

OD ETNOGRAFII WSI DO ANTROPOLOGII WSPÓŁCZESNOŚCI

POD REDAKCJĄ

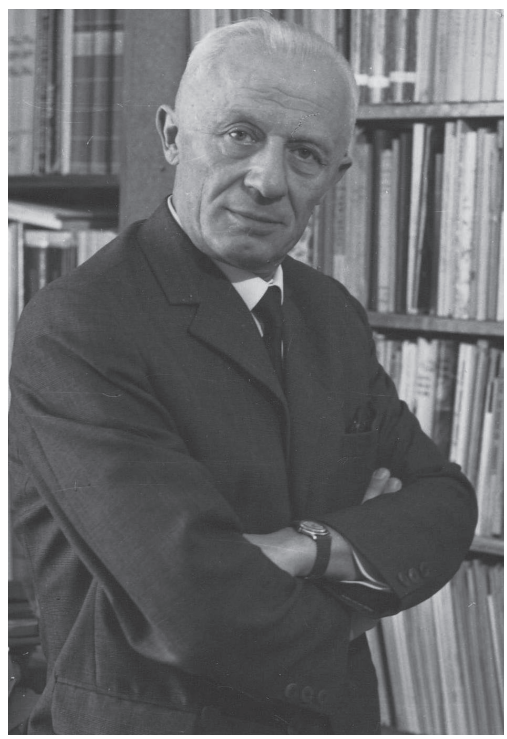
Wojciecha Dohnala

Komitet Nauk Etnologicznych
Polskiej Akademii Nauk

Instytut im. Oskara Kolberga

Od etnografii wsi do antropologii współczesności

Tom dedykowany pamięci
PROFESORA JÓZEFA BURSZTY
w setną rocznicę urodzin



PRACE KOMITETU NAUK ETNOLOGICZNYCH
POLSKIEJ AKADEMII NAUK
NR 19

Rada Redakcyjna:
Mirosława Drozd-Piasecka, Zbigniew Jasiewicz,
Katarzyna Kaniowska, Lech Mróz (sekretarz),
Aleksander Posern-Zieliński (redaktor naczelny serii)

PRACE KOMITETU NAUK ETNOLOGICZNYCH
POLSKIEJ AKADEMII NAUK
NR 19

Od etnografii wsi do antropologii współczesności

pod redakcją
Wojciecha Dohnala

KOMITET NAUK ETNOLOGICZNYCH
POLSKIEJ AKADEMII NAUK

Instytut im. Oskara Kolberga

Poznań 2014

Publikacja sfinansowana przez PAN ze środków upowszechniających naukę

© Copyright by
Polska Akademia Nauk – Komitet Nauk Etnologicznych PAN, Warszawa 2014
Instytut im. Oskara Kolberga w Poznaniu

ISBN 978-83-932586-6-6
ISBN 978-83-62298-64-8

Zdjęcie na okładce: wiejska droga, Pięczkowo, pow. średzki, marzec 1955, fot. Tadeusz Wróblewski, ze zbiorów Archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM.

Zdjęcie na stronie tytułowej: Profesor Józef Burszta, Poznań, lata 70. XX wieku, fot. Stanisław Kusza, ze zborów Archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM.

Instytut im. Oskara Kolberga
61-812 Poznań, ul. Kantaka 4
Tel./fax: +48 852 45 10,
e-mail: instytut@oskarkolberg.pl

Printed in Poland

SPIS TREŚCI

Wojciech Dohnal
O życiu i pracy Profesora Józefa Burszty
w 100. rocznicę urodzin / 7

Część pierwsza ARCHIWALIA

Józef Burszta
Niewola karczmy / 21
Etnografia w służbie współczesności / 71
Kształtując naszą kulturę / 75
Czy jest kultura ludowa? / 81
Folklor: odkłamać stereotyp / 89

Część druga REMINISCENCJE

Jacek Bednarski
Profesor Józef Burszta – kalendarium życia / 97

Wojciech J. Burszta
Ojciec i piwnica wspomnień / 103

Zbigniew Jasiewicz
Profesor Józef Burszta. Uczony, nauczyciel, organizator, społecznik, człowiek / 109

Częśc trzecia ANALIZY I INTERPRETACJE

Michał Buchowski
„Mały Wielki Człowiek": Józef Burszta i związane z nim zagadki badawcze / 127

Kacper Pobłocki
Wódka jako forpoczta kapitalizmu: propinacja a proces klasotwórczy
w perspektywie globalnej / 139

Arkadiusz Jełowicki
Czytając krajobraz kulturowy wsi z Bursztą. Spojrzenie badacza terenowego / 149

Aleksander Posern-Zieliński
Ziemie Zachodnie w etnologicznej interpretacji Józefa Burszty / 165

Teresa Smolińska
W kręgu inspiracji badawczych Profesora Józefa Burszty:
od folkloru do folkloryzmu / 203

Piotr Grochowski
Nowe drogi i stare problemy współczesnej folklorystyki / 235

Roch Sulima
Literatura i piśmiennictwo chłopskie
w kręgu zainteresowań naukowych Józefa Burszty / 259

Wojciech J. Burszta, Jędrzej Burszta
Chłopi w kulturze narodowej. Wizja 1.0 / 267

Anna Weronika Brzezińska
Chłopskie źródła kultury – etnograficzny powrót do przeszłości? / 281

CZĘŚĆ CZWARTA ŚWIADECTWA PASJI I DZIAŁANIA

Andrzej Brencz
Profesor Józef Burszta i Wielkopolska / 293

Agata Skrukwa
Profesor Józef Burszta – redaktor *Dzieł wszystkich* Oskara Kolberga / 297

Hanka Wawruch
Profesor Józef Burszta jako współorganizator
Muzeum Narodowego Rolnictwa w Szreniawie / 309

Noty o autorach / 321
Wykaz cytowanych prac Profesora Józefa Burszty / 325

Wojciech Dohnal
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Poznań

O ŻYCIU I PRACY PROFESORA JÓZEFA BURSZTY W 100. ROCZNICĘ URODZIN

Przypadająca w tym roku setna rocznica urodzin Profesora Józefa Burszty (1914-1987) jest znakomitą okazją do przypomnienia dorobku tego wybitnego uczonego, współtwórcy i głównego architekta powojennej polskiej etnologii oraz nauczyciela kilku pokoleń etnografów, antropologów, socjologów wsi i folklorystów. Jego wielką zasługą było przekształcenie etnologii z dyscypliny zorientowanej historycznie, zajmującej się głównie kulturą chłopską, w nowoczesną i otwartą antropologię – naukę, która nie zaniedbując tradycyjnych obszarów zainteresowań, szeroko otworzyła się na badania różnych aspektów kultury współczesnej. Prócz wkładu do rozwoju myśli etnologicznej, Profesor Burszta zapisał się także w historii jako niestrudzony popularyzator i organizator nauki. Był m.in. założycielem i pierwszym przewodniczącym Komitetu Nauk Etnologicznych PAN, wieloletnim kierownikiem Katedry Etnografii UAM w Poznaniu, redaktorem *Dzieł wszystkich Oskara Kolberga* oraz „Ludu", najstarszego polskiego czasopisma etnologicznego. Zasiadał ponadto w radach wielu instytucji naukowych i społeczno-kulturalnych. Jego najtrwalszym osiągnięciem są jednak liczne książki i artykuły napisane w trakcie trwającej pół wieku pracy naukowej.

Prace Józefa Burszty wyznaczały horyzonty poznawcze powojennej etnografii polskiej i kształtowały tożsamość jej przedstawicieli. Co ważniejsze, w znakomitej większości oparły się upływowi czasu, pozostając do dziś cennym źródłem inspiracji dla badaczy reprezentujących różne dyscypliny i pokolenia. Sięgając po teksty powstałe przed wieloma laty, odnajdują oni w nich treści, które zaskakują swą aktualnością i przenikliwością. Już choćby z tego powodu Profesor Burszta nie jest typową postacią pomnikową – wybitną i zasłużoną, choć słabo pamiętaną i odległą. Należy on bowiem do tej kategorii uczonych, których myśli i idee są stale obecne w życiu naukowym, skłaniając do krytycznej, na wskroś antropologicznej refleksji nad kulturą i społeczeństwem.

Świadectwem trwałości i nieprzemijającej wartości dorobku Józefa Burszty są szkice zamieszczone w niniejszym tomie[1]. Przybliżają one postać Profesora i przebytą przez niego drogę naukową, prowadzącą od socjohistorycznych studiów nad kulturą chłopską do antropologicznych badań kultury współczesnej. Autorami tych szkiców są zarówno doświadczeni badacze, w tym dawni studenci i współpracownicy Profesora, jak i reprezentanci młodego pokolenia. Wielość perspektyw, z jakich spoglądają oni na Jego dokonania uzmysławia, jak bardzo są one bogate i zróżnicowane. Nade wszystko dowodzi ona jednak, że prace Józefa Burszty nie pokryły się kurzem niepamięci, lecz są wciąż na nowo czytane, okrywane i interpretowane. Trudno o wyraz większego uznania i docenienia.

Nie zamierzam w tym miejscu szczegółowo omawiać zawartości książki. Chciałbym jedynie zwrócić uwagę, że oprócz szkiców wspomnieniowych i artykułów omawiających najważniejsze osiągnięcia Profesora, znalazły się w niej także Jego własne teksty i wypowiedzi dotyczące tematów, którymi zajmował się w różnych okresach swojej kariery naukowej. Odczytane łącznie składają się one na portret człowieka, który żył nie tylko nauką, zwłaszcza sprawami kultury, jej dziejami, teraźniejszością i przyszłością, lecz z pasją poświęcał się także działalności społecznej i propagowaniu tak bardzo ukochanej przez siebie etnologii.

* * *

Józef Burszta urodził się w ubogiej rodzinie małorolnych chłopów w Grodzisku Dolnym, podkarpackiej wsi, która w przededniu wybuchu I wojny światowej znajdowała się pod panowaniem monarchii austro-węgierskiej. Już jako młody chłopak był ciekawy świata i mimo trudnych warunków wykazywał dużą determinację w dążeniu do celu – pragnął się kształcić.

> Od najmłodszych lat ciekawiło mnie, co jest za górami i dalej za horyzontem. Jak tylko nauczyłem się czytać polubiłem ogromnie książki. Każdą wolną chwilę wykorzystywałem na czytanie… Czasami uciekałem z domu i chowałem się z książką w ogrodzie, czytałem przy pasieniu krów, w domu przy lampie naftowej (Burszta 1987c).

---

[1] Publikowane teksty są pokłosiem konferencji naukowej pt. „Od etnografii wsi do antropologii współczesności" która odbyła się w listopadzie 2104 roku w Poznaniu z okazji setnej rocznicy urodzin Profesora Józefa Burszty. Konferencja została zorganizowana staraniem Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM, przy współudziale Komitetu Nauk Etnologicznych, Instytutu im. Oskara Kolberga i Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Honorowy patronat nad objął nad nią Rektor UAM, który udzielił jej także wsparcia finansowego.

Dzięki pasji i uporowi nie skończył edukacji na szkole powszechnej, by jak większość rówieśników podjąć pracę w gospodarstwie, lecz poszedł do gimnazjum. Po maturze wyjechał do Poznania na studia z zakresu pracy społeczno-oświatowej, a następnie przeniósł się do Warszawy, gdzie rozpoczął studia socjologiczne, równocześnie pracując w Instytucie Kultury Wsi. Wybuch wojny zmusił go przerwania nauki i powrotu do rodzinnego Grodziska. Zatrudnił się w zakładzie fotograficznym, działał w konspiracji i prowadził badania nad historią i kulturą rodzinnej wsi. W 1945 roku ponownie znalazł się w Poznaniu, z sukcesem ukończył studia i podjął pracę na Uniwersytecie. Po likwidacji „burżuazyjnej" socjologii przeniósł się na Wydział Filozoficzno-Historyczny, na którym z czasem objął kierownictwo Zakładu Historii Kultury Materialnej, a później Katedry Etnografii. Po przejściu na emeryturę nie zaprzestał działalności naukowej, do końca życia publikując, prowadząc wykłady i seminaria dla studentów oraz pełniąc rozliczne funkcje organizatorskie, eksperckie i wydawnicze.

Przypominam pokrótce życiorys Profesora, który w postaci szczegółowego kalendarium opracował Jacek Bednarski, by zwrócić uwagę, że chłopski rodowód i rodzinne środowisko wiejskie ukształtowały go jako człowieka i naukowca[2]. Z jednej strony to właśnie im zawdzięczał swą ogromną pracowitość, wytrwałość i konsekwencję, z drugiej zaś to one wyznaczyły najważniejsze kierunki Jego zainteresowań badawczych. O tym, że nie jest to stwierdzenie gołosłowne świadczy nie tylko zamieszczone w tym tomie osobiste wspomnienie syna Profesora, Wojciecha J. Burszty, lecz również relacje Jego współpracowników i studentów: Zbigniewa Jasiewicza, Rocha Sulimy, Andrzeja Brencza i Michała Buchowskiego. O swym pochodzeniu i przywiązaniu do wyniesionych z domu wartości wielokrotnie wypowiadał się także sam Józef Burszta. W ostatnim wywiadzie, opublikowanym pod znamiennym tytułem *Wieś – temat szczęśliwy*, wspominał:

> Egzaminacyjne wypracowanie [w gimnazjum – W.D.] na temat rodzinnej wsi, jej historii i obyczajów, okazało się dla mnie szczęśliwe. To szczęście miało temu tematowi towarzyszyć w całym moim życiu. Po latach napisałem na ten temat pracę magisterską. Wątki te wykorzystałem później w swej wieloletniej pracy naukowej. Socjologia i etnografia wsi stały się nie tylko zawodem, ale pasją mojego życia (Burszta 1987c).

Jednym z tematów, który stanowił lejtmotyw dociekań naukowych Profesora były dzieje chłopów i wsi. Wśród prac poświęconych tej tematyce szcze-

[2] Na temat biografii Józefa Burszty zob. także: Bednarski 1994, Jasiewicz 1988.

gólne miejsce zajmują dwie książki: *Wieś i karczma* (1950) oraz *Społeczeństwo i karczma* (1951)[3]. Te znakomite i pod wieloma względami znacznie wyprzedzające swoje czasy dzieła dotyczą znaczenia karczmy w historii polskiej wsi, przy czym pierwsza skupia się na okresie funkcjonowania gospodarki folwarczno-pańszczyźnianej (od średniowiecza do XVIII wieku), a druga, będąca jej kontynuacją, rozszerza zakres analizy o wiek XIX i wykracza poza środowisko wiejskie. Wybór karczmy jako bohatera rozważań był nieprzypadkowy. Jak żadna inna instytucja wpisała się ona bowiem w dzieje chłopów, a jednocześnie „była tak powszechna, że znała ją każda, choćby najmniejsza wieś" (Burszta 1950: 207). Oryginalność podejścia Burszty nie polegała jednak na analizie miejsca karczmy w zmieniającym się krajobrazie społeczno-kulturowym, lecz na ukazaniu jej roli w formowaniu się społeczeństwa klasowego. Z tego punktu widzenia karczma, a w zasadzie „przemysł wódczany", który ona symbolizowała, była narzędziem przyczyniającym się do ustanawiania na polskiej wsi asymetrycznych relacji władzy. Podobnie jak pańszczyzna, przywiązanie do ziemi i czynsze pieniężne służyła do narzucania i utrwalania strukturalnej dominacji szlachty nad chłopstwem[4].

W pracach o karczmie Burszta zastosował szeroką perspektywę historyczną, uwzględniającą ekonomiczny, polityczny i społeczno-kulturowy kontekst opisywanych procesów. Pozwoliło mu to rzucić nowe światło na słabo dotąd znany aspekt kształtowania się stosunków klasowych i początków polskiego kapitalizmu. W analizie tej kategoria „chłop" nie identyfikowała cech kulturowych, lecz odnosiła się do zależności strukturalnych, tj. hierarchii władzy w społeczeństwie feudalnym. O nowatorstwie takiego podejścia pisze w swo-

---

[3] Przedrukowaną w tym tomie broszurę *Niewola karczmy* (1953) traktować można jako uproszczony i popularny wykład na temat problemów poruszanych w obu książkach o karczmie. Ta mało znana pozycja zasługuje na uwagę także jako świadectwo uwikłania ówczesnej nauki w politykę. Szczególnie wyraźnie widać to we wstępie i w ostatnim rozdziale, gdzie znalazły się wtręty jawnie ideologiczne – pochwała działania partii i władz państwowych w walce z plagą pijaństwa, uznawaną przez komunistyczną propagandę za dziedzictwo „zgniłego" kapitalizmu. Po latach, bez dostępu do źródeł, trudno o jednoznaczną interpretację tej sytuacji. Nie wiadomo bowiem czy fragmenty te zostały przez Bursztę dopisane na polecenie cenzury lub wydawcy, którym było Ministerstwa Obrony Narodowej, czy była to Jego własna inicjatywa, wynik konformizmu bądź osobistych przekonań. Niezależnie od tego jak było naprawdę, każda ocena powinna uwzględniać uwarunkowania polityczne, w jakich przyszło mu działać.

[4] W procesie tym kluczowe znaczenie miał przywilej propinacji przyznający szlachcie wyłączne prawo do produkcji i sprzedaży alkoholu ze zboża, zapewniając jej z tego tytułu stałe i pokaźne dochody. Jednocześnie propinacja nakładała na chłopów, którzy byli faktycznymi producentami trunków, obowiązek corocznego kupowania od swoich panów feudalnych ściśle określonej ilości alkoholu. Miejscem, w którym można go było legalnie sprzedawać i konsumować była właśnie karczma

im szkicu Kacper Pobłocki. Jego zdaniem książki o karczmie są „perełkami światowej humanistyki", które nie ustępują w niczym pracom takich klasyków jak Edward P. Thompson czy Michel Foucault.

Innym tematem, któremu Józef Burszta poświęcał wiele uwagi w ramach studiów nad społecznymi dziejami wsi było osadnictwo i jego przemiany[5]. Problemowi temu poświęcił książkę *Od osady słowiańskiej do wsi współczesnej* (1958), którą z perspektywy współczesnego badacz terenowego omawia w tym tomie Arkadiusz Jełowicki. Zwraca on uwagę, że opisując proces kształtowania się krajobrazu kulturowego na ziemiach polskich – od czasów wczesnofeudalnych, przez średniowiecze, etap folwarczno-pańszczyźniany, na kapitalistycznym kończąc – Józef Burszta nie ograniczył się do charakterystyki typowych dla poszczególnych okresów form budownictwa i przestrzennych układów wsi, lecz konsekwentnie ukazywał ich związek ze zmianami zachodzącymi w gospodarce, prawie, polityce i świadomości społecznej. Podkreślał na przykład, że ogromny wpływ na kształtowanie się krajobrazu kulturowego miało prawo lokacyjne, na mocy którego na ziemie polskie napływały w przeszłości różne grupy osadników. Przynosili oni ze sobą nowe sposoby gospodarowania, rozmaite nowinki techniczne oraz rdzenne wartości kulturowe. To w dużej mierze ich oddziaływanie tłumaczy utrzymujące się do dziś zróżnicowanie regionalne, widoczne zarówno w toponimii, układzie pól i zabudowie, jak i w obyczajowości, sztuce czy folklorze. Innym czynnikiem, który wycisnął trwałe piętno na wiejskim krajobrazie była wspomniana już gospodarka folwarczno-pańszczyźniana. Towarzyszyło jej m.in. rugowanie chłopów z ziemi i powstawanie folwarków, a z czasem także separacja gruntów. Procesy te zmieniły zasadniczo sposób zagospodarowania przestrzeni, przy czym charakter i ostateczny efekt zachodzących zmian zależał od przynależności politycznej poszczególnych regionów. Kolejna rewolucja zaczęła się w połowie XIX wieku, kiedy to wraz z uwłaszczeniem na polską wieś wkroczył kapitalizm. Zmiany własnościowe, scalanie gruntów i parcelacja folwarków po raz kolejny odmieniły krajobraz osadniczy – zniknęły wielkie majątki ziemskie, pojawiły się nowe formy zabudowy, rozrosła infrastruktura (drogowa i kolejowa) oraz przemysł wiejski (młyny, mleczarnie, gorzelnie itp.). Nie mniej ważne były postępujące równolegle procesy społeczne, takie choćby jak szybki wzrost liczby ludności, zmiany struktury zawodowej oraz migracje zarobkowe ze wsi do miast.

---

[5] Prócz tego Józef Burszta zajmował się m.in. handlem na Wiśle, technikami spławu, kwestiami własności gromadzkiej, budownictwem małomiasteczkowym oraz wiejską oświatą i migracjami. O rozległości Jego zainteresowań świadczy zbiór esejów *Szkice z dziejów wsi* (1955) oraz liczne artykuły w czasopismach i pracach zbiorowych.

Opowieść Profesora Burszty o przeobrażeniach krajobrazu osadniczego kończy się na dwudziestoleciu międzywojennym. Trudno powiedzieć dlaczego nie objęła następnego okresu, który zapisał się tak dramatycznymi zdarzeniami jak masowe wysiedlenia, reforma rolna i przymusowa kolektywizacja. Być może zbrakło dystansu, a może zdecydowały inne przyczyny – wszak pisanie o tych procesach wymagałoby oceny komunistycznej polityki rolnej. Nie chcąc, jak wielu innych badaczy, przyłączać się do chóru jej apologetów, Józef Burszta wybrał milczenie, świadomie powstrzymując się przed pochwałą polityki wobec chłopów i wsi, którą oceniał bardzo krytycznie. Jako uczestnik przedwojennego ruchu ludowego szczególnie ubolewał nad tym, że władza, która sama siebie nazywała „ludową", systematycznie niszczyła wartości, na których opierały się tradycje chłopskie. Mówił o tym z goryczą:

> Przeciwstawiono im koncepcję państwa proletariackiego, no i już! W takim ustawieniu sprawy trzeba było z tradycją chłopską walczyć, rozbijać ją, niszczyć co ona wypracowała… Powiedziałem już kiedyś, że nikt nie policzył tych szkód, jakie wówczas zostały wyrządzone naszej kulturze. One są przeogromne… Nie umiano nawet zastosować tego powiedzenia Lenina o budowie nowego społeczeństwa na podstawie tradycji ludowych, a nie paratradycyjnych, jakie wówczas zaczęto wprowadzać (Wisłocki 1994: 42-43).

Wypowiedź ta dobrze ilustruje stosunek Profesora do zmian, jakie dokonały się na polskiej wsi w okresie powojennym. Kieruje ona nas także w stronę problematyki kultury ludowej, która stała się z czasem głównym przedmiotem Jego zainteresowań, zwłaszcza w późniejszym, „etnograficznym" okresie twórczości. Tematowi temu poświęcił swoje dwie najgłośniejsze książki: *Kultura ludowa – kultura narodowa* (1974) i *Chłopskie źródła kultury* (1985) oraz szereg artykułów, haseł słownikowych i innych publikacji. Dotyczyły one różnych zagadnień. Profesor zajmował się między innymi genezą kultury ludowej, jej rozwojem i współczesnymi przeobrażeniami, badał różne jej dziedziny, analizował jej regionalne zróżnicowanie oraz cechy, funkcje i znaczenie. Jego zainteresowania obejmowały także chłopskie piśmiennictwo i literaturę, o czym w swym krótkim, lecz niezwykle esencjonalnym eseju przypomina Roch Sulima. Jednak problemem, któremu poświęcał najwięcej uwagi były związki kultury ludowej z polską kulturą narodową. W niniejszym tomie piszą o tym Jego syn Wojciech i wnuk Jędrzej oraz Anna Brzezińska. Zwracają oni uwagę, że to właśnie Józef Burszta zainicjował zmianę sposobu myślenia o kulturze ludowej i ludowości, wskazują też na pożytki, jakie lektura Jego prac może przynieść współczesnemu czytelnikowi.

Autor *Kultury ludowej – kultury narodowej* postrzegał polską kulturę ludową jako wytwór procesu dziejowego, w którym stopiły się ze sobą trzy genetycznie odrębne komponenty: 1) rdzenne wartości kultury chłopskiej; 2) elementy kultury klas dominujących; oraz 3) zapożyczenia od innych grup etnicznych. Zręby tak rozumianej kultury ludowej ukształtowały się już w średniowieczu, a jej największy rozkwit przypadł na wiek XIX. W tym czasie kultura chłopska, pierwotnie w pełni samowystarczalna i autonomiczna, będąca wyłączną własnością jednej tylko warstwy społecznej, stopniowo przeradzała się w kulturę ludową, która nie obejmowała już tylko ludności wiejskiej, lecz również miejską biedotę i rzemieślników. Wraz z rozwojem społeczeństwa feudalnego i kapitalizmu, kultura ta stopniowo zatracała swą względną niezależność i odrębność, stając się częścią kultury ogólnonarodowej, elementem większej całości, do której należała także kultura elit, a więc szlachty i mieszczaństwa. Od tego momentu należałoby raczej mówić o istnieniu kultury typu ludowego (zob. Stomma 1986). Jej wyznacznikami są już nie tyle relikty dawnej ludowości – kurna chata, wycinanki czy przyśpiewki, które wciąż jeszcze można spotkać na polskiej wsi, ile raczej pewien szczególny sposób myślenia, system wartości i typ świadomości, głęboko zakorzeniony w chłopskiej tradycji. Cechy te łącznie składają się na coś, co Józef Burszta (1985: 332) nazywał „ludowym kształtem człowieka". Podkreślał przy tym, że nie ma on wiele wspólnego ze statusem społecznym czy ekonomicznym, lecz obejmuje ludzi należących do różnych grup i środowisk.

W 1987 roku, pytany o kondycję i perspektywy rozwoju kultury ludowej Profesor stwierdził:

> Kultura ludowa, tradycyjna, zmienia się, znika. To jest oczywiste, bo jest ona elementem instrumentalnym, który zaspokaja potrzeby autentyczne. Kiedyś zaspokajała potrzeby warstwy chłopskiej. Dzisiaj są one zaspokajane przez kulturę ogólnonarodową, przez kulturę masową, a tylko część przez tradycje ludowe. Traktować je teraz należy jako subkulturę w ogólnej kulturze, która ciągle jest zmienna. Będzie się też zmieniać kultura ludowa, ale jednak stale będzie trwała, bo stale będzie potrzebna. Ludowy kształt człowieka pozostał i to jest wartością trwałą. Mam na myśli mentalność, postawy, system wartości w uznawaniu, w widzeniu rzeczywistości… Dzisiaj ten sposób myślenia objął szerokie warstwy naszego społeczeństwa i to jest wpływ na jego kręgi oryginalnej kultury ludowej (Wisłocki 1994: 51).

Przytaczam tę dłuższą wypowiedź, bo znakomicie oddaje ona istotę stanowiska Józefa Burszty. Aksjomatem Jego myślenia o kulturze ludowej było założenie, że stanowi ona zmieniający się w czasie twór historyczny, który od po-

czątku podlegał przeobrażeniom i transformacjom. Następowały one nie tylko pod wpływem zapożyczeń, twórczego asymilowania obcych treści, lecz wynikały także z konieczności dostosowywania się do nowych potrzeb i warunków. Zdolność do akomodacji stanowiła wręcz o żywotności kultury ludowej i pozwoliła jej przetrwać do czasów współczesnych. Kwestionował zatem Profesor dość powszechne przekonanie o wyjątkowym konserwatyzmie kultury chłopskiej i nie traktował jej jako kategorii czysto historycznej, zamkniętego rozdziału przeszłości. Przeciwnie, w otaczającej go rzeczywistości dostrzegał różne przejawy witalności ludowych tradycji. Z troską jednak odnotowywał, że funkcjonowały one często w postaci daleko odbiegającej od pierwowzoru, w zdegenerowanej i odartej z pierwotnych znaczeń postaci:

> Oryginalna symbolika ludowa zawarta we wszystkich obrzędach ludowych została w gruncie rzeczy zatarta. Jest ona więcej odczuwana, aniżeli myślowo obejmowana, ale jeszcze jest… Żyjemy w czasie, w którym znaki są, ale znaczenie znaków zatarło się lub zostało zatarte (tamże: 50).

Zacieranie tradycyjnych wartości ludowych, które gwałtownie przyspieszyło po II wojnie światowej, było spowodowane dwoma przyczynami. Pierwszą była modernizacja – rozwój techniki, oświaty i urbanizacja. Był to proces nieuchronny, stanowiący niejako kolejny etap trwających od wieków przeobrażeń. Jednak w Polsce, podobnie zresztą jak w całym obozie sowieckim, istniał jeszcze drugi czynnik. Była nim polityka państwa komunistycznego, które z powodów ideologicznych podjęło walkę z niektórymi wartościami ludowymi, uznając je za ostoję konserwatyzmu i zacofania. Pod takim hasłem rugowano ze wsi wszystko to, co rzekomo stało na drodze do nowoczesności. „Uważano, że tradycja jest przeciwnikiem postępu, że chcąc iść naprzód trzeba z nią zerwać w każdej dziedzinie, bo wtedy na rozbiciu tradycji można budować" (tamże: 39). Systematycznie działania szybko doprowadziły do destrukcji wielu obszarów tradycyjnej kultury. W ramach walki z Kościołem ze szczególną gorliwością eliminowano wszelkie przejawy ludowej religijności. Zlikwidowano też chłopskie organizacje, w wyniku czego „wieś przestała samodzielnie myśleć, organizować się i działać inicjatywnie" (tamże: 43).

Szykany nie ominęły wielu innych dziedzin kultury, choć nie wszystkie prześladowano w takim samym stopniu. Stosunkowo najmniejsze szkody wyrządzono sztuce ludowej i folklorowi. Władze uznały po prostu, że nie tylko nie zagrażają one nowemu ustrojowi, lecz dostarczyć mu mogą także narodowej legitymizacji. Państwo socjalistyczne, którego fundamentem miał być sojusz robotniczo-chłopski, nie mogło się w tym celu odwoływać do kultu-



Na badaniach terenowych do *Kultury ludowej Wielkopolski*, Krzymów, pow. koniński, połowa lat 60. XX wieku, fot. St. Kusza, archiwum IEiAK UAM

ry burżuazyjnych elit, ani tym bardziej do chrześcijańskiego etosu. Postanowiono zatem sięgnąć po wartości ludowe, zwłaszcza te, które były neutralne ideologicznie. Sztuka i folklor, dobrze się do tego nadawały, tym bardziej, że wcześniej podano je starannej selekcji. Polegała ona na wykluczeniu treści religijnych i zatarciu poważniejszych różnic regionalnych, ewentualnie zredukowaniu ich do wymiaru estetycznego. Odpowiednio „poprawiona" i wystylizowana sztuka i folklor były następnie promowane jako postępowe tradycje. Z oryginałem nie miały one jednak już wiele wspólnego. Według Profesora Burszty, nie była to autentyczna sztuka ludowa, ale „sztuka innego rodzaju, oparta o wykorzystanie pewnych elementów tradycji ludowej i stworzenie z nich zupełnie nowych pierwiastków, nowych sztuk" (tamże: 41).

Zjawisko to, polegające najogólniej rzecz mówiąc na arbitralnym wybieraniu elementów pochodzących z kultury ludowej i ich wykorzystywaniu w oderwanym od pierwotnych znaczeń kontekście, autor *Chłopskich źródeł kultury* nazywał folkloryzmem. Przejawiał się on najsilniej w takich dziedzinach, jak tańce, obrzędy, pieśni, stroje i plastyka ludowa. Zasadnicza różnica między tradycyjnym folklorem a folkloryzmem polegała na tym, że ten pierwszy zawsze stanowił część żywej kultury, opowiadał na autentyczne potrzeby użytkowników, podczas gdy drugi miał charakter w pewnym sensie sztuczny, był bowiem wtórny i wyuczony. Już choćby z tego powodu nie powinno się traktować jako genetyczne przedłużenie folkloru. Burszta uważał jednak, że zjawiska tego nie wolno ignorować, lecz bacznie obserwować i wspierać. Jego zdaniem, w czasach, gdy ludowy folklor już praktycznie nie istniał, folkloryzm był w zasadzie jedynym obszarem kultury narodowej, w którym odnaleźć można elementy dawnych tradycji. Stąd postulat włączenia go w zakres zainteresowań i badań etnograficznych. Było to o tyle ważne, że folkloryzm szybko się upowszechniał. Część mieszkańców wsi oraz miast dostrzegła w nim przejaw żywej kultury ludowej i aktywnie zaangażowała się w jej kultywowanie i rozwój. Dla odartego z tradycyjnego dziedzictwa społeczeństwa folkloryzm stał się „swoistą potrzebą nawrotu do przeszłości" (Burszta 1974:302).

Historia dowiodła, że traktując folkloryzm jako ważne zjawisko kultury współczesnej Profesor Burszta wykazał się dużą przenikliwością. Wprawdzie wraz z upadkiem Polski Ludowej kariera wielu odgórnie kreowanych projektów (zespołów artystycznych, spółdzielni rzemieślniczych i stowarzyszeń) gwałtownie się załamała, ale w ich miejsce powstały nowe inicjatywy, tym cenniejsze, że powoływane często oddolnie, przez pełnych rzeczywistego zapału i zaangażowania ludzi. Nastała „moda na ludowość", której przejawem jest choćby popularność tzw. muzyki folkowej czy rozmaite „regionalizmy" (np. kulinarne). W mniejszym lub większym stopniu czerpią one



Badania terenowe do *Kultury ludowej Wielkopolski*, archiwum IEiAK UAM



Badania terenowe do *Kultury ludowej Wielkopolski*, archiwum IEiAK UAM

z tradycyjnego folkloru i sztuki ludowej, często są już jednak mocno zideologizowane lub skomercjalizowane. Autor *Kultury ludowej - kultury narodowej* obserwował ledwie początki tego procesu, ale trafnie przewidywał, że będzie on przybierał na sile. Jego prace na temat folkloru i folkloryzmu oparły się próbie czasu, stanowiąc inspirację dla współczesnych badaczy tych zjawisk. Teresa Smolińska i Piotr Grochowski uczynili je wręcz punktem wyjścia w rozważaniach na temat obecnej kondycji i perspektyw rozwoju polskiej folklorystyki.

Przypominając wkład Józefa Burszty do badań nad kulturą ludową nie sposób pominąć trzech ważnych przedsięwzięć, którym patronował. Pierwszym była praca nad *Kulturą ludową Wielkopolski* (1960-1967) – trzytomowym dziełem rekonstruującym tradycyjną kulturę tego regionu Polski. Kierowany przez Profesora zespół wykorzystał w tym celu zarówno zbiory muzealne i archiwalia, jak i materiały z badań terenowych. W rezultacie powstała praca, która do dziś uważana jest za najpełniejszą etnograficzną monografię regionalną w Polsce.

Jeszcze większym wyzwaniem było objęcie przez Józefa Bursztę funkcji redaktora naczelnego *Dzieł wszystkich Oskara Kolberga*. W ciągu niemal trzech dekad (1960-1987) doprowadził do opracowania i wydania 65 tomów spuścizny tego największego polskiego folklorysty. Praca nad zgromadzonymi przez Kolberga materiałami stała się ponadto dla niego znakomitą okazją do badań nad XIX-wiecznymi początkami polskiej etnografii (wówczas jeszcze ludoznawstwa), wykorzystał ją także do popularyzowania dorobku autora *Ludu*. Dokonania Profesora w tym zakresie przypomina Agata Skrukwa, która – co należy podkreślić – była ich aktywną współuczestniczką.

Trzecie przedsięwzięcie, którego Józef Burszta był pomysłodawcą i inicjatorem, to *Atlas języka i kultury ludowej Wielkopolski*. Prace nad nim rozpoczęły się w latach 60. XX wieku, a jedną z osób, które brały w nich udział był Andrzej Brencz. Jego esej na temat związków Profesora z Wielkopolską przywołuje wspomnienia z tego okresu.

Nieco inny, choć dla polskiej etnografii nie mniej ważny charakter miały podjęte przez Profesora pod koniec lat 50. badania na tzw. Ziemiach Zachodnich. Dotyczyły one zachodzących tam przemian wiejskich społeczności, w tym zwłaszcza procesów adaptacji i integracji społeczno-kulturowej ludności autochtonicznej (w znacznej mierze niemieckiej) i nowo przybyłych osadników. Badania te miały pionierski charakter, kierując etnografię ku problematyce współczesnej. Józef Burszta był jednym z inicjatorów tej doniosłej w skutkach reorientacji. Badaniom na Ziemiach Zachodnich poświęcony jest artykuł Aleksandra Posern-Zielińskiego, który obszernie relacjonu-

je nie tylko ich założenia i wyniki, lecz również uwarunkowania, w jakich były prowadzone.

Dorobek naukowy Józefa Burszty, w którym – jak twierdzi Michał Buchowski – kryje się jeszcze wiele zagadek, jest tak bogaty, że w krótkim wprowadzeniu nie da się go wyczerpująco omówić. Skupiłem się zatem tylko na najważniejszych wątkach, z nadzieją, że szkice zamieszczone w niniejszym tomie dopowiedzą resztę.

BIBLIOGRAFIA:

Bednarski J.
1994 *Profesor Józef Burszta – w kręgu dziejów wsi, kultury chłopskiej i pasji działania*, w: W. J. Burszta, J. Damrosz (red.), *Pożegnanie paradygmatu? Etnologia wobec współczesności*, Warszawa, s. 11-27.

Bednarski J., Kabat I.
1988 *Bibliografia prac Prof. dra Józefa Burszty*, „Lud" 72: 16-45.

Burszta J.
1987 *Wieś – temat szczęśliwy* (notował A. Piszczoła), „TIM – Tygodniowy Ilustrowany Magazyn" 23.

Jasiewicz Z.
1988 *Profesor Józef Burszta. Człowiek i dzieło*, „Lud" 72: 5-15.

Stomma L.
1986 *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

Wisłocki S. A.
1994 *Kultura ludowa – czyli łączność człowieka z… Kosmosem* (rozmowa z Profesorem Józefem Bursztą), w: W. J. Burszta, J. Damrosz (red.) *Pożegnanie paradygmatu?*, op. cit., s. 35-52.

CZĘŚĆ PIERWSZA

ARCHIWALIA

BIBLIOTEKA ŻOŁNIERZA
SERIA II. POPULARNO-NAUKOWA „POZNAJ ŚWIAT"

37

JÓZEF BURSZTA

NIEWOLA KARCZMY

WYDAWNICTWO MINISTERSTWA OBRONY NARODOWEJ

Okładka i ilustracje
T. KOBAKA

Redaktor:
Z. MUCHARSKI

Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej
Warszawa 1953. Wydanie III
Nakład 30 000 egz. Obj. 4,09 ark. wyd., 5 ark. druk.
Papier druk. sat. VII kl. 55 g. Format 78 x 104/32.
Oddano do składu 27.04.53. Podpis. do druku 6.06.53.
Druk ukończono 15.06.53. Nr zam. 239 z dn. 27.04.53.
Drukarnia Wyd. MON w Łodzi.
D-4-1075jl
Cena 1 zł 20 gr

WSTĘP

Zataczający się, pijany przechodzień na ulicy, towarzystwo zabawiające się hałaśliwie przy suto zastawionym stole, „bikiniarze" raczący się wódką – oto niektóre spotykane jeszcze przejawy zjawiska społecznego, zwanego alkoholizmem.

Podobnie jak gorączka wyniszcza organizm ludzki, tak alkoholizm odbiera siły żywotne, przyprawiając społeczeństwo o chorobę. Słusznie też uznano alkoholizm za jedną z niezwykle groźnych chorób. społecznych.

Kiedy dzisiaj ktoś „zapija się" przy lada okazji, zwykle nie uświadamia sobie, że w ten sposób podtrzymuje istnienie tej plagi społecznej. Nie zdaje sobie sprawy, że przez własne nałogowe picie trunków współtworzy niejako ciąg dalszy długiego a niesławnego pasma historii społecznej.

O dziejach tego zjawiska społecznego, jakim jest alkoholizm, opowiada niniejsza książeczka.

Dzieje to długie i ciekawe, choć opowiedziane tutaj w krótkości. Dowiadujemy się tu wielu rzeczy na ogól mało znanych.

Oto już od czasów, kiedy powstało społeczeństwo klasowe, produkcja napojów alkoholowych i ich wyszynk stały się ważnym przywilejem klas posiadających, narzędziem ekonomicznego wyzysku klas uciskanych. Było tak już od początku historycznych dziejów Polski (a także, rzecz jasna i innych krajów) aż do ostatnich niemal czasów.

Przyjrzyjmy się, do jakich to sposobów uciekali się wyzyskiwacze, aby zmusić ludzi pracy do korzystania z karczem i uprawiania pijaństwa, zarówno w okresie pańszczyzny, jak i potem, za czasów rozwijającego się kapitalizmu.

Przekonamy się, że pijaństwo klas uciskanych było nieuniknionym następstwem ich położenia i losu w ustroju, opartym na krzywdzie i wyzysku ludzi pracy.

Nasz historyczny przegląd pokaże jeszcze jedno. Oto zniszczenie alkoholizmu jako zjawiska społecznego, ·ucięcie tego pasma historii społecznej jest bardzo trudne nie tylko dlatego, że w jego istnieniu byli i są zawsze zainteresowani wyzyskiwacze, ale i dlatego, że utrzymują go niezdrowe zwyczaje. I właśnie one stanowią dzisiaj poważną jeszcze siłę, podtrzymującą nadużywanie alkoholu.

Walka z alkoholizmem wymaga więc od nas nieustannie świadomego i powszechnego wysiłku w całkowitym wykorzenieniu tych tak bardzo szkodliwych zwyczajów.

DAWNIEJ I DZISIAJ

W niejednej wiosce dziś jeszcze ujrzeć możecie charakterystyczny budynek, stojący na środku wsi w pobliżu kościoła i dawnych dworskich zabudowań albo przy skrzyżowaniu ważniejszych dróg. Duży, pochylony od starości, pokryty strzechą, gontami lub dachówką, posiadający zazwyczaj ganek czy krużganek – kryje w sobie szereg pomieszczeń. Niezależnie od tego, czym budynek ten stał się obecnie, czasem istnieje on tylko we wspomnieniach starych mieszkańców – był to najniezbędniejszy ongiś w każdej wsi dom, a mianowicie karczma wiejska.

Podobnie w miasteczkach, na rynku, przy rogatce lub skrzyżowaniu głównych ulic, łatwo znaleźć możecie dawne miejskie gospody i szynki.

Stare zabytkowe gmachy kryją zwykle w swoim wnętrzu wiele pamiątek przeszłości: tablice, napisy, rzeźby, figury czy księgi. W karczmie wiejskiej i miejskim szynku nie ma cennych pamiątek historycznych. Nie znajdziecie tam nawet dawnego, tak dla nich charakterystycznego „szynkwasu". Ale gdyby ściany karczmy i szynku mogły przemówić, jakże wiele powiedziałyby o przeszłości. Są to bowiem miejsca, z którymi życie wsi i miasteczek polskich związane było przez setki lat, zarówno w okresie niewoli pańszczyźnianej, jak i nowszych czasów.

Z karczmą związane były losy setek pokoleń chłopskich. Karczma bowiem była nie tylko – jak ostatnio – miejscem wyszynku trunków, w którym mógł ktoś pić lub nie pić zależnie od ochoty i upodobania, lecz przede wszystkim miejscem, w którym dawni chłopi pić m u s i e l i, bo taki był pańszczyźniany przymus. Odkąd bowiem istnieje pańszczyzna, karczma jest własnością pańską. Pan feudalny, właściciel dóbr ziemskich, zakłada karczmy lub odbiera je innym, osadza w nich swego karczmarza, wyrabia u siebie piwo i gorzałkę i zmusza chłopów do tego, aby w ciągu roku wypili tyle, ile on rozkaże. Karczma była najlepszym dla pana przedsiębiorstwem zarobkowym; prawie wszystko, co chłopi wypracowali na swym gospodarstwie i co zarobili u pana, wędrowało poprzez karczmę z powrotem do pańskiej kieszeni.

Prócz tego karczma była przez długi czas sklepikiem wiejskim, w którym karczmarz sprzedawał różne sprowadzane przez pana towary, jak śledzie, sól, gwoździe, sukno.

Budynek karczemny był miejscem, w którym odbywały się sądy wiejskie. Prowadził je wyznaczony przez pana wójt z ławnikami. Tu karano chłopów za wszelkie przewinienia a dodatkiem do kary był zazwyczaj przymus wykupienia przez ukaranego pewnej ilości trunków.

Karczma była też miejscem, gdzie chłopi najczęściej gromadzili się w dnie powszednie i w święta na pogawędki, narady i na swobodne zabawy. Tu urządzano wesela, chrzciny, stypy pogrzebowe, podczas których nie obywano się bez wódki.

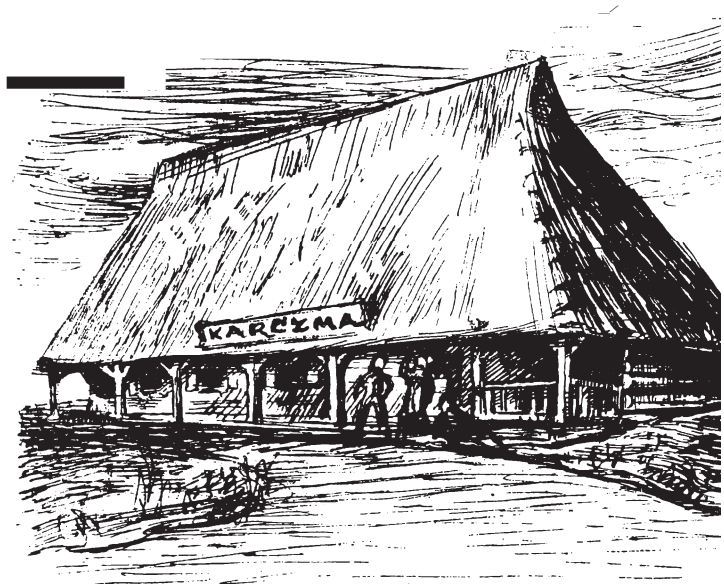
Chłopi pili nie tylko w karczmie, lecz również w domu, bo usłużny karczmarz zanosił wódkę nawet do chłopskich chałup. Pili przy wszelkich nadarzających się okazjach.

Przed 140 laty pewien cudzoziemski podróżnik tak opisywał pijaństwo chłopów galicyjskich: „Zbliżając się do wsi widzisz już z daleka drogę wiodącą do karczmy, pokrytą ludem płci obojga, opiłym i tarzającym się w błocie. Gdy wstąpisz do takiego zajazdu, to rychło wypędzi cię z izby wstrętny odór wódki. Głód atoli zniewala cię do powrotu i wówczas musisz przeskakiwać przez kupy pijaków leżących na podłodze, zdobywając sobie siłą przejście wśród stojących, przy czym należy unikać razów, jakimi się wzajemnie darzą. Tego rodzaju zajścia, powtarzające się w każdej szynkowni, trwają od świtu do późnej nocy, gdyż w Galicji słońce po to zdaje się świecić, by wskazywać chłopu drogę do karczmy.

Już przed godziną dziesiątą rano znajdują się w szynku mąż i żona, pan i sługa, wszyscy podpici do tego stopnia, że się nawzajem nie poznają. Orzą nawet w polu ludzie tak podnieceni, że się nie mogą prosto na nogach utrzymać lub też ledwo wlokący się skutkiem osłabienia, jakie po przepiciu następuje”.

Pijaństwo chłopów nie było fantazją, wybrykiem czy modą, jak na przykład u szlachty. Chłopi pili wprawdzie z ochotą, ale głównymi przyczynami były zmartwienia, rozpacz, nędza. Chłopi pańszczyźniani dźwigali na sobie ciężar utrzymania wyzyskiwaczy, to jest szlachty i duchowieństwa; żyli więc w warunkach wprost zwierzęcych, nie mając nadziei na polepszenie swego losu. Stąd też mówili sobie – jak to Staszic pisał – że „tylkoć też tyle mojego, co przepiję”. Wódka zagłuszała ich głód, sprawiała, że nie odczuwali tak mocno nędzy i upodlenia. Dzięki wódce stawali się nieczuli na wszystko.

Chłopi pili – jak powiedzieliśmy – z przymusu pańszczyźnianego. Pili też i dlatego, że taki był zwyczaj pańszczyźniany, polegający na stosowaniu



Zbliżając się do wsi widzisz już z daleka drogę wiodącą do karczmy

wódki we wszelkich okolicznościach życia, i specjalne pańszczyźniane wychowanie chłopów w kierunku wdrażania ich do pijaństwa. W ten sposób chłopi wpadli, rzec można bez przesady, w niewolę karczmy.

Jak się to działo, zobaczymy później. Jakkolwiek z biegiem lat upadło pańszczyźniane prawo przymusu picia, to jednak niewola karczmy bynajmniej się nie skończyła. Zaczęły bowiem działać na ludność, a szczególnie na klasy pracujące – na chłopów, a potem na robotników – nowe demoralizujące wpływy. Wywierali je producenci i sprzedawcy napojów wyskokowych, którzy w dalszym ciągu rozpijali lud pracujący ze szkodą dla niego. Towarzyszyło temu wiele najróżnorodniejszych zwyczajów i nakazów picia.

Doszło do tego, że ten, kto nie pijał, kto nie chwalił się, jak mocną ma głowę, nie opowiadał z dumą, że leżał w rowie i nie mógł trafić do domu itp., ten niewiele był wart w opinii innych.

I tak jak kiedyś wśród szlachty i ludu, tak do niedawna, a czasem nawet i obecnie utrzymują się dziwne zwyczaje pijackie. Nakazują one pić, bo tak „wypada", bo tak jest przyjęte, bo tak „honorowo". Stąd też zdarza się, że nawet młodzież szkolna zagląda do butelki i między sobą przechwala się, że „potrafi" wiele wypić. Jest to jeden z objawów trwającej nadal niewoli karczmy.

Zwyczaj „popijania" w sobotę po pracy wspólnie z kolegami jest też tylko hołdowaniem smutnej spuściźnie z okresu powszechnej niegdyś niewoli karczmy.

Niewolę karczmy trudno. byłoby zrozumieć dzisiaj bez zaznajomienia się z pijackimi zwyczajami. Pijaństwo bowiem jest przede wszystkim jedną ze zwyczajowych form towarzyskiego obcowania ludzi. Zwyczaje towarzyskie nie są za każdym razem od nowa wynajdywane, tworzone, jak to np. musimy czynić znajdując się w sytuacji dotychczas nam nieznanej. Sposoby współżycia ludzi są powtarzane, to znaczy, że w pewnych sytuacjach postępujemy dzisiaj tak samo, jak to czynili nasi rodzice, dziadkowie itd. W życiu spotykamy sporo zwyczajów, nawyków, utartych sposobów postępowania, które powstały na pewnych etapach rozwoju społeczeństwa, w pewnych konkretnych warunkach. Zwiemy te sposoby tradycjami. Oczywiście, tradycje bywają różne. Istnieją tradycje chlubne, którymi słusznie się szczycimy, które podtrzymujemy i umacniamy, przyśpieszając nasz rozwój społeczny. Istnieją jednak i tradycje złe, szkodliwe, hamujące nasz rozwój, tradycje, z którymi bezwzględnie walczymy, z którymi zrywamy. Karol Marks, wielki nauczyciel i przywódca mas pracujących, tak mówił o szkodliwych tradycjach, hamujących marsz ludzkości do postępu: „Tradycje wszystkich zmarłych pokoleń ciążą jak koszmar nad umysłami żyjących". Możemy więc powiedzieć, że powtarzając złe, szkodliwe tradycje ludzie pozostają niejako w niewoli zwyczaju i obyczaju. A niewola to często ciężka.. Włodzimierz Lenin powiedział, że ,,siła przyzwyczajenia milionów i dziesiątków milionów – to najstraszliwsza siła".

Chcąc wyjaśnić owe tradycyjne sposoby postępowania ludzi, nie wystarczy opisać je w ich obecnej postaci, ale trzeba sięgnąć do odległej nieraz przeszłości.

Otóż jednym z takich tradycyjnych, przynoszących nam ujmę, sposobów postępowania ludzi w pewnych sytuacjach jest właśnie pijaństwo, które zaliczamy do tradycji złych, niechlubnych.

Z tą tradycją zdecydowanie walczymy. Usuwamy wszystkie te warunki, które zrodziły alkoholizm i sprzyjały jego rozpowszechnianiu, zwalczamy tę szkodliwą spuściznę przeszłości. Jest to walka z niewolą karczmy.

Walczyć z niewolą karczmy, to znaczy ukazywać nie tylko zgubne skutki alkoholizmu, ale także jego historyczne pochodzenie.

JAK POWSTAŁA KARCZMA PAŃSZCZYŹNIANA

Powstanie karczmy pańszczyźnianej ma swoje źródło w ustroju feudalnym. Produkcja i konsumpcja trunków wiązała się bezpośrednio z feudalnym prawem propinacji[1].

[1] Propinacja – wyłączne prawo produkcji i sprzedawania trunków.

Prawo propinacji spotykamy już w początkach historycznych dziejów Polski. Było ono pierwotnie prawem książęcym (regale), to znaczy wyłącznym uprawnieniem panującego księcia. Karczmy były wówczas rzadko spotykane. Znajdowały się zazwyczaj w miejscowościach targowych. Wyrobem piwa i miodu dla swoich karczem zajmował się sam panujący i trzymał w tym celu osobną służbę. Ludność wieśniacza obowiązana była znosić zwykłe daniny w zbożu i miodzie na oznaczone miejsca, gdzie służba książęca wyrabiała potrzebne napoje, magazynowane następnie w książęcym grodzie. Karczmę prowadził zazwyczaj, niewolnik- karczmarz na rachunek księcia.

Gdy z biegiem czasu powstały silne warstwy możnowładztwa świeckiego i duchownego, książę, prowadzący walkę z innymi książętami w czasie rozbicia dzielnicowego, zmuszony był oprzeć się właśnie na tych warstwach. Ich poparcie okupywane było drogą nadawania przez księcia przywilejów prawnych możnowładcom świeckim i duchownym. Przywileje te znane są pod nazwą immunitetów gospodarczych i sądowo-administracyjnych (zwolnienie od opłat, powinności itp.).

Podstawą stosunków produkcji w ustroju feudalnym było podwójne prawo własności ziemskiej: własność bezpośrednia i pośrednia, czyli użytkowa. Pełne prawo własności bezpośredniej posiadali panujący, szlachta i duchowieństwo. Chłopi natomiast mieli w stosunku do ziemi prawo użytkowe, coś w rodzaju dzierżawy, czasem wieczystej. Chłopi po zostawali w mocy tego prawa nawet wówczas, gdy pan sprzedał ziemię, na której oni siedzieli.

Ponieważ ziemia należała „prawnie" do pana, stąd też na chłopach użytkujących tę ziemię ciążyły określone obowiązki. Były one różne w poszczególnych okresach feudalizmu, a więc czynsze roczne, czynsze i daniny, czynsze, daniny i robocizna na pańskim, bądź też sama tylko robocizna. Świadczenia te w okresie feudalizmu sprowadzały się do brutalnego wyzysku, a mianowicie: do zabierania chłopom-poddanym dodatkowego produktu, jaki pozostał po zaspokojeniu minimum potrzeb życiowych rodziny chłopskiej, w postaci tzw. daniny, bądź zmuszania go do dodatkowej pracy na ziemi pana (odrobki), czyli pańszczyzny, lub wreszcie do pozbawienia chłopa dodatkowego produktu, zamienionego przez niego na pieniądze, czyli ściągania z chłopa czynszu.

W początkowym okresie feudalizmu, który, ogólnie mówiąc, trwał do drugiej połowy XV wieku, mamy do czynienia z wyzyskiem chłopów, głównie w postaci czynszów płaconych panu i dziesięcin płaconych kościołowi oraz w postaci rozlicznych danin i pańskich czy książęcych posług. Chłop miał zawsze potrójne obowiązki – wobec pana wsi, kościoła i państwa. Odrabianie na ziemi pana, czyli pańszczyzna odgrywała wówczas jeszcze bardzo nieznaczną rolę.

Od drugiej połowy XV w., a zwłaszcza w wieku XVI wyzysk chłopa przyjmuje coraz częściej formy przymusowej pańszczyzny, połączonej zazwyczaj jeszcze z niektórymi czynszami i daninami. W okresie do końca XVIII w. wyzysk pańszczyźniany coraz bardziej się zaostrzał. Rzadko jednak dochodziło w feudalizmie do czystego wyzysku pańszczyźnianego, to znaczy takiego, w którym jedynym obciążeniem chłopów byłaby tylko pańszczyzna.

Ten drugi okres w porównaniu do poprzedniego był dla chłopów znacznie cięższy zarówno wskutek zwiększonego wyzysku ekonomicznego, jak i przymusu pozaekonomicznego, politycznego. Do przymusu pozaekonomicznego należało przykucie chłopa do ziemi i do wsi, podleganie sądownictwu pana i brak wolności osobistej.

Dopiero pod koniec wieku XVIII i w wieku XIX coraz częściej pojawiać się zaczyna w feudalnej gospodarce rolnej forma wyzysku w postaci czynszów. Na ziemiach polskich forma ta nie przybrała jednak szerszych rozmiarów, toteż danina, a szczególnie odrobek przetrwały aż do zniesienia poddaństwa i pańszczyzny, tj. do połowy XIX wieku.

