

DETERMINANTY POLSKIEJ KULTURY LUDOWEJ XIX WIEKU ¹

Etnograf stojący wobec konieczności dokonania opisu kultury jakiegokolwiek grupy społecznej podobny jest karykaturzyście muszqemu oddzielić istotne od drugorzędnego, by następnie zarysować paroma kreskami to, co charakterystyczne, zasadnicze, najważniejsze². Zadanie jego nie polega więc na nierealnej pogoni za wiernością fotograficznego portretu (wiadome zresztą jak bardzo jest ona zdradliwa), lecz raczej na celnym doborze migawek — odnalezieniu owych centralnych determinant, które Paul Lazarsfeld nazwał był w swoim słowniku³ formułami-matkami (*les formules mères*). Otóż wydaje się, iż w przypadku polskiej kultury ludowej XIX wieku — szczególnie w odniesieniu do ziem zaborów austriackiego i rosyjskiego — wychwycenie owych formuł-matek, elementów, które w ogromnej mierze zadecydowały o kształcie całości, jest stosunkowo proste. Są nimi przede wszystkim: izolacja, katolicyzm, ustny przekaz tradycji.

Izolacja. Pojęcia izolacji kulturowej używać można, w odniesieniu do sytuacji polskojęzycznego chłopca XIX w., w trzech — dopełniających się zresztą — znaczeniach⁴: A. izolacji „poziomej” — geograficznej, wynikłej głównie z małej mobilności społecznej mieszkańców wsi polskiej tego okresu, B. izolacji „pionowej” — klasowej, ograniczającej w znacznym stopniu możliwości korzystania przez wieś z elementów tak zwanej „kultury elit” i wreszcie C. wynikającej na zasadzie sprzężenia zwrotnego z poprzednich, a więc izolacji „świadomościowej” — ksenofobii, która również w momentach nieuniknionych spotkań ze światem zewnętrznym, ograniczała ich znaczenie poznawcze, powodując przyporządkowanie wyników nowych doświadczeń do zakorzenionych, spetryfikowanych struktur mitycznych. Nasilenie procesów powodujących owe izolacje nie było oczywiście równe na poszczególnych terenach zasiedlonych w XIX w. przez polskich (polskojęzycznych) chłopów. I tak korzystnie (szczególnie w aspekcie A i B) przedstawiała się sytuacja ludności zaboru pruskiego, a również (aspekt B) grup chłopskich przemieszanych terytorialnie z drobną szlachtą, czy (aspekt C) populacji kresowych. Pomimo to ogólne zasady (mechanizmy) izolacji cywilizacyjnej i jej konsekwencji uznać można, z częściowym pominięciem ziem zaboru pruskiego, za charakterystyczne dla całokształtu tej kultury wiejskiej XIX wieku, którą dzisiaj — jakże często — określa się unifikującym mianem „tradycyjnej kultury ludowej”. Niech usprawiedliwi to, iż w niniejszym szkicu koncentrującym się tylko na centralnych, najważniejszych mechanizmach kształtujących model kultury ludowej, pominięte zostaną bardziej subtelne zagadnienia zróżnicowań regionalnych, czy próby dokładniejszego określenia geo-społecznego zasięgu poszczególnych zjawisk.

Izolacja pozioma. Za podstawowe czynniki mobilności terytorialnej chłopca ziem polskich XIX w. przyjmuje się z reguły: a. służbę wojskową, b. pielgrzymki, c. targi i jarmarki, czyli handel wiejski, d. migracje zarobkowe (jest to jednak — dla ludności spoza królewsczyzn⁵ — istotne dopiero w czasach powłasza-

zeniowych⁶, e. żebractwo i ewentualnie — f. zamierające już w początkach XIX w. nawet na ziemiach górskich, zbójnictwo. Trzy pierwsze z wymienionych miały przy tym mieć, obejmując najszersze grupy chłopów, znaczenie podstawowe.

Służba wojskowa. „Doświadczenie odbywania służby wojskowej było udziałem najwyżej 3—5%” stwierdza Bohdan Cywiński⁷ mając na myśli całą ludność Rzeczypospolitej w przedrozbiorowych granicach. Jeżeli uwzględnimy jednak, iż np. w zaborze rosyjskim mobilizowano chętniej (wyjąwszy okres represji popowstaniowych, dotyczących jednak głównie szlachty)⁸ mężczyzn ruskojęzycznych, że niektóre kategorie poborowych kierowane były do różnych służb wewnętrznych, co umożliwiało pozostanie na terenie powiatu zamieszkania⁹ etc. — procent chłopów polskojęzycznych, którzy w związku ze służbą wojskową opuszczali rodzinne regiony obniżyć można niewątpliwie do 2—3. Opuszczali... Ilu z nich jednak dane było powracać? — i mniej ważna jest tu liczba żołnierskich ofiar na odległych „polach chwał”. Już bowiem sama wieloletniość uciążliwej służby, przy średniej długości życia nie przekraczającej dla naszego wieśniaka ok. 1850 r. trzydziestu sześciu lat (bez uwzględnienia śmiertelności niemowląt) nie stwarzały wielkich szans. Toteż nie darmo pieśń gminna owych czasów traktowała powołanych jak *sui generis* żywe trupy. Sądzić wszakże zasadnie można, że procent mężczyzn mogących przekazywać społeczności wiejskiej relacje z odległych stron wojaczki nie przekraczał ostatecznie 0,5—0,8.

Pielgrzymki. Zagadnieniem niedostatecznie przebadanym, co do którego również snuć można tylko hipotetyczne rozważania, jest zakres uczestnictwa XIX-wiecznego chłopstwa katolickiego ziem polskich w pielgrzymkach. Historycy i etnografowie ograniczają się tu przeważnie do niewiele mówiących sugestii, jak np.: że „były pielgrzymki wcale popularne”¹⁰. Na podstawie retrospektywnych relacji współczesnych¹¹, jak również fragmentarycznych badań zachowanych w niektórych sanktuariach „ksiąg” i „zbiorów łask” przyjąć można ogólnie, iż pielgrzymowało — przynajmniej jeden raz w życiu — od około 30% (początek XIX w.) do ponad 40% (schyłek wieku) katolickich mieszkańców wsi polskiej. Dokąd jednak? — X. Sadok-Barącz wylicza w Polsce (w granicach z 1772) 463 cudowne obrazy samej tylko Matki Bożej¹², a X. Wacław z Sulgostowa podwyższa tę liczbę (nie wliczając miejsc kultu ludności prawosławnej) do 1050¹³, co po doliczeniu jeszcze około 220 cudownych miejsc związanych z kultem niemaryjnym¹⁴ pozwala uzyskać okrągłą cyfrę 1300 celów pątniczych peregrynacji — a więc jedno świągające pielgrzymów sanktuarium katolickie na około 540 km², czyli krąg o promieniu zaledwie 13 km. Spośród nich ok. 1200 to sanktuaria o znaczeniu lokalnym, ok. 80 — regionalnym i ok. 20 — ponadregionalnym (np. Berdyczów, Częstochowa, Jarosław, Kalwaria Pałacowska, Kalwaria Zebrzydowska, Kodeń, Kraków, Trzebnica, Wilno...). Wydaje się — o ile polegać można znów na szacunkowych danych z fragmen-

tarycznych rekonstrukcji, iż pierwsze z wymienionych były ostatecznym celem ponad 80% pielgrzymów, już tylko 12—15% (a więc 3,6—6% katolickiej populacji wiejskiej) docierało do ośrodków regionalnych, a co najwyżej 5% (odpowiednio: 1,5—2%) dalej.

Jarmarki. Również uczestnictwo w jarmarkach i targach dotyczyło — jak wykazują to opracowania Zbigniewa Białego¹⁵, Kazimierza Chłędowskiego¹⁶, czy Michała Praskowskiego¹⁷ — przeważnie tylko specyficznych kategorii ludności wiejskiej i sporadycznie (około 0,5—1% nabywców) skłaniało chłopów do wędrówek dłuższych niż 1—2 mile austriackie, t.j. ok. 15 km. Jest zresztą faktem znamionym, iż chłop polski nie stosował w praktyce (w odróżnieniu choćby od Słowaków czy Łotyszów)¹⁸ rodzimej miary odległości dłuższej niż, użyteczny tylko przy krótkich dystansach, krok¹⁹.

W przybliżeniu przyjęć więc ostatecznie można (z**ó**bjnictwo i z**ę**bractwo miało w życiu społecznym wsi przeduwłaszczeniowej znaczenie drugorzędne!) iż zaledwie 2,5—4% chłopów miało okazję kiedykolwiek w życiu wydostać się poza granice „naszego świata” — rejonu o promieniu nie większym, niż 15 km swobodnego orbis interior.

