż przed wybuchem powstania styczniowego: Stanisława Krzeptowskiego-Białego z Kościeliska (1860-1932), kontynuatora tradycji Sabalowych i Adama Marca ze Szczepanowa (ur. 1862). Wreszcie autorzy wielu tomików poetyckich, przedstawiciele generacji poststyczniowej — Ferdynand Kuras (1871-1929), wiejski szewc z powiatu tarnobrzezkiego, jeden z siedmiorga dzieci wyrobnika wiejskiego — bardzo wysoko ceniony przez Zeromskiego; Antoni Kuaharczki, ludowy muzykant a następnie popularny poeta, znany w literaturze pod pseudonimem Jantka z Bugaja, Jakub Kania (ur. 1872) ze Śląska Opolskiego, poeta i publicysta, Jakub Raciborski z Ziemi Zamojskiej, autor zbioru wierszy ludowych.

Do generacji najmłodszej należy Jakub Wojciechowski urodzony w 1884 roku w Poznaniu; przedwcześnie zmarły na gruźlicę Kajetan Sawczuk z Podlasia (1892-1917) — utalentowany poeta i korespondent pism wiejskich, a także wielu innych twórców, których nie będziemy w tym miejscu wymieniać.

Pisarzy chłopskich, którzy tworzyć zaczęli w drugiej połowie XIX wieku sciałala, mimo różnicowanych wersji osobistej losu i odmiennej biegu życia pod różnymi zaborami, wspólnota biografii chłopskich samouków z przełomu stulecia. Do czynników identyfikujących życiorysy jednostek a nawet generacji należały przesłanki społeczne i edukacyjne. Wszyscy włościanie, późniejsi twórcy, pokonywać musieli majątkowo i obyczajowo bariery własnego stanu. Zdobywali elementarną wiedzę przy pomocy ludzi żyjących, aczkolwiek nielicznych. Wśród nich, jak mówią pamiętniki, naczelnie miejsce zajmował wiejski nauczyciel, ksiądz (najczęściej wikary), niekiedy organista, gajowy, czy bywały w świecie kowal. Czasami, jak w przypadku Jana Słomki — „dobra pani hrabina”. Lokalni uczeni — rozeznaawali się w „tajnikach świata”, a przede wszystkim dysponowali umiejętnościami czytania i pisanja.

„Litera i książka” wyróżniały z wiejskiej zbiorowości, stawały się np. w przypadku F. Magrysa, jedynego piśmiennego we wsi, motorem awansu społecznego. Dlatego też w pamiętnikarstwie ludowym motywy książki rozwijają się ze szczególną piczelołowitością a obraz pierwszej nauki urasta do rangi doniosłego wydarzenia, wręcz kulturowej inicjacji.

¹ J. Słomka, *Pamiętniki włościanina od pańszczyzny do dni dzisiejszych*, do druku przygotował J. Słomka młodszy, Kraków 1912.

Czynnikiem wyróżniającym wspólnotę ludowych twórców tej epoki jest także wciolowadowość. W sytuacji, kiedy skromne gospodarstwo rolne nie mogło być źródłem utrzymania, doniosłe stawały się profesje pomocnicze, wykonywane zawsze w tradycyjnej strukturze wsi przez członków lokalnej społeczności. F. Magryś pracował więc nie tylko na roli, ale również jako wiejski ikacz. M. Szarek był ślisakiem, F. Kuraś — szewcem, Jantek z Bugaia — ludowym muzykantem. M. Kajka utrzymywał się z ciesielstwa i murarstwa itd.

Wątek zmagania się z nędzą prznika wszystkim pamiętniki i wierszowane wspomnienia wiejskich twórców. Przybiera on postać kultu świętego chleba — źródła życia, a raczej przetrwania, zachwycenia pięknym podpiomykiem — symbolem nadziei na sytą przyszłość. Częsty jest obraz orki, siewu oraz motyw czarnych rąk — symbol pracy.

*I mówią do mnie chłopskiej doli,
Czarne, zgrubiałe pracę dlonie;
Znojem żywymy żagón roli,
Zanim złotymi kłosy splenie...
Mówi przedówek do mnie błądy,
Co głodem noje wnętrze trawi,
„Za chlebem” we swiat; tych gromady,
Gdy wiosna ciepłym deszczem ławi...⁴*

Poezja tych lat, inaczej niż pamiętnikarstwo, nie rozwija się tylko pod znakiem deskrypcji niedoli i nędzy. Smutny bilans historyczny 1863 roku zaocwocwał przekonaniem, głoszonym także przez działaczy oświatowych, o konieczności patriotycznego „przebudzenia”, reaktywizacji dziedzictwa Głowackiego. Ten właśnie temat zdominował ludową twórczość postycywną, przejmującą często funkcje apelatywne, inwokacyjne, nikiiedy nawet agiacyjne:

*Hej ludu! raz przecie przestań być ospalym,
Rozglądaj się śmieiej po kraju swym całym!
Pamiętaj, że ziemia, dźiś którą wróg włada,
Ta Piasta Ojczyzna, naszego przadziada,
A zatem nie dajmy się dłużej rabować,
Szukujmy się z wrogem Ojczyzny prawować —
Lecz bez adwokatów. Poradzimy my sami!
Daj przykład kościusczko pod Racławicami...⁵*

Publicznemu, coraz częściej ujawnianiu się wiejskich talentów sprzyjały różne, nieinstitucjonalizowane formy mecenatu i patronatu. Role opiekunów pełniły często pisma wiejskie, wprost zalewane próbami chłopskiej twórczości. Powstawało ich wiele, podobnie jak odmian proludowej orientacji: „Przyjaciel Ludu”, „Włościanin”, „Nowiny”, „Sprawa Ludowa”, „Rola”, „Zagroda”, „Dzwonek”, „Chata”, „Wieniec i Pszczołka”, „Kmiotek” itd. W wielu pamiętnikach włościańskich pojawiają się ciekawe informacje o dużym wpływie czasopism na kształtowanie się świadomości społecznej i narodowej oraz na podejmowanie pierwszych prób literackich. Jakub Bojko pisze np. że takie gazetki jak „Dzwonek”, „Chata”, „Nowiny”, „roziekiewały lud do czytania”⁶. Według Franciszka Magryśa znane czasopisma ludowe, m. innymi „Nowiny” i „Chata” zdobyły duże popularność wśród „piśmiennych”⁷. *znaleź tam można było artykuły z zakresu historii kraju ojczystego, sąsiadnych krajów... następnie biografie znakomych ludzi, powiastki,*

legends, przysłowia, wiersze i pieśni, wiadomości z nauk przyrodniczych, bardzo cenne rady gospodarskie i rolnicze, listy pisane także przez włościan do redakcji, odpowiedzi na nie”.

Największe jednak znaczenie miał żywiolowy ruch patronacki wobec „sierniężnych” podjęty przez wybitnych pisarzy polskich. Twórczości rozpiejęt między problematyką wsi i narodu, rozwijającej się pod symbolicznym znakiem skowronka i orla towarzyszy od początku jej narodzin duże zainteresowanie i gorąca aprobata cenionych przywódców literackich: J. I. Kraszewskiego, T. T. Jeża, M. Konopnickiej, a następnie S. Żeromskiego, J. Kasprowicza, K. Przerwy-Tetmajera, W. Orkana, L. Rydla, T. Boya-Zełęńskiego, M. Dąbrowskiej. Protegowali ludową poezję i inni: Franciszek Matejko, brat znanego malarza, Władysław Anczyz, autor książek dla włościan i redaktor pism ludowych, Włodzimierz Tetmajer — malarz obrazów o tematyce ludowej, Stanisław Tarnowski — profesor literatury w Uniwersytecie Jagiellońskim.

Mecenasowskiej postawy wobec samouków nie tłumaczyła maniera ludomaniństwa czy chłopiomania. W opiniach na temat literatury włościańskiej protektorzy odrzucali na ogół landszaftowy i idylliczny wzór „bajecznie kolorowej” oraz koncepcję wsi — rezerwu dawnej obrzędowości. Przewodzili natomiast autentycznemu talentowi wybijającemu się z trudem na „literackość”, akcentowali w przedmach realistyczną warstwę chłopskich utworów, ludowy patriotyzm, różnorodność form artystycznych o proveniencji nie tylko folklorystycznej. Duże znaczenie dla tej literatury miały nie planowana wprawdzie, ale za to konsekwentnie realizowana pomoc przy edycji tomików poetyckich oraz poświęcanie rangi nowego zjawiska artystycznego własnym nazwiskiem, umieszczenie obok nieznanego jeszcze nazwiska ludowego twórcy. Był to prawdziwy, bratni i pomocny dialog literacki o znamionach sojuszu; szeroko mierzona działalność protektorska widoczna na płaszczyźnie edytorskiej, naukowej, literackiej, nawet materialnej. W ramach owego nieformalnego mecenatu podjętego przez wybitnych rozwinął się szeroki ruch społeczny wspomagający wiejskich amatorów. Przypomnijmy:

Macieja Szarka protegował F. Matejko a od roku 1875 — J. I. Kraszewski. Pierwszy zbiorek poezji Antoniego Kucharczyka (Jantka z Bugaia) opublikowano w 1905 pt. *Blade kwiaty z wiejskiej chaty* dzięki poparciu M. Konopnickiej i starsiom L. Rydla. Tomik *Z łak i pół tegoż* autora, wydany w 1910 roku w Krakowie, opatrzony został rekomendującą przedmową Włodzimierza Tetmajera. Jakubem Bojką zajął się W. Orkan. On także opatrzył wstępem *Pisma i mowy* wybitnego chłopskiego publicysty. Ukazały się one w 1904 we Lwowie. Tomik nowel i opowiadań Edmunda Zechentera wysoko oceniał w przedmowie Kazimierz Przerwa-Tetmajer.

Ferdynand Kuraś zyskał opiekę ze strony S. Żeromskiego i J. Kasprowicza. Żeromski przygotował przedswode do pamiętnika Kuraśa (Częstochowa 1925), Kasprowicz polecał czytelnikom poetycki zbiorek *Z ojczyznych łanów* (Warszawa 1914). Poetę wysoko oceniał również profesor Tarnowski. Wspomnienia Jakuba Wojciechowskiego *Raz kiedyś a obecnie* analizował szeroko i pochlebnie T. Boy-Zełęński.

Dziś, kiedy czytamy te przedmowy, swoiste legitymacje literackości wystawiane chłopskim twórcóm, aż wierzyć się nie chce, że ta karta w dziejach ludowego pisarstwa stała się wartością li tylko antykwaryczną. Nie ma chyba lepszych potwierdzeń rangi tego piśmiennictwa od opinii ówczesnych, renomowanych autorów. Oto parę dowodów. Kazimierz Przerwa-Tetmajer:

⁴ Jantek z Bugaia (A. Kucharczyk): *Z łak i pół*. Z przedmową Włodzimierza Tetmajera (wiersz pt. *I mówią do mnie wsi rodzinna*), Kraków 1914, s. 17.

⁵ F. Kuraś: *Spód chłopskiej stęszczy*, Kraków 1905 (wiersz pt. *Hej ludu!*), s. 102.

⁶ J. Bojko: *Pisma i mowy*, op. cit., s. 131-132.

⁷ F. Magryś: *Żywcio chłopa-dzielnicza*. Oprac. S. Ingót. Z przedmową F. Bujaka, *Litwina* 1932, s. 56-57.

Literatura chłopska, szczerze chłopska, uczyniła sobie miejsce pośród rodzajów literatury w Polsce. Już się nie tylko pisze o chłopach, ale sami chłopcy przemawiają za siebie i od siebie przez usta pisarzy (...) pisarze chłopscy w powieści, w prozie zaczynają dorównywać powieściopisarzom szlacheckim i mieszczańskim¹.
S. Żeromski:

Radko się zdarza — gdyż nad wyraz trudno może się zdarzyć, ażeby ktoś z ludu przemówił, to znaczy żeby sam lud przemówił o sobie. Taki rzadki wyjątek, a może nawet unikat stanowi pismo Ferdynanda Kurasia pod tytułem „Przez ciernie żywota...”

Książka w początkowej swej większości — do chwili, kiedy jej autor zostaje uznany poetą ludowym, doznającym zaszczytnych odznaczeń — jest arcydziełem literackim, czynim nowym, nieznanym, odkrywczym².

W. Orkan:

Kultura chłopska samorodna — tamowana, tłumiona przez wieki nie mogła się tak szybko rozwinąć, jakby była mogła w swobodnej drodze... Gdyby mi przyszło najkrócej, przez porównanie określić Jakuba Boykę — nazwałbym go chłopkiem Skargą³.

Niezależnie od wysokiej oceny piśmiennictwa nieprofesjonalnego, wychodzącego od przyjaciół — protektorów, nowa literatura pokonywać musiała wiele uprzedzeń i sprostać wielu przeszkodom. Za typowe dla sytuacji pisarza — włościanina uznać można wydarzenia opisywane przez Macieja Szarka. Początkujący literat, trudniący się po trosze rolnictwem, a po trosze filantropem, zaproszony przez Kraszewskiego na uroczystości jubileuszowe w Krakowie, nie tylko nie uzyskał biletu wstępu, ale potraktowany został przez organizatorów zgola jako żywy intruz. Napisana w tych okolicznościach lamentacja włościańska odsłania dwójstą sytuację literatury chłopskiej, gloryfikowanej przez postępowych pisarzy, ale często negowanej przez część społeczeństwa, szczególnie w pierwszym, postycyzjowym okresie swego istnienia. Wspaniała perora Szarka godna jest na pewno prezentacji:

Wielki żal serca przejmuję nam, włościanom na wsi,
Że nas w tyle zostawili starsi bracia nasi.
Podczas uczyły Kraszewskiego o nas zapomniano.
Widać, że o stan rolnika bynajmniej nie dbano.
Pan Kraszewski w dziełach swoich nie robi różnicy,
Tak dla tego, co w surducie, jak i w płóciennicy.
Do wszystkich ma jedno serce, co tylko polskiego.
Tak dla szlachty, jak dla mieszczan i ludu wiejskiego.
Są nam chłopkom dobrze znane chęci Kraszewskiego,
Pragnęliśmy uczcić ziomka, bo jest goździej te go,
Lecz: nas włościan nie wpuszcili, żeśmy są prostacy,
Nie umiemy czytać, pisać, nie są my Polacy.
Taka u nas bratnia miłość! można ją pochwalić —
Gdzie pan, to pan, ale chłopek do tego nie ma nic.
Zasię chłopu do tej sprawy! niechaj pańscy pluga!
Jak go kiedy kraj powoła, tam jego usługa.
Oj, szanowny Komitecie pana Kraszewskiego,
Już za późno chłopka bratać, jak potrzeba jego.
Zawczasu chłopu dłoń podaj i rzeknij mu bracie,
Nie uważaj, żeś w surducie, a chłop w biednej szacie.
Wiedzielibym ja co powiedzieć, by mi było wolno,
Ale jako chłopek prosty — mech siedzę spokojno⁴.

¹ K. Przerwa-Tetmajer, przedmowa do: E. Zechentner, *Z chłopskiej mowy*, Kraków 1909, s. V-VI.

² S. Żeromski, przedmowa do: F. Kurasi, *Przez ciernie żywota*, Częstochowa 1925, s. 8 i 13.

³ W. Orkan, przedmowa do: J. Boyki, op. cit., s. 6.

⁴ M. Szark: *Pamiętnik chłopca pamiątkowym*. Do druku podał J. Szybkowski, „Wies”, Łódź 1945, nr 18(25), s. 4.

Wiersz podpisany „Maciej Szarek. Włościanin” i przesłany 6 XI 1879 roku do Komitetu Jubileuszowego wywołał niemały ferment wśród organizatorów, natomiast zyskał całkowitą aprobatę przyjaciela poety — J. J. Kraszewskiego.

Niezależnie jednak od wielu trudności literatura włościańska przełomu wieków przedostawała się z większych opłoków na ogólnonarodowy trakt, a jej nobilitacja została dokonana przy wydatnym współuczestnictwie polskich spadkobierców romantycznej idei pietyzmu dla ludowości. Od momentu powstania realnych podstaw publikacji i zaczątków działalności patronackiej datować można kształtowanie się nieformalnej jeszcze grupy literackiej, poprzedzającej utworzenie związku pisarzy ludowych. O potrzebie powołania związku, który utrzymywałby więź organizacyjną między członkami i reprezentował interesy pisarzy nieprofesjonalnych zaczęto mówić na początku XX wieku coraz częściej i coraz bardziej zdecydowanie⁵.

Ludowi Tyrteusze

Imię śpiewaka zzywającego do czynu i męstwa, imię Tyrteusza, kulawego nauczyciela i poety, który siłą swej pieśni pomógł w zwycięstwie Spartanom było całkowicie nieznane pokoleniom chłopskich twórców piszących w warunkach niewoli i niedoli. Ale ideę tyrteizmu, wezwania do walki niepodległościowej i ekspresji uczucia wobec ojczyzny wyrażali oni konsekwentnie i z dużą siłą emocjonalną. Patriotyczne postanie kierowano „do wszystkich”, „do ludu polskiego”, „do rodaków”, „do młodzieży”, „do narodu”, tak jak w niepodległościowej, mocno spójnej ze zbiorowym adresem lirycy idei i apetu. Uroczyste, gospodarskie skłonienie się przed słuchaczem „dla ojczyzny ratowania”, odwołujące się do retoryki chłopskich przemówień, często stylizowanych modlitewnie — zachowało dużą siłę sugestii:

Do wszystkich się odzywam dzisiaj w Imię Boże:
Ratuj ojczystą ziemię, kto jakkolwiek może!
Pod tym hasłem do Ciebie, polski ludu drogi,
Idziem dzisiaj w twe chaty, wstępujemy w progi.
Chcąc pracować dla dobra Ojczyzny na świecie.
Tuszemy, że nas żyćwilnie i chętnie przyjmiecie.
A więc do pracy wspólnej wszyscy w Imię Boże!
Bóg wdając naszą łączność pewnie dopomocze
I powstanie na nowo wielki gmach ojczyzny.
Co wznosi sławę Polski po jej wiek wieczysty,⁶

«Dyb śmy chcieli wskazać dominantny tematyczny literatury ludowej lat 1863-1918 należałoby, obok motywu dyktowanych sytuacji wsi i wątków autotematycznych — prób samookreślenia „siermiężnej” estetyki, wyodrębnić i szczególnie uwzględnić problem narodowowyzwoleńczy. Ujawnia się on często nawet w kompozycyjnej strukturze zbiorów, w motach pełniących funkcję zapowiedzi tematycznej, w stylizacji tytułów. Podamy parę tytułów przykładów: *W smutną stuletnią rocznicę rozbioru drogiej ojczyzny, Tobie, ojczyzno, Aki miłości ojczyzny, Szczęść prawd wiary w ojczyznę, Orzeł biały, Ojczyźnie służ, Kochaj bracie swoją ziemię, Zachęta do ojczystej mowy itd.*

Patriotyczny etos ma zawsze cechy aktywistyczne, realizujące się w imperialnym „przebudzeniu”, działaniu, czynu. Jednym z wyróżników literatury ludowej do momentu uzyskania niepodległości jest kojarzenie perspektyw osobistych i społecznych z perspektywą narodową, kierowaną przeświadczeniem, że problemem wolności może być tylko lud:

⁵ J. Kapuscinski: *Cierpliwie czekał literatury ludowej*, Kraków-Warszawa 1946, s. 50-74.

⁶ F. Magryk: *Powstanie znowu „Zemsta” 1892*, nr 3, s. 2-3.

Ty, Ludu polski, jesteś ów grunt żywny.
 Posiadający moc żywotnych soków,
 Z którego wyrósł ma wolność Ojczyzna...
 Na polach Raclawic
 Są strzepy sukman: porób z nich szkaplerze
 I włóż na piersi, a ryngart ten będzie
 Od wszego złego ochraniał ci wszędzie.¹⁴

Scalenie poezji włościanina i Polaka, poety i patriotę polega na autoidentyfikacji z narodowością polską i rozumieniu celu poezji jako wolnościowego charyzmatu. J. Kasprówicz, przygotowując do druku tomik poezji Kurasia odczytał cennie sens przywołanych przez pisarza obrazów i symboli o wyrażnym rodowodzie tyryjskim:

Jeśli nie zastanawiającym, to w każdym razie duszę naszą niezmiernie radującym jest zjawisko, że źródła z których zrodziła się potrzeba tworzenia stanowi gorąca miłość ojczyzny.¹⁵

Być może na aktywizację wartości patriotyczno-obywatelskich literatury ludowej miała pewien wpływ publicystyka młodopolska, która szeroko popularyzowała rejestr zalet narodowych włościanstwa, narzucając świadomości społecznej wzór chłopca — obrocy polskości i tradycji.¹⁶ Znaczenie bardziej doniosłe rolę pełniły jednak czynniki pozaliterackie i trudno zgodzić się z opinią S. Lichańskiego, że literatura ludowa we wszystkich swych formach i odmianach określana była przez rzeczywistość historyczną stwarzaną nie przez chłopów a przez zamożne ziemiaństwo.¹⁷

Jeszcze raz wróćmy do niektórych fragmentów ludowych biografii, aby ukazać jak powtarzające się wątki życiorysów przybierają wyraźny charakter ogólniejszych prawidłowości. W pamiętkach chłopskich nie mówi się o patriotyzmie jako o postawie skryształizowanej od dzieciństwa. Uczucie więzi z rodzinną ziemią, uświadomienie narodowej tożsamości dopiero się dokonuje, wykształca. Ten ważny proces dziejowy, formowanie się obywatelskiego światopoglądu literatura ludowa rejestruje niejako na gorąco; ukazuje różne drogi dochodzenia do polskości. Niekiedy idee wspólnego rodowodu odłania najbliższa okolica, bogata w pamiętki po bohaterach powstańczych, czasami jest to heroiczna przeszłość najbliższych miast np. Krakowa i Sandomierza, kiedy indziej do myślenia kategoriami narodu skłania poznanie tradycji walk wyzwoleniczych:

(...) kurhany a mogiły bohaterów poległych w ojczystych swobod obronie brat mi pokazywał.

W jednej miejscowości zajęły moją uwagę większych rozmiarów mogiły o wyglądzie potarganych grobli. I kiedy wszyszy na wozie siedzący, zajęci byli rozmową, ja zapatrzony byłem w owe groble, dopóki z oczu mi nie zniknęły. Słusznie ziemię naszą nazywają „ziemią mogił”.¹⁸

W sytuacji, kiedy nie istniało państwo, czynnikiem budzącym poczucie narodowe stawała się wiara, mowa ojcysta, nie poddany wpływom cudzoziemskim obyczaj, wreszcie polska książka:

Ja np. dopiero wtedy, jak zacząłem czytać książki i gasy poczułem się Polakiem i uwazam, że inni włościanie w ten sam mniej więcej sposób dochodzili do poznania swej narodowości.¹⁹

¹⁴ F. Kurasi: *Wiązanka z chłopskiej niwy* (wiersz pt. *Do Ludu Polskiego*), Lwów 1910, s. 13-14.

¹⁵ J. Kasprówicz, przedmowa do F. Kurasi: *Z ojczyznych krajów*, Warszawa 1914, s. 5-6.

¹⁶ L. Tatarowski: *Poglądy na ludowość w czasopiśmiennictwie młodopolskim* Warszawa-Wrocław 1979, s. 33-37.

¹⁷ S. Lichański: *Rzeczywistość chłopska a literatura*, „Wies”, Łódź 1945, nr 7-8 (14-15), s. 7.

¹⁸ F. Kurasi: *Przez ciernie żywota. Przeszłość osobiste i wspomnienia od lat najmłodszych aż do wstąpienia w służbę wojsną 1914 roku*, op. cit., s. 87-88.

¹⁹ J. Sienkiewicz: *Pamiętki włościanina. Od pamiętanych do dni dzisiejszych*. Wstępem opatrzył W. Stankiewicz, Warszawa 1983, s. 163.

Źródłem uświadomienia sytuacji kraju poddanego rozbirom były również wątki osobistej biografii. Delimitacja Polski rozbiłwała często rodziny, a istnienie kordonów granicznych zmuszało do pytań o przyczynę zjawisk niergodnych z prawem natury i przyrodyżania. Oto na jednym brzegu Wisły stał strażnik austriacki, a na drugim „czernił się cień kozaka carskiego”. Ojciec Iana Słomki zbiegł z carskiej strony Wisły przed jednym z najstraszniejszych skutków rozbiorów — ciężką służbą wojskową i zamieszkał „na stronie” austriackiej. Ale tragedia rozbiorów wpisywała się nieodwracalnie we włościańskie „curriculum vitae”. Zginął w wieku 33 lat pobity przez austriackich strażników za przekroczenie rzeki. Wracał z chrzcim u brata, który pozostał po drugiej stronie Wisły.²⁰

W poezji ludowej symbolem rozbiorów stają się często właśnie brzegi Wisły, która już nie łączy i nie jednoczy, ale rozdziela. Przeszła być królową polskich rzek, a stała się „wodą tragiczną” — granicznym kordonem:

*Więc dumam nad tym, że przejść nie mogę
 Na tamtą stronę...²¹*

Dawniejsze miejsce kultowe o podwójnej waloryzacji (uświęcenie wody i granic) uległo przeproszaciowaniu. Przeistoczyło się w ludowej wyobraźni w teren rozstajnych dróg, gdzie strażą są moce, dokonują się samosady demonów i tylko znak krzyża o północy, albo orzełek na szyi — sakralne pasporty ludowe — mogą dać nadzieję na spokojne przekroczenie miejsca niepokoju.

Poeta ludowy, podejmujący tyryjskie zadania budzenia z snu narodowego („zbudź się dynna chłopska strzecho!”), rozpala patriotycznego ethosu i umysławiania insurrekcyjnego dziedzictwa, radkó tylko i sporadycznie sięga po młodopolski stereotyp chłoparza. Chętnie natomiast i często odwołuje się do bliskiego tradycji ludowej wzoru chłopca-kosyniera „kmięciego rycerza”. W tym literackim paradygmacie naczelnym znakiem kulturowym i symbolem etycznym jest nie tyle plug, co miecz, ale najczęściej kosa. Żywe dziedzictwo wzorca raclawickiego, kiel kościuszkowskiej konfederacji i ludowych bohaterów — Głowackiego i Świszwickiego jednoco się z przekonaniem, że ten fragment chłopskiej historii scala idee patriotyczną z demokratycznym zamysłem i tym sposobem może być zapowiedzią przyszłego, powszechnego czynu.

*Nowa gwardia Polsce wschodzi
 Bartosz z kosą się odrodzi.²²*

Jak zauważył już J. Spytkowski wśród ludowych wierszy okolicznościowych — grunwaldzkich i powstańczych, najliczniejsze są właśnie Raclawickie, Kościuszkowskie i Bartoszone.²³

Pojęcie ojczyzny, przywoływane często przez włościańskich twórców, nie jest ściśle ułożamiane z pojęciem ojcowizny, dziedzictwa w sensie schedy, uprawniają rolę. Ma natomiast cechy wartości ogólnonarodowej i uosabia rodzimność: własną tradycję, mowę, wiarę, obyczaj, krajobraz. Z drugiej strony duża frekwencja epitetu „ojczysty”, zarówno w sensie „polski” jak i „z ziemi ojców” ujawnia łącznie właściwości ogólnonarodowych z tradycyjnego roku oraz dziedzictwem piastowskim.

Zespół określeń metonymicznych, zastępujących pojęcie ojczyzny, obraca się w kręgu kanonu znaczeń skodyfikowanych pieśnią żywnierską

²⁰ W. Sniecki, przedmowa do drugiego wydania *Pamiętników włościanina* J. Słomki, Kraków 1929, s. XII-XIV.

²¹ F. Kurasi: *Spod chłopskiej strzechy*, op. cit., (wiersz pt. *Nad brzegiem Wisły*), s. 72.

²² Tamże, *Pamiętnik Bartosza*, s. 53.

²³ J. Spytkowski: *Mocny Szarek*, „Wies” 1945, nr 18 (25), s. 5.

i literaturą patriotyczną: „ojczyste progi”, „kąt rodzinny”, „narodowe ołtarze”, „niwa ojczysta”, „orzeł biały”, „ojców mogiły”, „ojczysta mowa”, „ojczysta gleba”, „macierz”, „matka święta”, „matka w koronie cierniowej” itd.

Na uwagę zasługuje transpozycja wierzeń związanych z kultem tellurycznym — uświęceniem ziemi rodzicielski, zwanej matką, na wyobrażenie ogólniejsze: ojczyzny. Uosobienie ojczyzny jako „świętej matki”, „macierzy” odwołuje się do wyobrażeń sakralnych, przynależnych „terra mater”. Znieważenie ziemi jest w ludowej moralności karane przez Boga lub los, a obronę matki — ziemi wjuje się do bezwzględnych obowiązków „dzieci”²⁴. Z drugiej strony symbole umęczenia — cierniowa korona, ukrzyżowanie, „rozpięcie na trzech krzyżach” sugerują boską martyrologię i przez deizację matki — zapowiedź zmartwychwstania.

Gwaraniem odrodzenia i resekrecji jest jednak w ludowej wizji poetyckiej vegetacyjny rytm życia przyrody i cykliczność jej przemian. Niewola i rozdarcie państwa sprzeczne są z prawem natury i porządkiem fizyczno-moralnym świata. Ujemna konkluzja takich znaków jak „zima”, „okowy mrozu”, „noc”, „ciemność”, „zmierzch” służy — zgodnie z zasadą rolniczej aksjologii — charakterystyce stanu bezruchu, stagnacji, uśpienia, a w patriotycznej metaforze kojarzona jest z narodowym „pojmaniem”, „zniewoleniem”, „ciemnieniem”. Profetyczną nadzieję na wolność buduje się ze znaków odwołujących się do idei wiecznej regeneracji. Pojęcia antytezytyczne, dodatnio nacechowane przywołują porządek życia oznaczony „wiosną”, „świtem”, „brzaskiem”, „dnem”, również „narodzeniem”. Motyw nocy Bogaż Narodzenia funkcjonuje w świecie ludowych wyobrażeń na innych prawach niż „czarna noc” powszedności. Narodzenie i noc zakończenia Starożytności — to święty czas odrodzenia, era „jasnych duchów”, przełamania się dobra i zła, nowego i dawnego, wolnego i uciemiężonego.

Tak jak w wielu lirykach patriotycznych i tu również inwariantem obrazowania jest motyw orła, niekiedy sokółw. Apele do rodaków o czyn i walkę wymieniają się z apostrofami „do orła”: „Targaj orle swe wędzidła”, „Poostrz dziuba orle biały”, „Wzleć pod chmury orle biały”, „Oczyść Piastów stary dom”. Perspektywy „rozlokowania orła”, reinkarnacji matki — rodzicielski, zwycięskiego „Alleluja” motywowane bywają i w innym porządku semantycznym.

Interwencja zaborców ukazywana jest bowiem jako bezprawne rozdarzenie tego, co złączone zostało przez Boga więzami krwi; jako wtargnięcie w święty obszar życia, zdeplanic odwiecznych praw jednej ziemi — matki, spługawienie Piastowskiego domu. Zderzenie żywiołu rodzimego z żywiołem obcym, cudzoziemskim, niezասылowanym, prowadzące do wielu tragedii i upokorzeń dostarcza podstaw do formułowania imperatywu obrony tego, co „swoje”: prawa do ziemi, rodziny, własnej mowy. Opozycja „swoj” — „obcy”, zawsze ostro ujawniająca się w świadomości ludowej, uzyskuje teraz dopełnienie historyczne: zaborca, „obcy”, „wrogi” — plugawi, poniewiera, łączy mowę polską, ziemię świętą, znieważa religię, gnębi dzieci. Obrona przed „obcymi”, „najeżdźcą”, zakodowana w przekazie historycznym, staje się więc wspólną sprawą całego ludu. Niekiedy bywa także sprawą Boga. Swoj Bóg, rodzima Matka Boska, stoją —, zgodnie z wiarą ludu — po stronie pokrzywdzonych, a zatem — po stronie wolności. Chrystus, syn Ciesli, zrodzony w ubogiej stajence jest w tej wizji świata orędownikiem idei ludowej i niepodległościowej. Michał Kajka, obrońca Warmii i Mazur przed wynaradawiającą polityką, kieruje często prośby o polskość wprost do Boga:

*Przybliżyłam się do Ciebie, Jezusie,
I prosimy Cię w pokorze,
Bądź nam laskaw: w tej to porze,
Blżej, bliżej Ciebie
Jezu, Klejnocie.*

*Zalem wtruszone, serca skruszone
Niesiem k Tobie, Panie miły,
W:macnij nas Sam, dodaj siły
Potrzebującym, Ciebie proszącym.(...)
Przywróć ojczystą mowę nam usną,
A my godnie chwalić Ciebie
Będziem na ziemi i w niebie,
Miej ją w obronie — niech nie utonie.²⁵*

W wielu zbiorach poetyckich pojęcie ojczyzny kontrastowane jest z biegunowo różnym pojęciem obczyzny i cudzoziemczyzny. Opozycyjne zestawienie obrazów rodzinnego i obcego kraju, starej cnoty i nowych bożyszcz ma na celu uświadomienie odbiorcom niebezpiecznej perspektywy wędrowek emigracyjnych „za chlebem”, często bezpowrotnych:

*Żal mi jest sierot bez ojca i matki,
Że się tulają ad chatki do chatki;
Lecz: bardziej żal mi tych braci z obczyzny,
Co już nie ujrzą nigdy Ojczyzny.²⁶*

Groza wynaradowienia, jaką niosła ze sobą szeroka emigracja wiejska skłania wielu twórców do apelu o przetrwanie na własnej ziemi, pozostanie „na płocławce”, na straży „rodzinyń zaszców” i „narodowych olarzy”. W wierszach włocławskich pobrzmięwa często przekonanie o sankcji moralnej za sprzeniewierzenie się nakazowi wierności „świętej ziemi”, za jej porzucenie, oddanie w ręce obcych:

*Błogosławieństwem Bóg tylko tych darzy,
których pomimo Ławej życia doli,
Miłość gorąca z narodem kojarzy,
I na zagonech praoczystej roli,
Z przeciwieństwami umiej ją mięrczyć.²⁷*

Pojawia się społeczne nacechowanie problemu. „Zgwałcone prawo do ziemi”, pozbawienie chłopca źródeł jego utrzymania i wynikająca stąd konieczność wyjazdu „bezrolnych” są rezultatem zaniedbania demokratyzmu i porzucenia myśli o społecznej naprawie.

Człowiek opuszczający swój kraj nazwany jest „bezdomnym”, „bezziemnym”, często tulalcem i wgnębnem; określenie „emigrant” jest tej poezji nie znane. Obok romantycznych reminiscencji tulalczych dochodzi do głosu również przekonanie, że chłop liczy się głównie jako członek własnej grupy etnicznej, że jednostka nie może należeć do dwóch terytoriów, językowo i kulturowo różnych społeczności. Wyjeżdżającym „do obcych” poci przekażają życzenia zachowania godności rolnika i Polaka, nieklamania się obcym bogom („do przywar nie lgnij obczyzny”, „blyskotki cudze niech nie nęca”), wierności własnej ziemi („stojmyż więc na straży swych rodzinnych progów”), powrotu do kraju. Nakaz powrotu wzmocony zostaje wizerzeniem — pięknym przekazem folklorystycznym — mówiącym, że dusza pochowanego na ziemi obcej nie zazna spokoju, dopóki nie spocznie on w

²⁴ Por. K. Moszyński: *Kultura ludowa Słowian*. t. II: *Kultura duchowa*, część I, Warszawa 1967

²⁵ M. Kajka: *Z duchowej meji niny* (wiersz pt. *Prośba do Boga o zachowanie mowy ojczystej*). Wiersze zebrali i opracowali J. Jasiński, T. Oracki, *Obzyny* 1982, s. 48-49

²⁶ Janek z Bugaja: *Żal mi...*, op. cit., s. 66

²⁷ F. Kurak: *Z ojczytynich lande*, op. cit. (wiersz pt. *Do wiości*), s. 15

„kraju oczystym” lub nie zostanie przykryty garstką ziemi rodzinnej, zabranej „na drogę”:

*Losie, który mnie w Łalobie
Trzymasz: z dala od swych żórz,
Gdy mi przyjdzie spocząć w grobie,
Szczątki me w mej ziemi złoż!*¹²

Liczne wiersze emigracyjne, przykazania i testamenty mikroowe do tulaczy (*Na drogę. Szanuj swój strój, Czy wam nie żal. Czuwajmy. Tu nam pracować* itd.) nadają tej tematyce rangę istotnego wyróżnika patriotycznych postaw ludowego pisarstwa przełomu XIX i XX wieku.

Nie sposób w tym miejscu wskazać wszystkie tendencje rozwojowe omawianego pisarstwa. Skoncentrowaliśmy uwagę tylko na wybranych. Ale i one pozwalają na stwierdzenie, że łądząca się autorska literatura ludowa reprezentowała duży wartości poznawczy i artystyczny. Była literaturą samodzielną, świadomie odrzucającą wzory piśmiennictwa profesjonalnego, chociaż osobisty kontakt z wybitnymi pisarzami mógł skłaniać do naśladownictwa, czy podlegania niezamierzonym wpływom. Była literaturą bogatą. Takiej różnorodności form i odmian gatunkowych, formatów wersyfikacyjnych, prób rozluźnienia tradycyjnych rygorów struktury gatunkowej nie spotyka się często w literaturze amatorów i samouków. Istnieje w tej twórczości próba odwołania się do tradycji dawnych gatunków ludowych, artystycznego kanonu gminnej pieśni czy gadki. Obserwuje się u niektórych pisarzy transpozycję starych, obowiązkowych motywów i wątków na opisy nowych sytuacji wiejskich. Często są próby wyzyskiwania doświadczeń liryki patriotycznej, wyrażania nowych treści w oparciu o stare i popularne motywy, np. „Mazurka Dąbrowskiego” czy pieśni „Boże coś Polskę”, dostosowywanie do patriotycznych funkcji form modlitewnych, kołędowych, rezurekcyjnych. Siega się po wzory stylizowanych biblijnie przypowieści, odwołuje do doświadczeń dawnych, ludowych oracji, satyrycznych „przysmichów”. Osiągnięcia epiki biograficznej są również doniosłe. Kolkwiinalna konstrukcja tekstu i wielotematyczność nie oznaczają tu nigdy dowolności skojarzeń, nie prowadzą do kompozycyjnego beładu.

Rozumienie roli poezji w kategoriach patriotycznego charyzmatu nadaje literaturze omawianego okresu charakter własny, wyróżniając ją od pisarstwa lat późniejszych. tworzy prawidłowość generalną, istniejącą niezależnie od zróżnicowań poszczególnych indywidualności twórczych.

Wspaniałe dzieło „samородnych”, literatura chłopska okresu rozdarcia zabarowego, ukazana tu tylko w wybranym fragmencie, zyskać powinna prawo zarówno do pełnej prezentacji, jak i oceniaia w narodowej panice.

Alina Aleksandrowicz

MARIA CHODKOWSKA

Socjologiczna koncepcja społecznej roli twórcy ludowego

W literaturze naukowej występują dwa zasadniczo odmienne sposoby rozumienia i interpretacji pojęcia roli społecznej. Pierwszy z nich lokalizuje je w systemach wyobrażeń, drugi w systemach zachowań. Te dwa sposoby ujmowania pojęcia roli określiliśmy za H. Białyszewskim, odpowiednio, jako normatywne i behawioralne!

Ujęcia o charakterze normatywnym uotósamniają rolę społeczną z pewnymi wzorami i wyobrażeniami związanymi z jej pełnieniem, z systemami oczekiwań jednostek oraz grup. Koncepcje takie są w socjologii częste. Między innymi do nich można zaliczyć propozycje Lintona, Dahrendorfa i Wiatra! Sformułowane przez nich definicje odnoszą się do zjawisk wyznaczających społeczną osobowość. Rola istnieje tu jedynie w wyobrażeniach pewnej grupy ludzi jako wzory postępowania czy wzory kulturowe. Traktował ją więc należy wyłącznie jako zjawisko z zakresu świadomości społecznej.

Jednak tego rodzaju definicje nie uwzględniają systemów czynności, poprzez które wyraża się realizacja roli. Toteż ograniczenie się do nich oznacza rezygnację z możliwości wyjaśnienia sprzeczności pomiędzy oczekiwaniami grup a realnym zachowaniem konkretnych realizatorów roli, zjawiska tak charakterystycznego dla wszelkich rodzajów zbiorowości społecznych. Dlatego też definicje roli ujmujące wyłącznie jej aspekt normatywny nie mogą być wystarczające dla całościowych analiz życia społecznego.

Drugi sposób rozumienia roli społecznej obejmuje z kolei różnorodne systemy zachowań. W tym przypadku rola społeczna sprowadza się do syntezy konkretnych zachowań poszczególnych jednostek. Definicje tego rodzaju znalazły zastosowanie między innymi w koncepcjach Davisa, Parsonsa i Schnidera, a na gruncie polskim — Sarapaty i Doktora!

Sprowadzając pojęcie roli społecznej jedynie do realnych zachowań konkretnych jednostek nie potrafimy jednak wyjaśnić, dlaczego w pewnych specyficznych sytuacjach społecznych, gdy realizator danej roli zamienia ją na inną (bądź w ramach grupy, bądź gdy grupę opuszcza), rola jako zespół wzorów i oczekiwań — a więc jako zjawisko z zakresu świadomości społecznej istnieje nadal, a po pewnym czasie jest podejmowana przez nowego realizatora.

Takie sytuacje na ogół bywają krótkotrwałe. Przyczyna tego tkwi w strukturze roli społecznej, która raz ustalona, posiada wewnętrzną

¹ Por.: H. Białyszewski: *Rola społeczna jako kategoria struktury*, „Studia Sociologiczne”, 1967, nr 1, s. 178.

Zob.: R. Linton: *The Cultural Background of Personality*, New York 1945, s. 77; R. Dahrendorf, *Homo Sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der Sozialen Rolle*, Köln 1960; J. Wiatr: *Społeczeństwo. Wstęp do socjologii systematycznej*, W-wa 1973, s. 110.

— K. Davis: *Human Society*, New York 1948, s. 88; T. Parsons: *The Social System*, New York 1951, s. 25; E. V. Schmeder: *Industrial Sociology*, New York 1952; A. Sarapaty, K. Doktor: *Elementy socjologii przemysłu*, W-wa 1963, s. 155.

¹² Tamże, *Czuwajmy!*, s. 53.

dążność do zespolenia z aktorem. Z drugiej strony jednak struktura roli społecznej cechuje się dążnością do trwania bez względu na zmiany zachodzące w zespolach jej wykonawców, co określamy trwałością roli⁴. Dlatego też, właśnie ze względu na fakt, że istnieją role, które mimo społecznego zaprzeczania na efekty ich realizacji nie są stale związane z osobą realizatora, nie możemy traktować roli społecznej tylko jako zespolu faktycznych działań.

Ponieważ obydwa przedstawione sposoby określania roli wydają się zbyt wąskie badawczo w stosunku do rzeczywistości, jaką pojęcie roli społecznej obejmując, przyjmijmy za podstawę dla dalszych rozważań definicję ujmującą obydwa te aspekty, normatywne i behawioralne. Rolą społeczną będą więc pewne schematy i wzory postępowania wytworzone przez społeczeństwo i funkcjonujące w jego świadomości oraz odpowiadające im, mniej lub bardziej ściśle, rzeczywiste zachowania uwarunkowane naciskiem opinii grupy na realizatora danej roli⁵.

Celem prezentowanego opracowania jest określenie parametrów tworzących treść i strukturę roli ludowego twórcy oraz dokonujących się w nich przemian, które odzwierciedlają proces ewolucji tej roli. Dalsze rozważania oparcie będą na wynikach badań obejmujących grupę 748 osób zrzeszonych w Stowarzyszeniu Twórców Ludowych — instytucji o zasięgu ogólnopolskim, która skupia reprezentantów zróżnicowanych dziedzin artystycznych, zakwalifikowanych na podstawie charakteru i poziomu artystycznego wytworzanych prac przez specjalistów tworzących Radę Naukową, organ powołany przez Krajowy Zjazd STL spośród przedstawicieli nauk humanistycznych, głównie etnografii i teorii sztuki. 748 osób to stan liczebny Stowarzyszenia w okresie prowadzenia badań, konkretnie na dzień 1 stycznia 1976 r. Analiza prowadzona była na podstawie różnych materiałów dostarczających informacji o członkach badanej grupy. Były to ankiety wypełniane przez członków STL, dotyczące ich spraw personalnych, sytuacji ekonomicznej i zainteresowań, ich życiorysy zgromadzone w archiwum Zarządu Głównego STL w Lublinie oraz dokumenty osobiste i urzędowe zgromadzone w tymże archiwum (listy, podania, itp.), a także pamiętniki niektórych członków STL, nadsłane na ogólnopolski konkurs, jakimi dysponuje archiwum Centrum Pamiętnikarstwa Polskiego w Warszawie.

Zgodnie ze sformułowanym wcześniej socjologicznym rozumieniem roli społecznej, rolę ludowego twórcy rozpatrywać musimy na dwu zasadniczych płaszczyznach: działań i oczekiwań. Realizuje się ona przede wszystkim poprzez systemy odpowiednich działań wykonywanych przez jej realizatora. Czynności te odnoszą się do wytworzenia, utrwalenia, propagowania i zbytu ludowych przedmiotów artystycznych. Rozszerzenie zakresu czynności wykonywanych w ramach roli jest zarazem istotnym przejawem ewolucji roli twórcy. Twórcą tradycyjny koncentrował swą działalność wokół wytworzenia i zbytu, niekiedy nawet: ograniczając się wyłącznie do wytworzenia. Ta ostatnia sytuacja dotyczy zwłaszcza twórców nie akceptowanych przez środowisko, wytworzących wyłącznie dla zaspokojenia własnych potrzeb wewnętrznych. Swe wytwory najczęściej rozdawali oni sąsiadom, przypadkowym nabywcom lub dzieciom do zabawy, bądź też starannie ukrywali swą pracę przed najbliższym nawet otoczeniem.

Obecne rozszerzenie zakresu czynności charakteryzujących rolę ludowego twórcy objęło również czynności związane z utrwalaniem i propagowaniem własnej pracy. Działalność ta rozwija się w dwu zasadniczych kierunkach. Pierwszy wynika ze zrozumienia wartości

własnego działania w kontekście wartości kultury reprezentowanego przez siebie regionu. Stąd też utrwalanie osiągniętego dorobku to nie tylko dążenie do upamiętnienia własnej osoby, lecz przede wszystkim chęć zaznaczenia w osiągnięciach kultury całego narodu elementów kultury własnego środowiska. Dążeniem takim odpowiada najczęściej kontynuowanie dawnych form, wzornictwa i sposobów wytwarzania.

Drugi kierunek działalności zmierzającej do utrwalenia wartości wytworzonych rozwija się na płaszczyźnie identyfikacji twórcy z wartościami kultury całego narodu. Tego rodzaju orientacja wiąże się z zasadą z dużym stopniem elastyczności w zakresie przeobrażeń form, problematyki i sposobów wytwarzania. Pocucie psychicznej łączności z całym narodem inspiruje do wprowadzania w zakres uprawianej twórczości problemów o zasięgu ponadlokalnym.

Wprowadzenie nowych systemów czynności w zakres treści roli ludowego twórcy odpowiadało następujące równoległe przeobrażenia tradycyjnych systemów czynności tej roli. Ewolucja narzędzi i warsztatów pracy wyznaczyła nowe sposoby wytwarzania. Modernizacja sposobów wytwarzania stała się istotnym czynnikiem zachęcającym do podejmowania roli ludowego twórcy, z czym wiąże się jej duże znaczenie dla utrzymania i rozwoju poszczególnych dyscyplin wytwórczości. Trudno sobie bowiem wyobrazić, by obecnie, przy zachowaniu dawnych prymitywnych warsztatów znaleźli się kontynuatorzy np. kowalstwa czy garncarstwa. Doskonalenie narzędzi musi jednak być dostosowane przede wszystkim do jakości, a nie tylko ilości wytworzonych przedmiotów. Stopień optymalnej mechanizacji wyznacza specyfika danej dyscypliny oraz indywidualne predyspozycje i możliwości artysty, gdyż o zachowaniu wysokiego poziomu artystycznego w zmieniających się warunkach społecznych decydują w głównej mierze umiejętności twórcy w zakresie łączenia tradycji z teraźniejszością, dostosowanie nowych narzędzi do charakteru własnej pracy itp.

Przeobrażenia w zakresie systemów czynności wyznaczających rolę twórcy związane są z jeszcze jednym, interesującym dla socjologa zjawiskiem. Dziś już możemy mówić o instytucjonalizacji tej roli, gdyż zdecydowana większość współczesnych ludowych twórców funkcjonuje w ramach różnorodnych instytucji, działając poprzez role w nich pełnione. Biorąc pod uwagę to, że najczęściej twórcą bywa związany z działalnością dwu lub nawet większej liczby instytucji, zakres jego czynności rozszerzany jest dzięki nowym obowiązkom, nie związanym bezpośrednio z wytworzeniem, utrwalaniem i zbytem własnych prac. Chodzi tu o rozmaite prace administracyjne i społeczne w wąskim tego słowa znaczeniu (np. pełnienie funkcji w zarządkach, organizacja różnorodnych wystaw, kiermaszów itp.). Te nowe rodzaje aktywności muszą być również włączone w zakres czynności tworzących rolę współczesnego twórcy. Płaszczyźne działania roli ludowego twórcy stanowią więc nadal systemy czynności, dotyczące organizacji działań zbiorowych zmierzających do popularyzacji i rozwoju całokształtu ludowej kultury.

Zgodnie z przyjętą definicją roli społecznej, kolejnymi elementami jakie składają się na rolę ludowego twórcy są systemy oczekiwań. Przez społeczne oczekiwania rozumiemy zespolo wymagań i żądań, jakie odpowiadają utrwalonemu wzorom funkcjonującym w różnych zbiorowościach i jakie wytworzone zostały na podstawie wyobrażeń, obserwacji i przekazu. Do nich właśnie tak grupy jak i jednostki odnoszą konkretne działania realizatora roli. Mogą one być mniej lub bardziej elastyczne w zależności od tego, czego dotyczą i w jakim powstają środowisku.

Wśród oczekiwań składających się na każdą rolę wyróżnić możemy oczekiwania aktora roli oraz oczekiwania jednostek i grup, wśród których rola ta jest pełniona.

W zakres roli tradycyjnego twórcy wchodziły systemy oczekiwań

⁴ Por. *International Encyclopedia of Social Sciences*, ed. David Sills, New York 1970, s. 547-551.

⁵ Por. M. Surmaczynski: *Znaczenie kategorii „poziwa” i „rola” społeczna w badaniach socjologiczno-psychologicznych. (w:) Problemy struktury i aktywności społecznej*. Warszawa 1970, s. 153.

osób pełniących tę rolę i systemy oczekiwań miejscowych, potencjalnych i aktualnych odbiorców ich pracy, to jest sąsiadów, mieszkańców wsi czy też pobliskich miejscowości. Obecnie w związku z popularyzacją ludowej wytwórczości w skali całego kraju rozszerzyły się kręgi odbiorców pracy ludowych twórców, co spowodowało pojawienie się nowych oczekiwań wobec tej roli. Tak więc oczekiwania odbiorców pracy współczesnego twórcy to nie tylko oczekiwania osób, które należą do jego najbliższego otoczenia, lecz także oczekiwania różnych grup w obrębie całego społeczeństwa.

Oczekiwania wyznaczające rolę twórcy tradycyjnego posiadają zazwyczaj charakter nieformalny. Pojawienie się oczekiwań sformalizowanych jest konsekwencją instytucjonalizacji roli twórcy na obecnym etapie jej rozwoju.

Ewolucja społecznej roli ludowego twórcy powoduje więc rozszerzenie się zarówno zakresu działań jak i systemów oczekiwań tworzących tę rolę. Jednak ten proces rodzi niebezpieczeństwo nasilania się konfliktów rol. Mogą one występować bądź jako sytuacja sprzecznych oczekiwań różnych grup wobec danej roli, bądź też mogą być zlokalizowane na płaszczyźnie działania. Oznacza to, iż dwie role nie mogą być realizowane w sposób harmonijny przez jednego człowieka ze względu na nadmiar obowiązków z nimi związanych lub też ze względu na sprzeczność istotnych cech ich struktury.

Już z rolą dawnego twórcy wiązały się określone konflikty, wynikające z interakcji twórcy-środowisko wiejskie. Te konflikty rozwijały się przede wszystkim na płaszczyźnie działania. Wytwarzanie przedmiotów artystycznych zajmowało określony potencjał czasu. Tradycyjny twórca był z zasady rolnikiem, a dobre utrzymanie gospodarstwa rolnego przy jednoczesnym braku mechanizacji i specjalizacji wymagało od niego pracy niemal całonocnej. Niewielkie ilości wolnego czasu pochłaniała działalność religijno-obrzędowa oraz spotkania sąsiedzkie. Dodatkowe więc zajęcia związane z twórczością najczęściej wpływały ujemnie na efektywność prowadzonego gospodarstwa. W tradycyjnej hierarchii wiejskich wartości ziemia zajmowała pozycję uprzywilejowaną. Stąd zaniedbywanie pracy na roli na rzecz innej, a zwłaszcza takiej, która nie przynosiła korzyści materialnej było oceniane negatywnie. Podstawowy konflikt ról wynikał więc w tym przypadku z trudności jednoczesnego wypełniania zadań w roli twórcy i zadań w roli gospodarza. Próby jego uniknięcia lub przynajmniej złagodzenia polegały na koncentracji działalności artystycznej w okresach, na które przypadало mniejsze nasilenie prac polowych.

Drugi rodzaj konfliktu dotyczącego roli tradycyjnego twórcy lokalizował się na płaszczyźnie oczekiwań. Te zaś kształtowały się pod wpływem upowszechnionej ideologii, wyznaczającej bardzo wyraźne zakres życiowych funkcji chłopia i jego możliwości. Nie mieszcząca się w nim praca artystyczna (np. rzeźbiarza czy poety) z zasady nie budziła zrozumienia i nie była też źródłem wytworzenia pozytywnych oczekiwań wobec jednostek, które podejmowały te role. Oczekiwania realizatora roli, wynikające z jego działań i dążeń nie były więc uzupełniane odpowiednimi oczekiwaniami macierzystego środowiska. Inna natomiast była sytuacja więksich rzemieślników, którzy w wolnych chwilach zajmowali się również zdobnictwem artystycznym. Pozycja w środowisku wynikająca z wymiernej użyteczności ich pracy pozwalała uniknąć tego rodzaju konfliktów. Z tych samych także przyczyn nie budziła większych zastrzeżeń rola osób zajmujących się wytwarzaniem przedmiotów obrzędowych, tym bardziej, że najczęściej była to praca wykonywana w określonych, krótkich okresach (np. przed świętami, dożynkami itp.) a więc nie kolidowała z zajęciami w gospodarstwie. Zatem konflikt tradycyjnych ról ludowych twórców dotyczył przede wszystkim tych, którzy tworzyli z własnych potrzeb wewnętrznych.

Konflikty związane z rolą twórcy współczesnego posiadają już inny charakter. Naturalną konsekwencją przeobrażeń cywilizacyjnych jest rozszerzenie uczestnictwa w różnorodnych grupach społecznych, z czym wiąże się podejmowanie coraz to nowych ról. W zbiorowości tradycyjnej konsekwencją konfliktu ról na płaszczyźnie działania było z zasady utrzymywanie prowadzonego gospodarstwa na niższym poziomie. Obecnie wykonywanie różnorodnych funkcji wynikających z pracy zawodowej i społecznej stwarza trudności utrzymania poziomu artystycznego w działalności twórcy ze względu na nadmierne obciążenie innymi obowiązkami, zwłaszcza że współczesny twórca pełni często szereg nowych ról społecznych, w tym także zawodowych, nie zawsze w rolińwie.

Uczestnictwo w różnorodnych grupach społecznych generuje także oczekiwania przedstawicieli tych grup wobec roli ludowego twórcy, co dodatkowo umacnia podstawę rozwoju konfliktów ról na płaszczyźnie oczekiwań. Najbardziej typowe mają związek z: pozostałościami tradycyjnego sposobu wartościowania (złagodziła je znacznie w wielu przypadkach ekonomiczność uprawiania już niemal wszystkich dyscyplin ludowej wytwórczości oraz uznanie dla pracy tej kategorii twórców w zbiorowościach pozalokalnych), funkcjonowaniem stereotypów charakterystycznych dla twórcy dawnego, (powoduje to wyrażanie oczekiwań w stosunku do cech i zachowań twórcy współczesnego, niezgodnych ze zmienioną strukturą jego roli. Pojawia się więc konflikt pomiędzy oczekiwaniami aktora odpowiadającymi strukturze ról pełnionej a oczekiwaniami różnych jednostek i grup, tak formalnymi jak i nieformalnymi), rozwojem instytucjonalnych form opieki nad wytwórcami ludowymi, co implikuje zupełnie nowy rodzaj konfliktów.

Odgórnie narzucając, najczęściej maksymalnie zawyżonych norm ilościowych wpływa ujemnie na poziom artystyczny wykonywanych prac, oddziałując tym samym dezintegrująco na strukturę pełnionej roli. Także w przypadku tych wymagań instytucji, które odnoszą się do wytworzonych form i wzorów powstaje niebezpieczeństwo ich negatywnego wpływu na rozwój prowadzonej działalności twórczej, ponieważ wymagania te kształtujące się pod wpływem zmieniającego się wciąż popytu ograniczają inwencje artysty.

Omawiane zagrożenia dobrze wyrażają dwa zacytowane niżej fragmenty wypowiedzi badanych twórców. Pierwszy pochodzi z życiorysu 54-letniego rzeźbiarza z woj. suwalskiego, drugi zaś z pamiętnika 45-letniego rzeźbiarza z woj. wrocławskiego:

— *Z zalem trzeba przynac, ze najgorszym odbiorcą jest Cepelia. Nie mówię tego pod względem materialnym, dają najyższe stawki, jakie uzyskać można w kraju. Ale umowa z Cepelia to żegnaj sztuko, to raczej chałupnictwo. Nawet poplatnie, ale nie ma co marzyć o doskonałościu swych umiejętności.*

— *Cepelia zamawiając duże ilości u twórców ludowych rzeźb identycznych staje się jednostką deformującą sztukę ludową, twórca ludowy musi mieć wolną rękę w wykonywaniu rzeźb i dużym błędem jest zadanie od twórcy określonej ilości rzeźb jednakowych. Twórca wówczas staje się rzemieślnikiem i co gorzej jego praca przetrada się w manierzm, no bo właśnie Cepelia jako jednostka skupująca żąda tego na co ma zbył lub zagranicznie zamówienie. Jednym słowem handel — u jak handel to rzemiosło, praca nakładka.*

W okresie prowadzenia moich badań, z regionalnymi spółdzielniami Cepelii współpracowało stale lub okresowo 52,8% ogółu plastyków zrzeszonych w STL. Niektórzy spośród nich formułowali w swych wypowiedziach także i pozytywne oceny efektów tej współpracy. Dotyczą one jednak wyłącznie zadowolenia z ekwiwalentu ekonomicznego oraz ułatwień w zaopatrzeniu i zbycie. Niestety, bardzo często to właśnie uwarunkowania ekonomiczne zmuszają autentycznych twórców

do rezygnacji z własnych ambicji i koncentracji nad powielaniem wzorów uprzednio zamówionych. Rodzą się wówczas konflikty pomiędzy oczekiwaniami twórcy, a wymaganiami odbiorców żądających określonej ilości prac oraz dostosowywania ich do wyznaczanych form i wzorów, stanowiące obecnie najpoważniejsze zagrożenie dla funkcjonowania roli ludowego twórcy.

Uzależniają się od wzorów i norm ilościowych narzucanych przez instytucje, twórcza stopniowo przechodzi do roli rzemieślnika. Jeden z rzeźbiarzy woj. łowickiego, reprezentujący średnie pokolenie twórców, w swym pamiętniku następująco przedstawił sposób realizacji własnej roli w okresie uzależnienia się od umów zawartych z Cepelią: *Spółdzielnia ART Region w Sopotcie w dalszym ciągu żąda coraz więcej rzeźb, otrzymuje zamówienia eksportowe na wykonanie 500 sztuk płasków do Szwecji, były to indyki i kaczkę. Kupuję drewno i razem z synem (ponieważ były wakacje) ja rzeźbię indyki, syn zaś kaczkę, staramy się jak najwięcej wykonać, gdyż za pasem żniwa.*

Granica pomiędzy ludowym twórcą i większym rzemieślnikiem może być w niektórych przypadkach sporna, z całą pewnością jednak masowy wyrób nie mieści się w roli jakiegokolwiek twórcy. Rozumieją to doskonale autentyczni ludowi artyści, o czym świadczą ich wypowiedzi, których przykłady cytowane były wyżej.