W ciągu całego okresu feudalizmu, a więc przez około 900 lat, podwójne prawo własności ziemskiej nie uległo zmianie. To prawo było źródłem dalszych jeszcze form wyzysku feudalnego. Należały do nich obciążenia monopolowe, jak na przykład m l e w a , na mocy którego chłopi byli zmuszeni mleć zboże tylko w młynie pańskim i płacić panu za to pieniędzmi lub zbożem. Prawa monopolowe były ściśle związane z pańskim prawem do ziemi i obowiązywały na tym obszarze, który należał do pana.

Takim monopolem pańskim był również tzw. m o n o p o l p r o p i n a c y j n y . Polegał on na tym, że na posiadanym przez siebie obszarze ziemi tylko pan (król, szlachcic czy duchowny) miał prawo produkcji i sprzedawania trunków: miodu, piwa, wina (u nas rzadko wyrabianego), a od XVI wieku wódki.

Każdy, kto posiadał dobra ziemskie, miał w ich obrębie prawo propinacji, mógł ciągnąć z niego zyski zarówno w formie czynszów pobieranych od chłopów za warzenie piwa, jak też i czynszów z założonej własnej karczmy. Tą drogą oprócz panującego prawo propinacji w XIV wieku ma także kościół, możnowładztwo świeckie i rycerze-szlachta.

Ponieważ prawo propinacji, jako związane z własnością ziemską było uprawnieniem wyłącznym, posiadający mógł je przelewać na inne osoby lub instytucje bądź też dopuszczać osoby te do udziału w zyskach. Tym sposobem powstają po wsiach karczmy sołtysie i plebańskie.

W wyniku rozwoju stosunków gospodarczych i społeczno-politycznych w kraju wytwarza się na wsi pod koniec XV wieku znaczna różnorodność form propinacji, a więc produkcji i sprzedaży trunków.

Spotykamy wsie, w których nie było pańskich karczem. W tych wsiach istnieć mogły samodzielne chłopskie browary, wytwarzające piwo bądź na wyszynk, bądź na własne potrzeby. Istniała tu zatem swoboda wytwarzania piwa i nieuregulowana jego konsumpcja w zamian za pewnej wysokości czynsze. Ten stan utrzymywał się szczególnie długo w królewszczyznach[2].

Obok chłopskiego piwowarstwa – w gruncie rzeczy bliżej nieuregulowanego poza obowiązkiem płacenia panu odpowiednich czynszów – spotykamy wsie, w których istniały prawem ustanowione karczmy, przy czym również sytuacja kształtowała się bardzo rozmaicie.

Mogła więc we wsi istnieć jedna karczma. Była ona bądź wyłączną własnością pana, sołtysa lub plebana, bądź też dochodem z tej karczmy dzieliło się dwóch lub więcej właścicieli.

Bywało też tak, że obok karczmy właściciela wsi (króla, pana czy kościoła) istniała karczma sołtysa czy plebana. Niekiedy istniały wszystkie te trzy karczmy razem.

Bywało jeszcze i tak, że w jednej wsi znajdowało się kilka karczem różnych panów danej wsi. Zdarzało się to wtedy, gdy dana wieś była podzielona między kilku dziedziców, jak to miało miejsce np. na Mazowszu. Każdy szlachcic, choćby miał we wsi tylko jeden łan, posiadał jednocześnie na zasadzie swych klasowych przywilejów prawo propinacji. Mógł zatem zakładać – i zazwyczaj tak czynił – w swojej części wsi karczmę. Konkurencja między tymi kilkoma karczmami we wsi była nieunikniona.

SZLACHTA WALCZY Z KARCZMAMI SOŁTYSÓW I PLEBANÓW

Wewnątrz każdej wsi wywiązała się z biegiem czasu między szlachcicem-rycerzem z jednej a sołtysem i plebanem z drugiej strony cicha walka o karczmę.

Walka ta powstała w związku z wielkimi przemianami gospodarczymi i społecznymi, jakie zachodziły wówczas w społeczeństwie polskim.

Szlachta przestaje być zwolna stanem rycerskim i – jak to mówiono – „przekuwa miecze na pługi". Osiada ostatecznie na wsi i tworzy folwarki, przechodząc od gospodarki czynszowej do folwarcznej. Na gospodarkę folwarczną potrzeba było ziemi, która początkowo była w rękach chłopów. Szlachcic wymawia więc chłopom posiadanie ziemi, ruguje ich z zajmowanych gospodarstw i zagrabia grunta dla siebie. Z zagrabionej czy przyłączonej do folwar-

[2] Królewszczyzny – dobra będące własnością króla.

ku nieuprawnej ziemi tworzy nowe gospodarstwo folwarczne. Do uprawiania ziemi folwarcznej zmusza chłopów. Wtedy to szlachta zabiera chłopom resztę wolności osobistej, przywiązuje ich do ziemi, i zyskuje nad nimi wyłączne prawo sądownictwa. Chłopi z wolnych dzierżawców stają się poddanymi pańszczyźnianymi.

Obok gospodarstw rolnych szlachta zaczyna również tworzyć własne przedsiębiorstwa przemysłowe i handlowe, głównie browary, gorzelnie i karczmy.

Sytuacja była tymczasem, jak wiemy, taka, że tu i ówdzie, zwłaszcza w dobrach królewskich chłopi posiadali możność produkcji piwa, posiadali też własne karczmy. Gdzie indziej znów karczmy mieli sołtysi i plebani. Szlachta zaczęła więc konkurencyjną walkę z tymi wszystkimi karczmami.

Przedpańszczyźniane prawo propinacji przejawiało się w pobieraniu przez pana czynszów od tych, którzy warzyli trunki i mieli wyszynk napojów na terenie pańskiej wsi. Panu było przy tym w gruncie rzeczy obojętne, czy chłopi warzyli piwo dla własnej potrzeby i płacili z tego czynsze, czy produkował je karczmarz, który z tej racji oddawał panu różne świadczenia. Stąd dla pana było korzystne istnienie na terenie jego wsi wielu karczem chłopskich, a niepożądane usadowienie się tam karczem sołtysich lub plebańskich, z których najczęściej nie otrzymywał czynszu.

W tej sytuacji chłopi mogli mieć – jak już wspominaliśmy – względnie dużą swobodę. Mogli więc korzystać z takich karczem, z jakich chcieli zarówno we wsiach, jak w miastach. Mogli też obejść się bez karczmy wytwarzając piwo we własnym zakresie. Uczęszczaniem do cudzych karczem nie pomniejszali bezpośrednio pańskiego dochodu, gdyż karczmarz tak czy owak musiała zapłacić panu czynsz. Nie było wówczas bezpośredniej konkurencji między jednym panem wsi a drugim. Konkurencja istniała tylko między jednym a drugim karczmarzem, dlatego też karczmarz był zainteresowany w wytwarzaniu dobrych trunków.

Odkąd w związku z powstawaniem folwarków szlachta przejmuje we własne ręce produkcję trunków oraz buduje własne karczmy i gorzelnie, sytuacja musi ulec zasadniczej zmianie.

Pan, mając nad chłopami pełnię władzy ustawodawczej i sądowej, mógł łatwo i bezkarnie łamać i odbierać nadane czy nabyte uprawnienia chłopskie i narzucać nowe obowiązki i ciężary. Ostateczną granicą ciemiężenia chłopa było w gruncie rzeczy pańskie „sumienie" i „miłosierdzie", a więc czynniki, których zwodniczość chłop w ciągu dziejów boleśnie odczuł na swej skórze.

W wyniku nacisku pańskiego chłopi nie tylko tracą możność wyrobu trunków i prawo zakładania karczem, ale – jak jeszcze zobaczymy – muszą się pod-

porządkować przymusowi propinacyjnemu. Szlachta ustanawia wszędzie własne karczmy, nawet tam, gdzie ich dotychczas nie było.

Dłuższa i trudniejsza była walka z karczmami sołtysimi. Sołtysi we wsi pańszczyźnianej mieli podwójne stanowisko: z jednej strony występowali jako przedstawiciele na we wsi i jako tacy ściągali od chłopów czynsze i daniny, po wtóre zaś byli głową sądownictwa nad chłopami. W związku z tą pozycją uzyskiwali szereg uprawnień majątkowych. Otrzymywali obszar gruntu od 1 do 5 łanów; oprócz gruntu ornego dostawali ogrody i to zazwyczaj w ilości równej posiadanym łanom ziemi, dalej łąki, a niekiedy także luźne kawałki gruntów pozostałe po wymiarze, następnie możność korzystania z pastwisk, skotnicy i pastewnika. Do uprawnień majątkowych należały również uprawnienia leśne, wodne i przemysłowe. A więc: prawo budowy młyna, niekiedy z chłopskim przymusem mlewa, lub użytku pańskiego młyna, prawo karczmy, tzn. nie tylko prawo wyszynku, ale i warzenia trunków, czasem wyłączne na terenie wsi.

W związku z prawem karczmy sołtys otrzymywał dodatkowe uprawnienia. Karczma stanowiła poniekąd osobne gospodarstwo. Przede wszystkim dla jej wystawienia lub wraz z nią dostawał sołtys pół łanu, a niekiedy jeszcze ogród i łąkę. Na tych gruntach stały zabudowania, których ośrodkiem była właściwa karczma. Tu mieszkał karczmarz i tu było miejsce samego wyszynku. Do zabudowań gospodarskich należały stajnia, szopy, dalej browar i słodownia.

Do uprawnień przemysłowych sołtysów należały kramy rzemieślnicze, z których sołtysi bądź czerpali dochody od rzemieślników osady, bądź też osadzali własnych rzemieślników (rzeźników, piekarzy, szewców, kowali), zazwyczaj jednak tylko po jednym rzemieślniku z każdego rzemiosła.

Wreszcie mieli prawo trzymania stępy[3] do wyrobu kaszy lub tylko do czerpania korzyści z niej.

Jak widzimy, prawo karczmy było jednym z wielu uprawnień sołtysa, stąd też i walka z karczmą sołtysią była częścią ogólnego ataku na sołtysa. Panu chodziło nie tylko o odebranie sołtysowi karczmy, ale także wszelkich innych przywilejów.

Przy tworzeniu własnego folwarku pan atakując sołtysa mógł mieć na celu zarówno odebranie mu gospodarstwa, jak i zniszczenie jego prawnej i społeczno-gospodarczej pozycji. Łany sołtysie, mające zazwyczaj najlepszą i najdogodniej położoną we wsi ziemię oraz największe i najlepsze gospodarstwo, doskonale nadawały się do tego, aby stanowić właśnie ośrodek tworzonego folwarku. Stąd pochodzi skupywanie sołectw, zaokrąglanie ich

[3] Stępa – naczynie drewniane, kamienne lub metalowe do tłuczenia ziarna.

i tworzenie w ten sposób folwarków. Chodziło przy tym jeszcze o coś więcej, mianowicie o zniszczenie rywala ubiegającego się o to samo co i pan.

Właśnie wśród sołtysów uwidoczniło się dążenie do powiększania swoich gospodarstw, najczęściej drogą wykupywania gospodarstw kmiecych, dążenie do zwiększania liczby swoich kmieci i zagrodników, chłopskiej robocizny na polu i w gospodarstwie sołtysim – jednym· słowem przekształcenia swego gospodarstwa na pańszczyźniany folwarczek czy folwark.

Sprawa odebrania sołtysowi prawa karczmy nastręczała wiele trudności, gdyż dzierżawa karczmy była najczęściej dziedziczna. Pan, przejmując prawo do karczmy po dziedzicznym sołtysie, najczęściej zatrzymywał dziedzicznych karczmarzy pod warunkiem, że odtąd nie sołtysowi, lecz panu mieli płacić czynsz dzierżawny. Te dziedziczne karczmy są jednak skazane z czasem na zagładę z dwóch względów: wskutek konkurencji pańskiej karczmy oraz obłożenia ich znacznymi podatkami.

Otóż pan, uzyskując prawo propinacji w danej wsi, zakładał tu własną karczmę obok karczmy dziedzicznej. Konkurencja pańska była o tyle trudna do zwalczenia, że posiadał on wyjątkowe prawne stanowisko, mianowicie zwolnienie od podatków za wyrób i wyszynk piwa z browarów szlacheckich. Wskutek tego cały ciężar podatkowy (tzw. czopowego) spoczywał na karczmarzach dziedzicznych. Nic też dziwnego, że zarzucali oni własną produkcję trunków i brali je teraz z browarów pańskich. Uwalniali się przez to od podatku, ale równocześnie tracili prawo wyrobu trunków oraz popadali w całkowitą zależność od pana.

W wyniku walki dochodzi do bezwzględnego zwycięstwa obozu szlacheckiego, polegającego nie tylko na całkowitym usunięciu sołtysów, lecz także na przemianie dziedzicznych karczem sołtysich bądź w karczmy „doroczne", wypuszczane w krótką dzierżawę temu, który najwięcej płaci (arendy), bądź po prostu w karczmy pańskie z szynkarzem jako pańskim urzędnikiem, sprzedającym tylko trunki z pańskiego browaru.

Walka z karczmami plebańskimi nie była tak ostra. Plebani posiadali karczmy na podstawie średniowiecznych praw osiedleńczych bądź też jako właściciele gruntu i pańszczyźnianych chłopów. Karczma plebańska konkurowała z szlachecką. Wiele źródeł historycznych wskazuje na próby ograniczania przez szlachtę lub całkowitego zniesienia karczem plebańskich. Jednak suknia duchowna i powaga plebana chroniły je przed zagładą. Stąd też karczmy plebańskie, choć niezbyt liczne, przetrwały aż do zniesienia poddaństwa i pańszczyzny, to jest do około 100 lat temu.

DWA PRZYMUSY…

Równolegle z atakiem szlacheckim na konkurencyjne karczmy sołtysie i plebańskie następuje coraz większe uzależnienie chłopów od pańskiej karczmy. Wiemy już, że chłopi prędko stracili własne karczmy oraz możność wytwarzania trunków. Śladem tych ograniczeń przychodzi tak zwany przymus propinacyjny, to znaczy obowiązek zaopatrywania się przez chłopów w trunki wyłącznie w pańskiej karczmie bez możności warzenia piwa i korzystania z karczem poza wsią czy dobrami pańskimi. Pan czerpie wówczas zyski z propinacji nawet wtedy, gdy we wsi nie ma karczmy i gdy chłopi w ogóle nie produkują trunków. W obydwu bowiem wypadkach chłopi muszą „wykupywać przymus propinacyjny", tzn. płacić panu czynsz z racji samego prawa propinacji. Oczywiście wykupując prawo propinacji chłopi, aby darmo nie płacić, przystępowali do produkcji trunków.

Z czasem doszło do jeszcze większego wzmożenia wyzysk u chłopów. Oto nasta tzw. przymus konsumpcji. Polegał on na tym, że chłopi byli do picia pańskich trunków przymuszani. Każda rodzina chłopska była zmuszona do wypicia w ciągu roku określonej ilości trunków w pańskiej karczmie lub musiała tę ilość trunków przymusowo wykupić. W wypadkach, gdy chłopi niezbyt chętnie zgłaszali się po wódkę do karczmy, usłużny pański szynkarz czy arendarz zanosił ją wprost do domu poddanego albo ściągał go do karczmy przy użyciu różnych forteli.

Zobaczmy, jak wyglądały oba te przymusy.

Przymus propinacyjny powstaje równocześnie z innymi monopolami dworskimi. Powstaje więc monopol mlewa (przymusowe korzystanie poddanych z pańskiego młyna), monopol wyrobu i sprzedaży trunków alkoholowych, pojawia się również dążność do wprowadzenia monopolu sprzedaży towarów (np. soli, śledzi, towarów żelaznych) i monopolu skupu produktów rolnych od chłopów (zboża, lnu, drobiu itp.). Wprowadzanie monopolów dworskich jest następstwem przejęcia przez pana w swoje ręce kierownictwa wytwórczości rolnej i przemysłowej, jak i pośrednictwa handlowego. Towarzyszy temu specjalna polityka gospodarcza. Polegała ona na popieraniu własnej wytwórczości w ramach dóbr i na eksportowaniu własnych produktów poza ich granice w celu uzyskania jak najwięcej pieniędzy, a równocześnie na zamykaniu granic dóbr przed dopływem produktów obcych. Żałosne następstwa tych przemian i tej polityki gospodarczej ponosili chłopi, zyski zaś ciągnął tylko pan. Chłopi bowiem musieli z jednej strony własną pracą pańszczyźnianą utrzymywać te przedsiębiorstwa przemysłowe, a z drugiej oddawać panu dodatkowy

dochód z pośrednictwa handlowego oraz z zakupu wytworzonych przez swą pracę na pańskim folwarku produktów, szczególnie trunków.

Pan, wprowadziwszy przymus, pogorszył jakość produkowanego u siebie piwa, gdyż i tak poddani wypić je musieli.

Zauważył to już ówczesny poeta Krzysztof Opaliński, który tak mówi w wierszu Na ciężary i opresję chłopską w Polsce:

„Gdzie wolny szynk piw bywał, zwłaszcza w księżych dobrach.

Teraz i to odjęto, i pić każą piwo, którym by same trzeba diabły truć w piekle".

Dalszym skutkiem wprowadzenia przymusu było podwyższenie ceny napojów, co było możliwe wskutek zamknięcia wsi przed dopływem obcych trunków i niczym niehamowanej pańskiej samowoli.

Chłopi, jak potem zobaczymy, przez setki lat nie chcieli pogodzić się zarówno z przymusem propinacyjnym, jak i z przymusem konsumpcji.

Przymus konsumpcji przybierał w ciągu 300 lat istnienia najróżnorodniejsze formy.



Chłop pił – zyski ciągnął pan

Najbardziej „niewinnym" sposobem było zmuszanie poddanych do różnych zwyczajowych poczęstunków.

Jeszcze dziś istnieje zwyczaj, że dla przypieczętowania zawartej umowy kupna i sprzedaży czy też jakiejkolwiek ugody między dwoma stronami, idzie się do karczmy czy restauracji „na jednego". Już w XIV w. pojawił się zwyczaj tzw. l i t k u p u , polegający na tym, że każda ugoda między dwoma stronami stawała się dopiero wtedy prawomocna, gdy została „litkupem popita", tzn. gdy jedna ze stron postawiła drugiej oraz świadkom pewną ilość trunku do wypicia.

Ten zwyczaj „litkupu" był wykorzystywany przez dwór w celu zmuszania chłopów do konsumpcji pańskich trunków. Kiedy chłop kupował grunta, musiał uzyskać na to zgodę pańską, a urzędowi, to jest sądowi wójtowskiemu, postawić zazwyczaj „beczkę piwa i pół garnca gorzałki". To, jak mówi się dzisiaj, „oblanie" zawartej umowy było pańskim nakazem i stanowiło istotną część kontraktu kupna.

Kiedy nowonabywca osiadał na zakupionym gruncie, musiał znów obowiązkowo i z nakazu pańskiego „wkupić się w sąsiedztwo", to jest zakupić od pana dla sąsiadów odpowiednią ilość trunków.

Podobnie wykorzystywano dla tych samych celów tradycje rodzinne, jak wesela i chrzciny. Zobowiązywano wówczas chłopów do zakupienia określonej ilości pańskiej wódki czy piwa. Był to przymus konsumpcji pańskich trunków, jednak w formie łagodnej i w dodatku upozorowanej.

Innym sposobem zmuszania chłopów do picia były kary sądowe. Przy wydawaniu wyroków przez sądy wójtowskie czy przez urzędników pańskich pan jako karę ustanawiał przymus zakupienia pewnej ilości trunków dworskich.

Przymusem zakupienia trunków karano przy najróżnorodniejszych okazjach: za przestępstwa o .charakterze majątkowym (np. rwanie trawy na cudzej łące), za stawianie się ostro wobec sołtysa czy wójta, za niebranie udziału w pościgu za zbiegiem czy złoczyńcą, za uchylanie się od udziału w gaszeniu pożaru itp. Karano nakazem kupna trunków również za picie w cudzej karczmie. Tak np. w starostwie szyckim w 1788 roku postanowiono, że za wypitą kwartę wódki w cudzej karczmie będzie wstawiona do gospodarstwa obwinionego również kwarta wódki, za garniec garniec itd. W innych miejscach, np. w Przyborowie, za wypicie kwarty w cudzej karczmie groziło przymusowe wykupienie dwóch garnców wódki. Działo się tak zarówno w królewszczyznach, jak i w dobrach prywatnych. Podobnie było i we wsiach miejskich. Tak np. w ustawie dla wsi Zegrze i Rataje, należących do miasta Poznania, czytamy :

„A jeżeliby się pokazało na którego gospodarza, żeby z cudzej jurysdykcji miał piwo łagwiami brać albo tamże pić, takowemu gospodarzowi uporne-

mu stawić beczkę piwa dobrego, którą według taksy powinien zaraz zapłacić; urzędowi swemu sztrafy 6 garncy piwa naznaczamy".

Karanie „przestępcy" przymusem zakupienia pewnej ilości trunków dworskich było dla pana bardzo korzystne, bo dawało mu dochód. Urzędnicy pańscy mogli się wówczas za darmo napić, no i w rezultacie chłopi przyzwyczajali się coraz bardziej do nałogu.

Przyjęły się wreszcie bardzo ostre formy zmuszania chłopów do picia trunków dworskich.

Nieomal w przededniu zniesienia pańszczyzny w Galicji, mianowicie w roku 1844, „Orędownik Naukowy" zanotował ciekawą korespondencję z Podola, w której m. in. czytamy: „Co soboty zaś rozdają na chaty po pół kwarty wódki, za którą znowu trzeba odrobić dzień cały, a to zowie się tłoka". To tylko jedna forma przymusu. Druga zależała od sprytu karczmarza, który przyciśnięty olbrzymim czynszem za dzierżawienie karczmy starał się wycisnąć od chłopa ostatni grosz, używając ku temu wszelkich sposobów.

A oto dalsza jeszcze forma przymusu konsumpcji z tego czasu. Czytamy w tejże notatce: „Skoro wieśniak chce się żenić, nie dostanie od właściciela wsi koniecznie potrzebnej do ślubu karty pozwolenia, dopóki nie weźmie w karczmie na wesele kilkunastu, kilkudziesięciu, a czasem i stu garncy wódki, ilości wyznaczonej mu według jego majątkowego stanu; lecz zawsze nad rozumną możność i potrzebę".

Czyż dziwić się można, że w takiej sytuacji chłopi pańszczyźniani nałogowo pili?

Jak więc widzimy, chłopi pili nie tylko wskutek ciężkiego losu, nędzy i beznadziejności, ale także z obowiązku pańszczyźnianego. Podziwiać ich natomiast można, że w tak beznadziejnej sytuacji nie chcieli uznawać narzuconych przymusów i walczyli z nimi długo i konsekwentnie.

SIDŁA KARCZMY

Najłagodniejszym sposobem walki chłopów z wzrastającym uciskiem pańskim były tak zwane s u p l i k i. Były to prośby pisemne wnoszone przez chłopów czy ich przedstawicieli albo wprost do pana, albo też do wyższej władzy. W dobrach prywatnych (dziedzicznych) najwyższą władzą był od końca XV wieku tylko pan. Od tego bowiem czasu chłopi nie mogli skarżyć się na swego pana do sądów królewskich czy innych. We wsiach kościelnych chłopi zanosili skargi, a właściwie prośby na dzierżawcę czy rządcę wsi do władzy duchownej (kapituła), w dobrach zaś królewskich do sądów referendarskich.

Pierwsze supliki są nam znane dopiero z drugiej połowy XVI wieku. Był to właśnie okres tworzenia folwarków i ustanawiania monopolów dworskich. Supliki ujawnia ją opór wsi przeciwko wzrastającym ciężarom, między innymi także przeciwko przymusowi propinacyjnemu i przymusowi konsumpcji.

Suplika poddanych z dóbr kapituły gnieźnieńskiej ze wsi Ostrowite z roku 1571 uskarża się m.in. na rządcę wsi za to, że ten nie dozwala żadnemu karczmarzowi wyrabiać piwa, natomiast zmusza do zakupywania piwa we dworze.

Już wcześniej, bo· w 1566 roku poddani dóbr tejże kapituły ze wsi Drobnic i Raduczyc skarżą się na niejakiego księdza Gałczyńskiego, rządcę tych dóbr, który zmusza poddanych do szynkowania i przymusowej konsumpcji kiepskiego piwa dworskiego, „co jako świat nie bywało i najstarsi tego nie pamiętają".

Bezimienna broszura z początku XVII wieku nadmienia, że panowie „przymuszają poddane pod winą grzywien pięciu, żeby nie kędy indziej tylko w jego karczmie pili, które z leda jakiego zboża plugawo zrobiwszy także i gorzałki".

Znacznie więcej było skarg wnoszonych przez chłopów z królewszczyzn. Sądy referendarskie wydawały początkowo wyroki zazwyczaj na korzyść chłopów. Np. w rok 1574 wyrok postanawia: „A iż się też skarżą o piwo, iż gdy dadzą z dworu do karczmy piwo na szynk a każą im, iżby je przez dzięki pili i płacili, chociażby go też i drugi nie pił, tedy mu go przedsię każą płacić, tedy też to być nie ma, bo to ma być na każdego dobrej woli pić albo nie pić, co kto wypije, niech płaci, a kto nie pije, niech z temi nie płaci, ani się na płacę składa, którzy piją".

Późniejsze wyroki sądów referendarskich są coraz bardziej stronnicze na korzyść dzierżawców. Bywało zresztą, że nawet pomyślne dla chłopów wyroki sądów nie miały większego znaczenia praktycznego, bo po prostu dzierżawcy nie stosowali się do nich.

Wsie starostwa nowotarskiego na przykład przez prawie 200 lat skarżą się na starostów w związku ze stałym zwiększaniem się ciężarów pańszczyźnianych. W 1630 roku aż 36 wsi należących do tegoż starostwa podaje w skardze, że starosta nowotarski zniewala chłopów do kupowania piwa i gorzałki, a w wypadku odmowy każe ich chłostać. Okazuje się, że starosta w każdej prawie wsi pozakładał własne karczmy zmuszając chłopów do korzystania z nich. Ponowną skargę zanoszą te same wsie sto lat później. Mimo pozornie sprawiedliwych wyroków biorących chłopów w obronę, starostowie osiągają swój cel. Powiększyli ilość karczem, które wbrew prawu stanęły na chłopskich gruntach, uzyskali zwyżkę czynszów i zaprowadzenie przymusu propinacyjnego. Po dwustu latach oporu chłopi przegrali na całej linii.

We wsiach prywatnych toczyła się również zacięta, choć cicha walka między chłopami a panami. Chłopi nie chcieli uznawać ani przymusu propinacyjnego, ani przymusu konsumpcji.

Jak widzieliśmy, oprócz monopolu produkcji drugą istotną cechą przymusu propinacyjnego był obowiązujący chłopów przymus konsumpcji wyłącznie dworskich trunków. Chodziło tutaj nie tylko o to, aby poddani w granicach wsi mogli zaopatrywać się wyłącznie tylko w trunki pańskie, ale także i o zakaz picia cudzych trunków poza granicami wsi.

Aby przymus konsumpcji mógł istnieć, pan wydawał szereg przepisów zabraniających zarówno chodzenia do cudzych karczem, jak i sprowadzania przez karczmarzy wódki z innych wsi.

Przekraczanie tych przepisów było powszechne. Wskazuję na to liczne zapisy w wiejskich księgach sądowych, jak i ogłaszane od połowy XVI wieku ustawy pańskie dla wsi oraz nieco późniejsze instruktarze ekonomiczne wydawane dla dworskich urzędników. Każda ustawa pańska i każdy instruktarz zawiera odnośne nakazy i zakazy, księgi zaś sądowe wiejskie stwierdzają, że w tej samej wsi „przestępstwa" chłopów w tych sprawach powtarzały się przez szereg dziesiątków lat, mimo ponawianych ciągle zakazów i stosowanych przez dwór surowych kar, zarówno pieniężnych, majątkowych, jak i cielesnych.

Rozporządzenia pańskie w sprawie przymusu konsumpcji pojawiają się z końcem XVI wieku i ponawiają się nieprzerwanie aż do rozbiorów.

Za przekroczenia pańskich ustaw stosowano surowe kary pieniężne, cielesne (nawet do 100 plag) i więzienia, a także karano przymusem zakupienia pewnej ilości trunków. Karczmarzom groziły szczególnie surowe kary za sprowadzanie cudzej wódki, a więc konfiskata całego mienia, wypędzenie ze wsi, a nawet kara śmierci.

Obok nakładania kar stosowano także wiele środków zaradczych, mających uniemożliwić powstawanie tego rodzaju chłopskich „przestępstw".

Jednym z takich środków była specjalna przysięga karczmarza, jaką musiał on składać przed panem, że nie będzie sprzedawał innych trunków prócz pańskich.

Znane jest nakładanie na całą gromadę obowiązku śledzenia karczmarza, czy nie przekracza pańskich przepisów. Z kolei pan zobowiązywał znów karczmarza, aby ten ze swej strony pilnował gromadę wiejską.

Na straży pańskich przepisów stali urzędnicy pańscy, urzędnicy gromadzcy oraz sądy rugowe. Na sądach rugowych było praktykowane, że specjalni urzędnicy gromadzcy tj. dziesiętnicy i rugownicy, musieli publicznie ujawniać wszelkiego rodzaju przestępstwa chłopskie, po czym sąd natychmiast orzekał surowe kary.

Jednym z dalszych sposobów rozpijania chłopów było uprzyjemnianie im pobytu w pańskiej karczmie. Służyło temu zarówno dobre urządzenie karczmy, obfitość trunków, chętne obsługiwanie „gości" przez karczmarza, jak też

i muzyka. Mówiono bowiem wtedy, że „szynk bez muzyki, wóz bez smarowidła, taniec bez dziewki za nic nie stoi".

Mimo tych i innych środków chłopi stale uczęszczali do cudzych karczem, a karczmarze ciągle sprowadzali do swe wsi wódkę drugiego pana. Dlaczego?

Chłopi uczęszczali do cudzych karczem przy okazji podróży, zachodzili do nich też specjalnie. W cudzej karczmie nie obowiązywały ich bowiem drobnostkowe przepisy, zakazy i nakazy, krępujące ich wolność i zamykające ich we wsi. W cudzej karczmie chłopi choć na chwilę czuli się wolni. Urzędnicy cudzego pana chętnie widzieli w karczmach obcych chłopów, bo ci przez picie pomnażali dochód ich pana. Ponadto wódka dla obcych była zwykle tańsza. Pochodziło to stąd, że pan obniżał specjalnie cenę pewnej ilości wódki celem przerzucenia jej w obręb dóbr sąsiada-szlachcica, aby obniżyć jego dochód, a podwyższyć własny.

Była to ciekawa sprzeczność interesów w obrębie feudalnej wytwórczości przemysłowej oraz pewien rodzaj konkurencji gospodarczej. Panowie czynili ciche zmowy ze swymi karczmarzami, aby ci przemycali specjalnie wódkę w obręb obcych dóbr.

Stąd też chłopi, uwalniając się z więzów i przymusów nakładanych na nich przez ich pana, wpadali zaraz w sidła zastawione na nich przez sąsiednich szlachciców. Karczma czyhała na nich wszędzie.

Na osłabianie chłopskiego oporu wpływało jeszcze i to, że szlachta stosowała również inne środki, aby tylko zachęcić chłopów do picia wódki i powiększania w ten sposób dochodu pańskiego.

Trzeba podkreślić, że szlachta zaczęła prowadzić coraz bardziej rozrzutny tryb życia, na co potrzebowała coraz więcej pieniędzy. Te zaś najłatwiej można było uzyskać ze sprzedaży wódki. Doszło do tego, że połowa, a nawet i więcej dochodu pańskiego płynęła ze sprzedawania wódki pańszczyźnianym chłopom i ludności miejskiej.

JAK UCZONO NAŁOGU

Chodzenie do karczmy i picie wódki było jednym z wielu pańszczyźnianych obowiązków. Dzisiaj wygląda to na nie wiarygodne, a jednak tak było w rzeczywistości.

Chłopi spełniali ten obowiązek pańszczyźniany chętniej niż inne, gdyż łączyła się z tym jedyna przyjemność, jakiej doznawali.

A chłopi, którzy byli zmuszani do picia i pili często, musieli wreszcie stać się nałogowcami. Zmuszano zatem chłopów do czegoś, co nie było dla nich

nieprzyjemne. Jest to szczególna cecha wielowiekowego okresu zwanego niewolą karczmy.

Karczma zawsze stanowiła rozrywkę i zachęcała do wejścia. Tu chłopi mogli swobodnie wyżywać się, tańczyć, pić, bić się, tu mogli prowadzić pogawędki, słuchać opowiadań podróżników, pątników, wędrownych żebraków itd.

Dla chłopów pańszczyźnianych atrakcyjność karczmy zwiększała się szczególnie przez kontrast z codziennym życiem, wypełnionym pracą na pańskim i swoim gospodarstwie i spełnianiem rozlicznych pańskich powinności. Pobyt w karczmie pozwalał na oderwanie się na jakiś czas od szarzyzny życia, od ciężkiej chłopskiej doli.

Ciężkie życie codzienne, beznadziejność, nędza są już same przez się wystarczającym powodem do szukania w karczmie zapomnienia.

Panowie pogarszali stale los chłopa, a równocześnie stawiali coraz liczniejsze karczmy i zmuszali do picia. Już to samo wystarczało, aby chłopi uczęszczali do karczem i pili.

Niezależnie od tego szlachta tak urządzała życie gospodarcze we własnych dobrach, aby karczma była instytucją niezbędną. Wiemy już, że karczma była równocześnie sklepikiem wiejskim. Poza tym zrobiono z niej dworską kasę wypłat. Aż do końca pańszczyzny należność za dodatkowe roboty wypłacano kwitami do arendarza, który wymieniał je wyłącznie na wódkę. W niektórych okolicach stało się to tak powszechne, że sumy przepite w karczmach równały się w przybliżeniu sumom zarobionym przez ludność wiejską na folwarku i w innych przedsiębiorstwach folwarcznych.

Były to jakby początki bezgotówkowego obrotu pieniężnego, przy którym pan ciągnął podwójny dochód, bo ze źle opłacanej pracy (niskie stawki) i z wódki wyprodukowanej zresztą rękami tych samych chłopów. Trzeba bowiem wiedzieć, że wyrób wódki i piwa w browarach dworskich odbywała się w ramach obowiązków pańszczyźnianych.

Możemy się domyślać, jak wielki był wpływ tego rodzaju praktyk na rozwój pijaństwa wśród chłopów.

Niejednokrotnie stosowano jeszcze inne sposoby wciągania chłopów w nałóg pijaństwa. Z chłopskiej zabawy i połączonego z nią pijaństwa panowie częstokroć robili sobie widowiska; specjalnie urządzali zabawy, ściągali w tym celu do karczmy bądź na dworski dziedziniec chłopów, wytaczali beczki z piwem i wódką. Chłopi bawili się w miarę wypitych trunków coraz lepiej i weselej, a pański dwór i zaproszeni goście mieli z tego znakomitą zabawę.

Obok tego „wychowawczego" wpływu dworu spotykamy się w okresie pańszczyzny z podobnym wpływem kościoła i duchowieństwa wiejskiego.

Niedzielne życie chłopów dzielone było (jeśli oczywiście chłop nie musiał wówczas pracować na swoim gruncie) wyłącznie między dwie instytucje: kościół i karczmę. Do południa zapełniał się kościół. Wówczas, w czasie nabożeństwa, nie wolno było szynkować w karczmie. Zakazywały tego rozporządzenia pańskie i kościelne. Po nabożeństw natomiast zaludniały się karczmy. Dzielenie czasu niedzielnego między kościół i karczmę było, przypuszczać można, powszechne.

Poza „normalnym" codziennym, a zwłaszcza coniedzielnym odwiedzaniem karczmy ludność pańszczyźniana każdej wsi miała urządzane kilka razy do roku specjalne k i e r m a s z e , niekiedy kilkudniowe, na których zasadniczą rolę odgrywała karczma i pijaństwo.

Kiermasze urządzał kościół z przeróżnych okazji: dorocznych czy też kilka razy do roku przypadających odpustów w dnie świąt kościelnych, przy okazji poświęcania kościoła itp. Wówczas to wieś ożywiała się nadzwyczajnie.

Podczas kiermaszów nie tylko karczma, ale i plebania oraz szkółka parafialna były miejscami pijaństwa. Wówczas pleban nie tylko popijał na równi z innymi, ale sam organizował pijaństwo, a nawet bywał szynkarzem.

Połączenie odpustu z pijaństwem, jako czegoś ściśle ze sobą związanego, możemy obserwować jeszcze dzisiaj. Słusznie też pisał w połowie XIX wieku nieznany autor książki Kwestya włościańska w Polsce, że „w wyobrażeniach naszego ludu kościół z karczmą ściśle połączony, a udać się na odpust, a nie upić się, to jest podług niego prawie odpustu nie dostąpić, a przynajmniej czas na próżno stracić".

Zrośnięcie się pijaństwa z odpustami było rozmyślnie wykorzystywane przez niektórych szlachciców w celu zwiększenia zysku z propinacji. W XVIII wieku były częste wypadki wykradania z kościołów obrazów i figur rzekomo cudownych i przenoszenie ich do innych świątyń po to, aby w miejscu ich zjawienia się wzrastał dochód z propinacji. Szlachta posuwała się nawet do celowego fabrykowania „świętych" obrazów, jak to np. uczynił kasztelan witebski Adam Rzewuski każąc namalować obraz „święty", na którym były przedstawione twarze jego siedmiorga pięknych dzieci.

Bywało, że znajdująca się pod opieką proboszcza szkółka parafialna przemieniała się w karczmę. Kierownik szkółki, jakim bywał bakałarz, klecha czy organista, poza swoimi zajęciami szynkował niekiedy w szkole piwo i gorzałkę.

Wskutek tak bliskiego powiązania karczmy z życiem parafialnym musiało nastąpić to, że duchowieństwo w imię tych lub innych interesów popierało jak największe spożycie alkoholu.

Ogromne znaczenie, jeśli idzie o wciąganie chłopów w nałóg pijaństwa, miały także praktyki karczmarza, o czym pomówimy później.

CZYM BYŁA KARCZMA DLA DWORU

Karczma pańszczyźniana stała się z czasem, jak wiemy instytucją zależną całkowicie od pana. Opanowując karczmę wyłącznie dla siebie pan miał na oku przede wszystkim cel gospodarczy – osiągnięcie jak największego zysku.

Zysk karczemny był początkowo niezbyt wielki, gdyż wyrabiano tylko piwo. Od XVI wieku rozpowszechnia się wyrób gorzałki ze zboża. W XVIII wieku, kiedy nastąpił znaczny upadek gospodarki rolnej, browary i gorzelnie stanowiły wówczas jedyny przemysł rolny; dochód pański płynął więc głównie ze sprzedaży poddanym piwa i wódki.

Dobra Końskowolskie w Puławskiem składające się z 23 wiosek, liczyły w 1790 roku 70 karczem. W przybliżeniu jedna karczma wypadała na 70 osób lub 14 rodzin. Szynkowano po ratuszach, domach prywatnych, karczmach szynkowali Żydzi i chrześcijanie. W maleńkiej Końskowoli było 46 lokali, w których sprzedawano trunki. W jedne tylko wiosce Rudy, liczącej wówczas 31 rodzin, wypito w ciągu roku 137 beczek piwa i 55 garncy gorzałki z czego wynika spożycie po 5 garnców wódki i przeszło 4 beczki piwa na rodzinę.

Szlachta potrzebowała pieniędzy na hulaszcze życie. Zamiast podnosić gospodarczo upadły kraj, zamiast siedzieć na wsi i gospodarować, szlachta w tym czasie sejmikowała, urządzała po miastach okazałe bale, podróżowała za granicę, a na wieś przyjeżdżała tylko po pieniądze od dzierżawcy; administratora czy arendarza.

Najłatwiejszym źródłem zdobycia pieniędzy była przed wszystkim propinacja i co za tym idzie przymusowe rozpijanie chłopów. I nie tylko chłopów, mieszczan także. Oto szlachta zakładała miasteczka specjalnie dla konsumpcji trunków. Wawrzyniec Surowiecki w książce O upadku przemysłu i miast w Polsce pisał: „Dziedzice dóbr ziemskich, nie przestając na licznych karczmach, wabiących na wszystkie strony lud ciemny do próżniactwa i opilstwa, chcieli jeszcze w targach i jarmarkach szukać źródła swoich dochodów. Tym końcem uścigając się nawzajem, wyciskali na słabych monarchach, bez liczby i miary, przywileje na miasteczka. Najnędzniejsze siedliszcza, złożone z kilkudziesięciu biednych chałup, osadzonych garstką motłochu żydowskiego i włóczęgów bez powołania, zaszczycane zostały tym imieniem. W końcu liczba ich tak się rozmnożyła, że stykając się już ze sobą i z każdą prawie wioską kraju, gdy wyssały to wszystko, co je otaczało, z niedostatku i głodu same się nawzajem pożerały. Łatwo się przekonać, że właściciele dla samych tylko zysków szynkowych mnożyli liczbę miast w Polsce, albowiem nie dbając o los i powołanie ich mieszkańców, nie starali się ani im dopomagać

do rękodzieł, ani opatrywać w fundusze potrzebne. Jak przy zakładaniu miasteczek nie oglądali się, tylko na sumę kubków trunku, która tam z ruiną zdrowia i majątku biednego ludu miała być wyczęstowana, tak to nie obchodziło ich wcale, czyli przybyło lub ubyło warsztatów pożytecznych krajowi".

Ilość gorzelni i karczem oraz ilość wypitej przez chłopów i mieszczan wódki zwiększyła się jeszcze w pierwszej połowie XIX wieku, kiedy to zaczęto powszechnie uprawiać kartofle i pędzić z nich wódkę, a także kiedy wynaleziono nowe, udoskonalone aparaty gorzelnicze. Każda wieś wówczas – jak mówiono – musiała mieć „dla honoru" własną gorzelnię. Zaczęto wyrabiać ogromne ilości wódki, której nie można było zbyć za granicą. Trzeba ją było wypić na miejscu.

Dało to początek nowym usiłowaniom szlachty, aby ja najwięcej wódki sprzedawać w swoich karczmach. Posuwano się do tego, że zwabiano do karczem cudzych chłopów, aby im sprzedać wódkę taniej niż u sąsiada-szlachcica. Aby jednak chłopi nie uciekali do cudzych karczem, każdy pan wsi starał się obniżać u siebie cenę wódki. W ten sposób powstała konkurencja, w której wyniku chłopi musieli „moknąć w wódce".

Nastąpiło wówczas powiększenie ilości karczem. Stosowano nadal ów „obrót bezgotówkowy", tj. płacenie za pracę kwitami do karczmy. Stosowano powszechnie nagrody wódce i wódką zwabiano robotnika do pracy. Kosiarzom na łąkę czy żniwiarzom na pole wynoszono wódkę w cebrzykach.

Chodziło tu już nie tylko o dochód z karczmy i wódki. Pan, starając się o jak najlepsze funkcjonowanie karczmy, miał na myśli cele społeczno-polityczne, jakie mógł poprzez karczmę osiągnąć. Chodziło mu o to, aby używać karczmy jako narzędzia do rządzenia masami chłopów, do hamowania ich walki z wyzyskiem.

Zamykanie chłopów we wsi i niedopuszczanie, aby pili w obcych karczmach, także miało na celu, aby nie spuszczać oka z poddanych nawet w czasie ich zabawy. O niepożądanym zachowaniu się chłopów urzędnicy pańscy czy usłużny karczmarz donosili zaraz panu, a sąd wójtowski natychmiast karał „winnych".

Pan wydawał liczne rozporządzenia, które miały regulować życie karczmy, tak aby chłopi korzystali z karczem w sposób najbardziej pełny, zarazem nieszkodliwy dla pana oraz tak, aby wszelkie ich poczynania były panu wiadome. Stąd pochodzą zakazy przetrzymywania przez karczmarza na nocleg ludzi obcych, niepewnych, o których musiał on zaraz panu donosić. Dlatego też pan nie zezwalał, by chłopi między sobą załatwiali swoje porachunki, choćby nawet chcieli to uczynić ugodowo. Sędzią w rozstrzyganiu sporów mógł być tylko pan lub działający w jego imieniu sąd wójtowski.

Nałogowe picie wódki przez chłopów odgrywało wielką role w toczącej się stale walce klasowej między chłopami a szlachtą. Panowie zdawali sobie sprawę, że wódka, używana stale, osłabia wolę, odwraca uwagę od zagadnień społecznych, każe zapominać o własnej niedoli.

Uleganie nałogowi pijaństwa wpływało na osłabienie oporu mas chłopskich przeciwko uciskowi pańszczyźnianemu. Niewola karczmy umacniała niewolę pańszczyźnianą.

PRAKTYKI KARCZMARZY

Kiedyś, w początkach pańszczyzny, karczmarz wiejski był równocześnie rolnikiem podobnie jak każdy inny chłop, z tą jednak różnicą, że oprócz pracy na roli trudnił się jeszcze warzeniem piwa.

Od czasu gdy zaczęto wyrabiać gorzałkę i gdy browary, gorzelnie i karczmy stały się własnością pańską, karczmarz zamienia się w przedsiębiorcę ściśle uzależnionego od pana. Porzuca pracę na roli i zajmuje się wyłącznie wyszynkiem. Karczmarz staje się wówczas w ręku pana powolnym narzędziem ekonomicznej eksploatacji wsi i politycznego nad nią nadzoru.

Karczma była zawsze instytucją ekonomicznego wyzysk chłopów niezależnie od tego, kto ją posiadał. Karczmarz razem z sołtysem, wójtem i młynarzem stanowili arystokrację wiejską. Wszyscy oni stali ponad wsią i zawsze byli na usługach dworu, mieli stale z panem wspólne interesy różniące się od interesów reszty wsi.

Materiały historyczne wskazują, że karczmarze bardzo szybko dochodzili do dużych majątków, zakupywali grunty lub inne karczmy, pożyczali chłopom pieniądze na wysoki lichwiarski procent. Zdarzało się często, że karczmarze byli równocześnie wójtami czy sołtysami, urzędnikami gromadzkimi lub dworskimi. Łączenie w ręku karczmarza kilku na raz funkcji odbijało się szkodliwie na interesach mas chłopskich.

Nieuczciwe praktyki karczmarzy były powszechnie znane. Poza lichwą, zazwyczaj pod zastaw gruntu, karczmarze uprawiali przeróżne oszukańcze praktyki szynkarskie: stosowali fałszywe miary i wagi, rozcieńczali wódkę wodą, dopisywali do rachunku, przyjmowali jako zapłatę kradzione rzeczy, a nawet namawiali do kradzieży itd.

Odkąd karczmarz stał się arendarzem, to znaczy dzierżawcą pańskiej karczmy za roczną, z góry umówioną, wysoką opłatą , wyzysk wsi przez niego musiał się jeszcze zwiększyć. Chcąc zapłacić dziedzicowi olbrzymie sumy z arendy karczmarz musiał zapewnić sobie odpowiedni zysk i w tym celu stosował

wszelkie możliwe chwyty. Arendarz musiał wypracować dwie renty: jedną, najważniejszą, dla pana oraz drugą, dla stworzenia sobie i swojej rodzinie podstaw do życia. Nic też dziwnego, że wielokrotnie dochodziło do rozruchów chłopskich przeciw arendarzowi. Np. w 1744 roku chłopi białoruscy, doprowadzeni do rozpaczy uciskiem wywieranym przez arendarzy, podnieśli bunt pod wodzą Wojszczyła i zaczęli wycinać arendarzy i szlachtę. Bunt ten został jednak krwawo stłumiony.

Walka z karczmarzami i arendarzami nie była łatwa.

W czasach kiedy nie było na wsi osób czy instytucji zaspokajających potrzeby chłopów (np. lekarz, nauczyciel, doradca prawny, kasa pożyczkowa, sklep itd.), karczmarz był wszystkim: szynkarzem, sklepikarzem, kupcem, bankierem (lichwiarzem), przyjacielem, doradcą, zaufanym, lekarzem, sługą, a równocześnie panem woli wszystkich chłopów. To właśnie dawało mu olbrzymią przewagę i czyniło go właściwym panem wsi.

Działo się tak niezależnie od tego, czy karczmarzem był Żyd czy też chłop, jak np. w Królestwie, gdzie Żydzi ustawowo nie mogli dzierżawić karczmy. W czasach, kiedy zwiększona produkcja gorzałki wymagała jak największej konsumpcji na miejscu, należyte funkcjonowanie karczmy zależało w głównej mierze od osobistych zalet karczmarza: obrotności, przedsiębiorczości, umiejętności dostosowywania się do do różnych gustów, odgadywania cudzych słabych stron, aby schlebianie odnosiło skutek. A wszystko to czynił w celu zachęcania do picia.

Przy tym wszystkim karczmarz był we wsi pierwszym kapitalistą, pierwszą „pijawką wiejską". Ponieważ przez długi czas karczmarz pełnił wszystkie wymienione poprzednio ekonomiczne, społeczne i kulturalne funkcje, jego rola jako kapitalisty-wyzyskiwacza nie ujawniała się wyraźnie. Z czasem karczmarz staje się coraz bardziej typowym wyzyskiwaczem i ekonomicznym władcą wsi, dzieląc się władzą z innymi „płotkami kapitalizmu", jak chłopem-lichwiarzem, sklepikarzem, handlarzem itd.. W wyniku tego wielu chłopów popadło w ruinę gospodarczą i całkowitą ekonomiczną zależność od lichwiarzy wiejskich, szczególnie szynkarzy. Nieraz kalendarze chłopskie pisały, jak to chłop popadły w nędzę przez pijaństwo patrzał na karczmę i dziwił się, w jaki sposób przez małe drzwi karczmy przeszły zabudowania chłopskie i cały jego dobytek.

WÓDKA POŻYWIENIEM

W miarę ulepszania technicznego procesu pędzenia wódki z kartofli wzrastać zaczyna jej produkcja. Już w roku 1835 w Galicji ¾ miejscowości miało

swoje gorzelnie. Podobnie działo się gdzie indziej. Wprawdzie potem ilość gorzelń spada, ale wskutek ulepszeń technicznych zwiększa się produkcja pozostałych. Od 1863 do 1874 roku, a więc w ciągu 12 lat dochód z wódki w Galicji wzrósł z 4 na 5 milionów złotych, to jest o 25%. W Królestwie Polskim w roku 1844 wyprodukowano 3 685 000 wiader wódki, w roku zaś 1895 już 7 840 000 wiader.

Wzrasta również liczba karczem. Na terenie Królestwa w roku 1875 jeden szynk wypadał na 292 mieszkańców, w Galicji przeciętnie na 233 mieszkańców, „licząc w to nawet dzieci przy piersiach". Były nawet miejscowości, zwłaszcza miasteczka, w których jeden szynk wypadał na 93 mieszkańców.

W Poznańskiem, gdzie szlachta założyła ogromną liczbę miasteczek nie dla rzeczywistej ich potrzeby, lecz po to, aby zwiększyć dochód z propinacji, myt i czynszów, „przemysł szynkarski" był głównym zajęciem ludności tych miasteczek, a wódka głównym „towarem" uprawianego przez mieszkańców tych miasteczek „handlu". Szewcy, krawcy i inni rzemieślnicy, którzy dawniej uprawiali swoje rzemiosła, przeszli potem wyłącznie na szynkarstwo. Co kilka domów był szynk, ludność pracująca tkwiła zaś w nędzy i pijaństwie.

Po 1860 roku w miastach galicyjskich dochód z propinacji stanowił od 63% do 99% ogólnego dochodu, tak że 31 miast prawie w zupełności, a 11 w, głównej części opędzało swe wydatki z dochodu wódczanego. „Przemysłem" przodującym w nich był też szynk.

Kiedy zniesiono pańszczyznę i ziemianie musieli opłacać najemnego robotnika, pieniądze na ten cel brali oczywiście ze swoich karczem. W związku z tym nastawiali ich tyle, że przy głównych drogach co kilometr lub dwa można było dojrzeć budynek karczmy.

Równocześnie po wsiach panowała potworna nędza. Okresy głodu następowały po sobie nieprzerwanie (np. w Galicji od 1813 do 1857 roku).

W latach głodu, gdy ludność przez pół roku żywiła się zielskiem, w dworskich gorzelniach nie ustawała produkcja wódki ze zboża i ziemniaków. Szlachta pisała w ówczesnych gazetach, że nie może zaprzestać produkcji gorzałki ze względu na to, że bydło byłoby pozbawione pokarmu, który stanowiły odpadki gorzelniane. Doradzała natomiast obniżenie o 1/3 racji żywnościowych dla ludności, ponadto zaś „tanie wyżywienie" w postaci żab jadalnych i niektórych roślin, jak brodownika, rzeżuchy, słonecznika, ślazu, ostu podwórzowego itp.

W długich latach nędzy, głodu i niedostatku, kiedy chleb, a nawet ziemniaki były już od wczesnej wiosny nieosiągalnym marzeniem – jedyne „pożywienie" chłopów stanowił wódka.

W materiałach historycznych mówiących o życiu lud krakowskiego z lat siedemdziesiątych czytamy: „Przy ich nędznym odżywianiu się, przy lichym

ubraniu wódka była prawdziwym kordiałem[4] na rozgrzanie kości i pokrzepienie sił; podług ich własnego opowiadania niejeden dawniej gdy wypił półkwaterek, to się czuł tak syty, jak po dobrym obiedzie. Wobec takich warunków namiętność do wódki stała się u nich żywotną i dziedziczną nawet..".

Była to sytuacja wręcz zadziwiająca: zamiast używać zboża i kartofli jako pożywienia, przetwarzano je na wódkę, którą uzupełniano brak pożywienia. Ale wódka, szczególnie w warunkach nędzy, czyniła swoje: szerzyła zniszczenie fizyczne i moralne.

WALKA O PRZYWILEJ ROZPIJANIA

Feudalizm jako ustrój gospodarczo-społeczny kończy w połowie XIX wieku wskutek zniesienia poddaństwa i pańszczyzny. Niektóre jednak uprawnienia feudalne zatrzymała klasa właścicieli ziemskich na długo jeszcze po zniesieniu pańszczyzny. Tak było właśnie z prawem propinacji.

Np. w Galicji propinacja przeżyła, chociaż już w zmienionej formie, zniesienie pańszczyzny o pełne 60 lat.

Walka o utrzymanie tego prawa ze strony klasy właścicieli ziemskich była zacięta i długa.

Najkrócej trwała ona w zaborze pruskim. Tutaj już roku 1810 zniesiono prawo wyłączności produkcji, a w 1845 prawo wyłączności wyszynku. W zniesieniu obydwu tych wyłączności chodziło o to, aby możność zarobku z produkcji i sprzedaży trunków zapewnić nie tylko ziemiaństwu, lecz także drobnomieszczaństwu i burżuazji przemysłowej, które to warstwy społeczne powstały najwcześniej w zaborze pruskim. Całe państwo niemieckie wkroczyło wcześniej aniżeli inne kraje zaborcze na drogę kapitalistycznego rozwoju. Prawo propinacji hamowało ten rozwój i dlatego musiało być zniesione.

W wyniku zniesienia tego prawa zaszły zmiany tylko w systemie sprzedaży trunków. Zezwolenia na sprzed czyli tzw. k o n c e s j e, wydawało państwo, a nie właściciele ziemscy wyszynkiem mógł trudnić się każdy, kto tę koncesję otrzymał. Wytwórczość trunków pozostała jednak nadal wyłącznym przywilejem ziemiaństwa. Gorzelnictwo i browarnictwo stało się najbardziej rozwiniętym przemysłem rolnym. Państwo ograniczało się do pobierania podatku od wyprodukowanych napojów. Zresztą państwem pruskim rządzili junkrowie, tj. właściciele ziemscy, którzy nie dali sobie zrobić krzywdy. Oni to regulowali produkcję i spożycie trunków, od nich zależał stan pijaństwa wśród szerokich

[4] Kordiał – napój orzeźwiający.

rzesz społeczeństwa. W zaborze pruskim do ostatnich czasów gorzelnictwo było podstawą gospodarki ziemiańskiej, podstawą zaś utrzymywania się gorzelnictwa musiała być konsumpcja wódki na miejscu, a nie jej eksport.

W Królestwie Polskim prawo propinacji zostało uchylone w 1898 roku, a więc w 34 lata po zniesieniu pańszczyzny. Zostało ono tu zastąpione przez monopol państwowy.

Już wcześniej, bo w 1844 roku państwo wprowadziło tu akcyzę, to znaczy określone opłaty od wyrobu wódki oraz od zakładanych i prowadzonych gorzelń i szynków. Władze carskie próbowały ograniczyć ilość karczem i szynków, jednak niezbyt rygorystycznie[5], tak że jeden szynk wypadał mniej więcej na 300 ludzi.