Izolacja pionowa. Kościół, dwór, karczma i szkoła — spośród tych czterech podstawowych źródeł pośredniej informacji o tym, co dzieje się poza orbis interior, kościół odgrywa na wsi polskiej rolę bez wątpienia najważniejszą.

Kościół. „Ja nie czuję pisma, ni piszę — Ale tak z kazania słyszę” pisał, prezentując poglądy kmiecia, XVI-wieczny polemista katolicki Wit Korczewski²⁰ i lubo jego bohater dodaje zaraz: „Wolałbym dobre wyspanie — Niż pacierz, albo kazanie”, nie sposób docenić trwającego aż po XX wiek, wpływu homiletyki na kształtowanie się struktur chłopskiego światopoglądu. Toż jeszcze w 1900 roku chłopski prenumeratork „Gazety Świątecznej” nie znajduje dla redakcji większych komplementów nad stwierdzenie, że artykuły w jej periodyku „To tak jak by się w Kościele było na kazaniu pięknym i słuchało uważnie”²¹ a nawet z wydanych w 1935 roku pamiętników chłopskich cytują Jan Stanisław Bystron charakterystyczną wypowiedź: „Tyle tylko mądrości co ksiądz z dobrej woli powie...”²². W zakresie informacji „o świecie” nie była to jednak z zasady mądrość podawana explicite, w jakikolwiek usystematyzowany sposób, lecz zbiór różnych dygresji i anegdot służących dydaktyce moralnej, komentujących odczytane teksty z Pisma Świętego, czy też mających po prostu udokumentować przewagę intelektualną kaznodziei. Słuchacz uzyskiwał z nich wiadomości przypadkowe, często zmitologizowane i tendencyjne, czy zgoła faktograficznie fałszywe. Ich ważką rolą dla systemu ludowej wiedzy o świecie zewnętrznym (orbis exterior) zasadzała się więc bardziej na utrwalaniu (szczególnie, gdy chodzi o chłopską ksenofobię) niż przełamaniu struktur mitycznej świadomości wsi.

Il. 1. Jan Paweł Norblin, Zabawa wiejska w karczmie, rys. pędzlem i tuszem, lawowany.





11. 2. Jan Paweł Norblin, W karczmie, rys. tuszem, lawowany, 1780 r.

Wydaje się natomiast, że nie należy przeceniać znaczenia osobistego kontaktów chłopów z duszpastorzem. „Ksiądz był wyniosły i daleki” — jak słusznie podkreśla Bystron²³, zaś proboszcze utrzymujący żywsze kontakty prywatne z wieśniakami należeli do wyjątków nawet i u schyłku XIX wieku (stosunkowo często zdarzało się to na kresach wschodnich — przypuszczalnie pod wpływem przykładu postawy popów prawosławnych). Zupełną natomiast rzadkością byli działacze typu XX w.: Wacława Blizińskiego (Kaliskie), Stanisława Stojalowskiego (Galicja), lub Piotra Wawrzyniaka (Wielkopolska).

Dwór. Innej natury (moda, obyczaj, pieśń świecka, wyposażenie materialne), ale bardziej jeszcze powierzchowne i mimowolne było — w dziedzinach edukacji i informacji — oddziaływanie dworu. Ogromnej większości szlachty nazbyt odpowiadała formuła „Niech na całym świecie wojna — Byle polska wieś zaciszna — Byle polska wieś spokojna...”²⁴, by w interesie jej leżało jakiegokolwiek rozszerzenie kręgu chłopskich wyobrażeń. Wręcz odwrotnie — odnotować można częste przykłady wyrzucania przez oficjeli dworskich z terenu wsi obcych handlarzy, żebraków i włóczęgów, zakazu goszczenia przez chłopów osób spoza parafii i t.p. „Pan się boją we wsi ruchu...”²⁵. Niech więc nie mylą nas powracające co pewien czas na dworskie ganki fale zainteresowania „chłopską dolą”, mazowieckie wędrówki Kolberga, programy „zblżenia do ludu”. „Kocham te swojskie, wierne/ Chłopskie serca bratnie/ Które dla mnie, ich pana/ Biją tak intratnie...”²⁶, podsumował je Jan Lemański, z sarkazmem wprawdzie, lecz i bezsprzeczną słusznością.

Karczma. „W całej wiosce dymią czuby / A w karczmiisku ćma narodu”²⁷. I rzeczywiście, karczma,

która — o czym często się zapomina — spełniała w życiu wsi, poza Litwą, nie tylko funkcje „rozdymiania czubów”, ale również handlowe, kulturalne, matrymonialne etc. cieszyła się zazwyczaj intensywną frekwencją. Intensywną — nie szeroką, gdyż jej obroty zapewniane były przede wszystkim przez częste wizyty stałej grupy najbliższych mieszkających wieśniaków. Grupy względnie niewielkiej, jako że „np. w 1874 na terenie Galicji jedna karczma przypadała na 233 mieszkańców, licząc w to nawet dzieci przy piersiach, a w niektórych powiatach nawet na 120 osób”²⁸. Owa miejscowa mini — „ćma narodu” miała teoretyczną okazję spotkania w karczmie podróźnych wieśniaków z innymi okolic (obowiązek dróg), kupców, jak i niekiedy różnego rodzaju elementów niestabilizowanych (żebracy, złodzieje, paserzy). W praktyce jednak posłańcy chłopscy muszący pokonywać pieszo conajmniej 30 km dziennie²⁹ nie mieli przeważnie sił, kupcy zaś, dysponujący zresztą najczęściej wydzielonymi kwaterami, ochoty do bardziej ożywionego życia towarzyskiego. Obcym kompanem karczemych pogwarek bywał więc sporadycznie dyskretny z konieczności złodziejasek lub nie skąpiący — za opłatą — gardła ani czasu *dziad* — żebrak. Wokół roli, jaką odgrywał ten ostatni w większym obiegu informacji narosło w literaturze etnograficznej i historycznej wiele mitów. Nazywano go wszakże nawet „profesorem wsi” (Seweryn Udziela), czy „gazetą ludu”. Jeśli już gazeta, to ściślej — „journal jaune” — popołudniówka ograniczająca się — jak wykazują współczesne badania — przede wszystkim do repertuaru sensacyjnego, typu: „Straszna kara Boża spadła na niegodziwego syna, który mścił się nad swoim ojcem, a gdy uderzył staruszka w twarz, to obie ręce mu nagle skostniały”³⁰, „Straszna zbrodnia Bier-



Il. 3. Oko Opatrzności, olej na płótnie, XIX w.

nackiego i Karczmarczyka popełniona na kalece Talarze w Rębkowie pod Garwolinem".³¹ etc. Zaiste — zachęcająca wizja świata!

Szkoła. Złożona jest natomiast sprawa oddziaływania na wieś szkoły. O ile bowiem w zaborze pruskim, gdzie przymus szkolny zaprowadzono na Śląsku w 1819, w Poznańskim w 1825, a w Prusach Zachodnich w 1845, jest ono skuteczne i stosunkowo głębokie, o tyle do pozostałych terenów Rzeczypospolitej pasują raczej strofy Jana Lemańskiego: „O wsi gdzie dookoła/ Nikt nie wie, co to szkoła/ Gdzie wie-
 zda krzewi ta się/ Wykręcać gniazda ptasie...”³². I tak podług danych spisu ludności z 1897 tylko 31% dorosłej (!) populacji guberni lubelskiej umie czytać, w radomskiej i kieleckiej mniej jeszcze. A przecież są to lata bujnego już rozwoju szkolnictwa jednoklasowego. Jeżeli więc uwzględnimy jeszcze, iż przytoczone cyfry są oczywiście zawyżone przez szerzej korzystającą z oświaty ludność miejską, przyjdzie przestać się dziwić, że w pierwszej połowie XIX wieku uważano piśmiennego za „księdza, diabła albo niespełna klepkę” zarówno w Galicji, jak i na ziemiach zaboru rosyjskiego, zaś Eustachy Hrabia Tyszkiewicz w swoim „Opisaniu powiatu borysowskiego” nie potrafi przypomnieć sobie ani jednego (!) dziecka chłopkiego pobierającego nauki. Sytuacja ta poprawiała się bardzo powoli. Jeszcze w 1899 entuzjastka szkolnictwa ludowego Zofia Strzetelska-Grynbergowa stwierdzi, iż „lud wiejski niechętny jest dla oświaty” i „nieprzychylnie usposobiony do szkoły”³³, a jej opisy wiejskich szkół roić się będą od takich stwierdzeń, jak np.: „w Biliczu założono szkołę na początku XIX wieku. Pobyt dla nauczyciela tam bardzo przykry; można dostać melancholii. Wyniki nauki bardzo słabe”³⁴. Oczywiście w tym stanie rzeczy również i czytelnictwo wiejskie („Oboże ile jasię nauczył zgazety ilem Poznał świata ile krajów wodów Askądtbym mug wiedzić żeby nie

panska pracza jnauka ojczowie naszą nie dali nam Boszami nieumieli. Tobym tego niewiedział jak zgazety”³⁵) odgrywać poczęło poważniejszą rolę w samym końcu wieku.