Przedstawione konflikty nie są nieuniknione, a przynajmniej nie muszą i nie powinny występować w tak ostrym wymiarze. Przyczyną ich obecnego nasilania się są aktualnie dokonujące się przeobrażenia roli ludowego twórcy przy nie zmieniających, czy też znacznie wolniej zmieniających się wyobrażeniach i wymaganiach grup, w których rola ta jest pełniona. Zjawiska takie są charakterystyczne dla utrwalania się nowej formy roli, nie zaakceptowanej jeszcze w pełni przez środowisko.

Analiza systemów czynności i oczekiwań konstytuujących społeczną rolę ludowego twórcy umożliwia w pewnym zakresie sformułowanie sądów o ewolucji tej roli w zmieniających się społecznych warunkowaniach. Dla pełniejszego zrozumienia tego procesu niezbędna jest również analiza struktury roli, pozwalająca przedsięwziąć kierunki przesunięć cech szczególnych dla niej istotnych.

Strukturę roli społecznej rozumiemy za Białyszewskim jako pewien układ wzajemnie powiązanych cech, posiadających różne znaczenie dla jej trwania i rozwoju⁶. O procesie ewolucji decydują przede wszystkim zmiany w układzie cech dla niej podstawowych, tzn. koniecznych dla jej funkcjonowania. Są to więc, inaczej mówiąc, wymogi, którym jednostka musi sprostać jeżeli chce, aby przyznawano jej pozycję przysługującą realizatorom danej roli⁷.

Dla uwiidocznienia kierunków ewolucji roli ludowego twórcy rozłożyliśmy wybrane jej parametry w trzech zasadniczych płaszczyznach struktury roli (twórcy tradycyjnego i twórcy współczesnego):

I. Struktura roli tradycyjnego ludowego twórcy.

1. Cechy konieczne dla funkcjonowania tej roli: brak wykształcenia, ewentualnie bardzo niski jego poziom, rolniczy lub rzemieślniczy wyzbyt, ścisły związek twórczości z formami i wzornictwem przekazanym przez poprzednie pokolenia wytwórców, zamieszkiwanie na wsi, tworzenie i zbyt dla własnej wsi lub miejscowości sąsiednich, niechętna postawa wobec innowacji w zakresie sposobów wytwarzania.
2. Cechy, których brak wpływa ujemnie na efektywność realizacji roli: tworzenie ze względu na potrzeby osobowościowo-społeczne, znajomość problemów życia współczesności własnej zbiorowości, umiejętność zapewnienia dobrej jakości przedmio-

tów o charakterze użytkowym, dostosowywanie się do utrwalonych w opinii zbiorowości kanonów dotyczących poszczególnych dyscyplin (np. zestawów barw w hafciarstwie, układ odpowiednich elementów w zabawkarstwie itp.), tworzenie zgodne z oczekiwaniami odbiorców, emocjonalny związek ze środowiskiem wiejskim.

3. Cechy peryferyjne — nie posiadające większego znaczenia dla funkcjonowania roli: okres podjęcia roli, wiek twórcy, płeć, stopień zmobilizacji itp.
- #### II. Struktura roli współczesnego ludowego twórcy.
1. Cechy konieczne: emocjonalny związek ze środowiskiem wiejskim, znajomość problemów wsi dawnej i współczesnej, tworzenie przede wszystkim ze względu na potrzeby o charakterze psychospołecznym, indywidualny charakter wytworzonych form, ukierunkowanie tematyki: własnych prac na problemy istotne dla wsi tradycyjnej lub współczesnej, chociaż niekoniecznie z nią związane.
 2. Cechy, których brak wpływa ujemnie na efektywność realizacji roli: pochodzenie wiejskie, tworzenie zgodne z oczekiwaniami zróżnicowanych grup odbiorców, elastyczność w zakresie sposobów wytwarzania, nawiązywanie w formie i problematyce twórczości do kulturalnego dziedzictwa własnego regionu, organizacja zbytu we własnym środowisku.
 3. Cechy peryferyjne: okres podjęcia roli, wiek i płeć twórcy, wykształcenie, zawód, miejsce zamieszkania, stan cywilny, stopień zmobilizacji, uczestnictwo w działalności organizacyjnej w zakresie rozwoju ludowej kultury.

Przedstawiony schemat ukazuje istotniejsze przeobrażenia struktury roli ludowego twórcy. W zakresie cech koniecznych dla roli twórcy tradycyjnego znajdowały się m.in. rolniczy zawód, zamieszkiwanie na wsi i brak wykształcenia. Parametry te w strukturze roli twórcy współczesnego mają już w coraz większym stopniu charakter elementów peryferyjnych. W grupie badanych przeze mnie twórców już tylko 50 osób (6,7%) nie posiadało żadnego wykształcenia, wykształcenie niższe niż podstawowe miało 230 osób (32,1%), podstawowe — 328 (43,9%), a wyższe niż podstawowe 123 (16,4%), w tym czterech twórców posiadało wykształcenie wyższe niż średnie. (Odnosnie do pozostałych 17 osób nie udało się uzyskać informacji na temat wykształcenia). Bardzo wyraźny był przy tym wzrost poziomu wykształcenia w grupie młodszej. Spośród twórców najmłodszych (do 30-go roku życia) prawie 40% posiadało wykształcenie wyższe niż podstawowe.

Również bardzo znaczne było zróżnicowanie w zakresie innych nadanych cech. I tak 155 respondentów (16,4%) mieszkało w mieście, w tym w mieście wojewódzkim 34 osoby, a 295 twórców (39,4%) nie zajmowało się w ogóle uprawą ziemi.

Duże zróżnicowanie współczesnych ludowych twórców pod względem cech demograficzno-społecznych, stanowiące naturalną konsekwencję przeobrażeń całego społeczeństwa decyduje, iż cechy te w aspekcie trwałości roli i możliwości jej rozwoju nie mają już większego znaczenia. Powiązanie twórczości z dawną tradycją własnego regionu posiada dla realizacji roli znaczenie ważne, nie jest już jednak elementem koniecznym. Zerwanie tych więzi jest dla twórcy trudne i niebezpieczne dla dalszego rozwoju, niemniej części tej problematyka dotycząca życia współczesnego eliminuje treści przekazane tradycją. Również istotne znaczenie dla funkcjonowania roli twórcy ludowego posiada określona postawa wobec innowacji w sposobach wytwarzania, chociaż ze względu na upowszechniającą się mechanizację w niektórych dziedzinach wytwórczości, nie jest już ona czynnikiem determinującym realizację tej roli.

⁶ Por.: H. Białyszewski: *Rola społeczna jako kategoria...*, s. 189-90.

⁷ Ze względu na socjologiczny charakter analizy w jej zakresie nie wchodzi parametry o charakterze merytorycznym, określające artystyczny poziom wykonywanych prac.

Ważnym, ale już też niekoniecznym, elementem w strukturze roli twórcy współczesnego jest organizacja zbytu w własnym środowisku. Coraz powszechniejsze rozszerzenie się rynków zbytu na artykuły wytwarzane przez artystów ludowych nie stanowi jeszcze zagrożenia dla utrzymania roli. Zagrożenie to pojawia się dopiero w momencie, gdy twórca zupełnie pomija potrzeby i opinie własnego środowiska. Ocena wsi jest bowiem dla większości twórców rzecząową, konstruowaną krytyką oraz źródłem inspiracji.

Cechą konieczną w strukturze roli twórcy współczesnego jest także emocjonalny związek ze środowiskiem wiejskim oraz znajomość problemów życia wiejskiego. Sprawy te były mniej ważne w sytuacji twórcy tradycyjnego wywodzącego się ze środowiska wiejskiego i zamieszkującego na wsi. Z reguły ten kontakt terytorialny ułatwiał się z emocjonalnym zaangażowaniem, poza przypadkami odrzucenia twórcy przez zbiorowość i wynikającej stąd izolacji. Obecnie, gdy coraz wyższy odsetek ludowych wytwórców mieszka w mieście, emocjonalne zaangażowanie w problemy wsi i oczywiście ich dobra znajomość są elementem koniecznym dla podjęcia i realizacji tej roli. Podobnie rozszerzenie się zespołów czynników składających do pełnienia roli twórcy spowodowało większe możliwości ukierunkowania się jej realizatora na osiągnięcie korzyści materialnych. Stąd orientacja twórcy, mniej istotna w naturalnych warunkach środowiska wiejskiego, w obecnych warunkach jest elementem jednoznacznie determinującym funkcjonowanie omawianej roli.

Omówiliśmy krótko najistotniejsze z przesunąć w układzie cech struktur roli ludowego twórcy. Zmienił się tu fakt, iż zespół cech koniecznych, wyznaczających strukturę roli twórcy współczesnego uległ przegrupowaniu tak znacząco, że obecnie jest zupełnie różny od analogicznego zespołu w strukturze roli twórcy dawnego. Zmiana hierarchii cech podstawowych dla dancj roli powoduje, że staje się ona inną, nową formą. W tej sytuacji należałoby się spodziewać przeobrażeń również i systemów oczekiwań związanych z jej realizacją. Tymczasem mimo przeobrażeń społecznych warunkujących ewolucję roli, oczekiwania jednostek i grup, tak formalne jak i nieformalne, pozostały niezmiennie, bądź też zmieniły nieproporcjonalnie w stosunku do przekształceń samej roli.

Jedzieli obecnie ta nowa forma działalności współczesnego twórcy dostosowana jest w większości przypadków do stereotypowych oczekiwań środowisk, w których funkcjonuje, należy sądzić że została ona odpowiednio uzupełniona symulacją i w związku z tym posiada charakter quasi-rol. Taki stan potwierdzają wypowiedzi twórców na temat przystosowywania się do wymagań odbiorców dotyczących stroju, języka czy zachowań. Najczęściej twórcy, zwłaszcza młodzi, akceptują te wymagania, po prostu grają swoją rolę tak, jak tego od nich oczekuje społeczeństwo. Brak zgodności oczekiwań różnych grup ze strukturą roli współczesnego twórcy powodować musi dalsze nasilenie się zabiegów symulacyjnych podejmowanych przez aktora roli. Obecnie jeszcze najstarsze pokolenie ludowych wytwórców reprezentuje dawny typ roli odpowiadający tradycyjnym oczekiwaniom. Jest to już jednak grupa coraz mniej liczna, zatem odpowiednia zmiana oczekiwań jest niezwykle ważna dla dalszego rozwoju poszczególnych dziedzin ludowej twórczości.

Maria Chodkowska

Ź POLSKICH PIEŚNI LUDOWYCH

Jako swobodne uzupełnienie do tekstów o polskiej kulturze ludowej proponuję lekturę dwunastu pieśni ludowych. Wybór ten jest prezentacją i przypomnieniem bogatego i gatunkowo zróżnicowanego repertuaru folklorystycznego. I tak, teksty nr 1 i 2 to przykłady najstarszych polskich pieśni kołędnych, związanych z monoteistycznym składaniem ścieżek. Ich treści, nierzadko w konwencji magiczno-symbolicznej, były zróżnicowane w zależności od adresata ale jednocześnie i dotyły typowa — gospodarzom (por. tekst nr 1 z prastarym motywem „Złoty płucik”) i mieszkańcom przede wszystkim pomyślności w pracy na polu, w zbiorach, a dwuczęsnym (tekst nr 2 — „jabłoneczka”) — urody, powodzenia w wieloletniej i szybkiej tamajpłędzie. Ponadto repertuar ludowy przewidywał także specjalne nawiązanie kołedy świątecznej dla gospodyni i chłopca (kawalera) oraz ustalone kanony wykonawcze — kołedy dla panien śpiewały zespoły dziewcząt, a kołedy dla chłopców — zespoły dziewcząt.

Funkcjonalnie (i w wielu wypadkach tekstowo) zbliżone do kołedy są również ludowe pieśni obrzędowe z cyklu weselnego, np. dyngusowa (nr 3) i tzw. podziłka „konopielka” (nr 4). Są to także pieśni świąteczne, a więc niejako kołedy wielkonoce. Prezentację dorocznego repertuaru obrzędowego zamknął przykład pieśni dotykowej (nr 5).

Zespół rodzimych pieśni obrzędowych reprezentują utwory nr 6 i 7. W pierwszym przypadku jest to grupa czterech pieśni weselnych śpiewanych w kolejnych etapach obrzędu. Wskazę — wracają tu pieśni korowajkowe, charakterystyczne dla folkloru pogranicza wschodniego. Przykład następuje — to wrodzą wykonawców „samorodna pieśń pogrzebowa za chacie zmarłych”, raczej „lament baboim”. Charakterystyczny jest sposób wykonania tej pieśni. Rozpoczyna każdy wiersz wykrzyknikiem „Przewodnik” (P) a po nim chór panstwa śpiewające, z tym, że w pierwszej zwrotce śpiewa chór męski (M), w drugiej chór żeński (K), a dopiero w ostatniej (dwuczęstny) zwrotce wszyscy razem śpiewają jako zakończenie (M, K).

Obrzędowe pieśni doroczne, jak i rodzime stanowią przykład utworów z bardzo wyraźnym i jednoznacznie określonym, wpisana w tekst sytuacji wykonawczą. W tym sensie przeciwstawiła im się pieśni tradycyjnie nazywane „ponocelnymi” (por. nr 8-12). W prezentowanym wyborze stanowią je: grupie „pieśni milusze” (nr 8) — w tym wypadku charakterystyczne przypiewki góralskie; stara pieśń rekrutka (nr 9); typowa ludowa ballada (nr 10); z wyjątkiem wykonawstwom w tym wiersz i kary; kołysanka (nr 11) i ponocelna w wymowie społecznej pieśń o nierozważnej wzięci chłopca z ziemią. W swojej głębokiej strukturze jest to właściwie rodzaj lamentu (nr 12).

Przedstawiamy zbiorek nie jest oczywiście w stanie zastąpić pełniejszej prezentacji wariacyjnych pozycji z dorobku polskiego folkloru nakorowajkowego na szerzej niż tylko folklorystyki krąg odbiorców. Wyjdzie mi jednak, że dostatecznie sygnalizuje jego bogactwo. Poniżej tym prezentacją jest obowiązkowo, dominujące w środowiskach masowego przekazu a częściowo prezentacji przez liczne zespoły pieśni i tańca wsiach folkloru „Kolorowego”, uświadomione, włącznie z zabawowego, bezproblemowego w treści, z typowym zaprzewem czy jest tylko okrzykiem: „Oj dano” itp. Taka selektywna transmisja obrazu naszych ludowych tradycji jest bardzo krzywdząca dla samej tradycji ale również ogranicza i wyłącza możliwość normalnego dialogu kultury ludowej z ogólnonarodową. Jedną z pozytywnych form przeciwstawiania się tej poszczególniej tendencji jest doroczny Festiwal Kapeli i Śpiewaków Ludowych w Kazimierzu nad Wisłą, nastawiony (jak to formułuje regulamin imprezy) na ochronę najcenniejszych tradycji i autentycznego śpiewu i muzykowania „ludowego”. Festiwal w Kazimierzu przypominam tutaj dlatego, że większość prezentowanych utworów pochodzi właśnie z repertuaru tej imprezy.

Wszystkie peśni są (jak to zaznaczono w poszczególnych metryczkach podających podstawowe dane o wykonawcach, czasie i sposobie dokumentacji) obrazem bezpośredniego przekazu z tradycji ustnej różnych regionów Polski. Sądzę bierze się ich dosyć różnicowana szata językowa. Posługując się grafiką literacką oddano jednak podstawowe cechy wymowy gwarowej.

Nagrania pochodzą ze zbiorów Jerzego Bartmińskiego (JB), Jana Adamowskiego (JA), Archiwum Polskiego Radia w Lublinie i Archiwum Wojewódzkiego Domu Kultury w Lublinie

Jan Adamowski

1

Wyk. Zespół „Dunajnicy” z Lukowej, woj. Zamok. Nagranie (1986) i transkrypcja tekstu Jan Adamowski; zbiory JA

1. Panie gospodarzu, panie gospodarzu,
co wy tu robicie, co wy tu robicie.
2. Że na waszym polu, że na waszym polu
złoty plutek 4orze, złoty plutek 4orze
3. Najświętsza Panienska, Najświętsza Panienska
śniadanie przyniosła, śniadanie przyniosła
4. Wstańcie, nie orajcie, wstańcie, nie orajcie,
siądźcie, pośniadajcie, siądźcie, pośniadajcie.
5. Wstałi, nie orali, wstałi, nie orali,
siedli, pośniadali, siedli, pośniadali
6. Potem sie pytali, potem sie pytali,
co będziemy siali, co będziemy siali.
7. Żyto i pszenice, żyto i pszenice,
owies, tataryce, owies, tataryce.
8. Aby były kłosy, aby były kłosy,
pod same niebiosy, pod same niebiosy.
9. Będzie snop na snopie, będzie snop na snopie,
a kopa na kopie, a kopa na kopie.
10. Gumna pójdo w góry, gumna pójdo w góry,
jak na niebie chmury, jak na niebie chmury.
11. Będziem sie krążyli, będziem sie krążyli
pomiędzy snopami, pomiędzy snopami.
12. Jak ten miesięczko, jak ten miesięczko
pomiędzy gwiazdami, pomiędzy gwiazdami.

Jiii — ha, ha, ha! (*przeciągły okrzyk kołodzika zwanego „kobyłą”*)

2

Wyk. Zespół z Berdzy Królewskiej, woj. Rzeszów. Nagr. (1984) i tr. tekstu JA; zbiory JA

(*Mówią chórem, skandując poszczególne sylaby*)

Nadobna Kasienko nic racz się dziwować,
będziemy ci kołodować.

(*Wspólnie śpiewają:*)

1. Przez podwórze, przez zielone
(: trzej młodzieńcy jechali :).
2. O nadobną, o Kasienkę
(: oni się tam pytali :).
3. A ona im powiedziała
(: o winowym ogrodzie :).
4. W tym ogrodzie, w tym winowym
(: jest winowa jabłonia :).
5. Na jabłoni, na winowej
(: są winowe konary :).
6. Na konarach, na winowych
(: są winowe gałązki :).
7. Na gałązkach, na winowych
(: są winowe kwiatuszki :).
8. Na kwiatuskach, na winowych
(: są winowe jabłuszka :).
9. A pójde ja, a zerwe ja
(: to winowe jabłuszko :).
10. A weznie jo, a turne jo
(: do Kasienki na łózko :).

3

Wyk. Zespół śpiewaczy z Nadzwirzy Kościelnej, woj. lubelskie. Nagranie (1982) i tr. tekstu Jerzy Bartmiński; archiwum Jerzego Bartmińskiego

1. Aleluja, biją dzwony,
głos ich leci na wsze strony,
pora zbliża się radosna,
Pan zmartwychwstał, wiosna, wiosna,
aleluja, aleluja!
2. Biją dzwony na pocieche,
co pod kmiącą przyjdzie strzeżę
i zaświeci nasze słońce
na te chaty, na płaczące,
aleluja, aleluja!
3. Przyszliśmy tu po imigusic
i śpiewamy o Jezusie,
co zmartwychwstał dnia trzeciego,
by odkupić świat od zlego,
aleluja, aleluja!
4. Róża w ogrodzie rozkwita,
Jezus z Maryją się wita.
I my z wami się witamy,
o śpiewanie się pytamy,
aleluja, aleluja!
(*jeden z wykonawców głośno pyta:*)
— Pozwolicie śpiewać?
(*ktoś odpowiada:*)

— Pozwolimy!

5. Bracia mili, już rok cały
jakśmy u was nie śpiewali.
Dzisiaj zmartwychwstanie Pana,
niechaj będzie pies śpiewana,
aleluja, aleluja!
6. Wszyscy wierni chrześcijanie,
zacznijmy nasze śpiewanie.
Sprawil nam Chrystus wesele.
zwycięzył nieprzyjaciele,
aleluja, aleluja!
7. W Wielgi Czwartek, Wielgi Piątek, 1
cierpiał Jezus za nas smutek.
Za nas smutek, ciężkie rany,
za nas byl ukrzyżowany,
aleluja, aleluja!
8. Trzej Żydowie jak katowie,
urągali boskiej głowie
i Jezusa umęczyli,
ciało do krzyża przybili,
aleluja, aleluja!
9. Przybili trzema gwoździami,
krew sie leje strumieniami.
Anieli się dowiedzieli,
po krew świętą przybieżeli,
aleluja, aleluja!
10. Pozgarniali, pozbiali
i do rajy odesłali.
Otwórzcie się nam niebiosa,
bo niesiemy krew Jezusa,
aleluja, aleluja!
11. Niebiosa się otworzyły,
dużyeczki się pokloniły
I my z nimi sie kłaniamy,
i wesolo wam śpiewamy,
aleluja, aleluja!
12. Grób byl glazem przywalony,
pieczęciami opatrzony.
Bóg potęgę śmierci skruszył,
wstał, pieczęcic nie naruszył,
aleluja, aleluja!
13. Żołnierze od strachu drżeli,
gdy Pan wstał, potruclileli,
na ziemię się obalili,
od jasności wzrok stracili,
aleluja, aleluja!
14. Magdalena lamentuje,
nie ma Pana, grób wskazuje,
ledwie gorzko zaplakała,
aniola w grobie ujrzala,

aleluja, aleluja!

15. Potem wkrótce Go spotyka,
mając Go za ogrodnika.
Zbawiciela nie poznała
— Czyś ty żebrek? — Go pytala,
aleluja, aleluja!
16. Aniol głosi, że tej nocy
Chrystus powstał o swej mocy.
I my także powstawajmy,
na wiek wieków Go kochajmy,
aleluja, aleluja!

4

Wyk. Zespół „Lipisko” z Lipieka, woj. Suwalki, Nagr. (1983) i tr. ukstu JA; zbiory JA.

1. Cienka, niewielka w lenku kanapielka,
oj, wino, wino zieleno.
2. Jeszcze cieńsza niż ładniejsza,
oj, wino, wino zieleno.
3. Tam dziewczyna pawki pasie,
oj, wino, wino zieleno.
4. Pawki pasie, piórka zbiera,
oj, wino, wino zieleno.
5. A z tych piórek wianuszek wije,
oj, wino, wino zieleno.
6. I uwila pelen wieniec,
oj, wino, wino zieleno.
7. I na główkę go włożyła,
oj, wino, wino zieleno.
8. Skąd się wzięły bujne wiatry,
oj, wino, wino zieleno.
9. I zerwały tej panie wieniec,
oj, wino, wino zieleno.
10. Wścickla biegła w kraj dunaju gaju,
oj, wino, wino zieleno.
11. Napotkala dwóch rybalowców,
oj, wino, wino zieleno.
12. A wy moi rybalowcy,
oj, wino, wino zieleno.
13. A zarzućcie swoje sieci,
oj, wino, wino zieleno.
14. I złapajcie tej panny wieniec,
oj, wino, wino zieleno.
15. A moja ty panieneczko,
oj, wino, wino zieleno.
16. A co dla nas za dar będzie,
oj, wino, wino zieleno.
17. Kopa jajek na talerzu,

oj, wino, wino zielno.

18. To śpiewają kawalerzy,
oj, wino, wino zielno.

5

Wyk. Zespół z Drelowa, woj. Białą Podlaska, Nagr. 1980; tr. tekstu JA, Arch. WDK w Lublinie 1980, t.3A.

1. Otwierajcie nam te wierzeć,
bo w polu żytko sie nie chwije,
bo już sie dosyć nachwialo,
kiedy na polu stojalo.
2. Uścielajcie nam stoly, lawy,
bo idzie tutaj gość wspanialy,
idziemy z wiejską robotą,
niesiemy tu szczere złoto.
3. Wychodźcie, panie, na ganeczek,
przynieśliśmy tobie wianeczek,
(: a ten wianeczek klosiany,
przez cale lato zbierany :).

6

Wyk. Maria Gumieła, ur. 1919 r. w Szarawoli, zam. w Suminie woj. Zamokł. Nagr. 1978,
tr. tekstu JA, Arch. WDK w Lublinie 1978, t. 5.

a

1. (: Za stół, Kasieniu, za stół :),
prysłał Pan Jezus czas swój.
2. (: I twojo nidziolętkę :),
szczęśliwe godzinkę.

b

1. Szeroka droga, głęboka woda,
jeszcze szerszy gościniec,
wróć sie Kasieniu, wróć sie Kasieniu
do kościoła po wieniec.
2. Nie wróće ja sie, nie wróće ja sie,
bo go tam dalaś schować,
przed Matko Bosko, pzed Święto Trójco,
będzie On tam wikować.

c

Rozwijaj sie kuruwalu,
rozwijaj sie kuruwalu
spod zielonego maju.

d

1. (: Hoża, mateńko, hoża :),
a pudajcie nam noża.
2. (: Będziem kurował krajali :),
wesle zakańczali.

7

Wyk. Zespół z Grodzianka Dolnego, woj. mazowieckie, Nagr. (1982) i u. tekstu JA; zbiory JA

1. (P) Zaczynam lamynt więźniów jynczących,
(M) zaczynam lamynt więźniów jynczących,
(P) w czyścowych mynkach pokutujących,
(M) w czyścowych mynkach pokutujących,
(P) słuchaj, żyjący człowiecze,
(M) słuchaj, żyjący człowiecze,
(P) co za łogiń w czyściu pieczie przybywający,
(M) co za ogień w czyściu pieczie przybywający.
2. (P) Oj, cierpi, matka, jak sie tam pali,
(K) oj, cierpi matka, jak sie tam pali,
(P) na syny, córki z płaczym sie żali,
(K) na syny, córki z płaczym sie żali,
(P) że ni mosz politowania,
(K) że ni mosz politowania,
(P) by jich z cinyńkiego konania wyratowali,
(K) by jich z cinyńkiego konania wyratowali.
3. (P) Ojczy i matko twe dziecie jęczy,
(M) ojczy i matko twe dziecie jęczy,
(P) z tobo, jeżeli mie ty wyręczysz,
(M) z tobo, jeżeli mie ty wyręczysz,
(P) wspomnijcie na me kochanie,
(M) wspomnijcie na me kochanie,
(P) sam żal i politowanie w sercach wyręczy,
(M) sam żal i politowanie w sercach wyręczy.
4. (P) Bracie i siostru w jedny wnetrznosci,
(K) bracie i siostru w jedny wnetrznosci,
(P) kiedy jest afekt wspólny w miłości,
(K) kiedy jest afekt wspólny w miłości,
(P) podaj rynke miłosierno,
(K) podaj rynke miłosierno,
(P) ugaś gorączkę niezmierno aby z liłości,
(K) ugaś gorączkę niezmierno aby z liłości.
5. (P) Żono kochana wspomnijże sobie,
(M) żono kochana wspomnijże sobie,
(P) jam przyjacielem był szczerem tobie,
(M) jam przyjacielem był szczerem tobie,
(P) nie żałujże dać ratunku,

- (M) nie żałujcie dać ratunku,
 (P) w mojim bólu i frasunku wspomóż mnie w grobie,
 (M) w mojim bólu i frasunku wspomóż mnie w grobie.
6. (P) Mężu kochany, jam żona twoja,
 (K) mężu kochany, jam żona twoja,
 (P) wszakżeś pociechą był w życiu mojo,
 (K) wszakżeś pociechą był w życiu mojo.
 (P) ściagnij ręka miłosierno,
 (K) ściagnij rynke miłosierno,
 (P) do wiecznego twego wierno dzwignij pokoju,
 (K) do wiecznego twego wierno dzwignij pokoju.
7. (P) Wy przyjaciele, mili kumowie,
 (M) wy przyjaciele, mili kumowie,
 (P) współtowarzysze i sąsiadowie,
 (M) współtowarzysze i sąsiadowie,
 (P) dejcie nam poratowanie,
 (M) dejcie nam poratowanie,
 (P) co mnie dziś, to wom sie stanic, wierzcież mi, mówię,
 (M) co mnie dziś, to wom sie stanic, wierzcież myj mowie.
8. (P) Ty sobie czynisz wszelkie wygody,
 (K) ty sobie czynisz wszelkie wygody,
 (P) a mnie tu trudno o kropke wody,
 (K) a mnie tu trudno o kropke wody,
 (P) pijesz wino, jesz przysmaki,
 (K) pijesz wino, jesz przysmaki,
 (P) posil zgłodniałe żebraki kropko ochlody,
 (K) posil zgłodniałe żebraki kropko uochlody.
9. (P) Zostaly po mnie konie i woły,
 (M) zostaly po mnie konie i woły,
 (P) chaty, budynki, spichrze, stodoly,
 (M) chaty, budynki, spichrze, stodoly
 (P) co było z mojego staranio,
 (M) co było z mojego starania,
 (P) dejcie do poratowanio aby na poly,
 (M) dejcie do poratowanio aby na poly.
10. (P) Nie mniej jałmużny na szkode sobie,
 (K) nie mniej jałmużny na szkode sobie,
 (P) będzie zasługo i tobie w grobie,
 (K) będzie zasługo i tobie w grobie,
 (P) co ty zmarłym kościom rzucisz,
 (K) co ty zmarłym kościom rzucisz,
 (P) tego pewnie nie zasmuczisz dusze w tyj dobie,
 (K) tego pewnie nie zasmuczisz dusze w tyj dobie.

(M. K) Co ty zmarłym kościom rzucisz,
 tego pewnie nie zasmuczisz dusze w tyj dobie.

8

Wyk. Krystyna Mętel z Koszarawy, woj. Bielsko-Biala, Nagr. (1982) i tr. tekstu JA; zbioru JA

Hej, wyjdę do gronicka,
 da, ubiere sie piyknie,
 hej, bydzie Jasiek myśloł
 marcepan zakwitnie.

b

Hej, jak ja se zaśpiwom,
 aj, pusce glos, pusce glos,
 hej, uslysyz mie Jasiu,
 da, jak bydziesz uowce pos.

9

Wyk. Z spół z Siechowa Małego, woj. Tarnobrzeg, Nagr. 1984; tr. tekstu JA, Arch. PR w Lublinie

1. Trobio, trobio, w bebny bijo,
 wlejocku ewie maserujo.
2. Ji jo bym tyz maserowol,
 zeby my kto kunia siodol.
3. Starso siostra uslysiala,
 kunika mu uesiodlala.
4. A ta śzednio lic pędala,
 a nojm uedso zaplakala.
5. Nie placicie wy siostry brata,
 jo pędwroće za trzy lata.
6. Juz trzy lata pędemijajo,
 siostry brata wyglodajo.
7. A brat lezy przy strumieniu,
 trzymo główke na kamieniu.
8. A kunicek wedle niegu,
 grzebie nózko, żaluje gu.
9. Juz wygrzebol pęd kuelona,
 pędchlewać chce swęgę pana.
10. Kruki, wrony sie zlecialy,
 ji braciska rozszarpaly.

10

Wyk. Helena Cembrzyńska z Drwałewa, woj. Sieradz, Nagr. (1984) i tr. tekstu JA; zbioru JA.

1. Pojechał pon z chartamy na pole

- ji "ostawił przy dworze pachole,
(: aby dworu pilnował
i na panią bacznosc doł :).
2. A pachole kunia "osiadalo
i za panym w poguń pojechało,
(: żeby pana doganiać
i "o pani dać mu znać :).
3. Dogonił go w Krakowie na młocie:
— Wróć sie, panie, u pani są goście,
pani krawca nocuje,
pani krawca nocuje.
4. — Jedź pachole, nie wierze jo tego,
moja żuna z rodu ślachtetnego,
nie zrobilaby tego,
nie zrobilaby tego
5. — Jeśli wy my, panie, nie wierzycie,
mom w kieszeni krawieckie nożyce,
(: pani krawca nocuje
i tak sobie figluje :).
6. Przyjechali w dworskie podwórzyce,
zapukali w ciemne "okinnice:
(: — Andziu wstań, śpisz czy czujesz,
czy krawczyka nocujesz? :).
7. Andziuchna sie tak mocno przelinkla,
że sukinke na rymby "oblekla,
witać mynża z podróży,
witać mynża z podróży.
8. Nie trza menża z podróży witać
i nie trzeba z krawczykami sypiać;
(: "Och, Andziulu, nieboże,
już nie byndziesz w mym dworze :).
9. — Podejta my śnurowane buty,
póde z ludźmy w pole do roboty,
(: "o dziesiąty godzinie,
może menża złoł myniec :).
10. — Podejta my pióro i kalamorz,
bede pisać do familji zaroz,
(: by pu mnie przyjechała
i me z sobo zabrala :).
11. Jak familjo na pół drogi była,
to Andziula we krwi popłynyla:
(: — Kuniec życie twoigo
za krawczyka milego :).
12. Jak familjo w progi wstępowała,
to Andziula na łożu leżała.
(: — "Och, Andziulu, korolu,
narobilas nom żalu :).

11

Wyk. Waleria Żarnochowa ur. 1908 r., zam. Dąbrowy, woj. Ostrołęka. Nagr. 1981; tr. tekstu JA. Arch. PR w Lublinie.

1. Kolyście sie, kolyś,
kolibecko sama,
(: bo ja powandruje,
gdzie ja bande chciała :).
2. Kolyście sie, kolyś,
kolibecko lipowa,
niechaj cie Pan Jezus
synecku "uchowa,
niechaj cie, synecku,
Pan Jezus "uchowa
3. Kolyście się, kolyś,
"od ściany do ściany,
(: lulajze mi, lulaj,
synecku kochany :).
4. Lulajze mi, lulaj,
modre "ocka stulaj,
(: spjżze az do rana
dziecino kochana :).

12

Wyk. Genowefa Krupa z Woli Batorskiej, woj. Kraków. Nagr. 1980, tr. tekstu JA. Arch. WDK w Lublinie 1980, t. 3A.

0. (: Styry konie we dworze :),
(: a nik nimi nie "orze :).
2. (: Cóż bedziwja "orali :),
(: jak my pana sprzedali :).
3. (: Sprzedali my pod sam bór :),
(: pieniądze my wzieni wór :).
4. (: "Oj, piniązki, piniądze :),
(: jo tu wami wyrządze :).
5. (: Kupie jo sc korole :),
(: powiese je w stodole :).
6. (: Powiese wos w stodole :),
(: zastąpicie mi role :).
7. (: Wazystkom pole sprzedala :),
(: teraz bede ligala :).
8. (: Nic nie bede robila :),
(: lec po karcmach ch "odzila :).

opracował Jan Adamowski

Środowiska wiejskie i typy rodzin

Obserwując procesy przemian w dzisiejszej rodzinie nietrudno dostrzec, jak bardzo są one uzależnione od procesu przeobrażeń dokonujących się w szerszych zbiorowościach społecznych. Zjawiska te badają nauki społeczne i na podstawie swych wyników stwierdzają nie tylko fakt zależności wpływów środowiska na rodzinę, ale i rodziny na otoczenie. Chcąc zatem poznać rodzinę, trzeba poznać tę dwustronną zależność, jej otoczenie, grupy społeczne oraz instytucje i organizacje, z którymi ona stale się styka, a także warunki rozwoju jednostki żyjącej w rodzinie i w szerszym społeczeństwie.

Przy charakterystyce środowisk wiejskich i ich rodzin, przy próbie ukazania ewentualnego ich zróżnicowania, uzasadnione wydaje się przede wszystkim dokładniejsze przyjrzenie się środowisku wiejskiemu jako całości. Należy zatem uwzględnić podstawowe struktury i te elementy lokalno-wiejskie, które mają decydujący wpływ na kształt życia i gospodarowania ich mieszkańców, różniąc je w jakims sensie wyznaczając typologię tych środowisk.

1. Ogólna charakterystyka współczesnych środowisk wiejskich

Przystępując do scharakteryzowania środowisk wiejskich i ich rodzin, należy przede wszystkim sformułować generalne stwierdzenie, że środowiska te przestały być „społecznościami zamkniętymi”. Weszły one w ponadlokalne związki, związały się mocno z ogólnonarodową kulturą i życiem społeczeństwa. Dawna nieformalna organizacja społeczności wiejskich oparta na kręgach krewiniaczo-sąsiedzkich, na autorycie proboszcza, bogatych gospodarzy i starszyny, załamała się jako niewystarczająca. Nastąpił rozpad lokalno-centrycznej struktury wspólnoty wiejskiej, która oparta była na osobowych, krewiniaczo-rodzinnych i gospodarczych związkach mieszkańców wsi. Poza tym, stale różniące się dawny jednolity system wartości społeczno-obyczajowych, kulturowych i moralnych oraz związane z tym systemem wzory zachowań, a opinia się przestaje być ośrodkiem kontroli i presji wobec rozszerzania się pozawiejskich i niekonwencjonalnych wzorów życia i gospodarowania, zwłaszcza u młodego pokolenia¹.

Ważnym zagadnieniem dla badaczy wsi jest aktualne funkcjonowanie w tych środowiskach kontroli społecznej, niegdyś sprawowanej samowładnie przez ówczesne autorytety wiejskie. Wiele wskazuje na ograniczenie się jej wpływów na życie mieszkańców wsi. Stwierdzono też zacieranie się trwałego i totalnego charakteru społeczności lokalnej. Kontrola sprawowana przez społeczność lokalną odnosi się obecnie niemal wyłącznie do małych grup, ulega zachwianiu i liberalizuje się, zaś w momencie powszechnej akceptacji nowych wzorów życia znów wraca

do równowagi. Taki przebieg zjawiska może wystąpić np.: przy wprowadzaniu niektórych innowacji gospodarczych, stylu życia i zachowań młodzieży, przy zawieraniu małżeństw z partnerami pochodzącymi z miasta. Zdarza się także, iż kwestionuje się istnienie kontroli na skutek nawarstwiania się w postawach i zachowaniach ludzi ducha niezależności, partykularyzmu i konsumpcyjności. Objawia się to w nasileniu pewnych zjawisk, np.: czytelnictwa prasy i książek, uczestnictwa w kulturze audiowizualnej, masowej, a w osłabieniu innych, np.: osobowych kontaktów i zainteresowań prosocjalnych, intensywności form współżycia kulturowego typu tradycyjno-wiejskiego oraz rozluźnianiu się więzi rodzinno-krewiniaczych i lokalnych.

Już te pobieżne uwagi sugerują, że współczesna wieś podlega różnym, dynamicznym procesom deintegracji społecznej. Równocześnie pojawiają się, w zależkowej postaci, nowe wzory życia wiejskiego. Jego kształty i natężenie zależą od typu społeczności wiejskiej, a zwłaszcza społeczno-zawodowej i demograficznej struktury wsi i stopnia jej industrializacji czy urbanizacji. W poważnym stopniu naruszyony został hierarchiczny układ jednostek rodzinno-gospodarczych tradycyjnej wsi, które były ze sobą powiązane na zasadzie „obrotu zamkniętego” przez różne formy zależności, współpracy, solidarności zbiorowej, przez różne ceremonie i towarzyskie normy obyczajowe, łagodzące odczucie realnych dystansów czy sprzecznych interesów społeczno-gospodarczych.

Kręgi krewiniaczo-sąsiedzkie

Podobne zmiany dokonały się na wsi między zespolami krewiniaczo-sąsiedzkimi a rodziną. Już przed kilkudziesięciu laty pisano, że sąsiedzi nie znają się i nie interesują się sobą. Nic nie obchodzi ich los sąsiadujących rodzin, często potrzebujących pomocy, zaniedbanych moralnie, upadających gospodarczo. Dziś ten kryzys więzi jest jeszcze bardziej wyraźny i drastyczny.

Rodzina macierzysta. Obok ogólnego zjawiska zawężania się szerszych więzi rodzinnych dostrzega się jednak także ich rozwój a nawet intensyfikację. Często powodowane jest to koniecznością współżycia we wspólnocie mieszkaniowej czy też gospodarczej. Mimo wielu odrębności istniejących w rodzinie małej oraz jej dążeniu do usamodzielnienia się, istnieją z różnych powodów stosunki współżycia i współpracy z rodzinami macierzystymi. Powszechne zatem przekonan- nie o całkowitym rozpadzie stosunków między rodziną małą a macierzystą wymaga korekty. Sytuacja komplikuje się jeszcze bardziej, gdy rodzina mała powiększa się, a w związku z tym dochodzi do współpracy w zakresie opieki i wychowania dzieci. W sytuacji zatrudnienia pozarolniczego jednego z rodziców, udział starszego pokolenia w wychowaniu i w pomocy gospodarczej jest znaczny. Dlatego to zjawisku powolnego zanikania trypokolenerowej rodziny, która złączona była z rodziną macierzystą i gospodarowania towarzyszy zjawisko odradzania się jej w nowej, zmodyfikowanej formie rodziny poszerzonej, zwłaszcza we wsiach gdzie wielu rodziców pracuje pozarolniczo. Podobne rące kooperacji i współżycia dostrzec można we wsiach tzw. otwartych czyli zurbanizowanych, choć nie w takim zakresie jak występowało tam, gdzie rodzice pracują pozarolniczo. Kontakty usamodzielnionych rodzin małych i rodzin macierzystych przejawiają się w utrzymywaniu bardziej rozległych stosunków osobistych na zasadzie pewnego dystansu przestrzennego. Podobieństwo między obydwojma rodzinami jest raczej zewnętrzne:

¹ Zob. D. Markowska: *Kierunki przeobrażeń społecznej rodziny wiejskiej*. „Roczniki Socjologii Wsi” 1965, s. 72 nn. 2; Tytuł: *Socjologia rodziny* Warszawa 1974, s. 220; P. Kryszka, M. Szewgrub, J. Turowski: *Socjologia wsi i miasta w Polsce*. Warszawa 1970, s. 40-44.

² Zob. D. Markowska: *Rodzina w społeczności wiejskiej — ciągłość i zmiana* Warszawa 1976, s. 213-217; B. Tryfan: *Problemy rolnictwa w podziemnym wstęku*. „Roczniki Socjologii Wsi” 1973-1974, s. 87; J. Turowski: *Przemiany współczesnej rodziny*. „Zeszyty Naukowe KUL” 1959, s. 4, s. 30-31; Z. Tytuł: *Z badań nad przeobrażeniami rodziny w uprzemysłowionym rejonie Konina*. „Przegląd Socjologiczny” 1966, T. 19, s. 2, s. 142-143.

W związku z powyższym, na baczniejszą uwagę zasługuje fakt zmiany relacji międzypokoleniowej w rodzinie. Niegdyś starsi we wsi posiadali wielki autorytet i kierowali życiem młodych i ich rodzin. W związku z obecną sytuacją społeczno-gospodarczą wsi, z osobistą emancypacją młodych, z ich niezależnością ekonomiczną, słowem — w związku z ogólnociwilizacyjnymi przemianami strukturalnymi, funkcjonalnymi i ideologicznymi — zmalały związki zależności młodych od starszych. Starsze pokolenie odgrywa w życiu rodzin młodych raczej rolę pomocniczą i doradczą aniżeli zasadniczą, sankcyjną czy kierowniczą. Z zadowoleniem można stwierdzić, że obecnie na wsiach zmniejszyły się liczne niegdyś tarcia związane z emancypacją młodego pokolenia i kobiety wiejskiej. Przybierały one dramatyczne formy w okresie międzywojennym, jak i w latach powojennych. Obecnie w dalszym ciągu następuje niwelowanie rozbieżności poglądów i postaw między generacjami, pomimo istnienia licznych różnic w dziedzinie kultury i obyczajowości, stylów życia i gospodarowania. Dostrzega się także większą tolerancję dorosłych w stosunku do nowych potrzeb i dążeń młodzieży. Znacznie zmalały nabrzmiały w latach powojennych, bariery nieufności, podejrzliwości w oddziaływaniach społeczno-wychowawczych na młodzież. Widać to m.in. w zaniku dawnej, powszechnej i publicznej krytyki. Reakcje starszych na niewłaściwe lub nowatorskie zachowania młodych w miejscach publicznych są bardzo zróżnicowane i odnoszą się do tych osób, z których rodzinami pozostaje się w bliższych kontaktach. Nie ingeruje się w sprawy rodziny, z którymi nie łączą bliższe kontakty krewności-sąsiedzkie czy towarzysko-rekreacyjne¹.

Krewini. Istnieją także powiązania rodziny z krewnymi, chociaż słabsze aniżeli te, które występowały w relacjach z rodzicami. Więzy te kształtują się na zasadzie wzajemnych kontaktów i odwzajemnień. Mają one charakter bardziej dowolny i osobisty niż dawniej, mniej jest determinizmów natury przedmiotowej, gospodarczej. W takich układach nie może być mowy o ingerencji krewnych w życie rodziny malej, nuklearnej, chyba że łączą ją z nimi pewne więzy gospodarcze, sytuacyjne, prestiżowe... Z takimi relacjami można się spotkać tam, gdzie młodzi pracują pozarolniczo, wspólnie z innymi dorabiają się lub budują, pomagają sobie w opiece nad dziećmi lub w doglądaniu inwentarza żywego. Więzy tego typu występują we wsiach rolniczych tzw. zamkniętych, geograficznie i kulturowo izolowanych, które posiadają pewną tradycję i związaną z nią solidarnościę wewnątrzwioskową. We wsiach zurbanizowanych, „dorabiających się”, z ludnością pracującą pozarolniczo, tego typu więzy są bodajże najslabsze².

Sąsiedzi. Zmiany jakie dokonały się w stosunkach sąsiedzkich, według trafnej oceny niektórych socjologów, można odnieść do kilku stwierdzeń³. Po pierwsze, obejmują one niewielką sferę świadczeń i wzajemnych działań dlatego, że wiele tych relacji wykonywanych w ramach sąsiedztwa przechodzi w stosunki umiędwo oparte na odpłatności i interesie. Następnie praktykowane jest sąsiedztwo opierające się na

dotychczasowych kryteriach takich jak: przyjaźń, wspólne cele i zainteresowania, wzajemność w porozumieniu i we współpracy wynikająca z pokrewienstwa potrzeb, dążeń i aspiracji życiowych, przynależność organizacyjna, które potem ułatwiają wybór partnera. Po trzecie — rozszerzył się obszar, w którym dokonuje się wyboru partnera do małżeństwa w ramach stosunków sąsiedzkich. Nadto obecnie stosunki sąsiedzkie zorientowane są na interes i dobro partnerów wchodzących w relację, a nie na wieś i społeczność lokalną jako całość.

Współczesne wieś stały się środowiskami otwartymi, często zdeintegrowanymi społecznie. Ludzie są w nich coraz częściej wobec siebie obcy, niezależni, zajęci swoimi interesami i wartościami określonymi mianem komercyjno-konsumpcyjnym, pochodzącymi z kultury masowej, industrialno-urbanizacyjnej. Rodzi to cały szereg problemów i dotychczas wsi nie znanych trudności, które trzeba rozwiązywać lub często boleśnie doświadczać. Najwyraźniejsze jak dotąd symptomy rozluźnienia więzy społecznej na wsi polskiej można zaobserwować we współpracy gospodarczej, w stosunkach pracy, w kulturze i we współżyciu społecznym. Fakty te pociągają za sobą kryzys natury społeczno-moralnej, wychowawczej. Postępują wysokie koszty pracy najemnej i świadczeń sąsiedzkich zmuszając do mechanizacji, do korzystania z usług rolnych, kooperacji i wzajemnych przedsięwzięć. Sytuacja taka powoduje pauperyzację i podupadanie słabszej i nieudolnej gospodarki rodzinnej, preferowanie wartości materialnych, ducha produkcyjności, efektywności czy kalkulacji, niezdręwej konkurencyjności — eliminujących z życia i kultury wiejskiej tradycyjny system wartości, który dawniej wieś społecznie integrował oraz czynił ją ułdkim środowiskiem życia. Postępująca dehumanizacja, instytucjonalizacja i dezintegracja stosunków społeczno-zawodowych, są szczególnie niebezpieczne dla ludzkiego i moralnego oblicza polskiej wsi jak i organicznie z tym związane „wydolności” gospodarczo-życiowości rolnictwa. Składają wiadomo, że ma to ogromne znaczenie i dalekosiężne konsekwencje dla życia i przyszłości całego kraju. Rodowodu tego życia i wielorakich konsekwencji należy szukać we wsi i kulturze ludowej, agrarnej.

Instytucje i organizacje wiejskie

Drugim dość interesującym elementem we współczesnej rzeczywistości wiejskiej, istotnym dla relacji rodzinno-wiejskich obok społeczności i kręgów społeczno-lokalnych, są instytucje i organizacje. To one przejęły funkcje pełnione niegdyś przez społeczność wioskową. Dotyczy to m.in. funkcji administracyjnej, kulturalnej, rekreacyjnej, kontroli społecznej, wychowawczej, dziedzictwa społecznego. Wygasły dawnie zależności strukturalne, które wiązały rodziny chłopskie w celu podejmowania wspólnych czynności i wzajemnego świadczenia usług skurczyły się lokalnie stosunki oraz więzy bezpośrednie, które dawniej czyniły je wsi wspólnotą. Przestrzeń społeczna i zakres styczności znacznie się rozszerzył i wykroczył poza daną wieś. Zwraća uwagę na to, że nowe formy integracji wiejskiej i ponadlokalnej nie polegają na restauracji dawnej więzy rodowo-sąsiedzkiej. W nowych warunkach mogą one objąć tylko pewne kategorie ludzi lub organizować ich do określonego rodzaju potrzeb i to na sposób sformalizowany. Zresztą mają one nowy kontekst uwarunkowań i wyrażeń; są zatem „jakobowite” inne od tradycyjnych. Znaczą to, że są one mniej osobowe i bezinteresowne, zaś bardziej nastawione na interes uczestników, w którym istnieje umowa i organizacja podobna do spółek i przedsiębiorstw produkcyjno-przemysłowych.

N kontekście tych przemian zjawiskiem ogólnie obserwowalnym jest stały „rost liczby wiejskich instytucji specjalistycznych. W obliczu tego zjawiska następuje instytucjonalizacja działań społecznych w tzw.

¹ Zob. D. Dobrowoła: *Przeobrażenia społeczne wsi podmiejskiej*, Wrocław 1968 s. 243-244; B. Gościłowska: *Kultura i styl życia wsi*, Warszawa 1964, s. 31; B. Kopycińska-Jaworska: *Instytucje wsi podmiejskiej (Tradycje społeczno-kulturowe i gospodarcze)*, w: *Refleksje i sprzeczności. Problematyka i badania* (Praca zbiorowa), Warszawa 1971, s. 170-171; M. Trawnika-Kwaśniewska: *Zmiany modelu rodziny chłopskiej na Ziemach Odzyskanych Pomorza Zachodniego*, „Lust”, T. 49, s. 167.

² Por. K. Głowiec: *Czynnik migracyjny środowiska wiejskiego*, „Materiały Problenowe” 1977, nr 9 s. 78-82; D. Markowska: *Przemiany społeczne wsi podmiejskiej. Wyniki z badań terenowych nad wsiami podkarpackimi i łódzkiej*, „Studia Socjologiczne” 1969 nr 4, s. 21-22.

³ J. Burzta: *Kultura ludowa — kultura narodu*, Warszawa 1974; K. Dobrowoła: *Chłopska kultura tradycyjna*, „Etnografia Polska” 1958, t. 1, s. 51; W. Maciejki: *Zróżnicowanie społeczne a orientacja ku wartościom. Z badań nad osobowością mieszkańców wsi wsi w Podhucznej Małopolsce*, Wrocław 1973, s. 36; J. Turowski: *Od wsi tradycyjnej do wsi współczesnej*, „Wiś Współczesna” 1966, nr 8, s. 30-39; A. Zamborski: *Kuchnia wsi. Rzemiosła w społeczności rolników*, Wrocław 1974, s. 178.

związkach spółdzielczości wiejskiej. Według B. Gałęskiego* spółdzielczość wiejska od 1956 roku stała się główną i najbardziej powszechną formą organizacyjną współdziałania mieszkańców wsi oraz profesjonalizacji ich życia. Zjawisko to przy różnych wahanach wiejskiej koniunktury spółdzielczej w ostatnich latach rozwija się dalej, choć w nieco zmodyfikowanej formie. Spośród różnych form spółdzielczości wiejskiej należy przede wszystkim wyliczyć kółka rolnicze. To one zastępują w dużym stopniu żywą siłę roboczą likwidując najem, ograniczając więzi i współpracę międzygospodarczą, jednocześnie intensyfikując produkcję rolną i stosunki formalne. Widać zatem, iż są one strukturalnie różne od tych form spółdzielczości, które funkcjonowały na wsi polskiej do II wojny światowej.

Należy dodać, że stan ten jest przejawem bardzo ważnego procesu, a mianowicie, świadomego obywatelskiego uświadomienia się mieszkańców wsi, mającego swój własny wymiar, często ponadpartykularny i ponadlokalny. Tendencja ta jest również widoczna w działalności obecnych samorządów wiejskich, organizacji społeczno-kulturalnych i politycznych działających na terenie wsi. Ogólnie zauważa się tendencje do rozwoju tych instytucji, ich specjalizacji, rozszerzenia swego zakresu, form i metod oddziaływań. Niewątpliwie nie pozostaje to bez wpływu na poglądy i zachowania ludności wiejskiej, na kontekst społecznych stosunków lokalnych otwierających się coraz bardziej uniwersalnie na problemy pozalokalne czy ogólnokrajowe. Te zjawiska mają wpływ na więzi rodzinne i na tworzenie się nowego systemu wartości wyrażającego się w preferencjach świadomościowo-dążeniowych, na postawy i zachowania ludzi.

Pośród organizacji działających na terenie wsi, które zrzeszają młodych ludzi, na czoło wysuwa się Związek Młodzieży Wiejskiej, umożliwiający swym członkom działanie w różnych formach życia społeczno-kulturalnego, sportowego, rekreacyjnego, patriotyczno-obywatelskiego, artystycznego, oświatowego, m.in. w klubach kultury, związkach sportowych, hobistycznych, folklorystycznych, przysposabiania i kursów rolniczych, samopomocy, poradnictwa. Wiele światła na rolę ZMW w życiu wsi współczesnej rzucają badania niektórych socjologów m.in. B. Gołębiowskiego, Z. Grzelaka, W. Makarczyka, R. Manteuffla, A. Pawelczyńskiej i J. Stelmachowskiego. Stwierdzają oni jednoznacznie, że zmienił się stosunek ludności wsi, zwłaszcza młodych, do tej organizacji. Twierdzą też, że wśród zrzeszonych można dostrzec silniejsze rozbudzenie potrzeb i postaw techniczno-racjonalizatorskich, sportowych, społeczno-kulturowych, patriotycznych. Cenny jest fakt, że związek ten poszukuje nowych form swego życia i funkcjonuje sięgając do przebojatek tradycji spółdzielczości wiejskiej oraz ruchu ludowego. Jest to modyfikacja własnej działalności w oparciu o tradycję wsi z myślą o jej jutrze. Jest to funkcja pomostu między przeszłością i przyszłością jako Związek — sukajający mocnego zakorzenienia w obecnej rzeczywistości — chce pełnić.

Poprzez tę organizację można analogicznie spojrzeć na stosunek ludności wsi do innych organizacji. Wskazuje na to tendencja do udziału rolników w organizacjach politycznych, takich jak ZSL i PZPR; społeczno-kulturalnych tj. w kołach gospodyń, w klubach rolnika,

sportowych i artystycznych; w Ochotniczej Straży Pożarnej; w innych związkach (spółdzielnie i banki rolne, związki kredytowo-zapomogowe, zespoły regionalnej spółdzielczości czy rzemiosła, różne kluby hodowców i racjonalizatorów).

Na uwagę zasługują relacja jaka łączy rodzinę wiejską ze szkołą. Dział szkoły traktuje się jako kompetentną instancję w kwestiach kształcenia i wychowania dzieci oraz młodzieży. Uważa się ją za szansę awansu społecznego, możliwości „wyrwania się” do miasta, zdobycia kwalifikacji zawodowych oraz za miejsce nowoczesnego wychowania. Pomimo powszechnej aprobaty i świadomości konkurencji jaką stwarza rodzinie szkoła przed dysponowanie możliwościami i środkami pedagogicznymi, jest ona zdaniem L. Kocika¹, traktowana jako ubogi — pod względem możliwości wychowawczych — partner rodziny. Nierzadko jest uważana za agenturę kultury, mimo że wyręczają ją w tym liczne kluby, kółka, organizacje, czy też środki społecznego przekazu myśli oraz kontakty z miastem. Niemniej jednak należy oczekiwać, że przy wzroście aspiracji i potrzeb społeczno-oświatowych i kulturowych ludności wsi podniesie się też jej atrakcyjność przy inicjowaniu wielu imprez kulturalno-rozrywkowych i kształceniowych.

Należy przewidywać, że w obliczu intensyfikacji i specjalizacji rolnictwa, w związku z nowymi wzorami gospodarowania i życia, ze wzrostem świadomości oraz społeczno-kulturowego i polityczno-obywatelskiego zaangażowania — więź ludności wiejskiej z tymi instytucjami i organizacjami utrzyma się, a nawet wzrośnie.

II. Typy środowisk wiejskich i związanych z nimi rodzin

Pozostaje do scharakteryzowania podstawowy a zarazem docelowy temat, którym jest zróżnicowany kontekst środowiskowo-społeczny polskiej wsi i związanej z nim rodziny wiejskiej. W związku z tym mówi się dziś o kilku zasadniczych typach środowisk wiejskich i ich rodzin.

Zmiany zachodzące we współczesnym społeczeństwie wiejskim w Polsce — jak ukazano powyżej — są głębokie i wielokierunkowe. Za J. Szczepankim² można rzec, że jest to środowisko szybko różniące się społecznie i zawodowo, a jego zasadniczy trzon w postaci ludności rolniczej ulega istotnym przekształceniom. Nie można dziś mówić o środowisku wiejskim w ogóle, lecz o konkretnych środowiskach wiejskich. Należy wskazać na różne jego typy i związanych z nim rodzin³.

Wyodrębnienia typów środowisk wiejskich można dokonać opierając się na następujących ogólnych kryteriach: 1) kryterium przynależności społeczno-zawodowej ludności danego środowiska, które ukazuje wpływ przynależności warstwowej na wzory życia, 2) kryterium związane z wpływem grupy lokalnej oraz przenikaniem wzorów i modeli życia pochodzących z kultury masowej, 3) kryterium wynikające z poprzedniego i wiążące się z odrębnościami regionalnymi, charakteryzującymi rolę tradycji kulturowych w obrębie określonych części kraju.

Na podstawie literatury przedmiotu można sformułować następujące continuum tych środowisk i związanych z nimi rodzin, których cechy przemian przedstawiają się odmiennie: rolnicze, dwuzawodowe rolni-

* B. Gałęski: *Rola kolek rolniczych w aktywizacji społeczności wiejskich, w: Aktywizacja i rozwój społeczności lokalnych* (Praca zbiorowa), Wrocław 1973, s. 129; tenże: *Społeczna struktura wsi*, Warszawa 1962, s. 84.

¹ B. Gołębiowski: *Kółka młodzieży wiejskiej. Studium socjologiczne o uwarunkowaniach aktywności ZMW*, Warszawa 1967, s. 31; tenże, Z. Grzelak: *O strukturze i roli 160 wypowiedzi: autobiograficznych „Moje pierwsze kroki w odpowiedzialności”*, Przegląd Socjologiczny 1971, t. 24, s. 217-219; W. Makarczyk: *Czyniaki stabilizacji w zawodzie rolnika i motywy migracji do miast*, Wrocław 1964, s. 156-157; R. Manteuffel: *Przyszłość rolnictwa*, Warszawa 1979; J. Stelmachowski: *Drogi przyszłości rolnictwa*, „Więź” 1971, nr 6, s. 24-29; A. Pawelczyńska: *Postawy ludności wiejskiej wobec religii*, „Roczniki Sociologia Wsi” 1968, s. 83-84.

² L. Kocik: *Przeobrażenia funkcji współczesnej rodziny wiejskiej*, Wrocław 1976, s. 60-69; S. Krawiec: *Funkcja społeczna nauczytwa w środowisku wiejskim*, „Nauzyciel-Szkola-Środowisko” 1965, nr 4, s. 64-87; Z. Kowalczyk: *Szkola a środowisko wiejskie i społeczeństwo i konflikty*, „Nauzyciel i Wychowanie” 1971, nr 4, s. 18-29; M. Gryn: *Organizacja kształcenia w szkole ludzkiej wsi na wsi*, „Nauzyciel i Wychowanie” 1960 nr 6, s. 60 nn.