Wynikiem opodatkowania było to, że zmniejszyła się ilość gorzelni. Upadły mianowicie gorzelnie małe i słabo technicznie wyposażone, a utrzymały się większe. Każdy jednak, choćby najmniejszy dziedzic, miał do 1864 roku wyłączne prawo posiadania po wsiach karczem i szynków. Ponieważ ustawodawstwo rosyjskie zabraniało Żydom prowadzenia karczmy, ziemianie poobsadzali je karczmarzamichrześcijanami, co nie miało zresztą wpływu na stan pijaństwa.

Ziemiaństwo w Królestwie dużo wypisało atramentu, wiele wydrukowało książek, artykułów i broszur w obronie prawa do propinacji. Jeszcze na trzy lata przed zniesieniem pańszczyzny, gdy przestała ona już istnieć w obydwu pozostałych zaborach (w Poznańskiem od 1823, w Galicji 1848) i w okresie przygotowań do powstania styczniowego drukuje się tu różne Uwagi o prawie propinacji, w których dowodzi się, że przymus propinacyjny należał i powinien na zawsze należeć „do nas" (tj. ziemiaństwa). Uprawnia do tego historia, „odwieczne zwyczaje" oraz argumenty gospodarcze, według których dochód z propinacji jest dochodem gruntowym, częścią własności samych dóbr i jako taki powinien zostać nadal w rękach ziemiaństwa. Chłopi zaś nie powinni uczęszczać do cudzych karczem, a to z wielu względów: chodzenie do cudzych karczem, a zwłaszcza miejskich, narusza „system opodatkowania dochodu z propinacji", wprowadza stratę czasu, nieporządek, rozluźnienie obyczajów, niemoralność i pijaństwo. Tych niedomagań miało podobno nie być wtedy, gdy poddani uczęszczali tylko do karczem swego pana. Oto typowy przykład obrony klasowego interesu wyzyskiwaczy.

W Galicji rząd austriacki próbował dość wcześnie uczynić w szlacheckim prawie propinacyjnym szereg wyłomów podobnie jak to stało się w Prusach. Zniósł w 1775 roku przymus spożycia; postanowienie cesarskie z 1789 roku

[5] Rygorystycznie – stanowczo, bezwzględnie.

znosiło monopol sprzedaży i nadawało prawo wyszynku każdemu, kto wystawi karczmę. Próbowano tu, podobnie jak w Królestwie, odsunąć również Żydów od karczem. Jednak wszystkie te i im podobne ustawy zostały z biegiem czasu zniesione albo po prostu nie były przestrzegane. Tak np. starostowie mieli czuwać nad tym, aby ziemianie nie zakładali zbyt wielu szynków; w praktyce jednak panowie utrzymywali dowolną ilość karczem i tylko dla formy powiadamiali starostwo o tym, komu wyszynk został powierzony.

Słusznie też ruski poseł na sejm galicyjski ks. Kaczała głosił publicznie z trybuny sejmowej: „Znajdziemy wsie bez szkoły znajdziemy nawet bez kościoła, ale nie znajdziemy wsi, która by była bez szynku. Nawet we wsiach maleńkich, gdzie do niedawna jeden zaledwie był szynk, obecnie tak się pomnożyło, że i po chatach chłopskich szynki zakładają bez przeszkody".

W Galicji spotykamy się z najbardziej jaskrawym i długotrwałym utrzymywaniem się prawa propinacji. Do roku 1875 ziemiaństwo posiada na wsiach, a nawet i w niektórych miastach, całkowitą wyłączność prawa produkcji i wyszynku. Tutaj też ziemiaństwo najdłużej i najostrzej broniło tego prawa.

Zniesienie, a właściwie tylko ograniczenie prawa propinacji 1 1875 roku poprzedziła 10-letnia polemika w prasie i sejmie.

Ziemiaństwo wysuwało najróżnorodniejsze argumenty za utrzymaniem własnych przywilejów propinacyjnych. Zmuszani do ustępstw, starali się ziemianie, aby przynajmniej były one jak najmniejsze. Tak więc próbowali ustąpić część prawa propinacyjnego gminom; domagali się jak najszybciej wypłaconego i jak największego odszkodowania; żądali jak najdłuższego pozostawienia im części praw.

I istotnie wywalczyli dużo. Oto uzyskali duże odszkodowanie płacone ze skarbu państwa „oraz możność korzystania z części uprawnień propinacyjnych jeszcze przez 35 lat, to jest do roku 1910. Jest to tym samym najdłużej utrzymująca się na naszych ziemiach pozostałość praw feudalnych.

Należy w tym miejscu zwrócić uwagę, że w Galicji ziemiaństwo miało własny sejm krajowy, toteż mogłoby najlepiej i najskuteczniej uregulować i ograniczyć pijaństwo. W przeciwieństwie do tego tutaj najpóźniej, bo dopiero w roku 1877, uchwalono ustawę przeciw pijaństwu. W praktyce jednak ustawa ta nie była przestrzegana. Ziemiaństwo natomiast przestrzegało sumiennie należytego funkcjonowania własnych karczem. W związku z tym działo się tak, że jeśli gdzieś wskutek ruchu przeciwalkoholowego zmniejszała się konsumpcja wódki, to wysyłano tam specjalne misje sądowo-administracyjne, które „badały" rzecz miejscu i hamowały ten ruch.

SZYNK OBOK FABRYKI

Odkąd zniesiono feudalne prawo propinacji, produkcja alkoholu weszła na tory kapitalistyczne. Każdy mógł ubiegać się o prawo założenia gorzelni, browaru bądź o prowadzenie karczmy, szynkowni, baru lub restauracji. Gorzelnia stała się „przemysłem", karczma, szynk, restauracja – „interesem", a wódka w pełni już „towarem".

Produkcja gorzelnicza i browarnicza została prawnie oddzielona od dóbr ziemskich i stała się samodzielnym przemysłem kapitalistycznym. Rolę odgrywał tylko kapitał – coraz częściej pod formą spółki akcyjnej, kartelu czy trustu. Produkcja zostaje coraz bardziej uzależniona od kapitału finansowego i bankowego. Produkuje się teraz już nie tylko na potrzeby rynku wewnętrznego, lecz również na eksport, w ramach międzynarodowych stosunków handlowych.

Wódka stając się towarem pociąga za sobą bardzo znamienne skutki zarówno w początkach rozwoju kapitalizmu, jak i w najbardziej jego rozwiniętej fazie imperialistycznej. Skutki tego dotyczą w równym stopniu stosunków wewnętrznych poszczególnych państw, jak i stosunków międzynarodowych. Miejscem konsumpcji jest karczma kapitalistyczna. Staje się ona narzędziem społeczno-politycznym wyzyskiwaczu już w pierwszej fazie kapitalizmu.

Karczma była miejscem werbunku do pracy manufakturowej, fabrycznej i innej. Kiedy w Rosji w roku 1866 roku rozpoczęto koncesjonowane[6] roboty kolejowe, przedsiębiorcy i agenci urządzali w karczmach zabawy taneczne połączone z pijaństwem, aby w ten sposób przyciągać taniego robotnika.

Podobnie. czynili u nas agenci towarzystw handlujący drzewem, którzy poprzez karczmarzy zwabiali robotnika do prac przy wycinaniu lasów i przy transporcie drzewa.

Kiedy w XVIII wieku rozwijać się zaczęły manufaktury, zwabiano do nich robotników poczęstunkiem i wódką ..

Bywało, że karczmy posiadał właściciel fabryki. Wypłacał on wówczas robotnikom zapłatę kwitkami do karczmarza, który usiłował wydać na nie jak najwięcej wódki. Kiedy zostało to ustawowo zabronione, fabrykanci i ich karczmarze wzięli się na inny sposób. Oto karczmarz trzymał u siebie „na stancji" robotników. „Przy fabrykach bywają pijacy – pisał pamiętnikarz chłopski Wojciech Wiącek – którzy nie są stałymi robotnikami z powodu pijaństwa. Masy te objęte są przez karczmarza. On ich ma pod swoją opieką, on ich utrzymuje i na dniówki wysyła. Za każdego takiego pijaka brał dniówkę po

[6] Koncesjonowane roboty – wykonywane przez prywatnych przedsiębiorców na zasadzie koncesji, udzielonej przez rząd.

4 do 5 koron od fabryki naprzód i jeżeli który przez opicie nie mógł pracować, to budził innego pijaka, który się wytrzeźwił, i pędził do roboty. Za to dziennie płacił stale pijakom tylko jedną bułkę chleba za 20 halerzy i kwartę rumu. Ludzie ci żyli jak zwierzęta. W lecie spali pod gołym niebem na ziemi bez pościeli, a w zimie na strychu karczmy. Z mojej gminy było kilku takich rezerwowych pijaków w Morawskiej Ostrawie".

Podobnie było nie tylko w Morawskiej Ostrawie, która przed I wojną światową znana była ze znacznego spożycia alkoholu. W każdym większym ośrodku robotniczym przy fabrykach i skupionych w ich sąsiedztwie nędznych



Bywało, że karczmy posiadał właściciel fabryki

mieszkaniach robotniczych wyrastały szynki, otwierane często za pieniądze fabrykantów. Robotnicy tracili tam przez jeden wieczór większość ciężko zarobionych w ciągu tygodnia pieniędzy.

Zdarzało się to nawet w małych ośrodkach wytwórczych, gdzie istniały jeden czy dwa zakłady przemysłowe. Przykładem niech będzie miejscowość Częstocice w Krakowskiem, gdzie właściciele tamtejszej cukrowni założyli obok destylarnię i fabrykę spirytusu. Jednocześnie wynajęli w pobliżu budynek, który oddali za niskim czynszem szynkarzowi w arendę pod warunkiem, aby szynkował w nim tylko wódki z ich destylarni. Zatrudnieni tam robotnicy wydawali w szynku pieniądze zarobione przy pracy w cukrowni. W ten sposób fabrykanci zgarniali poprzez swój szynk z powrotem pieniądze wydane na opłacenie robocizny. Stąd robocizna nie kosztowała ich nic, gdyż robotnicy pracowali za wódkę.

Taki sposób postępowania kapitalistów z zatrudnionymi u nich robotnikami był bardzo rozpowszechniony. Kto czytał historyczną powieść współczesnego znanego pisarza amerykańskiego H o w a r d a F a s t a pt. *Amerykanin*, ten dowiedział się, że amerykańskie przedsiębiorstwa budowy kolei, zatrudniające niekiedy do dziesięciu tysięcy robotników, czyniły podobnie. W ruchomych obozowiskach posuwających się za budową torów przedsiębiorcy zakładali domy gry, restauracje, domy publiczne i szynki, w których „każdej sobotniej nocy – jak pisze Fast – obdzierano robotników z tego, co zarobili w ciągu tygodnia, pracując od świtu do nocy. Kieliszek spirytusu kosztował dolara, dziewczęta – dwadzieścia razy tyle, a ruletka i hazardowe gry wszelkiego typu zabierały resztę".

Tak więc robotnicy podlegali podwójnemu wyzyskowi: jedna jego forma to niskie wynagrodzenie za pracę, dzięki czemu kapitaliści zgarniali olbrzymie sumy, druga zaś – zabieranie robotnikom krwawo zapracowanych pieniędzy przez specjalnie w tym celu założone przedsiębiorstwa tych samych kapitalistów. Ten drugi sposób wyzysku był o tyle gorszy, że jako ukryty i dostarczający robotnikom rozrywki hamował ich opór i walkę.

Jak ciężka była ta niewola i jak dalece potrafili kapitaliści uzależnić od swoich przedsiębiorstw, a zwłaszcza szynków całe osiedla robotnicze, możemy się dowiedzieć również z tej samej powieści Fasta.

Oto w stanie Pensylwania w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej odkryto po 1860 roku złoża węglowe. Zjawiły się zaraz towarzystwa kopalniane, które zaczęły wykupywać grunta od miejscowych farmerów[7], uruchamiając na nich kopalnie węgla. Z czasem wszystkie grunta zostały wykupione,

[7] Farmer – właściciel gospodarstwa rolnego.

farmerzy zaś stali się górnikami. Przedsiębiorstwa pobudowały dla nich wiele niskich, tanich domków czynszowych dokoła kopalń i w ten sposób powstało szybko duże osiedle górnicze. Teraz zaczyna się stopniowe uzależnianie wszystkich rodzin górniczych od powstających przedsiębiorstw tych samych kapitalistów. Uzależnianie to doprowadziło zamożnych niegdyś farmerów do powszechnej nędzy.

„Nikt się więc się nie zdziwił – pisze Fast – gdy towarzystwo zbudowało domek, w którym otworzono szynk wytwornie urządzony na wzór miejskich saloonów-restauracji…

Pijało się tutaj i dawniej, ale tylko przy specjalnych okazjach, na imieninach lub ślubach; tylko niektórzy lubili wychylić kieliszek przed obiadem... Jednak teraz górnicy powiadali, że po dziesięciu lub dwunastu godzinach pracy w ciemnych sztolniach, w kopalnianych szybach było się albo tak wściekle głodnym, że kieliszek czegoś mocnego zaspokajał głód, albo odwrotnie, praca w zaduchu tak zabijała apetyt, że trzeba go było podniecić kieliszkiem. Nikt więc nie protestował zbytnio, gdy towarzystwo z początku otworzyło jeden saloon, później drugi i trzeci…".

Był to jednak dopiero początek zarzucanych na robotników sieci wyzysku i uzależnienia. Oprócz szynków przedsiębiorcy zakładają domy gry, restauracje i banki, za pośrednictwem których wyciągają od robotników wszystkie pieniądze. Najlepiej jednak zadanie to spełniały szynki.

„Któżby jednak mógł obarczać za to winą towarzystwo kopalniane – pisze Fast z ironią w innym miejscu. – W ciągu pierwszych dwóch czy też trzech lat towarzystwo zrobiło dużo dobrego dla wszystkich. Weźmy dla przykładu te saloony, czyli zwyczajnie mówiąc: szynki! Niejednemu trudno było przyznać się żonie, że niekiedy w ciągu wieczoru przepijał dolara lub nawet dwa, więc też górnicy byli bardzo wdzięczni, gdy w saloonach zaprowadzono specjalne książki, do których wpisywano rachunek, i wystarczyło tylko podpisać, a można było pić, ile się tylko chciało… Parę tysięcy rodzin mieszkało już w drewnianych domkach, stojących długimi szeregami pośród zielonych dolin, i chociaż zarobki były niezłe, coraz trudniej było związać koniec z końcem".

Jak dowiadujemy się z dalszego ciągu powieści, po paru latach wszystkie rodziny robotnicze były zadłużone po uszy u bankierów, restauratorów i szynkarzy. Wówczas nastąpiła obniżka zarobków, a z nią nędza i bezrobocie.

Był to przykład niewoli karczmy kapitalistycznej na wielką skalę. Na ziemiach polskich wyzysk i niewola karczmy na taką skalę miały miejsce tylko w większych ośrodkach przemysłowych, a więc przede wszystkim na Śląsku.

Pijaństwo ludu pracującego było u nas od dawna największe na Śląsku. Przed okresem rozwoju przemysłu ludność tkwiła tam w najcięższym ucisku

dworów pańskich i ich karczem. Historia wskazuje, że w najcięższych nawet latach głodu, który na Śląsku był częstszy aniżeli gdzie indziej, nie zmniejszano produkcji gorzałki dworskiej. Głodującej zaś ludności, która „skoro śnieg zginie, po polach kopie, a wydobywając z błota zgniłe kartofle, z nich mąkę na kluski papkę wyrabia" – jak podawało jedno z pism śląskich z 1829 roku – tej ludności radzono, aby żywiła się ziołami, a przede wszystkim żabami, „które bezpłatnie mieć może i co bogaci za specjał uważają". Równocześnie zaś przymuszano do picia gorzałki dworskiej.

Kiedy powstał na Śląsku przemysł, wraz z nim pojawiły się szynki kapitalistyczne. Nie brakowało ich w żadnej, choćby malutkiej osadzie fabrycznej. Statystyka wskazuje, że jeśli w innych częściach kraju jeden szynk wypadał na 230-400 mieszkańców, to na Śląsku na każde 100 głów, a więc już na około 20 rodzin! Stąd też gdy w roku 1904 w Królestwie wypadało na głowę ludności dwa litry wypitego spirytusu rocznie, w Galicji 4, to na Śląsku na jednego mieszkańca (wliczając w to i dzieci) wypadało przeciętnie 10 litrów.

Gdy szynki fabryczne uprawiały wyzysk klasy robotniczej na wielką skalę i uzależniały od kapitalistów całe osiedla robotnicze, to każdy szynk prywatny w środowisku robotniczym czynił to we własnym zakresie na mniejszą skalę. W czasach gdy nie rozwinęły się jeszcze spółdzielcze kasy pożyczkowe czy banki rzemieślnicze, szynkarze szeroko uprawiali lichwę. Bywało często, że w środowiskach rzemieślniczych szynkarz uzależniał od siebie wielu majstrów przez udzielanie im niezbędnego kredytu na zakup surowca. Nieraz można było czytać w starych broszurach czy kalendarzach, jak to usłużny szynkarz narzucał się pijącym u niego majstrom z ofiarowaniem pożyczki na niezwykle lichwiarski procent. W ten sposób niejeden szynkarz stał się posiadaczem zakładu rzemieślniczego, samodzielny zaś majster zostawał chałupnikiem.

Karczmarzowi kapitalistycznemu, podobnie jak i arendarzowi dworskiemu chodziło zawsze o to, aby mógł sprzedać jak najwięcej wódki. Trzeba było zatem przyciągać konsumentów. Służyły temu celowi wystawy, muzyka i tańce w lokalu, grzeczność i usłużność karczmarza, szynkarza czy „gospodarza", a nawet specjalne premie. Tak np. w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej każdy, kto przed południem zamówił w restauracji wódkę, dostawał „free lunch" to jest bezpłatne śniadanie.

Wiemy, że wódka była nierozłączna z nędzą chłopów pańszczyźnianych. W całym świecie kapitalizm uczynił los robotników podobnym. Długiej a ciężkiej pracy w fabryce towarzyszą złe warunki mieszkaniowe, niedostatek, temu wszystkiemu zaś znów pijaństwo. Każdy wierny opis położenia klasy robotniczej w ustroju kapitalistycznym wskazuje na to, że warunki życiowe skłaniały robotników do pijaństwa. Po ciężkiej pracy robotnik nie znajdował w domu dostatku,

zadowolenia i wytchnienia. Liczne braki, częste niedojadanie, beznadziejność obecnego położenia i przyszłości zmuszały go nieraz do szukania ucieczki od rzeczywistości, do szukania zapomnienia. Znajdował je rzecz prosta w wódce.

Kto ponosił za to winę ?

Obserwując w połowie ubiegłego wieku położenie robotników w wielkich przemysłowych miastach Anglii Fryderyk Engels pisał:

> „Wszystkie przynęty, wszystkie usiłowania jednoczą się, aby tylko przywieść robotników do opilstwa. Wódka jest dla nich prawie jedynym źródłem radości i wszystko sprzysięża się, aby tę radość im podtykać. Robotnik przychodzi z pracy do domu zmęczony i senny; swoje mieszkanie znajduje nieprzytulne, wilgotne, niemiłe i brudne. Potrzebuje gwałtownie jakiegoś podniecenia, musi on coś mieć, co by mu uczyniło wartościowym trud racy i dało znośną perspektywę następnego, ciężkiego dnia. Jego chorowite ciało, osłabione przez złe powietrze i złe odżywianie, potrzebuje gwałtownie jakiejś podniety z zewnątrz. Potrzebę towarzyską może zaspokoić tylko w szynku, nie ma przecież żadnego innego miejsca, gdzie by mógł spotkać swoich kolegów. Czy przy tym wszystkim robotnik nie będzie miał najsilniejszych skłonności do pijaństwa, czy mógłby być w stanie oprzeć się ponętom trunku? Przeciwnie, zachodzi moralna i fizyczna konieczność, że wśród tych okoliczności wielka ilość robotników musi używać trunku".

Mamy tu wyrażoną głęboką prawdę dziejową. Oto kapitalizm stworzył tak nędzne warunki życia klasy robotniczej i tak beznadziejnym uczynił ich los, że robotnicy z konieczności musieli pić, tak jak również z beznadziejności i nędzy pić musieli poddani chłopi. Ci ostatni, jak wiemy, nie ponosili winy za swoje opilstwo. Podobnie za panujące wśród klasy robotniczej pijaństwo nie mogli ponosić winy robotnicy. Odpowiedzialność za to spada na tych, którzy takie warunki życia robotnikom stworzyli. Ponosi za to winę burżuazja i cały ustrój kapitalistyczny.

Przypomnijmy tu piękny wiersz Marii Konopnickiej pt. *W sobotni wieczór*. Kończy się on bardzo charakterystycznie. Oto robotnik otrzymawszy tygodniówkę stanął przed fabryką bezradnie i niezdecydowanie. Nie wiedział, co ma ze sobą zrobić. Zastanawiał się, czy wrócić do nędznego, ciemnego i ciasnego mieszkania i licznej rodziny, czy też ma spędzić sobotni wieczór gdzie indziej. Uczynił tak, jak czyniło to wielu robotników w takiej sytuacji. Oto robotnik – jak pisze Konopnicka – „postał, podumał i poszedł do szynku".

Jak widzieliśmy, ustrój kapitalistyczny wciągał robotników do karczmy i pijaństwa zarówno bezpośrednio – przez opisane wyżej uzależnienie od szynkarzy, jak i pośrednio – już przez samo stwarzanie nędzy i beznadziejności losu.

Wiele zatem wpływało na to, aby klasa robotnicza już od początków swojego istnienia tkwiła w niewoli karczmy i pijaństwa.

Trzymanie klasy robotniczej w niewoli nałogu pijaństwa miało cele polityczne. Chodziło o pogłębienie niewoli społeczno-politycznej i gospodarczej, w jakiej znajdowała się cała klasa robotnicza. Chodziło o to, aby klasę robotniczą rozbroić moralnie i ideologicznie, a przez to uczynić ją niegroźną dla klasy panującej, dla ustroju kapitalistycznego.

Toteż podobnie jak wśród chłopów, alkoholizm odciągał część robotników od udziału w walkach o wyzwolenie mas pracujących, godząc ich z istniejącym stanem rzeczy. Ci ze słabszych moralnie robotników, dla których butelka wódki i upicie się było najsilniejszym dążeniem, nie byli w stanie myśleć o sprawach swego wyzwolenia z okrutnej niewoli.

Jasne jest, że zorganizowany ruch socjaldemokratyczny podjął pod koniec XIX wieku walkę z alkoholizmem wśród robotników, pod słusznym hasłem, że „alkohol jest to oliwa utrzymująca w biegu maszynerię dzisiejszego ustroju społecznego".

BŁĘDNE KOŁO KAPITALIZMU

Jak widzieliśmy, za czasów istnienia prawa propinacyjnego produkcja wódki była wyłącznym przywilejem szlachty folwarcznej. Po zniesieniu tego prawa produkcję napojów alkoholowych przejmuje w swoją „opiekę" państwo kapitalistyczne, ustanawiając zazwyczaj monopol państwowy.

Monopol ograniczał się zwykle tylko do przejęcia w ręce państwa handlu i wyszynku napojów alkoholowych. Produkcja natomiast pozostała w rękach obszarnictwa kapitalistycznego, a więc dawnych właścicieli prawa propinacyjnego. W niewielkiej tylko części produkcją zajęła się też burżuazja miejska. Zarówno obszarnictwo jak i burżuazja sprzedawała wyprodukowane napoje państwu. Wódka stała się „towarem państwowym". Był to taki sam towar, jak każdy produkt kapitalistyczny. Jako taki podlegał i musiał podlegac prawom rządzącym gospodarką kapitalistyczną, tj. nadprodukcji, kryzysom i trudnościom w zbycie. W każdym państwie wyłoniły się poważne trudności i głębokie sprzeczności w związku ze zbywaniem tego „towaru".

Wytworzyła się trudna sytuacja: każde państwo kapitalistyczne opierało na dochodach z konsumpcji napojów alkoholowych poważną część swego budżetu. Tak np. Polska kapitalistyczna czerpała z tego źródła od 10 do 40 procent wszystkich dochodów państwa. Wzrost spożycia alkoholu pomnażał dochody państwa, lecz jednocześnie oznaczał zwiększenie pijaństwa. Pijaństwo zaś wywoływało ogromne szkody gospodarcze, społeczne i moralne.

W okresie kapitalizmu imperialistycznego alkohol stał się także towarem międzynarodowym. W związku z tym wstawały poważne trudności gospodarcze i polityczne między państwami. Tak już bywa, że każde państwo kapitalistyczne stara się sprzedać zagranicy jak najwięcej spirytusu, a jak najmniej sprowadzać go (aby utrzymać równowagę budżetu). Każde państwo broni się przed przywozem. I tak powstają trudności międzynarodowe, w których państwa gospodarczo słabsze muszą ulegać silniejszym.

Na przykład, kiedy w 1922 roku Norwegia usiłowała wprowadzić u siebie prohibicję[8], napotkała na zdecydowany opór ze strony Francji, Hiszpanii i Portugalii. Państwa te bowiem zakupywały od Norwegii ryby, ale tylko za trunki alkoholowe. Chcąc zbyć ryby, Norwegia musiała zgodzić na żądania tych państw i zrezygnować z wprowadzenia prohibicji.

Norwegia, Szwecja i Finlandia, wprowadziwszy u siebie poważne ograniczenia alkoholowe, natrafiły także na inne trudności. Oto międzynarodowi kupcy i finansiści zorganizowali na wielką skalę przemyt wódki do tych państw. Tak np. Szwecja zdołała skonfiskować w jednym tylko 1922 roku aż 91 tys. litrów przemycane j wódki. Niewątpliwie wielkie ilości wódki mimo to przedostały się na teren Szwecji.

Bywało, że niektóre państwa wprowadziły prohibicję. Obowiązywała ona, jak wiadomo, przez kilkanaście lat w Stanach Zjednoczonych A. P. Nie było to jednak proste. Zobaczmy oto, na jakie opory napotkało tam jej wprowadzenie.

Już przy pierwszych próbach w 1917 roku rozpoczęła się wielka burza. Członkowie parlamentu głosujący za ustawą prohibicyjną stali się przedmiotem gwałtownych ataków ze strony właścicieli gorzelń i browarów. Pewien deputowany otrzymał w ciągu jednego dnia aż 50 telegramów z pogróżkami. Kiedy zaś mimo wszystko ustawę uchwalono, producenci trunków rozpoczęli zorganizowaną i długotrwałą walkę o jej zniesienie. Opanowali mianowicie 5 300: tygodników wychodzących w kraju i zaczęli w nich prowadzić kampanię przeciw prohibicji. W ciągu jednego tylko (1926 roku) zamieszczono na ten temat łącznie 431 milionów artykułów. Poza tym założono około 40 organizacji zwalczających ustawę. W ostateczności ustawa została uchylona.

Nawiasem mówiąc prohibicja nigdzie nie spełniła pokładanych w niej nadziei.

Walka państwa kapitalistycznego z pijaństwem nie mogła być ani szczera, ani zdecydowana. Każdemu bowiem państwu chodziło o dochód państwowy. Tak było też i w Polsce międzywojennej.

---

[8] Prohibicja – zakaz produkcji i spożywania napojów alkoholowych.

Kto w Polsce kapitalistycznej walczył z alkoholizmem? Państwo było bierne, natomiast troskę o trzeźwość narodu przejęły na siebie nieliczne i słabe organizacje przeciwalkoholowe, które nie miały w społeczeństwie większego oparcia. Jeden ze współczesnych działaczy przeciwalkoholowych, prof. dr. Bronisław Puchowski, którego broszura O badaniu trzeźwości ukazała się w okresie powojennym w nakładzie 50 000 egzemplarzy, zauważa słusznie, że w okresie międzywojennym „tego rodzaju prace leżały w kurzu magazynów wydawców, czekając chwili przerobienia na papier". Jednak mimo to, pod naciskiem towarzystw przeciwalkoholowych oraz opinii publicznej, sejm uchwalił w 1920 roku ustawę przeciwalkoholową. Ustawa ta zezwalała gminom wiejskim i miejskim na wprowadzenie u siebie zakazu sprzedawania alkoholu. Rzecz jednak ciekawa, że ustawa ta została uchylona rozporządzeniem sanacyjnego prezydenta w roku 1934. Zresztą od czasu swego uchwalenia podlegała ona silnym atakom zarówno ze strony kapitału prywatnego, jak i państwowego. Właśnie wskutek tego oporu sejm uchwalił w roku 1931 nową ustawę przeciwalkoholową, znacznie łagodniejszą od poprzedniej. Była to wyraźna kapitulacja przed interesami wytwórczości spirytusowej.

Równocześnie, w okresie, gdy obowiązywała ustawa przeciwalkoholowa, która stwarzała mimo wszystko możność walki z pijaństwem, monopol państwowy dawał producentom premie za produkcję i wywóz spirytusu. Aby zaś zwiększyć spożycie wewnątrz kraju, produkował wódkę w małych buteleczkach zwanych popularnie „szczeniakami", „setkami", „bączkami" czy „kubusiami". Chodziło bowiem o to, aby człowiek pracy, który miał w kieszeni choćby kilkadziesiąt groszy, mógł napić się wódki i dać dochód monopolowi, czyli kapitalistycznemu rządowi.

Cała gospodarka spirytusowa i spożycie alkoholu w okresie międzywojennym były dość szczególne. Kiedy inne państwa przeznaczały większość wyprodukowanego spirytusu na cele techniczno-przemysłowe (np. Niemcy 74%, Czechosłowacja 51%, Austria 50%, Francja 46%), to w Polsce na te cele przeznaczano tylko 19%. Małą tylko część wywożono za granicę, olbrzymia większość zaś była wypijana na miejscu.

Nic też dziwnego, że spożycie spirytusu na głowę mieszkańca było w Polsce najwyższe ze wszystkich państw zachodnioeuropejskich. Równocześnie konsumpcja mięsa była w porównaniu z tymi państwami w Polsce najniższa i taki też był stan oszczędności – w przeliczeniu na głowę ludności. Ludzie pracy przy niskich zarobkach źle mieszkali, nie dojadali, kiepsko się ubierali, ale za to dużo pili. Słusznie też pisał w roku 1924 profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego Stanisław Ciechanowski, że „alkoholizm w Polsce nie tylko się nie zmniejsza, ale przeciwnie, groźnie wzrasta... Na ulicach miast, na

drogach wiejskich spotyka się coraz częściej i liczniej, nieraz gromadnie, pijanych płci obojga, nawet w dni powszednie i od rana". W roku 1939 inny obserwator stwierdził, że pod względem alkoholizmu „doszliśmy w Polsce do stanu zatrważającego i jeżeli się nie ockniemy, jeżeli nie zejdziemy z błędnej drogi, to osłabimy poważnie naszą ojczyznę".

Co gorsza, przeprowadzone badania statystyczne stwierdziły, że używanie alkoholu było rozpowszechnione wśród dzieci i młodzieży. Tak np. . dr Jarosław Neczaj-Hruzewicz w swoich badaniach stwierdził, że w Łodzi w 1936 roku na 52 399 zbadanych dzieci używało napojów alkoholowych 44 622, czyli 85%.

Walka z alkoholizmem w okresie międzywojennym była bardzo trudna głównie ze względu na interesy producentów i państwa. Ale nie tylko ze względu na nie. Usilna działalność przeciw pijaństwu napotykała na poważne trudności i z innego względu. Leżały one w wymienionych już na wstępie zwyczajach i tradycjach, które uświęcały sam proceder picia i skłaniały do niego miliony ludzi.

PIJACKIE ZWYCZAJE

Pijaństwo od dawna było obowiązkiem towarzyskim. W czasach saskich[9] doszło ono do szczytu rozwoju i stało się powszechne. Szczególnie zaś przyjęło się wśród szlachty, która piła głównie z nieróbstwa. Piła ona przy obiedzie i po obiedzie, nawet w czasie śniadania próbowano wódki i wina. Kiedy zaś zjawiło się kilku sąsiadów, był to pretekst do otwarcia beczki. Pamiętnikarz J. Kitowicz pisał, że „beczka piwa w komin, kiedy się dobrała kompania dobrze pijących, nie zabawiła dwóch godzin... Czterech, a nawet dwóch tylko dobrych łykaczów wypróżniali beczkę 50-garncową od wieczora do poduszki... Na triumf po zwycięstwie napili się gorzałki… Przyjechał ktoś, należało go witać kielichem, odjeżdżał, pito „strzemiennego". Cóż dopiero, jeśli kto znaczniejszy przyjechał i był gościem przy stole: zaczynały się toasty, które były tym większym uczczeniem znakomitego gościa, im więcej przy nich wypito. Nikt nie mógł uchylić się od spełnienia toastu. „Nie było też łatwą rzeczą – pisze dalej Kitowicz – uciec z kompanii; gdy spostrzeżono, że ktoś się salwował ucieczką, goniono go i zawracano zmuszając do wzmożonego picia. Gospodarz się radował widząc pobojowisko pijackie, śmiał się z konceptów, z figlów i burd na pół przytomnej drużyny". Największy

[9] Czasy saskie – okres panowania królów z dynastii saskiej (1698-1764).

mir i znaczenie miał ten, kto potrafił więcej pić i lepiej wódką czy winem częstować.

Pijackie zwyczaje szlacheckie przeszły z czasem na chłopów, którzy zaczęli je naśladować. Znany pamiętnikarz chłopski Jan Słomka pisał, że w drugiej połowie XIX wieku we wsi uchodziło za rzecz szczególnie honorową pijać w karczmie. Chłopi zaledwie zdążyli po żniwach zboże wymłócić, zanosili je do karczmy i to w szczególny sposób. Chłop mianowicie wsypywał zboże do torby z łyka lipowego, wkładał ją pod jedno ramię, na które· nie naciągał bluzy, i tak – ze zwisającym jednym rękawem – „honornie" szedł do karczmy. „Gospodarz szedł przez wieś dumnie – pisze Słomka – (każdy wiedział, co pod kamizelką niesie), a gdy wszedł do karczmy, był witany przyjaźnie przez obecnych tam i zboże składał Żydowi. Za to pił zaraz i częstował drugich, a ci znowu innym razem odwzajemniali się. Uchodziło za honor nieść w ten sposób zboże do karczmy i nawet w modę to weszło, że chłopi jedno ramię zawsze trzymali niżej (jakby obciążone torbą)".

Znany pamiętnikarz Wojciech Wiącek pisał: „Każdy uważał sobie za wielki honor pić, leżeć w rowie, wóz połamać, konie pokaleczyć, bić się w karczmie, na weselu czy na chrzcinach, a potem chwalić się wszędzie, „że tak się upił, iż nie wiedział co robi". Największym zaszczytem było, im więcej kto wypił, więcej zapłacił za wódkę, pieniądze lub czapkę zgubił; najwięcej chwalili się ci, co się opili, a potem to odchorowali. Tacy mówili z, przechwałką: „Wódka była mocna, bo do 7 dni głowa po niej bolała".

Każdego, kto nie był pijany, uważano powszechnie, za „dziada", który nie ma za co nawet kieliszka wypić, za wyrobnika, parobka albo sknerę. Trzeźwy musiał się wstydzić pomiędzy pijakami; często ludzie zupełnie trzeźwi musieli udawać pijanych na chrzcinach, weselach, pogrzebach, targach i jarmarkach, ażeby tylko uniknąć szyderstwa i wytykania palcami.

Robiono między sobą zakłady, ile który potrafi zjeść lub wypić... Zakłady pijackie doszły do powszechnego zwyczaju i prawie nałogowego obrzędu pijackiego, bez którego nie było przyjemności w karczmach przy piciu".

Powiedzeń wyrażających szacunek do pijaka było sporo. „Rachuj kaszę, kiej ją sypiesz do garnka, paliców przy robocie nie oglądaj, ale kieliszków przy poczęstunku nie licz". „Co woda to pój, co karczma to stój". „Kto karczmę minie, nogę wywinie" – itp. Oto kilka z wielu „mądrości" pijackich, które dotrwały niestety jeszcze do naszych czasów.

Siła zwyczajów i obyczajów wiejskich była olbrzymia. Na ich straży stała twarda opinia wiejska, której każdy musiał skrupulatnie słuchać, jeśli chciał we wsi (a podobnie i w mieście) coś znaczyć. Trudno znaleźć takie czynności, które by w dawnej wsi nie były uregulowane i oznaczone zwyczajowo. Wszyst-

ko, od wstawania z łóżka, śniadania, pracy w domu czy w polu aż po jarmarki w miastach, było po prostu swego rodzaju zwyczajową ceremonią. Wódka i karczma grały w tych ceremoniach ściśle oznaczone i niezbędne role.

Wódka towarzyszyła każdemu od urodzenia aż do zgonu poprzez wszystkie okazje i sytuacje życia.

Narodziny witano wódką. „Babka" przepalała wódkę z miodem i smalcem i podawała położnicy ze słowami: „pijcie, pijcie, niech się napełni ten dołek, gdzie leżał pachołek – zaraz będzie wam lepiej". Nacierano wówczas ciemię noworodka wódką i częstowano nią każdego, kto przyszedł w odwiedziny do chorej matki, a przychodziło wielu, bo tak wymagał zwyczaj, no i pociągała wódka.

Chrzciny sprawiano, oczywiście u bogatych chłopów, sute i z wielką ilością wódki – tak jak zresztą jeszcze i dzisiaj. Dawniej jednak chrzciny trwały nie jeden wieczór, lecz kilka dni. Pierwsze bowiem poprawiny po chrzcinach urządzał kum, drugie kumoszka, a na czwarty dzień goście robili „składkę" i pili na własny koszt w karczmie znów przez cały dzień lub dwa. Im kto więcej postawił wódki na tę uroczystość rodzinną, tym zażywał większej „sławy".

Podobnie było w tej warstwie chłopstwa z uroczystościami i ceremoniami zaręczyn, wesel i pogrzebów. Tak np. pogrzeb kończył się obowiązkowo stypą w karczmie, na której wypijano moc wódki, a wdowa po świeżo pochowanym mężu tańczyła z pierwszym lepszym parobczakiem w dwie godziny po pogrzebie tak zwanego „żałobnego".

Istniało wiele zwyczajów związanych z życiem kościelnym lub rocznicami, przy których wódka czy zabawa w karczmie była niezbędna. Wódkę pito „familijnie" po powrocie z rezurekcji, a wielkanocny dyngus nie odbył się bez ostatecznego „oblania" wódką. Życie wszystkich dni zapustu obracało się dokoła karczmy. Nawet nie obyła się bez niej środa popielcowa, kiedy to baby wiejskie wciągały do karczmy nie wyszłe za mąż w karnawale i nie pożenionych w tym czasie parobczaków na „okup", za który pito znów cały dzień.

Na jarmarki jeżdżono dawniej kilka razy do roku i to niekiedy po kilkadziesiąt kilometrów. Nie zawsze była ku temu potrzeba, ale był taki zwyczaj. I zawsze musiano przy tym pić: raz w mieście przy okazji kupna byle drobiazgu, gdy. musiano przecież to kupno „litkupem popić", następnie w każdej napotkanej w powrotnej drodze karczmie. Stojące na pustkowiach karczmy żyły w gruncie rzeczy tylko z tych wędrówek jarmarcznych (oraz odpustowych).

W każdą niedzielę, przynajmniej od południa, karczma była jedynym miejscem zbierania się całej gromady. Przeczytajcie opisy Henryka Sienkiewicza, Władysława Reymonta, Władysława Orkana i Stanisława Witkiewicza, wiersze Jana Kasprowicza i utwory wielu innych pisarzy i poetów, a dowiecie się o tęt-

niącym niedzielnym życiu w karczmie, bez którego współżycie mieszkańców dawnej wsi było nie do pomyślenia.

Tak było dawniej na wsi wśród chłopów. Nie inaczej było w mieście. Widzieliśmy, jak karczmy czyhały na robotników w ich wędrówce ze wsi do miast i okręgów przemysłowych, jak wciągały ich przed podjęciem pracy i po jej zakończeniu i jak całe osiedla tkwiły w niewoli szynkarzy. Niewolę tę wzmacniały również zwyczaje pijackie występujące wśród ludzi pracy miast zarówno w ich życiu rodzinnym, jak i zawodowym. Odbicie tych zwyczajów znajdujemy na przykład w pamiętnikach robotników.



Przy nim stoi jak uosobienie rozpaczy nędznie odziana i chuda kobiecina…

„W niedzielę przychodzili „goście" – pisze jeden z robotników z pow. jasielskiego wspominając swą młodość. – Podobało mi się to dlatego, że rodzice byli w dobrym humorze. „No, pocałuj krewnego ojca w rękę" – mówiła mama. Całowałem „krewnych" po kolei w brudne, zatabaczone ręce. Czasami w takich wypadkach wołano nas do stołu i dawano po kieliszku: „niech się uczą". „Dobry pijak jest dobrym robotnikiem" – mówiło towarzystwo. Ambicją moją było nie krztusić się, choćbym miał pęknąć, gdyż „towarzystwo" mówiło: „morowy chłop z niego". Rano każdego prawie dnia pił ojczym kieliszek z pieprzem na „wzmocnienie". Przykładał wtedy kieliszek do ust i mocno machał głową , to jest „płukał". Gdy przełykał, „jabłko" u szyi mocno latało. Próbowałem tak samo i macałem ręką, czy u mnie jabłko też tak lata".

Dzieci wychowywano często nie tylko w przyjaźni i zgodzie z kieliszkiem, ale także, co gorsza, karmiono je wódką. „Znam pijaków – pisał znany już nam Wiącek – którzy swe dzieci karmili na śniadanie skibką chleba i kieliszkiem wódki. Mówili, że to ich jeszcze najtaniej kosztuje. Dzieci bowiem po wódce śpią do południa, a ojcowie idą do fabryki na zarobek. W południe dają im znowu po kieliszku wódki – i dzieci spokojnie leżą do wieczora. W niedzielę dopiero idą z dziećmi do karczmy i na świeże powietrze, w pole, bo już mogą je sami dozorować".

Było to – jak widzimy – najprostsze rozwiązanie trudności, w jakich znajdowały się rodziny robotnicze w ustroju kapitalistycznym. Rodzice bowiem musieli pracować w fabryce, dzieci zaś musiały same pozostawać w domu, gdyż państwo kapitalistyczne nie troszczyło się o przedszkola i żłobki.

Zapytajcie starszych robotników lub rzemieślników, a powiedzą wam, że pracę w swoim zawodzie musieli rozpoczynać od wódki. Kiedy bowiem przychodzili po raz pierwszy do pracy, majstrowie żądali od nich postawienia wódki. Nazywało się to zazwyczaj „oblaniem". Utarło się też powszechnie, że po otrzymaniu zarobku należy pierwsze kroki skierować do szynku „na jednego" czy do sklepu po litrówkę. Był to – i jest jeszcze – dziwny pijacki zwyczaj.

W wyniku działania tego zwyczaju większość zarobionej tygodniówki – podobnie jak przy karczmach fabrycznych – zabierał szynkarz, wskutek czego w domu brakowało na zaspokojenie najniezbędniejszych potrzeb życiowych. W Poradni Zdrowia Psychicznego w Poznaniu wisi duży olejny obraz, który doskonale oddaje taki „sobotni fajerant". Oto w szynku za ladą stoi gruby szynkarz i nalewa wódkę. Na pierwszym planie widać stół z rozbitym szkłem, o który opiera się pijany robotnik. Przy nim stoi jak uosobienie rozpaczy nędznie odziana i chuda kobiecina z mizernym dzieckiem na ręku. Wyciągnięta ręka zdaje się wołać o pomstę nie na pijanego męża, ale na cały szynk. Na szczęście niewiele już takich obrazów spotyka się obecnie w rzeczywistości.

Znacie chyba powiedzenie o „niebieskim" czy „mokrym poniedziałku". Pochodzi ono z bardzo odległych czasów, bo jeszcze z średniowiecza. Wówczas to rzemieślnicy w niedzielę do późna w nocy zwyczajowo pili, a w poniedziałek poprawiali. Jeszcze dzisiaj utrzymuje się ten zwyczaj, spotkać można robotnika czy rzemieślnika, który uważa, że „musi" w sobotę czy niedzielę się upić. Bywają jeszcze tacy, którzy w poniedziałek wychwalają się przed kolegami, ile to potrafili wczoraj wypić i jak to się upili. Zdarza się jeszcze dzisiaj tradycja „mokrych poniedziałków".

Sobota i niedziela były i są dniami największego nasilenia pijaństwa. Specjalne badania statystyczne w Lodzi w okresie międzywojennym wykazały, że jeżeli w środę było 9,7% zatrzymanych za opilstwo, to w sobotę cyfra dochodziła do 19%, a w niedzielę do 17,6% ogółu zatrzymanych w ciągu tygodnia.

Karczma, szynk, wódka i burdy pijackie – zbyt powoli jeszcze znikają z niedzielnego życia wielu ośrodków przemysłowych. Każdy z nas musi przyczynić się do tego, by znikły jak najszybciej.

WALCZYMY ZE SMUTNĄ SPUŚCIZNĄ

Tak przebiegliśmy pokrótce kilkusetletnie dzieje karczmy i związanego z nimi pijaństwa ludu.

Istnieje stare, słuszne przysłowie, że „historia jest nauczycielką życia". Czego nauczyła nas historia karczmy? Co wynika z jej dziejów?

Jak widzieliśmy, prawo produkcji i sprzedaży alkoholu stało się przywilejem klasy panującej i jako takie istniało do ostatnich czasów. To klasowe uprzywilejowanie dawało z jednej strony bardzo poważne dochody, a z drugiej pozwalało klasie panującej na używanie wódki i karczmy jako politycznego narzędzia rządzenia masami pracującymi. Z karczmy uczyniono w ciągu dziejów jeden z najpoważniejszych środków klasowego ucisku i wyzysku i środka tego używano świadomie. Stąd też i pijaństwo klas uciskanych m u s i a ł o istnieć.

Dowiedzieliśmy się też, że na powstanie i utrzymywanie się pijaństwa klas pracujących, zarówno chłopstwa jak i klasy robotniczej, działały także ciężkie warunki życiowe, które skłaniały i zachęcały do korzystania z karczem i używania alkoholu. Te ciężkie warunki życia były wynikiem wyzysku klasowego.

Przekonaliśmy się wreszcie, że istniejące pijaństwo było umacniane i podtrzymywane zwyczajami i obyczajami, utartymi przekonaniami.

Co pozostało dzisiaj z tej niesławnej przeszłości? Zniknął ucisk klasowy i zmieniły się warunki życia ludzi pracy. Nie ma już z e w n ę t r z n y c h wa-



Jednym ze sposobów planowego wyniszczania narodu polskiego przez okupanta było hojne przydzielanie wódki w postaci premii za dostarczone kontyngenty

runków skłaniających do pijaństwa. Pozostała jednak mało jeszcze zmieniona i uszczuplona tradycja pijacka, zrodzona w owych warunkach; pozostały jeszcze wszystkie te przekonania o wartości, ważności i społecznej potrzebie picia wódki. Nie został jeszcze w zupełności wytrzebiony w naszym społeczeństwie nałóg pijaństwa i wytworzone przeszłością psychiczne skłonności do sięgania po alkohol.

W życiu społeczeństwa polskiego ta spuścizna przeszłości została jeszcze silnie wzmocniona kilkoma latami okupacji hitlerowskiej.

Okupant, zmierzający nie tylko do politycznego gnębienia narodu polskiego, ale także do jego wytępienia, wiedział doskonale, jak straszne skutki pociąga za sobą pijaństwo. Wiedział, że alkoholizm deprawuje ludzi, rozkłada ich moralnie, osłabia poczucie konieczności walki z wrogiem. Wiedział, że pijaństwo całego narodu może łatwo doprowadzić go do biologicznego wyniszczenia. Przykładów z przeszłości było sporo. Wystarczy tylko przypomnieć Indian Ameryki Północnej, którzy zginęli prawie doszczętnie, głównie wskutek „wody ognistej" tak hojnie dostarczanej im przez „białych". Planowo też i przebiegle przystąpił okupant hitlerowski do wyniszczenia narodu polskiego właśnie przez wódkę.

A czynił to w dwojaki sposób.

Pierwszym sposobem było ciche, skryte przyzwalanie na swobodną produkcję „bimbru". Okupant, który starał się docierać wszędzie, który starał się regulować w myśl swoich życzeń najdrobniejsze nawet szczegóły naszego życia – tutaj jakoś nic „nie widział" i nic nie przeciwdziałał. Wiedział zaś dobrze, że plaga bimbru rozszerza się w sposób gwałtowny, że w wielu chałupach chłopskich pędzono „śmierdziuchę" na prowizorycznych aparatach przenośnych.

Wiedział i plagę tę świadomie i celowo ze wszech miar popierał.

Oto przykład. Dr Władysław Zdanowicz podaje, że w jednej gminie powiatu warszawskiego, liczącej około 12 tys. mieszkańców, uruchomiono w 1943 roku 18 bimbrowni, które w ciągu jednego roku wyrobiły po 5 litrów samogonu na jednego mieszkańca (łącznie z dziećmi).

Drugim sposobem planowego wyniszczenia narodu polskiego przez okupanta było hojne przydzielanie wódki ludności polskiej w postaci premii za dostawiane kontyngenty. Jak hojnie zaś szafował okupant tą wódką, widzimy z przykładu podanej wyżej gminy. Otóż w 1944 roku spółdzielnia rolniczo-handlowa przydzieliła mieszkańcom tej gminy 180 000 litrów wódki. Razem więc z bimbrem uczyniło to na głowę dorosłego mieszkańca tej gminy po 27 litrów w ciągu roku.

Nic też dziwnego, że na terenie tejże gminy zanotowano w ciągu jednego roku cztery wypadki śmiertelnego zatrucia bimbrem, trzy wypadki zabójstwa w stanie zamroczenia alkoholowego, osiem ciężkich uszkodzeń ciała w czasie podniecenia alkoholowego, nie licząc lżejszych obrażeń. Dochodzi do tego szereg innych wypadków, o których zazwyczaj trudno się dowiedzieć.

Okupant hitlerowski specjalnie nawet „honorował" pijaków-Polaków. Wiemy, jak ostro były przestrzegane godziny policyjne. Było jednak zjawiskiem powszechnym, że pijak w godzinach zakazanych przechodził swobodnie, nie zatrzymywany przez straże hitlerowskie.

Straszny i widoczny nawet dzisiaj jest posiew alkoholizmu okupacyjnego. Można spotkać ludzi oślepłych wskutek picia bimbru, nie licząc tych, którzy z tego umarli – bo jak mówi powiedzenie: „nagła śmierć i ślepota to bimbru robota".

Co więcej, smutna spuścizna przeszłości trwa jeszcze. Pijaństwo tkwi jeszcze głęboko w naszym społeczeństwie.

Państwo Ludowe jest świadome szkód, jakie czyni alkoholizm, toteż różnymi drogami zmierza do jego opanowania. Cały naród buduje socjalizm. Realizuje gigantyczny Plan 6-letni, który podniesie nasz kraj pod względem gospodarczym i kulturalnym do wysokiego poziomu, a ludziom pracy stworzy doskonałe warunki życia. Przy budowie podstaw socjalizmu, przy realizacji Planu 6-letniego wartość każdego człowieka pracy jest wielka. Nowy ustrój,

lepszą przyszłość mogą zbudować tylko ludzie pracy. Mogą go budować jedynie ludzie świadomi wielkich celów, ludzie zdyscyplinowani, ludzie trzeźwi.

Alkoholizm stoi w poprzek realizacji Planu 6-letniego. Pijaństwo obniża poziom życiowy mas pracujących. Używanie alkoholu powoduje nieuzasadnione opuszczanie dni pracy, spóźnienia, bumelanctwo i obniżenie wydajności pracy.

Pijaństwo powoduje nieszczęśliwe wypadki. Wystarczy wspomnieć, że w ciągu 20 miesięcy roku 1945 i 1946 mieliśmy 33 tysiące zabitych w katastrofach samochodowych, głównie wskutek pijaństwa kierowców. Dr Malinowski na Zjeździe Psychiatrów w Gdańsku (wrzesień 1949) stwierdził, że na 14 zabójstw 9 było dokonanych w stanie opilstwa, a na 7 awantur ulicznych – 6 w takim samym stanie. Ile zaś mamy nieszczęśliwych wypadków przy pracy spowodowanych wódką? Przykładów można podać setki.

Alkohol sprowadza i wzmaga choroby. Pijaństwo sprzyja również rozszerzaniu się chorób wenerycznych. Alkohol wywołuje choroby nerek, wątroby, żołądka i przewodu pokarmowego. Wiele chorób nerwowych ma również źródło w pijaństwie. Wskutek tego alkoholizm powoduje niezdolność do produktywnej pracy i czyni ludzi nieszczęśliwymi oraz ciężarem dla społeczeństwa.

Tę „litanię grzechów" alkoholizmu można by ciągnąć jeszcze dalej. Są one bezsporne, rzecz jednak dziwna, że społeczeństwo nie jest jeszcze dostatecznie o nich uświadomione. Jeszcze nadal utrzymuje się dziwne pobłażanie dla pijaków i nadal jeszcze „nałóg różowej mgiełki"" znajduje szerokie uznanie.

Państwo Ludowe rezygnuje z łatwego dochodu ze sprzedaży alkoholu. Nie wprowadza jednak prohibicji, choćby ze względu na to, że jest ona sprzeczna z wolnością obywatela. Pozostawia wolną sprzedaż, czyni jednak wszelkie wysiłki, aby z jednej strony ograniczyć konsumpcję przez rozporządzenia administracyjne, a z drugiej tak uświadamiać społeczeństwo, aby ono samo wyrzekło się alkoholu; podniesieniu cen napojów, ograniczaniu dni sprzedaży, zwłaszcza w dnie wypłat oraz w soboty, towarzyszy szeroka akcja uświadamiająca, prowadzona przez wiele instytucji.

Można tu zanotować wiele pozytywnych przejawów świadomości społecznej klasy robotniczej. Oto w licznych zakładach pracy i na wielu budowlach socjalizmu sami robotnicy wszczęli zdecydowaną walkę o trzeźwość swych towarzyszy. Walka obejmuje szeroki wachlarz sposobów tępienia pijaństwa: od akcji uświadamiania i wychowywania poprzez szeroką propagandę i publiczne piętnowanie pijaków aż do sądów koleżeńskich, nakładających na współtowarzyszy surowe kary.

Równocześnie Państwo Ludowe przeznacza olbrzymie sumy na utrzymywanie zakładów leczniczych, w których doprowadza się do zdrowia psy-

chicznego nałogowych pijaków. Temu celowi służą też prowadzone z wielkim nakładem pracy i kosztów Poradnie Zdrowia Psychicznego znajdujące się w większych miastach.

Aby jednakże skutecznie walczyć z alkoholizmem, musimy też silniej jeszcze uderzać w społeczne jego źródło leżące właśnie w owej spuściźnie przeszłości, w owej trwającej jeszcze społecznej niewoli karczmy.

Wyświetleniu tej spuścizny służy właśnie niniejsza broszura.

ETNOGRAFIA W SŁUŻBIE WSPÓŁCZESNOŚCI

[wywiad, rozmawiała A. Radwanowa],
„Słowo Powszechne" R. 25, nr 49 (7543), 27-28 II 1971, s. 5.

Panie Profesorze jaka jest rola etnografii współcześnie, czy można mówić o bezpośrednich skutkach badań tej nauki dla współczesnego życia?

– Musimy chyba wyjść od ustalenia pojęcia – gdyż wokół etnografii istnieją dość rozpowszechnione nieporozumienia. Utarło się w świadomości powszechnej pojęcie etnografii jako nauki opisowej, zajmującej się tradycyjnymi elementami kultury ludowej – takie rozumowanie jest jednak błędne – braniem cząstki, fragmentu – za całość.

To, co jest dziś rzeczywiście etnografią, jest pojęciem wszechstronniejszym, obejmującym szeroki zakres przedmiotów, których lista jest dość długa, żeby wymienić tylko niektóre: etnografię tradycyjną, etnografię, antropologię społeczną i kulturową. Na jednym biegunie wiąże się ona z historią, na drugim z socjologią – a ten ostatni związek ma szczególnie szerokie i mocne powiązania ze współczesnością.

Dawniej badano w etnografii tradycyjną kulturę narodową, we wszystkich jej elementach celem opisu, systematyki, zróżnicowań przestrzennych itd. – dla uchwycenia tych czynników, które kierują rozwojem kultur ludowych naszego świata w krajach cywilizowanych i kultur prymitywnych na innych kontynentach. Obserwujemy dzisiaj znaczny rozpad tradycyjnej kultury ludowej, ale etnografia nie zajmuje się przecież tylko tym zagadnieniem, nie tylko tradycją, ale usiłuje badać współczesne życie w jego zmienności i tendencjach rozwojowych, przekształceniach, mając w pierwszym rzędzie na uwadze podejście antropologiczne, czyli skierowane na człowieka jako motor tych zmian, a także ich nosiciela – przedmiot i podmiot oddziaływania.