Izolacja świadomościowa. Wreszcie: izolacja „świadomościowa” — zjawisko nie wystarczająco wciąż przez historyków, czy socjologów dostrzegane i akcentowane. Tymczasem materiały zebrane przez Jana Stanisława Bystronia nie pozostawiają najmniejszej wątpliwości co do tego, iż wierzenia o ślepym rodzeniu się obcych, ich czarności, kanibalizmie, obrzydliwym zapachu etc.³⁶ nie ulegały weryfikacji nawet wobec oczywistych, empirycznych zaprzeczeń. W zamkniętych chłopskich mikrokosmosach XIX w. brakowało nie tylko fizycznych możliwości lub chęci, ale również — czy raczej: przede wszystkim — przygotowania intelektualnego do zauważenia, poznania, obiektywnej oceny, a tym bardziej zaakceptowania inności lub nowości. To dlatego ci nie-liczni urlopnicy powracający z wojska, w których informacjach tak wielką nadzieję zdaje się pokładać Bystron, opowiadali — jak wspomina Wincenty Wilos — „cuda o tym, co tam widzieli, a czego najczęściej nie rozumieli. Mówili na przykład nasłuchanym gromadom, że obozowali na tak wysokich górach, z których można było wprost od słońca zapalić fajkę albo papierosa. Widzieli całe domy budowane ze szkła, złote kościoły, kamienice tak wysokie jak nasze Tatry, kłosa zboża na pół metra długie, krowy takie, że do brzucha jednej można bez trudu dziesięć naszych schować, ogromne ilości wina, w których się ludzie tamtejsi kąpią i myją, nie używając wody. Dziwne było po prostu, że płotac te i inne androny żaden z nich (podkr. L. S.) nie wspomniał nawet o stosunkach i urzędzeniach, jakie w tych krajach już panowały, a które powinien był, jako rolnik, w pierwszym rzędzie zobaczyć.”³⁷ Jak widać z wielką intuicją pisał Tomasz Mann w *Józefie i jego braciach*³⁸, iż w izolowanych kulturach tradycyjnych mit pokonuje z reguły „przypadkową i nieistotną rzeczywistość”. Mogli więc chłopcy w Galicji, mieszkający po prawej stronie Wisły, mieć na jej drugim brzegu ukochanych krewnych, przyjaciół i znajomych, a równolegle — jak nakazywała mityczna reguła — uważać wszystkich sąsiadów zza rzeki „za Moskali i dziwić się, dlaczego oni mówią po polsku, a większe mieć do nich uprzedzenia aniżeli do Niemców lub Żydów”³⁹. Tak — „musimy się zgodzić na to, że owa epoka dopuszczała jednocześnie obie możliwości”⁴⁰. Nie docenilibyśmy jednak znaczenia tej swobodnej ludowej ksenofobii i schizofrenicznej rezerwy poznawczej, ograniczając ich znaczenie do kontaktów z cudzoziemcami i egzotyką dalekich stron. Kurpiowskie badania Jacka Ołędzkiego⁴¹ wykazały wszakże dobitnie, iż zmytowane postrzeżenie, połączone z niechęcią poznawczą, a wzmocnione pokaznym bagażem infernalnych bez mała wierzeń, odcisnęły swoje piętno na znajomości i interpretacji niezwykle szerokiego zakresu (czy zgoła wszelkich?) zjawisk i istot spoza oswojonego kręgu „naszej” wsi⁴². Pomiędzy inteligentkie bajki włożyć więc można wizję „tradycyjnego” wieśniaka — dziecka natury, podziwiającego piękno dzikich „pól i lasów mieszkańców”⁴³. „Niech ta ciort weźmie wszystkie gady, robaki i inne zwierze”⁴⁴ — ta i podobne, zanotowane nie tylko przez Jacka Ołędzkiego, wypowiedzi są niestety znacznie bardziej wiarygodne od pokutujących tu i ówdzie rzewnych wspominek sielskiego dzieciństwa. W najlepszym przypadku: „dzikich stworzeń nie zidziałem, to nie poziom, które mi się spodobały. Zajunc casem przeleci, ale zajunc — jak to zajunc”⁴⁵. Wszystko co poza granicami „naszego” świata, swojskiej ekumeny, nie warte jest w

gruncie rzeczy wysiłku obserwacji, czy zastanowienia, pada łatwym łupem mitycznych schematów. Toż i tak wiadomo, że tylko w naszej wsi, naszym „orbis interior” — „natura jest doskonalsza, od Pana Jezusa cłoziekoziu dana”⁴⁵.

Znaczenie owej wielostronnej izolacji wsi polskiej XIX wieku, którą podsumował był Witos lapidarnym stwierdzeniem, iż chłop „tworzył sobie swój własny świat, poza który nie chciał ani nie mógł wychodzić”⁴⁶, nie było dotąd należycie doceniane przez większość historyków i etnografów epoki, którzy ograniczali się przeważnie do zdrowo-rozśądkowej konstatacji związku między odosobnieniem i konserwatywnym chłopskich mikrokosmosów, czyli do teoretycznego uogólnienia — pełnych zresztą przesady — wersów Władysława Syrokomli o Polesiu: „Tu zasłonięni lasem i oblani wodą/ Z pokoleń w pokolenia ludzie wiek swój wiodą/ Żaden nowy obyczaj, żaden wymysł świeży/ Nie przemienił ich mowy ni kształtów odzieży/ Żaden nowy duch wieku nie przyłożył ręki,/ By zmienić bicie serca albo tekst piosenki...”⁴⁵ Tymczasem wydaje się, iż skutki owego „zasłonięcia lasem i oblania wodą” były o wiele szersze i bardziej złożone. Nie porywając się na całościową, systemową ich analizę, warto chyba na paru najbardziej jaskrawych i znaczących przykładach: rytualizmu, moralności, sensualizmu wiejskiego, ukazać sprawczą, organizującą rolę pozostawania w izolacji dla mechanizmu kultury ludowej XIX wieku.

Rytualizm. Małe, względnie odosobnione grupy, żyjące w mniej lub bardziej silnym poczuciu mitycznego zagrożenia zewnętrznego, tylko w bardzo wąskich ramach pozwolić sobie mogły (wpływały na to również racje ekonomiczne) na tolerowanie niezestandardyzowanych postaw jednostek, noszących wszakże zawsze w sobie zarodek groźby dezintegracji orbis interior⁴⁸. „Zespoleni i jednacy” — tak brzmieć by zapewne winna nieuświadomiana dewiza dążeń tradycyjnej społeczności wiejskiej. Naturalną zaś takiej zasady konsekwencją okazać się musiała społeczna niechęć do wszelkich postaw i działań indywidualnych, obejmująca zarówno zakres obyczajowości, wyposażenia materialnego (opiewany wielokrotnie chłopski opór przeciw innowacjom technicznym)⁵⁰, jak i — przykład to nader charakterystyczny dla polskiej kultury ludowej XIX wieku — religijności. „W żadnym bodaj środowisku, poza wiejskim, nie występuje z taką wyrazistością oblicze społeczne religii — to, że jest ona sprawą życia zbiorowego, a dopiero wtórnie indywidualnego.” — pisał Stefan Czarnowski⁵¹. I rzeczywiście — nawet modlitwa oceniana jest wśród chłopów zdecydowanie wyżej, jeżeli ma charakter zbiorowy. „Abo to Pan Bóg ma głowę do uważania na każdego z osobna”, „Jek razem, to i Pan Jezus inaczej wysłucha”, „Jek Jezus z apostoły i my klękajmy pospoły...”⁵². Podobne opinie powtarzają się w odniesieniu do pielgrzymek („Pielgrzymi nie są niemal nigdy przedstawicielami tylko samych siebie. Z reguły są jednocześnie pośrednikami nabożności szerszego, lub szcuplejszego grona, które powierzyło im zanieśnięcie próśb do Boga przed cudownym obrazem Jego Matki, dokonanie w imieniu mandatariuszów i za nich określonych ćwiczeń nabożnych... Pielgrzym nawet samotny, jest zawsze czymś posłem.”⁵³), jak również praktyk pokutnych etc. Owemu ubóstwu — żeby nie powiedzieć brakowi — i niskiemu wartościowaniu praktyk indywidualnych przeciwstawia się oczywiście bogaty i różnicowany repertuar wierzeń, wyobrażeń i praktyk zbiorowych. Realizacja tych ostatnich z udziałem znacniejszego grona uczestników wymaga zaś starannej reżyserii, obejmującej zarówno czasowe, przestrzenne, jak i społeczne rozplanowanie obrzędu. Kul-