³ J. Szczepanki: *Zmiany w strukturze klasowej społeczeństwa polskiego, w: Przemiany społeczne w Polsce Ludowej*, s. 60-65.

⁴ Zob. J. Turowski: *Zmierzanie i przemiany rodziny w Polsce a teoria rodziny nuklearnej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1973, z. 1, s. 51 nn.; P. Kryczka, M. Szewcgrub, J. Turowski, dz. cyt., s. 18-19.

cze i podmiejskie. Można je zamknąć w dwóch zasadniczych typach: 1) zamkniętych środowisk rolniczych, utrzymujących się na peryferyjno-izolowanych terenach osadniczych oraz 2) dominującym i ekspansywnym typie środowisk otwartych. Należą do nich środowiska rolnicze znajdujące się na różnym poziomie modernizacji gospodarki indywidualnej i urbanizacji wzorów życia swych mieszkańców, następnie — środowiska i ich rodziny typu dwuzawodowego, robotniczego oraz wsi i rodziny podmiejskie pozostające w bliskim sąsiedztwie miast lub w ich obrębie. Typ środowisk i rodzin „zamkniętych” utrzymujący się na terenach geograficznie izolowanych i kulturowo odrębnych ogranicza się tylko do terenów typowo rolniczych i tradycyjnych, które stanowią dziś mniejszość i praktycznie zanikają¹¹.

Przed scharakteryzowaniem poszczególnych typów środowisk wiejskich i ich rodzin trzeba wskazać na ich podstawową i dominującą w polskich warunkach kategorię. Stanowią ją wsi rolnicze, w których główną grupę społeczną reprezentuje warstwa chłopska, posiadająca samodzielne gospodarstwa rolne oparte na pracy członków rodziny. Szacuje się, że warstwa ta stanowi około 50-60% ogółu ludności i rodzin wiejskich, zaś w poszczególnych regionach kraju od 40% do 80%. Odnacza się ona następującymi cechami: poszczególne gospodarstwa rolno-domowe posiadają środki produkcji w zakresie wystarczającym do zdobycia środków utrzymania we własnym gospodarstwie; produkcja rolna prowadzona jest przy pomocy rodziny, a najem ma charakter dorywczy; właściciel gospodarstwa rolnego zajmuje się głównie pracą we własnym gospodarstwie. Specyfiką wsi rolniczych w Polsce, różniącą je od innych środowisk społecznych, jest fakt, że posiadają własną strukturę społeczną, a ich rodzinny, swoisty styl życia jest społecznie zintegrowany z otoczeniem i zsynchronizowany z przyrodą (gospodarstwo nosi cechy uniwersalizmu i samowystarczalności). Inaczej mówiąc — warstwa rolnicza tkwi w polskich środowiskach wiejskich w stosunkowo dużej symbiozie z przyrodą oraz w asymilacji ze wspólnotą lokalną.

Typ zamkniętych środowisk rolniczych i ich rodzin

W kategorii środowisk rolniczych w Polsce można wyodrębnić pewną grupę wsi tzw. zamkniętych, czyli leżących z dala od miast, zakładów przemysłowych i szlaków komunikacyjnych. Pośród ogółu środowisk rolniczych te wsi cechują się najsilniejszym wpływem warunków przyrodniczych na życie ludzkie oraz w stosunkowo niewielkim zakresie ulegają przemianom społecznym i kulturowym. Stąd też charakterystyczna jest tam zasiedloność wielu rodzin oraz silny związek z ziemią, z „ojcowizną”. Środowiska te odznaczają się mocno eksponowaną rolą tradycji oraz rangą rodziny i kręgów krewiniaco-sąsiedzkich w życiu społeczności lokalnej. Po dziś dzień działają tam środowiskowe konformizmy oraz istnieją tradycje wspólnej i odległej przeszłości. We wsiach zamkniętych istotną rolę odgrywa małe zróżnicowanie społeczne oraz kulturowa jednorodność tamtejszych mieszkańców. Z kolei wielofunkcyjność tych środowisk wynika z ich społecznej i przestrzennej izolacji, która rodzi opór przeciw docierającym tam innowacjom. W środowiskach tych najlepiej można zaobserwować katolicki typ ludowego, kulturowego, występujący w Polsce do chwili obecnej¹². Wskutek dokonujących się tam społecznych przeobrażeń, środowiska te i ich rodziny zdają się wyrażać „wyjście”

z zamkniętych społeczności wioskowych, w dawnym znaczeniu, ku społeczeństwu wiejskiemu rozwojowemu, otwartemu. Według statystyk udział tego typu środowisk oceniano na około 8-10% ogółu środowisk wiejskich, przy czym występuje w nim wyraźnie tendencja zanikowa.

Typ otwartych środowisk wiejskich i ich rodzin

Środowiska i rodziny rolnicze. W warunkach polskich prawie połowę tych środowisk stanowią wsi rolnicze w początkowej i często stagnacyjnej fazie modernizacji indywidualnej gospodarki rodzinnej oraz urbanizacji życia swych mieszkańców. Gospodarstwa rolne o bardziej zmodyfikowanym typie produkcji rolnej i wyższym urbanizowanym poziomie życia rolników, stanowią w Polsce około 25-30% ogółu indywidualnych gospodarstw rodzinnych. Niewielką, bo zaledwie 4-5% grupę gospodarstw stanowią te, które odznaczają się stosunkowo wysokim — jak na polskie możliwości — stopniem technizacji i specjalizacji gospodarczej oraz kooperacji z rolniczymi usługami. Gospodarstwa owe w swych wzorach organizacji produkcji rolno-zwierzęcej przypominają bardziej przedsiębiorstwo lub spółkę gospodarczą niż tradycyjną wspólnotę¹³.

Środowiska i rodziny dwuzawodowe. Zjawiskiem coraz bardziej widocznym na polskiej wsi jest pojawienie się i rozrost ludności dwuzawodowej. W jej skład wchodzi dwie grupy, które ze względu na podwójne zatrudnienie w rolnictwie i poza nim zwiaż się dwuzawodowcami. Są to chłopo-robotnicy i robotniko-chłopi. W literaturze socjologicznej można znaleźć kilka kryteriów typologii tej warstwy ludności. Daje się jednak stwierdzić pewną jednorodność¹⁴. Z zasady dzieli się tę kategorię ludności w zależności od dochodu z pracy pozarolniczej i w zależności od posiadanego gospodarstwa rolno-domowego. Ludzi utrzymujących się głównie z gospodarki określa się chłopo-robotnikami, zaś tych, którzy żyją z pracy pozarolniczej robotniko-chłopami. Według najnowszych wyliczeń GUS-u kategoria ta osiąga około 15% ogółu ludności wiejskiej, co stanowi około 3 mln osób, i wykazuje stałą tendencję wzrostową w skali ogólnopolskiej jak i w skali poszczególnych środowisk. Dzieje się tak w wyniku funkcjonowania i uruchamiania w kraju, w okresie powojennym, licznych inwestycji przemysłowych, w których wiele głów rodzin wiejskich podejmuje pracę zarobkową¹⁵.

Zjawisko tworzenia się tej warstwy nie jest nowe. Na ziemiach polskich datuje się od początków XX wieku. Staje się ono szczególnie niepokojące w tych środowiskach, w których zasiadziało rolnicze i weszły w orbitę industrialno-urbanizacyjnych wpływów. Skala tego zjawiska jest dość szeroka, bowiem w latach 70-tych sięgala już 15-20% — poza woj. katowickim, które wykazywało tendencję zmniejszania się odsetka dwuzawodowców. Według opinii badaczy liczba dwuzawodowców będzie stale wzrastała wszędzie tam, gdzie jest przeludnienie wsi i rozbudowie się przemysł. W związku z istnieniem kategorii ludności dwuzawodowej i rodzin tego typu, oczekuje się dalszego — niepokojącego dla perspektyw wsi i rolnictwa — rozdrabniania i podupadania gospodarki rodzinnej oraz związanej z tym zjawiskiem postępującej urbanizacji życia mieszkańców tych wsi¹⁶.

¹¹ Zob. D. Markowska: *Typy rodzin rolniczych*, „Problemy Rodziny” 1974, nr 4, s. 15; tenże, *Rodzina w społeczeństwie wsi* (współpraca i zmienna), s. 173 nn.

¹² Na te tematy wypowiedzią się m.in. D. Gałąz, B. Gałązki, E. Jagiełło-Lysowa, F. Mleczko, M. Poboski, A. Stojak, J. Szepepański, B. Tryfan, R. Turki.

¹³ Zob. D. Gałąz: *Ludność dwuzawodowa w strukturze społeczno-zawodowej wsi w ramach przemian społecznych*, w: *Gospodarka czynnikiem budowni w ramach przemian społecznych* (Praca zbiorowa), Warszawa 1967, s. 58-59.

¹⁴ Por. tenże, *Chłopo-robotnicy w opinii ludności wsi*, Warszawa 1964, s. 29; S. Minksi: *Ludność dwuzawodowa w procesie społeczno-gospodarczych przeobrażeń wsi*, Warszawa 1978.

¹¹ Z podobnymi kryteriami podziału można się spotkać m.in. u D. Dobrowolkiej, B. Gałązki, E. Jagiełło-Lysowej, K. Łapieskiej, D. Markowskiej, J. Szepepańskiego, W. Wincławskiego.

¹² Zob. B. Gałązki: *Socjologiczna problematyka rodzin chłopskiej*, „Roczniki Sociologii Wm” 1964, s. 7-27; W. Płowowski: *Religijność wsi wsi w warunkach urbanizacji*, Warszawa 1971, s. 22-24.

Środowiska i rodziny robotnicze. Typ środowisk robotniczych jest rzadko dokumentowany w literaturze socjologicznej. Są to skupiska ludności robotniczej, która wytworzyła się w zasadzie z ludności chłopskiej. Według szacunku niektórych autorów¹⁷ ludność tych środowisk w Polsce stanowi około 10% ogółu społeczności wiejskiej. Zdarza się, że można spotkać całe wsie robotnicze lub z przewagą robotników (60-80% ogółu ludności danej wsi). Zdaniem R. Pietraszki¹⁸ środowiska robotnicze regionu krakowskiego i Górnego Śląska stanowią około 10% ogółu wsi, a wraz ze wsiami o dużym odsetku robotników nawet 20%. Są regiony Polski, m.in. na Ziemiach Odzyskanych, gdzie środowiska tego typu nie występują.

W typie środowisk robotniczych można wyróżnić dwie zasadnicze grupy: wsie o bogatej przeszłości i tradycji zawodowej oraz środowiska, które powstały i kształtują się w warunkach Polski Ludowej.

Najdawniej wsie robotnicze związane były z górnictwem i hutnictwem i dlatego powstawały w dawnych regionach przemysłowych Kielecczyzny, Śląska, Krakowskiego. Rodziny z tamtych wsi posiadają bogatą tradycję zawodową, dziedziczną przez pokolenia, są społecznie zwarte, posiadają swoją kulturę, styl życia i poglądy. Solidarność i spójność wewnątrzwioskowa, jak i poczucie przynależności do warstwy robotniczej, są tam silniejsze niż w pozostałych typach wiejskich środowisk, obowiązują większe rygory i dyscyplina oraz żywsze formy współpracy i braterstwa. Istnieją tam znacznie rozwinięte wewnątrzwioskowe i międzyrodzinne więzi formalne. Bogatsza tradycja i stosunki pracy kształtujące ludność od wielu pokoleń sprawiły, że społeczności te pełnią nadal funkcję kulturalną i funkcję kontroli społecznej, choć w ograniczonym zakresie. Do tej grupy środowisk W. Kwaśniewicz zalicza rozlokowane na terenie całego kraju wsie i rodziny o tradycjach rzemieślniczych i chłopskich¹⁹.

Więksie środowiska robotnicze powstały w Polsce Ludowej są, w odróżnieniu od poprzednich, bardziej zróżnicowane a ich ludność jest zatrudniona we wszystkich gałęziach gospodarki narodowej. Środowiska te powstają blisko rejonów przemysłowych i miast. Ich rodziny są poddane silnym urbanizacyjnym wzorom życia i funkcjonują według przemysłowej organizacji pracy. Kobiety z tych rodzin najczęściej prowadzą małe przyzagrodowe działki lub pracują w miejskich usługach, a tylko nieliczne zatrudnione są w przemyśle.

Spśród znacznej grupy środowisk robotniczych powstałych w Polsce Ludowej należy wyodrębnić kategorię robotników rolnych. Specyficzny jest fakt, że w Polsce stanowią je z zasady środowiska państwowych gospodarstw rolnych. Największe ich zagęszczenie jest na Ziemiach Zachodnich i Północnych. Lokalizacja większości PGR-ów na Ziemiach Odzyskanych komplikuje dodatkowo i tak trudną sytuację społeczną tych środowisk. Spśród wielu czynników powodujących jej złożoność wymienić należy przede wszystkim wymieszanie ludności i związany z tym zjawiskiem trudny proces integracji społeczno-kulturowej, wnoszenie przez pegeerówco do nowych środowisk często przestarzałych i nieadekwatnych wzorów życia i gospodarowania z terenów macierzystych, brak ustalenia wzorów postępowania w społecznościach sąsiedzkich, niski okres statusu pegeerowskiego robotnika a także często negatywna selekcja do tego zawodu, duża fluktuacja kadr pracowniczych. Społeczno-zawodowa sytuacja pegeerowskich środowisk niejednokrotnie utrudnia położenie gospodarstw z dala od terenów wiejskich i szlaków komunikacyjnych. Trudne warunki socjalno-bytowe a także panujące tam często społeczno-

-obyczajowe rozprężenie. Ludność tych środowisk stanowi około 3-4% ogółu ludności wiejskiej i nie wykazuje tendencji wzrostowych²⁰.

Środowiska i rodziny podmiejskie. Są to środowiska łączące w bezpośrednim sąsiedztwie miast oraz te, które wskutek rozbudowy granic miasta znalazły się w ich obrębie. W związku z tym są one związane z miastem bezpośrednimi relacjami ekonomicznymi i społeczno-kulturalnymi. Często podkreśla się, że środowiska te stanowią typ przejściowy między wsią a miastem. Znaczący to, że obok cech wspólnych wszystkim innym typom wsi mają one pewne specyficzne miejskie cechy. Nie wyklucza to posiadania przez nie pewnych cech odrębnych, im tylko przynależnych. Egzystując w strefie bezpośredniego ciężenia ku miastu ludność podmiejska i jej rodziny częściej oraz łatwiej łączą zajęcia, styl życia, czas wolny, funkcje gospodarcze z życiem miasta. Występują tam przejściowe formy współpracy społecznej, tak wewnątrzrodzinne jak i sąsiedzko-towarzystwie; istnieją w swojej koegzystencji dwa różne systemy — miejski i wiejski. Zauważa się tam większe zróżnicowanie ludności i rodzin pod względem przynależności społeczno-zawodowej, egzystowanie z racji pomocy gospodarczej i opiekuńczo-wychowawczej tzw. rodzin „poszerzonych”²¹.

Współczesna społeczność wioskowa jako fundamentalne podłoże życia rodzinnego stale się przekształca. Przeobraża się ona — z tradycyjnej społeczności rolniczej, zróżnicowanej majątkowo i społecznie, a jednak zintegrowanej wewnętrznie i w znacznym stopniu zamkniętej — w zbiorowość zniwelowaną majątkowo i społecznie, żyjącą tymi samymi aspiracjami kulturowymi, a jednocześnie nie powiązaną całościowo, „otwartą”, uczestniczącą w różnych kręgach, instytucjach i środowiskach społeczności pozalokalnych.

Trudno w krótkich rozważaniach przedstawić obszerną i zróżnicowaną problematykę współczesnych przemian rodzimno-wiejskich. We współczesnej wsi — gdzie zanikają specyficzne cechy grup lokalnych przy jednoczesnym unifikowaniu się tradycyjnej kultury, która przechodzi w kulturę ogólnonarodową, a więzi lokalne zastępowane są przez instytucje i organizacje — zmienia się tradycyjna struktura i funkcja gospodarki, rodziny i życia ludzkiego. Konflikt w rodninie wiejskiej jest zjawiskiem zmiennym. Wiele też innych czynników składa się na dysharmonię wsi. Mówiąc ogólnie, jest ona rezultatem wkroczenia wsi w społeczno-kulturowy i gospodarczy krąg życia kraju przy jednoczesnym zachowaniu pewnych (irwalnych i funkcjonalnych) elementów tradycyjnej struktury oraz organizacji wsi. Tymi zachowawczymi elementami są m.in.: zasiedziałość rodzin i ich związek z ziemią; izolacyjność rozmieszczenie wielu małych wiosek, przysiółków czy kolonii; partykularyzm, a nawet analogizmy historyczno-gospodarcze i społeczno-kulturowe; przestarzałe poglądy na charakter gospodarki i styl włodarczenia wraz z pokulującymi przekonaniem o samowystarczalności i fundamentalnej wartości pracy na roli; silne związki emocjonalne z „ojcowizną” i ze wsią; wspólne tradycje i kultura.

Nie sposób pominąć kwestii tzw. rodziny malej, której towarzyszy stały proces indywidualizacji, wzrost swobody w rozstrzygnięciu spraw rodzinnogospodarczych. Wylamanie się jej spod obowiązujących

¹⁷ Por. R. Mantuffel, dz. cyt., s. 32 m. tenże: *Wioski horyzonty*, Warszawa 1977. Dane na temat PGR-ów posiadamy z badań realizowanych także przez IER w Warszawie (prz.) PAN oraz KUL.

¹⁸ Zob. D. Dobrowolska: *Przeobrażenia społeczne wsi podmiejskiej*, Wrocław 1968; D. Markowska: *Przemiany społeczne wsi podmiejskiej. Wnioski z badań terenowych nad wsiami podkrakowskimi i łopuszańskimi*, dz. cyt., tenże: *Przemiany społeczne wsi wiejskiej*, Wrocław 1964; J. Sulimski: *Proces urbanizacji w strefie podmiejskiej Krakowa*, Wrocław 1967.

¹⁹ Zob. J. Turowski: *Zróżnicowanie i przemiany rodzin w Polsce a teoria rodzin mularnej*, *Zeszyty Naukowe KUL* 1973, z. 1, s. 51.

²⁰ R. Pietraszka: *Wsi robotnicze*, Wrocław 1969, s. 30-36.

²¹ W. Kwaśniewicz: *Większa społeczność rzemieślnicza w procesie przemian*, Wrocław 1970, s. 185 nn. A. Zambortycka-Kuchniatowicz, dz. cyt.

kanonów zachowania naraza ją na negatywne oceny opinii publicznej ale wobec relatywnie większego stopnia tolerancji nie prowadzi do izolacji czy wykluczenia ze społeczności wioskowej. Izolacja rodziny małej z dawnych wsi lokalnych, zauważalna we wszystkich typach wsi, jest wynikiem ogólnej emancypacji kobiety i młodzieży wiejskiej. Najprawdopodobniej w tych rodzinach dokonały się ilościowo-jakościowe przeobrażenia w wielu sferach życia wyrażające się w nowych sposobach postępowania, wartościowania i gospodarowania. Zakres tych przemian i ich kształty, warunkowane społeczno-zawodową strukturą oraz typem subkultury regionu wiejskiego, wymagają jednak już osobnego i szerszego potraktowania.

Zbigniew Narecki



Anna Łkawa (Łąka Górna) Kołomyjski, olej, Fot. L. Kistelski

WANDA CZUBERNAT

O miłości pisanie przy grabieniu siana

*

Grabię tłustą koniczynę
kocim brzuszkom na pierzynie
Słonko wiazi mi do ucha
w drzewach ptasia zawierucha

Napinają kopy brzuchy
pośród ptasiej zawieruchy
a ja robię dziurę w sianie
na wieczorne na kochanie

Przed wieczerną po wieczery
kiedy huknie sowa z wieży
napęcznieje osia bania
od naszego całowania

*

Masz oczy jak dwie burze
Masz oczy jak archanioł
a we mnie dzwony biją
i leluje się lamia

a ja się wstydzę pisać
wierszka malinowe
bo wiatr od ciebie leci
i psuje rymy nowe

I stare rymy wymiółt
Do wiatru i do siana
a ty wlałeś do kopy
i siedzisz tam od rana

Dwadzieścia cztery burze
huknęły w moje serce

a ty mi nic chcesz pomóc
i z kopy wyleź nie chcesz!

Ballada jakich wiele

Przez śniegi przez błoto
przeważnie piechotą
kultura dociera do wioski
Nowak i Kawalec nietrudni są wcale
Eliota czytają kumoski

Opera dojedzie
zaraz po obiedzie
i Tosę wystawi w stodole
Wesoły rumiany zregenerowany
wychodzi pan rolnik na pole

Na polu na gruszcze
na grządce w pietruszce
pan rolnik przyciska guziczki
i grządkę się pielą
pokosy się ścielą
a w stajni się rodzą cieliczki

A on se poleży
krawacik przymierzy
lakierki mu robot wygładzi
w ścianie ma kraniczek w kraniczku krupniczek
krupniczek na chandrę poradzi

Miał syna syn uciekł
do miasta do uciech
bo nie chciał należeć do gminu
i dawał lekcycje korepetycycje
pan rolnik zapomniał o synu
Aż raz przy niedzieli
jak leżał w pościeli
wlaźł jakiś dziadyga koślawy
sukmana na grzbiecie
w cholewiakach wiechcie
kapelusze jak przetak dziurawy

I rzecze w te słowy
jam twórca ludowy
i wracam z wystawy z Berlina
Czy was to nie rusza?
w polu stoi grusza

zetrnijcie tatusiu dla syna!
Rolnik się odwrócił
dziadyge wyrzucił
i dłonie o portki wyciera
a w synu coś jętko i serce mu pękło
i twórca bez gruszki umiera:
Sprzedałem dwa świątki
i różne pamiątki
a reszłę przeszedłem piechotą!
Pan Bóg się tym brzydzi
kto syna się wstydzi
i z domu wyrzuca go w błoto...

Wieczorem w niedzielę
przy wiejskim kościele
syn struga z plastyku Jezuski
i dziada udaje
i panom sprzedaje
i jeszcze cygani że z gruszki

Wanda Czubernat



Zespół Pieśni i Tańca Akademii Rolniczej w Lublinie na tle Muzeum Wsi Lubelskiej. Fot. L. Demśowski

ANDRZEJ GRZYB

KACZKA

Po podwórzu zawsze kręciło się kilka kaczek. Przeważnie białych, ale bywały też psre lub czarne. Od świtu do nocy kwacząc, podskubując chwasty przy płocie, tytlały się w piasku i błocie przy korytku, kiwały śmiesznie, lecąc na łeb na szyję, gdy babcia lub ciocia chlusięła pomyjami. Zimą było ich mniej. Do wiosny pozostali z tego stadka dwie kaczki i kaczor.

Wiosną powtarzała się kurza, gęsia, indycka i oczywiście kacza historia raz jeszcze. Nagromadzone w wielkiej misie jaja dzieliła babcia na trzy części. Dziesięć dla kaczki i jeszcze dziesięć dla kaczki, dziesięć dla tej zwariowanej kury, co to chciałyby siedzieć na jajkach już od grudnia, resztę, jeśli była reszta, sąsiadkom, bo Marcie jakoś się nie niosły, a Marynce jeszcze w lutym, kiedy już jej kaczuśka zaczynała pruszyć jajami, lis z podwórza kaczkę porwał. Mościła babcia trzy kartoflane kosze dla kaczek i kury i jeszcze dwa dla kury, co na kurzych jajach miała siedzieć i dla tej, której podkładano indyżce. Kiedy już wszystko było gotowe, w chlewiku i w stodole zaczęło się wysiadywanie. Modliła się babcia, żeby się tylko nie zjawiała kuna, bo udusi i zeżre jaja, żeby kaczki i kury jaj nie zaziębiły, żeby nie zdarzyła się sroga burza z piorunami, bo grzmot jaja może ogłuszyć i żeby które nie było puste, bo szkoda, a kaczoza w sobotę trzeba pod nóż.

W sobotę po śniadaniu, nie, po frysztyku — jak mówiła babcia — ciocia wyjmowała z błękitnego kredensu w esyloresy i kwiaty litrowy blaszany garnek. Wlewała do niego octu tak, żeby przykryte było emalowane dno. Wcisnęła mi garnek w rękę, wręcała matkę, brała ten szpiczasty, ostro niby dziadkowa brzytwa nóż i gderając byle co, ciągnęła mnie do drewni. Właśnie w drewni, jeszcze przed porannym karmieniem gądziny, zamknął dziadek kaczoza. Kiedy ciocia wyciągnęła skobel i otworzyła drzwi oparte na jednym tylko zawiasie, pokancerowane przez nasze wieczne z nimi wojowanie, kaczor z głodu, jak ten wiejski głupek, co to lezie z gębą przekrzywioną, łapę prozalsnie wyciągnął, choć przeciw wiedzieć powinien, że nie skibkę chleba dostanie, a po grzbiecie, bo w szkodę wlał przed chwilą albo wczoraj, tak i ten kaczor, jak cięle, wyracając się na rozrzuconych wokół pieńka szczapach, przyfrunął ku pulchnym rączkom cioteczki. A ona cabas go i kwicząco teraz niemilosiernie łokciem przycisnęła, fartuch poprawiła i rozsiadła się na pieńku. Przełożyła kaczoza spod łokcia między klockowate ociupinki, choć różem niby dojrzewające jabłka świeżące kolana i wciskając go głęboko w fartuch i jeszcze głębiej w

siebie, wprawnie za dziób kwaczący trzymając szyję już skubala. Kiedy pośrodku tego próbującego się wyrwać łba, gniazdko do gołej skóry już wyskubala, fuknęła na mnie, no, żebym ten garnek podstawił i pamiętał, że trzeba mieszać, bo jak sprazję, to... Nożem z wielkim, cieniutkim czubem kaczorowi we łbie, w tym wyskubanym gniazdku, dziurkę wywierciła. Buznęła żywa krew w ten ocet, co na dzień. Więc musiałem szybko mieszać, żeby się nie ścięła.

CZERNINA

— Farfocli nie widać i grudek też nie, a ile piany. Dobrze się synku spisałeś. — Babcia wtykała nos w garnuszek. Ciotka otrzępywała fartuch z kaczego łajna. — Będzie czernina.

Wiadomo, że będzie. Dziś, jutro, a może i pojutrze. Kaczor leżał w proggu. Drgało mu jeszcze skrzydło i te krótkie pyty.

— Wiatru nie ma, to i mogę skubać na ganku. Dajcie płachtę. Brała ciocia sztywnego już kaczoza za szyję i siadała na ławeczce.

— Ciężki — mówiła z zadwoleнием.

Wcisnęła mi babcia spory kawałek płótna w garść.

— Idź. Połóż to Teni pod nogi — mówiła.

Kiedy już rozłożyła, brała ciocka kaczoza między kolana i posapując, zaczynała pierze drzeć. Godzinę z okładem miałem dla siebie. Bo było tak. Ciotułka darła, a babcia wychodziła co chwilę na próg i mówiła: „Dobre pierze. Poduszka będzie” albo „Utnij skrzydelka, tamte stare już usmolone, będą nowe do kurzu, do sady” lub „Jest z takiego kaczoza pożytku i jest”. A ciotka kiwała głową i mówiła „Ano”, drąc pierze jakby szybciej i dodawała: „Tlusty w tym roku. Zeszłoroczny taki nie był”. Kiedy już zaczął się ten ceremonial, bieglem nad Wieprzek, gdzie wierzbina bazię już rozpuszcila i gdzie wśród resztek śniegu i lodu zawsze od przedwczoraj zajeżdżali do ruin karczmy kupcy, ci co to do Gdańska jechali. Do Gdańska, na jarmark, szkoda gadać — trzeba było ich złupić. Zbójowało nas wtedy kilku. Wśród dzikich wrzasków, smagnięty szablami z witki trafiała się wtedy jakaś niezardzewiała puszka czy kolorowe szkiełko. Tego dnia kiedy ciocka skubala kaczoza, wcześniej niż zwykle otrzępywałem kolana, nacierałem śliną obtarte łokcie i wracałem do domu.

— Gdzie to lazi? Utrapienie. Chwiłę go nie było, a już jak strach na wróble wygląda — na babcinym gederaniu kończyło się, bo kaczor.

— Nos wytrzyj, bo świeczka ci wisi — wtrącała swoje trzy grosze ciotułka, wyjmując z piersi kaczoza serce.

Woda wrzała. Z kuchennej szafy wyjmowała babcia woreczki z suszonym i słoiki. W garnku wielkim, tylko ociupinkę mniejszym od grapy, gotowało się już serce, wątroba, skrzydelka, szyja i kacze nóżki. Wyprawione, oczyszczone, wymyte wypływały teraz na wierzch niby oka tłuszczu i przepadały gdzieś w buchającym kłębamı wonnej pary oparzelisku zupy. Zaczęło się solenie, smakowanie, ziela dodawanie i zbieranie szumów. Sięgala babcia w woryszki i gruszeki suszone i jabłka i śliwki do garnka dorzucała. Przymusiałem się wtedy do stołu i też niby pomocną rękę w te woryszki zapuszczałem. A potem do gęby, byle

KACZE DRUGIE

szybciej. Cóż to były za frykasy. Cóż za smaki i smaczki. Oberwano się przy tym ściągą lub lychą, ale cóż tam, co było w gębie, to już było. A jeszcze to w słoikach. Słodko-kwaśne jabłka i wiśnie pestkowane i nie-pestkowane. To dopiero była frajda, kiedy udało się lychą w te słoiki choćby raz, choćby czubeczkiem, choćby skrajem łyżki sięgnąć.

Ciotuła kończyła sprawę z kaczołem. Wiadro z flakami i pikciami, co to ich nie dało się opalić, wyniosł już dziadek. Palki czyli udka były już oddzielone, tuszka przez pierś na połowę rozcięta.

Pietruszka i marchew gotowały się już od dobrej chwili. Babcia, wciąż pobrzękując przykrywką, doprawiała zupę dalej. Zapachy w kuchni tężały. Okno zaciągnęło cieniućką mgiełką. Siadaliśmy wtedy z dziadkiem za stołem. On palił w starej, wiśniowej lufce pół „żelazka”, „mazura”, czy „sporta” i szeleścił gazetą, a ja wlepiałem gąły w kolorowe „mody” ciotuczny. To był najlepszy czas. Głód właśnie gdziś w środku stu słodkimi ślinkami dojrzał. Już czuło się smak tej zupy, ale trzeba było wytrwać jeszcze dobrą chwilę.

— A poszliby chociaż drew narządek.

— Narządek — odburkiwał babuni dziadek, bo on też nic a nic nie chciał stracić z tego najważniejszego, ostatniego aktu, w którym dostanie się nam po łyżce zupy na próbę. Nie chciał stracić tego dmuchania w gorącą łyżkę, tego pierwszego mlaśnięcia, które rozlegnie się jak amen w pacterzu nim jeszcze zawartość łyżki dotrze do pustego jak wór na przednówka brzucha.

— Jeszcze zdrowaśkę — rozumiejąc przecież całą sprawę, uspokajała nas babcia.

Brała garnuszek z krwią, mieszała chwilę mątewką i wlewała do zupy. I jeszcze nabierała na łyżkę cukru i jakby ostrożnie posypywała zupę. Brała teraz choćby i zanurzając ją w garnku, mieszała równo od dna i na boki. A kiedy w garnku na nowo zawrzało, nabierała na choćby trochę i chuchając, dmuchając, próbowała.

— Spróbujcie.

Niespiesznie wstawał dziadek. Byłem więc pierwszy; z otwartą gębą, ze smakiem już na języku przygotowanym i z tym mlaśnięciem też.

— Niebo w gębie — nie kłamalem.

Dziadek już też próbował.

— No tak — potwierdzał i spieszył do stołu.

Babcia odstawiała gar. Przez chwilę postukiwała pogrzebaczem i fajerkami. Brała w ręce drugi, mniejszy garnek, ustawiała odpowiednio pokrywkę, by złać wodę z ziemniaków. Potem ziemniaki wysypywała na miskę i na stół niosła. Ciotka w tym czasie łyżki i talerze po stole rozstawiała. Teraz babcia brała te talerze i kuśtykając, ku kuchni niosła, ku garnkowi, czerpała choćby zupę. — Z dna proszę! — pokrzykiwałem i na stół z powrotem niosła. I kiedy już z wszystkich talerzy kłęby zapachów białą mgiełką pięły się nad stołem ku powale, siadała i babcia do stołu.

— A przetęgną się to kto. Co za urwis — a ja już w talerzu pierwszą wiśnię z czernicy wyłukiwałem, już w gębie niosłem, już przelknąłem.

Tylko ciotulka nie mlaśkała. Dziadek mawiał, że miała na to szkoly.

Niedziela nawet w zimie płynęła leniwie niby lipcowa rzeka. Rozbudzony pobrzękiwaniem wiader i miednic dawalem nura gdzieś głęboko pod pierzynie, by jeszcze chwilę pospać. W pięciu skwiercały już, płonąc, pierwsze żywiczne drwa. W kuchni babcia krzątała się przy placie. Dziadek wyjmował z drewnianej szkrzyneczki miseczkę, mydło, brzytwę i pedzel. Ciotuła, nucąc coś pod nosem, myła się i pindrzyła w swoim pokoju. Tak było w każdą niedzielę, więc i w tę.

Zegar bil kwadransy i godziny jakby uroczyszyje. Zaszyły w swoim ciepłym gniazdoku udawalem, że śpię. Z kuchni przez uchylone drzwi sączyły się pod pierzynę między krochmalone i sienne zapachy świętej, zbożowej kawy i koziego mleka.

— Wstawaj łobuzie, „pobudka, pobudka, wstać, koniom wody dać” — podśpiewywała ciotucha, ściągając ze mnie koldrę.

Zapach wody kwiatowej przewiercał pachowy mur koldry, ale trzymałem się jeszcze przez dobrą chwilę niby bohaterski wojak na z góry straconej pozycji. A kiedy ciotuczna już ostatecznie zerwała ze mnie pierzynę, otwierałem oczy, by sprawdzić efekty porannych zabiegów. Oj, było na co popatrzyć. Koczeki, loczki, oczki, korale, broszki, dekoliki, sukienka w grochy lub kostium w paski, ponóższki, buciki, na niskim i na wysokim tak, że aż koronki widać było.

— Co się gapisz? — niby ze złością obruszała się, a oczy jej się aż skrzyły z zadowolenia.

Nie było rady, trzeba było wstać. Ze ściany na to moje wstawanie patrzyła z czerni ram Maria. Tuż obok niej z nieęgą miną Józef oglądał swój podziurawiony przez korniki świat. Brała mnie ciotucha za ucho i szeleszcząc szatkami, ciągnęła do kuchni. Była to jej ulubiona zemsta za to gapienie się nie wiadomo na co.

Nim uporałem się z myciem, z niedzielną koszulą i spodniami, przy których jak zwykle szelki nie chciały pogodzić się z guzikami, Teńka już w płaszczku, ze śmiesznyu toczkiem na głowicę mówiła to niedzielne: — „Zostaniec z Bogiem” i wybiegała na podwórze. Niby pila kawę, niby jadła chleb z masłem i miodem, ale tylko niby, bo cały czas przez okno patrzyła, czy kumoszki wyszły już na kościelną drogę. Nie trzeba było patrzeć. Jeśli wybiegła, to ani chybi sąsiedzkie dziewczuchy już idą, a przed nimi, tuż-tuż, za nimi, niby jastrzębie krąży kawalerka.

Kiedy babcia uprzątnęła stół, siadała ze mną przy piecu i odczytywała z grubej księgi niedzielne modlitwy. Słuchaliśmy z dziadkiem tych świętych słów, ale dusze nasze krążyły po kuchni. Bo w kuchni, w bryfannie, solą natarte, posypane zielenem, nadziane jabłkiem poskwierkiwało kacze drugie.

Przerywała co kwadrans babunia świątobliwe czytanie i kuśtykała do kuchni. Unosiła przykrywkę bryfanny i czerpieć tłuszc z dna, polewała kaczoza. Zapach pieczonej kaczyzny buchał wtedy pod powalę, wypielniał kuchnię i jakby uszlachetniony zapachem pokoju, wywoływał gdzieś z głębi brzucha śpiący dopiero co po śniadaniu głód.

— To mamy dziś pieczone, ho, ho — pomrukiwał dziadek niby sam do siebie, kiedy babcia rozsiadała się na nowo pod piecem i poprawiając okulary, odwracając stronę, rozpoczynała: „List Pawła do... w czwartą niedzielę po...”

Czerwona kapusta, wcześniej rano obgotowana na słodko, chłodziła się w komorze. Ziemiaki obrane, osolone już w garnku czekały na wstawienie. Budyń z sokiem i kompot też w komorze dojrzewał.

— Nie wierć się. Już idę wstawić ziemniaki. Łada chwila ludzie z kościoła pójdą — mówiła babcia.

Wiedziałem, że ci ludzie to głównie ciotuchna. Wiedziałem, że kiedy pierwsza grupka wracających z kościoła pojawi się przy krzyżu na górze, to babunia, pofukując na mnie i na dziadka, na gwałt zacznie nakrywać stół, bo może który z chłopaków czyli wujów przyjdzie.

— Babciu, już idą — krzyczałem, odrywając nos od szyby.

— A widzisz. Widać młody miał mszę, bo proboszcz to gniecie i gniecie.

Po chwili na stole, na batystowej bieli obrusa dymila już spora kamionkowa misa z górą kartofli, a tuż obok druga, w której w zawieszonym, tłustym sosie pawiło się wyrumienione, w chrupiącej skórce kacze drugie.

W sieni ciotuchna otrzępywała się ze śniegu.

KACZE KOŚCI

Jeszcze w niedzielę Bielas obzał się kartoflami z kaczym sosem. Wieczorem, kiedy furka co chwilę poskrzypywała, dając znać, że ktoś z drogi wszedł na podwórze, nie próbował zerwać łańcucha, nie szczełak wściekle. Zaszyty w najdalszym zakamarku budy warchał tylko, gdy poskrzypywanie śniegu cichło i od progu dobywał się tupot otrzępywanych ze śniegu butów.

— A cóż to, zdechł wam pies — wałąc głową w futrynę pytał kawaler-śpiewak lub kawaler-psotnik.

Co niedzielę zlatywało się z całej okolicy tych kawalerów całe mrowie. Przy piecu w dużym pokoju królowała ciotuleńka. Dla jej to nówek, dla rączek, dla wypukłości i wcięć, dla bluzeczek, dekolców, usteczek, ząbków, oczek, kocków, dla niej całej sięgała tu kawalerka.

Ciotuchna popiskiwiała, dyszała, rumieniła się, kiedy który wzrok zapuszczał, oj, oj, i szepiał o tych usteczkach, oczkach i Bóg tylko wie o czym. Odsuwała się, jak nakazywała przyzwoitość, odsuwała się od jednego, żeby prawie na kolana wpechnąć się drugiemu. Kto by jej nie znał, pomyślałby, że zemrze nieknięta. Pomyliłby się srodze, oj, oj, wiedziałem co nieco.

Wicowali, psocili, śpiewali, tańczyli, nawet przy akordeonie, organkach, przy grzebieniu, do późna. Kiedy rozchodzili się, ja już spałem. Spala wieś. A Bielas, otrząsnąwszy się z lenistwa, które jako przykazanie natury było po obfitym żarciu świętym obowiązkiem, kiedy drzewa za każdym zamknęły się, wypadał z budy na chwilę i szarpiąc łańcuchem, ujadł wściekle. W moim śnie poszczekiwał Bielas do rana.

Kiedy rano biały wykrobał już iakrzęcymi pazurkami szczeliny w lodowym bielmie okna, wysuwałem ostrożnie nos spod pierzyny. Nie. Nie wstawiałem. Kulifem się, wwiercałem w głąb krochmalonej bieli tej

cieplej, pierzastej góry. Nasłuchiwałem przy tym pinie kuchennego postukiwania. Dziadek i ciotuleńka byli już dawno w pracy. Babcia na pewno włożyła już swoje dwie koszule, dwie spódnice i fartuchy. Na pewno siedzi teraz przy oknie za kuchennym stołem i zerkając w lustro, czesze włosy długą, dziewięć warkocz. Śpiewa przy tym drzącym, akşamitnym głosem: „Po górach, dolinach rozlega się głos, Bernadka...”

Z łóżka wylażłem tylko dlatego, że pękał mi już pęczec. Chłód desek przyspieszał poszukiwanie nocnika. Kiedy już strumień urazu przestał postukiwać w blaszane denko nocnika, pełen wewnętrznej dumy brałem go za białe ucho i dreptałem do kuchni.

Babunia, przebierając kościstymi paluszkami, plotła ten swój czarno-siwy warkocz. Siadałem przy niej. Pijąc kozie mleko i miążdząc słodko-kwaśną skórę chleba, wlepiałem ocyw w pobieloną lodowym ornamentem szybę. Widziałem. Widziałem ciotuleńkę jadącą pociągciem do miasta. Parowóz wesoło pogwizdywał, a ona szczeżąc bielulenkie ząbki, flirtowała z dojeżdżającą jak i ona kawalerką. W dali, za łąkami, rzekami i lasem widać było miasto. Pociąg już wjeżdżał na miejską stację. Ciotuleńka, opierając się o ugrzeczionych kawalerów, wysiadła. Przed nią otwierało się miasto. Szerokie, brukowane, asfaltowane ulice i domy. Wielkie, kolorowe, przeszklone domy. Jak na obrazku w kolorowym piśmie. Domy, sklepy, kafejki, restauracje, stragany na rynku. Tak jak na maryjnym odpuszcie. W miście co dzień są odpusty.

Dziadek, nim świt wyprął z mroku śnieg, stawiał rower na balonówkach pod ścianą tartacznej maszynowni. Wchodził niby jednooki cyklop do wnętrza i już po chwili nad kominem wyrastał ciemny cylinder dymu. A wewnątrz. Wewnątrz dziadek obchodził maszynę. Postukiwał w jej trzewia. Oliwił je. Kiedy wtoczono pod piłę na wózku pierwszy pień, posapując, prychając białymi kłębami pary, ruszał obciążony mosiężnymi kulami regulator Watta.

Mleko wystygło, a chleb rozkruszony po stole. Utrapienie

— Babciu...

— A co? Nie jesteś głodny, a może chcesz obgrzyć kosteczki te z wczorajszego obiadu?

— Chcę, chcę.

— No, już, już. Utrapienie.

Stawiała babcia na stole brytfannę. Zdejmowała przykrywkę. Siadała przed lusterkim i układała z warkocza przemysłny kok.

Bez pospiechu. Kość udka. Kości skrzydełka. Przemysłną konstrukcję szyi. Zakamarki piersi i grzbietu. Młascząc, cmokając, wygrzyżając chrząstki. Maczając kosteczki w resztkach sosu delektowałem się kaczyną.

— Na miskę kostki! Na miskę! Kiedy skończysz, wynieś je psu.

Wynosiłem Bielas, kiedy stawałem przed nim tę miche wypelnioną kosteczkami, głupeł jak szczeżem. Obwąchiwał michę, odsuwał się od niej, wysuwał jeżor, kły szczeżeryl, powarkował na mnie. Cofałem się, a on rzucił się na kosteczki. Niby bestia dzika, pysk napychał. Miążdżył, gryzł. Ślepia plonęły mu ogniem przedków. Prykało z miski i z psiego pyska na boki, w śnieg.

Już wiosną żółciutkie kaczątka z nierzaz wyluskiwały z piasku i zielsk zmiażdżone szczątki tej dzikiej, jakby nigdy nieskończony uczy.

Andrzej Grzyb

CALE MOJE PISANIE

Spotkanie z Tadeuszem Nowakiem

Nie jest łatwo umówić się z Panem na rozmowę.

A komu dziś łatwo? Kryzys rozmiął nasze rozmowy na drobne. A o drobnicę, wyjąwszy kurczęta, nie bardzo się chce rozmawiać. Mówią poważnie, za bardzo lubię czas od późnej wiosny do jesieni, żeby go trwonić na pogaduszki. Wolę wyjechać w swoje rodzinne strony, nad Dunajec, w łąki nadduńskie, żeby pomilczeć, uporządkować siebie, swoje słowo, swój stosunek do ludzi i do świata. Poza tym wyraźnie daje się zauważyć, że wszyscy powolnie wycofujemy się w domowe pielesze i pilnie strzeżemy tego ostatniego azylu spokoju jaki nam pozostał.

Gdzie wobec tego można niezawodnie spotkać Pana?

Jak każdy z nas pracuje. Z pracy literackiej, zwłaszcza teraz absolutnie nie da się wyczyć. Można mnie więc spotkać co tydzień w redakcji naszego chłopskiego pisma, w „Tygodniku Kulturalnym”. Na listy, a jest ich sporo, odpowiadam w domu. Nie na wszystkie szczegółowo. Nie widzę takiej potrzeby. Dobrze się rozmawia z tymi, którzy mają talent, lotnie i rzeczowo. W kilku zdaniach można im wytknąć ulomności formalne, przekazać zastrzeżenia. Reszta, a taki nastal w naszych czasach obyczaj, albo strasz „politycznie”, albo się obrażają. W gruncie rzeczy na siebie, bo nie znam takiego człowieka, który zgodziłby się nauczyć pisanie kogoś, kto talentem nie grzeszy, czy z trudem daje sobie radę z prostym zdaniem w liście. Jednych i drugich odsyłam zazwyczaj do spokojnej, uporządkowanej poezji Kochanowskiego.

Podróże Pan po świecie (Węgry, Szwecja, ostatnio Algieria), ale ciągle pozostaje Pan wierny wsi...

Na walizkach nie siedzę. Ze wsi jestem, więc za walizkami nie przepadam. Ale wyjechać od czasu do czasu, nie tylko po to, żeby się przewietrzyć, lubię. Mam wielu przyjaciół wśród pisarzy, ilumaczy z języka polskiego na Węgrzech. Przypadł mi od serca ten kraj. Może dlatego, że tam dobrze Węgry mój ojciec, że pochodzą z Galicji. Lubie węgierski spokój i ład. Raduję mnie, że nie tylko w przeszłości myśleliśmy podobnie. Dzisiaj również wystarczy jedna butelka wina, żeby się dogadać w sprawach bolesnych. Ale w gruncie rzeczy lubię siedzieć na wsi, w lesie. Można sobie wyobrazić, że jestem cały w ptasich piórach, w gdakaniu, w pianiu kogutów, w galczaniu, w trawie. W gruncie rzeczy całe moje pisanie jest zanurzone w przyrodzie, nie umiem też oddzielić siebie, swojego słowa od przyrody, od jej biologicznego rytmu. I nie jest mi z tym tak źle. Miasto, jak kamień — rzucam poza siebie. Niech sobie huczy i pomrukuje.

Jak w Pana świadomości funkcjonuje rodzinny dom, wieś Sikorzycze i ukochny Dunajec?

Zazwyczaj ma się kilka domów w życiu. Ale ten najważniejszy, jak źrenica oka, jak oko Opatrzności, jest tylko jeden. Jest nim dom

rodzinny Ten, gdzie się wychowaliśmy, gdzie nas nauczono chodzić widzieć świat, wodzić palcem po literkach, gdzie rozbudzono naszą wyobraźnię, nauczono ludzkiego i boskiego dekalogu, według którego oceniamy siebie i obcych. Takim domem na zawsze pozostanie dom moich rodziców. Taką wsią jest moja wieś, Sikorzycze, leżąca u ujścia Dunajca do Wisły. Zresztą wszystkie wieś położone w dunajskiej dolinie są do siebie podobne. Ich rodowody są cofnięte do czasów panstwa Wiślan, do pierwszych Piastów. Wiedzieliśmy o tym od dzieciństwa. Może dlatego chłopcy z moich stron nie uważali się za gorszych od rodzin książęcych i hrabiowskich. Może też dlatego, jako pierwsi, upominali się o swoje obywatelskie prawa organizując stronnictwo ludowe. Tu przecież urodził się Jakub Bojko, Wincenty Witos, Stanisław Milkowski. Taką wieś, takich ludzi próbowałem przekazać mojemu słowu, umieścić w wierszu, w prozie.

Są w Pana twórczości ślady niezwykłego wprost przywiązania do swoich rodziców: ojca, a przede wszystkim matki...

A do czego i do kogo mamy się przywiązywać? Kochałem ojca za jego wyobraźnię, za rzeczowość, za wymagające często nadludzkiego wysiłku (bieda, bieda) porządkowanie każdego naszego dnia. Jego pasją były konie i medycyna ludowa. Może dlatego z taką łatwością dogadywał się z Cyganami, z handlującymi końmi Żydami. Szanował ich i cenil również za to, że, prócz znajomości koni, umieli wiaźd do ręki skrzypace, klarnet i grać razem z nim od zmiernchu do rana, do pierwszych zorzy. Nie wiedząc o tym, był wielkim pisarzem. Umiał, jak nikt we wsi, jak nikt w okolicy opowiedzieć każdy szczegół swojego życia, swoje wojenne tulaćki.

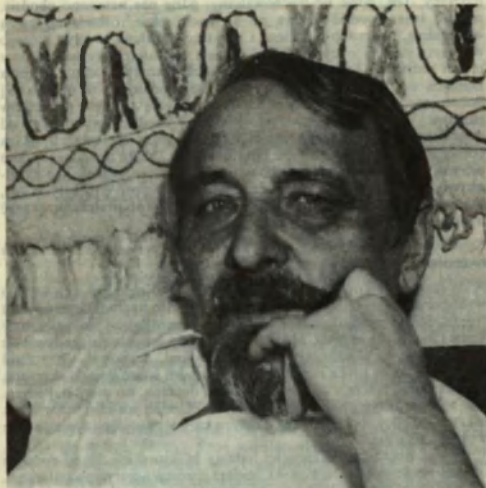
Mama pochodziła z kmieć rodziny Milkowskich. W tej rodzinie urodził się Stanisław Milkowski, wiciarz, twórca agrarystym polskiego. Pochodziła z domu osłoniętego ze wszystkich stron ogromnym sadem. Może dlatego tyle w moim piśnieniu jabłek. Ona sama pachniała jabłkami, pasieką, wschodzącym prosem, mlekiem świeżo udojonym, jutrznią podobną do strzykającego do skopca porannego mleka. Do jakiego bym domu nie wszedł na wsi, widzę ją na obrazach świętych jako pracownicę bożą i ludzką. Jej ręce modlą się przez wschodzące proso, przez kłoseczkę się zboże, przez wyrzucany gnój z obory, przez gdaćce kury, którym sypało się ziarno, przez glaskane lby zwierzęce, przez różaniec jej wszystkich dni utrudzonych.

Jak dzisiaj ocenia Pan swój debiut literacki?

Podejrzewam, że podobnie jak wszyscy debiutanci. Z jednej strony przypominam sobie ten zawrót głowy, oszołomienie i równocześnie wsiadłość, że się obnażyłem, odkryłem, wyszedłem z konspiracji słownej. Z drugiej, po latach, jako pewnego rodzaju naiwność, nieporadność. Debiutowałem w 1948 roku w piśmie Młodzieży Wiejskiej „Wici”. W prasie literackiej, „Dzienniku Polskim” i „Twórczości” prezentowano moje wiersze w 1949 roku. I od tej pory zaczęła się moja harówka, walka ze słowem, z tym wszystkim, co miałem do powiedzenia sobie, najbliższym, ludziom sięgającym po moje książki. Nie było to łatwe, zważywszy, że trzeba było przejść przez czasy stalinowskie, kiedy słowo było kolektywne, zubożone do bezczeczenia. Ocaliła mnie, mogąc tak powiedzieć, poezja Kochanowskiego i poezja udowa. Wracalem do tych dwóch poetyckich źródeł nieustannie i chyba w sumie wyszło mi to na dobre.

Czy dzisiaj od poetów nie wymaga się więcej niż mogą udźwignąć?

Wszystko zależy od tego kto wymaga i kto ma udźwignąć i w konsekwencji co ma dźwigać. Wydaje mi się, że pisanie nie może być ani krzyżem pańskim, ani kamieniem młyńskim. Istnieje coś takiego, jak powołanie. Obowiązuje ono w każdym zawodzie. Tym bardziej w



Tadeusz Nowak (kwiecień 1986 r.). Fot. Zofia Luchowska-Kuna

pisarskim. Trudno więc mówić o wymaganiach. Przede wszystkim poeta powinien od siebie wymagać wielu rzeczy. Pomijając talent, wyobraźnię, powinien być pracowity, czytający, znający ze dwa, trzy języki obce, chociażby po to, żeby przekładać z obcych literatur to, co go fascynuje. Nie wiem skąd u nas w ostatnich czasach wzięło się przekonanie, że pisanie wierszy to tortury, przenoszenie gór, wysiłek ponad miarę. A okazuje się, że po tej ciężkiej pracy efekty są prawie żadne. Większość drukowanych w prasie wierszy, wydawanych w tomikach, to najzwyklejsza sieczka bez jakiegokolwiek kształtu formalnego, lotnej myśli, porządku moralnego. Dlatego mogę tylko powtórzyć to co już powiedziałem: to poeta powinien od siebie wymagać jak najwięcej nie czekając na czyjeś rady, zalecenia, polecenia, widzimisię.

Jak ocenia Pan sytuację pisarza w ostatnim pięcioleciu?

Wiem tylko tyle, że po likwidacji Iwazkiewiczowskiego Związku Literatów jest ona wyjątkowo ciężka. Tę sytuację pogłębia również wydłużający się cykl produkcyjny książki. Prawie nie ma wznowień. Więc nie bardzo jest z czego żyć. Jeśli chodzi o sytuację moralną, każdy ją porządkuje dla siebie, dla swojego pisarstwa. Ona zresztą będzie w konsekwencji decydować o tym, jaka będzie nasza literatura za pięć, dziesięć lat, czy znowu nie tak jednostronna, pusta, nijaka jak za czasów stalinowskich.

Czy Pana zdaniem istnieją szanse, że doświadczenia narodu - lat 1980-82 znajdą swój wyraz literacki?

Nie jestem prorokiem, trudno mi więc odpowiedzieć na to pytanie. Mam jednak nadzieję, że nie skończy się wszystko na Roku w trumnie i Scenach myśliwskich - Dolnego Śląska.

Gdyby dziś, w 1986 roku zapytał o radę debiutant, to co by mu Pan odpowiedział?

Nie jestem przecież ojcem piszących u nas ludzi. Nie mogę więc udzielać rad „na całe życie”, na drogę. Rady, przykazania są zawsze takie same. Zawarte są w dorobku naszej literatury narodowej, w literaturze światowej. Trzeba włożyć tylko trochę wysiłku, poszukać i korzystać z nich.

W czasie swojego, przeszło trzydziestoletniego piarstwa napisał Pan wiele, ale jeszcze więcej chyba napisali o Panu krytycy i recenzenci, nie wspominając o pracach magisterskich i doktoratach. Lubelskie uniwersytety: jak mi wiadomo, wiodą prym w tym względzie, ale co Pan sam powie o swoim dorobku?

Razilo mnie, chociaż się z tym pogodziłem, lekceważenie czy też patrzenie spod przymrużonych oczu na pisarstwo uprawiane przez ludzi pochodzenia wiejskiego. Jak tu się z tym nie pogodzić, kiedy byle obibok, wyobraźniowy skwarek żyjący z przypadku w mieście, uważał, że chłop śpi a w polu mu rośnie, kiedy przez parę wieków nie tylko że nie podano ręki chłopu, ale ją odrącano, szykanowano próbując równocześnie wyciągnąć ze wsi wszystko co się dało za beczkę, za kopniocinę butem. Nie trzeba sięgać daleko pamięcią. Wystarczy sobie przypomnieć nie tak dawne dyskusje obrazające wieś. A może byśmy się wreszcie zdecydowali na to, że jesteśmy państwem chłopskim, że w gruncie rzeczy żyjemy kosztem wsi, że jesteśmy na jej utrzymaniu i przestali wielkopańsko wierząć, wyrzucać przez okna chleb, upokarzać na wszelkie możliwe sposoby nam najbliższych.

A co pisze Pan ostatnio?

Nie jest to najlepszy czas dla pisarstwa. Wszystko nas jeszcze boli po nie tak dawnym czasie. Może dlatego napisałem kilkadziesiąt wierszy o tym. Wszystkie noszą tytuł *Pacierze*. Nie znaczy to wcale, że przez ten tytuł naklaniam siebie i wszystkich mi bliższych do modlitwy. Chociaż niektórym takie śliczenie na kolanach pewnie by nie zaszkodziło. Po prostu po raz któryś z rzędu, jak każdy z ludzi piszących w naszym kraju, próbuję uporządkować swoje sumienie, rozjaśnić swoją głowę, spojrzeć troszkę dalej niż czubek własnego nosa, niż patrzy mój idocowy moralizator, niż zaleca urząd.

Z Tadeuszem Nowakiem rozmawiała Zofia Luchowska-Kuna

Zgryzota jako forma sztuki

Folklor jako tożsamość z formą

Pod pojęciem folkloru rozumiemy kulturowo określone zachowania ludzkie i ich wytwory charakteryzujące się brakiem świadomości formy, regulujące i wyrażające stosunek podmiot — świat. W kulturze ludowej folklor jest w zasadzie jedyną formą wyrazu stosunku człowieka do świata. W kulturze współczesnej folklor występuje obok innych form ekspresji charakterystycznych dla sztuki kształkanej.

Folklor nie jest sztuką w dzisiejszym naszym rozumieniu. Wytwór folkloru nie posiada dla jego „użytkowników” autonomicznej wartości jako „dzieło sztuki”. Wartość taką ma on dziś dla nas, podczas gdy kiedyś funkcjonował jako element całości. Całością najczęściej był obrzęd, ale mogła nią być także praca posiadająca elementy obrzędu, jak również inne formy aktywności ludzkiej.

Powstanie sztuki we właściwym tego słowa znaczeniu wiąże się z narodzinami świadomości formy. Teatr wylania się z obrzędu gdy uświadamia się umowność sytuacji, podobnie powieść wyodrębnia się z dzieł hagiograficznych i opisów podróży gdy powstaje świadomość jej fikcyjności i gdy fikcja ta staje się wartością samą w sobie. Sztuka jako sztuka oznacza więc po pierwsze świadomość formy (czyli „jak to się robi”) — a po drugie świadomość istoty, kryjącej się za tą formą („co autor chciał przez to powiedzieć”). Nie ma sztuki bez egegezy, czyli bez krytyki. Krytyka uczy nas, o co w dziele chodzi, jak to coś zostało wyrażone. Stąd sztuka w tym właściwym dla niej rozumieniu jest sztuką kształconą.

Folklor nie posiadał ani egegezy, ani świadomości formy i nie funkcjonował poza kontekstem. Folklor zawsze był elementem czegoś: świętowania, wesela, spotkania towarzyskiego itp. Sztuki plastyczne były elementem świętości lub wstroju, nigdy nie były brane w ramy i prezentowane odrębnie jako wartość samoistna, jako „dzieło sztuki”.

Sztuka jest specyficznym sposobem bycia. Po to, by móc obcować z dziełem sztuki jako takim, trzeba przyjąć odpowiednie, właściwe takiemu obcowaniu nastawienie. Nie może to być dla przykładu nastawienie religijne — dzieło sztuki odbiermy wówczas jako świętość lub profanację. Nie może to być też nastawienie techniczne — dzieło sztuki będzie wówczas jedynie płótnem o określonych parametrach technicznych pokrytym barwnymi pigmentami. Po to, by obraz pojawił się przed nami jako obraz, a nie na przykład jako płótno, trzeba chcieć ujrzeć obraz, czyli trzeba chcieć ujrzeć dzieło sztuki.

Folklor nie jest nastawieniem na sztukę. Jest nastawieniem na coś innego niż sztuka sama — na świętość, na treści praktyczne, na zabawę, na zwykłą, rzeczową komunikację. Sztuka w folklorze, jeśli znać jej istnienie, działa z ukrycia, nie jest uświadamiana przez jego użytkowników. Folklor świadomie kultywowany jako sztuka jest nieporozumieniem, ponieważ do jego istoty należy to, iż jako sztuka nie jest uświadamiana. Folklor jest zatem z istoty swej sztuką ukrytą, sztuką, która nie może swym użytkownikom objawić się jako sztuka, nie może jako sztuka zaistnieć.

Przy takim potraktowaniu folkloru jest on jednak niezbywalnym elementem życia społecznego. Życie społeczne charakteryzuje się bowiem zawsze pewnym naddatkiem form ponad konieczność praktyczną. Ow naddatek ponad potrzeby pojmowane biologicznie jest ludzkim poszukiwaniem sensu — sensu świata, sensu życia, działania.