– I tu jest nawiązanie do współczesnych kierunków antropologii kulturowej, które wypracowały generalne metody badań zarówno społeczeństw prymitywnych, opóźnionych w rozwoju, jak i cywilizowanych. Antropologia kul-

turowa operuje teoretycznym modelem badań społeczeństw, który da się zastosować do badań etnograficznych zakresie kultury współczesnej i społeczeństw lokalnych. Tendencja faworyzowania tego kierunku badań jest zresztą widoczna nie tylko w publikacjach polskich, ale i zagranicznych. Zagadnienia teoretyczno-metodologiczne są wiec w centrum uwagi etnografów polskich, szczególnie intensywne są badania nad tzw. współczesną rzeczywistością kulturową. Mniej może pojawia się prac i toczy badań w drugim istotnym nurcie tej nauki – myślę tu o badaniach współczesnych kierunków w etnografii światowej i europejskiej.

Jak na tle tych różnorakich problemów nauk etnograficznych przedstawia się ośrodek poznański mający przecież w tej nauce stare i wielkie zasługi?

– Ośrodek prezentuje poważną rangę naukową i interesujące kierunki badań, a także ma swoje bezsprzeczne sukcesy. Obejmujemy właściwie cały zasięg tematyczny – duże są osiągnięcia nad badaniem współczesności, terytorialnie związane głównie z Ziemiami Zachodnimi. Tutaj powstała interesująca praca zespołowa obejmująca kilka wsi lubuskich – badania dotyczyły głównie przeobrażeń współczesnych (Wieś lubuska. Współczesne życie i kultura).

Trzeba też zwrócić uwagę na bardzo ścisły związek etnografów, ich uczestnictwo jako naukowców w bardzo różnych imprezach o charakterze popularnonaukowym jak choćby, dla przykładu, sesja zorganizowana przez Koło Historyków ZSL poświęcona przeobrażeniom społecznym i kulturalnym Ziem Zachodnich w okresie 25-lecia, gdzie zajmowałem się w syntetycznym referacie przeobrażeniami wsi, w aspekcie ogólnopolskim.

O znaczeniu poznańskiego ośrodka etnograficznego świadczy fakt, że w ogólnopolskich planach naukowych nasza Katedra Etnografii UAM została uznana za wiodącą w zakresie metodologii etnografii i badań nad współczesnością.

Interesujące byłoby, gdyby zechciał Pan wyrazić swą opinię o kierunkach rozwoju tych przeobrażeń w Polsce.

– Idą one wszystkie w k:ierunku urbanizacji z czego wynikają określone konsekwencje społeczne i kulturowe. Ale trzeba powiedzieć, że procesy te przebiegają przy pewnym nasyceniu kultury życia codziennego wartościowymi elementami kultury ludowej regionu, które spajają się w całość z elementem współczesnej kultury narodowej. Wszystkie bowiem bodźce nowoczesności załamują się „w terenie" – gdzie tworzy się w efekcie nowa rzeczywistość kulturowa, złożona w części z tradycji, a w części z nowoczesności.

W szczególnie interesujący sposób przebiega ją te procesy na Ziemiach Zachodnich, gdzie stara generacja posiada i pielęgnuje swoją gwarę, obrzędy, trady-

cje, ale młodzież mówi językiem literackim i uwagę swoją oraz styl życia wzoruje na kulturze miejskiej, upatrując w mieście swój awans społeczny, ekonomiczny i kulturalny. Ma jednak to właśnie pokolenie swoiste poczucie przynależności do regionu, gdzie się urodziło i wychowało – jest to zjawisko powszechne i wyraźnie widoczne np. w odgrzebywaniu dawno zapomnianych legend i zwyczajów.

Zresztą, jak już wspomniałem, poznański ośrodek etnografów ma tu duże osiągnięcia – szereg prac doktorskich i magisterskich zostało przygotowanych w oparciu o badania współczesności miasteczek i wsi Ziem Zachodnich i Wielkopolski, a także dużych miast, jak np. Elementy kultury wiejskiej w kulturze miasta Poznań, czy trzytomowa Kultura ludowa Wielkopolski. Badania nad współczesnością są w pełnym toku, Poznań jest także siedziba i poważnym ośrodkiem badań historycznych, które wyrażają się w pracach redakcji Dzieł Wszystkich Oskara Kolberga. Jest to wydawnictwo ukazujące się od 8 lat, stanowiące unikat w literaturze światowej i polskiej.

Pan Profesor jest redaktorem naczelnym tej edycji.

– Tak. Ukazało się już 52 to my, a będzie ich 80. Zważywszy, że jest to rezultat pracy jednego człowieka, dzieło jest przeogromne i słusznie Kolberga uważa się za twórcę podstaw polskiej etnografii i folklorystyki. Całe życie poświęcił dokumentacji kultury ludowej we wszystkich regionach Polski – opublikował jednak część tego materiału, reszta jest właśnie przedmiotem naszych studiów i poczynań edytorskich.

W ich wyniku nauka polska uzyskuje kapitalne źródło, szczególnie etnografia, folklorystyka i muzykologia. Stanowią te tomy także materiał, na którym bazują współczesne zespoły ludowe, teatry, amatorskie i zawodowe, także filmy oświatowe. Wszyscy oni czerpią z Kolberga potęgując powszechne, ponowne, nasycenie kultury narodowej kultura ludową, folklorem.

Panie Profesorze – los etnografa-naukowca splata się z bieżącym życiem w sposób tak integralny, jak w niewielu dyscyplinach naukowych. Łączy Pan przecież w swojej osobie obowiązki badacza – teoretyka z obowiązkami eksperta. Myślę tu o tych wszystkich festiwalach, ekspozycjach i wielu innych imprezach, na których opinia etnografa, znawcy przedmiotu decyduje niejako o wartości i „czystości" przedsięwzięcia.

– Tak jest, tego wiele i jest to bardzo absorbujące tym bardziej, że ze zjawiskiem odżywania folkloru mamy do czynienia nie tylko w naszym kraju. Szeroki zasięg ma przecież takie zjawisko. jak twórcy ludowi, zespoły pieśni i tańca, a trzeba także pamiętać o instytucji jaką jest „Cepelia" i jej podobne, bazujące na naszych wzorach ludowych i wprowadzające je ponownie „w masy".

Stąd ja sam jestem na służbie społecznej, w zakres której wchodzą także opracowania teoretyczne, syntezy, stanowiące podstawę szerszej działalności.

Interesują mnie jednak przede wszystkim zagadnienie tradycji i jej rola w życiu współczesnym, być może, że uda mi się je opracować szczegółowo w większej pracy, oraz zagadnienia współczesnych tendencji teoretycznych i metodologicznych w nauce.

Moje zamiłowania historyczne dotyczą głównie dziejów kultury ludowej, a specjalnie kultury wsi – tu mogę mówić o swoim udziale w pracy zbiorowej, przygotowywanej przez profesora St. Inglota Historia chłopów polskich, w której dokonałem właśnie pierwszego wstępnego syntetycznego ujęcia rozwoju kultury polskiej wsi począwszy od X w. po nasze czasy. Zagadnienie to zamierzam opracować specjalnie w osobnej publikacji. Nie wiem jednak, kiedy mi się to uda, zważywszy jaką część czasu pochłania mi praca w redakcji Dzieł Oskara Kolberga, zajęcia uniwersyteckie, a także redagowany od paru już lat „Lud" –organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego mający już 75-letnią biografię. Pismo to reprezentuje szeroką gamę problemów współczesnej etnografii, w których spór o zakres tej nauki i jej rolę w życiu współczesnym, a także zapis bieżący ogromnych przemian zachodzących w narodzie i społeczeństwie polskim jest jednym z najistotniejszych zagadnień.

Taka postawa jest zresztą także Pańskim osobistym poglądem na miejsce i zadania etnografii. Jej rezultaty widoczne są we własnym dorobku naukowym Pana Profesora, a także wielu Pańskich uczniów. Na tym zresztą przykładzie rola etnografii i jej związki z życiem współczesnym i jej znaczenie dla naszych następców są już dziś osiągnięciem i wartością nie podlegającą dyskusji.

KSZTAŁTUJĄC NASZĄ KULTURĘ…

[wywiad, rozmawiał S. Pestka], „Czas" nr 40 (140), 2 X 1977, s. 6-7.

W odczuciu potocznym przeciwstawia się niekiedy kulturę ludową kulturze narodowej, co jest chyba nieporozumieniem. Fakt, że niemal na co dzień posługujemy się tymi pojęciami, wymaga bliższego wyjaśnienia ze stanowiska naukowego. Jak wyglądają wzajemne relacje, związki między kulturą ludową a narodową.

– Dotykamy złożonego procesu. Otóż kultura ludowa jest zjawiskiem historycznym, znamiennym dla społeczeństw klasowo zróżnicowanych. Można o niej mówić dopiero wtedy, gdy w ramach procesów społeczno-politycznych wykształciła się odrębna formacja ludzka, zwana ludem oraz gdy formacji tej właściwy stał się odrębny nurt kultury zaspokajający jej własne potrzeby życiowe. Przeciwstawieniem ludowej stała się kultura elitarna, właściwa klasom uprzywilejowanym (rycerstwu. szlachcie, duchowieństwu, mieszczaństwu czy w naszych czasach – inteligencji).

Kultura elitarna stała się z czasem ogólnonarodową. Na wyróżnienie zasługują trzy jej istotne cechy. Po pierwsze, objęła ona całe społeczeństwo. bądź twór państwowy, miała charakter obligatoryjny i posługiwała się ogólnonarodowymi wartościami i symbolami. Po wtóre, była tworzona, utrzymywana i przekazywana w sposób zinstytucjonalizowany (edukacja), wreszcie dysponowała odrębną grupą wykwalifikowanych specjalistów (nauczyciele, pisarze, artyści, urzędnicy). Po trzecie, posługiwała się wytworzonym jednym, ogólnopaństwowym językiem. W tym języku koncentrowała się ogólnonarodowa tradycja kulturowa jako tzw. wielka tradycja.

Kultura ludowa nie jest więc chronologicznie młodsza siostrą kultury oficjalnej, może nawet jest od niej starsza, tyle tylko, że znacznie później wkroczyła na oficjalna scenę.

– Oczywiście, pełny awans kultury ludowej. dokonał się dopiero w naszych czasach. Warto zwrócić uwagę, że jak każda kultura, także kultura lu-

dowa stanowi syntezę trzech części składowych: oryginalnie własnych, etnicznych, typowych dla nosicieli tego nurtu; przyjętych z innego nurtu czy innych nurtów; międzyetnicznych, uniwersalnych. Najwięcej w kulturze ludowej etnicznych składników. Wyrosła ona bowiem na tle kultury plemienno-szczepowej, choć przejmowała też treści obce, uniwersalne, nabierały one wszakże cech wybitnie etnicznych przez twórcze przystosowanie ich do własnego charakteru etnicznego, regionalnego czy lokalnego „stylu życia". Stąd istotną cechą kultury ludowej stało się jej regionalne zróżnicowanie (regiony i grupy etnograficzne). Sporo elementów przejęła ludowa kultura z wzorców elitarnych: szlacheckich i mieszczańskich, zawsze jednak twórczo adaptując je do swoich potrzeb i swego profilu. Dotyczy to choćby stylów sztuki użytkowej – gotyku, renesansu. baroku – strojów, tańców i pieśni. Zachodził również proces odwrotny – przenikanie pierwiastków ludowych do kultury warstw wyższych. Mam tu na myśli sposoby lecznictwa, wierzenia. folklor słowny (baśnie, opowieści), wokalny (kolędy, pieśni), czy muzyczno-wokalny (polonez, mazurek). Były to procesy naturalne, nie kierowane.

Jak to się stało, że kultura ludowa w pewnym okresie swego rozwoju została „pasowana" na kulturę reprezentacyjna dla całego narodu?

– Kultura ludowa rozwijając się w społeczeństwach klasowych, w warunkach ucisku ekonomicznego i społecznego po utworzeniu „stanu chłopskiego" oraz jego izolacji kulturalnej, jeszcze w XIX wieku musiała być w Polsce okresu rozbiorów kulturą względnie samowystarczalną, zaspokajającą ogół potrzeb życiowych lokalnych społeczności wiejskich. W ramach tego sposobu życia ukształtowały się jej odrębności w stosunku do kultury warstw posiadających, uważanej niesłusznie za wyłącznie narodową. Wśród tych odrębności poczesne miejsce zajmują takie cechy kultury ludowej, jak jej strona techniczno-materialna, przejawy życia zbiorowego z bogatą symboliką i obrzędowością, swoiste formy tłumaczenia sobie świata, potrzeba indywidualnej ekspresji twórczej. Całość ukształtowanej przez lud kultury, zróżnicowanej regionalnie, zachowała i reprezentowała na zewnątrz istotne cechy etniczne narodu; w tym sensie była ona od samego początku powstania narodu, kulturą reprezentacyjną dla całego narodu.

Całym bogactwem tej kultury zafascynowali się dopiero romantycy.

– Jej triumfalny pochód zaczął się wcześniej. Ze względu na zachowanie etniczne polskich form i treści, kultura ludowa zaczęła pełnić już od końca XVIII wieku swoistą funkcję identyfikacji narodowej i politycznej. Przejawiało się to ze szczególną wyrazistością w okresach przełomów i kryzysów

politycznych i społecznych, takich jak insurekcja kościuszkowska, walki powstańcze i narodowo-wyzwoleńcze w XIX wieku, zrywy warstw chłopskich, plebsu miejskiego, a później w drugiej połowie XIX wieku robotników w walce o zniesienie ucisku. I oczywiście w okresie romantyzmu. Kultura ludowa, tworzona w swoim całokształcie przez różne warstwy ludu w łonie narodu, stawała się zatem podstawowym czynnikiem zachowania i utrwalania tożsamości kulturalnej i moralno-ideowej narodu. Byto to faktem niezmiernie doniosłym i znaczącym zwłaszcza wówczas, kiedy naród polski był pozbawiony własnej organizacji państwowej. Z całą siłą ukazywał się wówczas głęboko patriotyczny i autentycznie narodowy charakter kultury ludowej.

Pionierską rolę odegrała tutaj inteligencja twórcza, usiłująca doszukać się w treściach kultury ludowej (głównie w sztuce) historycznych początków narodu i narodowej kultury, zwłaszcza w literaturze, której pierwszym etapem miała być tzw. literatura ludowa.

Te niezwykle ożywione prądy myślowe i działania zachodziły w różnym nasileniu i czasie – w każdym z krajów. W krajach słowiańskich, szczególnie zależnych, stały się one zarzewiem odrodzenia narodowego, źródłem kształtowania się narodowych świadomości. Najczęściej na modłę romantyczną wykorzystywano okazy ludowej twórczości literackiej czy muzycznej. Tak powstały w krajach słowiańskich (i nie tylko) wspaniałe utwory muzyki i poezji. Na tej linii leży działalność A. Mickiewicza, A. Puszkina, J. Słowackiego, F. Prešerena, M. Glinki, S. Moniuszki, F. Chopina. Nasilenie tego nurtu przypada na neoromantyzm.

Żyjemy w społeczeństwie superbetonu, maszyn i superorganizacji, czy potrzebujemy jeszcze symboli natchnienia rodem z kolbergowskiej, siermiężnej wsi? Czy „dźwiganie ducha przez miłość do ziemi" nie jest anachronizmem? Być może jesteśmy Don Kichotami, próbując opóźnić lub zatrzymać działanie niwelujących pługów industrializmu?

– Daleko odeszliśmy od siermiężnych i baśniowych czasów. Najbardziej głębokie zmiany kultury chłopskiej wniósł okres po drugiej wojnie światowej, jako wynik zasadniczych przełomów politycznych, społecznych i nowego ustroju ekonomicznego. Ani dzisiejsza społeczność wiejska nie jest już tradycyjna społecznością lokalną, ani jej kultura nie jest już tradycyjnym systemem. Ciąg ludowej tradycji nie został jednak przerwany, jedynie zmieniony. Tradycja żyje w środowisku wiejskim, weszła po części w kulturę klasy robotniczej, wraz z kształtowaniem się tej klasy z imigrantów ze wsi (chodzi głównie o elementy chłopskiego etosu), stała się przedmiotem wartościowania. A co najważniejsze, weszła do programu polityki kulturalnej państwa. Na tej bazie

rozwinęła się szeroka działalność kulturalna wykorzystująca wyselekcjonowane tradycje ludowe. Większość tradycji zachowała się w środowisku wiejskim, przeważnie jako przeżytki z życia dawnych społeczności chłopskich.

Relikty materialne – dawne zagrody, narzędzia, ozdoby – jeśli są jeszcze w użyciu, to jako przejściowa pozostałość dawnego sposobu gospodarowania i życia. Szybko są one zastępowane nowymi dobrami materialnymi w myśl powszechnie panującej na wsi tendencji do techniczno-cywilizacyjnej modernizacji.

Spotyka się jeszcze zredukowane przejawy obrzędowości, pozbawione jednak w znacznej mierze oprawy ceremonialnej oraz słowno-wokalno-muzycznej, jak i otoczki symboliki magiczno-religijnej.

Są więc spore enklawy tradycji, których „pługi industrializmu" jeszcze nie zniszczyły i chyba tak rychło nie zniszczą.

Jak w związku z tym ocenia Pan Profesor działalność towarzystw regionalnych, instytucji państwowych powołanych do „zagospodarowania" tradycji kultury ludowej?

– Wzrastające zainteresowanie tradycjami· kulturalnymi, zarówno chłopskimi jak i robotniczymi stało się udziałem środowisk lokalnych i regionalnych. Konkretne przejawy tych zainteresowań to zbieractwo tworów kultury ludowej, amatorska dokumentacja lokalnych postaci i przekazów tradycji, folkloru, jak i spontaniczne inicjatywy społeczne wychodzące naprzeciw polityce kulturalnej państwa.

Zabezpieczenie zabytków ludowych odbywa się głównie przez akcję muzealną. Uczyniono w tym zakresie bardzo dużo (utworzenie muzeów etnograficznych, sieci muzeów regionalnych, izb pamięci chroniących zabytki najbliższej okolicy). Niemal każdy region organizuje park etnograficzny. Inicjatywy te powstają oddolnie, przewodzi im zazwyczaj ofiarny ideolog – działacz.

Sztuka ludowa w wielu oryginalnych przejawach zanikła. ale można mówić nie tylko o kontynuacji artystycznej twórczości ludowej, ale nawet o jej widocznym rozwoju. W całym kraju rozwijają się w licznych ośrodkach tradycje plastyki – zdobniarstwo z papieru. rzeźba figuralna w drzewie, w galinie, malowanie na szkle, artystyczne wyroby tekstylne, makaty, dywany. Pojawiają się nowe rodzaje twórczości· i wytwórczości , między innymi na zasiedlonych po wojnie ziemiach zachodnich i północnych. Twórczość artystyczną uprawia nie tylko starsza generacja, ale i przedstawiciele pokolenia młodego. Sprzyjają temu konkursy urządzane przez wydziały kultury urzędów wojewódzkich, towarzystwa regionalne, redakcje pism, Stowarzyszenie Twórców Ludowych, Cepelię. Działający z ramienia wspomnianych instytucji choreografowie i plastycy sprawują nad twórczością ludową opiekę merytoryczną, dbając o jej „czystość".

Wszystko to dowodzi, że dziś twórca ludowy wyszedł ze swoimi dziełami na zewnątrz środowiska wiejskiego. Zatarły się granice między tym co ludowe a tym co elitarne i tylko stąd „narodowe". Po prostu sztuka ludowa jest jedną z kategorii sztuki narodowej i ta ostatnia może z niej czerpać (i rzeczywiście czerpie) swe inspiracje twórcze – właśnie charakteru narodowego.

Ocenę wielu zjawisk kultury ludowej ogromnie ułatwia zdefiniowany przez Pana Profesora i wprowadzony również do potocznej praktyki termin „folkloryzmu".

Folkloryzm. to ruch społeczno-kulturalny czerpiący soki żywotne z tradycji folklorystycznych i podający je w formie mniej więcej autentycznej lub stylizowanej, organizowanej i aranżowanej. Przykład – występy kapel ludowych, śpiewaków i gawędziarzy. Na czoło wybija się funkcja estetyczna.

W zależności od stopnia interpretacji oryginalnego utworu folklorystycznego, niejako w zależności od „odległości" źródła, zespoły folklorystyczne prezentują różne stopnie „folkloryzmu". Nie wszystkim udaje się zachować oryginalne wartości artystyczne. Nieraz dochodzi do pokazowej szmiry. Czołowe zespoły zawodowe („Mazowsze" „Śląsk") osiągnęły szczyty artystycznej stylizacji „na ludowo".

W dzisiejszym regionalizmie jest jednak miejsce nie tylko na świątki, na roztańczone zespoły.

– Tak. regionalizm nie jest tylko folklorystycznym ruchem, jak to było dawniej. W jego zakres wchodzą – obok tradycji ludowych, także dobra historyczno-narodowe, związane ściśle z danym terenem. Jest tu miejsce na pamięć o „tradycji wielkiej". narodowej historii, będącej udziałem regionu i zachowanych na jego obszarze zabytków i instytucji (pałace, pomniki, miejsca wydarzeń historycznych). Nieobce są regionalistom aspiracje ekonomiczne. troska o wzrost produkcji rolnej, przemysłowej, oraz dążenie do osiągnięcia przez społeczność regionalną wyższego standardu organizacyjno-kulturalnego. Jest zatem regionalizm ruchem wzmacniającym łączność regionu z całym społeczeństwem narodowym.

Kwestia tej łączności znalazła oddźwięk nawet w raporcie UNESCO. Podkreśla się tam potrzebę pogodzenia dwu przeciwstawnych tendencji – uniwersalizmu z tęsknotą ludzi do zachowania własnego oblicza, odrębności grupowych, regionalnych, narodowych.

– W miarę jak przybierają na sile procesy, które głównie za sprawą techniki i tzw. kultury masowej niosą ujednolicenie, uniformizację, rośnie zainte-

resowanie własnymi wartościami i odrębnościami. Jest to bardzo charakterystyczne zjawisko kulturowe przypominające w mikroskali procesy zachodzące w etnicyzmie światowym. Szczególnie jaskrawo uwidacznia się tu dążenie do wydobycia, zachowania i manifestacji wybranych wartości własnej regionalnej tradycji, do identyfikacji z regionem, z grupą regionalną – tu jednak już nie etniczną, ale etnograficzną. Jest to zjawisko stwarzania sobie swej ojczyzny lokalnej czy regionalnej w jej postaci wizualnej. Realnej, bo opartej o najbliższe wyznaczniki kulturowe. Owa „ojczyzna regionalna", owa przestrzenna podkultura staje się zarazem stopniem do uczestniczenia na wyższym poziomie, jakim jest „ojczyzna ideologiczna". obejmująca całe społeczeństwo narodowe.

Problem w tym, by zachować swą nie zafałszowaną tożsamość i zarazem być coraz bardziej otwartym na zewnątrz.

Chcąc podejmować ambitniejsze zadania, trzeba wpierw dobrze poznać wartości własnego świata...

– Najbliższe są człowiekowi te formy i treści oraz wartości i wzory kulturowe, które zostały mu przyswojone w trakcie socjalizacji w grupach pierwszego rzędu - w rodzinie oraz społeczności lokalnej. Góral będzie zawsze najżywiej reagował na muzykę góralską. mieszkaniec Kaszub na kaszubską.

Zakończę te rozważania przypomnieniem. że w ruchu kulturalnym, bazującym na tradycji ludowej. dokonuje się konkretne przezwyciężenia istniejących dawniej przeciwstawień między kulturą narodową, pojmowaną jako kultura elitarna. a kulturą ludową (chłopską. robotniczą) w jej wcieleniach regionalnych. Podobnie w zakresie spraw ekonomicznych: dość abstrakcyjne dla przeciętnych obywateli ogólne pojęcie dobra narodowego i własności społecznej. przyjmuje tu postać realną, jako „dobra naszego".

Dziękuję Panu Profesorowi za rozmowę!

CZY JEST KULTURA LUDOWA?

[wywiad, rozmawiał M. A. Kowalski],
„Tygodnik Kulturalny" R. 23, nr 28 (1153), 15 VII 1979, s. 1, 3.

Kulturę ludową w popularnym rozumieniu pojmuje się jako cos trwałego. Wiadomo jednak, że nie jest to układ zakrzepły. Rozmawiamy w okresie jubileuszu 35-lecia Polski Ludowej. W ciągu tych lat kultura ludowa stała się powszechnie uznana częścią kultury ogólnonarodowej. Jak więc kultura ludowa zmieniała się w tym czasie, na czym polega jej integracja z kultura narodową?

– Odwołam się na początek do przykładu Wielkopolski. Kiedy w 1957 roku objąłem Katedrę Etnografii na Uniwersytecie Poznańskim, pierwszym moim celem było opracowanie dokumentacji kultury ludowej – tego wielkiego regionu. Traktowaliśmy wówczas tę kulturę jako fakt ukształtowany historycznie, chcieliśmy ją uchwycić w procesie rozwoju historycznego, aż do ostatnich jej śladów. Patrzyliśmy wówczas na nią jako na coś obiektywnego, dającego się wymierzyć, manifestującego się głównie w postaci wytworów materialnych. Był to taki pozytywistyczny pogląd.

Ale później, w trakcie badań, zwłaszcza na ziemiach zachodnich, przyjęliśmy inny punkt widzenia. Kultura ludowa zaczęła się jawić jako proces przemian: rozpad wartości tradycyjnych, rodzenie się nowych. Kultura ludowa okazała się wówczas zjawiskiem dość dziwnym, bo – i istnieje, i nie ma jej. Faktem jest, że w procesie współczesnych zmian cywilizacyjnych, urbanistycznych, postępu wiedzy, itd. wiele tradycyjnych elementów musiało zaginąć, rozpaść się. Ale jednak kultura ludowa istnieje nadal w podwójnej postaci: jako fakt historyczny, wyrażający się w pewnych konkretnych pozostałościach materialnych, umiejętnościach, wytworach, i jako fakt społeczny, wyrażający się w postaci kulturowego wzoru człowieka: w pielęgnowaniu przez ludzi różnych wartości, postaw, stosunku do świata, stylu życia; myślę tu o takich elementach jak poszanowanie pracy, solidność roboty, pielęgnowanie więzi sąsiedzkich i lokalnych

Czyli kultura ludowa, jako kategoria badawcza, przestaje być przede wszystkim przedmiotem opisu wytworów, staje się natomiast przedmiotem badania człowieka w jego środowisku?

– Tak. Głównie życia społeczności lokalnej, nie tylko zresztą wiejskiej, lecz i małomiasteczkowej. Interesujące są tu tradycje kulturalne i ich współczesna rola w życiu tychże środowisk; także zmiana stosunku ludzi do własnych tradycji kulturalnych. W ciągu ostatnich 35 lat dają się zaobserwować ogromne przekształcenia w tych postawach, w wartościowaniu tych kulturowych tradycji.

Dawniej, jeszcze do lat sześćdziesiątych, nosiciele kultury ludowej starali się zatrzeć za sobą ślady własnej przeszłości, pozbyć się tych jej elementów, które świadczyły o ich gorszym położeniu, o niższym statusie kulturalnym. Decydowało zafascynowanie osiągnięciami cywilizacyjnymi, pięknymi mieszkaniami, nowymi meblami, radiem, później telewizorem. Ale ostatnio można wyraźnie zaobserwować zmianę orientacji w stosunku do przeszłości. Na fali „oficjalnego" zainteresowania kulturą ludową następuje uznanie tych dawnych wartości, których tak łatwo kiedyś się pozbywano. Zapewne pomogły tu: działalność „Cepelii", muzeów, festiwale i jarmarki folklorystyczne, publikacje, pewna moda. Ale występuje też ciekawe zjawisko o charakterze ogólniejszym. Potrzeba, mianowicie, identyfikacji z jakąś węższą grupą. Prosta i naturalna identyfikacja jest z własną rodziną. Ale już szczebel następny – z miejscem urodzenia czy dłuższego pobytu. Słowem, z tym, co można by określić jako ojczyznę regionalną, z regionalną społecznością.

Czym to można wytłumaczyć? Bo, powiedzmy sobie otwarcie, dawna ludowa kultura materialna musi zginąć. Nie ma powrotu do radła i kosy, do kurnej chałupy. Natomiast w kulturze społecznej i duchowej dostrzega Pan Profesor siły, które pozwalają trwać tym dziedzinom ludowej aktywności.

– Zainteresowanie własną, regionalną ojczyzną i społecznością to kategoria uczuciowa, wynikająca z szukania własnej ojczyzny prywatnej. Widocznie ludziom potrzebne są takie ojczyzny. To się ujawnia u lokalnych działaczy kulturalnych, którzy z tych właśnie zainteresowań czerpią siłę dla swojego postępowania i materiał do swojej pracy. Uświadomienie sobie własnych tradycji lokalnych jeszcze nie jest w kraju powszechne. Więcej tu wyczucia aniżeli rozumu. Ale gdy spostrzega się, jak chętnie ludzie witają rekonstrukcję dawnych zwyczajów i obrzędów, które wyrastały z ich środowiska, że interesuje się tym również młodzież, wówczas widać, jak ważna to sprawa.

Zaobserwować można tu dwojakiego rodzaju procesy. Jeden – to świadoma kontynuacja tradycji lokalnych, podtrzymywanych przez działaczy kultu-

ralnych pochodzących ze wsi. Drugi – to kształtowanie kultury wywodzącej się z ludowej, ale nie będącej nią w ścisłym znaczeniu. Ten drugi proces najłatwiej dostrzec w twórczości, zwłaszcza plastycznej. Powstaje w naszym ośrodku praca doktorska dotycząca województwa szczecińskiego, a więc terenu stanowiącego mozaikę pod względem etnicznym, etnograficznym i kulturowym. I co się okazuje? Zrodziła się tam, w ciągu 35 lat, sztuka, którą można nazwać ludową, ale w całkowicie odmiennym od dotychczasowego sensie. Sztuka nie według dawnych wzorów, lecz tworzona przez ludzi, którzy czerpią inspirację z elementów tradycyjnej plastyki ludowej, a zarazem wykonują coś zupełnie nowego.

Czy spostrzeżenie to da się uogólnić na szersze procesy zachodzące na ziemiach zachodnich? Przybywali tam ludzie z rozmaitych zakątków kraju, z różnych regionów. Przywozili ze sobą własne wytwory, ale i własne postawy, poglądy. I oto, jeśli znawca przed trzydziestu laty mógł rozpoznać – po języku, dialekcie, sprzętach – z jakich obszarów zjechali ci osiedleńcy, to teraz powstał tam zupełnie swoisty stop kulturalny.

– Tak, oczywiście. Powstała tam zrazu kultura synkretyczna, łącząca elementy różnych dotychczasowych kultur regionalnych. Ale równocześnie ukształtowała się tam kultura zupełnie nowa, będąca nie tylko melanżem tego, co kiedyś ludzie na te tereny przynieśli z dawnych swoich siedzib. Jest to zupełnie nowa jakość, w której elementy różno regionalnej tradycji łączą się z tym, co niesie życie współczesne.

Istnieje też nawiązywanie do lokalnych tradycji – dotyczy to nie tylko województw zachodnich – w ruchu społecznym. Wielkopolska jest tu doskonałym przykładem. Ostatnio powstał nawet Konwent Towarzystw Kulturalnych szerszego regionu, łączący stowarzyszenia kulturalne Wielkopolski, Kujaw, Pomorza i ziemi lubuskiej. Wszystkie te towarzystwa społeczno-kulturalne przypominają o miejscowej przeszłości, dbają o zabytki, sięgają do dawnych zwyczajów i obyczajów, próbują je adaptować nie tylko na widowiska historyczne, lecz traktują je jako współczesny, kulturotwórczy element, tak by zachęcić ludzi do czynnego udziału w kulturze.

Właśnie fakt, że przeszłość regionalna staje się źródłem współczesnej aktywności kulturalnej, wart jest szczególnego podkreślenia. Powtórzmy raz jeszcze. Ludzie pragną czegoś oryginalnego, własnego, dlatego nawiązują do pojęcia ojczyzny regionalnej, lokalnej, dlatego, identyfikują się z własną grupą i jej wartościami kulturowymi. Zjawisko to jest kulturą ludową i jednocześnie nią nie jest, bo przecież nie tylko ta przeszłość uaktywnia twórczo miejscowe środowiska.

Czy to właśnie stanowi odpowiedź na pytanie, jaki jest wkład kultury ludowej do narodowej?

– W tym roku odbył się II Ogólnopolski Przegląd Działalności Kulturalnej Wsi, zorganizowany w Przytocznej w woj. gorzowskim. Festiwal ten nabiera już wyraźnego kształtu. Gromadzi ludzi zatrudnionych w gospodarce uspołecznionej, w gospodarstwach państwowych i indywidualnych, a więc wszystkie środowiska wiejskie. Prezentowane tam są nie tylko dawne formy folkloru. Również amatorskie zespoły taneczne, muzyczne i śpiewacze, inspirowane współczesną kulturą ogólną. Element tradycji zajmuje w tym przeglądzie znaczna jego część, ale nie tylko on jest obecny. Rośnie ogólna aktywność kulturalna wsi, następuje powiązanie współczesnej kultury o charakterze narodowym z wartościami regionalnymi. Są to procesy, które nazwać by można procesami etniczności, to znaczy wykrywaniem własnych korzeni kulturowych, uświadamianiem sobie ich, jak i tego, że stanowią one integralny związek z szerszymi układami kulturowymi.

Wszystko to, o czym Pan Profesor wspomina, zmierza do stwierdzenia, że konieczna jest zmiana pojęcia kultury ludowej. To bowiem zjawisko, które w dalszym ciągu tak określamy, jest w gruncie rzeczy zupełnie nowa wartością.

– O kulturze ludowej, tej aktywnej, żywej, „czystej" według podręcznikowych teorii – mówić już nie można. Takiej nie ma. Nazywamy ją tak z rozpędu. Z niej przetrwały w dochowanej do naszych czasów tradycji tylko resztki. Ale nadal żywe są pewne wartości ważne dla norm kulturowych, dla osobowości człowieka, nie zawsze jasno uświadamiane, trudne częstokroć do wydobycia, sięgające właśnie do kultury ludowej, z niej wynikłe. Jeżeli chodzi o działania oparte na tradycji, należy dbać o to, ażeby rekonstrukcja czy reanimacja były możliwie wierne, by nie zatrzeć oryginału. A z tej rekonstrukcji mogą powstać nowe zwyczaje i obyczaje, mogą wejść w praktykę codzienną i świąteczną ludzi. Pamiętajmy jednak, że wówczas będziemy mieli do czynienia nie z folklorem, lecz z folkloryzmem. Jest to nowe zjawisko, charakterystyczne właśnie dla 35-lecia – w tym okresie powstało. Folkloryzm bowiem to nie folklor żywy, lecz rekonstruowany, przystosowany do wymogów życia współczesnego. Kryje się w nim szeroka gama zjawisk – takich, które łatwo można zaakceptować, lecz i takich, które budzą zastrzeżenia.

Lecz przecież podkreślał Pan duże znaczenie – dla aktywności kulturalnej wsi – czerpania z autentycznego folkloru i tworzenia z tych elementów zupełnie nowych zjawisk, w czym kryje się zapewne też sens działania regionalnych stowarzyszeń społeczno-kulturalnych?

– Ruch regionalny przed wojną nie był może tak powszechny, lecz w terenie miał do czynienia ze znacznie większą ilością żywych zjawisk kultury ludowej i przenosił je na widowiska. Im bliżej naszych czasów, tym mniej owych oryginalnych źródeł. Cóż, proces niwelacji kulturowej jest nieunikniony. Natomiast pozostaje jeszcze mało zmieniony obszar – osobowość człowieka. Ta osobowość, która bierze się z kultury ludowej jako zespołu norm życia i postępowania. Ta osobowość nie zmienia się tak szybko. Wzór kulturowy chłopa wielkopolskiego zostaje nadal zasadniczo taki sam, jaki był przed laty, a z kolei jest odmienny od wzoru kulturowego chłopa małopolskiego.

Przecież wzory kulturowe, propagowane zwłaszcza przez środki masowego przekazu, są bardzo sugestywne, ba, agresywne, a także atrakcyjne. Wszystko to powinno sprawiać, że zmiany w osobowości człowieka, osobowości regulowanej tradycjami kultury ludowej, że te zmiany powinny następować szybko.

– Może w niektórych przypadkach proces ów bywa szybki, lecz zmiany te inaczej się dokonują w różnych środowiskach. Życie sąsiedzkie i gromadzkie we wsiach małopolskich a we wsiach wielkopolskich – to dwie odrębne kategorie. W Wielkopolsce mamy do czynienia z izolacją, zamknięciem się w kręgu rodziny, pewną nieufnością wobec obcych. W Małopolsce jest wieś otwarta, czuła na współżycie sąsiedzkie, gościnna dla obcych. W efekcie inny jest stosunek do człowieka z zewnątrz. Znaczy to również, że z innym przyjęciem spotykają się działacze kulturalni, ich propozycje, różny jest stosunek do pewnych poczynań kulturalnych o charakterze zbiorowym. Warto wymienić jeszcze jeden powód różnic – czas. Pojęcie wartości czasu inne jest w Wielkopolsce, inne w Małopolsce, podobnie zresztą, jak inne będzie w Polsce, w krajach azjatyckich, itd.

Będę się upierał jednak przy twierdzeniu, że występują nadrzędne procesy ujednolicające kulturę. Nasza publicystyka, wypowiedzi oficjalne, wystąpienia władz – wszystko to zmierza do podkreślania więzi sąsiedzkich, propagowania społecznego współdziałania. Nie pozostaje to zapewne bez wpływu na wielkopolski model życia i rodziny. Z drugiej strony żywiołowe procesy kulturalne sterują ku indywidualizacji życia, rozbijając model małopolski. W jakimś miejscu oba te modele muszą się zetknąć.

– Oby zetknęły się pośrodku. Tu w ogóle pojawia się problem współczesnej konsumpcji kulturalnej. Telewizor to potęga zmieniająca styl życia współczesnej rodziny. Likwiduje życie sąsiedzkie, izoluje rodzinę od społeczności lokalnej, zmusza do indywidualizacji – i tu możemy rzeczywiście mówić o postępującej jednolitości kultury.

Dlatego tak ważne są działania ruchu społeczno-kulturalnego, nie dopuszczające przez swą obecność do uniformizacji kultury, stanowiące o jej kolorystyce i wielobarwności. Tym też większą wartość mają poczynania oddolne, nawiązujące do lokalnych tradycji kultury, do swojskich, regionalnych jej nurtów. One to powodują ponowną organizację społeczności lokalnych – już nie na podstawie tradycyjnego modelu współżycia sąsiedzkiego, lecz wspólnych celów o charakterze kulturalnym, wzbogacania kultury regionu, gdzie obok elementów ogólnonarodowych pojawiają się miejscowe, wynikające z aktywności żyjących tam ludzi. Na tym właśnie poziomie tradycje kultury ludowej odgrywają wielką rolę. Tu widzę wagę tego zjawiska, które broni nas przed alienacją społeczną, przed zamknięciem we własnej rodzinie tylko i przed biernym odbiorem kultury.

Byliśmy społeczeństwem wiejskim. W ciągu 35 lat nastąpiło wielkie wymieszanie ludzi, a co za tym idzie – postaw, poglądów i wzorów kulturowych. Jednak do lat sześćdziesiątych trwała żywiołowa fascynacja treściami płynącymi z miasta…

– Wartości miejskie przestają być jedyne. Wieś zaczyna nabierać do nich dystansu, zaczyna szukać sama własnej tradycji. Ten nawrót do przeszłości odbywa się już nie indywidualnie, nie tylko w rodzinie, lecz w społecznym ruchu kulturalnym. I dopiero po zaakceptowaniu przez szersze środowisko zostają te wartości uznawane przez poszczególne rodziny. Prowadzimy teraz badania nad przemianami obyczajowości rodzinnej wsi regionu północno-zachodniego i właśnie ten proces obserwujemy. Są obszary o wyraźnie zaznaczonej świadomości kulturowej. Taka jest np. Biskupizna – region Gostyńskiego. Pielęgnowany jest tam własny strój, zespoły, piosenki, folklor. Te celowo podtrzymywane tradycje są podstawą tamtejszej świadomości grupowej. Rolnicy z tego regionu należą do doskonałych gospodarzy, są znakomitymi producentami – zapewne właśnie dlatego, że dbają o rozwój własnej kultury. W tym rzecz, żeby współczesny rolnik nie był czytelnikiem jednej tylko książki – książeczki oszczędnościowej. Wielka sztuka bywa trudno dostępna. A cóż bardziej dostępnego jak własne tradycje kulturalne?

Mamy więc przykład ciągłości tradycji. Na kombajnie człowiek może jeździć do południa. Ale po południu przeistacza się w członka zespołu amatorskiego. Nie zawsze modernizacja niszczy tradycję kulturową. Mało tego: może jej sprzyjać! Ponieważ daje czas! Kiedyś folklor był częścią normalnego życia, pracy. Idąc za kosą człowiek śpiewał, bo to była i rozrywka, i rytm pieśni żniwnej pozwalał utrzymać rytm pracy. Dziś nie ma tej możliwości, gdyż jazda na kombajnie nie sprzyja uprawianiu folkloru. Ale ten sam kombajn, skracając

czynności produkcyjne, dał czas na tworzenie folkloru. Zgoda, w innych formach organizacyjnych, z wykorzystaniem kultury ogólnonarodowej, która stała się otwarta dla każdego.

To jest właśnie nowe zjawisko: folkloryzm sprzężony z pięknym rozwojem regionalnego ruchu społeczno-kulturalnego. O to zjawisko trzeba dbać, gdyż czyni ono naszą kulturę bogatszą, wielobarwną, przyczynia się do aktywności wielu środowisk.

FOLKLOR: ODKŁAMAĆ STEREOTYP

[wywiad, rozmawał S. Ciepły],
„Życie Literackie" R. 36, nr 33 (1795), 17 VIII 1986, s. 3.

Panie Profesorze, rwie się nam powłoka ozonowa chroniąca ziemię przed zabójczymi dla życia promieniami kosmicznymi; wskutek wycinania lasów w Meksyku ulegają erozji żyzne gleby w Stanach Zjednoczonych; awaria elektrowni w Czernobylu uzmysłowiła ludziom skalę zagrożenia nuklearnego. Czy w tej sytuacji kultywowanie folkloru, który z natury rzeczy utrwala różnice między narodami, czasem państwami, częściej regionami, nie jest działaniem wbrew interesom gatunku ludzkiego, dla którego pilną koniecznością staje się zjednoczenie ponad wszelkimi granicami, różnicami itp. jeśli chce przetrwać?

– Polityka ma to do siebie, że nadużywa niekiedy pewnych wartości. W świecie istnieją dziś dwie dialektyczne i sprzeczne ze sobą tendencje. Jedna z nich charakteryzuje się generalną dążnością do u j e d n o l i c a n i a techniczno-cywilizacyjnego świata, a druga, jej przeciwstawna, wskazuje na r ó ż n i c o w a n i e się kulturowe tegoż świata. W końcu wiadomo, że dialektyka rządzi światem. Pierwsza tendencja ogólnoświatowa polega na wkraczaniu techniki do wszystkich dziedzin życia, techniki, nie zróżnicowanej ani według kontynentów, ani tym bardziej krajów. Co jakiś czas nowe ulepszenia czy wynalazki wkraczają do naszego życia, jak np. ostatnio aparatura video, nie mówiąc o telewizji satelitarnej, prowadząc do kulturowego ujednolicenia świata. Ta tendencja cywilizacyjna wyraża się także w zabudowie miast, która w Japonii, USA czy Grójcu jest tożsama – bloki, wieżowce i przynależne im urządzenia. Spodnie typu dżinsy stały się przywilejem młodzieży całego świata. Ludzie różnią się często już tylko językiem, mową. Ta techniczna cywilizacja wywołuje rzeczywiście znamienne skutki geograficzne. Wycinanie lasów nad Amazonką, dla nafty, dla działalności osadniczej nie tylko niszczy świat tamtych Indian, ale także pomniejsza zasoby tlenu i pary wodnej na kuli ziemskiej. Wiemy jakie spustoszenia wywołują posuchy w krajach Sahelu, gdzie strefa sawanny kurczy się gwałtownie i ustępuje miejsca pustyni. No i w tym

wszystkim pojawia się jeszcze największe niebezpieczeństwo wojny nuklearnej, będącej szczytem współczesnej techniki – wojny, która od jednego zamachu zdolna jest zniszczyć cywilizację na całym globie. Jest to jeden i główny proces tego dialektycznego rozwoju.

Ale jest i drugi, przeciwstawny temu pierwszemu, mający charakter nie tyle cywilizacyjny, co kulturowy, a polegający na różnicowaniu się świata głównie na podłożu folkloru. Podstawą tego procesu jest zwykle ludzkie poczucie przynależności nie tylko do świata, nie tylko do rodu ludzkiego, nawet nie do konkretnego państwa, co poczucie tożsamości z mniejszymi ugrupowaniami o charakterze etnicznym czy regionalnym. Poczucie jednolitości cywilizacyjnej zaspokaja tylko niektóre strony ludzkiej psychiki. Pozostaje natomiast nie zaspokojona jej druga strona, polegająca na poczuciu łączności, i tożsamości, i przynależności do określonych jednostek terytorialno-kulturowych. I w ślad za tym ujawnia się tendencja do wyróżniania się spośród globalnego korca maku własnymi, odrębnymi cechami kulturowymi, zwłaszcza tymi, które świadczą o przynależności etnicznej. Jest to proces również globalny, posiadający w antropologii kulturowej swoją naukową nazwę: etniczności lub etnicyzmu. Polega on na wyszukiwaniu i wcielaniu w życie tradycyjnych cech kulturowych wykształconych często w odległej przeszłości, na poszukiwaniu własnych korzeni. Przykładem mogą tu być pewne zjawiska związane ze zmianami językowymi, polegające na renesansie wielu współczesnych języków, a nawet rekonstrukcji języków zamarłych, jak hebrajski czy celtycki. Ludzie zaczynają nie tylko nim mówić, ale również w nich tworzyć. Równolegle języki gwarowe przekształcają się w języki narodowe, tak z narzecza środkowosłowackiego narodził się język słowacki. Ba, słyszę, że działacze zakopiańscy Związku Podhalan domagają się wprowadzenia gwary podhalańskiej do programów szkolnych.

Naturalnie daje się zaobserwować przewaga pierwszego procesu, ale ona bierze się z wiary w powszechny dobrobyt, który miała przynieść technicyzacja. I ta wiara w powszechne szczęście została zachwiana. Ludzie zaczynają szukać czegoś b l i ż s z e g o, co poruszyłoby umysły, uczucia, szukają innych wartości. Niewątpliwie większość utożsamia się z kulturą masową, ale znam filmy etnograficzne ukazujące wręcz odwrotne procesy, celowego podtrzymywania regionalnych zwyczajów, obrzędów, folkloru tanecznego czy muzycznego. Właśnie często na emigracji dochodzi do wykrystalizowania się własnego poczucia odrębności najpierw etnicznej, a potem narodowej. Kiedyś zresztą to poczucie odrębności dominowało; mówiło się „my górale", „my Mazurzy", „my Kaszubi", „my Wielkopolanie", czy „my Rusini" – dopiero wiek XIX wykształcił wyższy stopień świadomości narodowej.

Taka odrębność nazbyt mocno artykułowana może wchodzić w kolizję z interesami państwa jako całości.

– Tak, polityka wszędzie wkracza, a świadomość narodowa jest dla niej niezmiernie ważna. Dlatego myśl polityczna zazwyczaj dąży do integracji poszczególnych grup z podstawowym zrębem etnicznym kraju, do ich asymilacji, do stworzenia swoistego amalgamatu, do zatracenia odrębności na rzecz przynależności do wspólnoty narodowej, ale to nie zmienia faktu, że równocześnie w tych mniejszych grupach powstaje zjawisko podwójnej przynależności. „My, tacy a tacy, mamy swój język, swoją kulturę, a równocześnie należymy do wielkiego państwa". Takim przykładem podwójnej przynależności może być Związek Radziecki ze swoją wspólnotą narodów, czy w mniejszym stopniu mogą być Stany Zjednoczone ze swoimi rozmaitymi grupami etnicznymi. Mówi się więc: „My Amerykanie", ale też „My Amerykanie polskiego, włoskiego, meksykańskiego pochodzenia". I ta druga tendencja jest celowo podtrzymywana prze inteligencję, przez przywódców tych grup, najbardziej świadomych zachodzących w tym względzie procesów. I jest to zjawisko bynajmniej nie rozsadzające tych wielkich organizmów państwowych, natomiast sprzyjające oryginalnemu wkładowi tych grup do kultury ogólnokrajowej.

Nie wiem czy się Pan zgodzi z takim poglądem, ale mam wrażenie, że wśród naszej inteligencji folklor uchodzi za zjawisko, którym nie wypada się zajmować; jest jakby kulturą niższego rzędu.

– Owszem, pokutuje taki fatalny stereotyp, pochodzący z czasów, kiedy polska kultura dzieliła się na pańską i chłopską. To jest relikt przeszłości, transmitowany przez ludzi o ciasnych horyzontach.

Tak ostro Pan to formułuje?

– Owszem, mógłbym jeszcze ostrzej, bo ten podział jest dziś bezsensowny.

Przewodniczył Pan ostatnio Radzie Artystycznej VII Światowego Festiwalu Polonijnych Zespołów Folklorystycznych w Rzeszowie. Wiem, że był Pan też niedawno w Stanach Zjednoczonych. Czym jest folklor dla naszej Polonii?

– Procesy etniczności wśród Polonii są te same, jakie ujawniają się w innych grupach etnicznych żyjących w środowiskach mieszanych. Mianowicie w ramach tej podwójnej przynależności, grupy mniejszości etnicznych nawiązują do własnej tradycji narodowej, do historii narodu, do wartości regionalnej kultury, starając się je celowo wydobywać, formować i przekazywać swo-

im członkom w postaci zjawisk folklorystycznych. A więc upowszechnia się obrzędy doroczne, rodzinne, pieśni, teksty, melodie taneczne, przyśpiewki – i są to elementy łatwe do uchwycenia, łatwe do nauczenia dla młodego pokolenia, i wyraźnie wyodrębniające tę grupę z międzynarodowego otoczenia. Nawet w środowiskach, gdzie przez trzy pokolenia zatarła się znajomość języka polskiego w praktyce, wszyscy są przywiązani do polskich melodii w przyśpiewkach, w tańcu w rytmie polki, oberka czy krakowiaka. Folklor pielęgnują ogniska polonijne, kluby, nawet na spotkaniach towarzyskich tańczy się po polsku. Jest to zjawisko, którego w kraju już prawie nie ma. Jadąc do pracy, na wycieczkę, w odwiedziny puszcza się w samochodzie taśmy z polską muzyką. Podkreślanie przynależności do Polonii przejawia się nawet w stroju, który ubiera się na wieczorki towarzyskie. Obserwowałem to zjawisko przez dwa miesiące w USA. Miałem okazję także rozmawiać podczas festiwalu w Rzeszowie z kierownikami wszystkich grup polonijnych, podczas ich spotkań z Radą Artystyczną Festiwalu. Pytaliśmy często o życiorysy, i o drogę jaką doszli do myślenia o polskim zespole folklorystycznym. Jest czymś zaskakującym i zachwycającym zarazem jak tej idei szereg jednostek poświęciło całe życie pozazawodowe. Uczestnictwo w tych zespołach staje się dla tych ludzi podstawą własnego samopoczucia; rodzi się w nich przeświadczenie, że to jest ich życiowe zadanie. Górnicy z Genk w Belgii posiadają zespół rekrutujący się w całości z wysłużonych górników chorujących w większości na pylicę, i ci ludzie cały swój czas poświęcają pielęgnacji idei polskiego folkloru, a to z kolei buduje ich obraz w oczach miejscowego społeczeństwa. Polski folklor jest tak zróżnicowany pod względem stroju, tańców, melodii, że zachwyca innych i przynosi polskim zespołom uznanie w oczach obcego społeczeństwa.

Ta działalność wymaga jednak określonych środków finansowych...

– Nie tak znowu wielkich. Środowiska belgijskie nawet subwencjonują polskie grupy. W RFN zespoły dysponują własnym funduszami, same wypracowują dochody, ale także uzyskują zazwyczaj poparcie lokalnych władz. Prezes zespołu „Polonez" z Essen wyraźnie o tym mówił. Powiedzmy to jeszcze raz: to nie jest wspieranie jakiegoś nacjonalizmu, który w swej istocie odrywa, izoluje, lecz wzbogacanie własnej kultury o istotne wartości, które wnoszą grupy imigranckie. Nikt, poprzez fakt, że należy do polskiego zespołu folklorystycznego, nie przestaje być członkiem społeczeństwa francuskiego czy niemieckiego. Globalnie stanowi jego część, ale tym właśnie wartościowszą, że wnosi własną kulturę, chociaż odrębną. To służy kulturze danego kraju, która dzięki temu nie kisi się we własnym sosie.

W programach UNESCO czy nawet ONZ nazywa się to „jedność w różnorodności"...

– Tak, w tym tkwi istota rzeczy.

Na czym więc polegała rola Rady Artystycznej podczas Festiwalu w Rzeszowie, skoro nie był to konkurs, nie wystawiano cenzurek?

– Przede wszystkim na zwracaniu zespołom uwagi, by obce wtręty nie pojawiały się w polskim folklorze. Podkreślaliśmy to usilnie, że polski folklor musi być czysty, bo dopiero wtedy pełni należycie swoją funkcję...

No właśnie, jak pańskie sumienie etnografa reagowało na te różne złote lamówki, koronki, pióropusze, tańce w rytmie czardasz, baletowe inscenizacje itp.?

– Przede wszystkim zaznaczmy tu istnienie odrębnego procesu noszącego nazwę: folkloryzm, a polegającego na swoistej twórczości kompozytorów, choreografów, scenografów, inspirujących się folklorem, którzy usiłują z jego elementów tworzyć zupełnie nowe widowiska. Tendencja ta jest o tyle niebezpieczna, że zaciera oryginalne wartości folkloru.

No dobrze, ale gdyby nie ona, nie mielibyśmy „Harnasi" ...

– Wielkim artystom czy twórcom więcej wolno, a my tu mówimy przecież o swego rodzaju codzienności. Natomiast zupełnie nie do przyjęcia są np. w polskiej muzyce ludowej motywy bałkańskie, a taki wypadek miał miejsce. Na ogół zgodnie ustalaliśmy zasady, którymi należy się kierować, i znajdowaliśmy w zespołach polonijnych wdzięcznych słuchaczy, którzy szybko dostrzegali swoje uchybienia. Wielką rolę w umocnieniu czystego polskiego folkloru odgrywa kurs dla instruktorów zespołów folklorystycznych w Lublinie, a także odegrały w tym roku poprzedzające Festiwal warsztaty artystyczne w różnych miastach Polski. Pomocą polskim zespołom polonijnym służą też nasi choreografowie zapraszani do zespołów na konsultacje. Jacek Marek z Poznania od lat uczy polskie zespoły w USA polskiego folkloru i takich ludzi jest sporo.

Czy warto jednak organizować coś takiego jak Festiwal w Rzeszowie? Czy to nie nazbyt spektakularne? Jak Pan ocenia jego znaczenie?

– Festiwal ma ogromnie znaczenie dla podtrzymywania polskiej kultury w środowiskach polonijnych. Jest dla nich natchnieniem, Fakt uczestnictwa w nim tak wielkiej liczby dzieci i młodzieży, która nie zna języka, a styka się z nim poprzez polskie piosenki i tańce, dopiero tu na miejscu, w bezpośred-

nim kontakcie z Polską, z jej kulturą, z jej folklorem utrwala się w świadomości i zapewnia już w wieku dojrzałym kontynuację zamiłowań. Niektóre zespoły mają już po trzydzieści lat; trzeba podziwiać tych ludzi za ich wierność. Wreszcie łączność z Macierzą, z polską kulturą, z językiem, tworzy poczucie przynależności do polskiego narodu i dumę, że się człowiek wywodzi z takiego kraju, o takiej tradycji, takim folklorze, takiej kulturze. Festiwal, to jest ogromna robota patriotyczna.

CZĘŚĆ DRUGA

REMINISCENCJE

Jacek Bednarski
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Poznań

PROFESOR JÓŻEF BURSZTA – KALENDARIUM ŻYCIA

1914 Urodził się 17 kwietnia w **Grodzisku Dolnym** na Rzeszowszczyźnie w rodzinie małorolnych chłopów.

1934 Zdał maturę w Gimnazjum im. Bolesława Chrobrego w **Leżajsku**.

1934-1936 Od 1 października 1934 roku do 11 grudnia 1936 roku studiował na Wyższym Katolickim Studium Społecznym w **Poznaniu**. Ukończył je egzaminem i pracą dyplomową *Przyczynki do urbanizacji robotników wielkopolskich* (przeznaczoną do druku, ale opublikowaną w całości dopiero w 2007 r.).

1937-1939 Studiował socjologię na Uniwersytecie Warszawskim (m.in. u prof.: Jana St. Bystronia, Józefa Chałasińskiego i Stanisława Poniatowskiego). Studia łączył z podjętą w styczniu 1937 roku pracą w Państwowym Instytucie Kultury Wsi w **Warszawie** kierowanym przez prof. J. Chałasińskiego. Wyjechał na krótki staż naukowy do Danii, związany z badaniami nad emigracją ze wsi. W 1939 roku został sekretarzem Redakcji „Przeglądu Socjologicznego".