Il. 4. Matka Boska Saletyńska, olej na płótnie, 65 × 51 cm, XIX w.

tura ludowa wypracowała przez wieki (opierając się w tym dziele w znacznej mierze na ciągłej adaptacji pierwiastków chrześcijańskich do spetryfikowanych, achrześcijańskich struktur mitycznych⁵⁴) nader precyzyjne i koherentne „scenariusze” rytualne. Bogactwo ich form i bagaż w nich zawarty, a mających dla struktur rodzimej kultury ludowej XIX wieku znaczenie organizujące, tradycji mitycznych⁵⁵, łatwo przyćmiły najważniejszą z punktu widzenia Kościoła, to jest teologiczną treść obrządków. Rytuał oderwał się od swych teologicznych znaczeń stając się niezwykle często — sam w sobie przedmiotem wiary, jak np.: powszechna w religijności ludowej XIX w. wiara, że „jeśli zaginą koladka (t.j. obrzędy bożonarodzeniowe) nastąpi koniec świata”⁵⁶, gdzie sam zespół akcji obrzędowych przekształcił się w „normę eschatologiczną”, lub — bezrefleksyjnie, czyli bez związku z jego sensem teologicznym, celebrowany spektakl, czego wymownym przykładem mogą być choćby obchody święta Matki Bożej Zielnej realizowane w Kalwarii Pałacowskiej (fundacja 1668, sprowadzenie cudownego obrazu NMP ok. 1685). Kalwaria wybudowana została przez Jędrzeja Maksymiliana Fredrę z myślą — jak to sama nazwa wskazuje — o obchodach paschalnych. Jest ona możliwie wiennym odtworzeniem miejsca Męki Pańskiej — odległości pomiędzy kapliczkami, wyobrażającymi poszczególne stacje, wymierzone są tak, by odpowiadały odległościom w Jerozolimie. Mamy tu i górę Oliwną i potok Hebron vel Cedron⁵⁷ (rzeka Wiar). W tej scenarii obnoszona była corocznie, w dniu 14.VIII (i jest zresztą do dzisiaj) figura Maryi. Z okazji uroczystości Wniebowzięcia idzie się więc do „domku Piłata”, przechodzi przez „Hebron”, odwiedza Annasza i Kajfasza... Żaden z indagowanych współcześnie pielgrzymów nie widział w tym nic dziwnego, uzasadniają-



5



6

Il. 5. Św. Bartłomiej, drewno polichrom., wys. 67 cm, XIX (?) Zaborów, woj. rzeszowskie.
 Il. 6. Wojciech Oleksy. Pietà, drewno mal. kredkami, wys. 28 cm, 1973 r.

swoje postępowanie (np. śpiewanie pieśni wielkopostnych przy tak radosnym święcie) najfantastyczniejszymi apokryfami⁵⁸, albo prostym stwierdzeniem: „jakiśmy inaczej robili, to by nas Pan Bóg przeklął, tak zawsze było i być musi⁵⁹. Rytuał sam w sobie okazuje się więc wartością obwarowaną nie tylko groźbą oburzenia grupy, ale i gniewu Bożego⁶⁰. Dokonuje się kliniczny wręcz przypadek procesu mityzacji: nie treść nauki Kościoła, ale wytwory społeczne, rezultaty określonych powikłań historyczno-kulturowych, czy zgoła ekonomiczno-klasowych, czysto nieraz zewnętrznie i przypadkowe, jawić się poczynają w oczach chłopów jako „odwieczne”, „uświęcone”, „słuszne” i w konsekwencji podlegają rytualizacji. Liczne świadectwa potwierdzają zaś, iż w XIX wieku takie właśnie zmitologizowane i zrytualizowane, acz niejednokrotnie zgoła fałszywe, wyobrażenia o własnej religii były często dla polskich wieśniaków podstawowym probierzem ich katolickiej prawowierności, pozwalającym mieszkańcom orbis interior nie tylko na pogardliwe ustosunkowywanie się do innych grup wyznaniowych, narodowościowych, czy lokalnych, ale niekiedy nawet na ignorowanie postawy i nauki książy, o ile ci usiłowali w świat tych poglądów ingerować. Dotyczyło to, jak się wydaje, przede wszystkim sfery moralności.

Moralność. „Rytualizmem tłumaczy się także fakt, że treść etyczna chrześcijaństwa mało zaprzęta naszego włościanina (...) Moralność ludowa praktyczna w całości swojej, uzasadniona jest przede wszystkim tradycją, starodawnym obyczajem. Postępuje się w pewien sposób w danych okolicznościach, bo nie inaczej postępowali ojcowie, bo tak postępuje się zawsze, nie zaś dlatego, że tak uczy ksiądz na kazaniu...”⁶¹ — stwierdza znów Stefan Czarnowski, lecz zdanie jego, chociaż niewątpliwie słuszne, ma tylko opisowy charakter. „Tradycje”, „święte prawa”, „czy-

ny ojców” to już wszakże końcowy produkt mityzacji. Co spoczywało jednak u jego podstaw, wokół jakich centralnych zasad ogniskował się system moralności ludowej XIX wieku? Otóż dopuszczając pewne niuanse regionalne⁶², natrafimy i tu bez trudu na zasadnicze przeciwstawienia: „nasza grupa” — obcy, orbis interior — orbis exterior, których wynikiem była tzw. moralność swojaka, w której bezwzględnie potępiane zło, grzech ciężki, stanowiło to wszystko, co uderzało w grupę od zewnątrz lub rozsadzało ją od środka. Natomiast przewiny wobec obcego, czy popełnione w imię utrzymania zasad ładu wewnętrznego, były już traktowane zupełnie inaczej. Ten determinowany przez naczelność formuły „razem swojacy” relatywizm moralny widać bodaj najlepiej w zakresie oceny przestępstw przeciw zdrowiu i mieniu bliźniego. I tak zabicie człowieka potępiane było oczywiście surowo przez XIX-wiecznych chłopów nadrabskich⁶³ i poczytywane za grzech ciężki, jednak „zabicie człowieka znanego ze zbrodniczych czynów przeciw mieszkańcom wsi, chociażby i dla pomśzczenia osobistej krzywdy i w sposób podstępny, nie zaliczają już Nadrabianie do ciężkich przestępstw. Wobec zaś spełnienia zabójstwa w imię ogólnego dobra lud nie tylko uniewinnia zupełnie zabójcę, ale owszem czyn jego uważa za bardzo piękny⁶⁴”. Dodajmy, iż w przypadku gdy owo całkiem dowolnie interpretowane „ogólne dobro” zwracało się przeciw osobnikowi szczególnie (narodowościowo, językowo, religijnie, czy zawodowo) grupie obcemu, jego zgładzenie jawiło się chłopom omalże pożyteczną rozrywką, toteż prześcigali się w pomocy prowodyrom. Oto udokumentowany w znakomitej monografii Jana Świętka, a znajdujący swoje odpowiedniki z innych regionów, opis rozprawy z karcmarzem — Żydem: „...dwaj młodzi parobcy częścią z osobistej zemsty, częścią w imię ogólnego dobra po-

stanowili zgładzić Lejbusia ze świata. Zamiaru swego dokonali w święto Matki Boskiej Zielnej (warto zwrócić uwagę na symbolikę tego doboru terminu — przyp. L. S.) w jego własnej szynkowni. (...) Rozpoczęło się kolankowanie, kopanie obcasami i deptanie (...) Za chwilę dobrze już zbitego wywieczono za włosy z izby karczemnej na pole, a tu wielu z obecnych uważało za swój obowiązek przynajmniej przez jedno uderzenie kołka przyczynić się do zgładzenia Lejbusia. (...) Lejbuś tym sposobem do stu kołów otrzymał już po śmierci... (...) Ale — komentuje Świętek — nie można tego uważać za pastwienie się nad trupem, bo cała wieś wtedy opowiadała sobie, że Lejbuś tylko dlatego tak liczne razy po śmierci odniósł, ponieważ obawiano się, aby »się nie zatajuł« (udał nieżywego)”.⁶⁵ Oczywiście — przypadki zabójstw to zdarzenia skrajnie jaskrawe i wbrew plastycznemu opisowi Wincen- tego Witosa, jak to „Trupy zalegały podwórza karczemne, komisje sądowe i prokuratorskie zjeżdżały co trochę do wsi...”⁶⁶ — jednak dosyć na wsi polskiej XIX wieku rzadkie. Problemem dalece powszechniejszym były trwałe uszkodzenia cielesne i okaleczenia stano- wiące najczęściej — rzecz to typowa dla większości izolowanych grup lokalnych w Europie — owoc po- rachunków wewnątrzrodzinnych. Niezwykle istotnym instrumentem zachowania ładu wewnątrz grupy była wszakże jej spetryfikowana hierarchiczność, podział uprawnień i władzy zarówno w skali całego orbis interior, jak i jego integralnych — rodzinnych ato- mów. Stąd bezwzględne poszanowania praw rodziciel- skich, posunięte tak daleko, iż „... uszkodzenia cielesne dzieci przez rodziców, wskutek których następuje śmierć po upływie krótszego lub dłuższego czasu, nie należą do bardzo rzadkich przypadków. (...) Sąsiedzi nie podnoszą ich z zasady, aby nie naruszyć praw ojcowskich; zresztą śmierć dziecka uważa się za natu- ralną, skoro ona nie następuje bezpośrednio po pobi- ciu, ale po dłuższej słabości, która jest jego następ- stwem. — Sąsiedzi tylko wtedy nie puściliby bezkar- nie rodzicom zabicia dziecka, gdyby ono od razów z ich ręki natychmiast zakończyło życie. (...) Jak cię- żkie i częste są kalectwa, o które rodzice dzieci przy- prawiają, jak nieopatrzne są razy, które oni nawet z błahych powodów między nie rozdzielają, wystarczy choćby zagadnąć jednego i drugiego włościanina, który ma pewne wady fizyczne lub umysłowe, odkąd datują się te jego wady, a usłyszy się od niego narzekania na »tatusia, co go okulał, i że teraz ukrymuje na nogę, bo go porazili pałą, jak uciekał, i że się bał, żeby go nie pobili za to, i że puścił w koniczne krowy«; lub »na mamusie, że mu utracili rękę, jak im kij kciał wydrzyć, i żeby go nie bili za to, że krów nie napas« (...) Utyskuje też niejeden na tatusia lub mamusie, »i że go raz tak po łbie zwalili, i że on teraz pamięci ni ma i zabacuje se i w głowie mu się casem jaze maci«”⁶⁷.