Analizowałem to na przykładzie komunikacji werbalnej, czyli używania mowy w różnych sytuacjach. Wyniki tych analiz prowadzą do wniosku, iż tylko w niewielkim stopniu mówienie pełni funkcje komunikatywne, częściej mowa jest używana ze względu na funkcje afirmatywne — jako sposób zaistnienia w świecie. Mowa potoczna jest w tej funkcji równoznaczna ze sztuką lub modlitwą. Ma też często strukturę swoistą dla języka sztuki.

Wiele sposobów mówienia niejako z istoty swej pełni funkcje wyłącznie afirmatywne: takim mówieniem jest dla przykładu flirt, gawędzenie biestadne, wystąpienie publiczne. Ale również w sytuacjach bardzo interesownych, w sytuacjach załatwiania różnych spraw często większość użytych słów jest zbędna z punktu widzenia załatwianego „interesu” i pełni funkcje afirmatywne.

Mówię tu o tych sprawach w sposób jak najbardziej skróty, ponieważ pisałem o tym w różnych miejscach wielokrotnie.

Gawędzenie o zgryzotach jako kataris

Muszę tu, niestety, zrezygnować z całej, dość rozległej aparatury teoretycznej analizy mowy potocznej jako folkloru, zlustrować to na dwóch dość banalnych przykładach. Oto zapis magnetofonowy rozmowy trzech przypadkowo spotykających się osób. Rozmowa ma miejsce w bibliotece. Bibliotekarka — kobieta w wieku około czterdziestu lat parzy herbatę dwóm gościom: mężczyźnie lat pięćdziesiąt i mężczyźnie około lat sześćdziesięciu — wszyscy troje gawędzą¹.

Kobieta: To pan z Krakowa tak dziś?

Mężczyzna I: Tak, z Krakowa

K: Podróżysz pan

M I: Tak, niestety, trzeba.

Mężczyzna II: A jak, jak pan porównuje Białystok i... Kraków, jeśli chodzi o zaopatrzenie... o warunki... o...?

M I: No, w Białymstoku jest znacznie lepsze, zwłaszcza jeśli chodzi o środki trwałe... meble.

M II: Jeśli wracamy do mebli, to meble powinny być faktycznie, mamy szkieł fabryk dużyh.

K: No właśnie, powinny być, bo słyszałam, że z tych fabryk jak Hajnowka, Łomża...

M II: Suwałki...

K: Suwałki... to dwadzieścia procent, czy ile procent, w każdym bądź razie, że... że ile procent mebli...

M II: Dwa może

K: Dwa może

M II: Bo gdyby dwadzieścia procent, to byśmy... produkcja tygodniowa a samych zakładów białostockich, produkcja tygodniowa, to nam zatkałaby rynek w starych granicach Białostoku

K: Nie wiem, nie będę... bo... to ja słyszałam że nam zostawia dwadzieścia procent może czegoś tam było, a nie produkcji tam.

M II: Toż te fabryki idą Suwałki, Łomża, Ostrów... Stu... w promieniu stu kilometrów mamy szkieł dużyh fabryk... to wszystkie te meble wysyłają poza województwo (chwilę ciszy)

M II: Nie wiem czemu znowu podnosić mają cenę mięsa do góry. A nie potrzeba. Nie. Bo jeżeli żywnica ma kosztować sto osiemdziesiąt to dobra wędlina powinna trzysta dwadzieścia. Tak jak było przed wojną. Dobra wędlina kosztowała dwa złote, czyli dwa razy drożej w stosunku do żywca. To porównajmy jak to wygląda jednak: jak

¹ Zapis magnetofonowy rozmowy nagranej w dniu 18 II 1985 w Białymstoku

życie kosztuje osiemdziesiąt to wędlna dobra, której smak jeszcze pamiętam dziś...
K: Ta za trzyzeta sześćdziesiąt, to ja w takim nie kupuję...

M II: O to chodzi! A my jeszcze wyżej podniosmy. To tutaj kradnie po drodze strasznie. Nie ma relacji... nie ma relacji między surowcem a między produkcją. Tak jest między małą a zbrodnią, tak jest... Ktoś tam zarabia sobie z tego... z tych... z producentów. A rolnik sobie kalkuluje. Teraz tak będzie... bo rolnik... to jak jeszcze podnosić ceny, to rolnik sprzeda temu mieszczuchowi, co przyjedzie...

K: Teraz rolnikowi będzie się bardzo opłacało sprzedzić, bo... bo... będzie...

M II: Bo mieszczuch nie będzie kupował w sklepie, tylko kupi sobie na wsi, no bo...

K: No bo... w sklepie drożej

M II: No bo... wielka mi rzecz ja i sam kupię sobie na wsi. Mam takiego majstra pracuje w rzemio — ale pięknie robi

K: Żeby to tylko miso, ale wszystko tak drożej...

M II: Do jakiej rzeczy się nie dotkniesz, która była w ostatnim transporcie, to już jest droższa w następnym. Ja mam taki tam... taki sklepik... no tutaj... tam jest zaopatrzony fajnie. Poszedłem kupić pokostu Kosiwołał sto sześćdziesiąt sześć, sto sześćdziesiąt złotych. Teraz sto dziewięćdziesiąt złotych. Tylko różnica w onie, kochanie, i już jest podwyżka, i to nie o dwaście procent, ale o sto procent, o czterdzieści procent. I co tu mówić o podwyżce żywności?

Jest to gawędzenie na temat najbardziej chyba w Polsce popularny: zaopatrzenie rynku i ceny. Braki w zaopatrzeniu rynku są, oczywiście, częścią horyzontu wewnętrznego rozmówców, są częścią ich codziennego doświadczenia. Rozpoczęli oni jednak rozmowę nie po to, by coś w tej kwestii załatwić, nie po to by załatwić cokolwiek w ogóle. Rozmowa jest tu celem samym w sobie. Rozmawiają po to, by w miarę przyjemnie spędzić pół godziny przy herbatce, goszcząc przygodnego gościa. Rozmawianie o brakach w zaopatrzeniu musi zatem im sprawiać jakąś satysfakcję, skoro rozmawiają o tym z pasją, nie mając w tym najmniejszego interesu. Na czym polega ta satysfakcja?

Zgryzoty, które wyrażam w mowie, możemy podzielić na zgryzoty wyłącznie moje, którymi chcę się podzielić z bliskimi, oraz zgryzoty powszechnie, a także — na zgryzoty egzystencjalne i pospolite. Mówienie o wyłącznie mojej zgryzocie jest zwiercianiem. W gawędzeniu mówię się o zgryzotach powszechnych — egzystencjalnych lub pospolitych — najczęściej o tych ostatnich. Zagadnienia egzystencjalne są zbyt poważne i trudne do zwerbalizowania, by mogły być świadomie podjęte jako temat przy herbatce — chyba że jest to herbatka wśród filozofów. Ale gawędzenie filozofów to odrębna sprawa.

Wypowiadając swoją zgryzotę podmiot eksteriorizuje ją, obiektywizuje i ogląda zewnątrz w postaci wypowiedzianych zdań. Sam czysty podmiot, czyli jażn podmiotowa, oczyszcza się do pewnego stopnia ze zgryzoty — w zgryzocie pogrążony jestem ja uprzedmiotowiony, oglądany i poddany oglądowi rozmówcy. Oczywiście, podmiot ludzki, czyli podmiot refleksyjny, nosi w sobie swą przedmiotowość, czyli swą zgryzotę; wyzbyć się jej może, na krótko zresztą — w ekstazie mistycznej, najczęściej po bardzo uciążliwych i długich praktykach. Tym niemniej podmiot ludzki eksteriorizując zgryzotę w procesie mówienia przestaje być tożsamy ze swoją zgryzotą, zostaje od niej do pewnego stopnia uwolniony.

Zgryzota egzystencjalna, a więc to, że człowiek jest śmiertelny i jak osiągnąć zbawienie wieczne — rzadko jest w życiu codziennym werbalizowana i tematyzowana, rzadko staje się zatem przedmiotem intencjonalnie na ten temat skierowanej świadomości. Zgryzoty doczesne są w pewnym sensie surogatem zgryzoty egzystencjalnej. Chronią nas one przed dotknięciem tej ostatniej. Zgryzoty doczesne są przez to „doczesnymi” formami zgryzoty egzystencjalnej. Można oczywiście powiedzieć, że wszystko jest odwrótnie: jedyna prawdziwa zgryzota to zgryzota o byt materialny, zgryzoty egzystencjalne są jedynie formą

wyrażania się tej pierwszej. Otóż nie chodzi mi tu o podważenie takich ogólnie przyjętych tez, jak to, że baza techniczno-ekonomiczna określa duchową nadbudowę. Chodzi o wgląd w strukturę ludzkiego świata, w tym również w strukturę działań w obrębie samej bazy. Wgląd ten wykazuje, iż w ludzkim świecie nie jest na zwierzęcy, biologiczny sposób materialne; wszystko, również potrzeby materialne, ma wymiar duchowy, egzystencjalny. Podobnie każda mowa jest w istocie podmiotliwa o sens. Usunięcie zgryzot doczesnych stawia człowieka wobec nagiej problematyki egzystencjalnej, czyni go otwartym na szeroko pojęta problematykę mistyczną. W życiu większości ludzi do tego na ogół nie dochodzi.

W normalnym jednak życiu, normalny człowiek — nie mistyk, nie filozof, dąży do zdejścia z siebie zgryzot poprzez eksteriorizację ich i obiektywizację w mowie. Co wówczas się dzieje, z tego do pewnego stopnia, oczyszczonym ja podmiotowemu? Oczyszczanie się ze zgryzot rozmówcy, który narzeka na brak żyłek w kioskach, nie jest, rzecz oczywista, równe oczyszczeniu się z wszelkich zgryzot doczesnych pustelnika-anachorety, którego umysł dzięki temu kieruje się wprost do Boga. Rozmówca jest w interakcji, jaką jest mówienie do Innego. Ja podmiotowo oczyszczony z wszelkiej zgryzoty doczesnej, skierowane ku Bogu, czuje się zjednoczone z nim — jest w Bogu i Bóg jest w nim. Ja oczyszczone ze zgryzoty doczesnej w trakcie mówienia do Innego czuje się zjednoczone z Innym. Zgryzota ma charakter obiektywny: czuje ja Ja, ale czuje ja również inne Ja — brak żyłek w kioskach, brak mięsa w sklepach, woda zatruta, powietrze zatrute, grozi rak, grozi zawał, grozi wojna atomowa, ludzie w Bogu nie wierzą, piją wodę, kradną, leniwie pracują... Jest to sprawa moja i twoja, wierzę, iż stojąc w koleje po mięso denerwujesz się i przeklinasz, tak jak ja. Inni też. Wierząc, iż zgryzota istnieje obiektywnie dla mnie, dla ciebie i dla niego, wierzę, iż jesteśmy identyczni wobec zgryzoty. Oczyszczone od zgryzoty Ja podmiotowo uzyskuje nieświadomość statusa husserlowskiego ego transcendentálnego. Oczywiście nie jest ono w stanie ućwiczyć z tej pozycji żadnego intelektualnego użytku, który czyni Husserl, jest bowiem tej pozycji nieświadome. Nie będąc zgryzotą samą, jest jednak wobec zgryzoty, o której opowiada, deklaratorem, tak jak ja. Inni też. Wierząc, iż którą na swój sposób się deklaruje. Jest przez zgryzotę w dalszym ciągu związane. W mówieniu o zgryzotach realizuje się ludzka intersubiektywność, podmiot uzyskuje poczucie zjednoczenia z Innym, poczucie wspólności doświadczeń wewnętrznych u mnie i u Innego.

Max Scheler zastanawia się: skąd mogę wiedzieć, że Inny doświadcza doznania takich, jak ja? Skąd wiem, że ma duszę taką jak ja lub podobną, że tak samo odczuwa smutek, rozłąkę, ból zdrady, radość spotkania? Reaguję przecież — urzawszy go w smutku, w radości, w bólu — tak jakbym był tego absolutnie pewien, że wiem, czym jest jego ból i jego radość. Mogłbym pójść do niego, mógłbym zapukać do sąsiada i zapytać: „Sąsiedzie, powiedz, czy masz duszę, taką jak ja, czy odczuwasz tak samo świat, tak samo czujesz się i smucisz, nosisz tego samego Boga w sercu?” Co za absurd! Sąsiad zapewne zdziwi się mocno i nie zrozumie, o co chodzi. Ale mogę prościej: pójść do sąsiada i zapytać: „Sąsiedzie, czy wchodzisz na Giewont? A czy chciałbyś wejść na Mont Evrens? A co czułeś podczas pierwszej nocy miłosnej, co zamierzasz uczynić z psującym się samochodem, z gderliwą żoną, z „zawalonym” egzaminem, z chorą dziewczynką? Bo ja to myślę tak a tak...”

Z rozmowy takiej wynikają dwie sprawy: a) istnieją rzeczy wspólne dla mnie i dla sąsiada (Giewont, psujący się samochód, pierwsza noc miłosna), b) wspólność rzeczy oznacza wspólność jej oglądu, intersubiektywność. Intersubiektywność uwarunkowana jest istnieniem wspólnej rzeczy.

To, iż ta sama rzecz istnieje w równym stopniu dla mnie, co i dla ciebie, że zatem istnieje obiektywnie — jest dla mnie dowodem, iż jeste

podmiotem jak ja. Rzecz jednak istnieje dla mnie o tyle, o ile w jakiś sposób odnosi się do mnie.

Rzecz albo parzy, albo szczypie, albo jest przedmiotem pożądania, albo zawadą na drodze, albo przynajmniej — przedmiotem zainteresowania: jest to albo Mont Everest do zdobycia, albo mercedes do kupienia, albo kanapka do zjedzenia

Transcendentalne ego Husserla powstaje w wyniku zdystansowania się do wszelkich zgrzytów realnego świata, wzięcia ich w nawias jako całkowicie nieproduktywnych w konstruowaniu intelektualnego obrazu świata. Czyny to filozof poprzez zamknięcie się w filozofowaniu jako sposobie bycia. Użykuje w ten sposób pozycje transcendentalną wobec tych zgrzytów. „Postawa filozoficzna” jest synonimem wzniosłej obojętności wobec przyszłych problemów realnego życia i realnego świata.

Ale wobec dokuczliwych problemów podmiot dystansuje się jak widziliśmy, werbalizując je w trakcie mówienia. To, ku czemu kieruje się tak oczyszczony ze zgrzytów podmiot, możemy nazwać żywym transcendentalnym ego w odróżnieniu od wykoncypowanego transcendentalnego ego Husserla.

Oto więc dlaczego ludzie lubią rozprawiać o swoich zgrzytach: uzyskują przez to, po pierwsze, zdystansowanie się wobec tych zgrzytów i do pewnego stopnia — oczyszczenie się z nich, a po drugie — uzyskują przekroczenie własnej odrębności i poczucie zjednoczenia się z mądrym, dobrym i sprawiedliwym żywym transcendentalnym ego.

Wygotski twierdzi, iż forma w dziele sztuki jest po to, by przezwyciężyć treść. W tym znaczeniu jednak każda rozmowa o kłopotach jest swoistym dziełem sztuki, jest ona bowiem formą realizowaną po to, by przezwyciężyć treść jaką jest zgrzytota sama i uzyskać swoiste katarsis poprzez zjednanie z żywym ego transcendentalnym, które jest intersubiektywną prawdą, sprawiedliwością i dobrem.

W przytoczonym wyżej przykładzie głównym, prawie jedynym mówcą jest Mężczyzna II. Parę razy usiłuje włączyć się Kobieta. Charakter obu tych wypowiedzi jest wyraźnie zróżnicowany: dla kobiety owo ego transcendentalne to ego dobra, z tej pozycji usiłuje osądzać rzeczywistość: wszystko droższe, kielbasa za trzyzsta sześćdziesiąt złotych jest nie do zjedzenia, brak mebli. Dla Mężczyzny II transcendentalne ego, w imieniu którego przemawia, to ego niezbitych oczywistości logicznych, którym — jego zdaniem — zaprzecza rzeczywistość. O wszystkim o czym mówi, mówi z wyraźną lubością, akcentując cały czas logiczność swych wywodów: zna dane, operuje liczbami, fachowymi pojęciami. Z wyvodu ma wynikać jak dwa razy, że rządzący postępują głupio.

Ze ściśle socjologicznego punktu widzenia możemy powiedzieć, iż rozprawianie o zgrzytach pełni w społeczeństwie funkcję integratywną. Tu wykazałem, iż jest to jednocześnie funkcja afirmatywna utwierdzająca miejsce człowieka w świecie. Aczkolwiek jest to niewątpliwie funkcja „ogólnoludzka” w Polsce mamy do czynienia z wyraźnym przesrotem tej sztuki, jaką jest mówienie o zgrzytach, czyli narzekanie. Z dwóch poprzednio wymienionych funkcji rozprawiania o zgrzytach — dystansowania się wobec zgrzytów i identyfikowanie się z intersubiektywnością — ta druga może występować również wtedy, gdy zgrzytota jest pozorna. To, iż rozprawianie o zgrzytach jest swoistym dziełem sztuki dającym poczucie bycia częścią dobrego, sprawiedliwego i mądrego transcendentalnego ego — jest czynnikiem bardzo „zgrzytotwórczym”. Jadąc pociągami, uczestnicząc w przyjęciach rodzinnych, możemy nieraz godzinami słuchać, jak ludzie z pasją rozprawiają o dotyczących Polaków plagach: że źle pracują, że kradną, że piją, że biurokracja, że absurdalne decyzje itp.

Gawędzenie o zgrzytach jako bycie w niebie prawdy i dobra

Przejdźmy teraz do innej rozmowy zarejestrowanej na taśmie magnetofonowej podczas jazdy samochodem: Poniżej rozmowa przez dłuższy czas ma charakter „synchroniczny” (rozmówcy mówią równocześnie), forma zapisu oddaje tę cechę dyskursu.

Sytuacja: samochód ciężarowy jako tzw. „okazja” zabiera mnie, kobiecie w średnim wieku i mężczyźną około siedemdziesięciu lat.

Pasażer	Kierowca
Proszę pana, za czternastę... jeszcze by, i w błocie, i w gnoju i mokry...!... to wystarczy Panie, to co przed nami było, to było, to było całe nic, to był krótki okres pomiędzy wojnami, ale dziś proszę pana to już jest 40 lat po wojnie, i co, i nie! i guzik!	A przed wami to z kolei nasz ogowiec do tego doprowadził... tak jak...
Panie, panie, ale, ale...	Ci co przed wami byli to też doprowadził do tego, że wy musicieście walczyć, teraz proszę pana, bo iaka jest prawda, niestety
To był krótki okres, szesnastę lat...	A co w okresie międzywojennym robili? Pili i tańczyli za Polskę tak i teraz o, proszę pana... Szesnaście? Niech szesnastki nie szesnastki, od szesnastego roku do czterdziestego to nie szesnastki! E, to od 20-go do 40-go też jest dwadzieścia lat!
Dlaczego, jak to, a dwudziestę rok co były?	A... ale i taka jest prawda
A dlaczego? A 39-ty gdzie był? aha, a... może jeszcze w portkach, pokolenie młode; ja nie wiem, e, panie, jaka jest prawda...	A teraz do czego doprowadził wasze pokolenie! To musimy odrabiać, a widzi pan, niestety, i taka jest prawda... Prawda? Kto doprowadził? To wasze pokolenie doprowadziło do takiej sytuacji w kraju, no, niestety, no, trudno, to musi pan przyznać, no, co pan powie, ja rozumiem, no może ja doprowadziłem częściowo, ale ta pani (wskazuje na mnie — 28 lat, kierowca około 36-38 lat) co doprowadziła? Nie! A cierpieć musi, ien kryzys, no, jak to? Zaraz, zaraz proszę pana, też na świat się nie przsia, i tak się urodziła A pan myśli, że to pokolenie, myśli, co będzie po nas, to już będzie dobrze?
A... a dlaczego mu cierpieć, no? Tak?	
A, a (...aprobuję)	
Nikt się nie przsia na świat. Teraz proszę pana, jak werną młodzi w swoje ręce, to już będzie dobrze... co innego... Będzie, dobrze będzie (ironicznie)	
Kiedyś kto pracował dwanaście — czternastkę godzin, a to szesnastka, a młody proszę pani, dzisiaj ma piątek po południu wolny, sobota i niedziela, wolne...	
Ej, co pan mówi... jeszcze pan nie próbó-	Ja powiem panu jak jest naprawdę... mieli główno, i dzisiaj główno mamy, e... zwracanie główno... ja to już... ja już też prawie pięćdziesiątkę, niedużo brakuje do tej 50-ki, to też próbowałem tego

¹ Rozmowa zanotowana 18 VIII 1984 r. przez Irenę Borowik

wal, nie proszę pana, jeszcze pan nie próbował... a jak, ale, ale...

Panie, proszę pana, wyszliśmy żeby robić, żeby zrobić lepiej dla młodszego pokolenia.

Nu, dobrze zrobili, dobrze zrobili, tak, no, gorzej...

A widzisz pan, kartki zrobili a proszę pana masz!

Nie...

Ale dobrze, proszę pana, ale dlaczego, jedno państwo w Europie ma kartki? No?

A ja mam tylko 35 deko miesięczne, no no...

Nie ma komu jej robić...

O, widzi pan,

a czort jego bierz...

O tutaj zaraz... Taką jest prawda!

(Wysiadła)

Rozmowę przeprowadza kobieta

Kobieta: A my już zdali parę miesięcy... nie ma komu pracować, syn nie chce... No to trudno, cóż robić, me da rady, a tak samo już pracował, tyle lat na zyciu, czterdzielki parę lat. Gorzej, panie, gorzej, jeszcze trzeba pracować na cudzym, człowiek nieprzyzwyczajony, do kurnika chodzi pracować, kartofkę kopac...

Trzeba być jakoś inaczej, przychodzi i musi żyć...

Prawda, panie, prawda

A gdzie tam, prawda...

Teraz to nieście, panie, o pewno, pewno, mój ojciec sam mówił, że już nie wie panie, panie, fot... to i ja panie, a sama powiem, ja prała, ja ukala te koszule, a jak przyszedł taki ten jak wojskowy w wojsko to mówi dajcie koszule, wzięł, tego, ja mówię, to moja koszula, a on mówi, ja i w takich nie chodział... Może jeszcze doczekamy się, tak, tak...

Nie, nie, jeszcze może być źle, ale teraz to jeszcze nie, c, co tam, w koleje, zawsze w koleje, trudno coś kupić, ale... Tak.

zycia i wiem, jak to wygląda...

Co pan mówi?

Kto miał źle a kto miał dobrze, to miał lepiej jak przed wojną, czy tam po wojnie, czy dzisiaj...

No, no, zrobiliście, a zrobiliście lepiej?

No, gorzej zrobiliście! A widzisz pan!

I dobrze, że zrobili! Bo żeby nie kartki to by połowę narodu głodowało, a druga połowa by wszystko kupowała! No! Taką jest prawda!

Zawsze musi być inaczej. Wie, pan, w Polsce musi być inaczej zawsze, jak wszędzie, wie pan...

To ma pan ziemię...

O, tutaj jest cały problem! Tu jest cały problem! I nie będzie komu robić!

Gdzie pan chce wyiąk?

Pewno, że me!

I teraz lepiej, nie?

Co tam przypominaj jak to było...

Kurwa go mać, so tak jak w filmie *Kompernika*, tak samo i to, jaki porun, jedno łóżko i jedna łyżka drewniana wystygana, cała rodzina jada, ci ludzie co pomierali, i co, załóżmy, powstawał, to nie wiedzieliby co się dzieje, powiedz...

Sam sobie skali, koszulę nową, szmatę i chodził, i dobrze było świętek, piątek...
Aj...

Aj...
Nie jest jeszcze tak źle,
bo może być gorzej

Jeżeli, jeszcze rok i nie będzie koleje...

Już dużo rzeczy jest, że stoi, a niedawno

tylko żeby spokoj był...

Tak, tak

bił się o nich... jeszcze trochę, jeszcze trochę i będzie...

(Wysiadła. Koniec zapisu)

Szczególnie interesująca jest rozmowa dwóch mężczyzn: Kierowcy i Pasażera. Kwalifikujemy ją jako rozmowę tematyczną. Co jest jej tematem? Najbliżę będziemy rozmówców, jeśli powiemy, iż tematem ich rozmowy jest sytuacja polityczna i ekonomiczna Polaków dawniej i dziś, odpowiedzialność za nią różnych pokoleń. Jest to temat zbyt rozległy na jakikolwiek dialog, rozmówcy podejmują go jednak z impetem i zaangażowaniem w ciągu kilkunastu minut jazdy. Struktura rozmowy sugeruje, iż rozmówcy mają w określonej kwestii własne zdanie i zawzięci, z emocją go bronią. Atakującym jest tu Kierowca. Pasażer cały czas się broni. Bardzo trudno jednak ten zaciekły dialog rozpiszać na logicznie sformułowane twierdzenia, które można by sobie przeciwstawić. Spróbujemy to jednak uczynić. Kierowca twierdzi:

1. Winę za klęskę w drugiej wojnie światowej ponosi ówczesne pokolenie.
2. Winę za obecny kryzys w Polsce ponosi pokolenie sześćdziesięciosiedemdziesięcioletków (pokolenie Pasażera).
3. Pokolenie dwudziestolatków cierpi kryzys niewinnie.
4. Teraz w Polsce jest źle.
5. Niektórym w Polsce jest lepiej niż przed wojną.
6. Teraz jest gorzej niż było.
7. Wprowadzenie kartek jest słuszne.
8. W Polsce zawsze jest inaczej niż gdzie indziej.
9. Zadaniacy problem Polski polega na tym, iż wkrótce nie będzie komu pracować.

Znacznie trudniej, wręcz jest to niemożliwe, wypunktować stanowisko Pasażera, chociaż jest on przez cały czas aktywny w dialogu. Aktywność jego polega jednak na bezustannej opozycji wobec Kierowcy, wyrażanej przez tworzenie swoistego akompaniamentu, który jest tu ciągłą negacją (panie, panie, ale, ale to był krótki okres, dlaczego, jak to, e... aj... no — jak, a dlaczego musi cierpieć — no?, nikt nie prosił się na świat itd.).

Pasażer aktywizuje się dopiero, gdy mowa jest o kartkach żywnościowych, uważa bowiem, iż przydział mięsa jest dla niego krzywdzący.

Pasażer wyśiada, w samochodzie pozostają dwie pasażerki: „kobieta w średnim wieku” i informatorka. Następuje zaskakująca metamorfoza formy i treści rozmowy. Kierowca wpada w nagły zachwyt nad tym, że teraz jest dobrze („ci ludzie, co pomierali, załóżmy, powstawaliby, to nie wiedzieliby, co się dzieje”) i ze smakiem rozwodzi się na temat, jakie dawniej panowało zacofanie i jak było źle. Wzrój mu kobieta z tym samym, widocznym zaangażowaniem. Rozmowa kończy się happy endem: nie jest tak źle, jest coraz lepiej, oby nie było gorzej, bo może być znacznie gorzej.

Są to więc dwie różne rozmowy: rozmowa Kierowcy z Pasażerem i rozmowa Kierowcy z Kobiętą. Przeanalizujmy najpierw pierwszą.

Kierowca też w pewnym sensie mówi o zgrzyotach, sens jednak tego mówienia jest całkiem inny niż w poprzednim przykłady. Tam Mężczyzna II daje swoje logiczne wywoły jako prawdy oczywiście nie tylko dla niego, ale i dla innych rozmówców. Jeśli nawet w tego rodzaju zespolonym gawędzeniu widzi się jakieś nielogiczności w wywodzie — najczęściej nie zwraca się na nie uwagi. Współrozmówcy na ogół nie szukają „dziury w całym”, wręcz przeciwnie — są skłonni do bycia w zgodzie nawet przy zauważalnych nielogicznościach. Jeśli nielogiczność taka zostaje w rozmowie podjęta, jak w przypadku niefortunnej uwagi Kobiety o rzekomych dwudziestu procentach mebli przydzielonych na

województwo — sprzeczność szybko zostaje usunięta i uzyskuje się konsensus. Współ rozmówcy partycypują tu więc w Ja transcendentalnym mówiącego.

Odwrotnie w ostatnim przypadku. Podmiotowość ulega tu rozdarciu na dwie przeciwstawne strony. W poprzednim przypadku Mężczyzna II jest przekonany, iż współ rozmówcy uczestniczą w żywym transcendentalnym ego, którego on jest logicznym rzecznikiem. Reakcja współ rozmówców jest tego dowodem. W ostatnim zaś przypadku Kierowca jest przekonany, iż Pasażer należy do innego świata, do świata fałsu a nie świata prawdy. W tej sytuacji nie takiego jak żywe transcendentalne ego nie może się pojawić, zostało ono bowiem rozdarte na ego prawdy i ego fałsu. Obojętność więc, co by powiedział Pasażer, Kierowca będzie z nim polemizować i vice versa. W tej sytuacji nie może zaistnieć analizowane przez Maxa Schelera zjawisko wczucia się sympatii, jest ono bowiem nie rezultatem obiektywnego istnienia wzruszeń, jak chce Scheler, ale ukonstytuowania się żywego transcendentalnego ego, które w tym przypadku nie zachodzi. W pierwszym przypadku w wszyscy zgadzamy się, że różnie drożyna, i że to jest źle, co do szczegółów różnice zdań szybko są wyeliminowane lub uznane za nieistotne. W drugim przypadku nie jest pewne oprócz jednego — Pasażer reprezentuje fałsz. Gdy Pasażer w końcu skłonny jest zgodzić się z kierowcą mówiąc: „tak, nu... gorzej” — i na dowód tego przytacza karty zaopatrzoniowe. Kierowca nagle zmienia front twierdząc, iż karty te są rzeczą dobrą. W ostatnim zdaniu Kierowca wyraża akt zgody ze stanowiskiem Pasażera: „O, tu cały problem! Nie będzie komu robić!” Jest to jednak zgoda pozorna. Kierowcy bowiem wydaje się, iż przyłapał Pasażera na najbardziej istotnym fałszu, który on reprezentuje.

W odróżnieniu od żywego ego transcendentalnego, które się konstytuuje w poprzedniej rozmowie, tu Kierowca wycofuje się ku podmiotowości immanentnej, transcendentnej wobec świata.

Nie wiemy, jak długo toczyłby się ten dyskurs, gdyby Pasażer nie musiał wysiąść. Obserwując jednak inne tego typu dyskursy, można sądzić, iż trwałby on długo, aż do wyczerpania rozmówców, z rezultatem tym samym, co na początku.

Na czym jednak polega potrzeba tego typu dyskursu i jak satysfakcjonuje podmiot ludzki w nim będący? Nie możemy przecież uznać całej rozmowy za bezsensowny bółkot i na tym poprzestać. W każdym kawałku zwykłej codzienności realizuje się sens ludzkiego podmiotu. Co zatem chce powiedzieć Kierowca?

Można to skłaniać tak: Chciałbym żyć w pięknym dobrym i sprawiedliwym świecie. Świat takim niestety nie jest, i co gorsza — nigdy takim nie był. Świat takim, jakim jest — złym — tworzą ludzie. I ty, Pasażerze, jesteś człowiekiem, czyli jednym z nich, czyli z tych, co tworzyli i dalej tworzą ten świat. Nie wykręcaj się, nie usprawiedławiaj, bo i tak, co byś nie powiedział, będzie to mowa złego, niesprawiedliwego świata, jego samoobrona, jesteś bowiem jako człowiek, niezależnie od tego co mówisz — częścią tego świata, a więc i jego głosem.

Tylko przy takiej interpretacji można zrozumieć zachowanie się Kierowcy — wygłaszanie sprzecznych zdań, emocjonalne zaangażowanie, niedopuszczanie rozmowy do głosu — jako logiczne i spójne.

Pasażer wydaje się przyjmować tę rolę reprezentanta świata. To, co chce powiedzieć, można by streścić w zdaniu: „Panie, przecież nie jest aż tak źle, ludzie starali się i starają uczynić ten świat lepszym”. Pasażer wypada z tej roli obrońcy świata, gdy mowa o kartkach żywnościowych. Sprowadza w ten sposób sprawę z poziomu jej ogólności do życiowego, praktycznego konkretnego. Ale w kwestii tak ukonkretnionej Kierowca ma właśnie zdanie odmienne, twierdzi, iż kartki są rzeczą dobrą. Następnie, po wyjściu Pasażera, głosi pochwałę rzeczywistości: jest coraz lepiej, coraz mniej jest kolejk, coraz więcej towarów, będzie jeszcze lepiej. Ta reakcja Kierowcy przestaje być absurdalnie nielogiczna, jeśli uświadomo-

mimy sobie, że dokonuje on przejścia od immanentnej postawy podmiotowej, do postawy „wewnątrzświatowej”. Z perspektywy czysto podmiotowej, gdy ogląda się świat spoza niego samego, wszystko w tym świecie jest kulawe i marne. Obierając jednak jakiś punkt widzenia w świecie musimy uznać, iż pewne rzeczy są złe, a pewne dobre. Kierowca uznaje, iż dawniej było źle a teraz jest coraz lepiej.

Włodzimierz Pawluczuk



Zespół Pieśni i Tańca Włodawskiego Domu Kultury

przekroje

EDWARD CHŁDZIŃSKI

KULTURA CHŁPSCKA LUDOWOŚĆ — FOLKLORYZM

Wśród publikacji poświęconych kulturze chłopskiej, jakie ukazały się w ostatnich latach, najnowszą książką Józefa Burszty o chłopskich źródłach kultury wyróżnia się ambitnym zamierzaniem przedstawienia tematu w ujęciu historyczno-rozwojowym i w ścisłym powiązaniu z dziejami kultury narodowej. W tym sensie stanowi ona jakby zaletę popularnej syntezy, choć autor skromnie zakreślił cel swojej pracy, starając się przede wszystkim odsłonić historyczne związki kultury chłopskiej z narodową. W rezultacie *Chłopskie źródła kultury* z woli samego autora należy traktować jako kompendium, systematyzując i porządkując dotychczasową wiedzę o kulturze chłopskiej i jej inspirowanej oraz kulturze narodowej. Tym samym społeczny adres książki znacznie się poszerzył, a jej niewątpliwie walory informacyjno-poznawcze zdają się gwarantować długi żywot czytelnicy.

W *Chłopskich źródłach kultury* otrzymaliśmy zatem historyczny zarys zagadnienia odzwierciedlonego w tytule, zarys o charakterze etnogenetycznym, gdyż Burszta stoi na stanowisku, że kultura, w tym także kultura chłopska, daje się w pełni wyjaśnić w procesie historycznym. Dlatego w swojej pracy stosuje się do reguł i zasad diachronii. Przy tym założeniu metodologicznym ramy czasowe książki zostały tak skonstruowane, by zmieścić się w nich wielowiekowy proces wyodrębniania się, irwania i emancypacji chłopów jako klasy społecznej. W zasadzie owe ramy pokrywają się z tysiącletnią historią naszej państwowości.

Burszta swój systematyczny wykład rozpoczyna od skłóconej rekonstrukcji procesu klasowej polaryzacji etnicznych wspólnot plemiennych Słowian, tworzenia się w ich obrębie struktur hierarchicznych, co w rezultacie doprowadziło — już w ramach nowo powstałego organizmu państwowego — do wyodrębnienia się (różnych zasadniczych stanów, wśród których stan chłopów uplasował się najniższy w średniowiecznej strukturze społecznej). Ze szczególną uwagą śledzi autor proces kształtowania się klasy chłopskiej zarówno w aspekcie jej wewnętrznej polaryzacji, jak i stopniowego włączania się od klas panujących oraz izolacji i samizolacji chłopów, w skutek czego pozostaną oni przez wiele wieków klasą „w sobie” — w Marksowskim znaczeniu tego terminu. Szeroko rozbudowany kontekst procesów i przemian, jakie zachodziły w społeczeństwie polskim i jego kulturze, ma stanowić — wedle ów Burszty — ruzstowanie, na którym wyrażyciel będą widoczne owe chłopskie źródła kultury.

A kulturę traktuje autor niezwykle szeroko, uwzględnia bowiem w swoich wywodach i kulturę materialną, i społeczną, i artystyczną. Odnosi się to zwłaszcza do kultury chłopskiej, która — zgodnie ze wspomnianą świadomością metodologiczną — jawi się na kartach książki Burszty jako integralna całość. Autor z naciskiem podkreśla, że kultura ta była „pełna” i samostanna już i samego zarania, w okresie mezolitu i neolitu, gdyż zaopiekowała wszystkie materialne i duchowe potrzeby społeczeństwa na ówczesnym etapie jego rozwoju. Dopiero przyjęcie chrześcijaństwa, a wraz z nim nowego systemu wartości, spowodowało, że w nowej, feudalnej strukturze społecznej kultura chłopska jako autonomiczna spadła do rzędu subkultury. Od tego momentu uchodziła ona w

świadomości elity, której wyłonienie się spowodowało zarzarc narodziny kultury elitarnej, wysokiej, uciążliwej się z narodową, za coń niższego i drugorzędnego. Sian taki trwał do połowy XVIII wieku.

Kultura chłopska nie mogła stać się narodową, ponieważ jej nosiciele — chłopi — nie stanowili narodu, nie mieli świadomości narodowej, ani też pamięci historycznej. Nie znaczy to wszakże, że te dwa główne nurty kultury polskiej egzystowały obok siebie w pełnej izolacji. Istnieje wiele dowodów na to, że kultura szlachecka zaadaptowała szereg elementów folkloru chłopskiego (zob. *Paralele J.* Krzyżanowskiego, *W kalmowym lesie* Cz. Hernau), zaś kultura chłopska też przyswajała sobie te elementy kultury wysokiej, które były jej dostępne poprzez kontakty z dworem (Burszta podkreśla rolę uby chłednej w tym względzie), targi i jarmarki, odpusty itp. Szczególnie znaczące w przekazie i wymiarie treści kulturowych różnej proveniencji miała karczma, która już w średniowieczu stanowiła centrum życia społecznego i gospodarczego ówczesnej wsi.

Kultura chłopska, co podkreśla Burszta, w pełni ukształtowała się właśnie w średniowieczu i w takiej postaci, z niewielkimi zmianami, nie naruszającymi jej istoty, przetrwała niemal do końca XIX wieku, kiedy to — na skutek głębszych przeobrażeń społeczno-politycznych i cywilizacyjnych, zachodzących na ziemiach polskich — zaczęła stopniowo podlegać rozpadowi. O odrębności i samostanności kultury chłopskiej decydowały takie jej cechy celwianctwa, jak: bezpośredni, wymagający styczności osobowych, przekaz treści kulturowych, integralny związek kultury, życia i pracy, spójna wiza świata (ludowy światopogląd), wymiennosc funkcji estetycznych i praktyczno-zyciowych.

Dwuwartościwość polskiej kultury — jak to przekonywująco pokazuje Burszta — ma zatem swoją genezę w klasowo-warstwowej polaryzacji społeczeństwa. Od XIV wieku drogi kultury chłopskiej i elitarnej zaczynają wyraźnie się rozchodzić, przy czym kultura chłopska stanowi w zasadzie constans, natomiast kultura elity oddala się od niej coraz bardziej. Burszta pokazuje ten proces na przykładzie ewolucji ubioru i instrumentalizmu muzycznego, które stają się materialnymi znakami różnic społecznych. Z sytuacją taką mamy do czynienia praktycznie do końca XVIII wieku. Wprawdzie już publicystyka ówczesna pojęcie naród roznęca na wszystkie stany, w tym także na chłopów, lecz dopiero romantyzm dokonuje przełomowego zwrotu w tym względzie, uznając autochtoniczną kulturę chłopską za kolebkę kultury narodowej, do której kultura elity musi powrócić, jeśli chce nadal aspirować do miana kultury narodowej. Ten brzemniemy w skutki, gdy chodzi o dalsze losy kultury polskiej, „powrót do źródeł” uznany został za reprezentatywny przejaw ludowości romantycznej, a takie kategorie pojęciowe, jak „lud” i „ludowość”, spopularyzowane przez romantyków, weszły odłąd na stałe do języka ideologii i nauki.

Ludowość, co zrozumiale, stanowi jedną z centralnych kategorii także w rozważaniach Burszty. Autor nie daje jednak jednoznacznej definicji tego pojęcia, gdyż odnosi je — jak pisze — do złożonego zjawiska o charakterze społecznym, politycznym, psychologicznym, moralnym, a także estetycznym, zachodzącym na płaszczyźnie wiaosamkowania się kultury „pansko-intelektualnej” do kultury ludu (s. 221). Wielospekłowy charakter ludowości podkreśla również mni badacz, na których ułamku Burszta trzeźwia się powołuje. Podobnie jak Roch Sulima (*Literatura a dialog kultury*) wyróżnia dwa zasadnicze typy ludowości („zewnetrzna” i „wewnętrzna”), proponuje jednak własne nazwy: „elitarnej” i „oddolna”, chłopska. Skoro już przywołaliśmy pracę Sulimy, najgruntniej i w sposób nowatorski nawiązując do problemu ludowości w naszej kulturze, to warto zauważyć, że Burszta podchodzi do tego zjawiska odmiennie, prezentując je w sposób linearny, zgodny z diachronicznym porządkiem przyjętym w jego książce.

Ludowość zazwyczaj nacechowana jest ideologicznie. I to zarówno wówczas, gdy sytuuje się na zewnątrz kultury ludowej, poza nią, choć jest ku niej skierowana, jak i wtedy, gdy ma charakter oddolny, podmiotowy. Burszta śledzi obydwie sposoby przegawiania się ludowości, jednak znacznie więcej miejsca i uwagi poświęca ludowości „elitarnej”, bardziej znanej i zbadanej niż ludowości oddolna, chłopska, która do głosu doszła w pełni dopiero w dwudziestolecie międzywojennym. Owe dysproporcje w książce Burszty odzwierciedlają jednak stan faktyczny, jako że ludowość elitarna — żeby pozostać przy terminologii autora — jest znacznie znaczącą starszym, jeśli ludowość potraktujemy jako wyraz zewzeralizowanego ideologii, a nie jako immanentny światopogląd klasy chłopskiej czy szerzej — larstw ludowych, jak to uczynił Bachtin w swoich nowatorskich badaniach kultury ludowej średniowiecza i renesansu (*Twórczość* *Franciszka*

Rebelus go). Zatem ludowość elitarna, mając swoje apogeum w romantyzmie i wielokrotnie kontynuując aż po dzień dzisiejszy, zdołała zapisać się w kulturze narodowej wybitnymi dziełami hierarchicznymi, muzycznymi, malarzkimi, dla których inspiracją stała się kultura ludowa. Burzta, nastawiając się na wydobyć i wyeksponowanie owych „chłopskich źródeł” kultury narodowej, siłą rzeczy musiał akcentować swoją uwagę na ludowości elitarnie. Ludowość chłopaka bowiem, wyartykułowana w języku ideologii, jest zjawiskiem dopiero dwudziestowiecznym i — co bardzo ważne — znacznie ciekawszym w planie ideologicznym niż artystycznym.

Na marginesie dodajmy, że dialektyczne i dialogowe ujęcie ludowości, preferowane przez Sulmę, wydaje się być szczególnie przydatne dla zrozumienia tego zjawiska w kulturze polskiej XX wieku. Naturalną bowiem konsekwencją procesu historycznego i u narodowania kultura chłopięcej było utrudnienie się kultury chłopięcej z narodową. Tym razem jednak nastąpiło to nie w wyniku pobliżania z zewnątrz, jak w romantyzmie, lecz stało się rezultatem autoeliminacji, wynikającej z historycznej i narodowej samowiedzy podsiawowej klasy społecznej, która poczuła się nie tylko polnoprąwą częścią narodu, ale i jego reprezentantem. Rzecz jaana kultura chłopaka podniesiona do rangi reprezentacyjnej była marzeniem chłopaków ideologów i działaczy, a nie realną rzeczywistością lat międzywojennych, tym niemniej w wielokowym dialogu kultur ponownie kultura chłopaka — zepchnięta na dno do rzędu subkultury — odczytywała pojęcie polnoprąwego partnera. Co więcej, ów dialog przybrał w szczytnym momencie wzrostu chłopackich aspiracji formę konfrontacji. Ludowość oddolna, „chłopska”, nie odzajemniała się uznaniem dla kultury elitarnie, lecz zakwestionowała jej dorobek i wartości oraz dominującą postać w kulturze narodowej. Dopiero po 1945 roku, kiedy — z różnych powodów — ustatyło rozczernienie ideologów do „chłopiasta” kultury, a równocześnie inteligencja, gruntownie zmierzona w swym składzie społecznym, wyzbyła się „pańskiego” i patronackiego stosunku do kultury chłopięcej, możliwa się stała integracja dwóch głównych nurtów obecnych w kulturze polskiej od stuleci — ludowego i narodowego. Byłoby jednak złudzeniem sądzić, że proces ten się zakończył i że przebiegać on będzie — tak w bliskiej, jak i dalszej przyszłości — bezkonfliktowo.

Na podłożu ludowości zarówno zewnętrznej, jak i podmiotowej, chłopięcej, wyrastały różnorakie mity, których bogaty rezerw odnosił Burzta w swojej książce. Owe mity, kreujące na bohaterów chłopów jako jednostki, bądź jako zbiorowości, stały się przedmiotem samodzielnich badań, ukoronowanych zwłaszcza pracami Franciszka Zięki (*W kręgu mitów polskich*, *Złota legenda chłopów polskich*). Nie miejsce tu na bliższe zajęcia się tematem, chcemy tylko zwrócić uwagę na swoiste zbieżności owych mitów od mejsia ich „wyprodukowania”. I tak jeśli ludowość elitarna kreowała na bohatera pozytywnego Bartosza Głowackiego, to ludowość chłopaka — czego świadectwem *Kusacz Wojciecha Skrzy* — rewolwowała ów utrwalały w świadomości społecznej mit, deprycjonując jego głównego bohatera i na odwrót — Jakub Szala, którego odróżniają wzruszenie straszny przez dziesięciolecia z kari „powieści ludowych” — typowych produktów „ludowości zewnętrznej” — doczekał się rehabilitacji w poemacie Brunona Jąsińskiego (*Słowo o Jakubie Szale*), przy pełnej aprobacji chłopackich ideologów, którzy ten utwór włączyli do kanonu literatury chłopięcej. Zjawisko to, znane w literaturze pod nazwą rewizjonizmu historycznego, ma — jak widzimy — swoją genezę w zderzeniu się dwóch zasadniczych typów ludowości elitarnie i chłopięcej.

Trzecią ważną kategorią pojęciową, jaką posługuje się Burzta, jest folklorizm. Jest bezsporną zasługą autora przywołanie nam i apopularyzowanie tego pojęcia, co czyni uprzywilejowane do polowy lat sześćdziesiątych. Folklorizm — tak jak go rozumie Burzta — jest współczesną postacią historycznego folkloru, kiedy ten nie ma już szans istnienia i rozwoju w naturalnych warunkach. Folklorizm zatem przejawia się w tych samych dziedzinach co folklor (literatura, muzyka, tańce, sztuki plastyczne, strój, obrzędy), w formie mniej lub bardziej zblędzonej do oryginału (historycznego pierwowzoru), lecz zawsze w odmiennych sytuacjach, zazwyczaj celowo aranżowanych (występy „na pokaz”, festiwale). W tak defasowanym folkloryzmie Burzta wyróżnił dwie tendencje, z których pierwsza zmierza do wierniej rekonstrukcji istniejących jeszcze elementów folkloru — czy to w postaci dokumentacji, czy też relikwicznych śladów w życiu społeczności wiejskiej — i ich prezentacji w warunkach zawsze odbiegających od naturalnych, nierazko wręcz sztucznych, druga zaś polega na świadomej transformacji folkloru (stylizacja, aranżacja) w nową formę użytkową.

Jak więc widzimy Burzta rezerwował pierwotnie termin folklorizmowi dla różnorod-

nych zjawisk inspirowanych folklorem, obecnych w kulturze współczesnej. Jednak już w książce *Kultura ludowa — kultura narodowa* (1974) mianiem folklorizmu całej wszelkie przejawy włączenia kultury ludowej w obieg kultury narodowej (za przykład może tu posłużyć strój krakowski, który w XIX wieku zaczął pełnić funkcję stroju narodowego), a przede wszystkim wykorzystywania folkloru w sztuce wysokostajennej, zarówno w aspekcie tematycznym, strukturalnym czy instrumentalnym. Również różnorodne formy nacenatu na folklozem stosowanym (wzornictwo ludowe) mieszczą się w owym szerszym znaczeniu folklorizmu, które znalazło zastosowanie w *Chłopskich źródłach kultury*.

Rzecz jaana wolno autorowi weryfikować treść i zakres pojęcia, które nim wprowadził w obieg publiczny, wydaje się jednak, że wyjątkowa definicja folklorizmu (zob. *O zjawisku folklorizmu*, *Pojęcie i przejawy*, „Nasz Ruch Społeczny”. Jednościówka, Kraków, czerwiec 1969) była bardziej klarowna, a przede wszystkim bardziej użyteczna. Nie pokrywał się bowiem folklorizm z pojęciem ludowości historycznej, jak to ma miejsce obecnie. Przykładem Burzta uznaje orientację estetyczno-literacką w romantyzmie za pierwszy przejaw folklorizmu, a przecież zarówno ta orientacja, jak i metafizyczna, mityczno-ludowa (określana M Janion) są standardowymi manifestacjami ludowości romantycznej.

Książka tak pomylana i napisana, jak *Chłopskie źródła kultury*, wymaga rozległych kompetencji. A tych prof. Burzta odmówić niepodobna. Okazuje się jednak, że nawet autor tak gruntownie przygotowany i prodotywny do wykonania tej pracy czuje się mniej pewnie, gdy przychodzi mu poruzać się po równie rozległych obszarach historii literatury, historii sztuki, historii politycznej i gospodarczej w dodatku na przestrzeni dziesięciu stuleci. Toż najwięcej satysfakcji dostarcza lektura tych partii książki, gdzie do głosu dochodzi Burzta-cinograf, zwawca dzieł wsi, jej kultury materialnej i duchowej, znakomicie obczany z dorobkiem polskiego ludoznawstwa i sam mający w nim znaczący udział.

Badania kultury ludowej, tym bardziej uwzględniające jej rozróżne powiązania z kulturą narodową, wymagają podejścia interdyscyplinarnego, co jest słusznym i ambitym postulatem metodologicznym, lecz niesłuchanie trudnym do zrealizowania. Toż z uznaniem należy powitać każdą udaną próbę przekroczenia barier wąskiej specjalizacji, cechującej współczesną naukę i kreującą nieradko ogólniejszą refleksję humanistyczną. Najnowsza książka Józefa Burzty stanowi pod tym względem przykład dobrej naddadania, choć uświadamia naszym, jakie ryzyko towarzyszy takemu przedsięwzięciu.

W niniejszym we umniejszając walorów poznawczych omawianej pozycji i jej trudności do przecenienia użyteczności, zwłaszcza dla nie specjalistów, trzeba zwrócić uwagę na drobne potknięcia, niemal nieuchronne w tak bogatej faktografii. I tak przypisanie Tadeuszowi Nowakowi autorstwa *Nagiego suda* zostało sprostowane w zakończonej erracie. W następnym wydaniu *Chłopskich źródeł kultury* trzeba będzie wyliczyć Tytusa Czyszykiewkiego i Stanisława Miodobęza z Krakowskiej Awangardy, gdyż obydwa do tego ugrupowania politycznego nie należeli (s. 283). Poprzednikiem ZMW RP („Was”) nie był Malopolski, lecz Centralny Związek Młodzieży Wiejskiej (s. 273), a „wiciowców” było w XX-leciu o połowę mniej niż „sewoców”. Do listy ksiąg-reformatoryjnych w odwośnieniu należy koniecznie dopisać nazwisko Staszica (s. 133). Wreszcie nie Władysław Orkan jest autorem powieści *„Jak się utrzymawać, żeby być ciekim cywilizowanym, a przynajmniej chłopem polskim ostanie”* (s. 328), lecz pewien mądry Góral, którego słowa przytoczył Stanisław Witkiewicz w *Na przełęczy* (wyd. II, Lwów 1906).

Wszystko to jednak są drobniaki, których może nie trzeba by wypominąć, gdyby nie szeroki adres czytelnicy tej książki i możliwość ich uniknięcia w następnym wydaniu

Edward Chudziński

Janek Burzta *Chłopskie źródła kultury*. LSW, Warszawa 1983, s. 341, nakład 10 000 egz.

W KRĘGU REFLEKSJI HUMANISTYCZNEJ

W 1976 roku ukazało się pierwsze wydanie książki Rocha Sulmy *Folklor i literatura*, w której autor podjął się przedzielnego zagadnienia na wkrótce tematyzujących, mieszczących się w kręgu żywoitych problemów współczesnej kultury. Wyrazem zainteresowania książką stały się znaczące nagrody Literacko im. Stanisława Piłkarskiego oraz Ministra Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki. Ukazało się też wiele recenzji omawiających wniosków i pozycję. Można tu m.in. wymienić teksty Cz. Hernasa („Nowe Książki” 1977, nr 13), M. Walickiego („Żywie Literackie” 1977, nr 20), A. Zawady („Twórczość” 1977, nr 8), M. A. Kowalskiego („Tygodnik Kulturalny” 1977, nr 1), S. Burkotta („Miesięcznik Literacki” 1977, nr 6), J. Jastrzębskiego („Repony” 1977, nr 2). Książka sprawdziła się ponadto w odbiorze czytelników — dotąd szybko znikająca z półek księgarskich.

Dobrze się zatem stało, że Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza wznowiła tę pozycję. Druga edycja stanowi w pewnej mierze powtórzenie pierwszej. Została jednak wzbogacona w wyniku dodania kilku istotnych studiów i szkiców. Uzupełniają one w części *Literatura a folklor*. Wprowadzono zaś teksty: *W kręgu myśli folklorystycznej Juliana Krzyżanowskiego*, *Kaska spod Lyncy*, *Myślenie jako źródło wdzięku*, *Między miem i metafizyką*, *Wiel w serwilowych obrządkach*, *Janowska Iwaszkiewicz*, *Podróż do Polski*, *Między zdrową i nieszczęśliwą*, *Krytyka heroiczna*. W ten sposób powstała nowa, spójna w swojej wieloznaczności, całość.

Książka R. Sulmy składa się z kilkunastu tekstów, zgromadzonych w czterech sprofilowanych tematycznie zespołach. Pierwszą częścią można nazwać teorię folkloru i literatury porównującą z nim w związkach. Autor pisze o rudymenrach cechach folkloru, a przede wszystkim wydobycia zjawiska (rózniczące dwa potencjały kulturowe, tj. folklor i literaturę). Zwłaszcza także uwagę na funkcje przekazów folklorystycznych oraz na nowe, interesujące metody prowadzenia prac badawczych z dziedziny folkloru. Poważne wartości dostępnego zwiastwa w koncepcji „uprawiania semantyki kultury”, realizowanej w UMCS pod kierunkiem J. Bartmińskiego.

Druga część rozprawy ma charakter bardziej konkretny, a zarazem w wielu miejscach polemiczny. Otwierają ją analityczne szkice o twórczości W. Brzonkiewskiego i S. Żeromskiego, mające w gruncie rzeczy (głównie w przypadku Żeromskiego) wymowę feofograficzną. Są w niej także teksty omawiające dorobek poetycki kilku współczesnych autorów chłopięcych: R. i W. Grzegorzewskich, K. Zaborowskiej (reprezentujących archaizmy, orajny nurt twórczości), E. Michałkiewicza (tu zajmujące się uwagi o „poetyce” pełni lamencyjnych i refleksjach egzystenjalnych poezji) oraz J. Pocka (uznanego już za klasika literatury ludowej).

Najistotniejsze z merytorycznego punktu widzenia wydają się jednak w tej części przekrojowe studia odnoszące się do współczesnej literatury chłopięckiej, jako pewnej całości. Mają one z jednej strony wymiar syntetyczny, a z drugiej są przykładem wypowiedzi „walczących”. Studia syntetyczne zawierają rozważania o podstawowych motywach współczesnej poezji chłopięckiej. Studia „walczące” dotyczą kwestii statusu społecznego i artystycznego (wzrwy ludowe). Rozpatrują rolę spełnianie przez niego w sferze mitologii społecznej. Są krytyczne, za co zresztą, jak wspomina ostatnio R. Sulma, autora książki „okrzyknąć «rogolem ludu»”. („Nowa Wiedza” 1986, nr 20, s. 8).

Przedstawienie sposobów funkcjonowania kultury masowej, głównie w jej wersji telewizyjnej, stanowi rdzeń refleksji podjętych w trzeciej części rozprawy. Autor ukazuje folklorowe pokrewieństwa senali. Dąży do wykrycia dróg wykorzystywania i przetwarzania zasobów kultury ludowej. W kwestiach szczegółowych uważa, że tradycyjnca legenda o zbójniku — wybacwu ludu została spreparowana w duchu hollywoodzko-folclerysty (*Janosik*, TVP, reż. J. Pasenderfer). W ludowej epice bohaterkiej widzi obszar dostarczający motywów dla serialu wojenno-przygodowego (*Cztery pancerni i para*, TVP, według książki J. Przymanowskiego). Pisze też o zabiegach modyfikacyjnych wobec pozytywnej heraldyki „wesołości” oraz czynnościach artystycznych negujących mimetyczne schematy przeniesienia kultury chłopięckiej w tzw. serialach o wsi (*W słońcu i w śniegu*, TVP, reż. S. Szyszko, sc. M. Pilot).

W części ostatniej R. Sulma zajmuje się przezwieża poetyką i światem sensów kulturowych autorów przyporządkowywanych najczęściej do tzw. nurtu chłopięckiego w literaturze współczesnej. Spotykamy się tu z analizami piarstwa S. Czernika, J. B. Otępa,

T. Nowaka, J. Orzy-Michałkiewicza, M. Piłota, E. Redlińskiego, W. Myślińskiego. Jest też tekst metafizyczny o *Związkach naturalnych H. Bercy* oraz studium rozpatrujące zespół symboli i znaków kultury narodowej w *Podróżach do Polski* J. Iwaszkiewicza.

Wartość książki R. Sulmy wynika nie tylko naturalnie z zakresu tematów w niej przedstawionych. Ważny jest też logiczny, merytoryczny wnioskowy sposób ich ujęcia, a już szczególnie znaczeniowa wydajność umiejętności podejmowania kwestii interesujących w sensie poznawczym. Nad niektórymi z tych kwestii chciałbym skupić się w nieco większym stopniu.

Słuszne jest stwierdzenie badacza, że „obraz współczesnej twórczości chłopięckiej jest ciągle niepełny”. Trzeba naprawdę wiele wysiłku, żeby zgromadzić materiał ustanawiający podstawę dokumentacyjną do przeprowadzenia dowodu syntetycznego. R. Sulma wykorzystywał z pewnością materiał reprezentatywny dla potrzeb przewodu typującego. Może byłoby dobrze jednak sięgnąć do innych indywidualności piarstkich, Wyśbieroc, i zarazem w perspektywie chronologicznej, narzucają się tu nazwiska M. Burzyńskiej, F. Lipińskiego, K. Selowej, J. Kowalskiego, S. Sidoruka, J. Malika, J. Chojnackiego, M. Mularskiego, W. Sitkowskiego, W. Rutkowskiego, A. Radomskiej, S. Pudółkiewicza, S. Symbora, Z. Bukowskiego, W. Koczoła.

Zbliżenie się do pełnej bazy dokumentacyjnej utrudnia także sytuacja pozostawiana ogromnej ilości tekstów w rękopisach. Jest to problem niełatwy. Na przykład, A. Grabarczuk był przez długi czas uważany wyłącznie za twórcę dwu wierszy, wydrukowanych zresztą przez R. Rosalika i J. Szczańciewa. Ale, po zapoznaniu się ze zbiorami archiwalnymi piarza okazało się, że wierszy jest około czterdziestu, a prócz nich znalazły się jeszcze liczne przekazy etnograficzne oraz opisa wale, pamiętniki i dramaty. Oczywiście stało się przy tym, że dorobek Grabarczuka ma większą wartość kulturową niż czysto literacką. Pytanie, czy podobny stan rzeczy istniejący w innych przypadkach, wydajnie jest roztoczony. I chociażby w tej dziedzinie, gromadzenie zbiorów archiwalnych, działalność STL nie musi być wcale redukcjonistyczna.