1938-1939 Opublikował pierwsze recenzje naukowe.

1939-1945 Na początku wojny, przez Lwów powrócił do rodzinnej wsi, **Grodziska Dolnego**, gdzie pracował jako fotograf. Uczestniczył w podziemnym ruchu ludowym, prowadził tajne nauczanie, przewodniczył lokalnej delegaturze Polskiego Komitetu Opiekuńczego. Działalność w Związku Młodzieży Wiejskiej „Wici" kontynuował w ramach Polskiego Stronnictwa Ludowego, a potem Zjednoczonego Stronnictwa Ludowego. Był między innymi wieloletnim przewodniczącym Rady Naukowej Zakładu Historii Ruchu Ludowego Naczelnego Komitetu ZSL.

1940 Zawarł związek małżeński z Marceliną Krylanką.

1945 W lutym przyjechał do **Poznania** z ekipą Polskiego Komitetu Wyzwolenia Narodowego. Pracował w Wojewódzkim Urzędzie

Ziemskim. Jesienią ukończył studia socjologiczne na Uniwersytecie Poznańskim. Pracę magisterską, *Biedota wiejska w strukturze społecznej wsi*, napisał pod kierunkiem prof. Tadeusza Szczurkiewicza.

1946 Od maja pracował w Instytucie Naukowo-Wydawniczym Ruchu Ludowego „Polska" jako kierownik działu wydawniczego. Pracując zawodowo, 1 grudnia podjął obowiązki asystenta – wolontariusza w Katedrze Historii i Socjologii Wsi (kierowanej przez prof. Stanisława Szczotkę) Wydziału Rolniczo-Leśnego Uniwersytetu Poznańskiego.

1947 1 maja został w niej zatrudniony jako adiunkt. 1 lipca uzyskał doktorat z socjologii na podstawie pracy *Ruchliwość społeczna na wsi małopolskiej. Studium wsi Grodzisko w powiecie łańcuckim* (promotor prof. T. Szczurkiewicz). Jesienią przeszedł do Katedry Socjologii Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Poznańskiego.

1950-1953 Ukazały się, połączone wspólną problematyką, książki *Wieś i karczma. Rola karczmy w życiu wsi pańszczyźnianej* (1950), *Społeczeństwo i karczma. Propinacja, karczma i sprawa alkoholizmu w społeczeństwie polskim XIX wieku* (1951) oraz *Niewola karczmy* (1953).

1950 Związał się z Polskim Towarzystwem Ludoznawczym, pełniąc w nim, przez wiele lat, różne odpowiedzialne funkcje (m.in. członek Zarządu Głównego i członek Rady Wydawniczej).

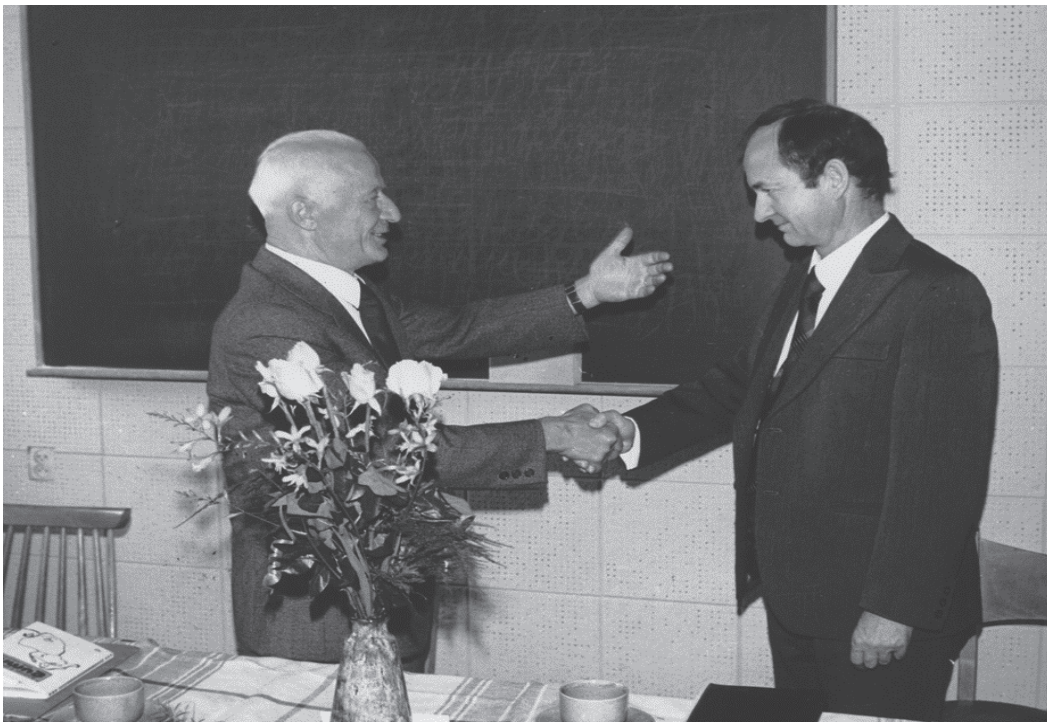
1951 1 września, po likwidacji uniwersyteckiej socjologii, został przeniesiony do Katedry Historii Gospodarczej Wydziału Filozoficzno-Historycznego Uniwersytetu Poznańskiego.

1954-1956 Podjął pracę na Uniwersytecie w **Łodzi**, w którym uzyskał stanowisko zastępcy profesora, a od 1955 roku docenta w Katedrze Historii Polski.

1955 Wydał *Szkice z dziejów wsi*, w których zawarł także materiały dotyczące rodzinnej wsi.

1956 Powrócił na stałe do **Poznania**. Objął stanowisko kierownika Zakładu Historii Kultury Materialnej w Katedrze i Zakładzie Etnografii Wydziału Filozoficzno-Historycznego Uniwersytetu im. A. Mickiewicza. Stworzył zespół badający Wielkopolskę, który pod jego kierownictwem i redakcją opracował trzytomową *Kulturę ludową Wielkopolski* (1961-1967).

1957 Na stanowisku docenta objął kierownictwo Katedry Etnografii UAM (1958 – formalna uchwała Rady Wydziału). Kierował nią



Przekazanie „władzy", Poznań 1979, fot. St. Kusza, archiwum IEiAK UAM



Etnologiczne sympozjum serbsko-polskie, Prijepolje, Serbia 1982, fot. I. Kabat, archiwum IEiAK UAM

przez 22 lata. W latach 50. pracował na dodatkowym etacie w Instytucie Historii Kultury Materialnej PAN, pełniąc funkcję kierownika Pracowni Historii Kultury Materialnej Wielkopolski i Województwa Zielonogórskiego.

1958 Wydał *Od osady słowiańskiej do wsi współczesnej. O tworzeniu się krajobrazu osadniczego ziem polskich i rozplanowań wsi*. Zorganizował zespół prowadzący badania na ziemiach zachodnich i północnych Polski (najpierw ziemia lubuska, potem, 1960--1963, Koszalińskie). Ich rezultatem była między innymi książka pod jego redakcją *Stare i nowe w kulturze wsi koszalińskiej* (1964).

1959 Uzyskał tytuł profesora nadzwyczajnego.

1961 Stworzył zespół Redakcji Dzieł Wszystkich Oskara Kolberga i objął stanowisko ich redaktora naczelnego (do 1988 r. ukazało się 65 tomów).

1961-1971 Był członkiem Komitetu Nauk Historycznych PAN.

1962 Związał się z Wielkopolskim Towarzystwem Kulturalnym. Był jego współorganizatorem i przez wiele lat członkiem zarządu oraz przewodniczącym Komisji do Spraw Kultury,

1962-1964 W latach akademickich 1962/1963 i 1963/1964 pełnił funkcję dziekana Wydziału Filozoficzno-Historycznego UAM.

1964 Otrzymał Krzyż Kawalerski Orderu Odrodzenia Polski.

1965 Podjął rozważania nad kondycją uprawianej dyscypliny (m.in. *Czy kryzys w etnografii?*), postulując włączenie się etnografii w badania dynamiki zachodzących w Polsce zmian kulturowych, nie tylko na wsi, i jej ukierunkowanie w stronę „etnografii współczesności". W końcu lat 60. upowszechnił i rozwinął koncepcję „folkloryzmu".

1965-1968 W latach akademickich 1965/1966-1967/1968 pełnił funkcję prorektora UAM do spraw nauki.

1966 27 lipca uzyskał tytuł profesora zwyczajnego.

1968 Objął funkcję redaktora „Ludu". Pełnił ją do 1987 roku.

1968-1984 Współorganizował i pełnił funkcję prezesa Rady Naukowej Ośrodka Badań Naukowych im. W. Kętrzyńskiego w Olsztynie.

1972 Zorganizował i kierował Sekcją Etnografii Komitetu Nauk Socjologicznych PAN.

1972-1974 Był członkiem Komitetu Nauk Socjologicznych PAN.

1974 Opublikował książkę *Kultura ludowa – kultura narodowa. Szkice i rozprawy*. Z jego inicjatywy odbyła się II Międzynarodowa Kon-



Spotkanie pożegnalne absolwentów etnografii, Poznań 1962, archiwum IEiAK UAM



Spotkanie towarzyskie z okazji 15-lecia kierowania Katedrą Etnografii, Poznań 1972,
fot. St. Kusza, archiwum IEiAK UAM

ferencja Etnograficzna w Błażejewku. W 1975 roku współorganizował międzynarodowe VIII Seminarium Ethnologicum w Julinie.

1975 Po przekształceniu Sekcji Etnografii, kierował samodzielnym Komitetem Nauk Etnologicznych PAN (do 1987 r.). Otrzymał międzynarodową Nagrodę im. Johanna G. Herdera w Wiedniu. Został członkiem Komitetu Narodowego Międzynarodowej Unii Nauk Etnologicznych i Antropologicznych.

1977 Otrzymał Krzyż Komandorski Orderu Odrodzenia Polski.

1979 Przekazał kierowanie Katedrą Etnografii (od 1982 r. Instytutu Etnologii) prof. dr. hab. Zbigniewowi Jasiewiczowi. Był współorganizatorem i współredaktorem, obok prof. Zenona Sobierajskiego, *Atlasu języka i kultury ludowej Wielkopolski* (1979-1986).

1981 11 i 12 grudnia uczestniczył w III Kongresie Kultury Polskiej w Warszawie. Został powołany do Narodowej Rady Kultury.

1984 Przeszedł na emeryturę, ale nadal prowadził wykłady i seminaria w Instytucie Etnologii UAM. Opiekował się jako kurator Zakładem Metodologii i Dziejów Etnologii. Prowadził seminaria magisterskie i wykłady w Wyższym Seminarium Duchownym, a od 1985 roku w Instytucie Duszpasterstwa Emigracyjnego w Poznaniu.

1985 Wydał *Chłopskie źródła kultury*. Są one nie tylko rozwinięciem zagadnień zawartych w *Kulturze ludowej – kulturze narodowej*, ale i najpełniejszą syntezą autora na temat dialogu kultur.

1987 Zmarł w Poznaniu 6 lipca. Pochowany 9 lipca w Alei Zasłużonych na cmentarzu junikowskim. Został wyróżniony, już po śmierci, w związku z 50-leciem pracy naukowej, Orderem Sztandaru Pracy II klasy.

1996 Uchwałą Rady Miejskiej Poznania z 17 września, jednej z ulic na dębieckim os. Świerczewo w Poznaniu nadano imię Józefa Burszty.

1997 Ukazała się ostatnia z książek – o rodzinnej wsi – *Wieś małopolska. Studium struktury i organizacji społeczno-przestrzennej wsi Grodzisko w powiecie łańcuckim*, przygotowana do druku przez syna, prof. Wojciecha J. Bursztę, na podstawie rękopisów z 1938 i 1948 roku.



Z zespołem badaczy w Koszalińskiem, 1962 lub 1963, fot. St. Kusza, archiwum IEiAK UAM



Po doktoracie Tadeusza Wróblewskiego, Poznań 1959, archiwum IEiAK UAM

BIBLIOGRAFIA:

Bednarski J.

1994 *Profesor Józef Burszta. W kręgu dziejów wsi, kultury chłopskiej i pasji działania,* w: W. J. Burszta, J. Damrosz (red.), *Pożegnanie paradygmatu? Etnologia wobec współczesności*, Warszawa: Instytut Kultury, s. 11-27.

Gołąb-Marciniak K.

2007 *Józef Burszta – życie i dzieło,* w: *Józef Burszta. Znane i nieznane pasje badawcze*, Wstęp i dobór tekstów K. Gołąb-Marciniak, Poznań: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, s. 9-25.

Jasiewicz Z.

1988 *Profesor Józef Burszta. Człowiek i dzieło,* „Lud" 72, s. 5-15.

2014 *Profesor Józef Burszta. Uczony, nauczyciel, organizator, społecznik, człowiek*, tekst zamieszczony w tej publikacji.



Ulica Józefa Burszty w Poznaniu, fot. J. Bednarski

Wojciech Józef Burszta
syn Profesora Józefa Burszty

OJCIEC I PIWNICA WSPOMNIEŃ

Ojciec nie żyje już od przeszło 27 lat. Kiedy zbliżała się setna rocznica Jego urodzin, i wiedziałem, że planowane są obchody tego faktu, mój dylemat miał naturę absolutnie fundamentalną: jak po tylu latach raz jeszcze przywołać obecność Taty, powtórzyć jakość tamtejszych, już zamrożonych w czasie i pamięci doświadczeń i emocji w sytuacji, kiedy większość mojego świadomego życia dzieje się bez niego, kiedy On i Mama także (od 16 lat) istnieją jedynie w mojej pamięci komunikatywnej. Przecież Jego obecność, słowa, gesty, zapach i to wszystko, co kochałem, jest sferą niedostępną. Na tym przecież śmierć polega – jedni odchodzą, drudzy zostają, poranieni, ale potem budujący własne życie i mierzący się z własną zbliżającą się śmiertelnością. Problem ze zmarłymi bliskimi, to problem niemożności wpół–obecności, konieczność pogodzenia się z faktem, że ukochani to tylko funkcja pamiętania, jakkolwiek strasznie to brzmiałoby.

Ale mądrość racjonalizowania i kompetencje humanisty, a realne życie, zwłaszcza wśród najbliższych, to – jak często wiemy – różne rzeczy. Dzięki wspaniałej inicjatywie Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM, a właściwie zaangażowaniu „starych" i „młodych" jego pracowników i, „fanów" wręcz, okazało się, że powrót do „piwnicy wspomnień" nawet najbardziej osobistych i intymnych nie był taki trudny. Za to przede wszystkim, także w imieniu całej rodziny, najpiękniej dziękuję.

Pozwolę sobie zacząć od dłuższego cytatu, aby potem przejść do „konkretu", czyli mojego zmagania z obecnością i nieobecnością Ojca jako najważniejszej osoby w moim życiu. Mamę kochałem bezgranicznie, Tatę wielbiłem, choć nieprosta do tego wiodła droga.

Kiedy nie tak dawno czytałem powieść Ala al-Aswaniego *Chicago*, która opowiada o losach niejakiego profesora Salaha, zasymilowanego w Stanach Zjednoczonych egipskiego histologa, poczułem swoiste pokrewieństwo z bohaterem. Salah ma permanentne kłopoty z własną tożsamością, usilnie więc

stara się wypełnić pustkę, jaka zieje między jego wcześniejszą egzystencją w Kairze i próbą adaptacji do wzorów kultury amerykańskiej w Chicago. Taką pustkę przeżywałem przed laty, kiedy umarł Ojciec, a ja starałem się przerzucić most między tym, czego już nigdy nie będzie, a tym, co musiałem mozolnie budować samodzielnie, pozostawiony samemu sobie przez bezlitosną śmierć osoby, która pomagała mi stać się dorosłym, etnologiem i – przede wszystkim – takim a nie innym człowiekiem. Mijały lata, zbudowałem własny los, mam rodzinę, karierę naukową, skorzystałem z jego rady, że nie warto spędzać całego życia w jednym miejscu i przeniosłem się z Poznania do Milanówka (już widzę jego zadowolenie i ciekawość, jak mi się wiedzie w innym zaborze…).

Wydawałoby się więc, że Ojciec jest rzeczywiście już ledwie bladym wspomnieniem, które coraz trudniej aktualizować. Ale to nieprawda, o czym przekonałem się w sposób analogiczny, jak Salah z powieści *Chicago*. Oto pewnego dnia bohater postanawia przypomnieć sobie, kim był przed laty, w czym mają mu pomóc rekwizyty z przeszłości, złożone skwapliwie, na wszelki wypadek, w piwnicy własnego domu. Salah zszedłszy do niej:

> Rozłożył zawartość na podłodze przed sobą: lśniące czarne buty na podwyższonym obcasie, z czubem w stylu lat sześćdziesiątych, grafitowy garnitur z angielskiej wełny, w którym chodził do szpitala Kasr-al-Ajni. Komplet wąskich krawatów, modnych w tamtych latach. A to ubranie, które miał na sobie, kiedy po raz ostatni widział się z Zajnab: biała koszula w czerwone prążki, granatowe spodnie i czarna skórzana kurtka, którą kupili razem w sklepie La Bursa Nova na ulicy Sulejmana Paszy. Boże, dlaczego pamięta wszystko tak wyraźnie? Wyciągnął rękę i dotknął ubrania. I nagle poczuł gwałtowne, płomienne pragnienie, które sprawiło, że zaczął szybciej oddychać i oblał się potem. Nie ruszając się z miejsca, zdjął szlafrok, a potem piżamę. Gdy tak stał w samej bieliźnie na środku piwnicy, przyszło mu do głowy, że na pewno zwariował. Co on wyprawia? Toż to czyste szaleństwo. Nie może zapanować nad tą perwersyjną zachcianką? Co by powiedziała Chris, gdyby otworzyła drzwi i go ujrzała? <A niech sobie gada, co chce. Już niczego się nie boję. Oskarży mnie o obłęd? I dobrze. Nawet jeśli to wariactwo, i tak to zrobię. Nadszedł czas, żebym w końcu zrobił wszystko, na co mam ochotę>. Zaczął wkładać stare rzeczy, sztuka po sztuce. Przytył i odzież już nie pasowała. Nie mógł dopiąć paska od spodni, koszula zaś tak ściśle przylegała do jego ciała, że prawie go bolało. Z wysiłkiem włożył ręce w rękawy kurtki, ale nie mógł już nimi poruszyć. Mimo cudaczności tej całej sytuacji czuł się swobodnie. Spłynęła nań wspaniała błogość, pochłonęło go ciemne, wilgotne poczucie bezpieczeństwa, jakby wrócił w objęcia matki. Przyjrzał się sobie w lustrze ustawionym w rogu piwnicy i zaniósł

się śmiechem. Przypomniały mu się wklęsłe zwierciadła, przed którymi wygłupiał się w wesołym miasteczku, gdy był mały. Potem przyszła mu do głowy pewna myśl i pospiesznie wrócił do otwartej walizki, wypatroszonej i leżącej na ziemi. Poruszał się z trudem; w przyciasnym ubraniu szedł, kulejąc, jakby miał chorą stopę. Kucnął przed walizką i sięgnął do wewnętrznej kieszeni. I tam go znalazł, dokładnie w tym miejscu, gdzie miał być, gdzie własną ręką włożył go trzydzieści lat wcześniej. Wyjął go powoli i podniósł do światła: zielony, szeroki notes, który nosił w torbie lekarskiej. Zajnab zawsze pokpiwała sobie z jego potężnych gabarytów, wołając z dziecięcą radością:

– Chłopcze, to nie jest notes, lecz kairska książka telefoniczna! Jak mi czas pozwoli, wyjaśnię ci, na czym polega różnica między nimi.

Uśmiechnął się na wspomnienie jej słów i ostrożnie otworzył notes. Kartki pożółkły, a litery nieco wyblakły ze starości, ale nazwiska i numery telefonów wciąż były widoczne (al-Aswani 2010: 211-213).

Stan wyobcowania, który pcha Salaha ku przebierankom w dekoracje z przeszłości, zdaje się wynikać nie tylko z tęsknoty za domem i pewnością dawnych lat, ale można go rozumieć szerzej – jako próbę umiejscowienia się w świecie, który podlega nieustającym transformacjom, niesie wyzwania, każe być czujnym, zmiennym, zawsze przystosowanym. Tożsamość – zdaje się – potrzebuje chwili wytchnienia, powrotu do realiów, które pamięć unieruchamia, mityzuje, daje im rękojmię stabilności, poprzez którą lepiej widzi się niestałość teraźniejszości.

I ja mam swoją piwnicę, zarówno jak najbardziej realną, jak i symboliczną w moim obecnym domu – składnicę wspomnień, odniesień i upewniania się, kim byłem i jestem i – co najważniejsze – komu to zawdzięczam. Przechowuję w niej wszystkie pamiątki po Ojcu: zdjęcia, rękopisy, dokumenty, ordery i odznaczenia, dyplomy i w ogóle wszelkie artefakty, których pozbyć się nie sposób. Nieczęsto tam zachodzę, ale jeśli już to robię, wkraczam w przeszłość i spotykam z Ojcem w jak najbardziej realnym sensie. Moja piwnica wspomnień powoduje, że nie czuję upływu czasu, nie zdaję sobie sprawy, że mam 57 lat, ale ponownie kilkanaście, dwadzieścia i trzydzieści, i znów rozmawiam z Ojcem, dzielę się z nim wrażeniami z lektur, przypominam i domniemywam, co powiedziałby o tym i owym, czy znowu porosiłby o puszczenie *Us and Them* Pink Floyd… Każda pamięć jest bowiem o tyle żywa, o ile może znaleźć pretekst do nieustającego aktualizowania się, a temu właśnie moja piwnica wspomnień służy. Dzięki pobytom tam mogę także opowiadać trójce dzieci, jaki był ich – mityczny przecież - dziadek, bo tylko najstarsze z nich go pamięta wspomnieniem siedmiolatka. Więc: jaki był?

Zawsze i wszędzie był przede wszystkim sobą, w dzieciństwie i młodości to było dla mnie najważniejsze. Dzięki jego naturalności i temu, że nigdy nie wypierał się swoich chłopskich korzeni, mogliśmy z siostrami wyrosnąć na ludzi, którzy oceniają innych po tym, co potrafią i jacy są tu i teraz, a nie skąd się wywodzą i jakie mają ambicje. Ojciec, tytan pracowitości, nie narzucał własnego stylu życia innym, miał po prostu tę majeutyczną, sokratejską zdolność zachęcania do podążenia, jeśli kto chciał, drogą, którą sam wybrał. Nic na siłę, to musiało się „urodzić" w osobie, z którą rozmawiał – albo którą wychowywał - i przed którą rysował horyzont kolejnych zamierzeń na równi życiowych, jak naukowych. Miał także anielską cierpliwość do ludzi i ich sposobu myślenia o życiu. Sam wiem o tym najlepiej, bo zaryzykował, decydując się dać mi absolutnie wolną rękę w obraniu drogi, kim chcę w końcu być. Ostatnią rzeczą, o jakiej pomyślałby, kiedy ledwie brnąłem przez edukację licealną (głównie grając w piłkę, tworząc zespoły muzyczne i kontestując świat *en bloc*), była moja ewentualna kariera naukowa. Tym bardziej jestem mu wdzięczny, że ten eksperyment miał sens – nie perswazja i przymus, ale stwarzanie atmosfery, rozmowy, lektury i podróże, które konsekwentnie wiodły mnie ku etnologii. No i kilka tysięcy książek, które kochał i opowiadając o nich marzył – teraz to wiem – że również i ja je przeczytam. I przeczytałem, i mam następne, i czytają wszystkie moje dzieci.

Ojciec zawsze był w drodze, a Mama w domu. Cały sens tej nieustającej wahadłowej wędrówki zawierał się jednak w tym, że miał do kogo i do czego wracać. Jako niespokojny duch, człowiek niepotrafiący odmawiać ani wielkim i ważnym, ani nawet najbardziej maluczkim, w których widział pasję i zapał, wędrować musiał. Z pewnością dlatego właśnie, że tak wiele godzin i dni spędzał w pociągach i samolotach, nie napisał rzeczy, które planował, do ostatniej chwili mając nadzieję, że kiedyś znajdzie na to czas. Długo by wymieniać te plany…

Był osobą rodzinną w bardzo chłopski, galicyjski sposób. Pewnie z punktu widzenia dzisiejszych macherów (jego termin) od wychowania, zwanych dumnie *couchami*, poszedłby do więzienia za niespełnianie podstawowych kryteriów rodzicielstwa, podobnie zresztą jak Mama. Nie całował, nie przymilał się, nie gadał pierdół, nie epatował podręcznikowo rozumianą asertywnością ale po prostu kochał w sposób najbardziej podstawowy – łaknąc rozmowy, kontaktu, zawsze ciekawy czy wręcz ciekawski, co nowego, jak myślę, co sądzę. I troskał się, po cichu, zawsze jednak przekonany, że wszystko będzie dobrze, mimo iż niekiedy bywało bardzo źle. Miało się pewność, że Ojciec zawsze JEST, zawsze dostępny i przewidywalny, patrzący ciepło i gotowy do spotkania, radzący się także w sprawach, na których się nie znał w ogóle, nie

gadatliwy, ale mądrze skupiony na innych, od najbliższych poczynając. Gaduł nie znosił nade wszystko, mawiał o nich, że ich narracja „ciągnie się jak gówno na sznurku przez ocean" albo że mają „biegunkę myślową"…. Ten sposób oceny przenosił także na naukę, wielce się dziwując, po co ktoś pisze zawile o kwestiach dających się ująć w kilku zdaniach.

Był wreszcie człowiekiem nieustannie pozytywnie zadziwionym światem. Jak sam mawiał, to dzięki temu udało mu się wyrwać z rodzinnej wsi i pasania krów, jako że zawsze chciał wiedzieć, co jest za horyzontem, jakie światy i jacy ludzie tam istnieją. W ten sposób zawędrował do Leżajska do szkół, potem do Warszawy i Poznania na studia, a całe dojrzałe życie spędził jako nomada, choć przede wszystkim przemieszczał się po Polsce, bo tutaj widział swoje miejsce jako etnologa zainteresowanego historią i współczesnością. Wielce także radował się pobytami zagranicznymi – od Niemiec i Austrii, przez Stany Zjednoczone po Indie. Był niekiedy jak dziecko, uradowane, że on, chłopski syn z karłowatego gospodarstwa z Grodziska Dolnego, tyle mógł zobaczyć i tyle się nauczyć. Zachwyt nad tym, co mu się przytrafiło był rozbrajający, to upewniało go, że uczenie się jest podstawowym obowiązkiem każdego, który pragnie wyrwać się z opłotków lokalności jako przekleństwa chłopskiego losu.

No właśnie, to także była ważna jego cecha – ciągle się uczył i chciał uczyć innych, do samego końca nie rezygnował, nawet po udarze mózgu planował z pomocą moją i sióstr ponownie nauczyć się czytać i pisać, by wrócić do pracy. Nigdy się nie poddawał i walczył do końca. Myślę, że to najważniejsza nauka jaką przekazał mi w spadku, a ja staram się krzewić to, proste przecież, ale jakże trudne niekiedy do realizacji, dziedzictwo.

Kiedy ostatnio zszedłem do domowej piwnicy wspomnień, w moje ręce wpadła fotografia Ojca z najmłodszą siostrą, Balbiną. Od razu przypomniałem sobie, że jeden z ważniejszych momentów z mojego, jakby wypartego kosztem innych, pamiętania Ojca wiąże się właśnie z domem Balbiny. Mam przed oczyma to zdjęcie, które ewokuje większą całość pamiętania – co roku się powtarzający obraz: Ojciec siedzi nad garnkiem zsiadłego mleka i miską „wyrobionego" sera, zajada ze smakiem, patrząc na siostrę i słuchając jej opowieści, co nowego w Grodzisku. Widzę, że je z pełną szczęśliwością, że znów jest u siebie, spogląda na Balbinę i w jego oczach pojawiają się łzy. Balbina, z równie wielką, ale skrywaną emfazą spogląda na Wielkiego Brata i jest także szczęśliwa. Są znów razem, mimo iż Józek jest ledwie Bratem Dalekim, przybywającym z Dalekiego Świata.

Kto wie, czy nie najszczęśliwszy Ojciec bywał jednak mimo wszystko tam, gdzie wszystko się zaczęło? Grodzisko Dolne było chyba jego prawdziwą prywatną ojczyzną, a całe życie emigracją z tego ukochanego świata, do którego

wprawdzie wracał, ale ze świadomością, że dokonawszy wyboru, na dobre go utracił. Czy tak było, już się nie dowiemy, ale zejdę niebawem do piwnicy szukać odpowiedzi.

BIBLIOGRAFIA:

al-Aswani A.
2010 *Chicago,* przeł. Izabela Szybilska-Fiedorowicz, Sopot: Smak Słowa.

Zbigniew Jasiewicz
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Poznań

PROFESOR JÓZEF BURSZTA. UCZONY, NAUCZYCIEL, ORGANIZATOR, SPOŁECZNIK, CZŁOWIEK

Przyjęcie wielu, bo aż pięciu perspektyw, z których będę pisał o Profesorze Józefie Burszcie, ma z jednej strony uporządkować informacje o nim i wskazać na wielokierunkowość Jego działań i cechy jego osobowości, z drugiej strony stworzyć możliwość całościowego, choć zapewne niepełnego przedstawienia postaci. Będę posługiwał się wiedzą opartą na znajomości prac Profesora (zob. Bednarski, Kabat 1988)[10], zasłyszanych i przeczytanych opiniach o nim, materiałach uzyskanych od członków Rodziny i z Archiwum Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, ale także na własnych wspomnieniach i opracowaniach. Profesor był dla mnie człowiekiem ważnym: nauczycielem – od roku 1953 uczestniczyłem w jego zajęciach prowadzonych dla studentów kierunku historia kultury materialnej, mistrzem kierującym moimi pracami, opiekunem, kierownikiem w instytucjach i zespołach, w których pracowałem, wreszcie współpracownikiem po przejęciu niektórych jego obowiązków.

* * *

Profesor Burszta był z wykształcenia socjologiem, stał się następnie – z przypadku i z konieczności uzyskania pracy – historykiem, nie porzucając swoich zainteresowań wsią i jej mieszkańcami, przede wszystkim sposobami życia ludzi, kulturą, i wreszcie etnografem/etnologiem i antropologiem kulturowym. W swoim „zwięzłym curriculum vitae", przygotowanym kilka miesięcy przed śmiercią, zresztą nie obejmującym całości uprawianej przez siebie problematyki, napisał:

[10] Poszerzona i zaktualizowana wersja bibliografii prac prof. Józefa Burszty znajduje się w Archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM prowadzonym przez Irenę Kabat.

Moje zainteresowania naukowo-badawcze: historia wsi, socjologia warstwy chłopskiej, kultura wsi i chłopów, zagadnienia teoretyczne kultury ludowej, kultura ludowa w stosunku do kultury narodowej, folklor i folkloryzm, teoria i metodologia etnografii i etnologii, kultura regionalna, regionalizm i jego społeczno-kulturowe znaczenie, osadnictwo wiejskie w procesie historycznym, procesy emigracyjne, procesy kulturowe na nowo zasiedlonych ziemiach zachodnich i północnych, socjologia i kultura rodziny, zagadnienia społeczności lokalnych, ogólne procesy historyczno-kulturowe (Burszta 1990: 14).

Pierwszą poważną pracą Profesora, przygotowaną na zakończenie nauki w Wyższym Katolickim Studium Społecznym w Poznaniu w 1936 roku, były *Przyczynki do urbanizacji robotników wielkopolskich,* wydane po raz pierwszy w całości w 20 lat po jego śmierci (Gołąb-Marciniak 2007)[1]. Była to praca głównie socjologiczna. Żaden z szanujących się etnografów tego czasu nie zająłby się robotnikami rolnymi, nie oparłby swojej rozprawy na ankiecie prasowej, nie umieściłby w jej tytule terminu „urbanizacja" i nie zajmowałby się gramofonem, radiem, kinem i teatrem. Natomiast struktura pracy, jej podział na trzy podstawowe rozdziały: kultura materialna, społeczna i duchowa, podział stosowany w nauce polskiej już od początków XX wieku, oraz poważna część przedmiotu badań: mieszkanie, pożywienie, strój, zwyczaje, obrzędy, wierzenia, przesądy, wiedza lecznicza, miały charakter etnograficzny. Sygnalizowały umiejętność przekraczania granic utrwalonych dyscyplin akademickich przez badacza, który początki swego wyższego wykształcenia zdobywał w nieszablonowy sposób.

W latach 1937-1939 Józef Burszta studiuje socjologię na Uniwersytecie Warszawskim. Oprócz zajęć z Józefem Chałasińskim słucha również wykładów Jana Stanisława Bystronia i Stanisława Poniatowskiego. Studia łączy z podjętą w 1937 roku pracą w Państwowym Instytucie Kultury Wsi, kierowanym przez Józefa Chałasińskiego. Bada, w czasie krótkiego wyjazdu, emigrację ze wsi polskiej w Danii. W roku 1939 przejmuje obowiązki sekretarza „Przeglądu Socjologicznego". Już po wojnie, w 1945 roku, kończy studia socjologiczne na Uniwersytecie Poznańskim, przedstawiając pracę magisterską *Biedota wiejska w strukturze społecznej wsi,* napisaną pod kierunkiem Tadeusza Szczurkiewicza. Tenże profesor jest promotorem pracy doktorskiej *Ruchliwość społeczna*

[1] Wcześniej główne tezy tej pracy zostały opublikowane w artykule *Wielkopolscy robotnicy rolni o swej kulturze w końcu XIX i na początku XX wieku* (Burszta 1981). Burszta pisał w nim: „Jako ówczesny student [Wyższego Katolickiego Studium Społecznego – Z.J.] mogłem te materiały wykorzystać do pracy seminaryjnej. Szczęśliwym trafem opracowanie to zachowało się. Dlatego też chcę je tutaj wykorzystać" (tamże: 5).

wsi małopolskiej, obronionej w 1947 roku, także na Uniwersytecie Poznańskim. Uzyskuje etat adiunkta w Katedrze Historii i Socjologii Wsi Wydziału Rolniczo-Leśnego UP, kierowanej przez Stanisława Szczotkę, z której przechodzi do Katedry Socjologii Wydziału Humanistycznego UP, pracującej pod kierunkiem Tadeusza Szczurkiewicza. Wśród publikacji Józefa Burszty z tego okresu za socjologiczne uznać można artykuł *Warstwy społeczne wsi polskiej* (1948) oraz kilka recenzji, publikowanych od 1938 roku. Artykuły późniejsze, również te ogłaszane w pracach zbiorowych redagowanych przez socjologów pod koniec lat 60. i na początku 70. XX wieku, powstawały już na podstawie badań etnograficznych.

W 1951 roku, po likwidacji placówek i studiów socjologicznych, dr Józef Burszta znajduje zatrudnienie w Katedrze Historii Gospodarczej Wydziału Filozoficzno-Historycznego UP. Sytuacja była trudna, po latach powiedział: „Dostawałem cięgi tylko z tej racji, że byłem socjologiem, a socjologię zniesiono w tamtych latach, bo to była nauka burżuazyjna" (Wisłocki 2007: 240). Na szczęście miał już wtedy w swoim dorobku książkę *Wieś i karczma. Rola karczmy w życiu wsi pańszczyźnianej* (1950), o której Stanisław Szczotka (1950: 5) napisał: „Autor nasz nie jest historykiem z wykształcenia, ukończył studia socjologiczne. I to właśnie pracy jego miało nadać szczególne znaczenie". W druku miał kolejną o charakterze historycznym *Społeczeństwo i karczma. Propinacja, karczma i sprawa alkoholizmu w społeczeństwie polskim XIX wieku* (1951), wykraczającą już poza ramy wsi. Podjął się sekretarzowania „Roczników Dziejów Społecznych i Gospodarczych". Lepsze warunki awansu znalazł jednak na Uniwersytecie Łódzkim, w którym pracował w latach w latach 1954-1956. Tam uzyskał stanowisko zastępcy profesora, a w roku 1955 docenta, w Katedrze Historii Polski. Badaniami o charakterze historycznym objął szeroki krąg problematyki, głównie z zakresu spraw społecznych, gospodarczych, kulturalnych, technicznych i osadnictwa wsi. Ich wynikiem była m.in. znana książka *Od osady słowiańskiej* (1958). Zajął się wydawnictwem źródeł historycznych (m.in. Solski 1959; Burszta, Łuczak 1962; 1965). Uczestniczył w syntetycznych opracowaniach historii wsi (m.in. Rusiński 1959; Inglot 1970,1972; Michalski 1982).

Wykorzystywanie przez Profesora wiedzy z zakresu nauk społecznych w badaniach historycznych, zainteresowanie sprawami społeczno-gospodarczymi, a szerzej – posługiwanie się paradygmatem kulturowym w tych badaniach, także udział w redagowaniu „Roczników Dziejów Społeczno-Gospodarczych", rodzą pytanie o Jego związki z kręgiem historyków należących lub inspirowanych szkołą „Annales". Profesor Burszta nie należał do tego kręgu, nie korzystał z literatury w języku francuskim, postępował drogą wyznaczoną przez

rozwój polskiej myśli socjologicznej (F. Znaniecki, T. Szczurkiewicz, J. Chałasiński), historii społeczno-gospodarczej (F. Bujak, J. Rutkowski) i własne doświadczenia. Korzystał jednak z prac i kontaktował się z uczonymi polskimi utrzymującymi więzi i pozostającymi pod wpływem historyków francuskich ze środowiska „Annales" (zob. Pleskot 2010: 18 i n.)[2].

Do etnografii Profesor Józef Burszta trafia jako historyk, otrzymuje w 1956 roku kierownictwo Zakładu Historii Kultury Materialnej w ramach Katedry Etnografii Wydziału Filozoficzno-Historycznego UAM, ze mną jako jedynym asystentem. Sytuacja Katedry była w tym czasie trudna, od kierowania nią odsunięty został, ze względu na stan zdrowia, prof. Eugeniusz Frankowski, wyznaczono kuratora, którym był psycholog, prof. Stefan Błachowski. W roku 1957 zlikwidowano Zakład Historii Kultury Materialnej a docentowi Burszcie zlecono obowiązki kierownika Katedry. Adiunktami w niej byli Maria Frankowska i Tadeusz Wróblewski, a asystentem Zbigniewem Jasiewiczem. Ważne dla dalszego rozwoju Katedry było wznowienie w tymże roku, po dwuletniej przerwie, studiów etnograficznych, tym razem samodzielnych, już nie w ramach kierunku historia kultury materialnej. Docent Burszta, posługujący się dotąd źródłami zastanymi, dostrzega możliwości tworzone przez etnograficzne badania terenowe, które były mu bliskie jako jedno z pól doświadczeń życiowych. Już jesienią 1956 roku, jeszcze w ramach Zakładu Historii Kultury Materialnej, przystępuje do organizacji zespołu badaczy, z Uniwersytetu i spoza niego, gotowych do podjęcia takich badań w celu opracowania kultury ludowej Wielkopolski, początkowo zaplanowanego jako dzieło czterotomowe.

Monografia i zainteresowania Profesora skierowane były wówczas ku „dawnej, tradycyjnej kulturze ludowej" (Burszta 1960: 7), która zanika. Etnografię traktował jako naukę historyczną, co nie przez wszystkich etnografów było wówczas akceptowane:

> stosownie do historycznego charakteru kultury ludowej postawiliśmy sobie za zadanie nie tylko odtworzenie tradycyjnej kultury ludowej z jej najpełniejszego okresu rozwoju (wiek XIX-XX), lecz także przedstawienie jej historycznego rozwoju (Burszta 1960:9).

Potrzebna była współpraca z historykami. W zespole badawczo-autorskim wzięło udział sześciu historyków, w tym tak znani jak Czesław Łuczak i Jerzy Topolski:

---

[2] Dziękuję Ewie Domańskiej za wskazanie literatury.

> Badanie zaś kultury ludowej, zwłaszcza zaś na obszarze Wielkopolski, gdzie kultura ta uległa zasadniczym przemianom, ma i musi mieć charakter historyczny. Właśnie jak najściślejsza współpraca przedstawicieli obu nauk, a nawet schodzenie się przedmiotu ich badań, okazało się bardzo korzystne. …żadne już jednak tematy nie dadzą się opracować wyłącznie metodami <etnograficznymi>, za jakie uważa się potocznie badania terenowe (Burszta 1960: 10).

Korzystając z doświadczeń, zdobytych w trakcie przygotowania kolejnych tomów *Kultury ludowej Wielkopolski,* Profesor Burszta poszerza zakres badań i krąg współpracowników w studiach etnograficznych:

> Współczesne badania kultury ludowej nie mogą zresztą być prowadzone przez jednego, uniwersalnego etnografa. Dzisiejsze wymogi techniczne, merytoryczne i metodologiczne badań kultury prowadzą do konieczności pracy zespołowej etnografów z folklorystami, muzykologami, językoznawcami, historykami sztuki, socjologami itd. (Burszta 1967a: 8).

Choć badania te dotyczyły głównie „dziejów kultury regionu wielkopolskiego" (Burszta 1964a: 9) to jednocześnie otwarte były na niektóre aspekty współczesności. Pozwalały bowiem „wytropić drogi rozwoju kultury wsi wielkopolskiej aż do wytworzenia się jej współczesnego oblicza" (Burszta 1960: 9) i zaspakajały „swego rodzaju zamówienie społeczne" (Burszta 1964a: 2).

Koncepcja kultury ludowej, zaprezentowana w *Kulturze ludowej Wielkopolski* (Burszta 1960-1967) i *Atlasie języka i kultury ludowej Wielkopolski* (Sobierajski, Burszta 1979-1991), rozwijana była w późniejszych pracach, wykraczających swym zakresem poza obręb jednego regionu. Uzupełniona została studiami nad związkami między kulturą ludową a narodową (Burszta 1974) oraz nad chłopskimi źródłami kultury narodowej (Burszta 1985), opartymi w znacznej mierze na doświadczeniach zdobytych w trakcie redagowania, od 1961 roku, *Dzieł wszystkich Oskara Kolberga* oraz rozważań nad obecnością elementów kultury ludowej w kulturze współczesnej. Profesor skoncentrował się na jednym z przejawów tej obecności, a mianowicie na wykorzystywaniu tradycji kultury ludowej w aranżowanej najczęściej działalności kulturalnej, w której sam brał udział jako ceniony juror wielu festiwali i konkursów, określając ją, jako jeden z pierwszych, mianem folkloryzmu (zob. m.in. Burszta 1972; 1987a). Paradoksalnie, zwrócenie uwagi na historyczny charakter badań etnograficznych i historyczną zmienność kultury ludowej, pomogło Profesorowi w osadzeniu jej we współczesności jako tak bardzo dziś atrakcyjnego w poszukiwaniach naukowych i praktyce społecznej dziedzictwa kulturowe-



Badania terenowe do *Kultury ludowej Wielkopolski*, Witowo, pow. średzki, 1960, archiwum IEiAK UAM



Podczas badań terenowych do *Kultury ludowej Wielkopolski*, archiwum IEiAK UAM

go. Przyjmowana koncepcja kultury ludowej i jej obecności we współczesności ostateczny kształt przyjęła w kilku hasłach napisanych dla *Słownika etnologicznego,* takich jak: „kultura ludowa", „kultura chłopska", „folklor", „folkloryzm" (Burszta 1987a).

Józef Burszta, socjolog i historyk, który stał się etnografem na skutek swoich zainteresowań, doświadczeń życiowych i cech osobowości, szczególnie silnie odczuwał potrzebę wyrwania się z gorsetu schematycznie i ideologicznie traktowanej kultury ludowej. Uczynił najwięcej dla zwrotu etnografii polskiej ku współczesności. Dobre warunki dla realizacji nowego kierunku studiów znalazł na ziemiach zachodnich i północnych, sąsiadujących z Wielkopolską. Badania na tym terenie rozpoczęte zostały, wraz z zorganizowanymi przez Profesora zespołami, najpierw na Ziemi Lubuskiej w 1958 roku, a następnie, od początku lat 60. XX wieku, w Koszalińskiem. Ich przedmiotem uczynił kulturę społeczności wiejskich traktowaną jako powiązaną funkcjonalnie i strukturalnie całość (zob. Burszta 1965a; 1970a). Patrzyliśmy na te społeczności – byłem członkiem obu zespołów – głównie z perspektywy procesów przeobrażeń kulturowych, przede wszystkim tak ważnej adaptacji i integracji społeczno-kulturowej. Jednostkami badawczymi, obok kształtujących się społeczności wiejskich, stały się w tych badaniach kategorie społeczno-kulturowe mieszkańców, osadników i autochtonów, regionalne, etniczne i wyznaniowe, zmuszone do niełatwego współżycia, wypełnionego konfliktami kulturowymi, w ramach wioski i okolicy (Burszta 1967b; Burszta, Jasiewicz 1962). Te właśnie badania, w okresie narastającej świadomości kryzysu tradycyjnej etnografii, odegrały ważną rolę w porzuceniu ram *praesens ethnographicum* i przyjęciu nowych założeń metodologicznych (Jasiewicz 2004: 52).

Zajęcie się teraźniejszością, z nowymi dla etnografii polskiej założeniami metodologicznymi, przedstawione zostało przez Profesora jako „orientacje socjologiczne", korzystne dla jej rozwoju. Przeciwstawiał je tradycyjnym badaniom kultury ludowej, w których:

> Poza obrębem zainteresowań pozostać musiała aktualna, pełna rzeczywistość społeczno-kulturowa, nie było bowiem w tym stanowisku metodologicznym przejścia do badań współczesności. Poza zasięgiem badawczym pozostał człowiek w jego zbiorowych zachowaniach wyznaczonych określonymi wartościami i wzorami kulturowymi (Burszta 1976, 44).

Orientacje socjologiczne traktował Profesor, już w latach 70. XX wieku, jako ułatwiające przejęcie nie tylko niektórych założeń socjologii, ale i antropologii kulturowej, zbliżające etnografię do antropologii. Pisał wtedy: „Dal-

szą dyrektywą jest antropologiczne podejście do kultury – podejście od strony ludzkich postaw i zachowań" (Burszta 1976: 48). Podejściem takim posłużył się m. in. w dwóch książkach: *Kultura ludowa – kultura narodowa* (1974) oraz *Chłopskie źródła kultury* (1985). Wykroczył w nich bowiem poza ramy jednego tylko środowiska i jednego typu kultury, łączył zainteresowanie przeszłością i teraźniejszością, posługiwał się różnymi kategoriami źródeł, a przede wszystkim uwzględniał postawy i zachowania kształtowane na podstawie społecznie przyjmowanych wartości. W książkach tych wykorzystał materiały i doświadczenia zdobyte w trakcie własnych badań etnologicznych oraz studiów nad dziełem Oskara Kolberga; realizował także bliskie mu osobiście cele społeczne – określenie miejsca dla środowiska chłopskiego i kultury ludowej w kulturze narodowej oraz przedstawienie procesu stawania się chłopów członkami nowoczesnego narodu polskiego. Związki, a nawet tożsamość etnografii/etnologii z antropologią, podkreślił w haśle „etnologia" umieszczonym w *Słowniku* etnologicznym, w którym napisał, że etnologia jest:

> dyscypliną naukową mającą za przedmiot badań człowieka jako istotę kulturową w jej wymiarze globalnym oraz w jej wyrazach przestrzennych […]. Należy nadmienić, że powyższe problemy [właściwe dla etnologii – Z. J.] w etnologii amerykańskiej realizowane są w ramach antropologii kulturowej […]. Intuicyjnie szersze niż etnologia jest rozumienie terminu antropologia (Burszta 1987a: 97, 99-100).

Ważne były Jego prace dotyczące wybranych zagadnień z historii etnografii/etnologii polskiej, jej nurtów współczesnych, dokonań naukowych i organizacji, a także potrzeby zmian (Jasiewicz 2002: 27). Jak słusznie zauważył Jacek Bednarski (1994: 15), „wejście w zinstytucjonalizowane ramy etnografii było dla J. Burszty wyzwaniem a jednocześnie inspiracją do refleksji nad kondycją 'nowo' uprawianej dyscypliny". Profesor był żywotnie zainteresowany teoriami antropologicznymi, czemu dał wyraz m.in. w *Przedmowie* do polskiego wydania pracy Edwarda T. Halla *Poza kulturą* (1984); sprzyjał, także jako redaktor „Ludu", upowszechnianiu wiedzy o antropologii oraz studiom antropologicznym podejmowanym przez badaczy polskich. Siebie określał jednak zawsze, zgodnie z kontynentalną tradycją europejską, jako etnografa i etnologa. Jego poglądy i zainteresowania naukowe ukształtowane zostały nie tylko przez własną praktykę badawczą i znajomość idei pojawiających się w nauce, lecz także pod silnym wpływem potrzeb społecznych i osobistych doświadczeń życiowych.

* * *

Działalność nauczycielska Profesora związana była z pracą od 1946 roku na Uniwersytecie Poznańskim, który w roku 1955 otrzymał imię Adama Mickiewicza, oraz na Uniwersytecie Łódzkim (1954-1956). Po przejściu w roku 1984 na emeryturę nadal prowadził seminarium magisterskie i wykłady w macierzystym Instytucie Etnologii; podjął także zajęcia w Wyższym Seminarium Duchownym i w Instytucie Duszpasterstwa Emigracyjnego w Poznaniu. W dostarczonym mi w 1987 roku opisie swojej działalności wymienił tematykę prowadzonych na UP i UAM wykładów:

> z historii kultury materialnej, historii wsi i chłopów, geografii historycznej, socjografii, metodyki badań socjologicznych, metodyki badań etnograficznych, wstępu do etnografii, etnografii Polski, historii etnografii i teorii kultury. Wielokrotnie wykłady monograficzne i specjalistyczne (Burszta 1987b).

Jako wykładowca i prowadzący seminarium magisterskie nie był formalistą – nie sprawdzał obecności na zajęciach, był bezpośredni, studentów traktował jak partnerów, nie naruszał ich godności, był przekonany, że są zainteresowani zdobywaniem wiedzy i potrafią określić, jaka wiedza jest im potrzebna. Uczestniczył w życiu studenckim przychodząc na imprezy przez nich organizowane (m. in. na wieczorki taneczne), ważne na kierunku o małej liczbie studentów i w czasach, kiedy życie poza uniwersytetem było szare i mało interesujące. Z inicjatywy Profesora odbył się w 1969 roku I Zjazd Absolwentów Etnografii i Historii Kultury Materialnej; stworzona przez niego dobra atmosfera studiów, bliskie kontakty z nauczającymi i integracja studentów sprawiły, że zjazd ten i późniejsze, organizowane już po Jego śmierci, zawsze przyciągały dużą liczbę uczestników. Wykształcił ponad 150 magistrów na UAM i kilkunastu w innych szkołach. Był ceniony jako promotor i recenzent. Wypromował na naszym Uniwersytecie 33 doktorów. Napisał wiele, bo 55 recenzji w przewodach doktorskich, 20 w przewodach habilitacyjnych oraz kilkanaście opinii w przewodach o uzyskanie tytułu profesora. Oceniani przekonani byli o jego bezstronności i życzliwości. Próbował dostrzec pozytywne strony recenzowanych przez siebie prac. Rozprawy źle oceniane odsyłał, nie pisał recenzji negatywnych. Był wielce lubiany i szanowany przez studentów i absolwentów oraz wszystkich tych, którym towarzyszył w drodze ich rozwoju naukowego.

* * *

Profesor Józef Burszta był utalentowanym i efektywnym organizatorem i kierownikiem zespołów i instytucji naukowych oraz ważnych dla nauki. Działalność jego była korzystna nie tylko dla Uniwersytetu, w którym pracował; dotyczyła także ogólnopolskiego środowiska etnologicznego i wykraczała poza granice Polski. Był twórcą Zakładu Historii Kultury Materialnej w ramach Katedry Etnografii UAM. Po objęciu kierownictwa tejże Katedry przyczynił się do wznowienia przez nią kształcenia studentów i jej rozwoju naukowego. Tadeusz Wróblewski, pracujący w Katedrze od 1950 roku, przejęcie jej kierownictwa przez Bursztę określił jako początek „trzeciego okresu w powojennej historii Katedry" (1969: 133). W oparciu o Katedrę Profesor stworzył dwa ważne, interdyscyplinarne zespoły badawcze obejmujące pracowników także innych instytucji oraz studentów etnografii. Pierwszym z nich był zespół do badań nad kulturą ludową Wielkopolski (1956-1967), drugim zespół prowadzący badania na Ziemi Lubuskiej i w Koszalińskiem (1958-1964). Ponadto Profesor był współorganizatorem międzywydziałowego zespołu uniwersyteckiego przygotowującego *Atlas języka i kultury ludowej Wielkopolski* i jego współredaktorem. Jako kierownik Katedry sprzyjał także rozwojowi innych kierunków badań:

> Placówka ta – napisał Aleksander Posern Zieliński – już od dłuższego czasu, tj. co najmniej od lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku, a więc od okresu, gdy jej kierownikiem był profesor Józef Burszta, była zaangażowana w studia realizowane na wielu różnorodnych polach zainteresowań, nie ograniczając się przy tym tylko do problematyki regionalnej. Pod tym względem wyróżniała się ona zawsze, szczególnie na tle pozostałych polskich ośrodków studiów etnologicznych (poza zbliżonym profilem Katedry warszawskiej), łącząc w swojej wewnętrznej strukturze studia typu *Völkerkunde* (ludów-znawstwo) z badaniami charakterystycznymi dla ludoznawstwa (*Volskunde)* (Posern-Zieliński 2009: 31).

Nie można pominąć zajmowania przez Profesora ważnych urzędów uniwersyteckich: dziekana Wydziału Filozoficzno-Historycznego w latach 1962--1964 oraz prorektora d/s nauki UAM w latach 1965-1968.

Poza Uniwersytetem, uczestnicząc w pracach Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, Profesor podjął się w roku 1961 kierowania edycją *Dzieł wszystkich Oskara Kolberga* i stworzył w tym celu zespół redakcyjny, któremu przewodził aż do śmierci. Od 1967 do 1987 roku kierował również, jako redaktor naczelny, zespołem redagującym organ PTL „Lud". Możliwości działania na rzecz etnografii/etnologii znalazł także w Polskiej Akademii Nauk. Do 1971

roku pełnił funkcję honorowego kierownika Zakładu Etnografii Wielkopolski i Ziemi Lubuskiej Instytutu Historii Kultury Materialnej PAN. Podjął wtedy starania o utworzenie samodzielnego, wyodrębnionego ze struktury IHKM PAN, Zakładu Etnografii z myślą o jego przekształceniu w Instytut Etnografii PAN. Starania były zaawansowane – wczesną wiosną 1967 roku Profesor zabrał mnie z sobą na ul. Grobla w Poznaniu, aby obejrzeć zabytkowy, parterowy budynek z XIX wieku, mocno w tym czasie zaniedbany, wskazany jako możliwy do przejęcia i przeznaczenia na siedzibę Instytutu. Projektu tego nie udało się zrealizować, mimo poparcia władz PAN, z powodu braku środków finansowych i sprzeciwu części etnografów. Zrealizowana została natomiast inna inicjatywa Profesora, niezwykle ważna dla etnologów i uprawiających inne nauki etnologiczne. W 1972 roku powstaje Sekcja Etnograficzna Komitetu Nauk Socjologicznych PAN, przekształcona w 1975 roku w Komitet Nauk Etnologicznych PAN. Komitet ten odgrywał i nadal odgrywa istotną rolę w integracji i koordynacji działań środowiska nauk etnologicznych. To dzięki Komitetowi nauki etnologiczne uzyskały swoją reprezentację w Polskiej Akademii Nauk i możliwość korzystania ze środków i warunków tworzonych przez tą instytucję.

Profesor był ponadto współzałożycielem Ośrodka Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie i przewodniczącym jego Rady Naukowej (1968--1984). Przyczynił się do powstania w 1964 roku Muzeum Rolnictwa w Szreniawie, które w 1965 roku uzyskało status muzeum narodowego, przez wiele lat był członkiem i przewodniczącym jego Rady. Zasiadał w wielu innych radach, komitetach i kuratoriach instytucji naukowych i muzealnych, był członkiem wielu redakcji naukowych czasopism i serii wydawniczych. Zapraszano go do uczestnictwa w tych gremiach z racji Jego pozycji naukowej oraz cech osobowości.

Ważnym celem Profesora Józefa Burszty było przełamanie powojennej izolacji etnologii polskiej i przywrócenie jej kontaktów i współpracy z nauką europejską i światową. Od 1975 roku był członkiem Komitetu Narodowego Międzynarodowej Unii Nauk Etnologicznych i Antropologicznych, w której kongresach uczestniczył. Utrzymywał więzi z zagranicznymi towarzystwami etnologicznymi, był m.in. honorowym członkiem Słowackiego Towarzystwa Ludoznawczego oraz Węgierskiego Towarzystwa Etnologicznego. Publikował w periodykach zagranicznych w Niemczech, Czechosłowacji, Bułgarii, Jugosławii, Szwecji i na Węgrzech, był członkiem do Komitetu Redakcyjnego międzynarodowego czasopisma „Ethnologia Slavica" (1969-1987), zorganizował III Międzynarodową Konferencję Etnografów (Błażejewko 1974), był współgospodarzem, wraz z prof. Bronisławą Kopczyńską-Jaworską, VIII Seminarium Ethnologicum (Julin 1975), w którym uczestniczyli etnologowie z dziewięciu krajów. Jego działalność wzmocniła strukturę organizacyjną nauk etnologicz-

nych i umocniła ich pozycję wśród innych nauk w Polsce, a także pomogła w przywróceniu kontaktów z nauką zagraniczną.