Sensualizm. Wyobraźnia chłopca polskiego XIX wieku kształtowana przez zmitologizowaną tradycję lokalną nie wybiegała dalego poza granice orbis interior. Wizja świata „po tamtej stronie” trwać więc mogła i trwała w spetryfikowanym bezruchu mitycznych wyobrażeń. Sytuacja komplikowała się jednak w przypadku przy- jęcia i zaakceptowania przez wieś jakiegokolwiek nowi- ny z zewnątrz. I tak, zasymilowanie modelu dobrego władcy, w jego konkretnej postaci, pociągać by wszak za sobą winno spopularyzowanie obrazu dworu, czy choćby (w zależności od zaboru) kopuł kremlowskich cerkwi, galerii Sanssouci, kolumnad Hofburgu. Rów- nież dzieje ewangeliczne rozgrywają się na tle pustyn- nych piasków, egzotycznych gajów oliwnych, w cieniu



Il. 7. Marian Józwiak, Spowiedź, drewno polichrom. wys. 32 cm.

piramid. Zrozumienie tego kontekstu, udostępnienie wy- obraźni tamtej — odległej rzeczywistości pod inną, niż baśniowo-fantastyczna formą, oznaczałoby zaś uznanie możliwości toczenia się normalnego ludzkiego życia wśród różnych pejzaży, zwierząt, roślin, co uderza- łyby w samą istotę dychotomii orbis interior: orbis exterior i prowadziło do jej zupełnego zniweczenia. Broniąc się przed tym, czyli innymi słowy — chcąc udostępnić chłopom nowe treści bez naruszania binar- nej struktury mitycznej, podjęła kultura ludowa uwień- czony pełnym powodzeniem wysiłek zmiany kontekstu „tamtych” zdarzeń, przeniesienia ich bohaterów w tu- tejsze, swojskie, zrozumiałe realia. Są więc nadal „tam daleko” domy „wyzse niz Tatry”, rzeki wódką płynące, kościoły z rubinów i złota, ale już „nasz cysorz to ma z dziesięć zagród i po sto owiecek w każdej”⁶⁸. Pan Bóg w chłopskim przebraniu odwiedzać ma posz- czególne wsie, czynić cuda i wymierzać doraźnie spra- wiedliwość⁶⁹, Matka Boska upodabnia się do widy- wanej od czasu do czasu „panienki ze dwora”⁷⁰... Wszy- stko wraca do normy. Znowu mamy do czynienia z prze- ciwstawionym „obcemu” światem swojskim i dosło- wnym, namacalnym i zrozumiałym. Czyż może zatem dziwić, że w tak ukształtowanej świadomości chłopca nie mieściło się na przykład, iż mógłby zwracać się do Wszechobecnego modląc się niekoniecznie przed kon- kretnym, dobrze sobie znanym obrazem świętym. Nie! — on zwraca się tylko do tego tu obrazu, który sam w sobie „ma udział w naturze wy- obrażanej postaci i postać tę streszcza”⁷¹, który sam w sobie jest cudowny. Więc i medalik, który do tego obrazu przytknięto będzie miał „większą moc” od medalika zwykłego, więc i dyskusja, która Matka Boska jest „silniejsza” — krasnobrodzka czy jarosław- ska — mogła wydawać się jak najbardziej uzasadnio- na⁷². Jak dalece wizerunek, symbol, utożsamiany był

z postacią, którą sygnalizuje, jak daleko sięgał konkretyzm ludowej wyobraźni religijnej, przykładem niezwykle mało w Polsce XIX wieku rozwinięty kuit relikwii⁷³. Wzruszająco uzasadnia to współczesny (IV. 1975) respondent z Nowego Sącza w odniesieniu do relikwii św. Stanisława Kostki: „A na co ja się mom do kości modlić, kiej moge godoć do całego Stanisława Świętego...” (chodziło oczywiście o figurę).

Ten naiwny niewątpliwie i niejednokrotnie deprecjonowany ludowy sensualizm legł jednak, mimo wszystkich swoich ograniczeń, u podstaw specyficznego bodaj dla ziem północno-słowiańskich typu niezwykle głębokiej i autentycznej wrażliwości religijnej.

Katolicyzm. Wrażliwość religijna. Jeżeli wspomnieliśmy o tendencji do „zeswojszczenia” i usensualnienia wizji sacrum przez kulturę ludową XIX wieku, to pominąć wszakże nie możemy drugiej — daleko bardziej istotnej — strony tego samego zjawiska, czyli sakralizacji „swojego” świata, orbis interior, w którym większość obserwowalnych elementów rzeczywistości związanych zostaje bezpośrednio z postaciami Chrystusa, Maryi, świętych — lub ich działalnością. Spójrzmy na same choćby nazwy roślin: boży byt (ambrosia maritima), boże drzewko (artemisia abrotanum), boży mech (hieracium pilosella), dłoń Chrystusowa (orchis conopsea), koszycki Najświętszej Panny Maryi (verbena officinalis), lenek Panny Maryi (linaria vulgaris), łysina św. Piotra (scabiosa succisa), lzy Matki Bożej (pisum sativum), rajskie drzewo (aquillaria agallocha), warkoczyki Najświętszej Pani (verbascum thapsus), ziele św. Antoniego (plumbago europaea), złote włoski Matki Boskiej (polytrichum)... etc. A przecież na tym nie koniec. Również wszelkie właściwości roślin i zwierząt, ich wygląd, głosy, zachowania znajdują wytlumaczenie w niegdysiejszym lub permanentnym kontakcie z sacrum. I tak na przykład gałązki leszczyny zabezpieczać mają przed burzą, gdyż pod tym drzewem schroniła się Święta Rodzina podczas ucieczki do Egiptu, osika dygocze do dzisiaj ze wstrętu po dotknięciu ciała Judasza, który się na niej był powiesił, skowronek jest pod specjalną ochroną Matki Bożej w nagrodę za to, że wydłubał cierń z głowy umęczonego Pana Jezusa, pająka nie wolno zabijać gdyż uciszył ongiś muchę przeszkadzającą spać Dzieciątku lub wręcz przeciwnie — należy tępić za przechwałki, iż przedzie cienie od Najświętszej Pani, jaskółka ukradła nożyczki i kłębek czerwonych nici szyjącej Maryi i za karę ma piętno nożyczek na ogonie (głębokie wycięcie), a czerwonego koloru pod szyją (chodzi o jaskółkę dymówkę — hirundo rustica) etc. etc.⁷⁴ Cały świat wokół, „wszystkie dzienne sprawy” wieśniacze włączane były przez kulturę ludową w chrześcijański krąg sacrum. Owo włączenie nie wyczerpywało się przy tym w dziedzinie folkloru słownego, lecz w istotnym stopniu determinował postawę chłopów, ich stosunek do rozlicznych przedmiotów i zjawisk. By się o tym przekonać wystarczy wspomnieć choćby nabożny szacunek ludu dla „darów Bożych” — chleba krojonego na krzyż i podnoszonego z ziemi — jeżeli upadł — z przeproszającym pocałunkiem, potraw żegnanych przed spożyciem, różnorodnych płodów święconych uroczyste w dniach: Matki Boskiej Gromnicznej (2.02.) — wosk, św. Błażeja (3.02.) — jabłka, św. Agaty (5.02.) — sól, św. Walentego (14.02.) — len, św. Tomasza (7.03.) — chleb, św. Łazarza (27.03.) — ziele szakłaku, Przemienienia Pańskiego (6.08.) — owoce, miód, koper, św. Wawrzyńca (10.08.) — miód, masło, Matki Boskiej Zielnej (15.08.) — zioła polne i kwiaty, św. Rocha (16.08.) — bydło, i.t.d. Warto też zwrócić uwagę na powszechne przyjęcie przez wieś polską reli-