Inna, ważna uciążliwość w konstruowaniu upię typujących wynika z wykorzystywania, w przetwarzającej więźności, tekstów twórców zrzeszonych w STL. Po prostu oni są bardziej znani, dostęp do ich piarstwa jest ułatwiony. Czy wyodrębnić oni całkowicie „zbiór” współczesnych autorów ludowych? Z pewnością nie, co widzą dobrze w wydanej ostatnio antologii *Złote zrna*, w opracowaniu J. Adamowskiego. Problemem pozostaje zatem sposób odszukania tych twórców i oceny ich dorobku, co w efekcie powinno ułatwić przybliżenie do w miarę pełnego korpusu dokumentacyjnego.

Autorska literatura ludowa jest zjawiskiem specyficznym, „dzwinyim”, nasyconym ukrytymi i jawnymi kompleksami. Tymi też kompleksami, których rodowód trzeba chyba ustalać w perspektywie historycznej i socjologicznej; o bonmunkuldu do podmiotu sprawczego, byłbym skłonny tłumaczyć przynajmniej część zachowań twórców „kostumowych”, „dedykacyjnych” i „anterywencyjnych”. Z tego względu wykastalcia się też zapewne sytuacja autozbiorowania współczesnego piarstwa ludowego. W skrócie można ją oddać myślą: nie wolno nas krytykować, trzeba nas cenić i akceptować. W nas tkwi: moc i energia kreacyjna. Taka postawa jest optywicznie niebezpieczna. Grozi utratą indywidualności autorskiej. Trzeba jednak przyznać, że zachowania autozbiorcze nie są najpowszechniejsze. Nurt krytycznej autorefleksji jest głębszy.

Odmowny wyraz kompleksu grupowego słonawą jeszcze w moim odczuciu wieszcie dedykacyjne, które nie zawsze byłym skłonny rozpatrywać w ujemnym planie wyaturzeń i rozspazającej bezsilii. Ich funkcja wzpiorozwrotu i dookrodkowa jest niewątpliwa. Ale czy można odmówić szczerości, artyzmu i konstruowania senszych znaczeń licznym dedykacjom poematycznym? Wyróżniają się tu zwłaszcza wiersze skierowane do Jana Pocka. Przyczyn mityzacji poety można się doszukiwać w pewnych prawach rozwoju współczesnego piarstwa ludowego, postępującego patronatu dla swoich dokonani, a nawet dla uzasadnienia swojego istnienia. Odwołania do jego bryki wają się swoistym zdobywaniem sankcji dla poezji chłopięckiej, potwierdzeniem wartości tego rodzaju poematycznia. Autentyczna potrzeba wyrażania refleksji jest m.in. właściwa dedykacjom utworom S. Buczyńskiego, H. Bilki, E. Kotowickiej, J. Kowalskiego, H. Nowobłeskiej.

Interesująca wydajnie się również myśl R. Sulmy, że współczesne piarstwo chłopięckie jest zależne od współwypępowania z folklorem. Warto odnieść ten pogląd do tradycyjnego folkloru. Przede wszystkim można sądzić, że należy tutaj odwoływać się do naderżanego poziomu semantycznego, tj. do poziomu budowania znaków i odpowiadają:

cych im znaczeń. W takim ujęciu najważniejsze stają się folklorystyczne zespoły motywów, wykastające twórczo znaczeniowe dla aktualnie występującego pisarstwa ludowego. Procesy te wkrążają na istnienie w zbiorowej chłopięj świadomości głęboko zakorzenzone zasady i wyobrażenia. A tymi szczególnie trwałymi, wiódącymi myślimi okazują się: ziemia — jako podstawa bytu, poczucie rodzenia i kreacji — jako wartości zapewniające życie, Bóg — jako siła w najwyższym miarce stwórcza i opiekunka. W tej hui ideowej tkwią zatem punkty wzajemności, wiódące od tradycyjnego folkloru do współczesnej literatury ludowej. W związku z tym można pokusić się o sprzeczwowanie w jakim stopniu spotykamy się ze zwykłym przechodzeniem motywów folklorystycznych: w jakim stopniu pojawia się transformacja, ukazująca przekształcenia w sferze znaków; czy też mamy do czynienia z ponową interpretacją dawnych znaczeń i dopełnianiem ich sensów. Podać wypada również te zjawiska literackie, dla których nie daje się odzukać folklorystycznych tradycji.

Omówienia tej porzecz nie można zakończyć bez podkreślenia rangi dorobku naukowego R. Sulimy. *Folklor i literatura* jest bowiem tytułem jednym ze znaczących jego dokonań. Trzeba jeszcze wymienić książkę *Dokument i literatura* (KAW, W-wa 1980), która ukazała się w serii pn. „Wapczenna krytyka polska” i traktuje o zjawiskach paraliterackich, takich jak: autobiografie, listy, teksty użytkowe; oraz o twórcach późnominacyjnych pochodzących z kręgu kultury robotniczej. Inspiracją jest również kolejna książka R. Sulimy: *Literatura a dialog kultur* (LSW, Warszawa 1982), napisana z porzecz głęboką refleksją humanistyczną. Autor zajmuje się (tutaj) uwarunkowaniami kultury ludowej w kontekście świadomości współczesnej. Przedstawia figury myślenia o ludowości, analizując zwiastca aksjologic „ponu” i „krótda”. Pisze o polemikach toczonych wokół ludowości w latach 1939-1948. Dużo miejsca poświęca także problemowi dialogu kultur.

Oprócz tych książek R. Sulima jest autorem wielu interesujących rozpraw, wazujących na szeroki zakres jego zainteresowań badawczych. Warto tu wyszczególnić studium interpretujące wiersz J. Słowackiego *Wjdzisz stu robotników*, polegające na intrygującym odczytywaniu sensów literatury wyokosystycznej w planie ludowych znaczeń magiczno-obrazowych. Ciekawe rysują się ponadto prace R. Sulimy popularyzujące niektóre odmiany współczesnej literatury chłopięj. Opracował on kilka tomików poetyckich, uprawiając je zarazem posłownemu krytycyzmowi literackiemu. Myślę tu o sdykach R. i W. Grzegorzyców z Krainy (LSW, Warszawa 1972) oraz E. Michalakę (LSW, Warszawa 1980). Tak pokazywał i wartościowy dorobek naukowy stawia R. Sulimę w rzędach wyróżniających się badaczy współczesnej kultury ludowej i popularnej.

R. Sulim, *Folklor i literatura. Szkice a kachnie i literatura współczesnej Wpł II wstępnie: poprawione*, LSW Warszawa 1985, s. 236

MARIA WIERUSZEWSKA

Kiedy kto czuje i myśli, dziesiętce wyznata w sposób charakterystyczny dla wa, jest członkiem naszej grupy

(W *Śmie, Chłopaki stawa literatura, „Śliska Wpł Ludowa” 1934, nr 8)*

AGRARYZM, REGIONALIZM, AUTENTYZM

Lata dwudzieste, trzydzieste — czy krócej się nam dżwiz do dojrzwaniem idei „pachających ziemią”, wyrosłych na ile niespotykanego w historii odzwierciana wa i rozkwitu ruchu ludowego? Dla wiązkości młodych czytelników, którzy nie miech szczerca zeteknąć się z ludźmi wyrosłymi w klimacie tamtych czasów, a nie podjęli samodzielnego trudu poszukiwań archiwalnych w celu odkrycia ludzi, myśli i spraw tamtego okresu, odpowiedź musi brzmieć negatywnie.

Dobre się stało, że książka Edwarda Chudzkiego pt. *W kręgu kultury i literatury chłopięj 1918-1939* wydana przez LSW w r. 1985, przywaca klimatu intelektualny, artystyczny i ideowy, jaki towarzyszył ludowej prasie, a szerzej — kulturze literackiej Polski międzywojennej

Cytaty prasowe, wypowiedzi pisarzy, odwołania panoramie zdarzeń, które uformowały chłopaki ruchu literackiego, jego nurty, fazy instytucjonalizacji. Przede wszystkim jednak odkrywają sposoby wazżenia spraw wa, jej miejsca w kulturze i w dziejach narodu, oczami chłopięj liderów literackich, których postawy miały z czasem zaowocować dojrzałym programem

Jest zasługą autora, że takie pojęcia jak: agraryzm, regionalizm, autentyzm, przestają być tylko pustymi dźwiękami, a obrastają znaczeniami, odkrywają wartości, wazwając kóć więcej niż chłodną refleksję, bo apelują nie tylko do intelektu, ale także do przecz i emocji. Mam przekonanie, że pojęcia te kryją nie do końca wydocone treści — także przez autorów w okresie międzywojennym — nie zawsze rzęcznie odbiorone stanowiska. Tym bardziej są warte przypomnienia dżwiz, kiedy mamy za sobą otywicnie ruchu chłopięj, ale te zwazwamy, jako socjologiczne, nowe świadectwa kształtowania się podmiotowości producentów rolnych, którzy są świadomi swych korzeni i chłopięj tradycji. Jest zatem sens w odniesieniu tych procesów do ich przerw, do myśli i postaw ludzi sprzed półwiecza, którzy, z znużeniem wazwili w tamtym okresie, próbowali znaleźć swoją prawdę o życiu wai własnym życiem

Jako socjolog, a nie historyk i literaturoznawca, wydozymał z lektury książki Chudzkiego to, co stanowi jej ło, przeważa się jakby na drugim planie, poza tytułami czasopiem, nazwaniami pisarzy, poza komentarzem autorskim. Spiwada się to do społeczno-politycznego i kulturowego dojrzwania chłopów, jako warstwy świadomej swego miejsca w państwie i narodzie

Ow pojętny ruch wyrosłoma i upodmiotowiona chłopów jako ich własnego dzieła, nazwał cnie J. Chalasiński „wchodzeniem do społeczności narodowej za własną chłopięją legitymacją”. Cóż to znaczyć miało? Ino to wchodzenie do narodu w roli chłopca, a nie na zasadzie tej, że to rękę ty zmieniło na biły. Taki był zdaniem autora *Młodym Pokoleniem Chłopów* zasadniczy sens przemian dokonujących się na wa w okresie międzywojennym. Trzeba pamiętać, że choć o to chodziło liderom ruchu chłopięj i także były pragnienia młodego pokolenia, to jednak owe odczucia i myśli działy agraryzmu, piarstwa chłopięj, nie tylko znajdowały wyraz w postaci programu, na tyle uogunowanego i popartego argumentami, by zjednać sobie sojuszników i wyraz z opozycją. To prawda, że wai nie przemawia w pełni własnym językiem i nie przemawia za nią nik. Poza warstwę chłopięją tworzyły się dotychczas teorie ustrojowe, systemy filozoficzne, światopoglądowe. Agrarycy byli świadomi, że kształtowanie losów chłopięj odbywało się bez ich udziału.

Zmiana powodzi z przedmiotowej na bardziej godną, bo podmiotową, wymagała samowiedomości społecznej dla wyrażenia własnych aspiracji i potrzeb. Nie wystarczyła przecież same hasła „chłop polega jest i basta”, wsparcie nawet mocnymi argumentami statystyki, która dowodziła, iż warstwa chłopięją jest przeważająca masą narodu. Nie wystarczyła też wiera w swoje odcienie „patrzcie społecznie” — należało je wpiers zwierzbawiać, uzasadnić i na dodatek umieć obronić. Nic bez racji W. Skuza, chłopię piarstwa, dowodził, iż konieczne jest, by nie tylko wstężyć w swoje wdzienie spraw społecznych, ale by także umieć je uzasadnić. Gdy zaś przychodziła taka potrzeba, napotykała na bariery językowe. Słowa i pojęcia w języku ludzi wai — warstwy niewykształconej — nie odpowiadały regułom języka dyskursywnego warstw wykształconych, natomiast warunkowały w znacznej mierze artykulację wizeru świata w formie zmyślonej mniemaj.

Znamienne, że J. Ciecniak — twórca scaturu ludowego, wizytator ministerstwa oświaty pozaszkolnej — chłop i inteligent zarazem, gotący odcowników różniamy kultury ludowej, często dla charakterystyki życia wiejskiego postuluje się pojęciem „żywobycie”. Można intuicyjnie wyucz, że chodzi tu o te cechy egzystencji i pracy ludzi, które jednoczą je we wspólne rytmy przyrody. Zwolennik autentyzmu, S. Czernik natomiast często postuluje się takim zwrotami jak: prawa nostalgia, prawa (zew) krwi, oraz pojęciem „podgleba”. Wszystkie one, na zasadzie pojęć kluczy, apelują bardziej do uczuć niż myśli, służą poznaniu bezpoleśniemu i oczywistemu, bliższemu doznaniom mistycznym, niż analizie logicznej

Gdy więc piarstwa chłopcy stawali wobec konieczności sformułowania programu literatury ludowej, najpoważniejszym problemem stawały się uokładanie definicję, kategorie. Im zaś wymykały się te wszystkie imponowalaba życia wai które stanowiły o jej specyfice. Dlatego też sformulowania w rodzaju: literatura ludowa „dunaj podobos i serca krespi, dodaje otuchy i wary do przetwarzania”, lub „wiel to kolyka i macierzystwo narodu”, bardziej apelowaly do uczuć, niż myśli i wywodów poitwierzonych

autorytetem naukowym. Trudno było zresztą argumenty naukowe przywoływać, jako że w tamtym okresie badania nad wsią — etnograficzne i socjologiczne — dopiero torowały sobie miejsce wśród dyscyplin naukowych. Sami chłopi nie dochowali się intelektualistów, którzy mogliby chłopięce „czucie i patrzanie” przelożyć na język nauki, język kultury oficjalnej

To nie przypadek, że J. Niecko — wybitna postać ruchu ludowego stwierdził, że agrarysty dopiero czeka na swojego Marka. Literatura ludowa zaś czekała na pisarzy chłopów. Jeszcze bardziej zaś tych po chłopaku myślących. Przeważającym zaś czekała na ocenę fachową, bowiem jak mówił B. Deynowski w r. 1932, *wsi nie umiała sobie dobrać wychowawcę człowieka, który był krytykiem i znałca* (podkr. M. W.) *książki o meji pisaniej*. Pisarze chłopcy widzieli, że ich własną prawdę o wsi najpełniej może wyrazić literatura, jako ten środek przekazu, który wywała odzw. emocjonalny. Było to tym bardziej uzasadnione, że — jak dowodził J. Świrski na łamach „Młodej Myśli Ludowej” — ani Stoinckow Ludowe ani ZMW „Wici” nie wypracowały jeszcze programu opartego na „samowystarczalnych siłach duszy chłopięcej”. Rodzi się pytanie, kiedy ten program mógłby zainicjować albo być to już rok 1937? Artykulacja własnych dążeń warstwy chłopięcej musiałaby się dokonać właśnie poprzez język poezji, muzyki, plastyki czy nauki. Tymczasem — jak dowodził W. Skuzn — sztuki ludowej, a więc chłopięcej ciągle nie było i zgoda, bowiem istotnie *szukła pewnej grupy społecznej jest to świadomie a oryginalnie w sposób nie grupie charakterystyczny uwieczniony w pewnej harmonii wyraz jej wewnętrznej życia*. Takiej zaś sztuki wedle Skuzni chłopcy ani stworzyli. Zgodzić się trzeba z tą opinią, tym bardziej, że znajduje ona potwierdzenie w osiągnięciach metodologicznych etnopsychologii, która oznacza studiowanie sztuki właśnie z wewnętrznej perspektywy grupy. Wedle tego stanowiska uprawnione jest tylko poszukiwanie rozumienia i znaczenia sztuki właściwego dla członków grupy, bez preparowania teorii do uprzednio spręparowanej rzeczywistości badawczej, jak to ma miejsce w odniesieniu do sztuki ludowej (zob. J. Górecki, *Nowe perspektywy etnologu w świetle problemu tzw. sztuk pozaludzkich*, „Lud”, t. 67-1983)

Pisnąć i czuć po chłopaku znaczyło inaczej niż po pańsku, odmienne niż po meszku. Nowa sztuka chłopięca miała powstać z inspiracji natchnionych wartości kultury chłopięcej — z wnętrza i wien człowieka z przyrodą. To znów odzywa się owo „podglebie” Czemnikowe, „żywoćcie” Ciemniakowe. ten autentyzm przeżyć, który określa pewien kształt życia.

Agrarysty byli świadomą odrębności stylu chłopięcego od tego co reprezentowało miasto, przemysł. Wiedzieli, że owa ścieśa współpracownika człowieka z przyrodą, owo harmonijne przetwarzanie energii pomiędzy pracą siłypania człowieka, siłami ziemi, w ciągłe odnawialnych cyklach biologicznych, stanowi fundament kultury i społeczeństwa. Był tego także świadom wybitny socjolog J. Chaberski pisząc, iż ku tej właśnie formie życia *zwracają się po odmęcie snu wedle społeczeństwa współczesne w okresach cyklickich kryzysów spowodowanych przestaniem techniki i intelektu. W takich okresach narzuca się złość społecznej kultury chłopięcej życia snu się przyswajają a nie upodabierają*.

Patrzanie na wies i jej osiągnięcia z perspektywy zewnętrznej, z punktu widzenia innej estetyki, innych wartości, nie mogło być się bez zafałszowania. W efekcie zawsze dawno to skrzywienie obrazu, czego skutkiem były i są oceny niepochołbie, wedle których wies jest zafałszowana, konserwatywna, jej kultura irracjonalna, sztuka religiancka, postawy parafanatickie, prowincjonalne

Zrozumiałe były zatem wysiłki pisarzy chłopięcych, idące w tym kierunku, aby własną kulturę mierzyć jej właściwą miarą, doocnie wewnętrzne patrzanie i odczuwanie, które gwarantowało rzetelność obrazu. Było to zgodne z dzisiejszymi postulatami metodologicznymi: antropologii kulturowej, wedle której nie może być mowy o kulturze lepszej lub gorszej, niższej czy wyższej a jedynie odrębnej, innej.

Generalnie niezrozumienie spraw wsi rodziło przekonanie, iż kontro chłopięcej ideologii obciąża separatyzm, niechęć do cywilizacji technicznej, małkulturalizm odrębności wsi. Tymczasem ogromny trud samookreślenia warstwy chłopięcej w wymiarze społeczno-kulturowym z natury tego procesu wymagał określenia się wobec innych warstw społecznych. Siąd brała się ostra krytyka — zwłaszcza w agrarystyce — hierarchii wartości panujących w kulturze ogólnonarodowej, pięcigopowanych przez inteligencję. Ten rodzaj samookreślenia negował inną kulturę, pragnął zarzekać, aby inne warstwy społeczeństwa uznały prawa do obrony chłopięcej godności i jej miejsca w kulturze ogólnonarodowej

Owe aspiracje chłopięcych ideologów i przywódców spotykały się z niewybrednymi

posądzaniem o „hotentyzm kulturalny”, „najazd chałmów na literaturę”, a — w efekcie — o schłopenie Polaki. Nie starczyło siły ani argumentacji na to, by obronić stanowisko i nieuchłopenia a uczłowiczenia kultury, wobec stawiającym zakorzenionym uprzedzeń i niechęci

Krag spraw zakralonych piarstwem chłopikom okraju międzywojennego rysuje się jako mozolny wysiłek obrony własnej kulturowej tożsamości. Siłna polaryzacja ideowa, nieodłącznie towarzysząca temu procesowi, która była łatwiej dostrzegalna, bo manifestowała się na powierzchni życia społecznego, w gruncie rzeczy z perspektywą czasu wydaje się sprawą wprawdą Zresztą dla smych piaszary zmiej istotną. Owo wspólne „my” zasadało się bowiem bardziej na „pewnicowatych psychikach, podobieństwie losów”, niż na deklaracjach światopoglądowych czy statusie społecznym tego czy innego lidera.

Tam, gdzie owa wewnętrzna perspektywa przełomista została koncepcją klasową, dochodziło istotnie do ostrej polaryzacji stanowisk jak — w jednej stronie — w programie „Nowej Wsi” i jej przywódcy Mariana Czuchnowskiego, ideologa o światopoglądzie marksistowskim, wyrażającego zasadę włączenia literatury w służbę określonej ideologii; z drugiej zaś w programie agrarystów

Idee „pachnąć ziemią” i czerpiące z rodzimego podglebia najbardziej zgodnie brzmiały w programie literackim autentyzmu S. Czernika. Był to program nie przeciwstawiający sobie społeczeństwa i kultury, wai i miasta Wedle słów swego propagatora autentyzm miał kumulować „ciemność, rasowość, regionalność, chłopskości, polskości”. Ten program wedle Czernika, obok awangardy krakowskiej, zasługuje na miano „polskiej doktryny poetyckiej powstałej w okresie międzywojennym”.

Zarówno agrarystom, regionalizm jak autentyzm, wyrastały z przekonania o kryzysie kultury Zachodu, były w różnym stopniu wyrazem postaw antyindustrialnych. Odwoływały się do tradycji rodzimych, wartości grup lokalnych, „duszy regionu”, „zamarłych nastrojów wewnętrznych”. Naraziłone na zarzuty nacjonalizmu, lub zścisnicowości, prowincjonalizmu, wicijskości — uległy

Jest w książce Chudzińskiego zamienne zdanie *tymczasem z tego prowincjonalizmu rodzi się bogactwo kulturowe*. To prawda. Dziś wiemy, że bogactwo i różnorodność to jedno. Wiemy też, że wartości kultury muszą być stale kwestionowane, aby nie zmierzały do Rozmaitości, jako warunek rozwoju kultury, jest wrogom sztywni i schematyzmu, jest wyrazem prawa innych do istnienia, ale i czynnikami wzbogacającymi nas smych, uczy tolerancji

Dzisiejszy świat w przeważającej mierze wybrał za model cywilizację przemysłową, która niesie za sobą nieuchronnie procesy ujednolicenia. Coraz jednak częściej obserwujemy ożywianie ruchów regionalnych, etnicznych, poszukiwania własnych kulturowych korzeni i obronę własnej tożsamości. Wydawać więc uzupelniać zdanie E. Chudzińskiego myślą innostru. Słowa z pochodzenia, spod pióra którego wyjdą w Siannach Zjednoczonych ciekawa książka *Przebudzenie smecznej Ameryki*. Znajdujemy w niej opinie, że odwoływanie się do wiesi rodzimnej, sąsiedzkiej, lokalnej, nie może być obarczone zarztem hamowania postępu, a wprost przeciwnie — wobec zagrożenia, które przędzy się do powolnej świadomości — lo właśnie w tych lokalnych wartościach tkwi szansa postępu u progu XXI wieku

Z tej perspektywy patrząc, można odnieść w książce Chudzińskiego nie tylko analizę historyczną, dokumeni przeszłości, ale i myśli, które warte są odczytania na nowo. Warto im przywrócić utracony blask. Kiedy myślę o słowach J. Ciemnaka — *potrzebny wsi był sobą, ho to bodaj czy nie najwęższa jej siła twórcza* — to nabierają one dla mnie mocy szczególnej, gdy zestawiam je ze słowami współczesnego mektykańskiego historyka A. Cordova — *które kończą jego artykuł Historia narzycielką polityki: Słowa te brzmiały przypuszczalnie pewnego dnia odkrytym, że im bardziej jesteśmy sobą, tym bardziej jesteśmy uniwersalni i identyfikujemy się ze współczesnym człowiekiem* (w książce *Po co nam historia*, PIW, 1985)

Edward Chudziński, W 4 tegu 130ury i harmonizy chłopięcej 1918-1919, LSW, Warszawa 1985, s. 172, wydruk 3000 egz

sociologia



powyższa traci na znaczeniu, jeśli przyjęć pogląd, że regionalizm w sztuce ludowej okazał się bronią obosieczną — mógł stanowić zapórę przed wynarodowieniem, ale mógł także doskonale wynarodowienie przypieczętować. Chata mazurska czy kaszubska plecionka z wkliny równie dobrze służyła jako świadectwo polskości, co niemieckości danych ziem. Pseudocartografia okresu III Rzeszy uczyniła wazakże, wykorzystując odrębności regionalne, z Podhalą — Witkiewiczowskiego centrum polskości! — bastion kultury niemieckiej acedźby germańskiego Gorakewolku. Prótno jednak szukać w książce twierdzenia o ambiwalentności regionalizmu w kulturze ludowej.

Książka ta, mimo mankamentów, z których jako najwłaściwszej jawia się: nieprecyzyjne posługiwanie się terminem „sztuka ludowa”, zdecydowanie marginesowo potraktowana muzyka i literatura ludowa oraz brak zachodnioeuropejskiego kontekstu porównawczego procedur modyfikujących funkcje kultury ludowej w sferze życia narodowego, dobrze spełnia rolę podręcznika propedeutycznego do dzieł społecznych oddziaływał tradycji i sztuki ludowej.

M. Drodz-Pasucha, W. Popońska. *W Ażuru sztuka i sztuka ludowa*. LSW, Warszawa 1993, s. 276, nakład 5000 egz.

Chłopski system wartości

W badaniach nad rzeczywistością społeczną bardzo ważną jest płaszczyzna wartości. Pomijamy tu, oczywiście, naukowy spór o istotę i naturę wartości, socjony głównie na gruncie filozofii. Nie ma również jednomyślności co do pojmowania wartości w naukach społecznych. Wyodrębni się w nich trzy rodzaje definiacji wartości: antropologiczne, kulturowe i socjologiczne. To ostatnia grupa, do której można zaliczyć wypowiedzi: W. Thomasa F. Znanieckiego, C. Kluckhohna, D. Krecha, R. S. Crutchfielda i S. Ossimskiego, ujmuje wartości uznawane przez poszczególne jednostki, ale w kontekście wpływów struktur społecznych na ich kształt. W społeczeństwie pozostają się genetyz, uwarunkowań i funkcjonowania wartości oraz ich systemów indywidualnych i grupowych.

Przebieg wartości rozumie się w socjologii zarówno przedmioty, jak i przekonań, które determinują podobne przeżycia psychiczne jednostek i ich działania jako członków społeczeństwa. Oczywiście, mamy tu do czynienia zarówno z wymiarem normatywnym, jak i nienormatywnym, przedmiotowym rzeczywistości, która nas otacza.

Wartości uznawane przez jednostki lub grupy społeczne tworzą swojego rodzaju system, który nie musi posiadać uporządkowania hierarchicznego, ani wykluczać wewnętrznych sprzeczności. Różne konfiguracje wartości uznawanych przez jedną osobę, a tym bardziej w wymiarze społecznym, tworzą niewspółmierne ze sobą skale. Jednak mimo tych trudności, podkreśla się w literaturze możliwość i potrzebę prowadzenia nad nimi badań, gdyż każdy człowiek i każdy system społeczny uznaje określone wartości nadrzędne, naczelne, które wpływają strukturalizującego na pozostałe oraz wartości wyłączone, uznawane w oderwaniu od pozostałych. Tworzenie systemu aksjologicznego dokonuje się poprzez postawę wartościującą oraz orientację na określone wartości naczelne. To wszystko pozwala mówić o systemie lub hierarchii wartości danej jednostki lub grupy społecznej, np. klasy czy warstwy.

Analiza systemu wartości wydaje się znaczną kwestią w odniesieniu do jednostki czy małej grupy społecznej niż w odniesieniu do makrostruktur, a zwłaszcza do społeczeństwa globalnego. Trudno odróżnić system wartości danej klasy czy warstwy i uwzględnić jego specyfikę w porównaniu z innymi grupami. Niektórzy socjologowie wstrzają wątpliwość w poznawalność i wymiarność tej sfery życia jednostkowego i społecznego. Jednak od lat prowadzi się zarówno rozumowania teoretyczne, jak i badania empiryczne w zakresie systemów wartości społeczeństwa i wielkich grup.

W wielu badaniach socjologicznych problematyka wartości występuje niejako ubocznie, np. przy okazji badań nad postawami, aspiracjami, osobowością społeczną itp. Jednakże liczne są badania dotyczące tej problematyki wprost: można tu wyróżnić dwa ich rodzaje: badanie roli jednej, określonej wartości w życiu społecznym (np. pracy) oraz próby rekonstrukcji systemu wartości danej grupy społecznej.

Stosunkowo niewiele analiz przeprowadzono w odniesieniu do systemu wartości uznawanego przez chłopów. Jednak badania, które były przeprowadzone w oparciu o próby reprezentacyjne, wskazują, że zachodzą daleko idące podobieństwa w stosunku do innych klas i warstw społecznych. Ten proces upodabniania się chłopskiego systemu wartości do systemów wartości typowych dla społeczeństwa globalnego jest wskaźnikiem modernizacji kulturowej tej klasy, co wiąże się z odwołaniem do tych wartości, które były dla

chłoptwa charakterystyczne, niepowtarzalne, normalne, statutowe". Zbyt radykalne i szybkie odchodzenie od nich grozi zachwianiem i osłabieniem tej wielkiej klasy społecznej, o której kulturowym potencjale pisze prof. Jan Szczepański w eseju otwierającym ten numer „Akcenta”.

Zachodzi więc pytanie, czy dziś istnieje nadal wartość specyficzne chłopstwa?

J. S.

JOZEF STYK

Ziemia, praca i wiejskie gospodarstwo domowe

Ziemia

W tradycyjnej kulturze chłopskiej wartości ziemi wyrażały różne aspekty, z których część pozostała aktualna do naszych czasów. Ziemia wraz z gospodarstwem i pracą w nim stanowią naczelne wartości świata chłopskiego, wyznaczające i organizujące cały ich system. W sferze ideologicznej była ona traktowana jako dar Boży, uświęcony dodatkowo szacunkiem dla pracy przodków. Nadawało to jej cechy niemal sakralne. Służba ziemi i gospodarstwu, a przez to i rodzinie, była podstawowym celem życia chłopskich pokoleń.

Wartość ziemi dla rólności tkwi w jej produktywności. Utrzymanie i wzrost produktywności ziemi poprzez pracę na niej jest traktowane jako jeden z podstawowych obowiązków moralnych, nie kwestionowany od wieków i do dziś mający istotne znaczenie, dodatkowo obwarowane sankcjami prawnymi (formuła prywatnego posiadania, chociaż obciążonego obowiązkami społecznymi).

Posiadanie ziemi w celach produkcyjno-gospodarczych nie jest jedynym aspektem jej wartości dla chłopca. Oprócz stosunku własności można wyróżnić wartość prestiżową ziemi. W przeszłości właśnie stan posiadania ziemi był wyznacznikiem pozycji społecznej i prestiżu, dawał podstawę władzy, poważaniu i autorytetowi, był także czynnikiem wewnątrz stratyfikującym wieś. Poprzez swoją funkcję osadniczą ziemia dawała chłopu miejsce w świecie, zaś poprzez funkcję prestiżową zapewniała pozycję społeczną. Ponadto w przypadku chłopskiej kultury tradycyjnej można mówić o symbolicznym wymiarze wartości ziemi, który ukształtował się w dłbiej przeszłości, w postaci kultu ziemi-matki i żywicielki. Ten niemal mistyczny kult był wspomagany waloryzującą religijną ziemią jako dzieła Bożego i Jego daru dla człowieka, „padło plączo” ale równocześnie miejsca zasługiwania na zbawienie wieczne. Wszystko to nie jest bez znaczenia dla cech mentalności, systemu wartości i stylu życia ludności chłopskiej nawet w wymiarze współczesnym.

Kolejny aspekt ziemi, stanowiący równocześnie o jej wartości dotyczy funkcji rekreacyjnej. Funkcja ta w przeszłości rzadko występowała samodzielnie. Zazwyczaj towarzyszyła ona funkcji produkcyjnej (np. obchodzenie pól przed żniwami, po żniwach, po zasiewach, dokonywane w czasie wolnym miało na celu nie tylko kontrolę stanu pól i zbiorów, lecz było również rodzajem odpoczynku i przeżyciem napawającym dumą i zadowoleniem lub niepokojem i troską). Rekreacyjna wartość ziemi uległa zdecydowanym przeobrażeniom w czasach dzisiejszych.

Nie mniej istotną funkcją ziemi, a równocześnie jej wartością, była funkcja zabezpieczająca (np. zachowanie działki na „dożywocie” po przekazaniu gospodarstwa dzieciom, zwiększony zapis ziemi dla dziecka niepełnosprawnego, co zwiększało jego szanse na założenie własnej rodziny, a przynajmniej stanowiło źródło utrzymania). Zabezpieczająca wartość ziemi istnieje również obecnie, chociaż uległa dość ciekawym transformacjom, o czym jeszcze będzie mowa.

W przeszłości ziemia stanowiła dla chłopca wartość centralną i autoteleczną, była celem samym w sobie i były jej podporządkowane inne wartości z pracą i rodziną włącznie. Ziemia - praca - rodzina to nierozdzielna triada wartości, rodzaj zamkniętej i samowystarczalne układu, któremu podlegały wszystkie inne wartości, aspiracje i cele chłopskiego życia, z wartościami religijnymi włącznie. Tym ostatnim bardzo często przypisywano funkcje wartości instrumentalnych w stosunku do tej autotelecznej triady. Wydaje się, że stanowiły one zespół wartości wyłączonych, uznawanych, ale nie zawsze odczuwanych, raczej odwiecznych niż codziennych, nie mających większego wpływu na realny kształt systemu wartości.

W społeczno-kulturowym systemie wsi tradycyjnej ziemia zajmowała nie tylko centralne miejsce, ale była również elementem strukturotwórczym, dlatego też niektórzy autorzy określają ten system jako agnocyentryczny (E. Jagiello-Lysiowa)! Stanowiła ona bazę dla stratyfikacji wewnętrznej i okrywała miejsce jednostki oraz rodziny w społeczności lokalnej. Posiadanie ziemi i praca na niej decydowały więc nie tylko o bycie i zabezpieczeniu, ale również o chłopskości, była zatem istotnym czynnikiem konstytuującym tożsamość tej grupy, w sposób przemożny kształtowała cechy osobowości i mentalność człowieka (D. Galaj¹, K. Duczowska-Malysz², E. Jagiello-Lysiowa³, M. Wieruszewska-Adamczyk⁴). A więc stanowiła ona nie tylko wartość autoteleczną i centralną, ponadto bowiem była także osią organizującą całokształt życia chłopskiego i jego systemu społeczno-kulturowego. Jeszcze w okresie międzywojennym występowało ostre przeciwstawienie świata wartości chłopskich i „pańskich”, obcych w stosunku do chłopstwa, nieznanych i nie pożądaných, traktowanych nieufnie i z rezerwą. Jest to charakterystyczna cecha wszystkich izolowanych systemów społeczno-kulturowych, którą można określić jako dualizm etyczny (dobre to, co swoje, złe to, co obce i nieznanie).

Stosunek do ziemi całkowicie determinował życie jednostki i społeczności. Według stanu posiadania kojarzono małżeństwa i wychowywano dzieci, kreowano autorytety lokalne i tworzone systemy kontroli społecznej. On też organizował życie człowieka od kolebki aż po grób, a niekiedy także miejsce wiecznego spoczynku wybierano w zależności od stanu posiadania za życia.

Agnocyentryczny system społeczno-kulturowy przanił się do znacznej stabilności chłopskiego wartościowania i zarazem idealizacji własnej klasy społecznej. Polegało to na względnej jednolitości postaw, zachowań, stylu życia, aspiracji i wzorów osobowości. Czynnikiem zewnętrznym sprzyjającym temu był bez wątpienia brak możliwości podjęcia pracy poza rolnictwem, a co za tym idzie - zabezpieczenia poprzez pracę, a nie poprzez posiadanie ziemi. Możliwości takie

¹ E. Jagiello-Lysiowa: *Zawód rolnika w świadomości społecznej dwóch pokoleń wsi* Warszawa 1969.

² D. Galaj: *Aktywność społeczno-gospodarcza chłopów* Warszawa 1961.

³ K. Duczowska-Malysz: *Zarówno w systemie wartości rodzin rolniczych*, „Wied i Rolnictwo” 1984 nr 3, s. 41-52.

⁴ E. Jagiello-Lysiowa: *Spółczesno-kulturowa różnorodność wsi a problemy wartości w: Kultura wsi. Kryzys wartości*, Pod red. J. Dąmroza, Warszawa 1983, s. 85-125.

⁵ M. Wieruszewska-Adamczyk: *Przemiany poglądów na wartość ziemi (na przykładzie badań wsi kuyawskiej)*, „Wied i Rolnictwo” 1974 nr 1, s. 57-70.

⁶ Zwrócił na to uwagę już Stefan Czarowski w *Podłożu rynku chłopskiego* (S. Czarowski: *Dziela*, T. 2, Warszawa 1956, s. 167-185).

⁷ Na ten temat istnieje obszerna literatura od W. I. Thomasa i F. Znanieckiego (*Chłop polski w Europie i Ameryce*) począwszy, poprzez J. Chatańskiego (*Młode pokolenie chłopów*), aż do opracowań współczesnych.

pojawiły się dopiero w połowie lat trzydziestych (m.in. budowa Centralnego Okręgu Przemysłowego), ale dotyczyły tylko niewielkiej części kraju.

W wyniku powojennych przemian politycznych i społeczno-gospodarczych ziemia przestała być jedynym miejscem i warsztatem pracy dla wielu mieszkańców wsi. Część z nich wybrała zawody pozarolnicze i na stałe przeniosła się do miasta (szacuje się ich na ok. 3,5 mln w latach 1945-1975), inni podjęli podwójne role społeczno-zawodowe: stali się chłopami-robotnikami lub chłopami-urzędnikami (te warstwy społeczne liczą obecnie ok. 1,5 mln)¹. Znaczny odsetek młodzieży wiejskiej, począwszy od przelomu lat czterdziestych i pięćdziesiątych, uczęszcza do szkół ponadpodstawowych aspirując głównie do warstwy inteligencji i do klasy robotniczej. Ten jednokierunkowy ruch migracyjny trwał przez długi okres. Dopiero od kilkunastu lat podjęcie wykształcenia ponadpodstawowego przestało oznaczać w sposób jednoznaczny chęć opuszczenia wsi i rolnictwa. Oczywiście, w konsekwencji przynosi to wzrost wykształcenia chłopstwa, co ma swoje znaczenie w procesie profesjonalizacji rolnictwa i modernizacji wsi.

Pod wpływem przemian o charakterze makrospołecznym dokonały się też znaczne przewartościowania w stosunku do ziemi. Jej posiadanie jest nadal atrakcyjne, ale już niekoniecznie ze względu na aspekt rolniczo-produkcyjny i społeczno-prestizżowy; przestaje być ona wartością autoteliczną, schodząc często do rangi wartości instrumentalnej. Względem czego? Otóż konkurencyjna okazała się tu praca zawodowa podejmowana poza gospodarstwem, co najczęściej oznacza pracę poza rolnictwem. Obecnie wartości coraz częściej są traktowane jako równorzędne, w równym stopniu zabezpieczające materialne interesy pracownika i jego rodziny. Lata kryzysu dokonały tu pewnych korektur, ale za ten okres nie opublikowano jeszcze wyników badań empirycznych.

Jaka jest ranga ziemi w dzisiejszej strukturze wartości? Odpowiedź na to pytanie nie jest ani łatwa, ani jednoznaczna. Inną wartość przedstawia ziemia dla „pełnohektarowego” chłopa-rolnika, stanowiąc jego jedyne źródło utrzymania, inną dla chłopca-robotnika, który „dorabia” pracą poza gospodarstwem po to, by je powiększać i rozwijać, jeszcze inną dla robotnika-chłopa identyfikującego się z klasą robotniczą, a traktującego ziemię jako „ogródek” do produkcji żywności dla rodziny. Dla urodzonych na wsi w Polsce centralnej, którzy życie spędzili na pozarolniczej pracy na ziemiach zachodnich, czy północnych — skrawek „ojcowizny” w rodzinnej miejscowości będzie wartością emocjonalną, ale także może pełnić funkcję zabezpieczenia przed wypadkami losowymi, na starość lub ewentualnością przesiedleń. Reemigracja na wies nie tylko ich dotyczy zresztą, ale również dość licznych emerytów i rencistów z zawodów „miejskich”, którzy pragną powrócić na wies po zakończeniu kariery zawodowej. Wielu z nich powracając okazuje się być czynnymi nie tylko zawodowo, ale nawet demograficznie... Przypuszczalnie chodzi nie tylko o zabezpieczające wartości ziemi i jej funkcje rekreacyjne („spokojne życie”, „zdrowe powietrze”, „nieskazona żywność”, ale również o aspekt produkcyjny, bez reżimu czasowego obowiązującego w zawodach pozarolniczych. Dla tych reemigrantów ziemia jest nadal wartością autoteliczną, niezależną od wartości pozostałych dwóch czynników produkcji: kapitału i pracy.

Reasumując można powiedzieć, że wies przestaje uznawać ziemię za jedyną wartość autoteliczną i przynajmniej równorzędne prawa z pracą zawodową podejmowaną poza gospodarstwem rolnym².

Jeżeli ziemi nie traktuje się jako środka produkcji, to oczywiście przeważa jej wartość zabezpieczająca, często osadnicza (wybudowanie domu na wsi i dojeżdżanie do pracy poza nią) lub jako lokata, a niekiedy ekwiwalent kapitału, zwłaszcza w tych rejonach kraju, gdzie obrót ziemią jest duży, ceny relatywnie wysokie, a chętnych do jej kupienia nie brakuje.

Prestizżowa wartość ziemi uległa znacznemu osłabieniu, chociaż trudno mówić o jej zupełnym zaniku. Ostatecznie jednak czynnikiem stratyfikującym wies pod względem prestiżu społecznego staje się nie samo posiadanie ziemi (choć i ono ma swoje znaczenie), ale dobre i efektywne gospodarowanie na niej. Miarą poważania społecznego jest efekt gospodarowania i standard materialny życia rodziny, jaki może być dzięki niemu osiągnięty. Dość powszechną miarą prestiżu staje się pieniądź, zdobywany niekoniecznie pracą we własnym gospodarstwie i posiadaniem ziemi oraz sposób jego wydatkowania. Posiadanie ziemi jest jednak nadal wartością pożądaną jako niezawodny środek zdobycia pieniędzy.

Praca

Tradycyjnie pojmowana jako „obsługa” własnego gospodarstwa i ona przechodziła swoje metamorfozy, zajmując jednak stale poczesne miejsce w chłopskim systemie wartości.

Do niedawna rolnictwo indywidualne nie znalo kategorii wieku przed-czy poprodukcyjnego. Gospodarstwo jest w stanie wchłonąć nie tylko każdą ilość pieniądza, ale i pracy (D. Galaj)³. Wymaga ciągłej obecności i nieustannej czujności, a zwłaszcza systematyczności i obowiązkowości. Do pracy przystępuje się od najmłodszych lat i wykonuje się ją przez całe życie, aż do zgrzybiałej starości. Gospodarstwo rolne absorbuje więc wszystkich członków rodziny, niezależnie od ich wieku. Proces wychowania dzieci odbywa się w ścisłym związku z procesem pracy i inicjacji zawodowej (J. Chalasiński)⁴. Do zawodu rolnika zazwyczaj wchodzi się w drodze dziedziczenia gospodarstwa i międzypokoleniowego, usiwnego i praktycznego przekazu podstawowych umiejętności i wiadomości⁵.

W czym wyraża się swoistość pracy rolniczej? Otóż po pierwsze, rodzina chłopska jako załoga produkcyjna gospodarstwa podlega jego właścicielowi — ojcu i „kierownikowi”. To on jest organizatorem pracy (równocześnie jednym z wykonawców) zarówno w polu, jak i w obejściu, od niego też zależą decyzje produkcyjne i przydział obowiązków. Efektywność i skuteczność tych czynności jest na ogół wymierna i ewidentna. Po drugie, charakterystyczną cechą pracy rolnika jest jej nienormowany czas, co wcale nie musi oznaczać cechy pozytywnej czy pożądaną, bowiem polega to na stałej gotowości i dyspozycyjności względem gospodarstwa. Ponadto istotne znaczenie ma również samodzielnność pracy rolnika („bycie na swoim”), ale także jej cykliczność, dostosowana do pór roku, zależności od sił przyrody i warunków naturalnych, sezonowe spiętrzenia obowiązków, niemożność „oszukania” ziemi. Pociąga to za sobą konieczność takich cech osobowych jak: systematyczność, pracowitość, solidność, dbałość, zaradność itp.

Stają we wsi tradycyjnej niedobór jednego z czynników produkcji: pieniądza był kompensowany dwoma pozostałymi: ziemią i własną pracą. Stosunek chłopca do pracy, podobnie jak do ziemi, miał coś z płaszczyną sacrum. Tym bardziej, że wysoka ocena pracy i pra-

¹ Warto tu wskazać choćby prace R. Turkiewicza, M. Dzięwickiej, F. Kolbusza, S. Moskala, S. Muzzyńskiego i innych.

² E. Jagello-Lymowa, *Praca jako wartość w środowisku chłopstwa-rolniczym*, „Wielka Współczesna” 1968 nr 6, s. 19-31; F. Kolbusz, S. Moskał, *Młodzież wiejska o swojej sytuacji i dążeniach* Warszawa 1972; D. Galaj, *Młodzież a gospodarstwo chłopskie w Nadrzeczni i dolinie Wisły* Warszawa 1965.

³ Mówi o tym m.in. w artykule pt. *Zmiany w społeczno-ekonomicznych lokalnych, w rodzinie i w gospodarstwie chłopskim w „Zeszyty Badań Rejonów Uprzemysławianych”*, Warszawa 1971 nr 46, s. 105-137.

⁴ J. Chalasiński, *Spółczesność i wychowanie*, Warszawa 1958.

⁵ Zob. m.in. H. Galajka, *Chłop i zawód rolnika*, Warszawa 1963.

cowości wynikała m.in. z przesłanek religijnych — mógł się i pracuj, a będziesz zbawiony. Tradycyjną kulturę chłopską można określić jako związaną z pracą fizyczną. Jeszcze i dziś nie należą do rzadkości postawy chłopów negujące jeśli nie sens, to potrzebę pracy umysłowej, postawy mające swoje źródło w nierozumieniu innego wysiłku poza fizyczny. Praca na roli, w fabryce czy w większym warsztacie rzemieślniczym była dla chłopów zawsze czymś bliskim i zrozumiałym, konkretnym działaniem przynoszącym wymierne i ewidentne efekty natomiast praca umysłowa, nie związana ze światem chłopskim, nie należała do porządku jego kultury, wchodziła w skład „pańskiej” kultury słowa pisanego, a jako taka była traktowana nieufnie i z rezerwą. Nawet dziś potoczna wada mieszkańców wsi o tym, na czym polega praca inteligencji jest bardzo niska („pracuje na urzędzie”, „chodzi do pracy w biurze” itp.). Najwcześniej chłop poznawał specyfikę niefizycznej pracy na przykładzie inteligencji pracującej na wsi (ksiądz, organista, lekarz, nauczyciel, urzędnik w gminie), ale znacznie gorzej było ze znajomością innych zawodów umysłowych.

Jak już wspomnieliśmy, stały brak pieniędzy był kompensowany pracowitością i zaradnością w celu ograniczenia ilości przedmiotów kupowanych, co tylko pozornie było oszczędne. Tymczasem praca fizycznej ani nie szczydono, ani nie liczone. Na ogół w wielopokoleniowych rodzinach chłopskich, przeludnionej wsi, miał kto pracować. Toteż pracowitość stanowiła wymóg moralności, bezczynność i czas wolny były traktowane jako moralnie naganne, społecznie niepożądane i gospodarczo szkodliwe. Dawną wadę charakteryzował kult pracy dla samej pracy, a nie ocena jej efektywności, racjonalizacji czy umiętniej organizacji. Wysoko wówczas była ceniona nieustanna kżatannina, przebiegająca głównie w sferze prostych, nieskomplikowanych czynności (np. obrządek inwentarza), co było zrozumiałe przy niewielkim uzbrojeniu technicznym pracy.¹³

Ten nieskomplikowany świat chłopskiej pracy fizycznej właściwie nie znalazł czasu wolnego w dzisiejszym rozumieniu tego słowa. Nie oznaczało to bynajmniej, że całe życie chłopów było nieustanną pracą; jednak wymóg stałej dyspozycyjności członków rodziny, a przynajmniej części z nich względem gospodarstwa stworzył sytuację podporządkowania i niejako przypisania do niego.

Znacznie bardziej luźny związek z gospodarstwem cechował młodzież. Zawsze ona miała więcej czasu wolnego niż dorośli i bardziej go potrzebowała. Tutaj normy środowiskowe były o wiele bardziej liberalne niż w odniesieniu do pokolenia dorosłych, dla którego czas wolny nie był warty ani uznawaną, ani odczuwaną. Jednak i w odniesieniu do młodzieży ilość czasu wolnego zależała od potrzeb gospodarstwa, pory roku, ilości pracy do wykonania itp. Z chwilą ożenku młodzież całkowicie upodabiała się do pokolenia dorosłego, zwłaszcza z chwilą pojawienia się dzieci (J. Chalasiński).¹⁴

Życie kulturalne wsi również było uzależnione od cyklu pracy w gospodarstwach. Nie rozwijało się niemal zupełnie w okresach sępiżrenia prac polowych, natomiast stosunkowo najbardziej ożywione było zimą, ale nadal w rytmie codziennych prac domowych i gospodarskich. W różnych formach życia kulturalnego (rodzinno-sąsiedzkiego, jak również instytucjonalno-organizacyjnego) brała udział głównie młodzież, choć nie brakowało również dorosłych zorientowanych na wartości prospołeczne.

Na wsi współczesnej dość gruntownym przeobrażeniem uległ zarówno stosunek do pracy, jak i do czasu wolnego. Jest to, oczywiście, związane nie tylko z przemianami kulturowymi, ale również z technicz-

nymi. Praca na wsi przestała mieć charakter wyłącznie fizyczny, coraz częściej łączy ona elementy zarówno fizyczne, jak i umysłowe, co silnie wiąże się z wzrostem rangi wykształcenia i fachowego przygotowania do wykonywania zawodu już nie tylko w drodze podejmowania różniczych ról zawodowych, ale również poprzez edukację szkolną.¹⁵

Krytyczny stosunek do pracy w gospodarstwie rolnym występuje zarówno u pokolenia dorosłego, jak i u młodzieży, chociaż zachodzą tu dosyć zasadnicze różnice. U znacznej części starszego pokolenia wsi występuje tradycyjny stosunek do pracy, który najkrócej streszcza powiedzenie, że „chłop jest do roboty”. Traktowanej przede wszystkim w kategoriach obowiązku moralnego i społecznego. Nie należą do rzadkości bekrzytyczny stosunek do warunków pracy i jej efektywności oraz niechęć się z jej nakładem. Praca jest nie tylko obowiązkiem społeczno-moralnym względem rodziny i społeczności, ale nadal zabezpieczeniem potrzeb rodziny i jednym ze znaczących źródeł prestiżu społecznego.

Natomiast dziś praca we własnym gospodarstwie przestała być jedyną możliwością zarobkowania nawet dla pokolenia w średnim czy w starszym wieku. Od niemal dwóch pokoleń pojawiła się zarobkowa praca dodatkowa, a w samym rolnictwie indywidualnym szybko postępuje racjonalizacja, mechanizacja i modernizacja. Praca dla znacznej części chłopów przestaje być celem samym w sobie, wartości autoteleżną; instrumentalizuje się, podobnie jak ziemia, względem rodziny i zaspokojenia jej potrzeb.

Konkurencyjność pracy pozarolniczej powoduje, że rolnik coraz częściej kalkuluje, który z sposobów zdobywania środków do utrzymania jest dla korzystniejszy. Miarą wartości pracy przestaje być czas i nakład sił; te rolę pełni obecnie efekt produkcyjny i finansowy. Kryterium prestiżu społecznego przechodzi z stanu posiadania ziemi i pracowitości na efektywność ekonomiczną i standard materialny rodziny. Praca, niezależnie od tego, czy wykonuje się ją w gospodarstwie własnym, czy poza nim, jest przedmiotem rachunku ekonomicznego.

Wbrew pozorom, mimo mechanizacji i modernizacji ilość pracy w rolnictwie rośnie. Jest to związane z przechodzeniem na system gospodarki intensywnej, wzmocnionym od wielu lat na wsi ruchem budowlanym, rozszerzeniem zakresu upraw pracochłonnych (np. roślin okopowych, włóknistych i in.), dowartościowaniem zaprodukcyjnych aspektów gospodarstwa rolnego i domowego z mieszanką, zywieniem i wychowawczą funkcją rodziny włącznie oraz intensyfikacją i specjalizacją gospodarstwa (zwłaszcza kierunek hodowlany). Są to tylko wybrane przykłady na wzrost obciążęć pracą ludności wiejskiej.¹⁶ Jeżeli do tego dodać powszechne zjawisko dwuzawodowości, obejmujące około połowy gospodarstw rolnych, masowe zjawisko starzenia się ludności wiejskiej, to okaże się, że ilość pracy na wsi jest znacznie większa dziś niż w przeszłości. Ponadto obsługa sprzętu zmechanizowanego wymaga kwalifikowanej siły roboczej; tu dziecko, starzec czy kobieta nie wystarczą, musi ją wykonywać, w gruncie rzeczy, wykwalifikowany fachowiec.

Gospodarstwa domowe

Wszystkie te zasygnalizowane przemiany dotyczące pracy na wsi wplywają na przekształcenie jej podziału w ramach rodziny.

W związku z relatywnie wyższym poziomem wykształcenia ogólnego młodzieży w stosunku do pokolenia ludzi dorosłych oraz ze wzrostem

¹³ M. in. F. W. Mleczko, *Oszczędność i nieczarność w kulturach rolniczych*, Warszawa 1976.

¹⁴ J. Chalasiński, *Młode pokolenie chłopów*, T. 1, Warszawa 1938.

¹⁵ Gałęcki, *Chłopi i zawody rolnika*.

¹⁶ Obciążenie to dotyczy głównie kobiet. Obecnie problematyka tą zajmują się głównie: H. Bednarski, B. Wawrzyński, B. Tryfan.

jej „szkolnej” wiedzy zawodowej, nierzadko ona właśnie jest istotnym czynnikiem modernizującym gospodarstwo. Głównie ona obsługuje maszyny i nowoczesne narzędzia rolnicze, gdyż nierzadko starsi po prostu nie znają się na nich uznając, że na naukę jest już dla nich za późno. Zaopatrzenia w sprzęt mechaniczny dokonuje się nie zawsze z inicjatywą gospodarza: czasem następuje ono w drodze ustępstwa, a czasem dla zaspokojenia aspiracji dzieci. To samo odnosi się do zakupu motocykli (lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte) i samochodów osobowych (współczesność). Rolnik tradycyjny, w gruncie rzeczy, jest bardziej przekonany do narzędzi i urządzeń znanych od pokoleń i do konia jako siły pociągowej.

Podobna rywalizacja, czy raczej międzypokoleniowy konflikt wartości, zachodzi w odniesieniu do miejsca mieszkania i gospodarstwa domowego. W systemie tradycyjnym naczelne miejsce, jak już mówiliśmy, przysługiwało gospodarstwu jako zakładowi produkcyjnemu. Akceptacja tego założenia przynosiła bardzo konkretne skutki: inwestowano przede wszystkim w zakup ziemi, co oznaczało wzrost przedsiębiorstwa i jego mocy produkcyjnych, następnie — w budynki inwentarskie i zabudowania gospodarcze, a dopiero na końcu pod tym względem był budynek mieszkalny i troska o jego urządzenie.

W związku z tym, że praca we własnym gospodarstwie przestała być jedyną możliwością zarobkowania mieszkańców wsi, zmieniają się akcenty, czy raczej pozycja domu i gospodarstwa domowego w systemie wartości. W wielu rejonach i miejscowościach, zwłaszcza silnie zurbanizowanych i poddanych intensywnej industrializacji zyskuje ono miejsce nadrzędne w stosunku do ziemi.

Wzrost ilości pracy na wsi rzutuje na jej rodzinny podział siły w innym wymiarze. Autocenzura wartości rodziny oraz — nierzadko — podwójne zawodowe role mężczyzn (a nawet kobiet w młodszych wiekach) powoduje zwiększenie obciążeń kobiety. Nie oznacza to jednakże, przynajmniej w wielu regionach kraju, zwolnienia jej z funkcji produkcyjnych w gospodarstwie rolnym, zwłaszcza w odniesieniu do hodowli, ale również i do prac polowych. Zakres i ciężar prac produkcyjnych jest zresztą wprost proporcjonalny do dwuzawodowości członków rodziny i wielkości gospodarstwa rolnego. Nie jest to bez znaczenia dla efektywności i produktywności pracy. W tych sytuacjach staje przed rodziną większy dylemat: pozarolnicze „kariery zawodowe” jej członków lub prowadzenie gospodarstwa. Wprawdzie zachodzi także możliwość rozwiązań pośrednich, gdy gospodarstwo, albo praca zawodowa pełnią tylko pomocnicze funkcje, ale zawsze oznacza to większe obciążenie pracą kobiet i dzieci.

W latach siedemdziesiątych, zwłaszcza w odniesieniu do młodzieży, dominowały tendencje emigracyjne. Gwałtownie rosła wartość wykształcenia ogólnego, nieco w mniejszym stopniu zawodowego — rolnicze, gdyż preferowanym wzorem życia było miasto. Stąd gospodarstwo, a zwłaszcza jego funkcje produkcyjne, podporządkowywano indywidualnym celom życiowym poszczególnych członków rodziny. Wśród tych wartości-celów głównie miejsce stanowiło — i stanowi nadal — zdobycie wykształcenia i zawodu pozarolniczego.

W związku z tym zmieniła się w sposób istotny ranga pracy w gospodarstwie oraz ziemi, traktowanych teraz często jako wartości instrumentalne. Zmieniło się również miejsce czasu wolnego w systemie wartości wsi, zajmując znacznie wyższą pozycję niż w systemie tradycyjnym. Czas ten bowiem — rozumiany jako zwolnienie z zajęć w gospodarstwie — można wykorzystywać na naukę własną, czytelnictwo, korzystanie z rozrywek itp. Dotyczy to przede wszystkim młodzieży, gdyż w odniesieniu do dorosłych miejsce czasu w systemie wartości nie uległo aż tak zasadniczym zmianom.

Czas wolny jako wartość wchodzi zatem w ścisłe relacje z większą rolą celów indywidualnych, osobniczych w rodzinie oraz ze wzrostem

rangi wykształcenia, które zwłaszcza w ostatnich latach przestało być jednoznaczne z tendencjami migracyjnymi. Proces profesjonalizacji zawodu rolnika powoduje to, że młodzi mieszkańcy wsi, decydujący się pozostać w gospodarstwach, muszą podwyższyć swoje wykształcenie zawodowe, ale również ogólne.

Dla tej części młodzieży, która decyduje się na opuszczenie rolnictwa, istotnej wartości nabiera zabezpieczająca funkcja rodziny i gospodarstwa. Dla wszystkich młodych, zarówno tych aspirujących ku miastu, jak i tych pozostających na gospodarstwach, wartością jest mieszkanie oraz osadnicza funkcja ziemi. Podjęcie zawodu pozarolniczego nie oznacza bowiem, i oznaczać nie musi, natychmiastowej przeprowadzki do miasta (wymiar mieszkaniowy kryzysu gospodarczego). Najczęściej przybiera ono postać „dwurodowości” (mieszkanie na wsi, u rodziców, pomaganie im, w miarę chęci i możliwości w gospodarstwie, praca zawodowa poza domem i dążenie do stabilizacji życiowej poza rolnictwem). Charakterystyczne, że na taką sytuację decyduje się znacznie więcej chłopów niż dziewcząt, co jest jedną z przyczyn rosnących dysproporcji wśród młodzieży pozostającej na wsi.

Charakterystycznym rysem stosunku młodzieży do pracy jest z jednej strony jej racjonalizacja, polegająca głównie na stosowaniu maszyn i urządzeń zmniejszających trud fizyczny, traktowanie jej jako wartości podporządkowanej innym (utrzymaniu, rodzinie, mieszkaniu, standardowi materialnemu, poziomowi konsumpcji i m.), z drugiej zaś — kontynuacja traktowania pracy jako wartości-normy. Stąd bierze się nie tylko wysoka ocena pracowitości i systematyczności jako tradycyjnych cech chłopca w zakresie wzoru osobowego, ale również docenianie fachowości (wykształcenia „szkolnego” i praktyki), pomysłowości, zaradności, przedsiębiorczości itp. Wszystko to wiąże się z cechą, którą literatura specjalistyczna określa jako chłopski pragmatyzm, nastawienie praktyczne.

W tym nastawieniu praktycznym, jak również w dążności do możliwie jak najszybszego usamodzielnienia się materialnego dzieci podejmujących pozarolnicze kariery zawodowe, należy szukać względnie małego zainteresowania młodzieży chłopskiej studiami wyższymi. Mimo istnienia i funkcjonowania od lat systemu preferencyjnego, liczba studiującej młodzieży pochodzenia chłopskiego wciąż spada.