* * *

Działalność społeczna Profesora Józef Burszty miała swe źródła w potrzebie uczestniczenia w życiu środowisk, do których należał. Pierwotne było środowisko wsi galicyjskiej, z rozbudzonymi aspiracjami edukacyjnymi i silnym ruchem ludowym, z którym związany był do końca życia. Wychował się na ideach społecznych i politycznych Wincentego Witosa i oświatowych Ignacego Solarza i Jędrzeja Cierniaka. Uczestniczył, w rodzinnej wsi i w Warszawie, w pracach Związku Młodzieży Wiejskiej „Wici" i z żalem mówił o jego likwidacji w okresie powojennym (Wisłocki 2007: 239, 246). Był członkiem Polskiego Stronnictwa Ludowego, a później Zjednoczonego Stronnictwa Ludowego, zasiadał w Radzie Naukowej Zakładu Historii Ruchu Ludowego przy Naczelnym Komitecie ZSL, której przewodniczył w latach 1971-1973. W ostatnim okresie przed śmiercią włączył się w organizowanie, wraz ze Stanisławem Zbierskim, Instytutu Witosa w Tarnowie Podgórnym i przewodniczył Działowi Wydawniczemu tegoż Instytutu. W swoich poglądach społecznych i politycznych był daleki od doktrynerstwa, nie idealizował tradycyjnych wzorów życia wiejskiego, choć pragnął zachowania najbardziej wartościowych spośród nich, cenił cywilizacyjny rozwój wsi.

Praca na uniwersytetach i w Polskiej Akademii Nauk pozwoliła Profesorowi wejść do środowiska akademickiego, stworzyła ponadto możliwość uczestniczenia w stowarzyszeniach grupujących przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych i reprezentujących interesy zawodowe. Należał do Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, w którym przewodził Komisji Etnograficznej; uczestniczył także w pracach Instytutu Zachodniego i był członkiem jego Kuratorium w latach 1965-1984. Długotrwałe i silne były związki Profesora z Polskim Towarzystwem Ludoznawczym. Wstąpił do niego w 1950 roku, przez wiele lat był wybierany na członka Zarządu Głównego i członka Rady Wydawniczej PTL. Pełnił ważną funkcję redaktora „Ludu" – organu PTL oraz redaktora naczelnego Redakcji Dzieł Wszystkich Oskara Kolberga, powołanej w ramach PTL. Brał udział, jako członek i przewodniczący jury w pracach wielu przeglądów, konkursów i festiwali folklorystycznych. Działalność ta, dostarczająca materiałów i obserwacji wykorzystywanych w pracach naukowych, sprawiała Profesorowi nieskrywaną przyjemność. Był członkiem Stowarzyszenia Twórców Ludowych i wiceprzewodniczącym jego Rady Naukowej (do 1983 roku). Należał także do Związku Nauczycielstwa Polskiego – był wiceprzewodniczącym i przewodniczą-

cym Rady Miejscowej ZNP przy Uniwersytecie Poznańskim i Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza oraz wiceprzewodniczącym Zarządu Okręgu ZNP w Poznaniu (1951-1953). Uczestniczył w zorganizowanym przez Porozumienie Stowarzyszeń Twórczych i Naukowych Kongresie Kultury Polskiej, przerwanym przez władze 12 grudnia 1981 roku wraz z ogłoszeniem stanu wojennego.

Do Poznania Józef Burszta przyjechał w roku 1936, namówiony przez kolegów tu się uczących, aby studiować na Wyższym Katolickim Studium Społecznym. Po wojnie powrócił do tego miasta, już z rodziną, i mieszkał w nim aż do śmierci. Odwiedzałem go na Łazarzu, Wildzie i Grunwaldzie. Związał się z Poznaniem i Wielkopolską, czuł się u siebie, pragnął pracować dla regionu, cenił niektóre cechy jego mieszkańców:

> Oczywiście, w Wielkopolsce poziom cywilizacyjny wsi jest wyższy niż w Rzeszowskiem, różne są także cechy mentalności chłopa, ukształtowane w wyniku całego splotu warunków historycznych. W Wielkopolsce dominantą jest systematyczność rolników w pracy oraz wyraźne akcentowanie wyników ekonomicznych jako nadrzędnego celu gospodarowania. Tam wyżej stawiano prawo zwyczajowe, a więc niepisane, ludowe, tutaj formalne (Rola 1977: 3).

W czasie wspólnych badań na tym terenie wspominał z nostalgią łatwość nawiązywania kontaktów na wsi w Rzeszowskiem. Był przekonany o konieczności podtrzymania wartościowych tradycji miejscowych, mających moc integrującą społeczności lokalne i regionalne oraz zapobiegających unifikacji kulturowej. Dlatego włączył się w odbudowę ruchu regionalistycznego. Był współzałożycielem powstałego w 1962 roku Wielkopolskiego Towarzystwa Kulturalnego i przez wiele lat członkiem jego Zarządu i przewodniczącym Komisji ds. Kultury. Uczestniczył w wielu działaniach regionalnych, m. in. w zespole, który nadawał nazwy zajazdom. licznie wznoszonym przy wielkopolskich drogach w latach 70.

> Jestem członkiem Wielkopolskiego Towarzystwa Kulturalnego, które jest jakby czapką nad lokalnymi stowarzyszeniami w dawnych powiatach i poszczególnych miastach. Towarzystwo to stara się znaleźć oryginalne treści tkwiące w poszczególnych regionach, czy to w postaci świąt lokalnych związanych z kulturą ludową, czy walkami o niepodległość, czy z rzemiosłem, jak przykładowo piwowarstwo, szewstwo, i stara się nawiązać do tych tradycji już w sposób nawet wtórny, już trochę nawet sztuczny, po to, żeby związać ludzi z ich własną tradycją i historią regionalną, bo przecież człowiek staje się patriotą przez patriotyzm lokalny (Wisłocki 2007: 243).

Profesor dobrze się czuł wśród ludzi i był potrzebny ludziom. Nie zrywał kontaktu ze środowiskami, które opuszczał zmieniając przynależność do warstwy społecznej i miejsce zamieszkania: chłop – uczony; wieś – miasto; Małopolska – Wielkopolska. Miał wyjątkową umiejętność przystosowania się do nowych środowisk, nie powierzchownego, ale prowadzącego do głębokiej z nimi identyfikacji, bez utraty krytycyzmu wobec dostrzeganych cech negatywnych. Umiejętność ta ważna była w badaniach naukowych; ważna była także w życiu codziennym Profesora i w odbiorze Jego postaci przez innych. Jakże dobrze porozumiewał się z członkami zespołów folklorystycznych, jakże naturalne było pojawienie się delegacji w strojach ludowych z rodzinnej wsi – Grodziska Dolnego, żegnającej Profesora go na poznańskim cmentarzu na Junikowie.

* * *

Profesor Józef Burszta był ciekaw świata i ludzi, stąd tak wiele kierunków Jego zainteresowań i działalności. Wielką wartością w Jego życiu była praca. Syn Profesora, Wojciech J. Burszta, wspominał:

> Dla nas, domowników, był to zawsze tytan pracy, który jej właśnie podporządkował swoje życie. Zawsze gotowy do kolejnych przedsięwzięć, wyjazdów, wykładów, ocen wydawniczych, rozmów, artykułów, niewiele uwagi przywiązywał do codziennej, życiowej krzątaniny. Wiedział, że tutaj może liczyć na żonę, Marcelinę (Burszta W. J. 1988: 211).

Pracował, czytał i pisał, w wielu miejscach: w bibliotekach, archiwach, redakcji *Dzieł wszystkich Oskara Kolberga*, w pociągu i w hotelach, najchętniej jednak w domu. W Katedrze Etnografii blat jego biurka był pusty. Do Katedry przychodził aby prowadzić zajęcia, rozmawiać z pracownikami i studentami oraz przyjmować odwiedzających. Nie organizował zebrań poświęconych sprawom dydaktycznym czy administracyjnym, omawiał je w trakcie rozmów z pracownikami. Na zebraniach gromadziliśmy się w dwóch głównie celach: po to, aby przedstawiać i dyskutować plany oraz stan zaawansowania prac zbiorowych, oraz po to, by wziąć udział w spotkaniach z gośćmi Katedry.

Profesor był obowiązkowy i czuł się odpowiedzialny wobec wszystkich tych ludzi i środowisk, z którymi był związany. Stąd wielka liczba zadań, którymi go obarczano, a które realizował bez odkładania na później i niezwykle sumiennie. Dotyczyło to zarówno promotorstwa i recenzowania prac magisterskich i doktorskich, uczestnictwa w przewodach habilitacyjnych i proce-



Uroczystość 40-lecia pracy naukowej prof. J. Burszty, Poznań1977, fot. St. Kusza,
archiwum IEiAK UAM



Uroczystość wręczenia księgi dedykowanej prof. J. Burszcie – spotkanie towarzyskie,
Poznań 1978, fot. St. Kusza, archiwum IEiAK UAM

durach o profesurę, jak i różnego rodzaju ekspertyz, opinii wydawniczych, pracy w licznych radach, komisjach i komitetach, a także udziału w konferencjach naukowych, festiwalach, konkursach i przeglądach folklorystyczne. Nie odmawiał pomocy i współdziałania, miał poczucie służby społecznej.

> Planował napisać wiele artykułów, planował książki (np. nowe ujęcie *Kultury ludowej Wielkopolski*), ale zawsze „coś" stawało na przeszkodzie. Tym „czymś" byli ludzie, którym nade wszystko chciał służyć i z kontaktów z którymi czerpał wielką, nieustającą przyjemność (Burszta W. J. 1988: 211).

W stosunku do innych był otwarty i życzliwy, w kontakcie z Nim nie było się intruzem. Nie dopisywał się do prac swoich uczniów. Mam jeden artykuł opublikowany razem z Profesorem, wynik wspólnej pracy. Nie znosił awanturnictwa i chamstwa, kiedy się z nimi spotykał był zaskoczony i niekiedy bezbronny. W czasach i w sytuacjach, kiedy nie musiał uczestniczyć w całości posiedzeń, wychodził na czas kłótni. Mówiono – docent Burszta idzie na kawę, na pewno jakaś awantura. Życzliwość i odpowiedzialność przyciągały do niego ludzi, którzy potrzebowali pomocy naukowej i pozwalały tworzyć i kierować zespołami dla realizacji prac zbiorowych.

> Kiedy teraz wspominam Profesora Bursztę myślę przede wszystkim o tym, jak animował środowisko, jak serdecznie i gorąco umiał zachęcać do pracy, jak go cieszyły sukcesy jego uczniów, dobry tekst nawet nie znanego mu autora… Wierzył w ludzi, wierzył pięknie i przez to wyzwalał w nich to, co dobre. Kształtował ich przez sam fakt swojej obecności, przez dobry, ciepły uśmiech, przez swą autentyczność i prawość (Jackowski 1988: 210).

Nie był dogmatyczny ani w poglądach politycznych, ani w naukowych. Był racjonalny. Umiał przyjąć argumenty innych.

> Wszelki „imperializm poznawczy" był mu obcy; jego własne preferencje poznawcze nie zmuszały innych do ich bezwzględnego przestrzegania. Może i dlatego nie stworzył „szkoły" sensu stricte, choć na pewno jego rękę widać w wielu pracach" (Burszta W. J. 1988: 211).

To dzięki wskazanym cechom osobowości Profesor tak wiele potrafił zdziałać dla nauki, członków środowiska naukowego i społeczeństwa. Po Jego śmierci potrzeba było kilku ludzi, aby kontynuować prowadzone przez niego prace.

* * *

Profesor Józef Burszta był „bez wątpienia główną postacią polskiej etnologii i antropologii w ostatnich latach" napisał w nekrologu Michał Buchowski (1988: 25); był również rozpoznawany i cieszył się zaufaniem społecznym. Już za życia zyskał uznanie za swoje prace i cechy charakteru. Otrzymał wiele odznaczeń państwowych, samorządowych oraz przyznawanych przez instytucje i stowarzyszenia naukowe. Był wyróżniany również za granicą. Szczególnie prestiżowa była nagroda im. Johanna G. Herdera (1975). Jest pamiętany i upamiętniany również po śmierci. Spoczywa w Alei Zasłużonych na cmentarzu na poznańskim Junikowie, w Poznaniu również nazwano jego imieniem ulicę. Środowisko naukowe uczciło jego dokonania publikując liczne artykuły i hasła biograficzne w słownikach i encyklopediach. Ukazały się tomy czasopism i prace zbiorowe mu poświecone, pisze się o nim rozprawy magisterskie. Wydawane z rękopisów i wznawiane są Jego prace. Ma w Collegium Historicum UAM salę wykładową swojego imienia.

Profesor Józef Burszta poprzez swą działalność zmienił sposób praktykowania etnologii i przygotował grunt pod jej późniejszy rozwój, miał także wieki wpływ na zmiany w środowisku uprawiających nauki etnologiczne. Prócz tego aktywnie uczestniczył w przemianach społeczno-kulturowych w Polsce. Umiejętność łączenia nauki z życiem społecznym sprawiły, że Jego dzieła i pamięć o Nim są potrzebne również dzisiaj.

BIBLIOGRAFIA:

Bednarski J., Kabat I.
1988 *Bibliografia prac prof. dra Józefa Burszty,* „Lud" 72, s. 16-45.

Bednarski J.
1994 *Profesor Józef Burszta. W kręgu dziejów wsi, kultury chłopskiej i pasji działania,* w: W. J. Burszta, J. Damrosz (red.), *Pożegnanie paradygmatu? Etnologia wobec współczesności*, Warszawa: Instytut Kultury, s. 11-27.

Buchowski M.
1988 *Józef Burszta*, „Anthropology Today" 4: 1, s. 24-25.

Burszta J., Jasiewicz Z.
1962 *Zderzenie kultur na Ziemiach Zachodnich i Północnych w świetle materiałów ze wsi koszalińskich,* „Polska Sztuka Ludowa" 16/4: 197-220.

Burszta J., Łuczak Cz. (red.)
1962, 1965 *Inwentarze mieszczańskie z wieku XVIII z ksiąg miejskich i grodzkich Poznania*, t. 1, 1700-1758, t. 2, 1759-1793, Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Burszta W. J.
1988 *Ojciec,* „Polska Sztuka Ludowa" 42: 3, s. 211-212.
Michalski S. (red.)
1982 *Dzieje szkolnictwa i oświaty na wsi polskiej do roku 1918,* t. 1, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
Gołąb-Marciniak K.
2007 *Józef Burszta – życie i dzieło,* w: J. Burszta, *Znane i nieznane pasje*, op. cit., s. 9-25.
Inglot S. (red.)
1970, 1972 *Historia chłopów polskich,* t. 1-2, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
Jackowski A.
1988 *Mistrz,* „Polska Sztuka Ludowa" 42: 3, s. 210-211.
Jasiewicz Z.
1988 *Profesor Józef Burszta. Człowiek i dzieło,* „Lud" 72, s. 5-15.
2001 *Józef Burszta, 1914 – 1987,* w: A. Gulczyński (red.), *Wielkopolanie XX wieku*, Poznań: Wydawnictwo Wojewódzkiej Biblioteki Publicznej, s. 83-92.
2002 *Józef Burszta (1914-1987). Etnolog, historyk i socjolog, profesor Uniwersytetu Poznańskiego, redaktor naczelny Dzieł wszystkich Oskara Kolberga,* w: E. Fryś-Pietraszkowa, A. Kowalska-Lewicka, A. Spiss (red.), *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne,* t. 1, Kraków: Wydawnictwo Naukowe DWN, Oddział PTL-Kraków, s. 25-28.
2004 *Badania na ziemiach zachodnich i północnych i ich znaczenie dla etnologii polskiej,* w: M. Buchowski i A. Brencz (red.), *Polska-Niemcy. Pogranicze kulturowe i etniczne*, Wrocław, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, s. 39- 54.
Pleskot P.
2010 *Intelektualni sąsiedzi. Kontakty historyków polskich ze środowiskiem „Annales", 1945-1989,* Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej.
Posern-Zieliński A.
2009 *Działalność badawcza Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu: obszary, kierunki, tematy,* w: J. Bednarski i P. Fabiś (red.), *Etnologia uniwersytecka w Poznaniu, 1919-2009,* Poznań: Wydawnictwo News-Witold Nowak, s. 31-44.
Rola Z.
1977 *Radość poznawania wsi,* wywiad z prof. dr. Józefem Bursztą, „Głos Wielkopolski" 257, 12-13 listopada, s. 3.
Rusiński W. (red.)
1959 *Dzieje wsi wielkopolskiej,* Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
Sobierajski Z., Burszta J. (red.)
1979-1991 *Atlas języka i kultury ludowej Wielkopolski*, t. 1-6, Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
Solski S.
1959 *Architekt polski: to jest nauka ulżenia wszelkich ciężarów*, wydali i wstępem poprzedzili J. Burszta i Cz. Łuczak, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
Szczotka S.
1950 *Przedmowa,* w: J. Burszta, *Wieś i karczma*, op. cit. s. 5-7.
Wisłocki S.
2007 *Kultura ludowa – czyli łączność człowieka z… Kosmosem* (rozmowa z Profesorem Józefem Bursztą), w: J. Burszta, *Znane i nieznane…*, op. cit., s. 229-252.
Wróblewski T.
1969 *Katedra Etnografii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu w latach 1945-1967,* "Etnografia Polska" 13: 1, s. 129-143.

CZĘŚĆ TRZECIA

ANALIZY I INTERPRETACJE

Michał Buchowski
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Poznań

„MAŁY WIELKI CZŁOWIEK": JÓZEF BURSZTA I ZWIĄZANE Z NIM ZAGADKI BADAWCZE

Uwagi wstępne

Profesor Józef Burszta zasługuje na bardzo solidne opracowanie naukowe swojego dorobku. Należy do wąskiego grona najwybitniejszych przedstawicieli powojennej krajowej i środkowoeuropejskiej etnografii i etnologii. Jak dotąd nie doczekał się jako badacz należnej mu rekapitulacji dzieła, która w retrospektywny sposób przedstawiałaby jego dokonania na tle epoki i prądów myślowych, okoliczności uwzględniających jego genealogię społeczną, świat wartości, którym hołdował, uwarunkowań historycznych i politycznych, w jakich przyszło mu działać. Niniejsza książka w jakiejś mierze uzupełnia lukę w świadomości polskiego środowiska antropologicznego o jego dorobku, osiągnięciach, założeniach badawczych, programie metodologicznym oraz nowatorskich ideach i pomysłach, które zapisały się w historii uprawianych przezeń dyscyplin. Dzieło Józefa Burszty jest tak wielorakie, wielowątkowe, międzydyscyplinarne, że wręcz przytłacza swym rozmiarem. Przyznaję więc, że w tej chwili nie jestem w stanie rzetelnie go ogarnąć i wypowiedzieć się na jego temat w sposób wykraczający poza opis; nie potrafię rzetelnie przedstawić go w sposób problemowy, odpowiadający na pytania z gatunku „człowiek i jego dzieło na tle epoki". Odczuwam rodzaj niedosytu, wręcz wyrzutu sumienia, że nie czynię tego teraz, w stulecie jego urodzin, tym bardziej, że jestem jego uczniem – uczęszczałem na jego wykłady i był on promotorem mojej pracy doktorskiej. Co więcej, w pewnym okresie przez studencką i „asystencką" przyjaźń z jego synem Wojciechem znalazłem się w jakimś, z pewnością niezbyt bliskim i w perspektywie lat mało ważnym, kręgu osób znajomych Pana Profesora. Usprawiedliwić się mogę jedynie tym, że gdy sprawuje się funkcję dyrektora Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej, którego solidne fundamenty Profesor Burszta kładł jeszcze jako kierownik Katedry Etnografii przez przeszło dwie dekady, jak też wiele innych funkcji w coraz bar-

dziej zbiurokratyzowanym świecie „nauki", trudno o rzetelne studium na temat tak rozległego dzieła. Przeto tu i teraz ograniczam się tylko do wstępnych refleksji mających wskazać kilka zasadniczych punktów w poczynaniach badawczych Józefa Burszty, które uważam za interesujące z dzisiejszej perspektywy; wskazuję tylko momenty, które zasługują na uwagę, sygnalizuję kierunek możliwych poszukiwań odpowiedzi na, mym zdaniem, warte postawienia pytania. Miejscami przeplatam te uwagi własnymi wspomnieniami spotkań z bohaterem szkicu.

Człowiek w oczach współczesnych

Charakteryzując sylwetkę Józefa Burszty użyłem w tytule określenia Mały Wielki Człowiek. Skąd ta idea? Nie jest ona bynajmniej moja, a fakt ten świadczy o tym, iż nie tylko ja tak o nim myślałem. Etnolodzy, jako specjaliści od rytuałów, niektóre z nich kultywowali, zwłaszcza te tzw. świeckie. Jednym z nich były – i zresztą w Poznaniu nadal są – tzw. Otrzęsiny Pierwszego Roku. Elementem tego obrzędu było kiedyś przepytywanie młodych adeptów dyscypliny przez mistrzów ceremonii z III roku studiów na temat znajomości kadry ówczesnej Katedry Etnografii. Pytania przybierały zazwyczaj formę dość zawoalowaną i w jednym z quizów zastosowano formułę opisu postaci odwołującej się to tytułów filmów. Na określenie Profesora użyto właśnie tytułu filmu Arthura Penna z 1970 roku, „Mały wielki człowiek". Nawiasem mówiąc, dzieło to było w swym duchu etnograficzne, albowiem opowiadało językiem X Muzy o Dzikim Zachodzie, pograniczu traperskim i podboju, a właściwie niszczeniu Indian amerykańskich przez białych kolonizatorów. Pytającym chodziło jednak o charakterystykę postaci Józefa Burszty, który nie był rosłej postury, lecz był z pewnością Wielkim Człowiekiem. Dla studentek i studentów był dużym i niekwestionowanym autorytetem naukowym.

Podobną opinią cieszył i cieszy się w akademickim środowisku etnologicznym. Nikt nie wyrazi tego lepiej niż pracująca z nim przez lata prof. Zofia Sokolewicz z Uniwersytetu Warszawskiego. W skierowanym na moje ręce liście na stulecie urodzin Profesora Józefa Burszty napisała m.in., iż trudno przecenić „Jego zasługi zarówno dla środowiska poznańskiego, jak i całej polskiej etnografii. Należał do ludzi obdarzonych rzadką cechą gromadzenia wokół siebie ludzi pomysłowych, zdecydowanych na działanie. Byli wśród nich zarówno Jego uczniowie, jak i należący do szerokiego grona społeczników amatorzy, badacze dociekający historii naszej kultury, poszukiwacze śladów jej dawności, jak i otwierający nowe pola kulturowej działalności człowieka". Podkreśla też

Zofia Sokolewicz fakt, iż skonsolidował on środowisko etnologiczne w powojennym Poznaniu i tym samym położył kamień węgielny pod gmach stojący do dzisiaj. „Z dość rozbitego i skłóconego w latach 50. ośrodka poznańskiego (co pamiętają tylko najstarsi ludzie), stworzył dobrze zorganizowaną grupę badaczy, która z zapałem podjęła nowe wtedy w etnografii polskiej badania adaptacji ludności napływowej na Ziemie Północne i Zachodnie, unikatowe badania małych miast i miasteczek i wiele, wiele innych. Stworzył mocne podstawy dzisiejszego, tak twórczego, środowiska". I jeszcze kilka słów o roli, jaką Józef Burszta odegrał w jakże niesprzyjającej wolnej działalności badawczej epoce, z pewnością dotyczącej głównie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych ubiegłego stulecia: „Był cierpliwym i zręcznym negocjatorem miedzy etnografami a ówczesną władzą, broniąc zawsze niezależności naszych badań. Potrafił w żart obrócić sytuacje, które zapowiadały konflikt, gasił emocje. Był nam dobrym przewodnikiem w trudnych ideologicznie czasach".

Zofia Sokolewicz sięga pamięcią do lat, których ja nie doświadczyłem. Z pewnością nie były one łatwe. Dostrzec to można w powojennych perypetiach kariery naukowej Józefa Burszty, o których przeczytać można chociażby w zamieszczonym w tym tomie tekście Zbigniewa Jasiewicza. Szukanie swojego miejsca w sterowanej odgórnie nauce, w raz wspieranych, a innym razem represjonowanych dyscyplinach w czasach stalinowskich odzwierciedla się w trudnych przejściach osobistych uczonych[1]. Józefa Burszty wędrowanie od socjologii przez historię kultury materialnej do etnografii, praca w różnych instytucjach badawczych i w różnych miastach pośrednio o tym świadczy. Był to stan, który – używając współczesnej terminologii – można by nazwać „ideologicznie powodowanym prekariatem"[2]. Trudno nam go sobie dziś wyobrazić, lecz on istniał i odciskał się na ludzkich życiorysach i postawach. Nie zapominajmy, iż socjologia w tamtym okresie była oficjalnie dyscypliną zakazaną i nie mogła być wykładana na uniwersytetach. Józef Burszta zorientował się na badania historyczne kultury stanu społecznego, z którego się wywodził. Zresztą również przywiązanie do i zainteresowanie dziejami własnej klasy do-

[1] W odniesieniu do etnografów, postaci takich jak Jan Stanisław Bystroń, Kazimiera Zawistowicz-Adamska, Andrzej Waligórski i Jan Czekanowski, szykany takie opisuje np. Z. Jasiewicz (2005: 161)

[2] Zdaję sobie sprawę, że naciągam termin ukuty dla określenia klasy ludzi niepewnych swojej kariery zawodowej i losów życiowych można by powiedzieć na „umowach śmieciowych, we współczesnym systemie neoliberalnym w świecie zachodnim (Standing 2014). Niemniej między tymi odległymi czasowo zjawiskami zachodzi pewien związek. Analogicznie do bowiem klasa wykształconych ludzi nie mogła być pewna swoich kolei życiowych w zależności od dominującej ideologii i kaprysów władzy.

prowadziło go do etnografii – jak się okazuje z pożytkiem dla tej dyscypliny. Dawna etnologia została z politycznych powodów przemianowana na etnografię. Powody były głównie ideologiczne, choć nie tylko.

Między etnografią a etnologią

Przedwojenna tradycja nazewnicza określała tę dyscyplinę akademicką jako etnologię właśnie. Do dziś w zbiorach bibliotecznych Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu natknąć się można na książki ze stemplem „Instytut Etnologii Uniwersytetu Poznańskiego, Zamek" (tzw. Zamek Cesarski, właściwie Królewski, to przedwojenna siedziba wielu instytucji uniwersyteckich, w tym właśnie etnologii kierowanej przez profesorów Jana S. Bystronia, a potem Eugeniusza Frankowskiego). Niekiedy w tradycji kontynentalnej odróżniano etnografię od etnologii. Tę pierwszą rozumiano zazwyczaj jako naukę opisującą kulturę jednego ludu, raczej w pozytywistycznym duchu rozumiany materiał empiryczny, czyli usystematyzowaną faktografię. Etnologia z kolei miała być nauką porównawczą umożliwiającą uogólnienia historyczne bądź badania porównawcze istniejących kultur przeszłych i współczesnych (por. np. Posern-Zieliński 1973: 95-96); pierwsza była bardziej opisowa, a druga syntetyzująca. Teraz zgodnie z uproszczonym, wręcz wulgarnym sposobem pojmowania założeń materializmu historycznego uznano, iż należy podkreślić jedność procesu badawczego i przyjęto ten sam termin na określenie dyscypliny w całym obozie socjalistycznym – etnografia. Ideologiczne przesłanki takiego kroku były oczywiste. Zgodnie z opinią żyjących naonczas badaczy w Związku Radzieckim nazwę etnologia potraktowano jako „zbędny wytwór burżuazyjnej nauki etnograficznej" (Frankowski1952: 2). Etnologię wiązano też z bezwzględnie potępianą szkołą kulturowo-historyczną zajmującą się wyznaczaniem schematów kręgów kulturowych (por. Wróblewski 1967: 33-34).

Społeczno-historyczna i krytyczna etnologia

Gdyby przyjąć tego rodzaju rozróżnienia, to powiedzieć można, że w pierwszym okresie swoje twórczości był Józef Burszta wytrawnym etnologiem, który zmierzał ku uogólniającej, konkretno-historycznej i krytycznej analizie relacji społecznych determinowanych uwarunkowaniami ekonomicznymi. Materialność, społeczeństwo i kultura, wyabstrahowane z rzeczywistości życia ludzkie-

go określonej grupy w danym czasie jawią się jako współzależne aspekty. Ich krytyczno-historyczna analiza to niełatwe zadanie. Niemniej poradził z nim sobie Józef Burszta znakomicie. Okazuje się bowiem, że niezależnie od nazwy dyscypliny i wbrew rzeczonym przeciwnościom ideologiczno-politycznym uprawiał rzetelną, a nawet nowatorską naukę, która syntetyzowała tradycje etnologiczną z czymś, co być może dzisiaj określilibyśmy jako krytykę społeczną i kulturową. Jej zasadniczym wątkiem była historyczna analiza procesów społecznych. Tym samym wpisywała się ona w paradygmat nauki historycznej badającej kulturę społeczności włączonych w szeroko rozumiany proces dziejowy. Zadaniem badacza była jego odtworzenie (Sokolewicz 1981: 77). W tym właśnie duchu pisał Józef Burszta prace na przełomie lat 40. i 50. XX stulecia. Dotyczy to w szczególności książek na temat konsumpcji alkoholu w systemie feudalnym (Burszta 1950; 1951). O jednej z nich, *Wieś i karczma* (1950) Kacper Pobłocki napisał, że jest „równie innowacyjna i inspirująca jak napisana trzy dekady później książka Sidneya Mintza *Sweetness and Power"*, a opisywany przez Bursztę „brak moralności" pańszczyźnianych chłopów „przypomina częściowo koncepcję 'gospodarki moralnej' Thompsona" (Pobłocki 2009: 242--243; zob. także artykuł Pobłockiego w niniejszym tomie).

W oczach badacza zajmującego się krytyczną analizą globalnego kapitalizmu dzieło Burszty jawi się jako prototypowe dla ważnego nurtu antropologii sygnowanej takimi nazwiskami, jak Mintz (1985), Edward P. Thompson czy też Eric Wolf. Co więcej, lektura książek Burszty z lat 50. przyczynić się może do zrozumienia przez nas zasad systemu ekonomicznego, który wpłynął na ukształtowanie się warstwy chłopskiej z właściwą jej kulturą, badaną potem w szczegółach przez pokolenia etnografów, w przedkapitalistycznym systemie gospodarczym. W tym względzie jego wkład wpisuje się w szerszy kontekst wybitnych polskich studiów nad gospodarką folwarczno-pańszczyźnianą (por. np. Marcina Kuli [1962] model tejże gospodarki) oraz sposobem jej funkcjonowania w kontekście europejskim i światowym, jak też sytuacją społeczno--ekonomiczną po zniesieniu poddaństwa na ziemiach polskich. Jako protoplastę tych badań przywołać można Jana Rutkowskiego, a także postacie Jerzego Topolskiego (1987), Andrzeja Wyczańskiego (1960) czy Mariana Małowista (2010). Warto przypomnieć, że tego typu ustalenia, zwłaszcza tego ostatniego badacza, dostarczyły przesłanek do ukucia teorii systemów światowych Immanuela Wallersteina (2007), co ten ostatni przyznaje. Wzmocnione były one teoretycznie inspiracjami płynącymi z francuskiej szkoły *Annales*, dobrze znanymi polskim historykom kultury i społeczeństwa.

Józef Burszta na przełomie lata 40. i 50. na badaczy z kręgu *Annales* się nie powoływał. Jego wkład w studia nad konsumpcją i funkcjonującą na wallerste-

inowskich półperyferiach gospodarką oraz kształtującą się „kulturą chłopską" nie przebił się do historycznej literatury światowej traktującej o tych zagadnieniach. Rzadko wzmiankuje się też o niej w piśmiennictwie polskim; np. nie ma żadnego odniesienia do prac Burszty w opracowaniach dotyczących „zacofania" Europy Środkowej autorstwa najpierw Krzysztofa Brzechczyna (1998), a następnie Anny Sosnowskiej (2005). Warto by z pewnością spróbować wytłumaczyć przyczyny tego stanu rzeczy. Intuicyjnie jedynie przypuszczać można, iż wiązało się to ze specyfiką tematyki poruszanej w tych pracach, tylko pośrednim znaczeniem studiów nad narodzinami wymuszonej propinacją konsumpcji specyficznego produktu w postrzeganym całościowo systemie gospodarczym i powiązanym z nim kształtowaniem się najliczniejszej wprawdzie, lecz zdominowanej klasy społecznej. Niemniej znaczenie tego typu studiów dla historycznie i społeczno-krytycznie zorientowanej antropologii pozostaje wciąż wyzwaniem. Artykuł Kacpra Pobłockiego zamieszczony w tym tomie, to zaledwie pierwszy krok w tym kierunku.

Monografie etnograficzne

Takie historyczne i społecznie krytyczne uprawianie nauki odbiegało od metody i metodologii, która od drugiej połowy lat 50. XX wieku zdominowała polską etnografię. Krzysztof Piątkowski (1985: 44) pisze, iż formalnie poniekąd, w wyniku ustaleń na konferencji metodologicznej w 1956 roku zdecydowano się na przyjęcie „historycznego socjologizmu jako uniwersalnej metody badawczej, wykorzystywanej przy empirycznych opracowaniach monograficznych". W tym sposobie uprawiania etnografii starano się zebrać jak najwięcej danych, które w systematyczny sposób należało przedstawić. Niewątpliwie wiązało się to z gwałtownymi zmianami gospodarczymi, społecznymi i kulturowymi dokonującymi się w ówczesnej Polsce. Była to industrializacja połączona z deruralizacją i urbanizacją, masy dawnych chłopów znajdowały zatrudnienie w przemyśle, bądź po prostu migrowały ze wsi do miast. Dla wielu pozytywistycznie i romantycznie nastrojonych etnografów „kultura ludowa" albo zanikała, albo ulegała nieodwracalnym zmianom. Po części przynajmniej ten sposób myślenia, któremu trudno się było oprzeć, albowiem fakty jakby same mówiły za siebie, podzielał i Józef Burszta. Myślę, że takie m.in. powody leżały za podjęciem się przez niego w swej istocie działania ratunkowego, które miało udokumentować odchodzące w przeszłość utożsamiane z wiejskimi sposoby życia. Najdobitniejszym przykładem takiego przedsięwzięcia była koordynowana przezeń praca nad etnografią Wielkopolski z przełomu lat 50.

i 60. , która zaowocowała monumentalnym trzytomowym dziełem *Kultura ludowa Wielkopolski* (1960-1967). W monografii tej, zawsze przy uwzględnieniu perspektywy historycznej, starano się pokazać kształt tradycyjnej kultury, tak jak ją sobie wyobrażano na podstawie istniejących przekazów, śledzić w terenie i pokazać istniejące ówcześnie świadectwa owych tradycji. Chodziło zatem o uchwycenie przemian kultury ludowej w modernizującym się społeczeństwie. Jak się wydaje, praca nad kulturą ludową regionu przyczyniła się także do wspomnianej powyżej przez Zofię Sokolewicz integracji środowiska, jako że wiele związanych z nim osób brało udział w tym wspólnym dziele.

Temperament socjologiczny Józefa Burszty nie pozwolił mu jednak ograniczyć się do badań „ratunkowych" i dokumentacyjnych. Stąd jego zainteresowanie problemami związanymi z integracją społeczną na tzw. Ziemiach Odzyskanych. Wziąwszy pod uwagę wykształcenie i opisany powyżej sposób uprawiania etnografii traktujący kulturę ludu jako zjawisko procesualne, a nie statyczne, zrozumiałym staje się, iż nie mógł on czuć się dobrze z metodologią, którą nazwałem kiedyś „etnografizm" (Buchowski 2012). Nie dziwi więc, że Burszta stał się chyba pierwszym badaczem, który *explicite* postawił pytanie „Czy kryzys w etnografii?" Tak brzmiał tytuł jego artykułu opublikowanego w „Studiach Metodologicznych". Zarzucał on w nim etnografom ograniczanie się do wąskiej perspektywy, podejmowanie tematów anachronicznych, zasklepienie w przyczynkarstwie i uprawianie ruralistyki, nawoływał do interdyscyplinarności przez współdziałanie „takich dyscyplin jak socjologia, demografia, ekonomia czy pedagogika zawodowa" (Burszta 1965b: 97).

Rola teorii

Nawoływanie do uteoretycznienia etnografii wynikało nie tylko z poczucia niedosytu i znajomości wielu przedwojennych trendów obecnych w etnologii polskiej. Dlatego wraz z Bronisławą Kopczyńską-Jaworską postulował otwarcie teoretyczne, które miałoby polegać na uwzględnieniu tradycji funkcjonalistycznej Bronisława Malinowskiego, koncepcji współczynnika humanistycznego Floriana Znanieckiego, związku między kulturą a społeczeństwem Stefana Czarnowskiego, czy wreszcie badania społeczności w środowisku geograficznym Franciszka Bujaka. Ich zastosowanie miało doprowadzić do ukształtowania się w etnografii tzw. polskiej drogi (Burszta, Kopczyńska-Jaworska 1982: 54-58).

Krytycznie oceniali ci sami autorzy hegemonię „paradygmatu etnograficznego", na który składały się ewolucjonizm krytyczny, rodzaj historycyzmu i so-

cjologizm. Dwa pierwsze interesowały się faktami w ujęciu diachronicznym, etnogenezą fenomenów właściwych danej kulturze, a ostatni pokazywać miał synchroniczne relacje zachodzące między nimi. W eklektyczny sposób starano się je w tradycji polskiej połączyć (Burszta, Kopczyńska-Jaworska 1982: 51), co nie zawsze dawało satysfakcjonujące rezultaty. Znajdujemy tamże wyraz rozczarowania, iż etnologii brak było kontaktu z nauką światową, co było prawdą. Nie odcisnęły się na jej dziejach trendy takie, jak strukturalizm, hermeneutyka i semiotyka (Burszta, Kopczyńska-Jaworska 1982: 59). Niemniej podkreślić trzeba, iż konstatacja ta jest trafna tylko w odniesieniu do okresu sprzed roku 1970. Na przykład, cztery dzieła Claude'a Lévi-Straussa zostały przełożone na język polski w latach sześćdziesiątych i w 1970 roku właśnie. Rychło wszystkie wymienione przez Bursztę i Kopczyńską-Jaworską kierunki znalazły swe zastosowanie w pracach autorów, którzy w latach 1980 i 1981 ogłosili w „Polskiej Sztuce Ludowej" swój trzyczęściowy manifest i utożsamiali się z „nową etnologią polską" – Ludwika Stommy (1975; 1976) czy Jerzego S. Wasilewskiego (1976), a także Zbigniewa Benedyktowicza, Czesława Robotyckiego i Ryszarda Tomickiego. W tym sensie, ta pisana na początku lat 80. diagnoza była trochę (czasowo) chybiona i niesprawiedliwa. Jednocześnie powiedzieć trzeba, iż były to dopiero pierwsze jaskółki orientacji, która stała się tak charakterystyczna dla polskiej sceny etnologicznej w latach 80 i 90. Nadmienić też wypada, że zainteresowanie bardziej współczesnymi orientacjami w antropologii anglosaskiej zainicjowane zostało właśnie w momencie, kiedy oboje autorów narzekało na jego brak; czynili to m.in. młodzi adepci dyscypliny będący pod wpływem myślenia Józefa Burszty, na przykład jego syn Wojciech i Jan Grad, a starałem się to także czynić, choć nie mnie oceniać rezultaty tych starań, także i ja.

Metodologią i teorią Józef Burszta zainteresowany był zawsze. To on prowadził wykłady z teorii kultury, które otwierały studentom i studentkom oczy na powiązania etnografii z innymi dyscyplinami oraz pokazywały jej orientacje teoretyczne na tle ogólnych prądów w naukach społecznych i humanistyce. Sam otwarty był przy tym na współpracę z innymi badaczami. Bliska znajomość z Jerzym Topolskim nie była dziełem przypadku. W koncepcji Jerzego Kmity widział szansę na poszerzenie horyzontów poznawczych etnologii. Chętnie sięgał do ustaleń pozwalających inaczej spojrzeć na nowe fenomeny, a koncepcja folkloru i folkloryzmu, zręby której zapożyczył od Hansa Mosera (1962), po części przez pisma Hermana Bausingera (np. 1966) i zaadoptował do polskiej sytuacji, jest tego przykładem. Zresztą inspiracje płynące z niemieckiej strefy językowe były mu bliskie. (Nawiasem mówiąc pojęcie folkloryzmu nie było dla Burszty teorią, a jedynie słowem, za pomocą którego starał

się uchwycić procesy modernizacyjne w jakich folklor funkcjonował; koncepcja ta przystawała więc i pomagała zrozumieć przekształcenia tzw. tradycyjnej kultury ludowej w nowej sytuacji.) Nigdy nie sprzeciwiał się więc ciążeniu wielu absolwentów etnografii ku socjoregulacyjnej teorii kultury. Jeśli o mnie chodzi, to nie widział najmniejszego problemu w tym, bym pisząc pod jego kierunkiem doktorat inspirował się w pracy i konsultował jej tezy z twórcą tej teorii, wspomnianym Jerzym Kmitą (por. Buchowski 1986).

Relacja kultury ludowej do kultury narodowej

To George W. Stocking (1982) dokonał słynnego podziału tradycji antropologicznej na dwa główne rodzaje – tę towarzyszącą i wspierającą budowanie imperiów oraz tę, która służyła budowaniu narodów. Ciekawe, iż uczynił to w posłowiu do specjalnego numeru „Ethnosu", redagowanego przez Tomasa Gerholma i Ulfa Hannerza, w którym Burszta i Kopczyńska-Jaworska opublikowali cytowany powyżej artykuł. Cały tom był jedną z pierwszych poważnych prób pokazania różnorodności tradycji etnologicznych i antropologicznych. Zapoczątkował dyskusje, które dziś znane są pod hasłem antropologii światowych, *world anthropologies* (por. Buchowski 2012). W myśl tego podziału środkowoeuropejska etnologia mieści się w nurcie narodotwórczym. Wielu badaczy uważa, iż taka etnologia służyła więc, intencjonalnie bądź nie, celom nacjonalistycznym, co do pewnego stopnia przypominało rolę antropologów i antropologii w dziele kolonialnym.

W odniesieniu do dorobku Józefa Burszty problem ten wymaga szczegółowej uwagi, rozległych i wnikliwych studiów. W latach 70. i 80. XX wieku, a zatem i u schyłku swojego życia poświęcił on wiele uwagi miejscu kultury ludowej w tworzeniu kultury narodowej. Tytuły dwóch książek są niedwuznaczne i znamienne. *Kultura ludowa – kultura narodowa* (1976) oraz *Chłopskie źródła kultury* (1985). Pamiętać przy tym należy o kilku rzeczach. Pierwszą z nich jest jego wspomniana na początku lojalność wobec własnych korzeni społecznych. Po drugie, gromadząc przez lata wiedzę o kulturze polskiej i chłopskiej czuł, iż nie tylko jest uprawniony, lecz nawet powinien się w tej sprawie wypowiedzieć. Po trzecie, przy całej jego wytrawności metodologicznej i rozległych horyzontach teoretycznych nie można zapominać, iż należał on do pokolenia badaczy, którzy chcieli dzieje i współczesność osobliwej formy kultury zwanej ludową nie tylko poznawać, pokazać sposoby jej przekształcania się i funkcjonowania, lecz zarazem ją waloryzować. Był to romantyczny pogląd, który towarzyszył poczynaniom wielu etnografów. Sprawiał, że nieraz pragnę-

li oni pokazać jej wartości i wkład w kulturę ogólnonarodową. Jeśli tak rzeczywiście było, to na ten aspekt dzieła Józefa Burszty spojrzeć należy jako na przypadek stockingowskiego typu antropologii narodotwórczej. Podkreślanie doniosłości kultury warstw nieelitarnych zbiegało się przy tym z ogólnymi celami ówczesnych władz legitymizujących swą rację stanu rzekomym urzeczywistnianiem rządów ludowych. Nie znaczyło to wcale, iż etnografowie realizowali cele ideologiczne. Jak się rzekło, ich pobudki wypływały z inspiracji romantycznych, a jak dowodzi tego wielu autorów, rzadko kierowali się oni ideologią jako przesłanką działania. Zarazem w okresie propagowania idei socjalistycznego internacjonalizmu jakakolwiek forma wspierania kultury narodowej niekoniecznie zbiegała się z celami dzierżących władzę.

Uwagi końcowe

Jak nadmieniłem, powyższe stwierdzenia sygnalizują jedynie możliwe kierunki badań mających na celu umiejscowienie dzieła Józefa Burszty na tle epoki, w której tworzył. Pozwolą one, moim zdaniem, rzucić światło na istotne z dzisiejszego punktu widzenia aspekty historii polskiej etnologii i jej rozwoju w kontekście europejskim. Zdadzą sprawę z orientacji teoretycznych rozwijanych w polskiej nauce, której meandry wiodły między etnografią i etnologią oraz doprowadziły do współczesnej antropologii społeczno-kulturowej, jej polskiej wersji, która łączy tradycje kontynentalne, francuskie i anglosaskie. W pewnym okresie podzielana wizja kultury jako zreifikowanej rzeczywistości podważona została w szczególności przez Józefa Bursztę. To on, już na początku swej kariery, podkreślał jej związki ze społeczeństwem, z klasowymi zróżnicowaniami i nierównościami. Historyczna perspektywa pozwalała mu na ukazanie procesualnej istoty kultury, do wykuwania form której wkład wnoszą różne, zmienne w czasie, lecz zachowujące pewną ciągłość grupy społeczne. Moim zdaniem to kilka zasadniczych wątków dzieła Burszty, które nam pozostawił, byśmy mogli twórczo wykorzystać tkwiące w nich idee w krytycznym oglądzie zachodzących wokół nas procesów społecznych i kulturowych.

BIBLIOGRAFIA:

Bausinger H.

1966 *Zur Kritik der Folklorismuskritik.* w: H. Bausinger (Hg.): *Populus Revisus. Beiträge zur erforschung der Gegenwart*, (Volksleben. Untersuchungen des Ludwig Uhland--Institutes der Universitãt Tübingen, Bd. 14), Tübingen: Tübingeer Vereinigung für Volkskunde, s. 61-75.

Brzechczyn K.

1998 *Odrębność historyczna Europy Środkowej*. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.

Buchowski M.

1986 *Magia. Jej funkcje i struktura*, Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.

2012 *Etnologia polska: historia i powinowactwa*, Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacja.

Burszta J., Kopczyńska-Jaworska B.

1982 *Polish ethnography after World War II*, „Ethnos" 47(1-2): 50-63.

Frankowski E.

1952 *Etnografia radziecka*, „ Lud" 39: 1-42.

Jasiewicz Z.

2005 *The adaptation of Soviet models in Polish Anthropology before 1956*, w: C. Hann, M. Sárkány, P. Skalník (eds.), *Studying People in People's Democracies: Socialist Era Anthropology in East-Central Europe*, Münster: LiT Verlag, s. 159-169.

Kaniowska K.

1984 *Tradycja metodologiczna powojennej etnografii polskiej*, „Lud" 48, s. 51-69.

Kula W.

1962 *Teoria ekonomiczna ustroju feudalnego: próba modelu,* Warszawa: PWN.

Małowist M.

2010 *Western Europe, Eastern Europe and world development, 13th-18th centuries: collection of essays of Marian Małowist*, ed. by Jean Batou and Henryk Szlajfer, Leiden--Boston: Brill.

Mintz S.

1985 *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*, New York: Penguin Books

Moser H.

1962 *Vom Folklorismus in unserer Zeite*, „Zeitschrift für Volkskunde" 58: 177-209.

1964 *Der Folklorismus als Forschungsproblem der Volkskunde*, „Hessische Blätter für Volkskunde" 55: 9–57.

Piątkowski K.

1985 *Problematyka teoretyczna w powojennej etnografii polskiej*, „Lud" 49: 35-62.

Pobłocki K.

2009 *Wither anthropology without a nation state? A post-socialist perspective on „world anthropologies*, „Critique of Anthropology" 29(2): 225-252.

Posern-Zieliński A.

1973 *Kształtowanie się etnografii jako samodzielnej dyscypliny naukowej*, w: M. Terlecka (red.), *Historia etnografii polskiej*, Wrocław: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, s. 115-167.

Sokolewicz Z.
1981 *Etnografia - etnologia - antropologia kultury - ludoznawstwo. Czym są? Dokąd zmierzają?* (Odpowiedzi na ankietę), „Polska Sztuka Ludowa" 35(2): 77-79.
Sosnowska A.
2004 *Zrozumieć zacofanie. Spory historyków o Europę Wschodnią (1947-1994*, Warszawa: Wydawnictwo Trio.
Standing G.
2014 *Prekariat. Nowa niebezpieczna klasa*, tłum. K. Czarnecki, P. Kaczmarski, M. Karolak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Stocking G. W., Jr.
1982 *Afterword: a view from the center*, „Ethnos" 47(1-2): 172–186.
Stomma L.
1975 *Rytuał pokładzin w Polsce – analiza strukturalna*, „Etnografia Polska" 19(1): 51-64.
1976 *Mit Alkmeny*, „Etnografia Polska" 20(1): 99-110.
Topolski J.
1987 *Narodziny kapitalizmu w Europie XIV-XVII wieku*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
Wallerstein I.
2007 *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, tłum. K. Gawlicz i M. Starnawski, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
Wasilewski J.
1976 *Podróże do piekieł. Rzecz o szamańskich misteriach*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
Wróblewski T.
1967 Wstęp do etnografii. Etnografia, lud, kultura, t.1, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza
Wyczański A.
1960 *Studia nad folwarkiem szlacheckim w Polsce w latach 1500-1580*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Kacper Pobłocki
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Poznań

WÓDKA JAKO FORPOCZTA KAPITALIZMU: PROPINACJA A PROCES KLASOTWÓRCZY W PESPEKTYWIE GLOBALNEJ

Wieś i karczma (1950) oraz *Społeczeństwo i karczma* (1951) Józefa Burszty (oraz przedrukowana w niniejszym tomie broszura popularyzatorska pt. *Niewola karczmy*) należą do pereł światowej humanistyki. Piszę te słowa z pełną odpowiedzialnością. Gdyby książki te zostały opublikowane w bardziej sprzyjających okolicznościach, w bardziej poczytnym języku i w okresie, który nie jest uznawany za „czarną dziurę" w krytycznej refleksji humanistycznej, mogłyby wywrzeć istotny wpływ na kierunek badań humanistycznych – i być wymieniane obok tak istotnych prac jak *The Making of the English Working Class* brytyjskiego historyka E.P. Thompsona (1963), *Sweetness and Power* amerykańskiego antropologa Sidneya Mintza (1985), czy *Nadzorować i karać* francuskiego filozofa Michaela Foucaulta (1998) [oryg. 1975]. Dzieło Burszty jest równie intrygujące, nietuzinkowe, pionierskie jak wymienione tu pozycje, porusza podobne kwestie, a do tego zostało opublikowane dekadę wcześniej niż najstarsza z nich. Niestety, książki Burszty nie tylko nie weszły do kanonu światowej humanistyki, ale jest też mało znana w Polsce.

Burszta opisuje proces powstawania jednego z pierwszych społeczeństw konsumpcyjnych na świecie. Nie chodzi jednak tutaj o współczesne „świątynie konsumpcji" (Makowski 2004) czy też o ponowoczesny, rzekomo post-industrialny kapitalizm, ale o pojawienie się społeczeństwa biedа-konsumpcyjnego u samego zarania kapitalizmu. Punktem wyjścia książki Burszty jest innowacja polskiej szlachty, która w obliczu spadającej rentowności sprzedaży zboża na międzynarodowych rynkach, wpadła na pomysł przetworzenie go na wódkę oraz wytworzenia rynku wewnętrznego na ów produkt. Słowem kluczowym, a zarazem jednym z głównych bohaterów tej książki, jest propinacja – czyli z jednej strony przywilej produkcji i sprzedaży trunków, głównie wódki, którym cieszyła się polska szlachta, a z drugiej obowiązek jej konsumpcji narzucany chłopstwu. Burszta opisuje szczegółowo wymyślne sposoby, dzięki którym polska szlachta uniezależniła się od koniunk-

tur międzynarodowych i stworzyła swoiste ekonomiczne *perpetuum mobile* – niemal całkowicie zamknięty system gospodarczy, w którym chłopi byli zarówno producentami, jak i konsumentami kluczowego dla tego systemu towaru – wódki. Drugim bohaterem tych książek jest karczma, czyli miejsce, w którym owa transformacja się dokonała. Burszta opisuje, jak z miejsca spotkań pomiędzy różnymi klasami, karczma przeistoczyła się w centralny punkt systemu folwarczno-pańszczyźnianego, który jednocześnie stanowił miejsce wyzysku i oporu. Trzecim bohaterem jest społeczeństwo – czyli coś, co wykluło się na marginesie wódczanej gospodarki.

Prace naukowe i popularno-naukowe, które wyciągają „szkielety z szafy" sielankowej wizji polskiej historii, są ostatnio wysoko cenione. Dyptyk Burszty o roli karczmy i wódki w formowaniu się społeczeństwa klasowego stanowią idealny punkt wyjścia do takich rozważań, zwłaszcza w kontekście relacji między szlachtą a chłopstwem. Monumentalna monografia *Trójkąt ukraiński* Daniela Beauvois (2005), postkolonialna interpretacja dziejów Polski przeprowadzona przez Jana Sowę w *Fantomowym ciele króla* (2011), czy też ferment wywołany przez płytę *Gore* (2011) folkowo-punkowego zespołu R.U.T.A., na której przypomniane zostały chłopskie pieśni gniewu i buntu przeciwko opresji klasowej, są na to doskonałym dowodem. Tego rodzaju narracje są o tyle potrzebne, że wizja polskiej historii społecznej w pewnym sensie postawiona jest na głowie – regiony najbardziej „eksponowane" w rodzimej folklorystyce i zakodowane w świadomości zbiorowej jako przykłady tradycyjnej polskiej wsi, takie jak Podhale, Kurpie czy rejon łowicki, to nieliczne obszary, do których nie dotarła gospodarka folwarczno-pańszczyźniana. Tymczasem to właśnie z tych regionów pochodzą dwa z trzech „narodowych" strojów ludowych (w niektórych opracowaniach do strojów narodowych zaliczany jest tez strój kurpiowski). Wyjątek zatem stał się regułą. O tym, jak trudno włączyć historię wsi pańszczyźnianej do polskich wielkich narracji świadczy choćby przykład Władysława Reymonta. Znamienne jest, że za miejsce akcji swoich *Chłopów* obrał on Lipce – wieś zdominowaną przez niezależnych i bogatych chłopów – a nie Krosnowę, wieś pofolwarczną, w której faktycznie mieszkał i musiał znać lepiej niż Lipce, do których dojeżdżał, ale którą postanowił przemilczeć w swoim dziele literackim (Jarecka-Kimlowska 1989). Doświadczenie i spuścizna systemu folwarczno-pańszczyźnianego wciąż jeszcze pozostają w dużej mierze nieopisane.

Sielankowa wizja historii spopularyzowana w okresie tzw. Polski Ludowej miała rysy wybitnie szlachecko-inteligenckie i albo romantyzowała dolę chłopa, albo otwarcie pomijała niewygodne kwestie. Jak wyliczył kiedyś Ludwik Stomma (1986), w klasycznych tomach Oskara Kolberga opisujących kulturę

ludową Mazowsza, aż 85 procent materiałów opisujących życie codzienne na wsi dotyczy wyłącznie czynności radosnych – tak jakby polski chłop nie robił nic innego, tylko tańczył, bawił się i śpiewał. Nie ma tam niemal nic o wyzysku, przemocy czy poczuciu krzywdy. Nawet motyw Jezusa Frasobliwego, jeden z ważniejszych toposów wykorzystywanych przez blisko 20 tysięcy oficjalnych twórców ludowych z czasów PRL-u, został upowszechniony jako wyraz melancholii, a nie cierpienia – mimo że samo słowo frasunek jest leksykalnym synonimem zgryzoty, rozpaczy i bólu. Może więc fakt, iż książki Burszty przeszły w zasadzie bez echa w okresie, który tylko nominalnie był ludowy, nie powinien zaskakiwać – miejmy nadzieję, że obecny klimat intelektualny będzie dla nich bardziej sprzyjający.