gijnych formuł powitań, pozdrowień i życzeń: „Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus”, „szczęść Boże”, „Boże dopomóż”, „z Bogiem”, „Boże prowadź”, „w imię Boże”, „wszelki duch Pana Boga chwali”, „niech cię Bóg ma w swojej opiece” i związanego z nimi zwyczaj czynienia znaku krzyża przed pracą, podróżą, ważną rozmową, przy powrocie do domu..., czyli ogólniej — na rozpoczęcie i zakończenie każdego z ważniejszych lub niebezpiecznych przedsięwzięć, w pełnym poczuciu zależności ich powodzenia od Bożego wyroku. Poczuciu tak silnym, iż w księgach łask przy cudownych obrazach, a nawet na votach, znajdujemy niezwykle często zapisy podziękowań za opiekę Bożą w sprawach, które obserwatorowi nie obdarzonemu ową ludową „wrażliwością mirakularną”⁷⁵ wydać się muszą naturalne i codzienne: „Za szczęśliwy powrót z miasta”, „za płon obfity”, a nawet (sic!) „za pomyślnie ukończenie budowy obory”. Adresatem próśb o pomoc i orędownictwo, a w konsekwencji i podobnych cytowanym podziękowań, była na wsi polskiej przede wszystkim osoba Matki Bożej. „Wszystko tam wielkość Matki Bożej chwali, Wszystko Ją wielbi albo Jej się żali!”⁷⁶ — pisał w. Pol i rzeczywiście nasilenie kultu maryjnego przybrało wśród chłopów polskich XIX wieku rozmiary niespotykane w innych krajach Europy Płn., na co decydujący wpływ miały, jak się wydaje, cztery czynniki: 1. popularyzowanie przez Kościół (szczególnie po Tridentinum) prostych i łatwo dostępnych sensualnej mentalności chłopskiej stereotypów kulturowych: Maryi — piastunki (Panagia Galaktotrophousa, Glykophilousa i Eleousa), opiekunki (orędowniczki), czy zbolełej matki (Panagia Strastnaja, Mater Dolorosa), które łatwo było dopasować do konkretnych sytuacji codziennego życia, 2. niemal zupełny brak (poza Śląskiem Cieszyńskim i Inflantami) penetracji protestanckiej na wsi polskiej, względnie silny natomiast (szczególnie na kresach wschodnich) wpływ prawosławia, 3. bardzo silne pierwiastki matriarchalne w kulturze społecznej wsi polskiej, związane z jej rolniczym — osiadłym charakterem, 4. rozdrobnienie przestrzenne kultu do wielu małych centrów lokalnych, umożliwiające zamykanie go i interpretowanie w kategoriach orbis interior. Tradycyjna socjologia polska akcentować zwykła, mniej czy bardziej świadomie, głównie ostatni (4.) spośród wymienionych czynników. W takim ujęciu ludowa nabożność maryjna, oderwana od całokształtu zagadnienia chłopskiej wrażliwości religijnej, staje się li-tylko jednym jeszcze elementem sakralizacji „swojskiej ekumeny” lub identyfikacji kulturowej, powierzchowną warstwą bez większego znaczenia, podporządkowaną całkowicie mitycznym strukturom kultury ludowej. Na poparcie takiego poglądu przywołuje się z reguły łatwy statystycznie do wykazania głęboki rozdzźwięk między nakazami etycznymi które winny wynikać z kultu a moralnością swojacką; jak również unaoczniające dobitnie nietrwałość spektakularnych nawet uniesień religijnych ludu wyniki różnych akcji sanacyjnych podejmowanych, szczególnie często pod koniec XIX wieku, przez kolejne diecezje. „Jednego dnia po południu — opisuje np. Wincenty Witos — zjechali według zapowiedzi księży redemptoryści. Oni w jak najczarniejszych barwach przedstawili skutki pijaństwa i zepsucia połączonego zwykle z nim, grożąc strasznymi karami bożymi, które w tym i przyszyłym życiu na pewno nie ominą winowajców. Szczególnie ks. Łubiński w słowach porywających, malując ogrom czeluści piekielnych i gospodarke zajętych tam szatanów, potrafił doprowadzić ludzi do tego, że to piekło i szatanów znęcających się nad potępieńcami



Il. 8. Frasobliwy, Pantalowice, woj. rzeszowskie, XIX w. (?)

widzieli wciąż przed sobą tak we dnie, jak i w nocy. W czasie parodniowych misji kobiety zawodziły głośno i przeraźliwie, mężczyźni stali przeważnie nieruchomo z zachmurzonymi, na dół spuszczoneymi twarzami. Wszyscy byli u spowiedzi i wszyscy przyrzekli solenną poprawę, wyrzekając się wszystkiego złego. Misje zakończyły się generalnym ślubowaniem od wszelakich trunków i uroczystym podziękowaniem Bogu za tę wielką przemianę. Proboszcz chodził uradowany, a martwiło go tylko, że kilka kobiet chodziło z objawami obłąkania. Był to jednak triumf bardzo przedwczesny, gdyż jak się okazało, misje i śluby niewiele i nie na długo pomogły. Ślubujący, prawie wszyscy, wstrzymali się od picia na parę tygodni, huczna i głośna karczma zupełnie opustoszała. Nie brakło jednak takich, co pili po kryjomu lub po innych karczmach. Z czasem zaczęli pić wprost otwarcie i to jeszcze więcej niż przedtem, ażeby odrobić zaległości. Wszystko zaczęło iść po da-

wnemu”⁷⁷. Wszystko po dawnemu — można więc, zakładali niektórzy badacze⁷⁸, tych parę pomisyjnych tygodni pominąć, wyrzucić — jako redundantne — poza margines opisu i analizy. I tu właśnie popełniono zasadniczy, niemożliwy później do naprawienia, błąd. Nie spostrzeżono bowiem, że podobne jak misji, tyle że bardziej spontaniczne i nie połączone z eschatologiczną grozą, było oddziaływanie na mentalność ludową całego szeregu zdarzeń. Przypomnijmy powszechny w XIX wieku zwyczaj godzenia się wrogów z okazji świąt Bożego Narodzenia, Wielkanocy, Bożego Ciała, powstrzymanie się od alkoholu w wigilię wszelkich świąt maryjnych („Kto kocha Maryję nie pyta o wilię”), a często i przez cały Wielki Post, często występujący zakaz bicia zwierząt domowych w soboty (dzień maryjny) i na Boże Narodzenie, przerywanie bójek na dźwięk dzwonów wzywających do południowej modlitwy, poniechiwanie zemsty (nawet na obcych!) przy Zielonych



9



10

Jędrzej Wowro: il. 9. Św. Emil, drewno polichrom.; il. 10. Chrystus w Ogrójcu, drewno polichrom. 46 × 30 cm.

Świątach lub po prostu „w imię Maryi” etc. Że były to wszystko działania krótkotrwałe i doraźne, że potem znów „po dawnemu”...? — Zapewne. Jeżeli wyliczyć jednak czasokresy „po dawnemu” i „nie po dawnemu”, okaże się, iż była wieś polska XIX wieku areną ciągłego starcia postaw. Chrześcijaństwo szczególnie dzięki sentymentalnym skądinąd, ale za to zrozumiałym i żywo oddziałującym uczuciowo formom kultu maryjnego, zdynamizowało — jeżeli można się tak wyrazić — etykę wsi, wniosło w życie chłopów nowy — obcy statycznym, dychotomicznym strukturom orbis interior — głęboki ferment.