Młodzież pochodzenia wiejskiego najchętniej podejmuje kształcenie na poziomie ponadpodstawowym w kierunkach technicznych, dających z jednej strony możliwość niezłego i stosunkowo szybko osiągniętego zarobkowania (wzrost wartości standardu materialnego i poziomu konsumpcji), z drugiej zaś — oznaczającego wczesne niezależnienie się od rodziny i samodzielność ekonomiczną.

Wartość samodzielności ekonomicznej i zawodowej jest tym cenniejsza dziś, im trudniejsza do osiągnięcia w rolnictwie, gdzie jest ona nadal związana ze studium właściciela-gospodarza. Jest to problem szczególnie istotny w rodzinach wielodzietnych. Zawody pozarolnicze wybierają wówczas głównie dziewczęta, decydując się rzadziej niż chłopcy na „dwurodowość” i silniej dążąc do zamieszkania w mieście, co oczywiście oznacza całkowite zerwanie ze wsią i z czasem — z rodziną. Być może, czynią one tak pod wpływem obserwacji pracy swoich matek, których losu pragną uniknąć.

Istotnie przeobrażenia dokonują się w odniesieniu do miejsca dziecka w systemie wartości i roli wychowania oraz kształcenia (B. Weber¹⁰, A. Titkow¹¹). Wiąże się to z rosnącą rolą wychowawczej i zabezpieczającej funkcji rodziny oraz ze wzrostem znaczenia indywidualnych celów

¹⁰ B. Weber: *Idealy życiowe pamiętnikarzy w. Nad pamiętnikami młodzieży wiejskiej*. Pod red. B. Weber. Warszawa 1965.

¹¹ A. Titkow: *Miejsce dziecka w świecie wartości*. Warszawa 1982.

i wartości. Wijski wzór rodziny powoli ewoluje od wielopokoleniowej rodziny do małej, oddzielonej od rodziców i od rodzeństwa. Dziecko przestaje być traktowane jako potencjalny pracownik gospodarstwa i spadkobierca (choć ten ostatni wymiar jest nadal bardzo istotny), lecz jako wartość i cel sam w sobie. Pod tym względem trudno już mówić o istotnych różnicach między rodziną wiejską a miejską, co oczywiście nie oznacza zwolnienia dziecka na wsi z prac gospodarczych, ale mniejsze obciążenie nimi dziś niż w przeszłości.

Dążenie do urządzenia szczęśliwego domu, ciepła rodzinnego, wzajemnej miłości i zrozumienia, jest na wsi wartością powszechnie akceptowaną, toteż gdy w tradycyjnym systemie kulturowym wsi centralne miejsce zajmowała ziemia i gospodarstwo, to dziś — można to śmiało powiedzieć — wartością autotyczną i nadrzędną staje się rodzina. Jest to przewrotowanie bardzo istotne, upodabniające strukturę systemu wartości chłopskich do systemów wartości innych klas i warstw społecznych. Nie oznacza to, jak się okazuje, całkowitej unifikacji w ramach społeczeństwa globalnego, ale jest istotnym wskaźnikiem przemian społecznych zachodzących na wsi.

Józef Styk

ZBIGNIEW NARECKI

Zawód rolnika jako wartość

Przeobrażenia w zakresie wartości, ich systemu, hierarchii i uwarunkowań, które dokonują się obecnie na wsi polskiej są problemem niezmiernie interesującym. Ciekawe są także zmiany społeczno-obywatelskie zachodzące w świadomości, postawach i zachowaniach, w wyrażaniu pewnych poglądów i ocen a uwewnętrzniające się w preferowaniu nowych wzorów życia i gospodarowania. Przemiany te określane bywają ogólnie jako powstawanie nowego etosu duchowo-moralnego polskiej wsi. Zjawisko kształtowania się nowego systemu wartości ilustrują ujmowane opisowo i zarazem dynamicznie wybrane kategorie wartości preferowane przez mieszkańców wsi, ważne dla pełnego obrazu życia i gospodarowania: nauka i wykształcenie, ziemia, zawód, czas wolny.

Wzrastająca pozycja nauki i rola wykształcenia

W całym okresie powojennym w Polsce dostrzega się postępujący proces przemian świadomościowych ludności wiejskiej w zakresie odczuwania szkolnego nauczania. Traktuje się ją jako ułatwioną drogę do wydobycia się ze wsi, a z drugiej strony jako przywilej czy też zaszczytny obowiązek każdego obywatela. Wprawdzie proces ten nie przebiega jednakowo w różnych regionach kraju i w poszczególnych typach środowisk wiejskich¹, niemniej na podstawie badań można powiedzieć, że dzisiaj niemal wszyscy zarówno młodzi, jak i dorośli zainteresowani są kształceniem swoich dzieci. Wydatki z tym związane stawiają oni na pierwszym miejscu w hierarchii potrzeb². Słuszna jest opinia M. Łoś³, iż

¹ Por. J. Szczepaniak: *Zmiany w strukturze klasowej społeczeństwa polskiego. w: Przemiany społeczne w Polsce Ludowej* (Praca zbiorowa), Warszawa 1965, s. 57-58; *Trzydziestolecie wielkich przemian kulturowych na wsi* (Art. zbiorowy), „Wiel i Rolnictwo” 1974 nr 4-5, s. 24-29.

² Por. J. Chłasiński: *Przedmowa. w: Młode pokolenie wsi Polski Ludowej* (Praca zbiorowa), T. 5, Warszawa 1972, s. 14; A. Kutracz-Poprawa: *Rola społeczna dziecka w rodzinie wiejskiej*, „Roczniki Socjologii Wsi” 1964, s. 139.

³ M. Łoś-Bobkiewicz: *Aspiracje i środowisko*, Warszawa 1972, s. 224.

powszechnie uważa się, że poprzez wykształcenie, wytrwałość i systematyczność w nauce, można zdobyć sobie lepszą pozycję w życiu. Przekonanie to potwierdzają nie tylko migranci do miast, ale także młodzież dojeżdżająca do pracy pozarolniczej i jednocześnie ucząca się w „wieczorowkach”. Potwierdzają to starsi, dokształcający się w swych specjalnościach na różnych kursach, szkołach przysposobienia rolnicze itp. Wraz z tymi poglądami i postawami przyjmującymi na wsi nowe autorytety specjalistyczne i inteligentne. Wzrastający prestiż tych ludzi jest przejawem narodzin nowych społeczno-kulturowych i zawodowych wartości na wsi. Wiedza rolnicza staje się nieodzownym elementem składowym dobrego i nowoczesnego gospodarowania. Dlatego wyodrębnia się sylwetka rolnika oświeconego, któremu nie jest obca samodzielna aktywność zawodowa. Jest to zupełnie nowa sytuacja w stosunku do okresu przedwojennego, kiedy naukę traktowano akcydentalnie, często, z różnych powodów rodzinnogospodarskich, przerywając ją na etapie szkoły powszechnej, a kontynuowano ją raczej wyjątkowo z racji ponadprzeciętnej zasobności i motywowo pozagospodarskich⁴.

Świadomościowe przemiany poglądów mieszkańców wsi na naukę prześledzić można chociażby na przykładzie ich stosunku do szkoły okalnej. Wykształcenie na poziomie szkoły podstawowej w opiniach ludności wiejskiej, badanej przez W. Galant⁵, uznane jest za minimum konieczne w każdych warunkach środowiskowych. Jednocześnie uważa się tam, że wykształcenie podstawowe wystarcza tylko tym, którzy zostają na gospodarce. Ale i do tej grupy wieś ma zastrzeżenia i uważa, że powinna się ona dokształcać. Wzrastająca technizacja i profesjonalizacja oraz specjalizacja produkcji rolnej wymaga wykształcenia ponadpodstawowego specjalistycznego. Zdaje się, że ta tendencja będzie się wzmacniać z wielu powodów, nie tylko obiektywnych. Można wywnioskować z tego wniosek: wykształcenie średnie i wyższe nie zawsze muszą oznaczać odejście ze wsi. Dowodów na to jest coraz więcej, chociażby w postaci powrotu części ludzi z wykształceniem średnim i wyższym na wies, na gospodarstwo.

Interesujące są opinie M. Trawińskiej-Kwaśniewskiej⁶, według której wykształcenie podstawowe jest naturalną drogą awansu i realizacją adaptacyjnych aspiracji dzieci wiejskich oraz ich samookreślenia się. Pomimo tradycyjnych naleciałości pojęciowych, wzorów czy nawyków myślowo-zachowawczych panujących na wsi, rola szkoły lokalnej jako instytucji oraz organizatora życia społeczno-kulturalnego, rola społeczna dziewczyn czy chłopca jako ucznia — są rolami całkowicie akceptowanymi przez środowisko wiejskie. Przed wojną były one w stałym konflikcie z rolami gospodarczo-domowymi.

Zwiększające się stałe wymagania szkoły i poważne traktowanie dzieci jako uczniów przez dorosłych przejawia się dziś często w zwalnianiu ich od zajęć gospodarczo-domowych, w zapewnianiu im warunków do nauki i racjonalnego dzieciństwa. Sytuacja pod tym względem jest najlepsza w środowiskach wiejskich rolniczych i rolniczo-chłopskich, gorsza zaś we wsiach typowo rolniczych.

Zatem plany i wzory życia uznawane przez rodziców wiejskich z reguły pokrywają się dziś z aspiracjami żywiołymi i zawodowymi dzieci szkolnych (mimo iż w innych sferach zaobserwować można szereg

⁴ Zob. E. Jagielsko-Łysowa: *Wiedza rolnicza, innowacje zawodowo-rolnicze w świetle materiałów pamieciarskich*, „Wiel Współczesna” 1966 nr 8, s. 70; T. Wacziarg: *Kształcenie kadry dla potrzeb rolnictwa. w: Strukturalne przemiany wsi i rolnictwa w Polsce Ludowej*, (Praca zbiorowa), Warszawa 1978, s. 91-109.

⁵ W. Galant: *Zmiany stosunku rodziny wiejskiej do szkoły związane z procesem uprzemysłowienia w rejonie Konińskiego*, „Roczniki Socjologii Wsi” 1964, s. 167-173.

⁶ M. Trawińska-Kwaśniewska: *Zmiany społecznej funkcji szkoły w środowisku wiejskim w świetle pamieciarskich młodzieży*, „Wiel Współczesna” 1963 nr 10, s. 18-27; por. Z. Kwaśniewski: *Funkcjonowanie szkoły w wiejskiej w rejonie uprzemysłowienia w*, Warszawa 1972.

dysonansów). Prowadzone obecnie badania na temat stosunku rodzin do szkoły mogą być sprawdzianem słuszności wniosków wysuwanych na podstawie innych elementów przemian, dotyczących stopnia zafacjaniania i samowystarczalności gospodarki rolnej opartej na rodzinie i przekazywaniu na drodze bezpośredniej tradycji ustnej doświadczeń gospodarczych oraz zalamania się tego systemu. Nowa hierarchia wartości w stosunku do tradycyjnego warsztatu pracy chłopca, profesjonalizacja tej pracy i specjalizacja gospodarstwa, powodują zmianę oceny i postaw co do roli szkoły w życiu człowieka i wsi.¹ Reasumując — powszechna akceptacja nauki i wykształcenia stała się nowym zjawiskiem w dziejach wsi. Wzmacniają ją gorsze warunki życia wiejskiego w porównaniu z miastem przy jednoczesnym wzroście atrakcyjności miasta i zawodów pozarolniczych propagowanej przez mas media, migrantów i inteligencję wiejską, postęp techniczny, docierające na wieś pozawiejskie style życia i gospodarowania.

Uwarunkowania przemian świadomościowych ludności wsi wobec szkoły i wykształcenia wskazują, że tradycyjna wartość, jaką jest ziemia lub obszar gospodarstwa nie przeciwstawia się wartości wykształcenia. Wprawdzie we wsiami rolniczych twierdzi się jeszcze, że ziemia utrudnia jego zdobycie, wprawdzie według M. Pohoskiego², w miarę wzrostu wykształcenia maleje skłonność do stabilizacji w zawodzie rolnika, podczas gdy rośnie tendencja do zmiany zajęcia, to jednak spotykamy się i z takim gdzie indziej twierdzeniem³, że w miarę wzrostu wykształcenia rolniczego następuje rozwój gospodarstwa, poprawa jego ekonomiki i efektywności produkcyjnej oraz chęć do jego specjalizacji. Odsobnione są już dziś poglądy stawiające ziemię ponad naukę. Silną potrzebę podwyższenia kwalifikacji i wykształcenia pozarolniczego dostrzegają się wśród robotników wiejskich i chłopów małorolnych oraz dwuzawodowców, posiadających dobrze uprawianą działkę przyzgodową. Stanowią oni grupę analogiczną do migrantów, a jednocześnie działkowców w miastach.

Potrzebę nauki ilumaczyć można także rozwojem urządzeń komunalnych i kulturalnych, standardem i nowoczesnym wyposażeniem domostw, wzrostem zapotrzebowań wsi na kwalifikowane kadry rolne, usługi techniczne, kooperacje i kalkulacje gospodarce dające wysokie efekty produkcyjne. Zdaniem niektórych specjalistów⁴, poważną rolę, z którą należy się liczyć przy realizowaniu nowego ideału rolnictwa oświeconego, naukowego, odgrywać będą nadal rodzinno-lokalne, gospodarcze i społeczne tradycje, jak również kulturowe czynniki związane z płciami i przysywanymi im rolami. Jednakże dostrzegają się ustawiczne niwelowanie wpływu tych determinant, co sprzyja kształtowaniu nowego systemu wartości, ale jednocześnie wiąże się z zanikaniem cennej rodzinnej tradycji i kultury wiejskiej.

Od pracy chłopca na roli do statusu zawodu rolnika

Drugą istotną kategorią coraz wyraźniej przekształcającą system wartości na wsi jest zawód. Wyznacza on sytuację jednostki w

społeczeństwie, jej dążenia, aspiracje i postawy życiowe. Razem z likwidacją ostrych przedziałów społeczno-gospodarczych i barier środowiskowych staje się on ważnym elementem nie tylko pracowniczego, lecz także kulturowego samookreślenia w społecznym układzie hierarchii prestiżu i interesów. Jest ważnym ogniwem systemu wartości oraz wzorów życia i gospodarowania w ideologii ludności wiejskiej. Społeczne określenie jednostki, zwłaszcza przez przynależność zawodową, odchodzenie od kryteriów przynależności społecznej, ma charakter postępujący w rozwoju nowoczesnych industrializujących się społeczeństw. Proces ten na wsi polskiej daje się dość wyraźnie zaobserwować.

Spośród rozlicznych uwarunkowań, które przeobrażają zapatrywania i postawy ludności wiejskiej wobec zawodu rolnika, najważniejszą rangę posiadają pozarolnicze wzory pracy, przemysłowe formy organizacji i produkcji. Potwierdzają to badania z rejonów uprzemysławianych i urbanizowanych.

Gospodarczy rozwój rolnictwa dokonujący się w wyniku zachodzących społeczno-demograficznych zmian, ruchy migracyjne i powiązania z lokalnymi lub pozalokalnymi instytucjami — włączają formowanie się subiektywnych procesów rolniczej świadomości zawodowej. Stąd rolnictwo jako zawód wiąże się z takimi zjawiskami jak: wybór, wycuczenie się, ambicje i prestiż, ocena społecznej przydatności, charakter pracy i wyniki produkcyjne, kalkulacja ekonomiczna i ergonomia danej inwestycji rolnej, kształtowanie się typów osobowości i karier itp. Jednocześnie oznacza to kształtowanie się rolniczej świadomości zawodowej, co świadczy o istocie przemian dokonujących się w społecznej mentalności „chłopskiej wsi”, przemian na drodze przechodzenia od społecznej roli chłopca do społecznej roli rolnika, chociaż jest to początkowy etap procesu formowania się struktury zawodowej na wsi polskiej. Znajduje on wyraz przede wszystkim w planowaniu i w produkcyjnym racjonalizatorstwie, w przekonaniu rolników o potrzebie zmian w stylu gospodarowania, w zaangażowaniu młodych i specjalistów, w rolniczym kształceniu, w korzystaniu z usług rolnych, fachowych porad i podpręczników, w dezaprobie gospodarstw niewydajnych i podupadłych. Postępujący proces profesjonalizacji zawodu rolnika w świadomości ludności wsi jest tym bardziej zaangażowany, im wyraźniej czynności rolnicze wyodrębnią się z zespołu innych, im bardziej stają się one „wprzęgnięte” w społeczny podział pracy, im trwalszą dają podstawę utrzymania⁵. Z tego punktu widzenia istotny jest nie tylko stosunek współczesnych rolników do własnego zawodu, lecz także ich poglądy na kwestie ogólnozawodowe i kulturowo-moralne.

Przemiany dokonujące się w procesie ewolucji od rolnictwa tradycyjnego do rolnictwa specjalistycznego mają doniosły charakter. Polega on na przewyżczeniu podziału na „gorszą” pracę fizyczną i „lepszą” — umysłową. Świadectwem dokonującej się ewolucji są próby harmonijnego połączenia tradycyjnych zajęć fizycznych z wykształceniem oraz uczestnictwem w życiu społeczno-kulturalnym. W wyniku tego powstaje nowe pokolenie rolników wykształconych, dążących do przeobrażenia rolnictwa w kwalifikowany zawód. Z tym też zjawiskiem należałoby wiązać nadzieje na uatrakcyjnienie zawodu rolnika i przewyżczenie jego tradycyjnej formy — gospodarza. Zważywszy fakt, że przekształcanie się rolnictwa w kwalifikowany zawód idzie w parze z nową ogólną więzią kultury i społeczeństwa, niosąc ze sobą społecznie bardziej pożądany typ osobowości rolniczej, należy oczekiwać, że otworzy to nową rozwojową możliwość przed rolnictwem.

¹ Por. S. Kawula, *Rodzina wiejska a wychowanie*, Toruń 1973, s. 118-120; D. Markowska, *Rodzina wiejska na Podlasiu*, Warszawa 1970, s. 48-49; W. Wincelowski, *Przemiany środowiska wiejskiego wsi w regionie uprzemysławianym*, Warszawa 1973, s. 107-108.

² M. Pohoski: *Migracje ze wsi do miast*, Warszawa 1963, s. 108-118.

³ Zob. W. Nowak: *Struktura i funkcje wykształcenia ludności chłopackiej*, *Studia Socjologiczne* 1975, nr 1, s. 81-82.

⁴ M. Kozakiewicz: *Wpływ uprzemysłowienia na środowisko wychowawcze rodziny chłopackiej*, *Kwartalnik Pedagogiczny* 1971, nr 4-62, s. 65 i n.; M. Leś-Bobdźka: *Aspiracje i postawy szkolno-międzywiejskiej wsi wobec wsi i zawodu rolnika*, *Więci Współczesni* 1970, nr 6, s. 76; J. Turowski: *Czynnik psychospołeczny przenikania postępu technicznego do wsi i rolnictwa*, *Annales Univ. im. Marii Curie-Skłodowskiej* 1968, vol. VII-4, s. 57.

⁵ Por. B. Gulecki: *Studia nad społeczną strukturą wsi*, Warszawa 1973, s. 134-137, 209-210; E. Jagiełło-Lysiowa: *Od chłopca do rolnika w: Młode pokolenie wsi Polskiej Ludowej* (Praca zbiorowa), T. 5, Warszawa 1968, s. 22.

Profesjonalizacja rolnictwa jednakże nie stanowi jedynego pożądanego modelu dowartościowywania klasy chłopskiej przez wykształcenie. Inny bowiem wyraża się w dążeniach do uzyskania zawodu pozarolniczego¹¹. Stąd zrozumiałe są tendencje migracyjne do miast, preferowanie miejskiego stylu życia i pracy oraz wzrost grupy tzw. dwuzawodowców. To właśnie ta grupa ludności o orientacji pozarolniczej, wykazuje silną dezaprobatę starego wzoru gospodarowania, pogardę tradycyjnych metod pracy na roli. Niemniej jej społeczna rola nie jest destruktywna lecz strukturotwórcza. Przejawia się ona głównie w przesczepianiu na wieś przemysłowego stylu organizacji i zarządzania, prowadzących do uzyskiwania z ziemi maksymalnych efektów produkcyjno-finansowych.

Tendencje młodzieży ku zawodom pozarolniczym wynikają z dwu zasadniczych przyczyn: pierwszą jest chęć uzyskania dodatkowej pracy poza rolnictwem, drugą zaś pragnienie opuszczenia macierzystych środowisk, co nie może pozostać bez wpływu na kształt losów polskiej wsi i rolnictwa. Jakże są motywy wyboru zawodu pozarolniczego? Skąd tak wielkie powodzenie mają na wsi dziś zawody pozarolnicze? Przede wszystkim atrakcyjność nowego zawodu mierzy się tam względami ekonomicznymi. Młode pokolenie coraz pryncyplniej zaczyna się ustosunkowywać do zawodów techniczno-budowlanych oraz tych związanych z przemysłem ciężkim, albowiem one właśnie umożliwiają szybki awans materialny i społeczno-zawodowy. Praktycznie oznacza to jednak chęć szukania niezbyt uciążliwej pracy. Sytuacja ta spycha zawód rolnika na plan drugi. Zachodzi zatem zjawisko negatywnej selekcji kandydatów do tego zawodu, co niewątpliwie ujemnie odbija się na rolnictwie oraz osobowości ludzi z nim związanych. W przypadku dwuzawodowców jest to proces trudny i bolesny. Bardziej pozytywne są motywy dążenia do ustabilizowania się na gospodarstwie rolników „czystych”, co wszakże nie wyklucza tego, że część młodych wybiera „zamilowania” zawód rolnicy. Jest to jednak zamilowanie inne niż rolników tradycyjnych, ponieważ oparte na coraz bardziej twórczym, racjonalizatorskim a mniej utylitarnym kontakcie z przyrodą.

Oddzielna, istotną sprawę stanowią motywy wyboru zawodu — rolniczego lub pozarolniczego — przez kobiety. Przekonanie, że kobieta wiejska powinna mieć zawód, zyskuje sobie na wsi prawa obywatelskie, mimo iż przeciwstawia się temu tradycjonalizm wielu środowisk rolniczych. Same zresztą kobiety chcą realizować wiele aspiracji zawodowych chociaż nieradko ich zamierzenia nie mogą być zrealizowane. Wyłącznie poświęcenie się domowi uważają dziś za umniejszenie swej wartości, toteż o wyborze zawodu przeważają u nich motywy natury przede wszystkim osobistej, choć i społecznej także. Sytuacja taka we współczesnych środowiskach wiejskich rodzi szereg problemów, i konfliktów natury rodzinnej, a jednocześnie nabiera ona trwałego charakteru.

Spśród czynników podmiotowych przeobrażających zaprzatrywania mieszkańców wsi wobec zawodu rolnika należy wziąć pod uwagę istnienie wielu świadomościowych stereotypów, które w różnych regionalnych kraju ze zmiennym nasileniem mogą wznagać lub opóźniać procesy profesjonalizacji, a wśród nich między innymi: egalityzacja rodziny, emancypację młodzieży i kobiet, dysharmoniczność i konfliktowość życia międzygeneracyjnego, złożona, pod względem społeczno-moralnym i demograficznym, sytuacja wsi. Cały ten zestaw uwarunkowań, zawierający w sobie tak tradycyjne jak i nowoczesne treści, wpływa na ideologię zawodową ludności oraz na życie wspólczesnej wsi. Poświęcona temu zagadnieniu literatura obejmuje na ogół charakterystykę cech „dobrego gospodarza”, kształtowanych pod wpływem czynników społeczno-gospodarczych i podmiotowych. Dawnie też cechy

były całkowicie zależne od typu środowiska, w którym występowały. Były one składowymi elementami życia wiejskiego. Obecnie zaś określenie „dobry rolnik” obejmuje kwalifikacje, osiągane efekty produkcyjne oraz wiedzę i umiejętności. W tym kontekście wykształcenie nie musi wcale łączyć się z destabilizacją w zawodzie rolniczym lub z „odejściem ze wsi”¹².

Spadek rangi ziemi

Wraz z profesjonalizacją zawodu rolnika, wraz z nowym stosunkiem do pracy, roli i gospodarstwa dokonuje się instrumentalizacja wartości ziemi, co jest, jak sądzę, najbardziej spektakularnym świadectwem przemian w mentalności ludności wsi. Ziemia w dawnej, tradycyjnej społeczności wiejskiej, jak zwięźle określa to D. Gałą, była irzwalym, ideologicznym i społeczno-moralnym elementem życia, kształtującym ogólny system wartości oraz wzorów wiejskiego życia i gospodarowania¹³. Obecnie zaś, mimo to, że w świadomości rolników zachowały się pewne elementy chroniące wartość ziemi, powszechnie dostrzega się proces jej relatywizacji czy dewaluacji. Wprawdzie ziemia pozostaje często podstawowym środkiem zaspokajania wielu aspiracji i potrzeb, ale słusza jest teza¹⁴: że posiadanie jej obecnie nie jest elementarną potrzebą, konieczną do powstania i istnienia nowej rodziny.

Wiele jest symptomów wskazujących na to, że ziemia staje się wartością autotelelną, instrumentalną. Na przykład ten, że kryterium prestiżu środowiskowego jest efekt samodzielnego gospodarowania mierzony standardem życia jednostek i rodzin, niekoniecznie przecież uzyskiwanym w drodze pracy rolniczej. Zdaniem W. Makarczyka i Z. Szpakowskiego¹⁵, profesjonalizacja wartości ziemi wiąże się z zasadą dochodowości, w której zawodowo-rolna aktywność, specjalizacja i techniczna organizacja gospodarstwa rolnego na wzór przedsiębiorstwa — odgrywają najistotniejszą rolę.

Jednak dzisiejsi rolnicy nie dążą do powiększenia swego gospodarstwa. Zdaniem Z. Wierzbickiego¹⁶ za minimum wielkości uważa się gospodarstwa jednohektarowe, za optimum — gospodarstwa do 5 ha. Potwierdzeniem tego jest tendencja przekazywania w dzierzawę części pola przez tych gospodarzy, którzy mają go więcej, tendencję oddawania go w zamian za rentę, włączanie ziemi do gospodarstw spółkowych, zasiew trawą, zalesianie, itp. Zresztą zróżnicowanie społeczno-zawodowe wspólczesnej wsi urozmaiciło poglądy i zachowania ludności względem ziemi, począwszy od rezygnacji i bierności, a na aktywności i iworczości kończąc. Biorąc pod uwagę wzrost roli wykształcenia, atrakcyjności miasta oraz postępujący równoległe do tych zjawisk niedobór siły roboczej, można się spodziewać, że ziemia będzie stale obniżać swe miejsce w hierarchii wartości wiejskich. Gospodarstwo-społeczne, asekuracyjne i prestiżowe wartości wiązać się będzie w coraz szerszym stopniu z zawodami pozarolniczymi i pozawiejskimi stylem życia oraz gospodarowaniami.

¹¹ Por. W. Mićciński: *Zróżnicowanie społeczne a orientacja ku wsiom wiejskim. Z badań nad osobowością mieszkancom wsi w Podludowej Małopolsce*, Wrocław 1973, s. 43; A. Kuczyński: *Niekilkie cechy sytuacji rodzinnej a motywacji pracy w rodzinie wiejskiej*, „Problemy Rolnicze” 1972, nr 6-8, s. 27; Z. Lachert: *Procesy urbanizacji i uprzemysłowienia krosi oraz ich wpływ na rolnictwo wsi*, „Strukturalne przemiany wsi i rolnictwa w Polsce Ludowej”, s. 143-169.

¹² D. Gałą: *Badania przeobrażeń społeczno-kulturowych w środowisku wiejskim*, „Kultura i Społeczeństwo” 1971, nr 3, s. 86.

¹³ Zob. D. Gałą: *Problemy badawcze zespołu badań zmian w gospodarstwie chłopskim i rolnictwie wsi w podludowej Małopolsce*, „Zeszyty Biuletynu Upzrzemysławianców” 1972, z. 22, s. 50; D. Markowska: *Rodzina w środowisku wiejskim*, Wrocław 1964, s. 148.

¹⁴ W. Makarczyk, Z. Szpakowski: *Przemiany życia społeczno-kulturowego ludności wiejskiej*, Warszawa 1971, s. 19-20.

¹⁵ Z. Wierzbicki: *Zmiana w pół wieku później*, Wrocław 1963, s. 237.

¹¹ Zob. J. Chałasiński: *Kultura i naród*, Warszawa 1968, s. 556-557; B. Gałęcki: *Chłopi i zawód rolnika*, Warszawa 1963, s. 63 i m.

Ważną i interesującą w tym kontekście wartością w życiu współczesnej wsi polskiej jest czas wolny. W obliczu wkraczania na wieś nowych wzorców kultury, wraz z rzeczywistym rozprzestrzenianiem się oświaty, organizacji, instytucji społeczno-gospodarczych i środków masowego przekazu pojęcie czasu wolnego zaczęło nabierać nowego znaczenia. Jego sensem stał się nie tylko odpoczynek po ciężkiej pracy, ale także możliwość poznawania nowych i atrakcyjnych dla wielu ludzi treści kulturalnych, rekreacyjnych. Można się zgodzić z tezą, że zakres rozumienia tego pojęcia przez mieszkańców wsi stale się poszerza, a to za sprawą partycypowania w wielu nowych imprezach (wycieczki, weekendy, urlopy, imprezy hobbistyczne, towarzysko-rekreacyjne spotkania, różne formy subkulturów propagowane przez młode pokolenie, itp.).

Problem czasu wolnego w życiu wsi stanowi podłoże jednego z najważniejszych konfliktów między tradycyjnymi chłopskimi sposobami życia i pracy a wzorami jakie docierają na wieś z miasta od licznych grup ludzi pracujących zawodowo i żyjących według zasad przemysłowej organizacji pracy. Owa konfrontacja między nowymi aspiracjami i wzorami a warunkami życia, jakie w tym zakresie istnieją jest szczególnie wyraźna u młodego pokolenia. Zrzeszą życie kulturalne domaga się bezwzględnie dysponowania czasem wolnym poza domem, nie zawsze w godzinach najbardziej odpowiednich dla gospodarstwa. Odrębną kwestią jest tu sprawa czasu wolnego w niedziele i święta — jest to jednak temat do osobnych rozważań nad kulturą wsi, jej zwyczajami, nowo kształtującymi się wzorami rekreacji i życia. Nowy typ rozrywkowy wymaga niezbędnego minimum czasu wolnego również w dzień roboczy, co pozostaje w jaskrawej sprzeczności z wymogami gospodarowania oraz z wiejskimi wyobrażeniami o pracy. Stąd wiadomo będzie, że najdramatyczniejsze postaci konfliktu z tego powodu wystąpią wszędzie tam, gdzie jest gospodarstwo, i to duże. O wiele mniejsze jego rozmiary wystąpią we wsiach dwuzawodowych, a mogą całkiem nie ujawnić się we wsiach i rodzinach robotniczych, rzemieślniczych, tam gdzie nie ma w ogóle wsi. Konflikt ten jeszcze bardziej nasila się wśród młodzieży wyrosłej w najnowszej rzeczywistości społecznej wsi. Bunt przeciw rygorom narzucanemu przez zbiorowe dobro rodziny jakim jest gospodarstwo, przejawia się najczęściej w dopominaniu się przez młodych o czas wolny i o prawo do dysponowania własnymi pieniędzmi na różne cele. W wielu środowiskach rodzice są zmuszeni zapewnić dorastającym dzieciom pewną ilość wolnego czasu, niejednokrotnie własnym kosztem. Najtrudniejsza pod tym względem jest sytuacja w rodzinach rolników, posiadających jedno źródło dochodu.

Analizowana przez różnych autorów problematyka czasu wolnego¹⁰ uwydatnia jeszcze inne konflikty. Powstają one często w konfrontacji z zapatrywaniami dorosłych, ewentualnie też z możliwościami ich realizacji. Zjawisko to ukazuje nam E. Jagiello-Lysiowa¹¹ w przekroju dwóch pokoleń, gdzie rozbieżności w zapatrywaniach są zbyt poważne by je przezwyciężyć. Sytuacja poprawi się wówczas, gdy młodzi, zakładając własne rodziny, zaczną z czasem podobnie jak starsi, pod naciskiem licznych wiejskich rygorów, modyfikować swoje wygórowane marzenia. Starsi starając się niejednokrotnie celowo zmniejszać owe dysharmonie przez tonowanie swych twardej wymagań w pracy rolniczej. Zbliżają przez to, chociaż połowicznie, swe stanowisko do

zapatrywań młodych, uatrakcyjniając w pewnej mierze tryb wiejskiego życia. Jednak często nie przyznaje się młodym prawa do posiadania czasu wolnego, czy też własnej gotówki. Następstwem tego staje się dezintegracja życia i pracy rodzin wiejskich oraz emigracja młodych do zakładów i miast w poszukiwaniu lepszego bytu. Miejsko-przemysłowa cywilizacja daje czas wolny i swobodne dysponowanie środkami finansowymi, obce tradycyjnej kulturze chłopskiej. Nie należy się jednak od razu spodziewać, że nowe wzorce zachowań będą przestrzegane w życiu. Między nowymi wyobrażeniami a praktyką życia wystąpi duża i trudna do przebycia przestrzeń, aby ten nierozdzielny z tokiem pracy styl korzystania z czasu wolnego oddzielić. Trzeba stwierdzić, że te sytuacje często komplikują nie tylko tradycyjne poglądy i nawyki starszej generacji, ale brak wzorców z tej kultury i organizacji spędzania przez młodych czasu wolnego¹².

Niepokojąca, w kwestii czasu wolnego, jest sytuacja kobiety wiejskiej, przeciętnej na rzecz domu i rodziny. Jak to już nadmieniano, sytuacja ta jest najtrudniejsza w rodzinach dwuzawodowych i w rolniczych wieloobozarowych. Pociąga za sobą cały szereg problemów natury obiektywnej, jak i subiektywnej. Szczegółowo analizację ten problem B. Tryfan i H. Bednarski¹³ wzywają jednocześnie wszystkich zainteresowanych do staran o polepszenie dyskryminującej pozycji kobiet wiejskich.

Należałoby zatem zastanowić się nad mechanizmami powodującymi zróżnicowanie poglądów na problem czasu wolnego wśród różnych kategorii zawodowych i wiekowych środowisk wiejskich.

Na plan pierwszy wysuwają się tu niewątpliwie czynniki zewnętrzne. Najważniejszym pozostaje znany czynnik — miasto, które stało się dla wsi grupą odniesienia porównawczego i normatywnego¹⁴. Stąd rodzi się siła miasta do wielkich unifikacyjnych przemian wsi. Na miasto jako kategorię odniesienia porównawczego zwraca się też uwagę w wielu innych sondażach i opracowaniach¹⁵. Mówi się tam o ogromnej atrakcyjności i sile jaką wywiera ono na młodzież. Umożliwia bowiem zaspokajanie różnych aspiracji i potrzeb. Szkoda, iż takich możliwości spędzania czasu wolnego nie można, choć po części, realizować na wsi. W dodatku wielu młodych krępuje, znajdującą oparcie w kręgach krewniaczo-sąsiedzkich, pewna presja publiczna. Krępuje też obyczajowo starszego pokolenia, jego normy moralno-religijne. Zrozumiałe jest preto że młodzież mająca wielką potrzebę samodzielności i zaspokajania licznych aspiracji pragnie się z tego środowiska wydestakować chociażby poza nią bawić się i wypoczywać. Siła atrakcyjności miasta ma też wpływ na starszych, chociaż w ich przypadku oddziaływanie to ma charakter bardziej wywołany i selektywny. Faktem jest, że me pozostaje ono bez wpływu na wzory życia i gospodarowania. Miasto kształtuje też postawy negatywne i samocennej pracy na roli. Po prostu kształtuje w pewnym zakresie system wartości wiejskich, znacznie przeobrażając ten tradycyjny.

¹⁰ Por. R. Galecki, K. Rogużński: *Kola turystyka aktywizacja wsi i miast*, Warszawa 1973, s. 160-161; T. Krzywdzińska: *Czas wolny w pamiętkach młodych rolników w W. Stępczku*, Warszawa 1972, s. 176-190.

¹¹ B. Tryfan: *Problemy społeczne kobiety wiejskiej*, Warszawa 1968, s. 212-257; H. Bednarski: *Spółczesna rola kobiet wiejskich*, Bydgoszcz 1976, s. 157 i n.

¹² Zob. T. Krzywdzińska: *Organizacja regionu rolniczego w okresie powojennym na przykładzie województwa lubelskiego w Decyzjach urbanizacji kraju w okresie XX-lecia PRL*, Warszawa 1974, s. 273-297.

¹³ Zob. D. Gałą: *Tendencje zmian społecznych środowiska wsi w warunkach uprzemysłowienia w. Polityka agrarna* (Praca zbiorowa), Warszawa 1968, s. 131 i n.; E. Jagiello-Lysiowa: *B. Olszanki: Spędzanie czasu wolnego w rejonie narzeczonej wsi w rozwoju społeczno-gospodarczym rejonu uprzemysłowionego*, Warszawa 1973, s. 381.

Biorąc pod uwagę zarówno dynamikę wzrostu ilości czasu wolnego, jak i rozwoju zainteresowań ludności wsi, należy przypuszczać, że nastąpi poważne zbliżenie wsi do miasta. Przyczyną się do tego stali lub sezonowi migranci do miast. W zależności jednak od struktury wsi, od tradycji i jej kultury oraz gospodarki związanych mocno z geografiami i subkulturą regionu — proces ten będzie przebiegał nierównomiernie. Tendencja jednak jest jedna — dążenie do zwiększenia czasu wolnego oraz korzystania w sposób bardziej zorganizowany i twórczy z różnych dóbr. Już dzisiaj można powiedzieć, że to dzięki miastu kategoria czasu wolnego zyska sobie wysoką rangę oraz odegra w przyszłości funkcję określonego systemu organizowania pracy, międzyludzkich stosunków oraz życia kulturowego. Miejsko-przemysłowy styl życia niesie ducha racjonalizmu i kalkulacji. Jeśli dziś dostrzega się rozdzielnie sfery pracy od sfery rozrywki to przyczyną tego jest racjonalizatorski sposób pracy, urzeczowienie kontaktów ludzkich, intensyfikacja i instytucjonalizacja tempa oraz sposobu życia i gospodarowania. Najpoważniejszą jednak subktywną przeszkodą w krystalizowaniu się czasu wolnego jest „oderzenie” szeregu aspiracji i poglądów między młodymi i starszymi, między realiami wiejskiej egzystencji a pragnieniami i potrzebami²⁴.

Spadek wartości ziemi oraz dokonujący się w kierunku odwrotnym jednostajnie postępujący wzrost wartości nauki i wykształcenia a także bardziej dyslokacyjno-dewiacyjny wzrost uzawodowienia pracy rolnika i emancypowania się czasu wolnego — w warunkach wsi polskiej różnicowane. Są to głównie różnicowania społeczno-zawodowe, kulturowe, demograficzne, ekologiczne, historyczno-gospodarcze wprowadzające do tych przemian i stopnia ich zaawansowania zmianie wielopostaciowości. Najbardziej złożone formy oraz przebiegi tych przemian posiadają wsi rolnicze oraz te wsi dwuzawodowe, które znalazły się nagle w orbicie silnych wpływów industrialno-urbanizacyjnych.

Oceniając sytuację na przyszłość sądzę, że należy oczekiwać dalszego, bardziej klarownego tempa stabilizowania się nowego systemu wartości w środowiskach czasu wolnych, podmiejskich i robotniczych, zwłaszcza w zakresie czasu i czasu wolnego. Nie znaczy to, że dokonujące się na wsi różne, ilościowo-jakościowe przemiany systemu wartości przebiegają sukcesywnie i bezkolizyjnie. Przemiany te są nacechowane wieloma wewnętrznymi napięciami, konfliktami, noszą nawet znamiona konfrontacyjnego dramatyizmu. Takimi właściwościami przebiegu odznacza się, w pewnych swych elementach lub etapach, nowo kształtujący się status zawodu rolnika.

W celu osiągnięcia większej stabilizacji, klarowności i satysfakcji zawodowej na wsi potrzebne jest wprowadzanie nowoczesnych form pracy oraz jej organizacji. Poza tym wydają się tu konieczne szerokie przedsięwzięcia polityki rolnej i socjalnej państwa, pomoc ze strony społeczeństwa, odpowiednia akcja propagandowa i materialna. Jest to zadanie wymagające pomocy długofalowej i wszechstronnej wszystkich zainteresowanych losami polskiej wsi, rolnictwa, gospodarki żywnościowej i godnego życia rolników. Rolnicy pragną bowiem uznania i szacunku dla siebie i swojej pracy, pragną pełnej rehabilitacji swego zawodu a także prestiżu adekwatnego do rzeczywistego udziału w kształtowaniu oblicza współczesnego społeczeństwa.

Zbigniew Narcecki

²⁴ Por. F. Kolbusz, S. Moskalski *Młodzież wiejska o swej sytuacji i dążeniach* Warszawa 1972, s. 145-149; K. Lapińska, „Czas wolny” w *Wnioskach społecznych mieszkańców wsi*, „Etnografia Polska” 1968, T. 12, s. 84-85.

plastyka

LECHOSŁAW LAMENSKI

Rzemiosło artystyczne a sztuka ludowa

Pierwsze, usystematyzowane próby wciągnięcia zdobycy sztuki ludowej w obręb rzemiosła artystycznego (termin nowy w dziejach sztuki, powstały w poł. XIX wieku dla określenia artystycznie wykonanych przez rękodzielców przedmiotów codziennego użytku) uczyniono w Polsce w latach 70 ubiegłego stulecia. Początkowo na charakterze poczynił zaważyły przykład i moda na sztukę ludową jako zapanowała szczególnie w Anglii, później we Francji, a także w Austrii. Największy wpływ miał jednak ruch angielski, zapoczątkowany głównie przez Johna Ruskina (1819-1900), i kontynuowany przez Williama Morrisa (1834-1898). Odmawiali oni przedmiotom produkowanym fabrycznie wszelkiej wartości artystycznej i estetycznej. W wieku ogromnego rozwoju przemysłu maszynowego taka postawa z góry była skazana na niepowodzenie. Jednak dzięki zaangażowaniu wybitnych projektantów i dobrych rzemieślników, jednoczesnych założycieli warsztatów rękodzielniczych, rozpoczęło produkcję nowych wyrobów rzemiosła artystycznego. Różniły się one od dotychczasowych osiągnięć na tym polu dzięki indywidualności i stylizacyjną świeżością, która wynikała z zastosowania pracy ręcznej i motywów ludowych.

Na terenie Polski jako jeden z pierwszych rozpoczął walkę o nowe w formie i treści wyroby rzemiosła Cyprian Norwid (1821-1883), który podobnie jak Ruskin i Morris widział źródło kultury narodowej w sztuce ludowej oraz w podniesieniu pracy ręcznej do rzędu sztuki. Wpływ teorii głoszonych przez obu Anglików zaznaczył się wyraźnie w poczynaniach dr. Adriana Baranieckiego (1828-1891). Już w 1868 roku założył on w Krakowie Muzeum Techniczno-Przemysłowe, którego nazwa nie pokrywała się w pełni z charakterem tej ważnej dla życia artystycznego Galicji placówki kulturalnej. W pierwszym rzędzie było ono bowiem instytucją opieki nad sztuką oraz instytucją dydaktyczną. Muzeum posiadało własne warsztaty, organizowało wystawy, odczyty i liczne konkursy w zakresie rzemiosła artystycznego. Od 1895 r. działała przy Muzeum szkoła pod nazwą Kursy Wyższe dla Kobiet im. Baranieckiego, zwana popularnie Baranem, gdzie zajmowano się zagadnieniami sztuki rodzimej. Charakter kulturowo-przemysłowy i pedagogiczny, jaki nadal placówce Baraniecki, z biegiem czasu przekształcił się w techniczno-przemysłowy i dominował w działalności Muzeum do czasu jego likwidacji w 1950 roku. Poprzez szeroką akcję popularyzacji rzemiosła, opartego na wzorach zaczerpniętych ze sztuki ludowej, Muzeum przyczyniło się w dużej mierze do prawidłowego ukształtowania poglądów środowiska krakowskiego na ludowość. Poglądy te rozwinęły się na szerszą skalę w pierwszych latach XX wieku.

Wcześniej, bo w 1886 roku Stanisław Witkiewicz, malarz, krytyk i teoretyk sztuki, organizator życia kulturalnego w Polsce, zetknął się w Zakopanem po raz pierwszy z tamtejszą sztuką ludową. Szybko zauważył odrębność i oryginalność sztuki podhalańskiej, a także dostrzegł w niej elementy, które mogłyby znaleźć szersze zastosowanie niż tylko regionalne i doprowadzić w konsekwencji do powstania „stylu narodowego”. Styl ten oparty na trochę naiwnych, niewątpliwie w pewnej mierze neoromantycznych przesłankach miał jednak krótki żywot i stosowano go przede wszystkim w zakopiańskim budownictwie willowym (np. willa Koliba i Pod Jedlami projektu St. Witkiewicza, a także projektowany przez niego, nie istniejący już dwór w Łaziskach na Lubelszczyźnie, o którym pisaliśmy w „Akencji” nr 1,15/1984), które było próbą szerszego wykorzystania elementów konstrukcyjnych i zdobniczych używanych przez cieśli podhalańskich do budowy chat górskich. Mimo że styl zakopiański przybrał charakter lokalny, to jednak pewne elementy snycerki drewnianej jak typy ornamentów, sposób ich komponowania, obrabiania i łączenia na belkach i meblach, znalazły zastosowanie poza Podhalem nawet w budownictwie murawym, w urządzeniu wnętrz, w rzeźbie i meblarstwie.

Szersze wykorzystanie sztuki ludowej nastąpiło jednak dopiero w 1901 roku kiedy powstało w Krakowie Towarzystwo Polska Sztuka Stosowana, które swoją działalnością przyczyniło się do odrodzenia rzemiosła artystycznego w oparciu o osiągnięcia twórców ludowych. Towarzystwo powstało z inicjatywy artystów, etnografów, historyków sztuki i miłośników rzemiosła artystycznego. Do członków założycieli należeli: Włodzimierz Tetmajer, Karol Tychy, Edward Trojanowski i Jerzy Warchałowski, duchowy przywódca Towarzystwa. Właśnie on jako czołowy teoretyk ruchu odnowy rzemiosła w Polsce sformułował program artystyczny Towarzystwa będący wzorem dla innych, później powstałych organizacji podobnego typu. Warchałowskiemu chodziło o stworzenie jak najlepszych warunków rozwoju sztuki polskiej, a szczególnie rzemiosła, które miałyby zastosowanie w przemyśle i budownictwie. Sztuka — jego zdaniem — miała być samodzielną, wolną od naśladowstwa i przemijających wpływów światowej mody, a przede wszystkim zgodną z duchem narodu, inspirowana artystycznie tradycją historyczną i sztuką ludową, według nowych form i zasad, dostosowanych tylko i wyłącznie do rzemiosła, a nie przeszczepionych z innych dziedzin plastyki. Taka postawa wpłynęła na ożywienie badań etnograficznych, które za przykładem innych krajów prowadzono na terenie całej Polski. Ważnym elementem w popularyzacji sztuki ludowej, próbą jej naukowej klasyfikacji i wartościowania było wydanie przez Towarzystwo materiałów z zakresu twórczości ludowej z różnych regionów Polski. Temu celowi służyło wychodzące od 1902 roku czasopismo noszące początkowo tytuł „Wydawnictwo Towarzystwa Polska Sztuka Stosowana — Materiały”, a od 1906 „Sztuka Stosowana” (do 1914), które zawierało dużo ilustracji objaśnionych krótkimi tekstami. Reprodukowano zarówno dzieła sztuki ludowej, obiekty dawnego polskiego rzemiosła, zabytki budownictwa, jak i ciekawe współczesne realizacje wnętrz i mebli projektowanych przez artystów należących do Towarzystwa. Wskutek tej działalności, wykształcił się odrębny styl polskiego rzemiosła artystycznego, związanego wprawdzie z prądami ogólnoeuropejskimi (niekiedy zbliżony do modnej wówczas secesji), ale w oparciu o sztukę ludową, co gwarantowało tym wyrobom swoisty wyraz. Ożywiony charakter działalności Towarzystwa, jego liczne wystawy, na których umieszczano na równi obok siebie prace ludowe i powstałe w Stowarzyszeniu, udział jego członków w sympozjach, zjazdach oraz, co najważniejsze, w szkolnictwie artystycznym (przede wszystkim w Krakowie i Warszawie) spowodowały, że osiągnięcia artystyczne środowiska krakowskiego poznano, zaakceptowano i propagowano w całym kraju przy każdej okazji. Kontynuując do-

świadczenia dr. Baranieckiego artyści zrzeszeni w Polskiej Sztuce Stosowanej realizowali konsekwentnie hasło równości wszystkich gałęzi sztuki, pokazując na wystawach meble, kilimy, kotary, poduszki, wazon, projekty okładek, szkice polichromii, a także projekty architektoniczne.

Właśnie dzięki inicjatywie Towarzystwa Polska Sztuka Stosowana artyści-malarze znajdujący w Zakopanem założyli w połowie 1910 roku Stowarzyszenie Kilim, będące spółdzielnią tkacką. Kilim przysłał za jeden z głównych swoich celów rozwój kobierctwa, zainicjowanego przez Polską Sztukę Stosowaną. Podejmując zaś dążenia ku wprowadzeniu polskich motywów ludowych do tkactwa kilimowego, starał się nie tamować ojawów czysto indywidualnej twórczości polskich artystów. Nie kierując się zatem żadnymi teoriami ani lokalnym patriotyzmem przyjął hasło „niech każdy tworzy jak najlepiej umie i widzi”. Stowarzyszenie bardzo czynne do pierwszej wojny światowej działało i później do 1918 roku, lecz nie miało już większych artystycznych ambicji.

W 1907 roku, a więc w sześć lat po założeniu Towarzystwa Polska Sztuka Stosowana, powstało w Warszawie Towarzystwo Popierania Przemysłu Ludowego w Królestwie Polskim, sięgające swoimi początkami 18^o6 r. Do za jej stan Towarzystwa należało przede wszystkim zakładanie szkół przemysłu ludowego, gromadzenie zbiorów, organizowanie warsztatów, urządzenie stałych i objazdowych wystaw sztuki ludowej. Z czasem, Towarzystwo prowadzone przez Karola Benni zorganizowało wiele ośrodków zajmujących się szkoleniem instruktorów w zakresie tkactwa, koszykarstwa, zabawkarstwa, wytwórstwa drzewnego i snycerstwa, a także koronkarstwa. Tak szeroka działalność na polu rzemiosła artystycznego była jednym z etapów planowanej akcji opieki nad sztuką ludową i znalazła kontynuację w dwudziestoleciu międzywojennym głównie w oparciu o ogólnokrajową organizację, występującą nadal pod tą samą nazwą: Towarzystwo Popierania Przemysłu Ludowego.

Rok 1913, który przyniósł Towarzystwu jego największy rozkwit, uświadomił jednocześnie środowisku artystycznemu Polski, że rola jaką odegrało w jego życiu starsze o kilka lat Towarzystwo Polska Sztuka Stosowana miała się do końca. Pojawiły się nowe, bardziej awangardowe organizacje, które korzystając z doświadczeń Polskiej Sztuki Stosowanej poszły jeszcze dalej w dziedzinie zespolenia rzemiosła artystycznego ze sztuką ludową. Poziom artystyczny wyrobów uległ podwyższeniu. Aby ratować swoją pozycję P.S.S. postanowiła zdjednoczyć swoje wysiłki z młodym i ekspansywnym stowarzyszeniem artystów i rzemieślników o charakterze spółdzielczym — Warsztaty Krakowskie (założonymi właśnie w roku 1913). Doszło nawet do formalnego rozłączenia, ale nie dało to żadnego konkretnego rezultatu, jako że dorobek Polskiej Sztuki Stosowanej był zbyt poważny. Przez trzydzieści lat P.S.S. wypływała zasadniczo na rozwój twórczości artystycznej poprzez wystawy i szeroko akcję konkursów o bardzo rozległe tematyce, ale również zgromadziła duże zbiory etnograficzne i bogatą bibliotekę. Ponadto (co niewądziało istotne) Towarzystwo uczyniło wyłom w pojęciach dotyczących rzemiosła, wprowadzając zagadnienie integracji sztuk, może jeszcze w załóżkowej formie, lecz z wyraźnym zamiarem rozwijania tej koncepcji w przyszłości. Pomimo tak dużych zasług, powoli musiało ustąpić miejsca (zgodnie zresztą ze swoimi przewidywaniami) bardziej nowatorskim tendencjom. Nie należy jednak zapominać, że to artyści zrzeszeni w Polskiej Sztuce Stosowanej stworzyli rzeczywiste podwaliny rozwoju polskiej sztuki stosowanej, rozwiniętej i ukształtowanej ostatecznie w latach następujących przez artystów z Warsztatów Krakowskich i warszawskiego Ładu.

Właśnie Warsztaty Krakowskie przejęły od Polskiej Sztuki Stosowanej (zlikwidowanej definitywnie pod koniec 1913 roku) rolę jaką ona spełniała w naszym życiu artystycznym. Siedzibą Warsztatów było

Muzeum Techniczno-Przemysłowe. Działalność Warsztatów zainicjowali: Wojciech Jastrzębowski, Karol i Zofia Stryjeńscy, Józef Czajkowski i ponownie Jerzy Warchałowski oraz grupa rzemieślników. Warsztaty obejmowały swymi zainteresowaniami szereg dyscyplin m.in. kilim, wyroby z metalu, hafciarstwo, introligatorstwo, ceramikę, grafikę a także rzeźbę w kamieniu i drzewie. Obszar zainteresowań uległ więc rozszerzeniu, ale nadal jednym z istotnych elementów stylistycznych poszczególnych wyrobów były najciekawsze, najbardziej rodzime cechy sztuki ludowej. O ile jednak produkty Polskiej Sztuki Stosowanej wykazują jeszcze pewną niejednorodność stylową, zbyt duże zafascynowanie zdobyciami secesji, to prace powstające w Warsztatach Krakowskich mają jednolity styl, który charakteryzuje: prosta i funkcjonalna forma, wysoki poziom wykonania oraz szerokie wykorzystanie przestylizowanych motywów ludowych. Bogactwo i różnorodność początnych Warsztatów Krakowskich ograniczyły w dużej mierze lala pierwszej wojny światowej, kiedy działały tylko dwie pracownie: batikarska i zabawek drewnianych, reprezentujące jednak niezwykle wysoki poziom artystyczny. Zwraca uwagę zainteresowanie batikiem tj. techniką zdobienia tkanin stosowaną od najdawniejszych czasów na Jawie, a w Europie rozpowszechnioną przez Holendrów dopiero w XIX wieku. Technika ta, bardzo oryginalna i niezwykle prosta, daje ciekawe efekty kolorystyczne. Polega na powlekaniu tkaniny roztopionym woskiem, a następnie zanurzeniu w kąpeli barwiącej. Miejsca powleczone woskiem nie przyjmują barwnika wskutek czego powstają wzory z kombinacji miejsc zabarwionych i nie zabarwionych. Podczas krzepnięcia wosk pęka i w powstałe rysy dostaje się barwnik, który powoduje, że tworzą się tak charakterystyczne dla batiku żyłkowania.

Potwierdzeniem prawidłowości rozwoju polskiego rzemiosła był ogromny sukces artystyczny, jaki odniosła Polska na Międzynarodowej Wystawie Sztuki Dekoracyjnej w Paryżu w 1925 roku. Polacy zdobyli 172 nagrody wszelkiego typu na 251 artystów, którzy wystawiali w pawilonie polskim. Tak wysokiego procentu nagrodzonych nie miało żadne z państw biorących udział w wystawie. Wśród prac nagrodzonych wiele pochodziło z Warsztatów Krakowskich. Największe wrażenie na krytykach i na publiczności zrobiły wyroby z batiku, zabawki, kilimy i meble. Ich prostota, funkcjonalność, przejrzystość stylistyczna, odrębność od tego co do tej pory w tej dziedzinie stworzono, a przy tym łatwość z jaką artyści dostosowywali motywy ludowe do nowych form i treści panujących w ówczesnej sztuce europejskiej, zapewniły im nieprzemijające wartości, aktualne do dnia dzisiejszego. Sukcesy Warsztatów Krakowskich były wynikiem licznych eksperymentów (czasami bardzo ryzykownych), dokonywanych w celu uzyskania autentycznego, oryginalnego dzieła sztuki. Charakterystyczny był eksperyment, jakiego dokonał Antoni Buszek z robotnikami krakowskich fabryk. Zaangażował do pracy przy malowaniu batików młode dziewczęta bez żadnego przygotowania plastycznego, poprzestając jedynie na krótkim przeszkoleniu technicznym. Metoda oparta na wydobyciu wrodzonych zdolności dekoracyjnych dała doskonałe wyniki. Stosowali ją później artyści w innych dziedzinach z równie dobrym skutkiem.

Walkę ze złym smakiem, niewłaściwym rozumieniem sztuki ludowej i błędnym stosowaniem jej zdobyczy prowadził poza terenem Warsztatów Karol Stryjeński. Początkowo jako pedagog w zakopiańskiej Szkole Przemysłu Drzewnego, a później jako jej kierownik (od 1923 roku) zwalczał pseudogóralszczyznę, opierając się w swoich poszukiwaniach na autentycznym folklorze. W wyniku jego działalności uczniowie wykonali wspaniałe wyroby drewniane (zabawki i meble), nagrodzone na wystawie paryskiej w 1925 roku najwyższą nagrodą — Grand Prix. Szkoła istnieje i działa do dnia dzisiejszego, ciesząc się zasłużoną opinią kuźni młodych talentów, dobrze rozumiejących cele i zadania sztuki użytkowej.

Rok 1925, rok owego sukcesu polskiej sztuki użytkowej, był ostatnim rokiem istnienia Warsztatów Krakowskich. Ich osiągnięcia kontynuuje założona w 1926 roku w Warszawie Spółdzielnia Ład, w której obok Wojciecha Jastrzębowskiego, Karola Stryjeńskiego i Eleonory Plutyńskiej działa niestrudzony Jerzy Warchałowski. Celem Spółdzielni było projektowanie, wyrób i zbyt wszelkich przedmiotów przemysłu artystycznego oraz dostarczanie całkowitych urządzeń wnętrz z wyrażnym dążeniem do doskonałości ich formy, surowca i wykonania. Mimo eksperymentowania (szczególnie w technikach tkackich, farbianskich i ceramicznych) nadal o odrębności tych wyrobów decydowały elementy formalne i kolorystyczne sięgające swym rodzodem sztuki ludowej. Artyści Ładu od początku swego istnienia poszukiwali nowych środków formalnych i technicznych. Do najciekawszych należała praca nad nowym typem kilimu z zastosowaniem rodzimego surowca — ostrej, ręcznie przędzonej wełny owiec podhalańskich o nierównej nici i wyłącznym stosowaniu barwników roślinnych. Najcenniejsze osiągnięcia na tym polu przyniosła działalność artystyczna i pedagogiczna Eleonory Plutyńskiej, która źródło sukcesów upatrywała w stałej współpracy z grupą tkaczek wiejskich, kontynuujących tradycje tkactwa ludowego. Plutyńska uczyła je nowych zasad kompozycyjnych przy zastosowaniu dawnych motywów zdobniczych oraz przy użyciu starych, zapomnianych metod tkackich uzupełnionych zastosowaniem delikatnej kolorystyki. Pod fachowym okiem Plutyńskiej, będącej jednocześnie pedagogiem, plastykiem i rzemieślnikiem narodził się nowy kilim polski, wyrósł na arnie osiągnięciu kilimu ludowego. Podobnie z tkaczkami ludowymi współpracowała Wanda Kosceja, która w roku 1922 założyła w Zakopanem wytwórnię kilimów Tarkos.

Poza kilimem największą popularność zyskiwały gobeliny i żakardy (tkaniny dekoracyjne wyłonywane na maszynie wynalzionej ok. 1805 roku przez J. M. Jacquarda w Lyonie. Żakardy charakteryzowały się



Stanisław Gracjew. Torha haconika

drobnym na ogół wzorem roślinnym lub geometrycznym i subtelnością zestawień barwnych. Jako element wystroju wnętrza zrobili wkrótce wielką karierę. Mimo że zakład był tkaniną o rodowodzie francuskim to jednak w interpretacji naszych artystów zyskał nowe wartości artystyczne i to właśnie dzięki motywom zdobniczym zachepniętym z wzornictwa ludowego.