Dzieła Burszty są dowodem na to, iż w budowaniu wizji odmiennej do paradygmatu „wsi spokojnej, wsi wesołej" i pisania historii polskiego ludu, nie musimy zaczynać od zera. Co więcej, wyznaczają one zupełnie nowy kierunek, także z perspektywy światowej humanistyki, rozważań o kształtowaniu się klas i początkach kapitalizmu, a w pewnym sensie także o jego naturze. Z tych powodów jego analizy mogłyby być tak istotne jak słynne dzieło Thompsona. To właśnie gdzieś pomiędzy uciskiem a oporem, między „odgórnymi" innowacjami mającymi na celu wlanie jak największej ilości wódki do krwiobiegu polskiego społeczeństwa, a „oddolnymi" innowacjami, które temu się sprzeciwiały, wykluły się dwie podstawowe klasy społeczne. Można je symbolicznie nazwać „państwem" i „chamstwem". Co prawda Burszta nie używa takich kategorii, ale tym, co wyróżnia jego analizę spośród wielu klasycznych dzieł dotyczących struktur i podziałów klasowych jest to, że rozumie on klasy w sposób relacyjny, a nie deskryptywny. Innymi słowy, klasa społeczna to dla niego forma relacji między ludźmi, a nie etykietka, której można używać do opisu różnic społeczno-ekonomicznych. Takie właśnie relacyjne rozumienie klas łączy Bursztę z Thompsonem.

Za jedną z najważniejszych prób ukazania swoistej racjonalności systemu folwarczno-pańszczyźnianego powszechnie uznaje się *Teorię ekonomiczną ustroju feudalnego* Witolda Kuli (1983). Jest to też w zasadzie jedyna na ten temat pozycja, która została przetłumaczona na wiele języków obcych i przedarła się do światowej dyskusji na temat przejścia od feudalizmu do kapitalizmu. Moim zdaniem książki Burszty zasługują na równie znaczące, może nawet ważniejsze, miejsce w tej literaturze. O ile Kula skupia się przede wszystkim na analizie ekonomicznej, Burszta łączy wątki gospodarcze z politycznymi, kulturowymi i psychologicznymi. W tym sensie jest to ujęcie niezwykle współczesne. Celem tej interdyscyplinarnej analizy jest ukazanie powolnego, acz skutecznego mechanizmu wyłaniania się hegemoni klaso-

wej polskiej szlachty. Jest to wątek niezwykle ważny, choć z reguły pomijany w analizach. Charles Tilly w słynnej książce *Coercion, Capital and European States* (1992) pokazał, że europejskie formy organizacji terytorialnej na przestrzeni ostatniego tysiąclecia opierały się albo na postępującej koncentracji środków finansowych (głównie w miastach lub państwach-miastach), albo na koncentracji środków przemocy (głównie przez państwa lub imperia). Pierwsza Rzeczpospolita była jedynym wyjątkiem od tej reguły – w trakcie dojrzewania tego systemu polityczno-ekonomicznego zarówno słabła rola państwa, jak i malał wskaźnik urbanizacji. Co w takim razie stanowiło swoisty „klej" społeczny, który spajał ową strukturę w całość? Burszta pokazuje, że były nim właśnie stosunki klasowe osadzone w wódczanej ekonomii i z niej wyrastające. O ile zatem brytyjska klasa robotnicza wykształciła się wokół zjawiska utowarowienia pracy, co świetnie opisał Thompson, tak to, co coraz częściej nazywa się „klasą ludową" (por. Gdula, Sadura 2012), która współcześnie zamieszkuje nie tylko wieś, lecz również, a może nawet przede wszystkim, miasta, została wytworzona wokół produkcji i konsumpcji innego towaru – wódki. Książkami, które najlepiej opisują ten proces są właśnie dzieła Burszty i dlatego uważam, że zasługują one na tak centralne miejsce w historiografii, jak wspominana analiza Thompsona.

Analiza klasowa Burszty polega na tym, że pokazuje on i tłumaczy proces, w którym wódka okazała się idealnym narzędziem do ustanowienia swoistej szlacheckiej władzy absolutnej w Polsce. Najważniejszym zagrożeniem zewnętrznym dla pozycji szlachty były wahania cen zboża na międzynarodowych rynkach. Polski szlachcic, który wyjeżdżał ze zbożem do z Gdańska, nie wiedział, za ile będzie w stanie je sprzedać. Po długiej i drogiej podróży (koszta transportu dochodziły nawet do 70 procent całkowitych kosztów produkcji zboża w systemie folwarcznym) miał on dość słabą pozycję przetargową w stosunku do kupców – musiał często zgadzać się na proponowaną cenę, gdyż było to i tak lepsze niż powrót do domu z niesprzedanym towarem. W tej sytuacji szlachta próbowała obejść monopol Gdańska. Propinacja okazała się idealnym rozwiązaniem tego problemu.

Drugim zagrożeniem była stosunkowo mocna pozycja sołtysów i niezależnych chłopów, którzy w początkowym okresie rozwoju systemu folwarcznego zdecydowanie lepiej odnajdywali się na rynku zbożowym. Musiało upłynąć trochę czasu zanim szlachta „przekuła miecze na lemiesze" i nauczyła się rolnictwa – stąd tak popularne były podręczniki gospodarowania, m.in. autorstwa Anzelma Gostomskiego. Głównym konkurentem dla szlachty byli sołtysi, którzy nie tylko świetnie radzili sobie z produkcją zboża, lecz mieli również silną pozycję polityczną i społeczną na wsi, między innymi dlatego, że prowa-

dzili karczmy i sprzedawali tam warzone przez siebie piwo. Produkcja wódki zatem stanowiła idealny mechanizm walki z zewnętrzną i wewnętrzną konkurencją, była sposobem ustanowienia hegemonii zarówno ekonomicznej, jak i politycznej polskiej szlachty.

Zjawisko propinacji, które Burszta umieścił w centrum swoich rozważań, Kula jedynie wspomina, ograniczając się do przywołania opinii księcia Czartoryskiego, wedle którego propinacja była „prawdziwą mennicą" – źródłem dochodów bardziej niezawodnym niż produkcja zboża, manufaktury czy też czynszowanie chłopów (Kula 1983: 20). Zwraca również uwagę, że w procesie dojrzewania gospodarki folwarczno-pańszczyźnianej zyski z propinacji przewyższały dochody z innych sfer działalności gospodarczej (*ibidem*: 152--163). Z tego słusznego spostrzeżenia nie wyciągnął jednak należnych wniosków – propinacja jest dla Kuli jedynie mechanizmem drenażu chłopów z gotówki, którą zdobywali dzięki sprzedaży na lokalnym rynku produkowanej przez siebie żywności, podczas gdy dla Burszty wódka stanowi centralny element funkcjonowania społeczeństwa Rzeczpospolitej Obojga Narodów.

W ujęciu autora *Niewoli karczmy* propinacja to zatem nie tylko zjawisko ekonomiczne. Podejmuje on także niezwykle wyrafinowaną analizę jego aspektu psychologicznego, zbliżając się w tym punkcie do sposobu myślenia Foucaulta. Burszta pokazuje, jak z jednej strony zmuszano chłopów do picia – czy to przez narzucanie im rocznych kontyngentów wódki, którą musieli zakupić, czy też poprzez sądowe nakazy wykupu trunków, albo przemyślne wprowadzanie wódki do obyczaju (np. w postaci do dziś funkcjonującego przekonania, że aby coś załatwić „u władzy", należy sprezentować jej butelkę mocnego alkoholu), bądź nieformalne prawo litkupu, zgodnie z którym transakcja handlowa była ważna dopiero wtedy, gdy została „opita" w karczmie. Z drugiej strony Burszta demaskuje wyrafinowany mechanizm psychologiczny, poprzez który wódka niejako „sama" zadomawiała się wśród chłopów. Zjawisko to zachodziło powoli, wręcz niezauważalnie – przymus propinacyjny zalegalizowano dopiero w 1766 roku, gdy praktycznie był już uniwersalny. Burszta krok po kroku opisuje ten proces z wyjątkową szczegółowością i przenikliwością. Podobnie jak Foucault, pokazuje, że rządzić można też pośrednio, używając do tego miękkich technologii władzy. O ile jednak francuski filozof opisuje dyscyplinującą rolę systemu penitencjarnego, o tyle Burszta skupia się w swej analizie na substancji psychoaktywnej. Nadaje to jego pracom wielkiej oryginalności, która nie przemija mimo upływu ponad pół wieku od ich wydania.

Genezę wódczanej gospodarki upatruje Burszta w fakcie, iż picie alkoholu początkowo stanowiło istotny element stylu życia warstw wyższych – szlach-

ty i duchowieństwa, a dopuszczenie do pańskiego stołu chłopi uważali za swoistą nobilitację. Stąd przeświadczenie, do dziś zresztą w Polsce występujące, że podczas konsumpcji alkoholu znikają, bądź chwilowo zawieszane są różnice klasowe. To właśnie podczas tzw. bruderszaftu przechodzimy „na ty", a jedną z ważniejszych społecznych funkcji alkoholu ma być przełamywanie lodów między obcymi sobie ludźmi. Burszta nie tylko dekonstruuje ten mit, lecz pokazuje też, jak legł on u podwalin systemu klasowego pierwszej Rzeczpospolitej. Opisuje wyłanianie się dwóch odmiennych stylów picia – na wesoło i na smutno. Szlachta mogła pić, podczas gdy chłop pić musiał. Wódka była integralnym elementem stylu życia szlacheckiej klasy próżniaczej, dla chłopa natomiast stała się idealnym lekarstwem, pocieszeniem na coraz to bardziej pogarszającą się sytuację bytową. Im bardziej ciemiężony i wyzyskiwany, tym chętniej chodził chłop do karczmy, gdyż stanowiła ona miejsce, gdzie mógł choć na chwilę nie tylko zapomnieć o beznadziejnej sytuacji, ale też uzyskać namiastkę sprawczości – jako konsument poczuć się panem własnego losu.

Psychologia wódczanego społeczeństwa opierała się na fundamentalnej sprzeczności – im lepiej system funkcjonował, tym bardziej zagrożone były jego podstawy. Chłopi byli przecież zarówno podstawowymi producentami, jak i konsumentami wódki. A im lepszy konsument, tym gorszy producent – w schyłkowym okresie systemu folwarczno-pańszczyźnianego wódka stanowiła główny element pożywienia szerokich mas chłopskich, które były już w dużej mierze strukturalnie uzależnione od alkoholu i niezdolne do funkcjonowania bez niego. Spadała wydajność ich pracy, co zmuszało szlachtę do zaostrzania wyzysku – sytuacja chłopa pogarszała się, przez co „naturalnie" lgnął on coraz bardziej w objęcia butelki. System dążył do samounicestwienia – do czego zresztą z czasem doszło.

Drugą sprzeczność Burszta nazywa „podwójną buchalterią moralną" szlachty. Polegała ona na tym, że szlachta miała monopol na produkcję i sprzedaż alkoholu wyłącznie na terenie swojego majątku, a chłopi byli zobowiązani do kupna wódki wyłącznie u swojego dziedzica. Dążąc do zwiększenia dochodów szlachta starała się jednak przyciągać do swoich karczem „nieswoich" chłopów, jednocześnie zakazując własnym chłopom picia u obcych. Burszta opisuje szczegółowo stosowane przez szlachtę chwyty marketingowe, a także zachowania chłopów, które one wywoływały. Mechanizm ten z jednej strony wzmocnił pozycję karczmy jako oazy wolności – w obcej karczmie chłop czuł się niezależny od swojego pana, a z drugiej stanowił fundament jego rzekomego braku moralności – chłop karany był za to, że łamie monopol propinacyjny swojego pana. Karczma stanowiła zatem istotną instytucję, w której – używając języka Foucaulta – chłopi pańszczyźniani byli tworzeni jako podmioty. Ponadto,

podobnie jak propinacja, wyznaczała ona granice wolności i ogniskowała formy chłopskiego oporu. Szlachta sprawowała władzę nad chłopstwem nie tylko poprzez bezpośrednie środki przymusu, lecz także pośrednio, właśnie poprzez alkohol, który z jednej strony służył do zniewalania, a z drugiej stanowił swoisty wentyl bezpieczeństwa, kanalizujący gniew i sprzeciw wobec opresji.

Burszta tłumaczy podstawowy paradoks działania alkoholu jako – jak można by dzisiaj powiedzieć – „nieludzkiego aktora", jednocześnie tworzącego i niszczącego więzi międzyludzkie. Picie uważane jest bowiem za czynność społeczną, *par excellence* towarzyską. Bycie razem, w grupie, bardzo często oznacza wspólne picie, które teoretycznie zbliża ludzi. Jednocześnie jednak długoterminowe działanie alkoholu wpływa destrukcyjnie na więzi społeczne, a alkoholik to osoba, dla której jedyną realną więzią jest więź z butelką. Agnieszka Golczyńska-Grondas w świetnej książce *Mężczyźni z enklaw biedy* (2004), opisuje symptomatyczną sytuację, kiedy to byli partnerzy („konkubenci" z tzw. marginesu społecznego) spotkali się na ulicy po dłuższym okresie niewidzenia. Po wymianie dosłownie kilku zdań, postanowili „obalić" półlitrówkę wódki. Kupili alkohol, poszli do mieszkania, w milczeniu opróżnili butelkę, po czym bez słowa rozstali się. Byli w stanie nawiązać relację jedynie za pomocą alkoholu. Być może druga osoba była im potrzebna tylko jako milczący świadek ich więzi z substancją, sankcjonujący tę już tylko rytualnie społeczną sytuację.

Wódka umożliwia nawiązanie relacji społecznych i zarazem je unicestwia, jest jednocześnie „nieludzkim" agentem tworzenia więzi, jak i indywidualizacji, czy wręcz radykalnego osamotnienia bądź uprzedmiotowienia – człowiek „zalany" nie jest „sobą", lecz „oddaje się" wódce, pod której wpływem się znajduje. Nieprzypadkowo karczmarz w folklorze – o czym wspominał już Stomma – często przedstawiany był jako diabeł, któremu człowiek oddaje swą duszę, a stan upojenia alkoholowego porównywano do stanu wyjścia z własnego ciała. W Polsce wódka stanowiła pierwszy w historii towar konsumpcyjny (czyli coś, co kupuje się za pieniądze), odpowiedzialny – może nawet bardziej niż praca najemna – za proces proletaryzacji. Bardzo podobnego zjawiska doświadczali kolumbijscy i boliwijscy chłoporobotnicy, co świetnie opisał Michael Taussig w klasycznej książce *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (1980). Taussig i Burszta analizują mechanizm, w wyniku którego ludzie stawali się podmiotami kapitalizmu. Obaj opisują też, jak bronili się przeciwko utowarowieniu. Pieniądze zarobione w pracy najemnej wydawali jak najszybciej i „bezmyślnie", po to właśnie, by nie przeistoczyć się w konsumentów, jakby ostentacyjnie okazując pogardę dla „szatańskiej ekonomii" kapitalizmu i towaru/pieniądza.

Karl Polanyi (2010) twierdził, że gospodarka rynkowa może zaistnieć wyłącznie w społeczeństwie rynkowym, a więc takim, w którym zerwane są bezpośrednie, osobiste, więzi międzyludzkie, a relację społeczne sprowadzają się do bezosobowych transakcji. Alkohol, który pojawia się nieodzownie z pieniędzmi, stanowił właśnie taki pierwszy katalizator kształtowania się nowoczesnego społeczeństwa kapitalistycznego, czyli takiego, w którym odnosimy się do siebie nie bezpośrednio, ale poprzez towar – tutaj pieniądz, albo wódkę.

Jeśli przyjąć, że propinacja stanowiła swoisty grzech założycielski polskiego społeczeństwa, to analizy Burszty traktować można jako genealogię zjawiska, które współcześnie opisywane jest jako próżnia lub anomia społeczna. Według socjologów jest ona w Polsce niezwykle silna – na tle innych społeczeństw europejskich wyróżniamy się bardzo niskim poziomem zaufania, zarówno do instytucji, jak i innych ludzi. Książki Burszty zdają się być niezwykle aktualne również w odniesieniu do wydarzeń, jakie miały miejsce w ciągu ostatnich dwudziestu lat. Z witryn wielu sklepów zniknęły szyldy „spożywczy" lub „wielobranżowy". W ich miejsce pojawiły się „alkohole", „piwo" czy „wódki", a nawet „galerie alkoholu". Podczas (ponownego) ustanawiania kapitalizmu w Polsce znacząco wzrosło spożycie alkoholu (z 6 do 9 litrów czystego spirytusu na osobę rocznie), czemu towarzyszyło lawinowe, bo dwudziestokrotne zwiększenie się liczby punktów sprzedaży alkoholu. Szacuje się, że choroba alkoholowa dotyczy około 16 procent polskiego społeczeństwa. Nie są to tylko sami uzależnieni, lecz również ich bliscy – alkoholizm dotyka bowiem także tych, którzy piją pośrednio. Obecnie pijemy średnio trzy razy więcej alkoholu niż w 1950 roku, kiedy to ukazała się pierwsza książka Burszty o wódce. Jest więc ona dziś jeszcze bardziej aktualna niż wtedy.

Można pokusić się o stwierdzenie, iż istnieje coś na kształt Weberowskiego „powinowactwa z wyboru" między kapitalizmem a alkoholizmem, czy też – między rozwojem kapitalizmu, a pojawieniem się tego, co Mintz nazywa *drug foods*, czyli stymulantów, takich choćby jak wódka. W pracy *Sweetness and Power*, absolutnym klasyku antropologii konsumpcji i jednej z pierwszych analiz transnarodowych, która dała początek badaniom nad globalizacją, Mintz przekonująco pokazał, że nie byłoby brytyjskiej rewolucji przemysłowej, a zatem i XIX-wiecznego kapitalizmu, gdyby nie przemieniono Karaibów w wielką plantację trzciny cukrowej. Cukier, konsumowany przez brytyjską klasę robotniczą jako dodatek do herbaty, którą popijano biały chleb (zestaw ten stanowił przez długi czas podstawę diety brytyjskiego proletariatu), stanowił główny wkład kaloryczny, bez którego zryw urbanizacyjny, towarzyszący rewolucji przemysłowej, byłby niemożliwy. Jednocześnie Mintz pokazuje, iż system plantacyjny na Karaibach był niezwykle nowoczesny – nie w sen-

sie technologicznym, ale ze względu na metody organizacji i dyscypliny pracy. Karaiby były swoistym lustrzanym odbiciem Wielkiej Brytanii, a ich ścieżki rozwoju, mimo że prowadzące w odmiennych kierunkach, były ze sobą ściśle powiązane. Podobnie – jak się wydaje – było z procesami przeobrażeń zachodzącymi na wschodzie i zachodzie Europy w XVI i XVII wieku. O ile dla Kuli system folwarczno-pańszczyźniany stanowi przykład ustroju feudalnego, będącego wcześniejszym etapem rozwojowym niż kapitalizm, o tyle wielu innych badaczy (m.in. Jerzego Topolskiego czy Immanuela Wallersteina) jest on swoistą pierwszą faza powstawania kapitalizmu. Książki Burszty i Mintza łączy zwrócenie szczególnej uwagi na rolę konsumpcji, a nie tylko produkcji, w okresie raczkującego kapitalizmu, tj. w jego „prymitywnej" formie, jaką był ustrój folwarczno-pańszczyźniany w Polsce, czy plantacyjno-niewolniczy na Karaibach.

Wiele przemawia za tym, by traktować alkohol jako jeden z pierwszych elementów nowoczesności, z którą stykają się społeczności wciągane w orbitę kapitalizmu. Świetnie ilustruje to dokument *A Kahahari Family* (2002) Johna Marshalla, poświęcony losom grupy namibijskich Buszmenów w latach 1950--2000. Odkąd zmuszeni oni zostali do porzucenia pustyni Kalahari i przenieśli się do miast, a raczej do slumsów, w ich życie momentalnie wkroczył alkohol (produkowany lokalnie z cukru). Jak wyliczył Marshall, szybko stał się on podstawowym komponentem codziennej diety Buszmenów. Na konsekwencje nie trzeba było długo czekać – wraz z rosnącym pijaństwem zaczęła narastać atrofia społeczna, ujawniły się także wszystkie te zjawiska, które opisuje Burszta: przemoc, konflikty, „posesywny indywidualizm", rozbicie więzi międzyludzkich itd. Przykłady „proletaryzacji przez uzależnienie" można by mnożyć. „Wyskokową" genezę Stanów Zjednoczonych znakomicie opisał William Rorabaugh w książce *The Alcoholic Republic* (1979). Autor dowodzi w niej, że na początku XIX wieku, kiedy tradycyjne, wiejskie społeczeństwo amerykańskie yacyeo si przekształca w nowoczesne, uprzemysłowione i zurbanizowane, średnie spożycie alkoholu wzrosło do 5 galonów (niemal 19 litrów) na osobę. Również w tym przypadku kapitalizm był zatem ustanawiany nie tylko poprzez zmiany w dziedzinie produkcji (pojawienie się pracy najemnej), lecz również poprzez dostępność masowych towarów konsumpcyjnych. Jednym z pierwszych z nich był właśnie wysokoprocentowy trunek. W tym sensie alkohol stanowi swoistą uniwersalną forpocztę kapitalizmu i nowoczesności. Burszta opisał to jako pierwszy. I właśnie za to należy mu się poczesne miejsce nie tylko w polskiej, ale i światowej humanistyce.

BIBLIOGRAFIA:

Beauvois D.
2005 *Trójkąt Ukraiński. Szlachta, carat i lud na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie 1793--1914*, przeł. Krzysztof Rutkowski, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Foucault M.
1998 *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. Tadeusz Komendant, Warszawa: Fundacja Aletheia.

Gdula M., Sadura P. (red.)
2012 *Style życia i porządek klasowy w Polsce*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Golczyńska-Grondas A.
2004 *Mężczyźni z enklaw biedy. Rekonstrukcja pełnionych ról społecznych*, Łódź: Przedsiębiorstwo Specjalistyczne Absolwent.

Jarecka-Kimlowska S.
1989 *Zanim Lipce stały się Reymontowskie*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Kula W.
1983 *Teoria ekonomiczna ustroju feudalnego*, wyd. 2. rozszerz., Warszawa: Książka i Wiedza.

Makowski G.
2004 *Świątynia konsumpcji. Geneza i społeczne znaczenie centrum handlowego*, Warszawa: Trio.

Mintz S. W.
1986 *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. New York: Penguin Books.

Polanyi K.
2010 *Wielka transformacja: polityczne i ekonomiczne źródła naszych czasów*, przeł. Maria Zawadzka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Rorabaugh W. J.
1979 *The Alcoholic Republic: An American Tradition*, New York: Oxford University Press.

Sowa J.
2011 *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Kraków: Universitas.

Stomma L.
1986 *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w*., Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.

Taussig M. T.
1980 *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Thompson E. P.
1980 *The Making of the English Working Class*. London: Victor Gollancz Ltd.

Tilly Ch.
1992 *Coercion, Capital, and European States, AD 990-1992*. Cambridge: Blackwell.

Arkadiusz Jełowicki
Muzeum Narodowe Rolnictwa
i Przemysłu Rolno-Spożywczego
w Szreniawie

CZYTAJĄC KRAJOBRAZ KULTUROWY WSI Z BURSZTĄ. SPOJRZENIE BADACZA TERENOWEGO

Mija właśnie 56 lat od pierwszego wydania *Od osady słowiańskiej do wsi współczesnej. O tworzeniu się krajobrazu osadniczego ziem polskich i rozplanowań wsi* (1958) Józefa Burszty. Czy to dużo, czy mało? W indywidualnym wymiarze dużo, zważywszy na zmiany polityczne, społeczne, kulturowe i gospodarcze, jakie dokonały się w tym czasie. Zmiany tak radykalne, że z pewnością nie do wyobrażenia pod koniec lat 50. minionego wieku. Jednak czas, jaki upłynął od wydania książki Burszty to ledwie chwila, jeśli porównamy go z opisywanymi w niej piętnastoma wiekami historii Polski. To spostrzeżenie jest ważne dla nas współczesnych, którzy łatwo zachłystujemy się nowoczesną technologią. Pod jej wpływem ulegamy złudzeniu, że zmiany dokonują się w galopującym tempie, podczas gdy dopiero odpowiednia perspektywa – dystans i namysł, a nade wszystko rozległa wiedza, pozwalają dostrzec właściwy wymiar przeobrażeń zachodzących wokół nas.

Już choćby z tego powodu warto sięgnąć po książkę wydaną ponad pół wieku temu. Warto to uczynić tym bardziej, że Bursza jest autorem, którego cechuje wielka erudycja i rozległa wiedza pochodząca z wielu dziedzin nauki. Nie miejsce tu by, przedstawiać Jego bogatą bibliografię (zob. Bednarski, Kabat 1988), warto jednak wiedzieć, że w latach 50. i 60. XX wieku Burszta opublikował kilkanaście prac dotyczących dziejów osadnictwa, budownictwa i związanych z nimi przemian gospodarczych. Tematyka ta była wówczas jednym z głównych wątków Jego zainteresowań badawczych. Najwięcej uwagi poświęcał – co zrozumiałe – Wielkopolsce, z którą związał się poprzez pracę na Uniwersytecie Poznańskim, lecz sięgał także po przykłady pochodzące z innych regionów, zwłaszcza ze Śląska i Pomorza.

Drugą przyczyną, dla której warto sięgnąć po pracę Burszty jest jej konstrukcja i język. Została ona wydana w ramach biblioteki popularnej Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, skierowana zatem była „nie tyle dla etnografów, co dla nauczycieli, oświatowców, działaczy kulturalnych i kształcącej się mło-

dzieży". Redaktorzy podkreśli jednak, że choć książka napisana jest w „przystępnej i łatwej formie", to „przynosi niesłychanie poważne studium na temat historii powstawania wsi polskiej" (s. 7)[1]. Te pozornie sprzeczne stwierdzenia (łatwa forma – poważne studium) wyjątkowo trafnie opisują podejście Autora do przedstawianej tematyki. O powadze rozważań więcej napiszą za chwilę, o formie – kilka uwag już teraz.

Język Burszty jest klarowny i zrozumiały, pozbawiony żargonu naukowego, choć nie nazbyt prosty czy kolokwialny. Wprowadzając nowe terminy Autor wyjaśnia je od razu, tak aby czytelnik nie czuł się potem zdezorientowany. Ujmująca jest plastyczność języka. Pisząc o sprawach tak odległych dla ówczesnego (a jeszcze bardziej współczesnego) czytelnika, jak osadnictwo we wczesnym średniowieczu, Burszta wręcz maluje słowami – kreśli obraz wielkich, niedostępnych puszczy i pierwszych osad, chaotycznie rozproszonych na nielicznych terenach niezalesionych (s. 17-19). Opis analizowanych typów zabudowy wsi jest tak plastyczny, że wyraźnie można je sobie wyobrazić (s. 55-65). Niezmiernie ważny jest także stosunek Autora do chłopów – włościan, którzy byli podmiotem, a częściej przedmiotem opisywanych zmian. Niewątpliwa sympatia, jaką ich darzy, czasem wręcz solidarność, pozwala lepiej zrozumieć rolę człowieka w kształtowaniu krajobrazu kulturowego wsi oraz niesprawiedliwość, jakiej doświadczali chłopi (s. 74). Najwyraźniej dostrzec to można w rozdziale trzecim omawiającym okres folwarczno-pańszczyźniany.

Książka Burszty, to jednak przede wszystkim „poważne studium", którego tematem jest osadnictwo (nazywane krajobrazem osadniczym) oraz – co za tym idzie – rozplanowanie wsi. Współcześnie określenie krajobraz kulturowy oznacza to, co widzimy już ukształtowane, ale pamiętać należy, że stan ten jest wynikiem długotrwałego procesu przekształceń krajobrazu naturalnego (zob. Dziura 2009; Lipińska 2011). Burszta rekonstruuje i analizuje ten proces – opisuje pojawianie się kolejnych fal osadnictwa, powstawanie wsi, sposoby zarządzania przestrzenią wewnątrz i poza ich granicami. Nie pomija przy tym społecznego i gospodarczego tła zachodzących zmian. W tym celu zmuszony był sięgnąć do rozmaitych źródeł, „przeprowadzić żmudne i długotrwałe studia w tej dziedzinie" (s. 7). Ogólne rozważania na temat przeobrażeń krajobrazu kulturowego ilustrowane są konkretnymi przykładami. W tekście co rusz pojawiają się nazwy wsi i regionów, liczne mapy, plany, rzuty i rysunki. Opis i ikonografia stanowią nierozłączną całość – przekazywana wiedza jest komplementarna, a nade wszystko bardzo sugestywna.

[1] Wszystkie cytaty z książki Burszty pochodzą z wydania z 1958 roku.

Dla mnie, badacza który od wielu lat zgłębia i próbuje „rozszyfrować" krajobraz kulturowy wsi, książka Burszty jest nieoceniona pomocą i narzędziem wykorzystywanym na co dzień w pracy. Pierwszy raz zetknąłem się z nią na studiach etnologicznych. Wówczas była dla mnie jedną z wielu lektur, zresztą o mało zrozumiałej i dość odległej tematyce. Dopiero ponowna lektura pozwoliła mi zrozumieć, jak wartościowa i użyteczna jest to książka. Sam dyplom etnologa nie daje niestety jeszcze doświadczenia. Kiedy „rzucony na głębokie wody" badań terenowych nad architekturą i układem przestrzennym wsi i dawnych majątków ziemskich musiałem szybko i skutecznie zdobyć podstawową wiedzę o kształtowaniu się krajobrazu kulturowego, praca Burszty wprowadziła mnie w świat dotychczas słabo znany i rzadko doświadczany. Po raz trzeci sięgnąłem do *Od osady słowiańskiej* przygotowując ten tekst. Ta lektura była już inna. Po kilkunastu latach pracy terenowej potrafiłem docenić wiedzę rozległą wiedzę Autora i walory poznawcze Jego dzieła. Postronny czytelnik może je odbierać jako specjalistyczne studium, pisane dawno, a przez to już nieaktualne. Tymczasem dla mnie, badacza oznajmionego z terenem, każdy rozdział, opisywany przykład, mapa czy rysunek są przewodnikami po współczesnej rzeczywistości kulturowej. Nie jest to naukowa „abstrakcja", lecz solidny, mocno osadzony „w terenie" materiał. Czytając pracę Burszty jak rzadko kiedy miałem wrażenie ścisłego powiązania tekstu ze światem realnym. A przecież napisano ją ponad pięćdziesiąt lat temu! Szkoda tylko, że nie mógł się w niej znaleźć opis zmian, które dokonały się na polskiej wsi od lat 40. XX wieku.

* * *

Rozważania o historycznych przekształceniach krajobrazu kulturowego polskiej wsi rozpoczyna Burszta od „lotu samolotem" – z tej perspektywy oczom pasażerów na początku ukazuje się obraz chaotycznie zagospodarowanej przestrzeni pól i osad. Z czasem jednak dostrzec w nim można powtarzające się układy upraw, łąk i zabudowań, coraz wyraźnie zarysowują się także różnice regionalne. Widok „z lotu ptaka" ma wiele wspólnego z rzeczywistością. Patrząc dzisiaj na krajobraz konkretnej wsi, nawet z dalekiego wzgórza, niełatwo jest dostrzec ogólniejsze cechy charakteryzujące jej zabudowę (zob. Pawłowska, Kowicki 2001). Na pewno pomóc w tym może przyjrzenie się fotografiom lotniczym, archiwalnym mapom lub zdjęciom satelitarnym, ale i te źródła nie wystarczą. Potrzebna jest jeszcze wiedza o kolejnych etapach i towarzyszących im procesach kształtowania się krajobrazu wsi. To ona umożliwia „rozszyfrowanie" historii zawartej w układzie przestrzennym poszczególnych elementów wsi. Takiej wiedzy dostarcza książka Burszty.

Proces kształtowania się krajobrazu kulturowego polskiej wsi został w niej podzielony na pięć okresów: wczesnofeudalny, powstawania regularnych wsi średniowiecznych, folwarczno-pańszczyźniany, rozwoju kapitalizmu (a właściwie jego umacnia się) oraz współczesny, stanowiący swoistą białą kartą. Burszta traktuje ten podział pragmatycznie i operacyjnie jako współistniejące w krajobrazie kulturowym warstwy historyczne. W mojej pracy terenowej posługuję się tą koncepcją, sięgam także do innych źródeł, w tym rozmów z mieszkańcami wsi. Na tej podstawie staram się dowiedzieć czegoś więcej o przeszłości i dawnym układzie przestrzennym dokumentowanej wsi. Nie jest to może szczególnie oryginalna metoda badawcza, ale skuteczna i często sprawdzająca się w konfrontacji ze źródłami pisanymi. Obecnie chciałbym przyjrzeć się wyodrębnionym przez Bursztę etapom i zastanowić się, na ile Jego propozycje mogą nam dzisiaj pomóc w percepcji krajobrazu i miejsc, w których mieszkamy lub bywamy.

Pierwszy z wyróżnionych okresów – wczesnofeudalny, zaczyna się w VI wieku wraz z wędrówkami ludów i trwa aż do rozbicia dzielnicowego państwa piastowskiego w połowie XIII wieku. Był to czas zawiązywania się siatki osadniczej na gęsto porośniętym puszczami obszarze miedzy Odrą, Wisłą i Bugiem, powstawania pierwszych stałych osad, rozwoju gospodarki rolnej od wypaleniskowej do dwupolówki, oraz dominacji chat wznoszonych w konstrukcji słupowej, sumikowo-łątkowej i zrębowej (s. 18-22). Niezwykle ważnym procesem, którego efekty są nadal widoczne, było zakładanie wówczas pierwszych stałych wsi i grodów. Wraz z nimi pojawiły się pierwsze odnotowane nazwy miejscowości, często związane z ich służebną, czyli usługową funkcją (s. 31-33). Tak kształtowała się współczesna toponimia, nie tylko osad, lecz również innych elementów krajobrazu naturalnego. Co ważne, wiele nazw Słowianie przejęli od ludów wcześniej żyjących na tych terenach – jest to składnik długotrwałego (choć nie do końca uświadomionego) dziedzictwa zachowanego do naszych czasów. Nazwy te nierzadko przetrwały zmiany polityczne i etniczne z późniejszych czasów. Szczególnie widoczne jest to na Pomorzu Zachodnim i Śląsku, gdzie w wielu toponimach zachował się rdzeń starej słowiańskiej nazwy, mimo że najpierw próbowano go zniemczyć (XV-XVI wiek), potem całkowicie wyrugować (lata 30. XX wieku), a w końcu spolonizować (lata 40. XX wieku). Ciekawy w tym kontekście jest stopień identyfikacji współczesnych mieszkańców tych regionów z dawnymi niemieckimi nazwami swoich wsi czy miast.

Równie ważnym i widocznym do dziś elementem wczesnofeudalnego zagospodarowania obszarów bezleśnych były grody i pozostałe po nich grodziska. Te z reguły niewielkie średnicą i wysokością wzniesienia (właściwie obwało-

wania) są świadectwem lokalnych (opolnych) ośrodków obronnych, administracyjnych czy handlowych. W samej zachodniej i środkowej Wielkopolsce znaleziono ich ponad pięćset (s. 26). Zachowane w ramach wsi, a często także poza nią, stanowią charakterystyczny element krajobrazu. Mogą być także powodem do dumy z posiadania własnych starożytności, co w konsekwencji może sprzyjać umacnianiu się lokalnej tożsamości.

Innym charakterystycznym elementem okresu wczesnofeudalnego, a właściwie już wczesnopiastowskiego, było pojawienie się arystokracji (feudałów) – najpierw plemiennej, a potem państwowej, oraz wielkiej własności ziemskiej. Wraz z nimi, dzięki licznym nadaniom, pojawiła się własność kościelna, a szczególnie klasztorna. To właśnie te dwie grupy społeczne: feudałowie i kler będą mieć w następnych wiekach decydujący wpływ na rozwój stosunków gospodarczych i przestrzennych na wsi.

Drugi ważny okres kształtowania się współczesnego krajobrazu wsi rozpoczął się w połowie XIII i trwał do XV wieku. Był to czas powstawania regularnych wsi średniowiecznych oraz wielkich zmian gospodarczych. Książęta, biskupi, wielcy feudałowie, rycerstwo, klasztory, posiadający olbrzymie obszary leśne, niedostępne górzyste tereny lub słabo zaludnione wsie, postanowili kolonizować nieużytki, zagęszczać siatkę osadniczą oraz uregulować stosunki prawne na wsi. Wprowadzane wtedy prawo niemieckie (s. 47) było najpowszechniejszym narzędziem zmian przestrzennych. Za jego sprawą na ziemie polskie napłynęła ogromna rzesza osadników niemieckich (i z innych krajów), powstawały nowe wsie, a stare regulowano według nowych zasad. Potężny proces zmian objął przede wszystkim obszar zachodniej Polski, z czasem przesuwając się na wschód. Wraz z osadnikami pojawiła i upowszechniła się trójpolówka (s. 52, 55), która zagościła na naszych ziemiach na następne kilkaset lat. Ważne było również upowszechnienie się miar ziemi, takich jak włóka czy łan (s. 45, 54). Najpoważniejsze zmiany zaznaczyły się w nowym układzie przestrzennym wsi, zarówno w zabudowie, jak i w rozkładzie pól, łąk i pastwisk. Pojawiły się nowe typy wsi, którymi posługujemy się w opisie krajobrazu do dziś. Pierwsze z nich to wsie niwowe o różnych kształtach – ulicówka, okolnica, owalnica (s. 58-59), w centrum których znajdował się plac nazywany nawsiem (Polska południowa), wągrodą (Mazowsze) czy półwsią (Wielkopolska). Drugim typem były wsie łanowe, zakładane na terenach górzystych, przylegających do potoków czy rzek (s. 59-61). Podobne, aczkolwiek późniejsze i na mniejszą skalę, było osadnictwo na prawie wołoskim (s. 61-64). W XV wieku 30-70 % ogółu wsi w poszczególnych regionach kraju było założonych na prawie niemieckim lub według niego przekształconych. Był to więc proces głęboko zmieniający krajobraz kulturowy. Miał on wpływ na zmiany etniczne

w poszczególnych regionach Polski, a także na toponimie wiejskie. Żywioł niemiecki uzyskał wówczas szeroki dostęp do Pomorza Zachodniego czy Dolnego Śląska. Z tego okresu pochodzić mogą nazwy o rdzeniu niemieckim lub wyrażające okres wolnizny (s. 48-49), czyli zwolnienia z czynszu na pewien czas, np. Wola, Wólka czy Lgota, Ligotka (Śląsk). Chociaż układ niwowy wsi z ich trójpolówką nie przetrwał do dziś, to już wiele wsi górskich zachowało do obecnych czasów (najczęściej w formie rozdrobnionej) charakter łanowy z zabudową mieszkalną wzdłuż potoku.

Kolejnym omawianym przez Bursztę etapem rozwoju krajobrazu kulturowego był okres folwarczno-pańszczyźniany. Trwał on od XV do końca XVIII wieku i ponownie diametralnie zmienił oblicze wsi. W wyniku koniunktury na zboże w Europie Zachodniej, w jej części wschodniej nasiliła się kolejna fala osadnicza – zakładano setki nowych wsi, karczowano lasy, zagospodarowywano pustki, zajmowano tereny trudniej dostępne. Równolegle zachodził proces przejmowania ziemi od chłopów i tworzenia folwarków oraz narzucania im dodatkowych, darmowych dni pracy na rzecz właściciela (s. 78-89). Przekształcenia często miały charakter rugowania chłopów z ziemi, przenoszenia gospodarstw na gorsze pola, a także pozbawienia włościan możliwości jakiejkolwiek obrony prawnej przed panem.

Z czasem folwarki zaczęły odgrywać zasadniczą rolę w życiu gospodarczymi i społecznym wsi. Chłop przestał spełniać rolę kreatora świata, w którym żył i pracował (s. 120). Taki stan, z licznymi zmianami, trwał do XIX wieku. Do tego czasu na wsi polskiej pojawiło się kilka nowych zjawisk osadniczych, które trwale wpisały się w krajobraz kulturowy. Od XV do XVII wieku na południu Prus Książęcych trwał nieprzerwany proces osadniczy ludności z sąsiedniego Mazowsza (s. 84). Tak powstały dzisiejsze Mazury z lokalną toponimią odwołującą się do nazw po dawnych Prusach i słowiańskich Mazurach. Równolegle rozwijało się osadnictwo puszczańskie na Mazowszu, które początkowo objęło prawy brzeg Wisły, przesuwając się później ku Podlasiu. W ten sposób zasiedlano Puszczę Kurpiowską, dając początek dzisiejszej Kurpiowszczyźnie (s. 102-105). W XVI wieku na Podlasiu przeprowadzono pomiar włóczny oraz komasację wsi, dzięki której układ pól przybrał formę regularnej szachownicy. Scalanie nie dotyczyło tamtejszej szlachty zagrodowej (posiadającej herb i małe gospodarstwo rolne), co razem z systemem dziedziczenia „po sprawiedliwości", doprowadziło do powstania skrajnie rozdrobnionych gospodarstw (s. 99-100).

Jednym z ciekawszych zjawisk osadniczych w opisywanej epoce była kolonizacja olęderska. Rozpoczęła się ona na Żuławach w XVI wieku i trwała do końca XVIII, obejmując zachodnią i częściowo centralną Polskę. Osadnika-

mi byli nie tylko Holendrzy (Olędrzy), lecz również Niemcy, a nawet Polacy. Najbardziej charakterystyczną cechę tej kolonizacji było zajmowanie obszarów leśnych i trudno dostępnych, zwłaszcza bagiennych, podmokłych lub nadrzecznych. Powstawały dwa typy wsi: łanowe, z działkami przyległymi do rzek i innych cieków wodnych, oraz równomiernie rozproszone działki na dawnych terenach leśnych (np. w okolicach Nowego Tomyśla). Nie było tam folwarków, wsie płaciły czynsz właścicielom ziemi, były one też z reguły lepiej urządzone i wyposażone. Charakterystyczne budownictwo olęderskie zachowało się do dzisiaj, m.in. w nowotomyskiem i na Żuławach Wiślanych.

Procesy osadnicze w okresie folwarczno-pańszczyźnianym były na tyle silne kulturowo, że mimo późniejszych nawarstwień historycznych są nadal rozpoznawalne w krajobrazie wsi. Ich wyjątkowość miała związek z zasiedlaniem trudno dostępnych obszarów oraz specyfiką osiedlanej ludności.

W długiej historii polskiej wsi największe przekształcenia przyniosła kolejna epoka, nazwana przez Bursztę kapitalistyczną, trwająca od XVIII wieku do 1945 roku. Był to czas narodzin i rozwoju kapitalizmu, rewolucyjnych zmian własnościowych oraz zasadniczej przebudowy dotychczasowego sposobu zagospodarowania przestrzeni wiejskiej. Epoka ta rozpoczęła się jeszcze w XVIII wieku od dwóch fal osadnictwa: fryderycjańskiego i józefińskiego, które objęły swym zasięgiem ona obszar zachodniej, centralnej i południowej Polski. Nowe osady powstawały często na planie przesadnie geometrycznych figur – przybierały kształty okręgów, wieloboków, krzyży, a nawet szyków wojska (s. 131). Kolonizacja ta, już o czysto niemieckim charakterze, rozszerzyła się w XIX wieku także na obszar Królestwa Kongresowego i dalej na wschód. Nowopowstałym miejscowościom nadawano niemieckie nazwy lub przynajmniej przymiotnik tak je określający, np. Kalinów Deutsch (Niemiecki). Ludność z tego ostatniego napływu z trudem polonizowała się i opuściła nasz kraj po 1945 roku.

W okresie kapitalizmu największe zmiany nastąpiły jednak we wsiach starych, objętych do tej pory gospodarką folwarczno-pańszczyźnianą. Charakter przeobrażeń i ich ostateczny efekt zależał od przynależności państwowej poszczególnych regionów. Najwcześniej, bo już w XVIII wieku, zmiany zaczęły się w państwie pruskim, a ich największe nasilenie miało miejsce w pierwszej połowie XIX wieku. Polegały one na kilku zasadniczych, równolegle zachodzących procesach. Zasadniczym była separacja, czyli oddzielanie gruntów chłopskich od folwarcznych, z nadaniem części chłopów praw własności, czemu towarzyszyła często komasacja rozdrobnionych gospodarstw. W jej wyniku powstawały duże majątki ziemskie, oddzielone od wsi lub położone poza jej obszarem, oraz duże lub średnie gospodarstwa rolne. Chłopi małorolni lub

bezrolni byli degradowani do klasy robotników folwarcznych pozbawionych ziemi (s. 138-144). Wraz ze zmianami własnościowymi przebiegała rewolucja gospodarcza polegająca na odejściu od trójpolówki na rzecz płodozmianu, unowocześnianiu maszyn i narzędzi oraz wprowadzaniu nowych upraw. Spowodowało to wielkie zmiany w krajobrazie wsi. W ramach separowania gruntów powstawały na surowym korzeniu nowe folwarki i wsie. Nadawano im nazwy, które nawiązywały do wcześniej istniejących, (Tarnowo – Nowe Tarnowo), imion założycieli (Celestynowo, Antonin), albo odległych miejsc i postaci (Kraków, Lizbona, Kościuszkowo). Nowopowstałe duże folwarki[2] charakteryzowały się regularną i modułową zabudową – składały się z części właścicielskiej (dwór, park, oficyny), gospodarczej (stajnie, obory, stodoły) oraz kolonii mieszkalnej robotników folwarcznych (s. 147). W połowie XIX wieku w państwie pruskim, między innymi na skutek wprowadzonych przepisów przeciwpożarowych, zaczyna dominować na wsi (chłopskiej i folwarcznej) zabudowa murowana, szczególnie w oparciu o czerwoną, nieotynkowaną cegłę. Samodzielne duże majątki oraz czerwonolice budynki nadają wsiom w dawnej „niemieckiej" części Polski charakterystyczny wygląd, który do dziś jest łatwo rozpoznawalny.

Podobny, choć bardziej ograniczony zasięg, miał proces przekształceń własnościowych i krajobrazowych w Królestwie Kongresowym. Pierwsze próby czyniono już w XVIII i na początku XIX wieku. Potem szlachta samorzutnie, ze stratą dla chłopów, próbowała czynszować i separować grunty. Właściwe uwłaszczenie rozpoczęło się w 1864 roku i wraz z pozostałymi przeobrażeniami przestrzennymi trwało do końca XIX wieku, a nawet jeszcze dłużej, jeśli wziąć pod uwagę tzw. serwituty. W Kongresówce do 1889 roku udało się scalić 2/3 wsi, w tym co trzecią przebudować (np. w guberni suwalskiej scalono 80% gospodarstw). Komasacja polegała na oddzieleniu gruntów folwarcznych od chłopskich, a przebudowa na wytyczeniu nowych dróg i ułożeniu na nowo rzędowo rozmieszczonych gospodarstw. Nowe wsie nazywano koloniami. Próbowano także połączyć grunty w osadach szlachty zagrodowej, które niekiedy były podzielone nawet na 200 części (s. 156). Proces ten przebiegał jednak opornie, między innymi ze względu na konserwatyzm i swoistą dumę rodową mieszkańców.

Epokę kapitalistyczną ujmuje Burszta jako zwarty okres, ja jednak wyróżniłbym pod jego koniec etap wzmożonej parcelacji folwarków. Zaczął się on w ostatniej ćwierci XIX wieku i trwał nieprzerwanie do 1944/5 roku, kiedy

[2] Właściwszym określeniem byłby majątek ziemski, od niemieckiego *Gut*, natomiast folwark to gospodarstwo podległe majątkowi – niemiecki *Vorwerk*.

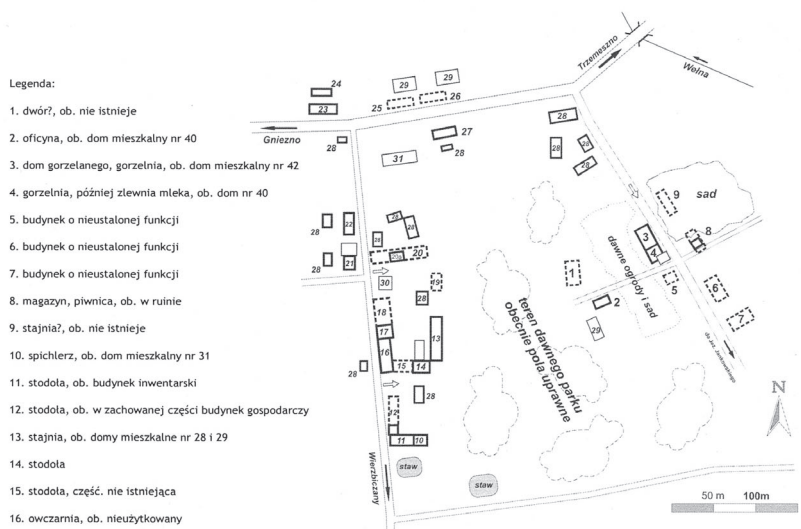
to osiągnął swoją kulminację. Okres ten charakteryzował się dążeniem (także emocjonalnym) do zdobycia nowych gruntów przez uświadomioną społecznie i coraz silniejszą gospodarczo klasę chłopską. Wzmożony głód ziemi spowodowany był także prawdziwą eksplozją demograficzną na ziemiach polskich, dzięki której w XIX wieku liczba ludności wzrosła o 105%, gdy średnia dla Europy wynosiła 64% (s. 159). Proces parcelacji polegał na wykupywaniu majątków ziemskich i podziale ich gruntów w oparciu o własne fundusze chłopskie, banki włościańskie lub specjalne spółki parcelacyjne. Bywało tak, że dawnej szlachcie bardziej opłacało się sprzedawać ziemię niż ją uprawiać (s. 162-163). Przypomina się scena z powieści *Ziemia obiecana* Władysława Reymonta, gdy resztki majątku ziemskiego kupuje były fornal, a dawni ziemianie przenoszą się do Łodzi. W Królestwie Polskim, w wyniku opisanych procesów, chłopi powiększyli swój areał o ok. 30%, a w Galicji o 14%.

Zjawisko parcelacji dotyczyło wszystkich trzech zaborów, z tym że w Wielkopolsce miała ona, za sprawą Komisji Kolonizacyjnej, antypolski charakter. Polacy w odpowiedzi prowadzili własną akcję. Skutki postępującej parcelacji widać choćby na mapach archiwalnym z lat 90. XIX wieku i pierwszej dekady następnego stulecia. W miejscu czworobocznych podwórzy folwarcznych pojawiają się większe i mniejsze gospodarstwa rolne utworzone najczęściej w oparciu o dawne budynki majątkowe oraz nowe obiekty. Zabudowa ta na pierwszy rzut oka sprawia wrażenie chaotycznej i niefunkcjonalnej, czego dowodzą mapy wykonane już po podziale, np. z 1910 roku. Podczas współcześnie prowadzonych inwentaryzacji *in situ* okazuje się, że w dawnym pałacu urządzono szkołę, gorzelnię przejęła spółka rolników, a gospodarstwa wtopiły się w zabudowę małomiasteczkową. Taką sytuację zastałem w Rogowie, w powiecie żnińskim (Jełowicki 2007a).

Parcelacje z lat 80. i 90. XIX wieku były na tyle skuteczne, że dzisiaj, po ponad 100 latach, nawet mieszkańcy tych miejscowości nie zdają sobie sprawy z istnienia tam w przeszłości majątku ziemskiego. Tylko wprawne oko może dostrzec fragmentarycznie zachowane dawne obiekty folwarczne, które obecnie pełnią zupełnie inne funkcje. Doświadczyłem tego w Jankowie Dolnym w powiecie gnieźnieńskim, gdzie próbowałem odtworzyć pierwotny układ przestrzenny wsi. Podczas pierwszych oględzin terenowych z trudem udało mi się wyodrębnić starą XIX-wieczną zabudowę. Posłużyłem się w tym celu, metodą Burszty, żmudnie odsłaniając poszczególne warstwy historii osadniczej. Porównując na miejscu archiwalne mapy (głównie pruskie i niemieckie) ze stanem obecnym, rozmawiając z miejscowymi oraz bacznie przyglądając się poszczególnym budynkom (przemurowania, zmiany funkcji użytkowych), udało mi się odtworzyć wygląd dawnego podwórza folwarcznego i części re-

zydencjonalnej. Warto nadmienić, że w ciągu 100 lat, tj. od parcelacji majątku, krajobraz kulturowy w Jankowie Dolnym zmienił się radykalnie. Najbardziej widać to w dawnej części rezydencjonalnej (centrum majątku), która po prostu znikła, a w jej miejscu powstało pole uprawne. Z kolei podwórze folwarczne (zachodni fragment majątku) zostało rozczłonkowane na mniejsze gospodarstwa rolne. Dawne stodoły, owczarnia czy spichlerz nie tylko utraciły funkcje gospodarcze, lecz niekiedy stały się wręcz domami mieszkalnymi. Co więcej, na byłej oborze pojawił się datownik „1902", który sugeruje, że wtedy budynek ten został wzniesiony jako obiekt mieszkalny, podczas gdy najpewniej była jest to data jego zaadoptowania (przebudowy) na ten cel (Jełowicki 2007b). Ilustracją zmian, jakie dokonały się w Jankowie Dolnym, jest rysunek obecnego (z 2007 roku) i odtworzeniowego (ostatnie ćwierćwiecze XIX wieku) układu przestrzennego wsi.

Równie ważne dla byłej dzielnicy pruskiej było uprzemysłowienie (miasta i wsi) oraz rozwój infrastruktury (drogowej, kolejowej). Na wsi pojawiły się nowe zabudowania mieszkalne i gospodarcze, szkoły, mleczarnie, młyny, gorzelnie, tartaki, brukowane drogi, gęsta sieć kolejowa (także wąskotorowa), wiadukty i mosty. Przyrost ludności wiejskiej w Wielkopolsce nie był jednak tak duży jak choćby w sąsiednim Królestwie Kongresowym. Wpływ na to miały zwyczaje spadkowe (ograniczające dzielenie gospodarstw) oraz możliwości migracji do miast i ośrodków przemysłowych (s. 158, 168). Dzięki temu jeszcze



Rys. 1. Zespół dworsko-folwarczny Jankowo Dolne, rys. A. Jełowicki.
Źródło: Jełowicki 2007b.

do niedawna (lata 90. XX wieku), mijając granice byłych zaborów, można było bezbłędnie określić przebieg linii granicznej, i to bez posiadania map archiwalnych, a za to z dokładnością do granicznego strumienia. Zresztą patrząc na współczesną mapę dawnych obszarów granicznych, można pokusić się o wyznaczenie takiej linii odgradzającej dwa zabory nawet bez wizji lokalnej. Po byłej stronie rosyjskiej sieć osadnicza jest z reguły gęstsza, występuje sporo kolonii, miejscowa toponimia wydaje się przetwarzać pierwotną nazwę na wiele sposobów (Stara Dąbrowa, Nowa Dąbrowa, Dąbrowa Kolonia, Dąbrowa II itd.). Po odzyskaniu niepodległości próbowano procesy parcelacyjne sprzed 1914 roku kontynuować, niestety trudna sytuacja gospodarcza, a potem kryzys, który szczególnie mocno uderzył w wieś, uniemożliwił realizację reform rolnych.

* * *

Na okresie międzywojennym Burszta kończy swoją opowieść. Z jakichś przyczyn, może ze względu na brak wystarczającego dystansu, a może z innych powodów, nie opisał on zmian, jakie zaszły na polskiej wsi po 1939 roku, choć były one przecież nie mniej radykalne niż te we wcześniejszych okresach. Próbując odczytać współczesny krajobraz kulturowy, należy zatem, choćby pokrótce, opisać co zdarzyło się od tego czasu.

Podczas II wojny światowej brutalnie wymordowano Żydów, wraz z którymi zniknęła znaczna część ich kulturowego i gospodarczego dorobku, tak ważnego dla krajobrazu wsi. Wiele polskich wiosek zostało zniszczonych a ich mieszkańcy zgładzono. Po 1945 roku doszło do wielkich przymusowych migracji ludności – z Polski pozbyto się (tak przynajmniej się zdawało) mniejszości narodowych, zmuszono do ucieczki bądź wysiedlono wszystkich Niemców (między innymi z Żuław i innych wsi olęderskich), a na tzw. ziemiach odzyskanych pojawili się masowo nowi osadnicy ze wschodu i centralnej Polski. Ludzie ci nie mieli zwykle kulturowych umiejętności gospodarowania w nowych warunkach, za to obarczeni byli poczuciem wyobcowanie i braku bezpieczeństwa (zob. Brzezińska, Wróblewska, Szwieca 2012). Skutkowało to nieposzanowaniem zastanego krajobrazu kulturowego, zaniechaniem remontów przejętych na własność budynków, niszczeniem śladów niemieckości.

Najbardziej radykalne zmiany w krajobrazie kulturowym wprowadziła jednak reforma rolna. W jej wyniku rozparcelowano prawie 10 tysięcy majątków ziemskich o areale 3,5 mln ha, a pozostałe przejęło państwo (Chwalba 200: 718-719). Ze wsi zniknęły folwarki, szlachta i cały konglomerat rozmaitych kwestii społecznych, konfliktów gospodarczych i kulturowych zaszłości, ale pojawiły się nowe problemy.