Ustny przekaz tradycji. Wieś polska XIX wieku jest jednak, o czym już pisaliśmy na wstępie, w ogromnym procencie niepiśmienna. Tradycja utrzymuje się tu więc dzięki pamięciowemu przekazowi ustnemu. Mechanizmy zaś pamięci zarówno komputerów, jak i ludzi mają charakter zero-jedynkowy, to jest kodują informacje w oparciu o system binarnych przeciwstawień. Stąd wypreparowane przez strukturalistów, z dostarczanego przez kulturę ludową materiału, pary: góra — dół, lewe — prawe, męski — żeński, tył — przód, nie są bynajmniej elementem abstrakcyjnej łamigłówki, lecz obnażeniem zasad ludowej klasyfikacji zjawisk, klasyfikacji, która determinuje nie tylko możliwość przekazu najbardziej złożonych treści ale również i rozumienie zachodzących między przedmiotami zależności i związków; to wszystko co określać się ostatnio zwykło jako „myślenie mityczne”⁷⁹ — będące samą istotą kultury ludowej. Jedynie w kategoriach tego myślenia zrozumieć możemy całą sferę ludowej (w tym apokryficznej) wierzeniowości, folkloru słownego, wiedzy, obrzędowości, magii...⁸⁰ Fundamentalną zaś jego podstawą jest właśnie, inwokowana dotychczas raczej z punktu widzenia socjologicznego, nie wyczerpująca się w nim przecież, opozycja: „orbis interior” — „orbis exterior”, wewnętrzne — zewnętrzne, do środka — na zewnątrz.

Katolicyzm — wymiar drugi. Chrystianizując wieś Kościół nie starał się w większości przypadków (przy-

najmniej do XVIII—XIX wieku) podejmować frontalnej walki ze strukturami tego myślenia zmierzając raczej do ich adaptacji, oraz zgadzając się na daleko idącą folkloryzację swej liturgii, hagiografii etc. Z wdzięczamy tej formacji misyjnej znaczną ciągłość np. układu ludowego (przedchrześcijańskiego) kalendarza obrzędów przejścia⁸¹, wartościowania przestrzeni, ogromnej ilości praktyk magicznych etc. Zafascynowani tymi i podobnymi zbieżnościami zewnętrznymi lub długim trwaniem wewnętrznych struktur kultury ludowej etnografowie skoncentrowali się na nich niemal całkowicie. W ten sposób uszedł ich uwadze inny rezultat chrystianizacji, który potocznie nazwać by można uwewnętrznieniem — niekoniecznie intelektualnego — poznania religijnego, do którego przynależałaby ta tajemnicza rzeczywistość, którą pastor Bonhoeffer nazywał „głębią”⁸². Samo indywidualne przeżycie „głębi” jako „niedające się wyrazić, a więc w pewien sposób nieprzekazywalne”⁸³ znajduje się niewątpliwie poza zasięgiem narzędzi i metod etnologa. Nie może on jednak pominąć projekcji owego doświadczenia na świat zewnętrzny, której społeczny wymiar zasygnalizowali choćby Bolesław Prus w dialogu dróżnika Wysockiego z uratowanym przed samobójczą śmiercią Wokulskim⁸⁴, czy Stefan Żeromski w *Charitas* (scena z żołdaczem przekazującym odnalezione dziecko panu Granowskiemu)⁸⁵, której jednak najwyrazistszą i najdostępniejszą domeną jest ludowa sztuka sakralna.

Ludowość czy „ludowość”. Sztuka ludowa... — I tu właśnie dochodzimy do swoistego paradoksu. Otóż definiując ową umowną „ludowość” rzeźby, rytuału, opowieści, postawy, skłonni jesteśmy odwoływać się przede wszystkim do spetyfikowanych struktur myślenia mitycznego. Można wręcz zaryzykować twierdzenie, iż przedmiot o tyle jest w powszechnym odczuciu „ludowy” o ile mieści się bez reszty w owych strukturach. Napewno „ludowy” wydaje się więc np. św. Emil Jędrzeja Wowry, przedstawiający jakiegoś „świętego w ogóle” (św. Emil nie znany jest tradycji chrześcijańskiej, a najbliższy mu imieniem św. Emilian odznacza

się w ikonografii wielkim mnisim kapturem — stąd nawet jego przydomek „Cucullatus”) i przywołujący dla podkreślenia sacrum tematu atrybuty całej plejady świętych (gałąź kwitnąca w dłoni, korona, pies...) ³⁶; jak również mityczny stereotyp drzewa życia (kwiaty z ptakami po bokach). Natomiast *Ostatnia Wieczerza* Józefa Lurki budzić już będzie poważne zastrzeżenia co do swej „ludowości”. W sferze literackiej jest wszakże ta rzeźba niejako repliką katastroficznych strof Aragona z *Nie ma miłości szczęśliwej*: „A kiedy człowiek chce z miłością szeroko otworzyć ramiona, jego cień... ma kształt krzyża.” U Lurki rząd tych samych skojarzeń: miłość — otwarte ramiona — krzyż, nabiera jednak znaczenia odwrotnego — miłości (szczęśliwej) realizującej się przez ukrzyżowanie. Głębia tej teologicznej refleksji (a przecież zubożyliśmy ją pomijając całą symbolikę *Wieczery*) odbiega jakże daleko od dualistycznej świadomości „drzewa życia”. Czy jest więc Lurka „ludowy”? — Trudno odpowiedzieć.

Te same wątpliwości i w innych rejonach kultury religijnej wsi. Postawę par excellence „ludową” referuje np. Antoni Gołubiew poprzez monolog napotkanej na łódzkiem targu wileńskiej przekupki, wywołany stwierdzeniem tożsamości Częstochowskiej i Ostrobramskiej Matki Boskiej: „Może i prawda, że ta sama. Ale różnica taki jest: nie pójdziesz do tutejszej jak do naszej, każdy zrozumie, że taka rzecz niemożliwa. (...) Do naszej Ostrobramskiej polecisz, wypłaczesz się, wypowiesz wszystko jak kobieta kobiecie, dusza cała otwo-

rzysz. A u tej Częstochowskiej na renku siedzi malusieńki Jezusik, patrzy swoimi oczkami i każdziutkie słowo podsłuchuje: to i dyskrecji żadnej nie ma. A jeszcze Królowa Polski, ciż z królową bendziesz gadał bez nijakiej żenady?...” ³⁷ Gdy jednak chłopci — kiedy podczas wojny nie stało księdza — postawili w konfesjonałe krzyż i do niego się spowiadali ³⁸ — czy była to postawa „ludowa”?

Wies polska w procesie przemian. Nie jest to dzielenie włosa na czworo. W świadomości większości współczesnych etnografów (jak i zafascynowanych egzotyką eksploratorów sprzed I Wojny Światowej) funkcjonuje wszakże „tradycyjny” i „ludowy” wiek XIX, który dopiero pod wpływem XX-wiecznych procesów industrializacji i urbanizacji podlegać poczyna przemianom — również w sferze kultury duchowej. I dopiero wieku XX dotyczą wątpliwości co jest jeszcze, a co już nie jest „ludowe”. W ten sposób wytworzona zostaje fałszywa dychotomia „tradycyjnej kultury ludowej” i „wsi polskiej w procesie przemian”. Na tej zaś dychotomii opierają się liczne analizy i porównania. Tymczasem kształt kultury duchowej wsi polskiej XIX wieku dotychczas izolacja i katolicyzm w obu swoich nurtach. „Tradycyjna kultura ludowa” XIX wieku nie jest więc tak ze wszystkim „ludowa”. Zresztą znajduje się ona „od czasów Seta” ³⁹, czyli „od zawsze” w procesie przemian. Na tym też zasadza się jej fascynujące bogactwo.

PRZYPISY

¹ Artykuł niniejszy jest rozszerzoną i zmienioną wersją tekstu do książki *Uniwersalizm i swoistość kultury polskiej*, pod red. Jerzego Kłoczewskiego, która ukaże się nakładem TNKUL w 1981 roku.

² Porównaj: K. G. Izikowitz, *Esquisse ethnographique*, w: *Echanges et Communications*, Paris 1970, s. 933—934; L. Nowak, *Prawda jest tam, gdzie nikt jej nie oczekuje*, „Znak” nr 11—12 1977, s. 1351.

³ P. Lazarsfeld, *Le vocabulaire des sciences sociales*, Paris 1965.

⁴ Porównaj: J. Sutter, *Démographie, génétique et ethnologie*, w: *Ethnologie Générale*, Paris 1968, s. 1529.

⁵ Porównaj: J. S. Bystron, *Kultura Ludowa*, Warszawa 1947, s. 93—95.

⁶ Porównaj: I. Kostrowicka, Z. Landau, J. Tomaszewski, *Historia gospodarcza Polski XIX i XX wieku*, Warszawa 1966, s. 153.

⁷ B. Cywiński, *Doświadczenie sześciu pokoleń*, „Znak” nr 10—11 1978, s. 1294.

⁸ Porównaj: E. Kozłowski, *Slużba Polaków w szeregach armii rosyjskiej*, w: *Spoleczeństwo polskie XVIII i XIX wieku*, t. VI, Warszawa 1974, s. 109—128.

⁹ Porównaj np.: E. Tyszkiewicz, *Opisanie powiatu borysowskiego*, Wilno 1847, s. 18—19.

¹⁰ Bystron, op. cit., s. 99.

¹¹ Wyniki badań na Roztoczu Lubelskim (IX.1976) i Ziemi Chełmskiej (IX.1977) — materiały w dyspozycji Katedry Etnografii U.W.