Wybuch drugiej wojny światowej przerwał na kilka lat pracę Ładu, który poprzez rozwój pracowni tkactwa artystycznego i ceramiki, a od 1929 roku pracowni projektowania przestrzennego, kształtował styl polskiego wnętrza reprezentacyjnym i w dużej mierze mieszkalnego lat międzywojennych, nadając mu swoiste cechy narodowe wytworzone na gruncie sztuki ludowej. Styl ten otrzymał miano „ładowskiego” i charakteryzował się tendencją do monumentalizowania form przez ich rozbudowywanie oraz przez użycie kosztownych materiałów. Najwyraźniej wystąpił on w meblach, kilimach, żakardzie i ceramice dekoracyjnej. Ład reaktywowano w roku 1945 w podobnym jak uprzednio kształcie spółdzielni doświadczałnej. Do roku 1950 odgrywał on wiodącą rolę w odradzającym się wnętrzu polskim. W latach pięćdziesiątych Spółdzielnia utraciła częściowo swą samodzielność i charakter doświadczałnej, stając się jedną ze spółdzielni Centrali Przemysłu Ludowego i Artystycznego, podobnie jak działające do 1955 roku Warsztaty Spiskie (dawny Tarkos).

CPI a powstała w 1949 jest więc w zasadzie instytucją kontynuującą osiągnięcia organizacyjne i artystyczne w zakresie rzemiosła artystycznego, jakich dopracowano się w Polsce w pierwszym trzdziestolecu XX wieku. To co powstaje obecnie w warsztatach firmowanych przez Cepelię powinno stanowić jeden z etapów w długiej linii rozwoju sztuki użytkowej, którą zainteresowano się świadomie sto lat temu. O ile jednak do 1939 roku dokonywano ciekawych zmian stylistycznych i formalnych w wyrobach rzemiosła, obecnie nastąpił swoisty marazm. Na skutek niezwykle chłonności rynku, artyści posiedniejsi przerzucili się na produkcję taśmową, co doprowadziło do spłykania wartości artystycznych wyrobów rzemiosła. To co dawniej było interesujące właśnie dzięki swojej niepowtarzalności, dzisiaj już prawie nie istnieje. Ponowna moda na ludowość, niechęć rzemieślników i artystów do eksperymentowania, posługiwanie się utartymi wzorami, powoduje, że coraz trudniej znaleźć w ogromnej masie szarzyni naprawdę coś zajmującego swoją odrębną stylistyką, kształtem artystycznym. Można jedynie mieć nadzieję, że jednak osiągnięcia artystów z Warsztatów Krakowskich, Ładu czy Kilimu i Tarkosu nie pójdą w zapomnienie i znajdą kontynuatorów.

Czytelnika, który pragnąłby bliżej zapoznać się z problematyką przedstawioną w artykule odsyłam do pracy zbiorowej wydanej przez Ossolineum pod redakcją Aleksandra Wojciechowskiego pt. *Polskie życie artystyczne w latach 1890-1914* (tom I) i *1915-1939* (tom II), Wrocław 1967 i 1974. Tam również znajduje się bogata bibliografia.

Lechtaśław Lameński

WIESŁAWA RÓŻYCKA

Sztuka ludowa przeciw wojnie

Dnia 8 maja 1966 roku otwarta została w Muzeum na Majdanku ogólnopolska wystawa twórców ludowych pn. „Przeciw wojnie”. Jest to pierwsza tego typu ekspozycja zorganizowana przez Zarząd Główny Stowarzyszenia Twórców Ludowych oraz Państwowe Muzeum na Majdanku, pod patronatem Ministerstwa Kultury i Sztuki. Głównym założeniem wystawy było wzbogacenie zbiorów Muzeum o sztukę antywojenną autorstwa współczesnych twórców ludowych. Udział w niej brali członkowie Stowarzyszenia Twórców Ludowych zweryfikowani przez Ministerstwo Kultury i Sztuki oraz współpracujący z „Cepelią” malarze i rzeźbiarze. Na wystawę nadesłało 323 prace 99 autorów z czego do ekspozycji zakwalifikowano 126 prac 59 autorów.

Jury przyznało 6 nagród oraz 10 wyróżnień. Pierwsze równorzędne nagrody otrzymali: Antoni Baran z Opoczna, woj. piotrkowskie oraz Henryk Karas z Koniczin, woj. radomskie. Wystawa objęła dwie dyscypliny: malarstwo (olejne na płótnie i na szkle) oraz rzeźbę (w kamieniu, drewnie i ceramice). Poza konkursem zakwalifikowano do ekspozycji także pięć prac z dziedziny artystycznego kowalstwa.

Tematyka dzieł związana jest ściśle z hasłem wystawy: protest przeciwko wojnie interpretowany w różnorodny sposób. Znaczną grupę stanowią prace ukazujące realia hitlerowskich obozów koncentracyjnych z komorami gazowymi i komnami kremacji (J. Furgala, *Czarne morze*, S. Denkiewicz, *Obóz Majdank*, T. Dziob, *Selekcja do komór gazowych*). Jest też wiele prac, w tym także rzeźby ceramiczne m.in. E. Klimczak, S. Głowińska, K. Młodawy, które mówią o warunkach egzystencji więźniów oraz o różnych sposobach walki z ciemnością (zob. H. Zachwieja, *Klarka*).

Łos narodu polskiego w czasie okupacji: rozstrzelani, przesiedlowani, łapani, transporty do obozów to temat tytułu obrazów Heleny Pasternak oraz rzeźb ceramicznych Stanisława Sowińskiego.

Wzrutek dziecka w okresie okupacji, dziecka wygłodzonego, żyjącego w lęku i samotności, nie mającego prawdziwego dzieciństwa to częsty motyw powtarzający się w pracach artystów. Dziecko jest tematem m.in. rzeźby Jarosława Furgala *Nabożeństwo do obozowego chleba* przedstawiającej dwie dziewczynki w pasakach, Zydówkę i Polkę. Trzymają one w ręku kawałek chleba. Rzeźba Bolesława Parsiona *Dzieci oskarżają* przedstawia postacie pokolując swoje obozowe numery litowane na rączkach.

Z tragedii dziecka wiąże się często występujący na wystawie motyw zrozpaczonej matki, która utraciła wszystko co najdroższe. Znakomitym tego przykładem jest rzeźba Henryka Karasa *Rozpac*, ukazująca łączącą z podnieśnioną do góry głową, krzyczącą kobietę, na grobie 6-letniego syna Jasia. Podobnie rzeźba Mariana Kamela *Pamięć*, przedstawiająca starą kobietę z twarzą pełną bólu i rozpaczy, obejmującą rękami krzywe na grobie swoich najbliższych.

Widmo wojny nuklearnej i zagłady ludzkości to tematyka kolejnej licznej grupy prac, które protestują przeciwko zbrojeniom oraz bombie atomowej. Są jednocześniej przestrożą przed jej użyciem (A. Chimeł, A. Piliga). Przykładem tego może być rzeźba Zdzisława Stoniny przedstawiająca Chrystusa Frasobliwego roku 1950, zatroskanego, trzymającego w ręku kulę ziemską, zaś korona ciemnowa wykonana jest z pocisków atomowych. Niektórzy twórcy dają wyraz w swoich pracach najgłośniejszym wydarzeniom światowym (F. Lenart, S. Denkiewicz, E. Klimczak).

Obok tematów związanych z II wojną światową oraz problematyką światowego zagrożenia na wystawie znajdują się prace zawierające apoteozę pokoju, życia i radości. Henryk Tarła w swojej rzeźbie przedstawia chór dziecięcy, śpiewający pieśń pokoju.



Stanisław Trocki *Gólgota pokoiu*. Drewno, rzeźba polichromowana Fot. Andrzej Pekczyński i Izabella Małacka

Miowym występującym po raz pierwszy na tej wystawie jest kula ziemka, okolona łańcuchem pokoju, w którym ogrywani są postacie ludzi różnych ras całego świata (I. Zganiacz, A. Focot, S. Głowiak)

Ekspozycja zilustrowana jest dodatkowo znakomitymi wierszami twórców ludowych o tematyce antywojennej: Marii Kozackowej, Jana Pocka, Feliksa Raka, Czesława Skórskiego i Wandy Czubernat. Rozpoczynają i kończą ją strofy Marii Kozackowej. *Przed pomnikami i Nowe anody*:

...Tyle matek oczy wyplakano
Tyle pieśni smutku na przyczach...
Czy najgorzej za nami zostało,
czy dopiero się do nas przybliża?

Wystawa jest ciekawą prezentacją współczesnej sztuki ludowej o tematyce dotychczas dość rzadko spotykanej. Jest bardzo komunikatywna, przemawiająca zarówno do profesjonalistów, jak i do ludzi niewykazujących. Z tego powodu, a także ze względu na dużą się ekspresji cieszy się ogromnym zainteresowaniem zwiedzających.

Wszystkie prace nagrodzone i wyróżnione zostały zakupione przez Ministerstwo Kultury i Sztuki i przekazane do zbiorów Muzeum na Majdanku

Wierosława Różyńska

teatr

FRANCISZEK PIĄTKOWSKI

Cztery zdania w sprawie teatru

Zdanie odrębne

W połowie dekady 1970-1980 wcielony zostałem do oddziału poszukiwaczy brawy o stanie kultury w jednym z siedemnastu województw. W rozdziale „teatr” oddział ten wykrył tzw. widza fikcyjnego i zabezpieczył dowody potwierdzające, że widz taki występuje masowo. Jak go uzyskiwano? Matactwem. Do tzw. „planu widzów” — nakazanie teatrowi do wykonania przez władzę zwierzchnią i do sprawozdania tej władzy, że plan został wykonany, a nailegalnie przekroczony — teatr dopisywał tych wszystkich, którzy zajmowali teatralne fotele na imprezach estradowych i okolicznościowych organizowanych w budynku teatru. Zdaniem sprawozdawczych nie było to naganne: władza zwierzchnia zyskiwała przedmiot do zadowolonia, że lud chodzi do teatru, lud rzeczywiście do teatru chodził, a na co — to mniej ważne. Inną metodą obsługiwaną dobrego samopoczucia było dzielenie widzów na „złoty” i „srebrny” i za okolicznościowe przedstawienie w terenie (najczęściej na imprezach „ku czci”, albo „z okazji”) dzielono przez jednostkową cenę biletu. Dzięki takiej operacji „wychodziło”, że przedstawienie zgromadziło tysiące widzów, a nie tylko tych, których mogli pomieścić widownia miejscowo kma czy domu kultury.

Widza fikcyjnego uzupełniają w ówczesnych statystykach widz potencjalny: ten, który miał wykupione miejsce na widowni przez zakład prac bądź organizatora wycieczki, ale cieleśnie (i duchem) miejsca tego nie wypełniał.

Wniosek: kiedy dzisiaj czytam, że kryzys polskiego teatru znajduje czywiste potwierdzenie w katastrofalnym spadku ilości widzów — wydać mi się to nie całkiem oczywiste i dlatego zachowuję zdanie odrębne.

Zdanie podobne

„Teatr” nr 6 (837) z czerwca 1986 roku otwiera dyskusja pt. „Teatr dzisiaj”. Pięciu dyrektorów scen dramatycznych, w obecności nacze i-go redaktora czasopisma, rozważa w tej dyskusji kryzys i okoliczności kryzysu w polskim teatrze. Dyskutanci nie zajmują się kryzysem sztuki teatru, lecz kryzysem instytucji teatru; nie zajmują się sztuką, lecz okolicznościami sztuce towarzyszącymi. Opis tych okoliczności zajmuje na łamach „Teatru” sześć kolumn druku.

W „Tygodniku Powszechnym” nr 28 (1933) z 13 lipca 1984 r. recenzja piora Elżbiety Morawiec z lżejszymi inscenizacji Mroźka rozpoczyna się od wyznania: *pisane o teatrze od niejakiego czasu wycie ię się zajęciem mało pociągającym, a zaraz potem pojawia się pytanie: czy to czas kryzysu, czy czarnoziawizmu, czy raczej kryzys pozwala z c. ię*

ostrością zobaczyć w rozleglejszej perspektywie pozorności także i wcześniejszej świętoci i chwały.

Przywoływanie powyższych tytułów — „Teatru” i „Tygodnika Powszechnego” — jest sprawą przypadku i czasu (miałem je akurat „pod ręką” w czasie, kiedy miałem ten przekazania tego tekstu do publikacji). Gdybym sięgnął po inne tytuły prasy społeczno-kulturalnej (np. po „Politykę”, „Kulturę”, „Życie Literackie” czy „Odrodzenie”) mógłbym ułożyć całą antologię zdań podobnych wyżej przytoczonym. Dla potwierdzenia — jeden przykład. W „Kulturze” nr 25 (55) z 18 czerwca 1986 r. Elżbieta Maciejewska pisze o XXV Festiwalu Polskich Sztuk Współczesnych we Wrocławiu. W zakończeniu recenzentkiego sprawozdania notuje, że organizatorzy atakowali za repertuar tegorocznego festiwalu, tłumacząc się brakiem godzinnych realizacji współczesnej dramaturgii polskiej, kryzysem teatru (...). I, nieco dalej, że wszyscy uczestnicy XXV Festiwalu Polskich Sztuk Współczesnych zgodnie twierdzili, że był on najsłabszy z dotychczasowych dwudziestu pięciu.

Udajmy, że i nas rozbawi albo przerazi masochizm. Dodajmy do owych diagnoz, wieszających stan zapalenia i niechybną śmierć teatru, drugą, co najmniej równie repertuaru teatrów warszawskich, jaką w „Polityce” wystawił Tomasz Raczek, a w „Kulturze” Andrzej Żurowski.

Żle więc jest.

Słowo „kryzys” stało się dyżurnym terminem w zdecydowanej większości recenzji opublikowanych w sezonie 1985/86. Emocjonalne wyznania (pisanie o teatrze jest zajęciem coraz mniej pociągającym, uprawianie krytyki przestaje mieć cel) stają się legitymacją stanu ducha osób podpisujących teatralne krytyki, dyżurnym chwytym w repertuarze piśmiennictwa teatralnego, a adresaci tego pisania — ludzie teatru, organizatorzy rzeczywistości teatralnej i publiczność — zdają się podzielać zasadność oświadczeń zawartych w owych wyznaniach.

Ale: dlaczego jest źle?

Bo było źle. To między innymi na tych łamach, w rozważaniach spisanych przez Bożenę Frąnkowską, podjęta została próba ustalenia źródeł zagrożeń i katalogu zagrożeń polskiego teatru układanego wspólnym wysiłkiem organizatorów, twórców i badaczy rzeczywistości teatralnej daleko przed rokiem 1986, w którym kryzys stał się kategorią uświadomioną i upowszechnioną. Bo prawdą jest, że na długo przed rokiem 1986 i daleko przed stanem objawionego kryzysu w roku 1980 — wystąpiły w polskiej rzeczywistości teatralnej czynniki patologizujące. Nie usuwane w zarodek przybrały wszelkie znamiona procesu degradacji życia teatralnego. Nie przelamywane w porę, skumulowane i utrwalone w teatralnych organizmach prawem inercji i leniwych przyzwoleń doprowadziły do stanu, który rzeczywistości jest stanem alarmującym.

To tam — na długo przed rokiem 1980 — ujawniali się zagrożenia działalności objawowej teatrów: brak środków transportu i brak środków na transport. To nie tylko dzisiaj budynki teatralne wydają się ubogie i paskudnie skodorowane na zewnątrz i od środka. I — co chyba najważniejsze — o wiele starszą metrykę mają matactwa statystyczne (co czyni już było), finansowe i personalne, o których dzisiaj mówi się na dachach, a o czym niedługo szepczano po kątach i — czasem — na sesjach klubów krytyki teatralnej SDP.

Tu znowu potrzebny będzie dowód z pamięci. W drugiej połowie minionej dekady pozwolono mi świadkować operacji opratrzonyj kryptonimem „angażujemy do naszego teatru nowego dyrektora”. I, zaiste, była to cała operacja wymagająca zręczności chirurga. Dlaczego? Dlatego, że lokalna grupa interesów miała upatrzonego kandydata, który bardzo ładnie wyglądał w telewizorze, a co więcej — wyglądał z telewizora często. Ale była też i druga grupa nacisku. Stoleczna. Ta z kolei upierała się przy kandydacie dość miernym, ale za to bardzo wiernym. Ani kandydat lokalny, ani kandydat stołeczny nie odpowiadał jednak trzeciej (już) grupie nacisku, a mianowicie zespołowi teatralne-

mu, który wymarzył sobie na dyrektora kolegę z teatralnego bufetu. W przypadku, który wspominam i opisuję dyrektorem został człowiek teatru, który miał gruntowne wykształcenie i gruntowne sukcesy artystyczne. Cena takiego rozstrzygnięcia była niewielka: stanowczość kilku ludzi. Zysk natomiast był wielki: ów dyrektor zaangażowany „do naszego teatru” w ciągu dwóch sezonów przywrócił scenie ład techniczny, organizacyjny i artystyczny, a teatrowi dał widzów i sukces. Jeżeli tedy dzisiaj wypatrujemy placówek do odstrzału, takich, które muszą spongać na oltarz reformy, to ustalajmy może przy okazji jaki wpływ na ich kondycję miał dyrektor z telewizora, dyrektor mierny ale wierny albo kolega z bufetu. Natomiast nie ogłaszajmy, że przyczyna kryzysu polskiego teatru tkwi w instalowaniu (w dekadzie 1970-1980) nowych placówek teatralnych we wszystkich nowych województwach, bo to po prostu nieprawda. Usamodzielnienie scen filialnych w Elblągu, Radomiu i Słupsku to cały dorobek owej dekady w tej mierze, ale za to dysproporcje w rozdziale środków i sił pomiędzy teatry stołeczne i pozastoleczne, to jej fatalne dziedzictwo.

Słów kilka w tej ostatniej sprawie. Jeżeli faktem jest, że są teatry stołeczne, w których zespoły aktorские liczą ponad sto osób i że są zespoły pozastoleczne składające się tylko z tego „ponad” (25-30 aktorów), to trzeba spytać o mechanizmy: finansowe, placowe, organizacyjne. Konkretnie o to czy resorty kultury i sztuki potrafi ich używać. Trzeba także przepytwać lokalne władze i lokalne środowiska opinotwórcze na temat: co uczynili, by teatry pozastoleczne były organizmami zdolnymi do wypełniania swoich powinności. Konkretnie: pytając o mieszkanie, o środki finansowe, o stan lokalnej krytyki i jej kompetencje. Bez takich pytań — uchylonych w dyskusji opublikowanej na łamach „Teatru” — nie uzyskamy pełnego obrazu zagrożeń polskiej rzeczywistości teatralnej. Powodowani strachem, że takie pytania mogą doprowadzić do kanibalizmu, wzajemnego pożerania się teatrów — a przynajmniej do wzajemnego obgryzania (argument we wspomnianej dyskusji) — co zyskamy? Wątpliwy błogostan płynący ze świadomości, że wszyscy mają źle i z braku świadomości, że niektórzy mają jednak gorzej, bo przecież natura kryzysów już taka, że pozostają one w proporcji do siły poszczególnych organizmów. Teatru dotyczy to także. Dlatego moje zdanie w sprawie kryzysu polskiego teatru wpisuje się w zgodny chór ubolewań krytyków i publicystów, ale na zasadzie podobieństwa, a nie identyczności.

Zdanie lokalne

Sezon 1985/86 w lubelskim Teatrze im. J. Osterwy rozpoczął się od posłigów. Opóźniły się premiery *Okrętu* S. Tyma i *Przy drzwiach zamkniętych* P. Sartra. Przyczyna była ta sama: wnętrze teatralnego budynku — foyer dla publiczności i sala widowiskowa — poddawane było gruntownym i gustownym zabiegom renowacyjnym, a scena Reduly, zamieniona wcześniej w salon recepcyjny teatru, na powrót przemieniała się w miejsce do gry. Wówczas, we wrześniu i październiku 1985 roku, remontowa krzątania w teatralnym domu irytowała, a powod irytacji był zrozumiały: z teatru odszedł Ignacy Gogolewski, wybitny artysta, który do końca sezonu 1984/1985 był w Lublinie dyrektorem i kierownikiem artystycznym placówki, a jego miejsce zajął Andrzej Rozhin, nowy dyrektor, któremu „nie wychodzi już na wstępie”. Pozostanny przy tym wątku niepowodzeń, a jego miejsce zajął Andrzej Rozhin jest wychowankiem lubelskiego uniwersytetu.

twórcą założonego tu w latach sześćdziesiątych studenckiego teatru „Gong 2”. W tym teatrze, uposażonym z biegiem lat we własną scenę i siedzibę oraz w sukcesy powzięzione festiwalowymi nagrodami (*Za’ Elżbieta Bam, Dialog na Święto Narodzenia*) chciał A. Rozhin zamalować drugi w Lublinie teatr dramatyczny. Ponieważ Lublin nie

wiedział wówczas (na początku lat siedemdziesiątych), że za lat kilkanaście (dajmy na to, w polowie lat osiemdziesiątych) miasto osiągnie taką ilość mieszkańców przy której wypada już pytać, dlaczego w Lublinie nie ma drugiego teatru dramatycznego?" — pomysł A. Rozhina został zlekceważony. Ówczesny brak wyobraźni ojców miasta i województwa kwituje się teraz w rozmowach i dyskusjach zawistnie („kiedy Kraków, Wrocław, Poznań, Szczecin i Bydgoszcz miały tyle mieszkańców co Lublin dzisiaj” — dysponowały od dawna co najmniej dwiema scenami dramatycznymi!), albo motywem w przysłówki ludowej przemienionej do *Wesela* („miałeś chemicznie złoty róg”). Co dociekliwi dodają przy tym, że prawo statystyki teatralnej dowodzi, iż tam gdzie istnieją dwie sceny dramatyczne zdwaja się także ilość teatralnej publiczności i mają rację.

Po pierwszym niepowodzeniu w Lublinie A. Rozhin pomnażał swoje niepowodzenia w Gorzowie Wielkopolskim, w Olsztynie i w Szczecinie. Tak opowiadała Pogłoska córka Gigantów, na krótko przed powrotem A. Rozhina do miasta, które go wydało. Sprawdzalem wariadkowo pogłosek u źródła, kiedy jako lektor i redaktor recenzji przysyłanych z Olsztyna do publikacji w „Kontrastach”, potem jako widz w teatrach warszawskich (gdzie oglądałem *Equus* i *Edukację Rity* w reżyserii A. Rozhina), a wreszcie sprawdziłem i przeanalizowałem sprawozdania szczyńskiego Teatru Współczesnego za czas, w którym szefował mu A. Rozhin. Zgodziło się: pogłoska jest bronią słabych, albo podstępnych (według ustalen F. Bacona).

Pierwsze próby *Okreju* odbywały się przy akompaniamentie stukających młotków na scenie i poza sceną, ostatnie — przy udziale publiczności szczerze wypełniającej widownię. Była to publiczność z paradyża (pensjonariusze przytułków dla starców, mieszkańcy domów dziecka) przemieszana z publicznością podglądającą (instruktorzy i członkowie zespołów amatorskiego ruchu teatralnego). W ten sposób rozpoznały się przewietrzanie budynku, w którym przez lata obowiązywał ektykalny styl zachowań, sympatycznie i z klasą celebrowany przez wielkiego aktora. Później drzwi i okna do teatru otwierały się coraz szerzej. Reklama teatralna stała się bardziej agresywna i zaczęła wozić się na autobusach MPK (w świetle ten sposób obwożenia reklamy znany jest i praktykowany od dawna, a w Polsce są przepisy). Przy kasie teatru po raz pierwszy od lat zaczęli ustawiać się kolejki, a ja — nicnie podejrzewany o znajomości z dyrektorem — poczułem się ważny: proszono mnie o protekcję przy kupnie biletów. Tak było przy *Operze za trzy grosze* B. Brechta.

Seans odczarowywania teatralnej więzy z kości słoniowej miał swój finał w realizacji programu Lubelskiej Wiosny Teatralnej. Jej powodzenie nie przeszło najniższych oczekiwań: było natomiast nadezwyczajne, bo lubelska publiczność mogła zaspokoić wreszcie swoje tęsknoty za teatrami i przedstawieniami, o których wiedziała i słyszała, ale jakich dotychczas oglądać nie mogła. Lubelska Wiosna Teatralna, wymyślona i doprowadzona do skutku przez A. Rozhina, stała się także mimo woli (a może i z wola, o czym świadczyły także gościnnie i wcześniejsze występy na lubelskiej scenie teatrow warszawskich: Narodowe, Nowego) rozprawą z mitem bojaźni. Jest to mit groźny, ale przede wszystkim paskudny. Pozwała bowiem podejrzewać, że zespół teatralny ulokowany w ośrodku jednoteatralnym (a więc w takim jak Lublin) unika konfrontacji z dokonaniem scen z innych miast, bo konfrontacja może doprowadzić do kompromiacji. Zespół przeżył taką bojaźnią nie jeździ na festiwal, a dyrektor takiego zespołu reżyseruje najchętniej sam hądć korzysta z usług trzecziorzędnych reżyserów. A. Rozhin ma już po części za sobą mit paskudnej bojaźni: festiwal sprowadził do siebie, a Bogusław Linda, który na koniec sezonu wyreżyserował na lubelskiej scenie *Moliera* czyli *Zmowę świętoszków* Bułhakowa, do trzecziorzędnych reżyserów nie należy. Znajdzie sobie miejsce raczej w rzędzie pierwszych.

Praca teatru przy otwartej kurtynie, kolejki przy kasie, nadkompleks w większości przedstawień z programu Lubelskiej Wiosny Teatralnej,

agresywność (pochwalam taką agresję i proszę o więcej) reklamy to niektóre skutki i przyczyny programu upodleczenia lubelskiego teatru, wymiany świątynnego wyobcowania więzy z kości słoniowej na rzecz otwartości teatralnego domu i ukorzenia teatralności w społecznej tkance Lublina.

Zdanie świadka

We wspomnianym już tutaj numerze „Teatru” z czerwca 1986 r. sąsiadują ze sobą dwie recenzje z *Opery za trzy grosze*. Pierwsza z tej, jaką przygotował Jerzy Grzegorzewski w warszawskim Centrum Sztuki Studio im. St. I. Witkiewicza. Druga z inscenizacji lubelskiej Andrzeja Rozhina. Pierwsza oprazona została tytułem: *Zabawa w „Operę za trzy grosze”* druga — tytułem: *Brechci w dużym wymiarze*. Sądzę, że i tytuł recenzji i jej treść — podobnie jak zdanie Henryka Bieniewskiego w „Życiu Warszawy” i Jacka Szeradzkiego w „Polityce” o lubelskiej inscenizacji *Okreju* — satysfakcjonują lubelski zespół i unieważniają polemiki tu prowadzone, w Lublinie, na łamach prasy codziennej („Standar Ludu”) i niedzielnej („Kamena”). Ponieważ zakładam, że unieważniają — oszczędzam sobie referowania różnicy zdań, ale wniosek wynikający z tych polemik zapisuję: potrzebna jest polskiemu teatrowi — w Lublinie i w każdym innym mieście — krytyka sprawozdająca zdarzenia teatralne w zgodzie z gustem i smakiem piszącego, osadzona w jego kompetencji estetycznej i w zapleczu erudycyjnym, a nie krytyka zawierająca swoje sądy na hakach uprzedzeń i to oboje jakich nacechowanych: zyciowości czy niechęcią.

Zmiany, na jakie zdecydował się nowy dyrektor lubelskiego teatru — ogłaszane z dystansem definitywnie zamkniętego sezonu — wyglądają radykalnie, a najważniejsze z tych zmian, to stanowią odmianna reperturowa. Nie było w minionym sezonie na lubelskiej scenie klasyki polskiej i światowej, nie było ani jednej pozycji z polskiego repertuaru romantycznego, nie było kanonu lekturowego. Była współczesność: *Okreju* Stanisława Tyma, *Opera za trzy grosze* Bertholta Brechta, *Moliera* Michaila Bułhakowa i *O dwóch takich co ukradli księżyc* według Komelma Makuszkiego — na scenie dużej oraz: *Przy drzwiach zamkniętych* Jeana Paula Sartre’a, *Dom mojego ojca* Mariana Makarskiego i *Matuga idzie* według powieści Mariana Pankowskiego na scenie Reduty.

Serwitul na rzecz kasy i najmłodszej widowni (*O dwóch takich co ukradli księżyc* w reżyserii Bogusława Czsonowskiej) mógł zdarzyć się w każdym teatrze. Pochyłam podobne serwitulu w teatrach dramatycznych jeżeli robione są tak, jak tym razem w Lublinie: bez rozwścieczających „upustów” w teatralnym rzemiole „w troskę” o percepcyjne uzdolnienia dziękujące i młodiocianego widza, a więc „tak jak dla dorosłych, tylko lepiej” (zdaje się, że M. Gorki), chociaż przedstawienie w reżyserii B. Czsonowskiej było pomyślane i wykonane tylko jako dla dorosłych. Dla oczyszczenia pola obserwacji pomijam tu także możliwość bliższego wżerania w strukturę dwóch innych realizacji: *Przy drzwiach zamkniętych* i *Domu mojego ojca*. Po pierwsze nie wiem komu przypisać: reżyserowi (Jacek Zembruski) czy fatalnym okolicznościom, które spowodowały, że reżyser obraził się na teatr, a teatr miał powody, aby reżysera potraktować nie do końca serio. Sądzę zreszta, że potraktowanie przedstawienia jako wieczoru wspomnień („był taki rewelator myślenia, który pisał także dramaty i jest ostatnio bardzo modny w Paryżu”) z góry przesądziło o charakterze jego odbioru. Z możliwości przeżycia (w kategoriach estetycznych) na rzecz rejestracji (w kategoriach kronikarskich). *Dom mojego ojca* z kolei był chyba pomyślany jako zabieg testujący: możliwości lubelskiego autora, który zyskał w ten sposób sceniczną promocję i możliwości takiego uprawiania teatru na scenie Reduty, który byłby teatrem zatrzymywanym w

stadium pośrednim; pomiędzy próbą a integralną teatralnie realizacją. Nie lubię takich prób, a przy tym sądzę, że ich przydatność w badaniu teatralnych środków i w oswojeniu widza z figurami przypisanymi do tzw. teatru otwartego jest już dzisiaj znikoma. Po tym co wyżej — nie pozostaje mi nic innego jak stwierdzenie, że scena Reduty dalej oczekuje na obłożenie jej myślą teatralną, a nie tylko propozycjami literackimi. Czy może to być myślą podobną do wniesionej na scenę Reduty przez Jana W. Krzyszcza razem z monodramem według powieści Mariana Pankowskiego? Może być. Krzyszcza bowiem ustalił sobie zasadę przekładu kapryśnej i kartezjańsko krystalicznej, brutalnej i rozpośczonej prozy emigracyjnego pisarza na język teatralny. Gdyby tak jeszcze zawierzyl, że język tej prozy w przekładzie na teatralną mowę domaga się celebracji, kontrapazu, galopu gdy trzeba i dłałości o wybrzmienie każdego słowa w innych momentach — miałby M. Pankowski znakomitą przepiermię na polskiej scenie. Wierzę zresztą, że tak się stanie, bo przecież J. W. Krzyszcza wraca do Lublina, a premiera *Matugi...* była tylko pierwszym w Lublinie pokazem.

Zastrzeżenia co do teatralnego kształtu propozycji na scenie Reduty nie uchylają jednak wcześniejszego twierdzenia o radykalnej zmianie repertuaru: Sartre i Pankowski, oraz Makarski pizy nich, są naszymi współczesnymi. Ale ciężar dowodu, że współczesny repertuar może liczyć na atrakcyjność scenicznego kształtu i powodzenie u publiczności musiała przejąć scena duża: dwie inscenizacje podpisane przez A. Rozhina (*Okret* i *Opera za trzy grosze*) oraz zamknięca sezon inscenizacja B. Lindy (*Molier*). W nich znalazłem teatr, jaki cenię i lubię: ten rodzaj zdarzeń w obszarze kultury symbolicznej, w jakich os wartości artystycznych przecina się w punkcie znanym artystom z osią waloru aktualności. Mówiąc prościej: jest to taki teatr, w którym sceniczny kształt realizacji, jakoś użytych środków i sposób ich uorganizowania daje satysfakcję estetyczną, a plan myślowy przedstawienia łatwo odnajduje współbrzmienia z planem myślanym na widowni.

Teraz spróbujmy wskazać te wartości, jakie zadecydowały o powodzeniu trzech wymienionych realizacji. W przypadku *Okretu* nie mógł być taką wartością tekstu komedii S. Tyma. Jest on w gruncie rzeczy wąty, za bardzo przypominający inwariant wcześniejszych *Rozmów przy wycianiu lasu*. Twierdzenie, że jest kontynuacją *Rozmów...* daje się potwierdzić tylko w warstwie fabularnej, ale nie w zaletach dialogu, nie w odkrywskich językowych i me w pomysłach sytuacyjnych. Co więcej: typ humoru uprawianego przez Tyma i typ jego dowcipu językowego, który zalecał się świeżością w *Rozmowach...* zdążył już spowszednieć. Stalo się tak za sprawą kabaretów, które eksploatowały ten typ humoru beztrosko i za sprawą „samego życia”, które w ostatnich latach często nakładalo blażeniaką czapkę i maskę ironisty. Pozostaje zatem zgodzić mi się z samym sobą (z recenzji w gazecie codziennej), a także z J. Sieradzkim z „Polityki”, że wartość realizacji ukryta była w rozstrzygnięciach reżyserskich. Podobnie zresztą jak i wada tej realizacji, za jaką uważam przede wszystkim przedstawienia: kolokwialną i rozgadaną co daje się przeżyć przy tekstach wysokiej próby intelektualnej, bądź iskrzących walorem nowości, a co w tym przypadku można było tylko wytrzymać. Na pytanie: dlaczego? — odpowiedziałem wcześniej.

Walor nowości wpisał natomiast w kolejne przedstawienie autor nowego przekładu *Opera: za trzy grosze* B. Brechta. Jest tym autorem Robert Suller. Po lubelskiej przepiermię tego przekładu krytycy prowadzą ustalenia co lepsze przekład Barbary Witk-Swinarskiej, Witolda Włpisy, Bruna Winawera i Władysława Broniewskiego czy przekład R. Sullera. Podobno zapowiada się nawet proces. Uznając zastrzeżenia krytyków z jednej strony, a z drugiej pamiętając, że podobne (tylko może więcej) można mieć do B. Witk-Swinarskiej, B. Winawera i W. Włpisy, a na-

wet do W. Broniewskiego (tu tylko minimalne) — pochwalam zamysł by Brecht z polskich scen zaczął przemawiać bez pruderii. Taki był zamiar autora nowego przekładu.

Wartość artystyczna przedstawienia *Opera za trzy grosze* w reżyserii A. Rozhina sprowadza się do rozmachu inscenizacyjnego, co słusnie zaakcentowała recenzentka „Teatru”. Ale na nie zdalby się ten rozmach, gdyby nie cała konstrukcja aktorskich zadań indywidualnych i grupowych, gdyby nie precyzyjny montaż widowiska i organizację wo rytm dramaturgiczny. Także — co ważne — gdyby zabrakło scenografii Marcina Stajewskiego i jego kostiumów. Poleg ry oznaczone przez M. Stajewskiego scenograficznymi rozstrzygnięciami nie było tłem; było srodkiem aktywnie oddziałującym na rytm akcji. Kostiumy nie były ubraniem, ani przebraniem; były sposobem charakteryzacji postaci dramatu i wspierały widowiskowość spektaklu.

Jeżeli wielu krytyków zwracało uwagę na wyjątkowo w Rozhina dar do sprawnego operowania aktorskimi grupami (inaczej: tłumem), to w *Operze...* były brawurowe wprost przykłady umiejętności wykorzystywania tego daru. Szczególnie — we wszystkich finałach, których Brecht *Operze...* nie poskąpił. Ale przecież w tej inscenizacji sprawdził się A. Rozhin nie tylko jako specjalista od scen zbiorowych. Gdyby tak było mielibyśmy może wodewil na scenie, a nie dramt Brechta.

I tu jest właśnie najstosowniejsze miejsce, aby w tekście, który jest próbą podsumowania sezonu teatralnego na lubelskiej scenie — oglądanego w świetle zagrożeń materialnych fundamentów polskiej rzeczywistości teatralnej i w mrocznym stanie ducha — przypomnieć o sprawie ważnej: A. Rozhin obejmował urząd dyrektora w teatrze, który dysponował zespołem złożonym z 27 aktorów! Teraz możemy wrócić do *Opery...*

Kiedy w recenzji krytyk zgłasza do reżysera pretensje o nietrafioną obsadę — myśli z reguły o możliwości wyboru spośród aktorów tworzących zespół teatru, a nie tylko o możliwości zamian w personalnej obsadzie przedstawienia. Rozhin nie miał możliwości wyboru. Mógł tylko obsadzić rolę trafnie, bądź nietrafnie, co jest także wyborem, ale raczej saperskim. I oto w tej nielatwej sytuacji okazało się, że w *Operze...* nie ma ról chybionych zarówno w pierwszym, jak i w dalszych planach. Dlaczego? Po prostu dlatego, że nie było w tym przedstawieniu ról „puszczonych”, reżyserko zaniebanych. O czym to świadczy? O daleko idącą umiejętność prowadzenia aktora w zadaniach indywidualnych. Oczywiście ostateczny rezultat nie zależy tylko od reżysera, ale i od aktorskich możliwości, od pojęmności partytury, w której aktor ma zapisane środki scenicznego działania i od umiejętności uruchamiania tych środków. Dlatego w każdym przedstawieniu są role lepsze i gorze. Do najlepszych w *Operze...* zaliczam rolę Piotra Wswoickiego (Jonathan Peachment) i rolę Jadwigi Jarmul (Pani Peachment).

Wobec Bogusława Lindy, który był gotów ze swoim przedstawieniem w czerwcu — teatr zachował się elegancko: premiera *Moliera* M. Bułhakowa odbędzie się jesienią, bo czerwiec jest miesiącem „nieteatralnym”, czasem pustostojących sal teatralnych. Szanując tak dobre obyczaje, a szczególnie wówczas, gdy wszystkie znaki dawane z teatru wskazują, że *Molier* będzie ważnym wydarzeniem w lubelskiej rzeczywistości teatralnej z zasadnymi pretensjami do sukcesu. W oczekiwaniu — spisuje refleksję ostatnią.

Zmiana typu repertuaru w lubelskim teatrze dramatycznym przyniosła z sobą także zmianę typu uprawianego tu ongi teatr. Wyzwoliła go z patosu (czasem pompierski), ze statyczności i stateczności na rzecz ruchu, otwartości, celowego dostrajania tekstu i języka jakim teatr mówi do tekstu jakim myśli widz i do języka, jakim widz się posługuje. Straszak „współczesności”, która rzekomo odpycha widza od teatru, okazał się tylko próbą objaśnienia nieobecności współczesnego repertuaru w teatralnym afiszu, a nie uzasadnioną obawą przed brakiem

gotowości po stronie widza. Teraz, po sezonie 1985/1986 w lubelskim teatrze dramatycznym, już o tym wiemy. Byłaby to końcowa refleksja nie całkiem szczerza, gdybym teraz nie zapisał, że nie chciałbym jednak, abyśmy zapomnieli o klasycie, o całym rezerwuarze myśli, emocji i teatralnej potencjalności, jaką niesie dramaturgia romantyczna. W moim głębokim przeświadczeniu — każda scena w ośrodku jednoteatralnym ma powinność pielęgnacji tych myśli i emocji oraz okazywania ich widzowi w teatralnym kształcie, a cień Szekspira pojawił się tu również nieprzypadkowo. Zakończę całość tych rozważań odwołaniem do banalnej mądrości (tzw. ludowa) powiada, że powroty są niedobre. A Rozhin wypracował sobie godny powrót do Lublina i w pierwszym sezonie przez siebie podpisanym wiele zrobił obiecując tym samym jeszcze więcej. Czekam na to więcej znacznie spokojniejszy niż przy spisrywaniu refleksji o sezonie 1984/1985.

lipiec 1986

Franciszek Piątkowski

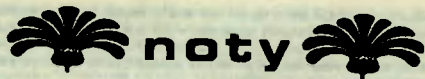
Komitet Jury
Ogólnopolskiego Konkursu
na Książkowy Debiut Poetycki

Jury ogłoszonego przez Młodzieżową Agencję Wydawniczą Ogólnopolskiego Konkursu na Książkowy Debiut Poetycki w składzie: Zbigniew Jerzyca, Zbigniew Joachimiak, Jerzy Koperski-Lezina (sekretarz), Ryszard Matusewski (przewodniczący), Andrzej K. Wałkiewicz, Leszek Żuliński na posiedzeniu w dniu 20.08.1986 r. postanowiło spośród 675 nadesłanych prac przyznać trzy równorzędne nagrody po 25 tys. zł: Stanisławowi Czerniakowi z Warszawy za zbiór *Samowidza* (godło: „Pruchna”), Stanisławowi Sadurskiemu z Kontkowi za zbiór *Prywatna Odyseja* (godło: „STS”), Markowi Wołyńskiemu ze Starczowa za zbiór *Szczególny głos* (godło: „Mak-ak”).

Ponadto Jury zarekomendowało do wydania zbiory wierszy Ireneusza Kocyla z Warszawy (godło: „Odyseusz”) i Mirosława Witkowskiego z Gryfina (godło: „Orzada 30”) z Krystianowi Haderowi z Siemianowic Śl., Piotrowi Jędrzejowi z Katowic i Renacie Mazurkiewicz z Szczecina przyznało roczne stypendia (wórcze w wysokości 6 tys. zł miesięcznie ufundowane przez MAW). Nagrodzone zbiory wierszy zostaną wydane przez Młodzieżową Agencję Wydawniczą.

Jury stwierdza, że prace nadesłane na Konkurs odzwierciedlają aktualny stan świadomości i wrażliwości artystycznej młodego pokolenia piszących. Wśród autorów wyróżnionych prac przeważają ludzie młodzi. Większość z nich debiutowała w prasie w latach 80.

Jury Konkursu



WŁADYSŁAW MAKARSKI

POLSZCZYŻNA LWOWA I OKOLIC DO 1939 ROKU

W krótkim odstępie dwóch lat została powtórnie wydana (w łącznym nakładzie ponad 20 tysięcy egzemplarzy) książka prof. Zofii Kurzowej o polszczyźnie Lwowa i okolic do 1939 roku. Świadczy to na pewno o żywym oddźwięku tej pozycji u czytelników. Z liczby sprzedanych już egzemplarzy wnosić można, że sągają po nią nie tylko językoznawcy, ale w większości *nieznawcy* języka polskiego nie zajmujący się językiem zawodowo. Są nimi zapewne byli mieszkańcy Lwowa i kresów, którzy ten język jeszcze pamiętają i nie może postąpić się nim w jakim stopniu, oraz ci, którzy w językiem tym stykali się poprzez kontakty z użytkownikami rzeczywistymi albo choćby tylko bohaterami radiowymi, filmowymi czy telewizyjnymi. Dla pierwszych opracowanie polszczyzny Lwowa i okolic to próba ocalenia ich osobistej wartości, dla drugich — okazja do lepszego poznania tej polszczyzny, która zgodnie oceniana jest jako atrakcyjna osobliwość — źródło zamierzonego lub nie zamierzonego komizmu językowego. Czy książka spełnia oczekiwania wszystkich?

Jest to przede wszystkim studium językoznawcze: obszernie (551 stron), ogromnie przy ociebnieniu (cała praca ma gromadzeniem materiału trwała 6 lat), rzetelne i nie casy bardzo drobiazgowo. Zawiera różnorakie odniesienia do wiedzy lingwistycznej. Uwzględniła w (wzrost) tej mierze wymogi współczesnej metodologii pracy naukowej (tabele obliczeniowe i statystyczne, mapy, indeks). Poziom naukowy opracowania gwarantuje poręcza naukowa Autorki — profesora językoznawstwa w Uniwersytecie Jagiellońskim, znaną z wielu prac, a wśród nich takich *ksiąg* traktowały o polszczyźnie kresowej (*Studia nad językiem filomatów i filaretów*, 1972, *Elementy kresowe w języku powieści powojennej*, 1975). Warto też pamiętać o tym, że autorka pisze o języku, który zna z autopsji, jest bowiem rodowitą lwowianką i we Lwowie spędziła dzieciństwo.

Studium o języku Lwowa i okolic mieści się w szeregu dotychczasowych prac lingwistycznych dotyczących bardzo atrakcyjnej z punktu widzenia językoznawstwa tematyki polszczyzny kresowej (północnej i południowej) wyrosłej na obcym podłożu ruskim (białoruskim i ukraińskim). Polszczyzna ta ujmowana (iż) jako regionalna odmiana na mapie polskich i ruskich gwar ludowych, bądź też jako język bogatej literatury kresowej, pozostający w takiej czy innej relacji do języka ogólnopolskiego. W innym nurcie badawczym, o którym Z. Kurzowa nie wspomina, mieściłyby się prace z zakresu onomasty kresowej o nazewnictwie miejscowym, wodnym i osobnym (mogłyby one być pomocne autorce w ściślejszym ustalaniu historycznych sfer etnicznych polskiej, ruskiej i mieszanej).

O ile jednak poprzednie prace Z. Kurzowej traktują przede wszystkim o polszczyźnie kresowej *nieznawcy* języka, to omawiane studium autorki przedstawia głównie ostatnie oguwo w dziedzinie tego języka związane z pierwszą połową XX wieku, a zwłaszcza z ostatnim dwudziestoleciem w obrębie II Rzeczypospolitej, tj. do roku 1939.

Następnie, po chronologicznym, ograniczenie co do zakresu tematu dotyczy zasięgu terytorialnego badanej tu polszczyzny. Z całego szerokiego pasa kresów wschodnich interesuje Kurzową polszczyzna ponowna z tej części historycznego obszaru Rusi Czerwonej, która przed wojną objęła trzy województwa galicyjskie: lwowski, stanisła-

wowskie i tarnopolskie. Jest to ograniczenie słuszne, znajdując bowiem uzasadnienie we wspólnocie dziejów tego obszaru skuponego wokół najważniejszego dominującego od XIII wieku ośrodka administracyjnego, gospodarczego i kulturowego — Lwowa. (Na podobne studium wciąż oczekuje polszczyzna północnokresowa z głównym ośrodkiem wleńskim).

Trzeci ograniczenie studium polega na analizie pewnych tylko odmian polszczyzny południowokresowej. Polszczyznę tę widać należy jako mozaikę wariantów zróżnicowanych geograficznie (gwar ludowych) oraz środowiskowych w ramach społeczności mieszkających ze względu na poziom wykształcenia jej użytkowników i związany z tym stan świadomości normy języka ogólnopolskiego. I tylko te ostatnie odmiany są przedmiotem omawianego opracowania.

Bazę źródłową stanowią dla niego żywe wypowiedzi Lwowian i mieszkańców innych okolicznych miast, teksty pisane (przed wszystkim satyryczno-humorystyczne dialogi pt. *Szczepko i Luśko. Dialogi, radhowe z Weselą lwowskiej fali*, wydane przez K. Wajdę i H. Vogelfangera w 1934), teksty humorystyczne z lwowskiego dwutygodnika „Śmigun” z lat 1885-1915) oraz różnej wartości i objętości słowniki wyrazów i zwrotów lwowskich bądź regionalnych. Z przeglądu tego widać, że materiał badawczy jest ograniczony zarówno pod względem jakościowym (autorstwa nie może wykorzystywać jakiegoś ujętego w pełny system lematycznego kwestionariusza), jak i niekompletny pod względem ilościowym (materiał jest przypadkowy). O tym, że kanon źródłowy jest tu otwarty, najlepiej świadczy fakt uzupełnienia książki już w pierwszym wydaniu aneksem słownikowym, a w drugim jeszcze dodatkowymi dwoma aneksami: leksykalnym i gramatycznym.

Czego dowiaduje się czytelnik z omawianej publikacji i jaki jest w niej porządek wykładu?

Rozdział I (*Z dziejów ziem południowokresowych*) i aneks do tego rozdziału (*Lwów w latach 1772-1914*) to rozważania pozajęzykowe, mające na celu zaprezentowanie stosunków etnicznych na obszarze regionu lwowskiego, warunkujących określony kształt używanej tu polszczyzny. Zmienność losów politycznych tego terytoryum — pojawiającego się na widowni dziejowej już w r. 981 w kontekście zw. Grodów Czerwińskich (wtedy odebranych Łachom przez Włodzimierza ruskiego), potem w kontekście Rusi Czerwonej (przylącej do Polski w połowie XIV wieku przez Kazimierza Wielkiego, Galicji (pozdostającej od 1772 pod zarządem Austrii), wreszcie od r. 1919 należącej do trzech południowych województw II Rzeczypospolitej (lwowskiego, stanisławowskiego i tarnopolskiego) — oraz związane z tymi dziejami bądź od nich niezależne procesy migracyjne (np. XV-XVII-wieczne wędrowki wołoskie szlakiem karpackim na zachód; zdecydowały o mieszanym charakterze etycznym (i wyznaniowym) tych ziem. W wieknanowodniowym układzie przeważał żywioł ruski i polski (np. spm ludności z r. 1931 wskazuje na obecność 50,5% Ukraińców, 41% Polaków). Wyraźnie zaznacza się element żydowski i niemiecki, w mniejszym stopniu ormiański, tatarski, węgierski, wołoski, ruski, czeski i inne.

Oczywiste obraz tych stosunków był zmiennej domuski badaniom pomyślny materiał z XX wieku (ilustrowany licznymi tabelami i statystycznymi obliczeniami) wskazuje na rosnący udział żywiołu ruskiego w miarę ponownia się na wschód od etnicznie polskiej granicy na linii Krosno — Jasło — Rzeszów — Przeworsk. Dla strefy tej charakterystyczne były wyraznie skupiska ludności polskiej w miastach bieżących powyżej 20 tysięcy mieszkańców przy zaważającej regule: im większe miasto, tym procent ludności polskiej wyższy. Zatem zrozumiała staje się wyjątkowa pozycja Lwowa jako ośrodka prawie wyłącznie polskiego, w którym np. w r. 1910 posługiwano się językiem polskim blisko 90% ludności. Taki stan rzeczy warunkował kształtowanie się różnych typów polszczyzny kresowej języka Lwowa odmiennego od języka prowincji.

Podstawę studium przykaznawcze na temat przebiegającej polszczyzny Lwowa i okolic poprzedzone jest rozdziałem II na temat dziejów tego dialektu. Język ten ma odległą metrykę. Niecyfrowane, ale sągła swymi korzeniami okresie plebeinowym, wazak leren zdobyty przez Włodzimierza w r. 981 był łaski, a więc zachodniostowiański i wczepanostowski. W latach 1018-1030 ziemia czerwińska była w rękach Polski, a od XIII w. (autorka na s. 22 mówi o w. XII) Rusi Czerwona była terenem masji katolickich podejmowanych przez dominikanów. Zaadnicza jednak czarna w historii tego dialektu jest połowa wieku XIV (1340-1349), kiedy to utworzona została część Polski na Rusi Czerwonej. Od tego czasu dające się masowy napływ na te tereny żywiołu polskiego, polszczenie się wyższych warstw ruskich, wzrost znaczenia politycznego, gospodarczego

i kulturowego kresów (w tym także północnych) w akali całej Rzeczypospolitej. W tej sytuacji oczywista jest również rosnąca ranga języka tego regionu. Świadczą o tym bujnie rozwijające się tam literatura.

Dobę piśmienną dialektu kresowego ołwiera południowokresowe tłumaczenie oryfli magdeburzskich z lat 1440-1460. Od wieku XVI następuje już rozwój kresowej literatury pięknej. Znany jest na wybitnym i najwybitniejszym nazwiskami, żeby wymienić takie, jak M. Rej, S. Kłonowś, S. Orzechowski, S. Szymonowś, M. Sep-Szaryński, Sz. i B. Zmorowicowś, F. Bohomolec, A. Naruszewicz, F. Zabolcki, F. Karpiński, I. Krasnicki, A. Malczewski, B. Zaleski, S. Goszczyński, M. Czajkowski, M. Fredro, T. Jez i dwa najznakomitsze: A. Mickiewicz i J. Słowacki. Tylko do XVIII wieku doleżyc się można aż 70 nazwisk paszry kresowych cytowanych w *Słowniku języka polskiego* B. Lindego.

Obydwie podstawowe odmiany języka kresowego: mówiona — używana przez różne warstwy społeczne na rozległym terenie (w swoim czasie stanowiącym 3/4 obszaru Rzeczypospolitej Obojga Narodów), oraz pisana — w twórczości literackiej, odegrały znaczącą rolę w kształtowaniu ponadregionalnego języka ogólnego. Nie mniej istotna niż ta, jaką przysięguje się powszechnie Wielkopolsce, Małopolsce i Mazowiu. Oddziaływanie języka kresowego objawia się w upowszechnieniu pewnych ważnych cech gramatycznych (np. a jancnego na miejscu a pochylonego, nazwisk na —sz), oraz sporej liczby rutenizmów leksykalnych (np. *czereśnia, czerep, czerecha, czapryna, halas, hamper, hodowla, holota, ohydny, horata, rozboryz* itd.). Znaczenie silniejszy wpływ miała polszczyzna kresowa w swej odmianie mówionej na gwary pogranicza polskiego (trzezwoskie, lubelskie i balisłockie).

Dwa kolejne rozdziały pracy (III i IV) oraz trzy aneksy zawierają opis języka polszczyzny kresowej jej gramatyki oraz leksyki. Rozdział III (*Fonetyka, morfologia i składnia języka polskiego kresów południowych*) oraz jeden z aneksów zawierają opis gramatyki tej polszczyzny na wszystkich poziomach języka. Jest to jednak charakterystyka nie całkowita, lecz selektywna z uwzględnieniem tylko osobliwości tej gramatyki. Decydują o nich przede wszystkim rutenizmy fonetyczne (np. swoisty akcent wyrazowy i jego konsekwencje w postaci podwyższonej artykulacji samogłosek nieakcentowanych, jak w formach typu *przeżyna, wczyna* sz, *biez, cięz*; obecność dźwięcznej *ż*, jak w wyrazach typu *hak, hełm*). Oddziaływanie języka ukraińskiego mogło sprzycać zachowaniu starych cech rodzimych (np. /z bęgowego, miękkiego /r jak w wyrazach typu *las, rola*) i w łamaniu polskich norm ortograficznych (np. w zakresie nazwów, por. formy typu *pójchym, pijim, wovus, wozski*).

W mniejszym stopniu ukształtowany jest od wpływów ukraińskich system morfologiczny i składniowy (por. np. formy typu *Szczepko, Walerka, poznaćnik, winderkuk, gościan, panam: ja sy myjłal, ty słyszal, my sy paradził*). Ważniejszą przyczyną innowacji gramatycznych w dialektie kresowym jest jego oddalenie od żywych źródeł polszczyzny ogólnej. Osłabienie w świadomości mówiących norm poprawnikowych prowadzi do zachwiania w dystrybucji kodówców, prefiksów, sufiksów, przymków, struktur składniowych poprzez wywołanie analogiczne i procesy kontaminacyjne (por. np. formy typu *gitar, cygar, strucl: pania, hrabania, numeru, przynia: panowi, prawi, kulegoni; szendziol, stoknoke; szedził, ledził; niespodzianienka; niespodzanka i zgadywanika; za podpuchę; za rękę; pod pachę; niespodan, mów mi za tym gas; Pietrasziska nie nie rachonyz lei do Karoki*). Efektom tego jest bądź to objawienie pewnych struktur (np. typu —ad, —owy, por. *dobrali, chorak, okrucierstwo, słowami, papirzanu*), bądź eliminacja form wyjątkowych (np. *reca i reki, na Węgrzech- na Węgrach*), co prowadzi do uproszczenia systemu gramatycznego języka kresowego.

Drugim oprócz gramatyki współczesnikiem specyfiki dialektu kresowego jest jego leksyka, której półwężony jest najobficiej IV rozdział pracy (s. 127-356) oraz dwa aneksy (s. 434-436, s. 457-512). Znajdzie tu czytelnik słownik ponad 1400 wyrazów i przeków 200 związków wielwyrazowych oraz globalną, wieloaspektową charakterystykę tego materiału. Liczne prezentowania w słowniku hasel jest uwzględniona od omówionej już ograniczonej bazie źródłowej. Z tego względu należy traktować go jako zbiór otwarty. Leksykografa zaskakuje tu spora liczba wyrazów lub znaczeń dotąd w ogóle nie notowanych. Jeśli chodzi o jakość materiału leksykalnego, to jest on wynikiem wyboru dokonanego według określonych założeń. Są to słowa, wyrażenia, twory i frazyz oznaczone z punktu widzenia norm ogólnopolskiej (nie zawsze lokalnej) jako formy osobliwe a) ponadregionalne nacechowane emocjonalnością (wyrazy potoczne typu *ubrzyfkał, baba, bachor, frajer*) albo przestarzałe (archaizmy typu *wprędzi, zamdzi, rąbiłgac, hoła*): b) o zasięgu ograniczonym do środowiska wiejskiego (wyrazy gwarowe typu

drzewka gwizdawa, *halupa, tykawca*), do kresów południowych (prowincjonalizm) typu *drzewko "cboinka", korowaj, zaprzaka, balakad* lub do samego tytułu Lwowa (kopolimizm typu *balon "tramway", ścieżka "krawa", kalapirna "głowa"*).

Są to najczęściej wyrazy o znaczeniu (odnośnie są do człowieka i jego najbliższego otoczenia) oraz nacechowane emocjonalnie. Znamienne jest silne uzależnienie całego zasobu leksykalnego od języka ukraińskiego, w mniejszym stopniu od niemieckiego i żydowskiego. Ilustrowane jest to w książce szczegółowymi porównaniami zestawieniami, które jednak przeprowadzone na materiale niekompletnym, mają wartość problematyczną. Ponieważ prezentowany zbiór nie stanowi wyliczeń wyłącznie lwowskich i południowokresowych, rozpatrywany być może na szerszym tle porównawczym. Najbliższym kontekstem geograficznym dla dialektu Lwowa i okolicy jest obszar południowej Polski etnicznej (były Galiści Zachodniej), od północy zaś ogromne terytorium dawnych kresów wschodnich i wschodni pas Polski etnicznej (z częścią Lubelszczyzny i Białostoczyny; ilustrują to dołączone do pracy mapy). Na obszarach tych, dzielonych jeszcze na mniejsze okręgi, notowana jest znaczna część słownictwa (328 wyrazów), znanego również w regionie lwowskim. W węzłości (około 62%) są to wyrazy pochodzenia ukraińskiego. Ich obecność poza Lwowszczyznę chyba tylko w pewnym stopniu może być tłumaczona oddziaływaniem tego właśnie regionu. Pamiętać tu także trzeba o wpływie lokalnych gwar ruskich (nie tylko ukraińskich ale i białoruskich) karpaccy (lemkowskich) pasa południowo-wschodniego oraz duńskiego, wschodniego pasa białostockiego i lubelskiego. Sprawa ta nie jest w pracy zaktualizowana, zaś czytelnik mniej zorientowany w dialektologii słowiańskiej może odnieść błędne wrażenie o tak dalekim zasięgu oddziaływania właśnie dialektu lwowskiego. Kresowitym bowiem spotykane są nie tylko na szerokim graniczniku polsko-ruskim. Rutenizmy typu *klac: cerevina, czeremcha, poriki, chytły, dady, chawa, bies, drub, durny, biesiad, horostaw, halastwa, scepak, szmowadzi* są występują w gwarach całej Polski i używane są także w języku ponadregionalnym. Otwiera się tu złożona problematyka wzajemnych interfeferencji nie tylko dwóch języków, ale różnych ich odmian. Pod uwagę bierze się różnorakie procesy adaptacyjne — formalne i semantyczne (zob. podrozdział *Zmiany znaczeniowe zapożyczeń ukraińskich*, s. 301-307). Wszystko zaś może być ujmowane ponadto w perspektywę historyczną. Taką analizą historyczną części tytułu materiału leksykalnego (110 wyrazów), przeprowadzona na podstawie dokumentacji zawartej w *Słowniku języka polskiego* B. Landego, pozwala śledzić proces narastania wpływu języków ruskich na język piaszy kresowych (dialekt kultuuralny) począwszy od XVI wieku po koniec wieku XVIII. Rzecz ta wymaga jednak bardziej kompleksowego zbadania na szerszym materiale, z uwzględnieniem źródeł odnoszących się do XIX i XX wieku. Już dziś jednak bezsporny jest wniosek autorki o silnych związkach językowych polsko-ruskich. Chodzi tu zresztą nie tylko o oddziaływanie języków ruskich na polski. Sprawą jeszcze istotniejszą dla historii języków ruskich jest odwrotny kierunek wpływów.

Przedstawiony przez Kurzową system grammatyczny i leksykalny polszczyzny południowo-kresowej jest podstawą do globalnego opisu różnych jej odmian, dialektu kultuuralnego Lwowa, lwowskiej; gwary miejskiej i języka na prowincji. Tym sprawom poświęcone są trzy rozdziały pracy (V-VIII). O różnicach między tymi trzema wariantami języka decyduje ich stosunek do językowej normy ogólnopolskiej.

Użytkownicy dialektu kultuuralnego we Lwowie — ludzie wykształceni, zachowywali dość wyraźne normy poprawnikowe. Z lokalnych cech ukraińskich utrwalały się w ich języku akcent i swoboda melodia wypowiedzi. Lokalne także w znacznej części (około 1/3 całości) było słownictwo, w dużym procencie (około 25%) pochodzenia ukraińskiego.

Gwara lwowska, używana przez białwin największońców, wyrosła na sjęku gwary ludowej polskiej i ukraińskiej. Charakteryzowała się zachwianiem polskich norm poprawnikowych, co doprowadziło do licznych interfeferencji ukraińskich w zakresie gramatyki i leksyki. Gwara ta jest odmianą polszczyzny kresowej, która może budzić u czytelnika największe zainteresowanie, gdyż poddana została w XIX i XX wieku do rangi języka literackiego (podobnie jak np. dialekt podhalański, czy północnej warszawki — Wsieb). Nazwana z ukraińsk. balakiem mogła funkcjonować w planie stylowym jako żartobliwa mowa wytykanych lwawian i być wykorzystywana w twórczości plebejaszki (poetki) bądź inteligencji, jak choćby w analizowanych przez autorkę *Dialogach radomskich z Wesołej i wesołej jasi*. O atrakcyjności i zabawności tego języka decydowała nie tylko osobliwa struktura grammatyczna, ale także humor językowy w warstwie semantycznej różnych form literackich (dialogów, wierszy, piosenek, porządek).

kalamburów, przekładów). Problem tego języka zamieszcza w niniejszym studium autorka Są to trzy dialogi Szepeka i Tonka (*O wojnie gazowej*, *W cyrku*, *O karnawale* s. 396-407). Czytelnik zapewne chętnie widziałby więcej takich i podobnego rodzaju tekstów (np. piosenek). Warto zgłośne postulat wydrukowania antologii tekstów pisanych lwowskim balakem i opracowania ich pod względem literackim (choćby sygnalizowanego przez autorkę niekompletnego zbioru T. Krzyżewskiego: *Humorystyka Leopolińska 1800-1944*).

Studium zamknięte jest zwyczajnym, świetnym podsumowaniem. Dopelnia je spis bibliograficzny bogatej literatury lingwistycznej i pozalingwistycznej oraz indeks wyrazowy do materiału słownikowego z zasadniczej części pracy (bez aneksów).

Z jakim wrażeniem zamyka czytelnik omawianą książkę?

Niezwycię bogaty temat narzucał autorowi rozmiary książki i rodzaj prowadzonego wykładu. Jest to lektura raczej do studiowania niż do czytania (czego spodziewać by się mogli czytelnik niejęzykoznawca). Liczne tablice i obliczenia procentowe nie mogą stanowić lektury pasjonującej dla nieprofesjonalistów. Językoznawca widzi tu natomiast materiał na odrębne, polejsze studia. Do zaprezentowanej analizy zgłosziby także szereg szczegółowych uwag i pytań, zob. np. recenzję pióra S. Urbanczyka i B. Wakszaka w 3 zeszytach *„Języka Polakiego”* z 1984 roku, s. 210-223.

Nie ujmiesz to jednak w naszym wielkiej wartości książki, której najważniejsze walory określić można następująco:

1) że względu na atrakcyjność tematu wychodzi naprzeciw społecznym oczekiwaniom szerokiego kręgu czytelników;

2) oczekiwania te w dużym stopniu spełnia (choć różne tu są oceny językoznawców i męzykoznawców), prezentując wartości poznawcze, które wprowadzają odbiorcę w sposób wysoc kompetencyjny i bogatą problematykę o różnym wymiarze a) ograniczonym do lokalnej polszczyzny lwowskiej, b) rozszerzonym o kontekst geograficzny całej Polski (wpływy polszczyzny kresowej na gwary polskie i język ogólnopolski), wreszcie c) ogólnopolski omyin (problematyka gwar mieszanych na przykładzie kontaktów polsko-ruskich);

3) recenzowana praca rodzi postulat wydania krytycznoliterackiego tekstów pisanych gwary lwowskiej.

Zofia Kurzowa, *Polshczyzna Lwowa i kresów południowo-wschodnich do 1939 roku*. Wykaz II rozdziału PWN Warszawa-Edycja 1983, s. 551, nakład 10 000 egz.

JANUSZ PISIECKI

NOWOCZESNE POJĘCIE TWÓRCZOŚCI

Książka pt. *Twórczość artystyczna w wychowaniu dzieci i młodzieży* pod redakcją Stanisława Popka jest rezultatem zbiorowej pracy uczestników Zespołu Psychologii Szkoły przy Instytucie Filozofii i Sociologii PAN. Łączy ich wspólne zainteresowanie pracą pedagogiczną w szkołach podstawowych, średnich i wyższych. Autorzy koncentrują uwagę na twórczości plastycznej dzieci i młodzieży. Ujęcia podobowego zagadnienia są w pracy zróżnicowane, ale wiąże je założenia filozoficzne i próby dotarcia do „odpowiedzi” na generalne pytanie o rolę ludzkiej twórczości. Dziedzina, która integruje całą pracę jest psychologia twórczości. Autorzy łączą przekonanie, że jeżeli refleksje teoretyczne o roli twórczości w wychowaniu dzieci i młodzieży mają przybliżyć prawdę o rzeczywistości, muszą być wielostronne weryfikowane empirycznie.

Kompozycja książki jest trzyczęściowa i obejmuje osiem rozdziałów, które kończą się wnioskami dla praktyki pedagogicznej. Artykuł Doroty Zarębkowej-Piotrowskiej *Twórczość i twórczość jako malinoki i szansa współczesnej szkoły* szeroko ujmuje treść pojęcia twórczości. Przekraczając granice twórczości artystycznej, autorka stawia tezę, że człowiek przede wszystkim musi i powinien stworzyć sam siebie. Kreowanie możliwości człowieka ujawniają się nie tylko w dziedzinie sztuki ale w różnych dziedzinach działalności ludzkiej. Produkt twórczy nie musi być uprzedmiotowiony, może nim być układ organizacyjny, styl życia lub osobowość człowieka. Praca nad sobą lub wychowanie, dające w rezultacie niepowtarzalną indywidualność, jest także twórczością. Przez „trenning twórczości” Zarębka rozumie przygotowanie jednostki do twórczego stylu życia, do kształtowania

twórczej osobowości i twórczych działań. Opera swoją tezę na naukowych teoriach Cackowkiego, Guilforda, Pietraszalskiego, Suchodolajki. Samorealizacja i u społecznie- stawowaś powinny najważniejsze cele w procesie wychowania. W praktyce pedagogicznej trening twórczości może być realizowany na wielu poziomach i w rozmaity sposób. Elementem podstawowym w tych ćwiczeniach jest twórcza relacja między jednostką a środowiskiem, a przede wszystkim między wychowawcą i wychowankiem. Psychologiczne przygotowanie nauczyciela do twórczego rozwiązywania problemów należy do zawodu pedagoga i wyznacza wpływ na atmosferę wychowania. *Język zabójczy — pisze autorka — że twórczego ucznia-wychowanka kształtowało może jedynie co najmniej równie twórczy nauczyciel-wychowawca, odczuwając siłą są konieczność „trenowania” przede wszystkim nauczycieli a dopiero w następnej kolejności uczniów* (s. 185).

Przed artykułem: *Psychologiczne teorie procesu twórczości artystycznej* zwraca uwagę fragment motu z pism H. J. Eysencka: „nasza wiedza o świecie fizycznym znacznie wyprzedziła wiedzę o człowieku”. Autor artykułu, Stanisław Popke, poświęca swoje rozważania mechanizmom procesu twórczego. Proces twórczości artystycznej wynika się uwarunkowania i samych twórców. W istocie swej jest niepowtarzalny, nieuchwytny i wieloznaczny. To, co nie zostało rozwiązane przez znawców problemu przez ostatnie stulecie, nadal stawia opór. Toteż autor, jak uprzedza, nie ma ambicji udzielenia wyczerpujących odpowiedzi, *le bowiem nie są możliwe* (s. 29).

Popka interesuje twórczość jako proces. Przyjmuje określenia istoty procesu twórczego przez psychologów, esjetyków, filozofów, mając — jego zdaniem — postać hipotetyczną i wymagając wieloetapowej weryfikacji empirycznej. Za najbardziej trafne określenie procesu twórczości artystycznej uważa Popke definicję psychologów postaci. Dla Wertheimera *twórczość jest procesem bieżąca układu sprzecznego i tworzenia na jego miejsce nowego i lepszego* (s. 31). Wspomniawszy krótko o przednaukowych koncepcjach twórczości, Stanisław Popke przedstawia obciążony próbą naukowego wyznaczenia istoty procesu twórczego przez teorie psychologiczne, psychoanalizę, psychologię głębi, psychologię postaci, socjologiczne teorie twórczości i teorię etapów.

Stworzone w ostatnich latach teoretyczne modele postaw twórczych akcenty autora do badań empirycznych nad ich typologią. Stworzył więc model procesu twórczego w zależności od udziału składników intelektualnych lub emocjonalnych. Na podstawie badań sporządził interesujące profile typologiczne wybranych przykładowo jednostek z grupy badanych. W końcowych refleksjach wymykających z badań nad rozwojem typologii postaw twórczych dzieci i młodzieży autor zastrzega, że analiza materiałów empirycznych jest próbą ukazania problemów, a nie ich całkowitego rozwiązania.

Analiza materiałów empirycznych potwierdza, że skłócenia teoretyczne i formalne są wynikiem oddziaływania rzeczywistości na psychikę dziecka a deformacja jej rzeczywistości (czyli jest wynikiem indywidualnych różnic w jej odbiorze. Przewaga elementów zewnętrznych (wizualnych) nad elementami wewnętrznymi (haptycznymi) w plastycznych wypowiedziach młodzieży świadczy o jej nastawieniu ku rzeczywistości i może być rezultatem współczesnego systemu edukacji kształtujący postawy poznawcze. Badania potwierdzają różnicowanie typologiczne i występowanie zespołów o postawie wizualnej, wyobraźniowej, intuicyjnej, intelektualno-refleksyjnej lub mieszanej (relacyjnej), co ma wpływ na rodzaj uodolnień plastycznych i proces twórczy. Badania empiryczne wykazują też, że źródłem twórczych niepowodzeń dzieci i młodzieży jest różnica między dydaktycznym schematyzmem nauczycieli a różnorodnością postaw uczniów. Wynika stąd pedagogiczny postulat „dużej przemienności w stylu pracy nauczyciela z uczniami” (s. 62), która umożliwi aktywizację różnych typów postaw kreacyjnych.

W artykule pt. *Psychologiczna analiza uodolnień plastycznych młodzieży* Róża Popke podkreśla konieczność wzajemnego wykrywania uodolnień plastycznych. Przeprowadza krytyczną ocenę tradycyjnej metody, polegającej na długotrwałej obserwacji w procesie kształcenia i stawianiu diagnozy dopiero po jego zakończeniu. Psychologowie od dawna przeprowadzali badania testowe zdolności specjalistycznych a także plastycznych, ale według autorki nie obejmują one całości struktur uodolnień plastycznych lecz tylko niektóre jej aspekty. Aby uzyskać możliwość porównania z własną koncepcją, stosuje techniki tradycyjne, dając materiał opisowy, przystosowując je do pomiaru statystycznego. Ocenę poziomu uodolnień przeprowadza na podstawie ocen szkolnych, opinii nauczycieli, analizy wytworów, poziomu zainteresowań i aspiracji. Oryginalność, sporządzone przez autorkę grupy technik obejmują swoim zakresem całą strukturę uodolnień. W konstrukcji testów do badania uodolnień plastycznych wprowadzony jest test spozstrzegaw-

czości i pamięci wzrokowej, test wrażliwości kolorystycznej, test wyobraźni tematycznej, test oryginalności wyobraźni i myślenia, test nastroju.

Użytkane za pomocą testów wyniki statystyczne są precyzyjne i umożliwiają wzajemną diagnozę uodolnień. Ocenając obiektywnie własne badania w liczbach lubelskich, autorka odczuwa jednak potrzebę pełniejszej weryfikacji zastosowanych narzędzi, co wymaga udziału wielu badaczy.

Ciekawe badania przeprowadził Jan Czuber. Jego artykuł *Wiedza o formie a ekspresyjność wytworów plastycznych młodzieży i klasy I licium ogólnokształcącego* informuje o dwóch kierunkach w artystycznej pedagogice: o pedagogice formy, która uwzględnia procesy percepcji form wizualnych i o pedagogice ekspresji, której podstawą jest samorachunek twórcy. W pedagogice formy, w której ważne są procesy poznawcze, uczniowie ingeruje wyraźnie w plastyczną edukację ucznia. W pedagogice ekspresji, kładącej nacisk na procesy emocjonalne, funkcja nauczyciela sprowadza się do towarzyszenia uczniowi w procesie twórczym. Autor stwierdza, że *teoretyczne rozważania na temat formy plastycznej są interesujące, ale — jako empirycznie nie sprawdzane — są bliskie próżności* i *Reada, J. Dewaya i H. Osborosa*, z zastrzeżeniem jest krytycznym składowym dzieła sztuki. W świetle badań S. Szumana, S. Popka, M. Debesa, V. Lowenfelda i R. Ambensa autor uważa, że charakter ekspresji ułożony jest od procesów psychofizjologicznych a poziom ekspresyjności wytworu przejawia się w mierzalności oddziaływania na odbiorcę.

Po konsekwentnym podziale eksperymentu na fazę inspiracji i fazę kształtowania oraz jego obrazie statystycznym, otrzymujemy w podsumowaniu empirycznie już zweryfikowane wyniki. Oto stopień ekspresyjności wytworów plastycznych młodzieży jest funkcją ich wiedzy o formie plastycznej i znacznie zależy od poziomu tej wiedzy. Uważa się on w wizualnych i intelektualnych wytworów realizowanych w toku eksperymentu. W praktyce *nie należy i nie należy naciskać na zasady poznawania pouczających elementów formy dostosowane do wieku uczniów, ich możliwości intelektualnych i percepcyjnych. Problem stosunku ekspresji do wiedzy o formie występuje nie tylko w sztukach plastycznych, lecz obejmuje wyciem całego różnego rodzaju sztuki, co zwiększa jego doniosłość.*

Szczególne miejsce zajmuje w książce artykuł Wojciecha Czapalskiego *Modelo i proces myślenia twórczego w plastyce*. Mówi w nim autor o modelowaniu, o narzędziach modelowania i ich konstrukcji i o wykorzystaniu strategii optymalnej myślenia twórczego w plastyce — na gruncie praktyki szkolnej. Swoje koncepcje naukowo-dydaktyczne w badaniach nad procesem myślenia twórczego, a więc procesem „wytwarzania problemów” *opiera na osiągnięciach badaczy amerykańskich, a z polskimi psychologów J. Konieczkiego, Z. Pietraszalskiego, S. Popka.*

Czapalski sądzi, że udział nauczycieli w naukowym podejściu naukowca do dydaktycznych i w nowych koncepcjach kształcenia ma wpływ bodźca na rozwój procesu twórczego u uczniów. W upowszechnianiu informacji naukowo-dydaktycznych na gruncie szkolnym widzi konieczność sterowania rozwojem myślenia uodolnień, dzięki stosowaniu nowych technologii dydaktycznych a przede wszystkim modelowania. Plastykę jako przedmiotowi szkolnemu o roli integracji, wyznacza cel kształcenia umiejętności twórczego myślenia przez stawkowanie formalnego języka sztuki oraz syntetyzowanie wypowiedzi w tym języku. W szkolnej plastyce dydaktyczno-naukowej autor dopuszcza odwracanie przedstawionej koncepcji modelowania h i jej różny implikacji.

Trudno wyobrazić sobie na obecnym etapie przeniesienie proponowanego modelu na realny grunty praktyki szkolnej. Skumulowanie w koncepcji tego modelu logiki, cybernetyki, matematyki, informatyki, tematyki, terminologii zawierającej pojęcia dla przeciętnej dydaktyki między innymi, pływne lub nawet puste, wymagałoby nowego przygotowania nauczycieli plastyków do tej nowoczesnej, przyszłościowej metody rozwiązywania myślenia twórczego.

Analizę książki krytyczną ekspresji twórczości dzieci w okresie dorastania *opisuje artykuł z Popka Psychologiczne uwarunkowania związku kryzysu w twórczości plastycznej okresu fityloplastyki*. Z teoretycznych rozważań na temat zahamowania ekspresji plastycznej wartości przytoczyć nad S. Szumana: na znak inteligencji, oryginalności i ekspresji wpływa zdobywana wiedza i krytycyzm dziecka, które zdając sobie sprawę ze znaczenia i wartości przyswojonej kultury, wyrzeka się własnej twórczości, gdyż *uważa ona sobie niższość własnych wytworów.*

W świetle przeprowadzonych badań Popke dochodzi do wniosku, że kryzys jest

prawidłowością rozwojową i całkowite jego przestąpienie (w twórczości plastycznej młodzieży nie wydaje się możliwe. Można tylko wpłynąć na złagodzenie czynników hamujących postaw twórczą. Kryzys jest pogłębiany przez system wychowania plastycznego w szkołach. W dotychczasowych dzieci i młodzieży nauczyciel ogranicza swobodę i wolność twórczą. Poppek zaleca psychopedagogiczne zabiegi na lekcjach wychowania plastycznego: stosowanie form i metod uzależnionych od indywidualnego rozwoju uczniów, stosowanie omów wytworów w zależności od wrodzonych dyspozycji ucznia, wiązanie ćwiczeń plastycznych z wiedzą o sztuce jako źródle bogactwa wyobraźni. Przez właściwe wychowanie plastyczne autor pragnie ukształtować wrażliwość i twórczą postawę wychowanka w odniesieniu do wielu dziedzin życia.

Drugi artykuł Róży Poppek *Psychoterapeutyczna funkcja dziecięcej ekspresji artystycznej* przedstawia sytuację, w której ekspresja dziecka spełnia funkcję profilaktyczną lub terapeutyczną. Autorka informuje o formach wyrazu ekspresji, powołując się na przedstawicieli Nowego Wychowania, ale opiera się na teoretycznych podstawach, które stworzył H. Read. Ekspresja indywidualnego wypowiedzi, jako naturalna forma terapii wyszła podświadome doświadczenia i napięć psychicznych. Wartość ekspresyjna rysunku daje obraz psychiki dziecka. Wartość asocjacyjna umożliwia odzwierciedlenie przebiegu procesów psychicznych, a wartość projekcyjna rysunku mówi o nieświadomych cechach osobowości dziecka.

Autorka zwraca uwagę, że chociaż terapeutyczna funkcja ekspresji widoczna jest w wytworach, to jednak najlepiej realizuje się w procesie twórczego działania. W praktyce pedagogicznej przestrzega przed intelektualizacją pracy przedkołki i najniższych klas szkoły podstawowej. Zaleca w grupach młodszych dzieci spontaniczną i naturalną ekspresję w zabawach, grach i w różnorodnej twórczości. W grupach starszych dzieci natomiast ekspresję inspirowaną. Zjawiska ekspresyjne wymagają od nauczyciela twórczej postawy i wiedzy o rozwoju twórczych postaw wychowanka.

Wstępny artykuł Janusza Rybickiego *Estetyka a psychologia. Uwagi metodologiczne* ukazuje różne propozycje modeli współpracy estetyków i psychologów. Spośród nich wyodrębnił: model estetyki spekulatywnej, model estetyki lingwistycznej, model psychologicznego ujęcia zjawisk estetycznych i model estetyki psychologicznej w kontekście materializmu historycznego. Wobec wielu kierunków psychologicznych, wielu teorii i różnych metod badawczych autor decyduje się na model estetyki psychologicznej, którego celem nadrzędnym jest także wyznaczenie rzeczywistości, aby umożliwić pożądaną praktykę społeczną. Jak pisał Rybicki, estetyk dysponuje wiedzą historyczną, a psycholog różnymi metodami empirycznej weryfikacji hipotez. Teorie psychologiczne potrzebne są estetykom w budowaniu określonej aksjologii. Psychologowie zaś nie mogą traktować człowieka jako jednostki wyizolowanej z warunków politycznych i gospodarczych, które określają jej aktywność.

Oczekując całokształtu pracy zbiorowej, podkreślić należy jej wewnętrzną spójność, widoczną mimo wielometrowości artykułów. Wspólna jest troska autorów o wychowanie człowieka twórczego i aktywnego w życiu społecznym, w czym pomocna jest edukacja plastyczna jako metoda doskonałości osobowości. Problemy twórczości artystycznej rozpatrywane są z pozycji psychologicznych w kontekście społecznym. Rozważania teoretyczne o zjawiskach psychologicznych w twórczości, zwerfifikowane empirycznie, przekształcają się jako myśl zbiorowa dla praktyki pedagogicznej. Tak pomyślana publikacja stanowi dobrą odpowiedź na rosnące zainteresowanie sztuką wśród psychologów, pedagogów i rodziców.

Twórczość artystyczna w wychowaniu dzieci i młodzieży. Praca zbiorowa pod red. Stanisława Poppeka. Wydawnictwo Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1985, str. 191-246, poczt. nakład 10 000 egz., cena od 140.

STANISŁAW WEREMCZUK

STOWARZYSZENIE TWÓRCÓW LUDOWYCH 1968-1986

Zorganizowanie i rozwój Stowarzyszenia Twórców Ludowych jest nawiątywaniem w skali kraju swoistym fenomenem kulturowym ostatniego dwudziestolecia. Lokalna, budząca

pożyczkowo kontrowersje a nawet sprzecywny uciążliwa rozrosła się w zjawisko, które dzisiaj trudno byłoby pominąć czy przemleć: nie tylko w polityce kulturalnej ale i w odbiorze społecznym. Warto zatem przedstawić jej losy.

Stowarzyszenie założone zostało w maju 1968 roku w Lublinie, z zasięgiem działania na cały kraj. Oznacza to, że organizatorzy od początku myśleli perspektywicznie. Ale koncepcja dojrzała długo, była wynikiem, powodem byłaby dziś — „oddolnej” inicjatywy samych poetów ludowych. Niezaprzeczalnym wpływem odegrał tu rozwój społeczno-kulturalnej aktywności wsi, jaki nastąpił w drugiej połowie lat pięćdziesiątych oraz wzrost samowolności twórców ludowych podbudowany przez instytucje kulturalne i prasę. W tym to okresie z inicjatywą działającego jakoś czas Klubu Inteligencji Wielkiej Lubelska prasa zaprezentowała kilka sylwestrów poetów chłopskich. Było to świadome nawiązanie do zainteresowania kulturą ludową z pierwszych lat po wyzwoleniu, potwierdzone przygotowaniem do druku sonetów chłopskich Stanisława Bojarszcuka przez tragicznie zmarłego Zbigniewa Stepię. Aktywności zaczęli przejawiać sami twórcy ludowi Lubelszczyzny, kawał-poeta Bronisław Pietrak z Gutanowa, Jan Popce z Kajemna, międzygajki były klasyki poezji ludowej (wówczas autor tomiku *Zgrzebowe pieśni*), Stanisław Buczyński z Kotkowa mający w dorobku około tysiąca opublikowanych wierszy oraz poeta-społecznik Władysław Kuchta z Molodutyna. Z inicjatywą tej grupy ludzi i przy pomocy Wydziału Kultury PWRN doprowadzono w 1961 roku w Naleczowie do spotkania kilkunastu poetów ludowych Lubelszczyzny, gdzie sformułowano postulaty stałej współpracy. W rok później zrealizowano w Wydawnictwie Lubelskim antologię poetów chłopskich Lubelszczyzny pt. *Wielki Twórczości* w opracowaniu i wyborze Alny Aleksandrowicz. Rok 1963 przyniósł już pięć tomików wierszy indywidualnych poetów ludowych Oddział Wydawnictwa Lubelskie, kierowane wówczas przez Romaną Rosakę, publikację stałą serię wydawniczą po „Lubelska Biblioteka Ludowa” rozszerzając zasięg autorów na cały kraj. W Łublinie kontynuację także antologię *Wielki Twórczości* ale już pod redakcją Elżbiety i Romany Rosaków. Rzecz jama, nie byłoby to możliwe bez mecenatu Wydziału Kultury PWRN, który finansował te wydawnictwa.

Problemem piśmiennictwa ludowego zajęła się również Komisja Kultury Naczelny Komitetu ZSL organizując w Warszawie w maju 1963 roku spotkanie 17 poetów ludowych z całego kraju poświęcone prezentacji ich twórczości, po raz pierwszy zresztą na szerszym forum w sioloty. Tam także zgłoszono postulaty zawarcia organizacji zrzeszającej piśmiennictwo ludowych. Owocem tego kontaktu była *Antologia współczesnej poezji ludowej* w opracowaniu Jana Szczawieja, której trzecią, rozszerzoną i uzupełnioną edycję dała na rynek łęgarkani w roku bieżącym Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza

Zainteresowanie twórczością ludową, jej społeczno-kulturowy rezonans, skłoniły Wydział Kultury PWRN w Lublinie do zorganizowania, przy pomocy Wojewódzkiego Domu Kultury, Ogólnopolskiego Zjazdu Piśmiennictwa Ludowych. Zjazd odbył się 17-18 maja 1965 roku w Lublinie i zgromadził 40 piśmienników chłopskich Referaty doc. dr hab. Alny Aleksandrowicz, dra Romana Rosakę i piśmiennik i piśmiennik Jana Szczawieja przyjomali tradycję samorodnego piśmiennictwa chłopskiego i podjęły próbę określenia jego miejsca we współczesnym społeczeństwie. Spotkanie piśmiennictwa ludowych, po raz pierwszy w tak szerokiemu gronie, było swoistym przeżyciem nie tylko dla nich ale i dla towarzyszących im działaczy kultury, publicystów oraz naukowców. Autentyzm, prostota a także oryginalne manifestowanie bezpośredniego stosunku do poezji i tradycji kultury ludowej, jako zjawiska bardzo dynamicznego, wywarły na uczestnikach zjazdu duże wrażenie, ale i motywację do dalszych działań w tym kierunku. Toż sam zjazdkie powołano do życia Międzywojewódzki Klub Piśmiennictwa Ludowych. Opierała się na siedziby i siedziby oddziału Klubowi Wojewódzki Dom Kultury. W rok później odbył się w Lublinie drugi zjazd piśmiennictwa ludowych z udziałem już 70 twórców.

Po tej dyskusji sięgamy do wcześniejszych działań organizacyjnych coraz bardziej świadomym myślnych celów ruchu twórców ludowych, poczynając od dwudziestolecia międzywojennego. Pierwsze próby Józefa Kapuścińskiego nie powiodły się. Do założenia organizacji piśmiennictwa chłopskich pod nazwą Związek Literatów Ludowych (z medacją we wni Października w powiecie myślicyński, woj. łubelski) doszło dopiero w 1932 roku. Związek nie przetrwał długo i zamarzył się raczej poprzez jego „Wielki — Jęz Piekła”. Interesujące są jego założenia statutowe a szczególnie rozumienie pojęcia piśmiennictwa ludowego. Statut tak formułował cele Związku:

a) tworzenie rodzimej, oryginalnej literatury ludowej w Polsce ze szczególnym umiędzynarodowieniem regionalizmu, białej, podkaj, legend,

b) wprowadzenie do literatury ludowej czynnika klasowo-społeczno-kulturalnego; najwzrostym uwzględnieniem ideów państwowo-narodowych, drugich każdemu uczestnikowi szeroko polskiemu;

c) wyszczególnienie, obejmowanie przetrąć, pomoc materialną, samorodnych; zapomnianych talentów piarskich, szczególnie początkujących poetów i pisarzy, synów ludu pracującego bez względu na poziom ich wykształcenia, staż i zawód;

d) wydawanie własnego organu, będącego wyrazem prasy samorodnej; nawiązanie twórczości literackiej pisarzy i poetów ludowych.

Rzecz charakterystyczna, aż zdaniem pisarzy z kręgu „Wu — Jej Pełni” wstępu w 1965 r. do Międzywojewódzkiego Klubu Pisarzy Ludowych a następnie do STL.

Po krakowskiej próbie myśli organizatorskiej przeszła na Lubelszczyznę. Podjęła ją w czasie okupacji Józef Nikodem Kłosowski doprowadzając w ramach działań Batalionu Chłopskich do tajnego spotkania pisarzy ludowych we wsi Borów w powiecie krasnostawskim. Powołany tam Związek Pisarzy Ludowych wydał dwa tomiki koncepcyjny „Wu Tworząca”. Po wywołaniu, w 1945 roku, również w Lublinie, miała miejsce konferencja, na której utworzono Kolo Literatów Ludowych Po miedudnej pryncypały z Oddziałem Węjskim Związku Literatów Polskich koncepcja organizatorska na dług okres została zarzucona, by znów odżyć na Lubelszczyźnie.

— Jak widać, choćby z pobieżnego przeglądu chłopskiego ruchu literackiego, twórcy ludowi zarówno w okresie międzywojennym, jak i po wyzwoleniu nie postułowali form organizacyjnych np. dla plastyki nie mówiąc już o folklorze. Tymczasem w odbiorze społecznym plastyka nabierała coraz większego znaczenia artystycznego, a jej zasięg był daleko szerszy niż piarstwa ludowego i to zarówno w zakresie twórców, jak i w zapotrzebowaniu społecznym. Ślad też wobec zamiera przekształcenia Międzywojewódzkiego Klubu Pisarzy Ludowych w stałą organizację o statucie prawnym, w gronie działaczy kulturalnych i twórców ludowych podjęto dyskusję na temat koncepcji przyszłego stowarzyszenia.

Idea związana stowarzyszenia o zasięgu krajowym zrzeszającego pisarzy i artystów zyskiwała coraz szersze uznanie. Pomocą przy praktycznym udfiał w jej realizacji udzielił niektórzy naukowcy (m.m. prof. dr Roman Remfusz i prof. dr Józef Burzisa), działacze kultury a także piarstwa: „Chłopska Droga”, „Zielony Sztandar”, „Tygodnik Kulturalny” oraz „Kamena”. Rzecz interesująca, niektórzy poeci ludowi byli początkowo przeciwni łączeniu ich w jednej organizacji z twórcami ludowymi uprawiającymi dyscypliny plastyczne. Dowodzi to, z jakim trudem przebijano się użnanie dyscyplin plastycznych za twórczość (rzeźba, tkactwo, kowlstwo artystyczne, tzw. plastyka obrzędowa itp.) a osoby zajmujące się nimi za artystów.

Ostatecznie przyjęła została koncepcja stowarzyszenia jako organizacji zrzeszającej zarówno pisarzy, jak i artystów ludowych. Stowarzyszenie zostało zarejestrowane w PWRN w Lublinie w 1968 roku z terenem działania na cały obszar Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej i siedzibą Zarządu Głównego w Lublinie. Tu dyrektora: bał przeciwni (nie tylko w kraju, ale także i we wspólnotce socjalistycznej) podkwał odpowiedzianym władzom postawienie następującego warunku: w grupie założycielskiej, obok twórców ludowych musi znaleźć się osoby spoza tego kręgu by ponosił współodpowiedzialność, w znaczeniu kulturowym i ogólnospołecznym, za nową organizację. Na tej zasadzie, wśród 17 założycieli w dokumencie znajdują się podpisy m.in. Włodzimierz Chodźki — ówczesnego zastępcę redaktora naczelnego „Chłopskiej Drogi”, dr. Romana Rosaka i niżej podpisanego. Osoby te ze względu rozumiały nigdy nie stały się rzeczywistymi członkami STL, gdyż natomiast początek ciała społecznemu, które w statucie przybrało nazwę Rady Naukowej STL.

W myśl przyjętego na pierwszym zjeździe statutu, celem Stowarzyszenia jest: *kultywowanie tradycji twórczości ludowej we wszystkich dyscyplinach sztuki ludowej oraz ludowego piarstwa, popularyzacja najwzrostkich przejawów artystycznej twórczości ludowej i folkloru oraz rozszerzanie opieki nad twórcami ludowymi*

Drugim fundamentalnym elementem statutu jest określenie warunków członkowską. Członkiem rzeczywistym (rzeczywistym) Stowarzyszenia może zostać osoba tworząca w dziedzinie sztuki ludowej lub piarstwa ludowego, posiadająca w kręgu społeczności większej, jeżeli o autentyczności jej twórczości orzeknie Rada Naukowa STL, a Zarząd Główny przyjmie ją w szereg członkowską. Statut nie stawia zatem sztywnych formalnych wymagań, odwołuje się do tradycji kulturowej i orzeczeń specjalistów. Formuluje jednakże trzy wyraźne kryteria: po pierwsze — określa, że musi to być osoba

tworząca”, a więc wnosząca zindywidualizowane, oryginalne wartości estetyczne, po drugie — podaje ogólne pojęcie sztuki ludowej, piarstwa ludowego, a więc twórczości miedudnianej, plebejskiej, wywodząca się z tradycji folklorystycznych, i po trzecie — umiejscawia twórcę w kręgu kulturowym społeczności większej, przez co należy rozumieć warunki: uwarunkowania typowe dla tej klasy i środowiska począynające od ukształtowania tradycji kulturową wyobraźni twórczej, poprzez wykształcenie formalne, aż do aspiracji itp.

Struktura organizacyjna Stowarzyszenia sprowadza się do trzech poziomów: władz naczelnych, oddziałów regionalnych i klubów. Władze naczelne stanowią: Zarząd Główny, Główna Komisja Rewizyjna oraz Rada Naukowa, każdorazowo powoływana przez Krajowy Zjazd STL wosze członków STL a błądca ciałem doradczym — ~~opracowywany~~. Rada pracuje w trzech sekcjach specjalnych: literatury ludowej, sztuki ludowej, folkloru; oraz sekcji społeczno-programowej. Przy oddziałach regionalnych znalazł rady społeczno-programowe powoływane przez walne zgromadzenia oddziałów. Funkcję prezesa ZG STL od 1968 r. kolejno sprawowali: Bronisław Pietrak — kowal-poeta (woj. lubelskie), Jan Ślawinski — garmacz (chelmicki), Bronisław Cukier — kowal (nowosądecki), Jan Ślawinski — kowal (nowosądecki) i obecnie Władysław Gruszczyński — rzeźbacz (radomskie). Funkcję przewodniczącego Rady Naukowej od początku do dziś sprawuje wybitny etnograf, prof. dr Roman Remfusz.

Organem wyznaczonym Stowarzyszenia jest Biuro ZG STL. Funkcję dyrektora Biura pełni obecnie Zdzisław Podkościelny.

Zawieszono znaczenia statutowe, jak i struktura organizacyjna Stowarzyszenia wytrzymały próbę czasu i pozostały w zasadzie bez zmian. Z jednym wszakże wyjątkiem, członkostwo Stowarzyszenia zostało rozszerzone w ostatnich latach także i na twórców ludowych z dziedziny folkloru, tj. muzyków ludowych, śpiewaków i tancerzy, w znaczeniu indywidualnym a także i zbiorowym (unkładne, awanturnicze zespoły folklorystyczne), co pociągnęło za sobą pewne uzupełnienia statutu oraz rozszerzenie Rady Naukowej o sekcję folklorystyczną.

Na sposób w paru słowach postumulować błądo dwudziestoletnią działalność STL. Ograniczę się zatem do omówienia niektórych tylko kierunków działania, dających się uchwyty trendów czy przytoczenia podstawowych informacji. Odstępuję szerszymi nadanem, które stanęło przed Stowarzyszeniem, była potrzeba uwarygodnienia ciągłej aktualności samego zjawiska twórczości ludowej. Często były wówczas opinie, że twórczość ludowa ~~nie była~~ kategorii historycznych. Od inicjatywy powołania Stowarzyszenia dystansowało się także Ministerstwo Kultury i Sztuki, które dopiero w 1974 roku przepło nad nim bezpośrednio patronat. W pierwszych latach Stowarzyszenie swą działalność organizacyjno-programową operowało jedynie na składkach członkowskich i skromnej dotacji Wydziału Kultury PWRN w Lublinie, której wysokość odpowiadała dotacji na jeden regionalny zespół pieśni i tańca. Mimo trudności, po pięciu latach działania Stowarzyszenie liczyło już 638 członków, w tym 486 artystów i 152 poetów oraz dysponowało dziesięcioma oddziałami regionalnymi, z których do najliczniejszych należały: abelaki (125 członków), Ziemia Kielecka, Ziemia Krakowicka i bielskoctocki.

Równoległe z rozwojem organizacyjnym, „wywianiem” twórców ludowych z całego kraju, Stowarzyszenie podjęło dynamiczną działalność inspirowaną, upowszechnianową a następnie wydawniczą. Działalność ta konkretyzowała się w postaci konkursów na sztukę ludową, poezję, balet, legendy, podanie ludowe, igrzysk i literatury sztuki ludowej, pokazów wytwarzania, wystaw, spotkań autorskich i innych imprez organizowanych bądź samodzielnie, bądź wspólnie z partnerami. O rozmiarze tych działań świadczy fakt, że w pierwszym pięcioletnim wstępie w nich udział ponad pół miliona uczestników-odbiorców. Warto podkreślić, że niektóre inicjatywy nosiły charakter nowatorski, jak min. zamocowanie przez STL igrzysk sztuki ludowej w ramach Festiwalu Kapel i Śpiewaków Ludowych w Kalinierzu, Główna, warszawska „Cepeliada” czy Krakowskie Targi Sztuki Ludowej, współorganizowane zresztą przez STL, rodowód swój wywodzą bezpośrednio ze Stowarzyszenia.

Od 1971 roku Stowarzyszenie rozpoczęło druk „Biuletynu Informacyjnego” w formie półrocznika, a od 1974 r. — przystąpiło do reaktywowania własnych nieperiodycznych wydawnictw. Obie tego prowadziło systematycznie polodniowo między autorami, władzami kulturalnymi i oficynami wydawniczymi współdziałającym z STL.

Działalność Stowarzyszenia zaowocowała nie tylko wzrostem rangi twórcy ludowego ale i jego usytuowaniem prawnym, począynając od przyjęcia szprzelawania wyrobów bez

specjalnego zwolenia a kończąc na zrównaniu w prawach emerytalnych twórców ludowych z tzw. twórcami zawodowymi, niestety z wyjątkiem folklorystów

Dziś, tj. według stanu na dzień 30 VI 1986 r. Stowarzyszenie Twórców Ludowych liczy 1874 członków. Z tej liczby 1506 osób (80 proc.) to plastycy, 199 — folklorysty (11 proc.), 169 — poeci-pisarze ludowi (9 proc.). Zrzesza ponadto 26 członków zbiorowych (335 osób), którymi są autentyczne zespoły folklorystyczne. W sumie zatem organizacja liczy 2229 osób. Działalność STL wspiera także 44 członków prawnych, czyli organizacji i instytucji udzielających poparcia finansowego bądź także organizacyjnego. STL posiada na terenie kraju 23 oddziały regionalne, z których najliczniejszy jest oddział nowosądecki (258 osób), następnie lubelsko-chełmski (150) i piotrkowski (140) a najmniejszy — warmińsko-mazurski (23).

Rozwój Stowarzyszenia na przestrzeni osiemnastu lat symbolicznie ilustruje lokalizacja Zarządu Głównego — od stajduły w bruku w Wojewódzkim Domu Kultury na Zamku w Lublinie a następnie w Wydziale Kultury PWRN, przez jeden a później dwa pokoje w oficynie przy Dąbrowskiego 9, do dwupiętrowej, zabytkowej kamieniczki na Siarym Mieście przy Grodzkiej 14, przekazanej przez władze miejskie Lublina. Tu właśnie, przy pomocy Ministerstwa Kultury i Sztuki, Stowarzyszenie powołało i urzędziło, prócz własnej medebny — Krajowy Dom Twórców Ludowej z pierwszą w kraju galerią — salonek sprzedaży autentycznej sztuki ludowej, salami wystaw czasowych, bibliotekę, archiwum, pracownię fotograficzną a nawet urzędzonymi w stylu regionalnym pokojami gościnnymi. Tu koncentrują się nie działalności koncepcyjnej, organizatorskiej i upowszechnieniowej zarówno ZG, jak i po części oddziałów. Jest ona szczególnie różnorodna i bogata od czasu przejęcia budynku. Dla przykładu — w tradycyjnych już targach i ksermaszach sztuki ludowej w Kazimierzu, Warszawie, Krakowie, Lublinie, Krasnymstawie, Chełmie, Łęcznej, Nalęczowie i in.) ogarnianych i współorganizowanych przez STL, bez podobnych mający w oddziałów, weźmie w br. udział ponad 500 twórców

Skuteczną formą inspiracji są liczne konkursy. Prócz corocznego, XIV już w bieżącym roku konkursu literackiego im. Jana Pocha, należy wymienić jedno z najważniejszych wydarzeń w sztuce ludowej ostatnich lat, mianowicie organizowany samodzielnie przez STL wielki konkurs na sztukę ludową pn. „Ojczyzna” ogłoszony dla uczczenia 40-lecia Polski Ludowej. Na konkurs wpłynęło 4119 prac 849 autorów. Na wystawie pokonkursowej „Polska — nasz dom” zorganizowanej wspólnie z Muzeum Okręgowym na Zamku, zaprezentowanych zostało 1376 prac. Konkurs przyniósł wiele wybitnych dzieł, zakupionych później m.in. przez muzea. Organizowany był pod patronatem MKiS, wystawą natomiast patronował Komitet Honorowy pod przewodnictwem preśesa NK ZSL Romana Malinowskiego.

Poważny dorobek STL może odnotować na polu wydawniczym. Nie licząc pójarkuszych „wizytówek” w „Bibliotece Stowarzyszenia Twórców Ludowych” ukazało się dotąd 20 tomików poetyckich, trzy następane pozycje są w druku, w tym obszerna antologia współczesnej poezji ludowej Ojczyzna. W przygotowaniu znajduje się także VIII już tom *Wsi Twórczej* a także dwie pozycje nowej serii „Twórcy ludowi — dziełom”. Pozytywny skutek przyniósł starania STL o przekształcenie „Biuletynu Informacyjnego” w kwartalnik „Twórców Ludowych” dostępny w powszechnej sprzedaży krajowej oraz w prenumeracie. Pierwszy numer ukazuje się jeszcze w bieżącym roku a wydawcą będzie RSW „Prasa — Książka — Ruch”. Na szczególnie podkreślenie zasługuje wydanie przez Wydawnictwo Lubelskie całokształtu twórczości Jana Pocha w tomie *Pożycie* w opracowaniu krytycznym prof. dr hab. Alny Aleksandrowicz oraz tzw. „czarna seria” LSW. Twórczością ludową zainteresowana jest także Sekcja Oficyna Wydawnicza.

Obok niewątpliwych dokonań, Stowarzyszenie ma przed sobą nadal wiele problemów nie rozwiązanych. Nie zdołało uzyskać m.in. prawa przysposobienia (kształcenia) uczniów, co jest niezbędne do przekazywania umiejętności ułotawianym następcom. Objęta prawami emerytalnymi twórców z dziedziny folkloru, wprowadzenia do programów nauczania w szkołach a na niektórych kierunkach studiów elementów wiedzy o sztuce ludowej i folklorze. Trudnym do rozwiązania problemem dotychczas dużej części twórców ludowych jest niedostatek lub niedostępność surowców niezbędnych do wykonywania twórczości ludowej. Te między innymi sprawy, a przede wszystkim ocena sytuacji twórczości ludowej i działalności Stowarzyszenia oraz dalszych dróg jego rozwoju będą przedmiotem obrad VII Krajowego Zjazdu STL, który odbędzie się w pierwszej dekadzie listopada br. w Nowym Sączu

Spójrzanie na STL, jakie zaproponowaliśmy, dotyczy raczej cech zewnętrznych i drogi rozwojowej a nie samej jego istoty i konsekwencji kulturowych. Fenomen Stowarzyszenia Twórców Ludowych polega chyba na tym, że stawiało się ono jednocześnie i zabezpieczało o charakterze twórczym i ruchem społeczno-kulturalnym o określonym zabarwieniu ideowym. W jego rozwoju można dopatrzyć się trzech, następujących po sobie a czasem nakładających się na siebie trendów. Pierwszym z nich była walka o prawo obywatelską w kulturze, drugim — eksploracja, niekiedy niepojętą i groźną laizmanów, trzecim, który coraz bardziej daje o sobie znać, a co ciekawie — wypływa od samych twórców, jest narastanie ich samowiedomości kulturowej, tak pod względem źródeł, jak i perspektyw oraz odpowiedzialności za zachowanie i rozwijanie w kulturze narodowej elementów etnicznie polskich, ukształtowanych przez tradycje kulturowe wsi. Ten ostatni trend ma nawet pewne ślady materialne poza samą twórczością. Mam na myśli wyposażenie Krajowego Domu Twórców Ludowej, wnętrza statku im. Macieja Rataja (jako pływającego okna wystawowego na świat) w dzieła i wyroby twórczości ludowej, które łącznie z darowiznami na rzecz Funduszu Ochrony i Rozwoju Twórczości Ludowej STL przekroczyły wartość miliona zł. Ktoś powie — darowali, bo to ludzie bogaci. Przeciwnie, w większości ubodzy, ale pragnący swój udział w kulturze, świadomi więzi kulturowej. Nieślusne jest powtarzanie tu i ówdzie twierdzenie o zamku twórczości ludowej. Kultura etniczno-ludowa ma bowiem niepołyty mechanizm samoodfarzania się, co wadać ma tylko w Polsce ale i w społeczeństwach wysoko urbanizowanych.

Stanisław Wierenczuk

KRYSTYNA CHRUSZCZEWSKA

FOLKLOR W KAZIMIERZU

*Jadą na wozie, jadą na kozie
na koniach, na karach
na młodych na starzych
jadą, jadą i grają:*

[.....]

*A potem zępli kapłanów
pełne muzyki i gwiazd
i pokleń się zermi
wodzi słowcu i nowbu*

*Witajcie! Witajcie!
„Słuchajcie! „Słuchajcie!”
Ide w miaz!*

(Wanda Czubernatowa — Perła w Racławcu)

Od dwudziestu lat w ostatnich dniach czerwca — jak w wierszu góralskiej poetki, Wandy Czubernatowej — rozbrzmiewa w Kazimierzu polska muzyka i pieśń ludowa która tu, nad Wisłą, wśród zielonych wzgórz, u stóp bazyli i ruin zamku, w ciemiu Fary i renesansowych kamieniczek na Rynku — gromadzi artystów ludowych z całej Polski, by zamieszkać o swej nieprzemijalności.

Początki Festiwalu Kapeł i Śpiewaków Ludowych były skromne. W 1967 roku umiejscowił się w Kazimierzu jako przegląd wojewódzki. Licznością uczestników był z ówczesnego województwa lubelskiego i nie było ich wielu — około 12 kapeł i 20 osób. Jednak zarówno atmosfera, jaka udało się stworzyć, jak i zainteresowanie odbiorców, a także świadomość, że autentycznie ludowe muzykowanie wymaga pielęgnowania i poważnego symbolowania sprawy, że już w następnym roku Festiwal w Kazimierzu stał się imprezą ogólnopolską. Duda w tym zasługa Wojewódzkiego Domu Kultury w Lublinie wspieranego przez Wydział Kultury PWRN.

Celem Ogólnopolskiego Festiwalu Kapeł i Śpiewaków Ludowych jest przegląd, ochrona i dokumentacja autentycznego repertuaru, stylu śpiewania i muzykowania ludowego oraz popularyzacja tych tradycji w społeczeństwie

Festiwal w Kazimierzu ma więc swoją specyfikę, o której decyduje tradycja nieślakona

styczają. Wąskotą wykonawców to ludzie wsi, kultywujący rodzimy folklor muzyczny i co bardzo istotne — przekazyjący te wartości następnym pokoleniom.

Powolana przez organizatorów Festiwalu Rada Artystyczna złożona z folklorystów, etnografów i etnomuzykologów z biegiem lat ma coraz bardziej znaczący wpływ na merytoryczny kształt Festiwalu, dba o czołowe realizacje jego założeń. Droga ewolucji i doświadczeń impreza wzbogacała się o nowe formy: proponowano udział w konkursie nie tylko kapelom i śpiewakom-solonom, lecz również m. in. zespołom uprawiającym grupowy śpiew jednogatunkowy. Wszystko to niewątpliwie atrakcyjność Festiwalu, ukazując niewyczerpane źródła, które zalała polską pieśń ludową. Na XII Festiwalu zaproponowano dodatkowo konkurs ballad, na XIII — konkurs kołysanek. Obydwie formy pełni ludowej zyskały popularność wśród wykonawców. Dają im możliwość prezentowania repertuaru — stanowiącego wielozwrotność opowieści o wydarzeniach ponurych i tajemniczych a także tekstów lirycznych śpiewanych nad kosiaką i hulańciami w sercu. Skutecznie zachęcono też do grania i śpiewania repertuaru zacierającego o obrzędowości ludowej: Pieśni i przysłówki wesołe nie stanowiły już jednej atrakcji tego gatunku. Pojawiały się pieśni botanorozdziowe i wielkanocno-dyngusowe, a także pieśni żańbe, towarzyszące pogrzebom. Udalo się również poznać krąg wykonawców, reprezentantów nowych regionów, tak aby Festiwal prezentował folklor całej Polski, od X i XI Festiwalu wprowadzono nową konwencję zwaną „Dudy — Misy” oraz imprezę pod nazwą „Bosa nośka”. W pierwszej „mistrzowie” — muzyki i śpiewacy prezentują swoich uczniów i spadkobierców, druga — utrzymana w charakterze wspólnej zabawy artystów i dzieci, polega na przekazywaniu amatorom muzykowania tajemnie najprostszych instrumentów, umiejętność wydobyczenia z nich tonu i melodii. Ta forma festiwalowej twórczości sprawiła, że udział młodym wykonawców zwiększa się z roku na rok, a mistrzowie przychodzą do Kazimierza już nie tylko pojedynczym wychowanków, lecz również całe kapelle i dziecięce grupy śpiewacze. Wszystko to, poprzez swoją ogromną wartość dydaktyczną i wychowawczą, stanowi jeden z ważniejszych elementów składających się na idee Festiwalu — bowiem chodzi tu nie tylko o prezentację tego co z tradycji przetrwało, lecz również o jej twórczą kontynuację.

Konkursy, to główny trzon Festiwalu, lecz nie tylko one stanowią o jego istocie. Wzbogacają go imprezy towarzyszące — które również urzekają autentyzmem i różnorodnością. W tej dziedzinie Festiwal z biegiem lat zyskał swoją specjalizację. Odstąpiono prawie zupełnie od prezentowania zespołów pieśni i tańca, noszących przeważnie znamiona stylizacji — na rzecz widowisk obrzędowych. Wesela z różnych regionów Polski, „Przedki”, „Gusta”, „Miodobranie”, zabawy pasterskie, dożynki, czy prezentowane na XIX Festiwalu niezwykle oryginalne widowisko „Turki — Straże Grobu” a na XX — cykl zwycięzów kolędniczych, przodając impreze niezwyklej atrakcyjności. Zwycięzcy obrzędów, które stanowiły kiedyś niedogłączną część wspaniałego życia a ostatnio oddaliły się wprawdzie od codzienności, wychodząc z ładu czy ewentylę większej na festiwalową scenę, mają wciąż przetrwała — bo na prawdziwe oparcie — się oddziaływania. Wyraża się ona w wytworzeniu więzi pomiędzy wykonawcami i odbiorcami: dla wielu z nich są wspomnieniami dzieciństwa i rodzinnego domu.

Tradycja festiwalu stały się również wsczoły poczci ludowej, pełne skupienia i refleksji, a także utrzymywane już w innym nastroju wicovery gawęd, skupiające w roli wykonawców ludowych artystów z różnych regionów Polski, przynoszących w sobie — oprawiana ikrami humoru — swojską mądrość i żywota filozofię.

Poza centrum festiwalowym na Małym Rynku, odbywają się w całym Kazmierzu, spontaniczne koncerty i muzyczne spotkania w uliczkach, zakątkach, nad Wisłą i oczywiście na Dużym Rynku to jednak domem Targi Sztuki Ludowej — największa atrakcja towarzysząca Festiwalowi. Organizowane każdego roku przez Zarząd Główny Stowarzyszenia Twórców Ludowych i Muzeum Okręgowego w Lublinie gromadzą twórców z całej Polski. Zwykle ciekawa jest również scenografia Festiwalu. Poczząwszy od kolejnego X projektuje ją Adam Kilan. Proponując interesującą rozwiązania, reżysjerzy pomysły inspirowane sztuką ludową. W kazimierskiej scenie ptaki i kwiaty, pierśnokie serca i koguty, wiklinowe koronki, wycinanki, ogromne malowane chusty przynoszące wspaniałe, choć nieraz zaskakujące w zmięczeniu z romantyczną architekturą efekty. Kilanastrometrowa postać króla Kazimierza górą w festiwalowych dachach na kazimierskim Rynku. Wokół króla tańczy się, śpiewa i gra, jemu dedykują stroiki piosenek. Festiwal, będący — poza wszystkim walorami artystycznymi i pozawalorami — wielkim ludowym festyem sprawia, że w atmosferze zabawy ponad 1000 wykonawców

spotyka się z wietolityczną widownią a także przegodnymi turystami, którzy oczarowani folklorem na ulicach cichego zwykle, renesansowego miasteczka, specjalnie przyjeżdżają tu w następnych latach na festiwalowe imprezy.

Prawdziwe apogeum osiąga festiwal w sobotnią noc, kiedy to, na Dużym Rynku, trwa wielka ludowa zabawa; wsczoły obecni bawią się i tańczą w takt zmierzających się jedna po drugiej kapeli. Cały Rynek faluje w polkach, oberkach, walczkach. W środkach poludnie — zanim laureaci ferdujących konkursów zostaną zaprezentowani na Koncercie Finałowym — tłumnie zgromadzonej publiczności prezentuje się wspaniały korowód festiwalowy, w którym wsczoły uczestnicy z muzyką, śpiewem, w całej tęcz barw regionalnych strojów chodzi od stóp Fary dookoła Rynku i króla Kazimierza, by wtopić się w tłum podziwiający i oklaskujący widowisko.

Festiwal Kapeli Śpiewaków Ludowych w Kazmierzu, wsczoły się już dwudziestoletnia historia, posiada znaczny dorobek i dziedzinie dokumentacji nagraniowej, ikonograficznej, publicystycznej. Urok niesie i zdradnie inspiruje poetów i malarzy. Utrwalił się w wsczoły strojach Józef Malek, Wanda Czuhematowa, Andrzej Ślesiak, Ryszard Bidczyński, Stanisław Derendarz i inni. Malarze i rysownicy — wśród nich Franciszek Kmita — znaleźli w czasie imprezy nowe kształty i barwy dla swych plastycznych wzorów. Sytuacje zdarzenia, postacie festiwalowe znalazły swoje odbicie w humorystycznych rysunkach i karykaturach Jerzego Mlotkowiakiego, zamierzających w „Burczybaśie” — szacie festiwalowej. Nie sposób pominąć tu także zbioru plakatów projektowanych przez artystów plastyków Zofię Kopci-Szułc i Adama Kilana. Dorobki się też Festiwalu medallu zwanego „Baszta”, przyznawanego laureatowi głównych nagród, którego projektantem jest artysta rzeźbiarz Bronisław Chromy. Bogaty efekty Festiwalu w tak rozmaitych dziedzinach sztuki, utrwalający w artystycznej refleksji jego istotę, uzupełnia jeszcze dwupłyty album „Polska” wydany przez Polskie Stowarzyszenie Jazowe w serii „Białe i czarne” — zwanego w calosci z nagród muzyki i pieśni wielu kazimierskich fi. tuwa).

Festiwal w Kazmierzu stał się bez mała instytucją z własnym programem, stałą grupą organizatorów, określonymi założeniami na przyszłe lata i już wieloletnią tradycją. O jego osiągnięciach stanowią jednak nade wszystko ludzie, którzy poprzez swoją osobowość talent i wsczoły uczestniczo utrwalili się w anegdotyce i wspomnieniach.

Jan i Franciszek Bidziuchowicze pojawili się na I Festiwalu i odąd stali się niemal symbolem tej imprezy. Nie bracia, a sąsiedzi z jednej wsi — Aleksandrowa kolo Biłgoraja. Sędziwy Jan z walmierem wykonany bębenkiem obciążający skóra z osobnicie usztrzonego kozłaka, miewprawiono — dla lepszego „dzwonu”, na którego otoku z wierzbowego drzewa widnieje data — 1905 rok i młody od niego Franciszek — skrzyjech (dziś już nieżyjący). Dwuosobowa kapela, grająca muzykę rodzimych stron oberki, polki, polki-mazurki. Na kolejnych festiwalach towarzyszył im śpiewacy Anna Mala z Jędrzejowa i Wojciech Soltys z Żad. Wsczoły w tradycyjnych strojach galonjankich, których zgrzebno prosto urzekła, jawiąc się na to bławnie syczości ubiorów z innych regionów. Twarze i ręce jak rzeźbione — ciemne, surowe — przymyślano ludowe świątki. Tyle w nich spokoju i dostojności ale na estradzie, gdy brali do rąk instrumenty, ubywało im lat, przybywało lekkości i werry. Prowadził korowód tradycyjnie koczujący festiwalowe koncerty.

Helena Golińska — od miana niefortki Festiwalu predestynuje zarówno wiek (liczy już 80 lat) jak i wieloletni udział jako uczestniczki konkursów, koncertów laureatów oraz wsczoły słuchaczki i towarzyszyki. Prawie co roku przyjeżdżała z odległych o kilkanaście kilometrów Karczmisz, by, jak mówiła — coł jeszcze wyśpiewać, zdobyć kolejną nagrodę, a w każdym razie poczuć się młodziej i zdrowiej. Występowała jako solistka, a także uczestniczka konkursów „Dudy — Maly” jako mistrzyni wsczoły wnuczki Renatki Rodzik — śpiewająca wraz z nią swoje sławne już dziełki „Orle wesołe”. Najbardziej jednak walczyła się „babcią” Golińską od śpiewaniem zapamiętanej z dzieciństwa piosenki:

<i>za króla Kazimierza, to były dobre lata, on noko nas krzywdził, a mać chłopa za brata.</i>	<i>Lud go kochał goręco i wyszko go sławo, zastal Polskę drewnianą, marmozaną zastawo.</i>
---	--

Tak to za sprawą Heleny Golińskiej Festiwal zyskał swój nieoficjalny hymn, którym rozpoczęła ona legoroczny jubileuszowy koncert pt. *Za króla Kazimierza...* — występując tym razem w duecie z pięćdziesięcioletnią prawnuczką!



Kapela Jana i Franciszka Bóźnichów z Aleksandrowa i Anna Malc
z Jędrzejówki. Fot. Jan Magerki

Młodsze pokolenie, choć też już z Festiwalem od kilkunastu lat związane, reprezentuje Ludwik Młynarczyk z Lipnicy Wielkiej na Grawie. Skrzypek założył kapel „Herudki”, wielokrotnie wraz z nią zdobywając laury. Nauczyciel węgierskiej szkoły i pasterz. Wychował wielu młodych muzyków, prowadząc ich po tajnikach orawskich nut od małego dziecka. Gra również na fujarkach, przeczalkach i liściach, a prowadzony przez niego zespół „Orawskie Dzieci” kulturowe proste, pasterkie melodie i instrumenty Powrzechne nazywany „strykiem” ubarwiał i w tym roku imprezę „Bosa nóżka” a także nagrodzony był w konkursie „Duży — Mały”.

W tegorocznym, jubileuszowym, XX Festiwali główne nagrody trynastooosobowe jury przyznało: Kapeli Jerzego Łudczaka z Wienawy (woj. radomskie), Władysławowi Nadobnemu — skrzypkowi z Głogowa (woj. kaliskie), Zespołowi Śpiewacemu z Dąbrów (woj. ostrołęckie) i Ludwice Rynkiewicz — śpiewaczce z Wyłud (woj. śląskie) i Krasowa (wszyscy z Lubelskiego). Liczba laureatów oraz konkretność rozdzielania wielu nagród równorzędnych dobrze świadczą o poziomie tegorocznego Festiwalu.

Krzyszyna Chruszczyńska