¹² X. Sądok-Barącz, *Cudowne obrazy Matki Najświętszej w Polsce*, Lwów 1891.

¹³ X. Wacław z Sulgostowa, *O cudownych obrazach w Polsce Przenajświętszej Matki Bożej*, Kraków 1902.

¹⁴ Proporcja na podst. E. Ciupak, *Kult religijny i jego społeczne podłoże*, Warszawa 1965, s. 105.

¹⁵ Z. Biały, *Ekonomiczna i kulturowa rola targów i jarmarków w Małopolsce południowej w XIX i XX wieku*, „Etnografia Polska” t. XII, 1968, s. 29—66.

¹⁶ K. Chłędowski, *Galiczyjskie jarmarki*, „Dodatek tygodniowy przy Gazecie Lwowskiej” 1872, s. 185.

¹⁷ M. Praskowski, *Wpływ jarmarków na lud wiejski*, „Tydzień Piotrkowski” nr 9/1899.

¹⁸ W. Kula, *Miary i ludzie*, Warszawa 1970, s. 16.

¹⁹ tamże, s. 10.

²⁰ W. Korczewski, *Rozmowy polskie, łacińskim językiem przeplatane, rytmy ośmiorzecznymi złożone*, Kraków 1889, (wyd. J. Karłowicz), s. 7.

²¹ Listy polskie, „Regiony” nr 4/1978, s. 87.

²² Bystron, op. cit., s. 133.

²³ tamże, s. 141.

²⁴ S. Wyspiański, *Wesele*, akt 1, scena 1, w. 23—25.

²⁵ tamże, w. 26.

²⁶ J. Lemański, *Lubię wieś*, w. 17—20.

²⁷ A. Niemojewski, *Branka*, w. 1—2.

²⁸ J. R. Szaflik, *O rząd chłopskich dusz*, Warszawa 1976, s. 12. Porównaj również: J. Burszta, *Spoleczeństwo i karczma*, Warszawa 1951, s. 43—47.

²⁹ M. Szczepaniak, *Karczma, wieś, dwór*, Warszawa 1977, s. 98.

³⁰ S. Nyrkowski, *Karnawał dziadowski*, Warszawa 1973, s. 164.

³¹ tamże, s. 270.

³² Lemański, *Ekologia*, w. 80—83.

³³ Z. Strzetelska-Grynbergowa, *Staromiejskie, ziemie i ludność*, Lwów 1899, s. 568.

³⁴ tamże, s. 570.

³⁵ Listy polskie... s. 89.

³⁶ Bystron, *Megalomania narodowa*, Warszawa 1935, s. 63—85.

³⁷ W. Witos, *Moje wspomnienia*, Warszawa 1973, s. 91.

³⁸ T. Mann, *Józef i jego bracia*, Warszawa 1961, t. III, s. 191—192 i 409—412.

³⁹ Witos, op. cit., s. 86.

⁴⁰ Mann, op. cit., s. 410.

⁴¹ J. Olędzki, *Kultura artystyczna ludności kurpiowskiej*, Wrocław 1971.

⁴² tamże, s. 179—206 et passim.

⁴³ M. Konopnicka, *Piosenka moja*, w. 7.

⁴⁴ Olędzki, op. cit., s. 196.

⁴⁵ tamże,

⁴⁶ tamże, s. 184.

⁴⁷ Witos, op. cit., s. 35.

- ⁴⁸ L. Kondratowicz, *Ulas*, cz. I, sc. 1, w. 21—26.
- ⁴⁹ Porównaj: A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and function in primitive society*, London 1961, s. 205—211.
- ⁵⁰ Porównaj np.: E. Redliński, *Konopielka*, Warszawa 1974, s. 211—231.
- ⁵¹ S. Czarnowski, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, w: *Dziela*, Warszawa 1956, t. I, s. 90. Porównaj także: S. Poniatowski, *Etnografia polska*, w: *Wiedza o Polsce*, Warszawa 1932, t. III, s. 260—262.
- ⁵² Inf. z Hutkowa, Krasnobrodu i Szumu (Roztocze Lubelskie) z IX.1976. Ankiety w dyspozycji Katedry Etnografii U.W.
- ⁵³ Czarnowski, op. cit., s. 93.
- ⁵⁴ Porównaj: L. Stomma, *Struktura słowiańskich obrzędów przejścia cyklu dorocznego*, Warszawa 1976 (maszynopis w dyspozycji Wydziału Historycznego U.W.).
- ⁵⁵ Stomma, op. cit., s. 8—23, 56 et passim.
- ⁵⁶ Porównaj: J. Tomicka, *Wigilia ludowa*, „Tygodnik Powszechny” 25.XII.1975.
- ⁵⁷ Pielgrzymi używają obu tych nazw wymiennie.
- ⁵⁸ Prowadzący systematyczne, wieloletnie badania w Kalwarii Paclawskiej A. Hemka poniósł tragiczną śmierć w 1977 r. i większość jego dorobku zaginęła. Opieram się więc na jego zapamiętanych relacjach ustnych.
- ⁵⁹ inf. zanotowana w Kalwarii Paclawskiej w VIII. 1976 (pielgrzym z okolic Jarosławia).
- ⁶⁰ Porównaj: Czarnowski, op. cit., s. 105—106.
- ⁶¹ tamże, s. 106.
- ⁶² Nieco inne typy wartościowań występowały — jak się wydaje — szczególnie w odniesieniu do prawa własności — na terenach królewskiej. Porównaj: Cz. Robotycki, *Analiza ethosu ludowego na przykładzie wsi Jurgów w powiecie nowotarckim*, Kraków 1977 (maszynopis w dyspozycji Katedry Etnografii Słowian U.J.).
- ⁶³ J. Świętek, *Zwyczaje i pojęcia prawne ludu nadrabskiego*, cz. 1 w: „Materiały Antropologiczne, Archeologiczne i Etnograficzne” t. I/1896, cz. III, s. 266—362; cz. 2 tamże, t. II/1897, cz. III, s. 119—379.
- ⁶⁴ Świętek, op. cit., cz. 2, s. 288.
- ⁶⁵ tamże, s. 290.
- ⁶⁶ Witos, op. cit., s. 102.
- ⁶⁷ Świętek, op. cit., s. 299—300.
- ⁶⁸ inf. Rzepiska I.1975 (ankieta w dyspozycji LS).
- ⁶⁹ Porównaj np.: Cz. Pietkiewicz, *Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego*, Warszawa 1938, s. 132—137.
- ⁷⁰ Czarnowski, op. cit., s. 96—97.
- ⁷¹ tamże, s. 99.
- ⁷² inf. Hutki (Roztocze Lubelskie) IX.1977 (ank. w dysp. LS).
- ⁷³ Czarnowski, op. cit., s. 99.
- ⁷⁴ Porównaj: Z. Gloger, *Rok Polski*, Warszawa 1922 r.
- ⁷⁵ termin przyjęty za J. Olędzkiem.
- ⁷⁶ W. Pol., poemat (*Jest tam w Krakowie...*) w. 19—20.
- ⁷⁷ Witos, op. cit., s. 102—103. Porównaj też: A. Chętnik, *Z Puszczy Zielonej*, Warszawa 1978, s. 68.
- ⁷⁸ Czarnowski, op. cit., s. 99.
- ⁷⁹ Porównaj np.: R. Tomicki, *Drzewo Życia*, Warszawa 1975, s. 21.
- ⁸⁰ Porównaj np.: L. Stomma, *Magia dzisiaj*, „Pol. Szt. Lud.” R. XXXII, 1978, nr 3/4, s. 131—142.
- ⁸¹ Porównaj: L. Stomma, *Struktura słowiańskich obrzędów...* rozdz. III—IV.
- ⁸² J. C. Barreau, *Abyście przez wiarę życie mieli*, Kraków 1969, s. 222.
- ⁸³ tamże, s. 223.
- ⁸⁴ B. Prus, *Lalka* t. III, Warszawa 1977, s. 195.
- ⁸⁵ S. Żeromski, *Charitas*, Warszawa 1948, s. 284—287.
- ⁸⁶ L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, t. III, cz. III, Paris 1955, index.
- ⁸⁷ A. Gołubiew, *Jasna Góra — odpowiedź na ankietę*, „Tygodnik Powszechny” nr 35/1977.
- ⁸⁸ informacja udzielona przez T. Zychewicza.
- ⁸⁹ T. Mann, op. cit., t. I, s. 17.

Fot.: S. Deptuszewski — il. 1, 2; E. Kossakowski — il. 7; R. Reinfuss — il. 3; J. Świdorski — il. 4—6, 8—11.

Il. 11. Józef Lurka, Ostatnia wieczerza, płaskorzeźba polichrom. 33 × 62 cm, 1972.