Powojenne dzieje polskiej wsi (do 1989 roku), podobnie zresztą jak i całego kraju, to czas burzliwy, a nierzadko tragiczny. Największą traumą była oczywiście przymusowa kolektywizacja rolnictwa w latach 50. XX wieku. Przełom październikowy z 1956 roku doprowadził do likwidacji spółdzielni, ale wyobraźmy sobie, jak wyglądałaby wieś i jej otoczenie, gdyby „kołchozy" zostały. Obraz, jaki kojarzy się nam dzisiaj z „wiejskim krajobrazem", byłby zupełnie inny. Lata 60. XX wieku, mimo że przyniosły pewną stabilizację polityczną, charakteryzują się powolnym wypieraniem dawnej architektury drewnianej przez murowaną (coraz częściej ahistoryczną), rozwojem infrastruktury (drogowej i obsługi rolnictwa), a także odpływem ludności do miast. Część mieszkańców wsi pozostaje na miejscu, ale znajduje pracę poza rolnictwem (tzw. chłopo-robotnicy). Ważnymi elementami wiejskiego krajobrazu (najczęściej nawsia) stają się: przystanek PKS (lokalna komunikacja autobusowa) oraz sklep „geesu" (Gminna Spółdzielnia „Samopomoc Chłopska"), a także kółka spółdzielcze kółka rolnicze świadczące usługi dla rolników (tzw. kółka). Tam, gdzie w latach 40. XX zlikwidowano folwark, a ostał się dwór, to urządzono w nim szkołę, przedszkole lub biura, albo – jeśli był zniszczony – pozostawiano opuszczony i bez opieki. Po latach pozostały po nim ruina z resztkami ścian lub tylko ślady fundamentów.

Lata 70. XX wieku przynoszą przyspieszenie zmian na wsi. Przebiegają one według przedstawionego przed chwilą schematu, ale są szersze i głębsze. To chyba wtedy zaczyna przeważać zabudowa murowana nad drewnianą. Upowszechnia się styl miejskich „klocków" (ahistorycznych domów – sześcianów o płaskim dachu), szerzej mechanizuje się rolnictwo (koń wypierany jest przez traktory), co zmusza do zmiany kształtu zagród oraz funkcji niektórych budynków. Dawne folwarki, a obecnie pegeery (Państwowe Gospodarstwa Rolne) modernizują się. Rozbierane są stare budynki (dwory, stajnie, czworaki), stawia się nowe biura i kolonie mieszkalne (także o ahistorycznym – blokowym charakterze), wielkie garaże i silosy. Na obrzeżach dawnych folwarków powstają gigantyczne fermy czyli zespoły kilku podobnych budynków (o zwykle uproszczonej bryle i konstrukcji) do chowu zwierząt na skalę przemysłową (szczególnie dużo powstaje ich na Warmii i Mazurach, na Pomorzu, w Wielkopolsce). Kolejna dekada to okres kryzysu gospodarczego w PRL. Zmiany na wsi postępują, lecz już w wolniejszym tempie. W związku z „liberalizacją" polityki wobec Kościoła, w wielu wsiach wznoszone są nowe kościoły, których architektura niestety nie zawsze dostosowana jest do otoczenia. Najczęstszym błędem była zbyt duża, ahistoryczna bryła dominująca nad resztą osady, niekiedy wręcz przytłaczająca (zob. Chilik 2008: 46). Zjawisko to nasiliło się w następnym dziesięcioleciu, czego sztandarowym przykładem jest dla niektórych Bazylika w Licheniu.

Lata 90. XX wieku były chyba najtrudniejszym okresem dla wsi od lat 50. XX wieku. Nowy ustrój państwa i gospodarka wolnorynkowa, niespłacone kredyty, mniejszy popyt na płody rolne, zagraniczna konkurencja doprowadzają do pauperyzacji rolników. Początkowo powoduje to wstrzymanie inwestycji, brak chęci wszelkich zmian. Wiele budynków mieszkalnych i gospodarczych marniało nieremontowanych. Upadek infrastruktury wiejskiej w postaci mleczarni, młynów, gorzelni, a szczególnie likwidacja linii kolejowych, zubaża wieś nie tylko materialnie. Wiele tych opuszczonych obiektów straszy swoim widokiem przez następne lata. Wielką tragedią dla krajobrazu kulturowego wsi była likwidacja pegeerów. W latach 70., kiedy stawiano w nich nowe obiekty, nie starano się dostosować ich architektury do kulturowego otoczenia. Gdy w latach 90. doszło do katastrofy gospodarczej na wsi, nędzę społeczną jej mieszkańców potęgowała degradacja techniczna tych zabudowań. Opuszczone budynki gospodarcze i dawne dwory najpierw niszczały, a potem były rozbierane przez miejscowych lub przyjezdne, nieformalne grupy szabrownicze. Dawne kolonie mieszkaniowe przekształcały się często w getta biedoty i wykluczonych mieszkańców wsi. Wyjątkowo ohydnie prezentowały się tzw. farmy, które stawiano z gorszych materiałów - budynki te w większości nie wytrzymały próby czasu, stając się postrachami na obrzeżach dawnych osad folwarcznych. Wszystko to generowało poważne problemy społeczne i deprecjonowało wartości krajobrazowe wsi. W następnych latach, wraz z dostosowywaniem się do nowych warunków gospodarczych, rozpoczął się powolny wzrost zamożności wsi. Pod koniec lat 90. zapoczątkowana została rewolucja infrastrukturalna, powstawały nowe oczyszczalnie ścieków, wodociągi i gazociągi.

Pierwsza dekada XXI wieku spotęgowała te zmiany. Szczególnego impetu nabrały one po wstąpieniu Polski do Unii Europejskiej (2004). Oprócz intensyfikacji rozwoju infrastruktury wiejskiej spowodowało one niekoniecznie nowe, ale silniejsze niż wcześniej zjawisko: osadnictwo mieszkańców miast na terenach wiejskich. Przejmują oni stare budynki, stawiają nowe. Wielu stara się przy tym nawiązywać do miejscowego stylu architektonicznego lub przynajmniej nie kolidować z nim. Za przykładem nowych idą starzy mieszkańcy wsi. Następują przeobrażenia w rolnictwie. W ostatniej dekadzie (2002 i 2010 –daty przeprowadzania Powszechnego Spisu Rolnego) liczba gospodarstw rolnych w Polsce spadła o 656 tysięcy, areał użytków rolnych zmniejszył się o 1,4 mln ha, występuje zjawisko wycofywania się z produkcji rolniczej, które dotyczy głównie małych gospodarstw do 2 ha GUS 2011). Mając to na uwadze można – tak jak Burszta w 1958 roku – zastanowić się jaka będzie polska wieś za następne 20–30 lat?

* * *

Podstawowym problemem, przed jakim staje dzisiaj obserwator, badacz krajobrazu kulturowego wsi, jest sama definicja tego miejsca. Dla Burszty wieś była „organizacją pewnej ilości gospodarstw rolnych, a także zazwyczaj kilku instytucji o charakterze gospodarczym i społeczno-kulturalnym, które służą całej osadzie" (s. 12). Z kolei dzisiaj częściej słyszymy o obszarach wiejskich, szczególnie w kontekście funduszy europejskich. Rzeczywiście istnieje problem z nazewnictwem miejsc nie będących miastem (zob. Wieruszewska 2005; Śpiewak 2012). Jeżeli współczynnik urbanizacji w Polsce w 2008 roku wynosił 61,8%, to oznacza, że prawie 40% mieszkańców naszego kraju mieszka poza ośrodkami miejskimi, czyli na szeroko rozumianej wsi (GUS 2008: 111). W rolnictwie zatrudnionych jest 16%, co wskazuje, iż większa część mieszkańców wsi nie jest zawodowo związana z tą branżą (*ibidem*: 140). Można założyć, że ten ostatni wskaźnik w przyszłości będzie tylko spadał. Prowadzi to do wniosku, że wieś, rozumiana jako miejsce tylko produkcji rolnej, powoli odchodzi w przeszłość, a nazywanie wszystkich jej mieszkańców rolnikami jest nieuprawnione.

Skoro tradycyjne pojmowanie wsi jako „fabryki żywności" nie przystaje do rzeczywistości, to może – jak chcą niektórzy – nazwa ta dzisiaj oznacza pewną tradycję, spuściznę, wpisaną nie tyle już w ludzi co w istniejące budynki, drogi, układy pól, a także położenie geograficzne, toponimię i wiele innych elementów, które łącznie składają się na krajobraz kulturowy (zob. Nitkiewicz-Jankowska, Jankowski 2010: 185-193; Kopczyński 2009: 53-62)[3]. Być może to on jest współcześnie głównym wyznacznikiem tego co wiejskie i miejskie. Zawsze jednak determinować będzie go przeszłość, dzięki której powstał. Następujące po sobie epoki, które tak obrazowo opisał Burszta, były bowiem jak sztance nakładające kolejne wzory na to samo miejsce. Bez wiedzy, którą odnajdziemy na karatach *Od osady słowiańskiej*, postronny obserwator nie dostrzeże śladów przeszłości osady, widząc wokół siebie jedynie chaos lub sielskie piękno. Szczególną mocą dzieła Burszty jest jej obrazowość, łatwość w odbiorze, a przy tym poważne potraktowanie tematu. Dla mnie, osoby od prawie piętnastu lat zawodowo zajmującej się architekturą wsi folwarcznych, jest to podstawowe „szkiełko i oko", dzięki którym poznaję przeszłość odwiedzanych podczas badań miejscowości.

Na koniec pozwolę sobie zacytować radę Burszty:

[3] Zob. także Komisja Krajobrazu Kulturowego Polskiego Towarzystwa Geograficznego, http://www.krajobraz.kulturowy.us.edu.pl/index.php (dostęp 18 lipca 2013).

Jeżeli będziemy mieli otwarte oczy na to, co nas we wsi otacza, jeżeli potrafimy w pewnych jej szczegółach (miedzach, drogach, ścieżkach, pasmach pól, granicach, w układzie zagród itp.) widzieć wyniki głębokiej nieraz przeszłości i jeżeli z jej śladów […] potrafimy odczytać dzieje wsi jak z otwartej księgi historii, cel nasz będzie spełniony (s.

O słowach tych powinni pamiętać wszyscy miłośnicy i badacze wiejskiego krajobrazu osadniczego.

BIBLIOGRAFIA:

Bednarski J., Kabat I
1988 *Bibliografia prac prof. dra Józefa Burszty*, „Lud" 67, s. 16 – 45.

Brzezińska A. W., Wróblewska U., Szwieca P. (red.)
2012 *Krajobraz kulturowy i społeczny Żuław Elbląskich*, Opalenica: Wydawnictwo OPALGRAF Bogumił Wojcieszak.

Chilik P.
2008 *Aby na wsi było ładniej*, Warszawa: Fundacja Wspomagania Wsi.

Chwalba A. (red.)
2000 *Dzieje Polski. Kalendarium*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Duriasz-Bułhak J., Połomski K., Potok A.
2011 *Rzecz o dziedzictwie na wsi*, Warszawa: Fundacja Wspomagania Wsi.

Dziura M.
2009 *Pojęcie i funkcje krajobrazu kulturowego*, w: A. W. Brzezińska, A. Hulewska, J. Słomska-Nowak (red.), *Edukacja kulturowa. Przestrzeń, kultura, przekaz*, Wrocław: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Zarządzania „Edukacja", s. 47-67.

Jełowicki A.
2007a *Karta dokumentacyjna zespołu pałacowo-folwarcznego w Rogowie, pow. żniński*, MNRiPR-S w Szreniawie.
2007b *Karta dokumentacyjna zespołu pałacowo-folwarcznego w Jankowie Dolnym*, pow. gnieźnieński, MNRiPR-S w Szreniawie, 2007.

Konopka M., Pustoła-Kozłowska E., Matyaszczyk D. (red.)
2001 *Każde miejsce opowiada swoją historię czyli rzecz o dziedzictwie wiejskim*, Poznań: Fundacja Fundusz Współpracy

Kopczyński K
2009 *Edukacyjne walory krajobrazu kulturowego*, „Problemy Ekologii Krajobrazu" 25, s. 53-62.

Komisja Krajobrazu Kulturowego PTG
2013 http://www.krajobraz.kulturowy.us.edu.pl/index.php (dostęp 18 lipca 201).

Lorenc-Karczewska A., Witkowski W.
2001 *Co składa się na architekturę wsi*, w: M. Konopka, E. Pustoła-Kozłowska, D. Matyaszczyk (red.), *Każde miejsce…*, op. cit. s. 24-41.

Lipińska B.
2011 *Żuławy Wiślane, ochrona i kształtowanie zabytkowego krajobrazu*, Nowy Dwór Gdański, Gdańsk: Stowarzyszeni Żuławy.

GUS
2008 *Mały rocznik* statystyczny, Warszawa: Główny Urząd Statystyczny.
2011 *Użytkowanie gruntów*, w: *Powszechny Spis Rolny 2010*, Warszawa: Główny Urząd Statystyczny.
Matyaszczyk D., Pawłowska K,
2001 *Miejsce, historia, region,* w: M. Konopka, E. Pustoła-Kozłowska, D. Matyaszczyk (red.), *Każde miejsce…*, op. cit. s. 86-111.
Matyaszczyk D., Palacz T.
2001 *Gospodarstwo wiejskie*, w: M. Konopka, E. Pustoła-Kozłowska, D. Matyaszczyk (red.), *Każde miejsce…*, op. cit. s. 42-53.
Nitkiewicz-Jankowska A., Jankowski G.
2010 *Krajobraz kulturowy jako walor turystyczny*, „Krajobraz a turystyka" 14, s. 185-193.
Pawłowska K., Kowicki M
2001 *Czytanie krajobrazu*, w, M. Konopka, E. Pustoła-Kozłowska, D. Matyaszczyk (red.), *Każde miejsce…*, op. cit. s. 12-23.
Śpiewak R.
2012 *Definiowanie kategorii „wieś" na początku XXI wieku, czyli o kłopotach badacza obszarów wiejskich*, „Wieś i Rolnictwo" 3, s 30-45.
Wieruszewska M
2005 *Wieś – miejsce czy obszar?*, w: K. Gorlach i G. Foryś (red.), *W obliczu zmiany: wybrane strategie działania mieszkańców polskiej wsi*, Kraków; Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 21-30.

Aleksander Posern-Zieliński
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Poznań

ZIEMIE ZACHODNIE W ETNOLOGICZNEJ INTERPRETACJI JÓZEFA BURSZTY

Analizując etnologiczne dokonania Profesora Józefa Burszty, wieloletniego kierownika uniwersyteckiego ośrodka studiów etnologicznych w Poznaniu (najpierw Katedry Etnografii a następnie Instytutu Etnologii UAM), należy zwrócić uwagę na silny związek Jego twórczości badawczej nie tylko z Wielkopolską, ale także i z Ziemiami Zachodnimi i Północnymi, a więc tymi terenami, które znalazły się w nowych granicach Polski po roku 1945[4]. Związek ten widzieć należy nie tylko przez pryzmat autentycznych zainteresowań Profesora formowaniem się nowych stosunków społecznych na tych terenach, lecz także jako przejaw swego rodzaju intelektualnej odpowiedzi na wyzwania, jakie te ziemie stworzyły przed całą polską nauką.

Z pewnością jeszcze jednym istotnym elementem sprzyjającym zajęciu się tą kwestią (poza uwarunkowaniami politycznymi) było miejsce powojennej aktywności zawodowej J. Burszty – miasto Poznań – i to nie tylko jako stolica Wielkopolski i ważny ośrodek akademicki, ale przede wszystkim jako istotne centrum wszechstronnego oddziaływania na Ziemie Zachodnie, włącznie z inicjowaniem badań zachodzących tam procesów. Jeśliby zastosować do tych historycznych realiów koncepcję „centrum i peryferii", to niewątpliwie począwszy od 1945 roku dla znacznej części nowych, przyłączonych do Polski Ziem Zachodnich i Północnych był Poznań ośrodkiem centralnym, promieniującym swymi wpływami na obszar Ziemi Lubuskiej, Pomorza Zachodniego (Szczecińskiego) i Środkowego (Koszalińskiego). Te oddziaływania przejawiały się w różnorodny sposób już od pierwszych dni powojennych, poprzez

[4] Ze względu na okres w którym J. Burszta prowadził swe badania używam przemiennie określenia Ziemie Zachodnie i Północne, lub tylko w skrócie Ziemie Zachodnie, który to termin zastąpił Ziemie Odzyskane stosowany bezpośrednio w okresie powojennym. Z kolei w latach 70. spotykamy coraz częściej Ziemie Zachodnie pisane małymi literami, czego w tym artykule nie stosuję, traktując nazwę zachodnich kresów PRL-u jako termin historyczny, a nie geograficzny (Jasiński 2006).

tworzenie na tych terenach polskiej administracji złożonej w dużym stopniu z Wielkopolan czy też przez docierające tam fale kolonistów z Poznańskiego, osiedlających się w opuszczonych przez Niemców miastach i wsiach nowych polskich prowincji. W kolejnych dziesięcioleciach to znaczenie Poznania nadal było wyraźnie widoczne, choćby przez dość naturalny wybór tego akademickiego ośrodka przez młodzież przybywającą z ziemi szczecińskiej, koszalińskiej czy zielonogórskiej na studia. Gdy zaczęły w tych województwach powstawać regionalne uczelnie wyższe okazało się znów, że pierwszym trzonem nowej kadry naukowej byli wykładowcy wywodzący się także z Poznania. Tak więc rzec można, iż więzi łączące Wielkopolskę i jej stolicę z Ziemiami Zachodnimi i Północnymi były od początku silne i oczywiste.

Do tego dodać należy jeszcze jeden element, a mianowicie pozycję poznańskiego środowiska naukowego w pionierskich badaniach interdyscyplinarnych nad różnorodnymi przejawami życia na Ziemiach Zachodnich, poczynając od badań historycznych i toponimicznych, a kończąc na studiach ekonomicznych i socjologicznych. W tym miejscu należy wspomnieć przede wszystkim o Instytucie Zachodnim, który to, zanim jego profil uległ reorientacji na problematykę niemcoznawczą, był ważnym centrum badań Ziem Zachodnich wspomaganym przez zespół uniwersyteckich socjologów z UAM (Władysław Markiewicz, Andrzej Kwilecki i Zenon Dulczewski) intensywnie zajmujących się również problematyką społeczno-kulturową tych obszarów (zob. *Badania* 1968; Kwilecki 1994).

Do tego grona specjalistów dołączył także Profesor Józef Burszta, którego związki biograficzne a także intelektualne z socjologią były oczywiste (zob. Gołąb-Marciniak 2007; Jasiewicz 1988) W Jego naukowym życiu wyraziście zaznacza się dekada lat 60. ubiegłego wieku jako ten okres badawczej działalności, który dotyczył przede wszystkim dociekań nad społeczeństwem i kulturą mieszkańców Ziem Zachodnich. Gdy spojrzymy na bibliografię Józefa Burszty to z łatwością zauważymy pewną charakterystyczną prawidłowość ukazującą ewolucję jego zainteresowań (zob. Bednarski, Kabat 1988). Lata bezpośrednio powojenne (40. i 50.) to okres, w którym Józef Burszta poświęcał się głównie badaniom historycznym nad kulturą polskiej wsi i dawnymi realiami materialnej i społecznej kondycji ludności chłopskiej. To w tym okresie powstawały jego pionierskie książki o roli karczmy i pijaństwa w życiu dawnej wsi (Burszta 1950; 1951), jak i klasyczne studium poświęcone wzorom osadnictwa wiejskiego, które dziś byśmy zaliczyć mogli do modnej „antropologii krajobrazu" (Burszta 1958).

Po tych udanych doświadczeniach na polu etnografii historycznej, które ukazały oryginalne, interdyscyplinarne podejście Józefa Burszty do problema-

tyki wiejskiej, łączące umiejętnie perspektywę etnograficzną z historyczną, a obie z socjologiczną, nastąpił ważny zwrot w uprawianej przez niego problematyce, związany z wyborem nowego obszaru badawczego, jakim wówczas stała się kultura ludowa Wielkopolski, ujmowana przede wszystkim w jej odchodzącym w przeszłość kształcie. Te studia przypadły na lata 1957-1964 i zaowocowały wielkim trzytomowym dziełem będącym plonem badań terenowych zespołu etnografów kierowanych przez Profesora. Zakres terytorialny tej monografii, mającej dzisiaj bezcenną wartość dla dziejów kultury Wielkopolski, nie wkraczał zasadniczo na tereny Ziem Zachodnich, gdyż obejmował przede wszystkim obszar „dawnej właściwej Wielkopolski, to jest … trzech województw sprzed roku 1772: poznańskiego, gnieźnieńskiego i kaliskiego" i tylko na zachodzie uwzględniał wschodnie powiaty województwa zielonogórskiego (Burszta 1960: 10).

Począwszy od roku 1960 w twórczości Józefa Burszty zaczynają się pojawiać publikacje poświęcone Ziemiom Zachodnim. Ten zwrot ku nowej tematyce widać wyraźnie w roku 1960, a więc wówczas gdy ukazał się pierwszy tom *Kultury ludowej Wielkopolski*. Pokazuje to, że Profesor Burszta jeszcze w trakcie „wielkopolskiego" projektu przygotowywał się do nowego ambitnego zadania. Świadczą o tym choćby Jego pierwsze na ten temat udzielone wywiady i artykuły prasowe, w których sygnalizował on *expressis verbis* potrzebę prowadzenia badań etnograficznych na Ziemiach Zachodnich, uważając że jest to ważny temat badań naukowych (Burszta 1960a; 1960b). W ślad za tymi zapowiedziami następują konkretne działania logistyczne owocujące kilkuletnim projektem badawczym (1960-1963) dedykowanym studiom nad mieszkańcami wsi położonych w Koszalińskiem. Ten okres był dla Józefa Burszty (i jego zespołu) ważnym doświadczeniem etnograficznym, gdyż ułatwił mu głębsze poznanie specyfiki kulturowej i społecznej nowych wspólnot lokalnych na Ziemiach Zachodnich i Północnych. Prowadzone tam prace terenowe umożliwiły mu także w dużej mierze wypracowanie uwag bardziej ogólnych na temat specyfiki etnograficznych badań procesów integracji, konieczności reorientacji etnologii na studia nad współczesnymi zjawiskami i procesami czy nad specyfiką formowania się nowej polskiej rzeczywistości społeczno-kulturowej na Ziemiach Zachodnich. Obserwacje i komentarze na ten temat prowadził Józef Burszta przez całą dekadę lat 60., aż do roku 1972, po którym to problematyka Ziem Zachodnich wyraźnie zaczęła ustępować z pola Jego zainteresowań na rzecz kolejnych pasji badawczych. Były to studia nad spuścizną ludoznawczą Oskara Kolberga, obserwacje i interpretacje nowego fenomenu kultury masowej, a mianowicie folkloryzmu, wreszcie dociekania nad miejscem, rolą, znaczeniem i wkładem kultury ludowej w kulturę narodową.

Zainteresowania naukowe Józefa Burszty problematyką Ziem Zachodnich i Północnych pojawiły się u tego badacza w latach 60. jako efekt drugiej, silnej fali badań społecznych skupionych na tych terenach. Pierwsza faza zainteresowań przypadła na lata 40. i 50., a więc na okres bezpośrednio powojenny, charakteryzujący się masowymi wysiedleniami ludności rodzimej (niemieckiej i uchodzącej za niemiecką) oraz zasiedlaniem i kolonizacją „Ziem Odzyskanych" przez ludność polską pochodzącą z utraconych wschodnich kresów II Rzeczypospolitej oraz z regionów centralnych i wschodnio-południowych powojennej Polski. Prowadzone w tym czasie badania socjologiczne, demograficzne, a także i etnograficzne dotyczyły głównie procesów przystosowywania się przybyszów do nowych warunków życia, pracy i środowiska, obejmowały także badania nad tzw. ludnością autochtoniczną uważaną wówczas za żywy relikt polskości. W tym czasie poszukiwano również usilnie wszelkich faktycznych i wyimaginowanych śladów słowiańskiego (w tym oczywiście polskiego) dziedzictwa, co miało w oczywisty sposób legitymizować naukowo powojenny ład geopolityczny i „powrót Macierzy" nad Odrę i Bałtyk (Mazur 2006). O tym kierunku badań w obrębie etnografii trafnie pisał Zbigniew Jasiewicz, zwracając uwagę także i na to, że omijając politycznie niebezpieczne tematy, koncentrował się on zdecydowanie na klasycznych studiach nad różnymi przejawami „tradycyjnej" kultury ludowej. Dzięki temu kierunek ten był „bardziej bezpieczny, bo pozwalał nie zajmować się trudną rzeczywistością społeczną i gospodarczą na Ziemiach Zachodnich i Północnych" (Jasiewicz 2004: 43). W tym nurcie badań „zachodnich" pierwszych dwóch powojennych dekad Józef Burszta nie brał czynnego udziału, gdyż w owym czasie, po pierwsze – realizował projekty związane z materialną i społeczną kulturą polskiej wsi, a po drugie – nie był jeszcze mocno instytucjonalnie związany ani ze środowiskiem etnologicznym, ani z socjologicznym.

Schyłek lat 50., a więc okres po październikowej „odwilży" politycznej roku 1956, i cała kolejna dekada lat 60., to okres szczególnego rozwoju nowego typu badań Ziem Zachodnich i Północnych. Centralnym tematem tej drugiej fazy studiów uczyniono (i to niewątpliwie w dużej mierze z inspiracji ówczesnych władz PRL-u) procesy integracyjne mające połączyć owe ziemie z resztą regionów Polski. Chodziło o to, aby udokumentować ten proces zrastania się kraju i tworzenia się nowego społeczeństwa na zachodnich kresach, aby ukazywać kształtowanie się tam nowych wspólnot lokalnych i regionalnych, a także aby śledzić przebieg cywilizacyjnego awansu pionierskich osadników i pierwszego pokolenia ich potomków urodzonych już na tych ziemiach. Badania prowadzone pod tym kątem uzyskiwały znaczny priorytet a także finansowe wsparcie, (w tym również ze strony lokalnych władz) i dzięki temu stawały się „modne" oraz atrakcyjne poznawczo.

Na pierwszej linii tych nowych zadań badawczych stanęli socjologowie, którzy po stalinowskim okresie likwidacji ich dyscypliny, zaczęli odbudowywać z impetem prestiż tej dziedziny nauki. To oni wyznaczali w tym czasie główne standardy badań nad mieszkańcami Ziem Zachodnich, skupiając się z jednej strony na procesach adaptacji, integracji, umacniania się więzi lokalnych i tworzenia się nowych społeczności, z drugiej zaś koncentrując się na dokumentowaniu (głównie w postaci danych ilościowych) postępu cywilizacyjnego obejmującego ową ludność. Pod koniec lat 60. problematyka ta stopniowo zaczęła schodzić na dalszy plan i to na skutek co najmniej kilku czynników. Z jednej strony – jak zauważył to socjolog Władysław Markiewicz – badania Ziem Zachodnich w dotychczasowej formule zostały niemal wyczerpane, a kolejne ukazujące się prace były głównie powielaniem tych samych tez i interpretacją tożsamych procesów ilustrowanych tylko danymi zebranymi w innych osadach, okręgach i miastach. Z drugiej strony kończyła się także sprzyjająca atmosfera polityczna dla tego rodzaju studiów. Uznano bowiem w kręgach władzy, że „Ziemie Zachodnie przestały stanowić problem całkowicie odrębny, kiedy procesy na nich zachodzące stawały się integralną częścią (…) zmian charakterystycznych dla całego polskiego społeczeństwa" (Markiewicz 1968: 15). Polityczna deklaracja o dokonaniu się pełnego zjednoczenia nowych ziem z resztą Polski przyczyniła się do stopniowego wygaszania głównego nurtu badań nad Ziemiami Zachodnimi, które od lat 70. zepchnięte zostały na margines, uzyskując status studiów regionalnych prowadzonych przez „prowincjonalne" ośrodki badawcze w Olsztynie, Opolu, Szczecinie, Zielonej Górze czy Kołobrzegu.

Ten krótki, lecz konieczny zarys dziejów badań społecznych nad Ziemiami Zachodnimi pokazuje uwarunkowania i konteksty studiów prowadzone nad tą problematyką przez Józefa Bursztę. Wyjaśnia on dlaczego w końcu lat 50. uczony ten zajmować się zaczął nie tylko Wielkopolską, ale i Ziemią Lubuską oraz Koszalińską. Jednocześnie rzuca to wprowadzenie nieco światła na powody tego, dlaczego po serii niezwykle ciekawych i inspirujących studiów na temat Ziem Zachodnich nagle, w początkach lat 70., Profesor Burszta zaniechał tej problematyki, choć wskazywał już w jej ramach na nowe, ciekawe pola studiów. O tych kwestiach będę jeszcze pisał nieco więcej w dalszych partiach artykułu. Tymczasem w tym miejscu chciałbym podkreślić, iż Józef Burszta pisał o mieszkańcach Ziem Zachodnich z wielką pasją, a prowadząc wśród nich badania terenowe odkrywał inspirujące obszary badawcze, testował nowe podejścia interpretacyjne i stopniowo przechodził od analizy konkretnych lokalnych czy regionalnych przypadków do szerszych uogólnień i syntetycznych refleksji. W sumie o Ziemiach Zachodnich publikował sporo, choć Jego artykuły

i studia tej problematyce poświęcone pozostały do dziś w znacznym rozproszeniu na łamach licznych czasopism etnograficznych, socjologicznych i regionalnych. Profesor dbał także i o to, aby swe obserwacje i wyniki badań upowszechnić w mediach zagranicznych, głównie w periodykach niemieckich (Burszta 1964d; 1969a) Przyglądając się dzisiaj temu intelektualnemu dorobkowi można tylko żałować, że nie dane było Józefowi Burszcie scalić tych wszystkich tekstów w jedną zwartą publikację, która z jednej strony ukazywałaby rezultaty jego badań empirycznych na Ziemiach Zachodnich, a z drugiej pokazywałaby w perspektywie etnologicznej nowe propozycje teoretyczne i proponowane przez niego kierunki dalszych studiów .

Badania Józefa Burszty na Ziemiach Zachodnich, choć były ważne z punktu widzenia ówczesnych prób modernizacji etnografii i wprowadzania tej dyscypliny na szlak wiodący ku studiom etnologicznym i w dalszej konsekwencji w stronę refleksji antropologicznej, nie były jedynymi, ani też pierwszymi próbami zmierzenia się środowiska etnografów z nowymi wyzwaniami wynikającymi z przesunięcia granic Polski bardziej na zachód[1]. Jak już wyżej wspominałem, etnografowie „ruszyli" na „zachód" w drugiej połowie lat 40., aby z bliska monitorować skutki powojennych migracji, zasiedlania tych ziem i adaptacji społeczno-kulturowej do nowych warunków. W tych pionierskich penetracjach uczestniczyli wybitni polscy etnografowie (m.in. Kazimierz Moszyński, Kazimierz Dobrowolski, Józef Gajek i Anna Kutrzeba-Pojnarowa).

W połowie lat 50. znów pojawiła się niewielka fala etnograficznych zainteresowań Ziemiami Zachodnimi, która związana była z projektem badań autochtonicznych wsi śląskich, głównie na potrzeby Polskiego Atlasu Etnograficznego. Niewątpliwie wszystkie te studia miały charakter pionierski, ale właśnie dlatego trudno im było spojrzeć na badaną rzeczywistość w bardziej oryginalny sposób. Wprawdzie uczestniczący w nich badacze dostrzegali wagę dociekań nad dynamiką zmian społeczno-kulturowych, to jednak nie udało im się zmienić dominującego wówczas paradygmatu etnograficznego, który skupiał uwagę przede wszystkim na rejestracji tzw. tradycyjnej kultury ludowej i poszukiwaniu w jej pokładach treści typowo narodowych (Jasiewicz 2004: 41-43).

---

[1] Ze względu na stałe odnoszenie się do realiów lat 60. używam w tym artykule obowiązującej wówczas nazwy dyscypliny w formie – „etnografia", choć już w następnej dekadzie termin ten stopniowo wypierany był przez –„etnologię", która z kolei w toku dalszej adaptacji do standardów światowych zaczęła zlewać się z antropologią kulturową i społeczną. Z dzisiejszej perspektywy Józef Burszta był z pewnością etnologiem prowadzącym etnograficzne badania terenowe oraz badaczem, którego interpretacje ogólniejszej natury zbliżały się do antropologii społecznej (Posern-Zieliński 1995a).

W latach 60., a więc w tym okresie, w którym Józef Burszta zaznaczył wyraźnie swą aktywność na polu studiów nad Ziemiami Zachodnimi, sytuacja była już z gruntu odmienna, i to zarówno w obrębie odradzającej się (po krótkim okresie instytucjonalnej likwidacji) etnografii, jak i w całym zespole nauk społecznych, na czele których stali i niezwykle aktywnie prowadzili swe badania socjologowie. Nie bez znaczenia była również ówczesna sytuacja na Ziemiach Zachodnich, charakteryzująca się coraz większą stabilizacją, jak i postępującą integracją tych prowincji z resztą regionów naszego kraju. Naprzeciw oficjalnemu postulatowi władz ruszyli z wielkim impetem przede wszystkim socjologowie. Zamierzali oni solidnie rozpoznać autentyczne procesy zachodzących przemian, jak i udokumentować przebieg „udanej" polityki społeczno-gospodarczej PRL-u wobec mieszkańców Ziem Zachodnich. Niewątpliwie dysponowali oni narzędziami adekwatnymi do śledzenia dynamiki zmian społecznych, cywilizacyjnej modernizacji warunków życia i tworzenia się nowych wspólnot z amalgamatu osadników pochodzących z różnych stron kraju i z zagranicy – repatriantów z Bałkanów i Europy Zachodniej, wysiedleńców z byłych prowincji kresowych, przesiedleńców przymusowych z akcji „Wisła", uciekinierów z greckiej Macedonii, polskich Żydów powracających z ZSRR, itp. (Eberhardt 2010).

Waga i atrakcyjność tej problematyki nie ulegały kwestii, choć wszyscy zdawali sobie wówczas sprawę z tego, że wiele spraw istotnych dla ich pełnego zrozumienia i objaśnienia nie mogło być ani zbadanych w sposób satysfakcjonujący, ani też przedstawionych opinii publicznej ze względu na poprawność polityczną (autocenzurę), kontrolę nauki przez oficjalną cenzurę oraz komunistyczną politykę historyczną. Wszelkie informacje dotykające powojennych tragedii związanych z przymusowymi wysiedleniami (Polaków, Niemców, Ukraińców, Ślązaków czy Mazurów), grabieży i dewastacji Ziem Zachodnich, ambiwalentnej polityki władz PRL-u wobec tych terenów czy spraw związanych z obecnością na tych ziemiach wojsk i baz sowieckich, nie mogły być poruszane w tamtych czasach[2]. Niewątpliwie były to czynniki ograniczające pole manewru potencjalnych badaczy, w pewnych okolicznościach bezpośrednio dotykające tych, którzy odważyli się przekroczyć cienką linię demarkacyjną wyznaczoną przez ówczesne władze. Przekonał się o tym np. Andrzej Kwilecki, którego pionierska monografia, poświęcona losowi ludności łemkowskiej i ukraińskiej po czystkach etnicznych dokonanych w Bieszczadach w ramach

[2] Te tematy zaczęły pojawiać się dopiero na przełomie stulecia i od razu przyniosły wiele cennych opracowań. (Mazur 1997; Mazur 2000; Pappai, Pec, Zalewski 2006; Sakson 2008; Mueller, Zielińska 2012; Kołacki 2012)

akcji „W", została uznana za dzieło „niewygodne" i niemal w całości wycofana z księgarń i bibliotek (Kwilecki 1974).

Do socjologów badających Ziemie Zachodnie dołączyli także i etnografowie, wśród których szczególną rolę odegrał Profesor Jozef Burszta, poszerzając swoje zainteresowania o nową problematykę i organizując do realizacji tego celu specjalistyczne zespoły badawcze. Niewątpliwie, zarówno dla socjologów, jak i dla etnografów, ówczesne Ziemie Zachodnie były swego rodzaju unikatowym laboratorium śledzenia przemian społecznych i kulturowych, nie mającym precedensu na całym kontynencie. Z jednej strony ziemie te umożliwiały prowadzenie obserwacji procesów zderzania się odmiennych kultur, wartości, tradycji, interesów, wizji światów, i to *in statu nascendi*. Z kolei na następnym etapie przemian obszar ten pozwalał na śledzenie procesów adaptacji, konsolidacji, asymilacji, integracji, współtworzących nową postać społeczeństwa Ziem Zachodnich złożonego z niejednorodnych elementów składowych. Z drugiej strony prowadzenie w tych warunkach badań pozwalało na modernizację warsztatów naukowych, umożliwiało testowanie nowych podejść, wymuszało odchodzenie od ustalonych wcześniej modeli interpretacyjnych, stwarzało dogodne warunki interdyscyplinarnej współpracy, ułatwiało przenikanie idei i pomysłów z jednej dyscypliny do drugiej.

Można rzec, że Ziemie Zachodnie nie tylko stały się szczególnego rodzaju laboratoryjnym obszarem umożliwiającym badania dynamicznych przemian społecznych i wymuszonych konfrontacji odmiennych kultur, ale były także namiastką poligonu badawczego pozwalającego badaczom na podejmowanie studiów o charakterze etnicznym. Ta problematyka nie była zbyt mile widziana przez władze PRL-u, które propagowały harmonijny obraz polskiego państwa zamieszkałego przez homogeniczne społeczeństwo narodowe, zjednoczone wokół „partyjnych ideałów nowej socjalistycznej ojczyzny". Nie było mowy o tym, aby zajmować się resztkami ludności niemieckiej, pozostałej po wysiedleniach czy też zastanawiać się nad rolą niemieckiego dziedzictwa kulturowego obecnego w materialnej tkance na przejętych terytoriach. Choć interesowano się ludnością „autochtoniczną" mającą słowiańskie korzenie, to ignorowano jej ewidentną dwukulturowość i ambiwalentną tożsamość, nie interesowano się również głębiej „kresowym" dziedzictwem migrantów ze wschodu i ich powojenną traumą wynikającą z ich wykorzenienia z ojczystych ziem wcielonych do ZSRR, wreszcie unikano badań, lub prowadzono je bardzo powierzchownie, w odniesieniu do osadzonych na Ziemiach Zachodnich i Północnych Ukraińców, Łemków czy Żydów. W rezultacie pewne tematy były zalecane i preferowane, inne natomiast traktowano jako niewygodne, a więc skazane na pomijanie.

Mimo to badania na zachodnich kresach posiadały pewien rys zbliżający je do studiów etnicznych, które w kolejnych dekadach zaczęły zdobywać sobie znaczną popularność. Otóż studia te dotykały problematyki migracyjnej i skutków powojennych przesiedleń prowadzonych na niespotykaną dotychczas skalę, a także takich kwestii jak obserwowanie konsekwencji zderzanie się ze sobą odmiennych kultur i wartości, adaptacji przybyszów do nowego środowiska etnogeograficznego, formowania się nowych społeczności lokalnych i regionalnych czy też procesu wrastania w nowe podłoże repatriantów z dalekich stron. Wszystkie wymienione tu aspekty badań nie tylko sprzyjały studiom ujmującym rzeczywistość z dynamicznej perspektywy zmian społeczno-kulturowych, ale były także problemami dość charakterystycznymi dla późniejszych studiów etnicznych. (Posern-Zieliński 1995: 301-302)

O takim laboratoryjnym znaczeniu i wymiarze Ziem Zachodnich był również głęboko przekonany Józef Burszta. Trafnie pisał na ten temat w 1964 roku: „ziemie te stanowią od 1945 roku niewyczerpalne (…) laboratorium form społecznych i kulturowych", co sprawia, że „jest to dla celów naukowych niebywała okazja do skorzystania z takiego laboratorium" (Burszta 1964c: 9). Słusznie zauważył dalej, że te walory Ziem Zachodnich pierwsi zaczęli wykorzystywać socjologowie i to na szeroką skalę, dzięki czemu wzbogacili swą refleksję teoretyczną na temat przemian społecznych, pogłębili wiedzę o współczesnych procesach adaptacji i integracji, a także przetestowali swe ustalenia i hipotezy na bogatym materiale empirycznym. Jeśli więc rezultaty dotychczasowych badań socjologicznych okazały się tak interesujące, to – zdaniem Józefa Burszty – także studia etnograficzne mogły dostarczyć zarówno tej dyscyplinie, jak i bardziej ogólnie, cennej wiedzy o współczesnym życiu wiejskich mieszkańców Ziem Zachodnich. Zadanie to uważał tym bardziej za zasadne, że zdawał sobie sprawę z tego, iż dotychczasowe studia socjologiczne koncentrowały się głównie na analizie stosunków międzyludzkich. Tymczasem pomijały w znacznej mierze te aspekty, które charakterystyczne są dla spojrzenia etnograficznego, a więc ignorowały cały zespół problemów dotyczących kultury, tradycji, dziedzictwa i folkloru, jak i przeobrażeń tych sfer w nowych, post-migracyjnych warunkach. (Burszta 1964c: 10).

Dla Józefa Burszty Ziemie Zachodnie były także doskonałym osobistym poligonem, na którym mógł przetestować swe nowe pomysły i koncepcje wynikające z jego wcześniejszych, wybitnie interdyscyplinarnych doświadczeń w charakterze socjologa, historyka wsi i badacza kultury ludowej. Pisał o tym we wstępie do książki *Stare i nowe w kulturze wsi koszalińskiej*, gdzie zauważył, że „te ziemie stanowią od 1945 r. niewyczerpalne wprost laboratorium form społeczno-kulturowych (…) jest to dla celów naukowych nieby-

wała okazja do skorzystania z takiego laboratorium" (Burszta 1964c: 9). Jeśli dodać do tego udane połączenie jego trzech wspomnianych wyżej kompetencyjnych perspektyw (społecznej, kulturowej i historycznej), to wespół oba te czynniki stwarzały doskonałe podstawy dla badań prowadzonych na Ziemiach Zachodnich. Jednocześnie wpisywały się one dobrze w jego program modernizacji etnografii jako dyscypliny odchodzącej od ludoznawczych praktyk dokumentowania „tradycyjnych treści kulturowych" i stopniowo zbliżającej się ku nauce zajmującej się współczesnymi formami i przemianami wiejskiego życia. Zamiast fascynacji poszczególnymi artefaktami czy reliktami, bardziej skłonny był ujmować obserwowaną rzeczywistość kulturową w jej naturalnych społecznych kontekstach, współtworzonych przez domowników i rodzinę, społeczność lokalną czy wspólnotę regionalną, ale z uwzględnieniem istotnych uwarunkowań historycznych. W tego rodzaju podejściu ujrzeć można wyraźne inspiracje orientacji rozwijanej przez K. Dobrowolskiego (metoda integralna jako narzędzie pozwalające interpretować współczesność przy jednoczesnym zwracaniu uwagi na jego historyczne podłoże), jak i sięganie do nauk swych socjologicznych mistrzów (J. Chałasińskiego, T. Szczurkiewicza), sprzęgnięte z wykorzystywaniem doświadczeń dotychczasowych badań prowadzonych na Ziemiach Zachodnich przez poznańskich socjologów (Z. Dulczewskiego, A. Kwileckiego, Wł. Markiewicza, J. Ziółkowskiego) (zob. Jasiewicz 2004:47).

Podejście zainicjowane przez Profesora Bursztę, a wykorzystane i przetestowane w trakcie badań na Ziemiach Zachodnich, w wydatny sposób przyczyniło się do transformacji tradycyjnej etnografii ludoznawczej i zaczęło zbliżać ją ku antropologizującej się stopniowo etnologii. Taki program siłą rzeczy przybliżał polską etnografię lat 60. i 70. ku badaniom współczesnych realiów, zmuszał jej adeptów do wypracowania nowych narzędzi w badaniach terenowych, jak i skłaniał ku coraz głębszej refleksji teoretycznej, wykorzystującej interdyscyplinarne inspiracje i zagraniczne koncepcje etnologiczne/antropologiczne. Józef Burszta wielokrotnie podkreślał, iż program badań etnograficznych na Ziemiach Zachodnich powinien być komplementarny wobec dokonań socjologów i wespół ujmować wszechstronnie przebieg kulturowych procesów w ich naturalnym społecznym środowisku zrozumiałym w pełni tylko wówczas, gdy zjawiska społecznej natury zostaną z kolei wpisane w kontekst kulturowy.

Był także świadom tego, iż nie można prawdziwej nauki uprawiać w oderwaniu od nurtów zagranicznych. Tego rodzaju izolacjonistyczne tendencje silne były nadal w latach 60., odcinając polskie środowiska naukowe od „zachodnich", a więc „burżuazyjnych", „wstecznych" i „szkodliwych" dla „postępowej" nauki wpływów. Profesor Burszta próbował w miarę swych skromnych

możliwości przełamywać te ideologiczne bariery, nawiązując liczne kontakty zarówno z badaczami z krajów „obozu wschodnioeuropejskiego", jak i z naukowcami z Niemiec Zachodnich (RFN). Tej wymianie myśli sprzyjała niewątpliwie dobra znajomość języka niemieckiego, która umożliwiała mu sięganie do opracowań zachodnioniemieckich badaczy, w tym czasie żywo debatujących nad drogami transformacji swej tradycyjnie zorientowanej *Volkskunde* w bardziej dostosowaną do powojennych realiów nową *Volkskunde/Ethnologie der Gegenwart* (etnologię współczesności).

Znajomość rozwijanych w Niemczech kierunków badań, w tym intensywnych studiów nad dziejami kultury i dziedzictwem ludności wypędzonej oraz ich adaptacją i integracją do nowych warunków życia w głębi powojennych Niemiec, była również ważnym elementem umacniającym przekonanie Józefa Burszty o doniosłości badań nad polskimi Ziemiami Zachodnimi i potencjalną rolą tychże studiów w transformacji krajowej etnografii[3]. Uważał, że jednym z zadań stojących przed polską etnografią winna być krytyczna wiwisekcja tzw. ludoznawstwa przesiedleńców (*Volkskunde der Heimatvertriebenen*), rozwijająca się po II wojnie światowej w RFN, i to przy znacznym politycznych wsparciu tzw. kręgów rewizjonistycznych oraz stowarzyszeń przesiedleńczych. Tego rodzaju studia mogły bowiem nie tylko ukazać jak w zachodnich wówczas Niemczech badano pamięć kulturową i dziedzictwo ziem utraconych, ale pozwalałyby zapoznać się również ze sposobem interpretacji tych zjawisk. Również rezultaty niemieckich studiów nad adaptacją „wypędzonych" do nowych warunków egzystencji, byłyby z pewnością – jak pisał – interesujące dla polskich badaczy śledzących przecież zbieżne procesy na Ziemiach Zachodnich (Burszta 1971a: 21-22).

Jak już wspominałem, pierwsze badawczo-terenowe spotkanie poznańskich etnografów z mieszkańcami i problemami Ziem Zachodnich nastąpiło w 1958 roku, a więc w dwa lata po relatywnej liberalizacji stosunków politycznych w PRL. Otwierało to drogę prowadzącą ku tematom i problemom

[3] Józef Burszta znał dobrze kierunki rozwoju niemieckiej etnologii, w tym prężny nurt „etnografii wypędzonych" (*Volkskunde der Heimatvertriebenen*), uprawiany w ramach tzw. badań wschodnich (*Ostforschung*). Koncentrowały się one z jednej strony na „kulturze pamięci", dokumentując dzieje, kulturę i folklor wysiedlonych Niemców, z drugiej zaś strony zajmowały się kwestią ich włączania się do społeczeństwa RFN-u (Eingliederung). Profesor Burszta trafnie spostrzegł, że te badania mogą być interesujące dla strony polskiej i żałował, że nikt tym zagadnieniem się nie zajmuje. Zamierzając przełamać ten impas zachęcał m.in. piszącego te słowa (gdy u początku swej kariery naukowej pracowałem w Instytucie Zachodnim), abym zajął się krytyczną analizą tego nurtu zachodnioniemieckiej etnografii. Niestety nigdy do tego nie doszło, gdyż po dość krótkim okresie pracy w Instytucie Zachodnim zmieniłem radykalnie terytorialny profil moich zainteresowań.

do niedawna kwalifikowanym jako „niebezpieczne", a więc nie aprobowanym przez władze. Upływ czasu od masowych wysiedleń ludności niemieckiej i pionierskich lat polskiego osadnictwa, stopniowa stabilizacja życia przesiedleńców, poprawiająca się kondycja gospodarcza kraju i poluźnienie gorsetu komunistycznej kontroli w naukach humanistycznych i społecznych – wszystkie te czynniki umożliwiały wówczas bardziej intensywne zajęcie się procesami charakterystycznymi dla Ziem Zachodnich.

Jeśli chodzi o penetracje etnograficzne, to pierwsze kroki w tym zakresie okazały się dobrym prognostykiem zachęcającym do rozwijania badań idących w tym kierunku. Z pewnością wskazywały na to doświadczenia krakowskiego zespołu etnografów kierowanych przez Mieczysława Gładysza, który jeszcze w latach 1954-1956 prowadził badania na Śląsku Opolskim we wsi Siołkowice. Penetracje te prowadzone były wprawdzie na Ziemiach Zachodnich, ale obejmowały ludność autochtoniczną, a nie nowych osadników, i skupiały się raczej na „tradycyjnej" kulturze ludowej, niż na procesach przemian wynikających z wielkich migracji i nowego geopolitycznego układu Europy Środkowej. Dwa lata później zbliżone w swym charakterze badania na Ziemi Lubuskiej podjął zespół kierowany przez Stanisława Błaszczyka. Zapoczątkował on kilkuletni cykl penetracji etnograficznych i socjologicznych w województwie zielonogórskim, w które włączył się także Józef Burszta (Jasiewicz 2004:40-46).

Przełom lat 50. i 60. to okres kiedy Profesor Burszta zwrócił baczniejszą uwagę na ten rejon Ziem Zachodnich i Północnych, który po 1945 roku nazywany był Koszalińskiem. W wyniku finansowego wsparcia tamtejszej administracji wojewódzkiej zespół badaczy uformowany przy ówczesnej Katedrze Etnografii UAM w Poznaniu rozpoczął badania terenowe obejmujące 6 wsi położonych w powiecie koszalińskim. Na czele tego zespołu stanął Józef Burszta, który kierował nim w latach 1960-1963, a później koordynował prace analityczne i redakcyjne zmierzające do opublikowania rezultatów badań. Ich plonem stała się książka zbiorowa pt. *Stare i nowe w kulturze wsi koszalińskiej*, która ukazywała wybrane problemy życia społecznego i kulturowych przemian mieszkańców podkoszalińskich wsi. W centrum zainteresowań poznańskich etnografów znaleźli się tym razem nie autochtoni, ale nowi osadnicy, którzy przybyli w ten rejon Pomorza z sąsiedniej Wielkopolski, z Kielecczyzny, z Bieszczad, oraz „zza Buga", a więc z byłych kresów wschodnich. Taka kompozycja regionalnego pochodzenia osadników tworzyła dogodny poligon dla badań etnograficznych, umożliwiając przeprowadzenie interesujących porównań między reakcjami i strategiami adaptacyjnymi różnych grup.

Zawartość wspomnianego tomu i zakres poruszanych w nim zagadnień ukazuje wyraziście napięcia, zarówno intencjonalne, jak i wynikające z dotych-

czasowych sposobów uprawiania etnografii, objawiające się w narracji, rozkładzie akcentów czy wyborze tematyki. Zamierzonym celem, zasygnalizowanym w tytule (stare i nowe), było zwrócenie uwagi na ścieranie się ze sobą tradycyjnych nawyków i obyczajów przyniesionych z dawnych ojcowizn, z nowymi rozwiązaniami powstającymi w wyniku adaptacji, cywilizacyjnej modernizacji i konieczności dopasowania osadników do narzuconych PRL-owskich realiów. Takie podejście siłą rzeczy zmuszało do konfrontacji spojrzenia „etnograficznego", ukształtowanego z fascynacji zachowanymi reliktami „kultury ludowej", z oglądem współczesnej rzeczywistości. Tymczasem interpretacja tego rodzaju zagadnień była dla ówczesnych etnografów czymś całkowicie nowym. Była to materia, z którą dotychczas nie mieli wiele do czynienia i nie posiadali do jej analizy wypracowanych metod, dziś powiedzielibyśmy – antropologicznych. Stąd też, w poszukiwaniu wyjścia z tej kłopotliwej sytuacji, zwrócono się w stronę socjologii, szukając w jej podejściu praktycznych rozwiązań.

O znaczeniu socjologii w procesie modernizowania się etnografii, jej transformacji z dyscypliny badającej odchodzącą w przeszłość „tradycyjną" kulturę ludową ku nauce zajmującej się przede wszystkim współczesnością, Józef Burszta pisał wielokrotnie, wskazując przy tym na komplementarność obu tych dziedzin w objaśnianiu realiów życia mieszkańców wsi (Burszta 1976). Patrząc z dzisiejszej perspektywy na to zbliżenie socjologii i etnografii uznać je można za niezbyt fortunne, gdyż w istocie nie przyniosło ono naszej dyscyplinie istotnej zmiany jakościowej czy paradygmatycznej. Te bowiem – jak łatwo się domyśleć – przynieść mogło tylko zbliżenie ludoznawczej, narodowej etnografii ku głównemu nurtowi europejskiej etnologii współczesności i doświadczeniom badawczym anglosaskiej antropologii społecznej i kulturowej. Jednakowoż w latach 60. trudno było myśleć w tego rodzaju kategoriach, zważywszy na poważne odcięcie polskiej nauki od zachodnich ośrodków akademickich. W rezultacie taktyczne zbliżenie ku socjologii było w tamtych latach tym rozwiązaniem, które pozwalało etnografom poszerzyć spektrum zainteresowań i zacząć przyglądać się z zainteresowaniem współczesnym przemianom oraz dostrzegać atrakcyjność badawczą nie tylko ówczesnej polskiej wsi, lecz również środowisk miejskich (co czyniła tzw. szkoła łódzka).

Trudności w przystosowaniu podejść socjologicznych do etnograficznego warsztatu objawiły się także i we wspomnianej pracy o wsi koszalińskiej, czego przejawem może być choćby socjograficzny deskryptywizm wsparty statystycznymi zestawieniami tabelarycznymi zawierającymi zbyt często banalne dane. Sięgając pamięcią do tej epoki fascynacji socjologią przypominam sobie słowa krytyki formułowane dość często pod adresem tych autorów, którzy znajdując się w kręgu oddziaływań Józefa Burszty (Poznań), Kazimierza Do-

browolskiego (Kraków) czy Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej (Łódź), ulegali modnej wówczas manierze socjologizacji etnografii. Warto jednak pamięć, że eksperyment polegający na zacieśnianiu współpracy między etnografią a socjologią nie był czymś całkowicie nowym, gdyż już w okresie międzywojennym ku takim rozwiązaniom skłaniali się Jan Stanisław Bystroń oraz Józef Obrębki (zob. Stomma 1980; Engelking 2007).

Wracając jednak do okresu PRL-u przyznać trzeba, że na te eksperymenty modernizacyjne patrzono z obu obozów z pewnym sceptycyzmem. Dla socjologów takie socjologizujące podejście „ludoznawców" było niewątpliwie świadectwem kryzysu etnografii, poszukującej gorączkowo nowego przedmiotu swych badań, a także dowodem „nieprofesjonalnego" wykorzystywania metod i ujęć socjologicznych w trakcie etnograficznych badań współczesnych przemian. Z kolei dla bardziej konserwatywnie nastawionych etnografów tego rodzaju „etnosocjologiczne" nachylenie było świadectwem odchodzenia etnografii od podstawowego dla tej dyscypliny przedmiotu studiów, jej stopniowego „rozmywania się" w morzu socjologicznych podejść, a także banalizacji prowadzonych narracji, opisujących „oczywistą" i gołym okiem widoczną codzienność.

Nie wdając się w tym miejscu w dalsze rozważania na ten temat, należy jednak zauważyć, że stosowane wówczas próby socjologizacji etnografii, dokonywane w trakcie studiów nad Ziemiami Zachodnimi i innymi kwestiami (np. kulturą robotników), jeśli nawet nie były udane, to wniosły do etnografii powiew świeżości i ukazały nowe stojące przed tą dyscypliną wyzwania. Uzmysłowiły badaczom konieczność zajmowania się współczesnością, pozwoliły ujrzeć w większej złożoności dynamikę przemian, zwróciły uwagę na niezbędność ujmowania kontekstów społecznych w analizach zjawisk kulturowych, przyczyniły się do częstszego ujmowania ich złożoności i kompleksowości, wreszcie pozwoliły również pełniej zdać sobie sprawę ze znaczenia refleksji teoretycznej. W tych wszystkich poczynaniach uczestniczył aktywnie Józef Burszta, a jego liczne przemyślenia, sugestie i propozycje w tym zakresie zawarte zostały w artykułach publikowanych w kraju i zagranicą, w czasopismach etnograficznych i socjologicznych, w periodykach centralnych i regionalnych. Jego doświadczenia terenowe z badań na Ziemiach Zachodnich były w ten sposób wykorzystywane nie tylko do interpretacji obserwowanych zjawisk i procesów, ale także do formułowania bardziej ogólnych tez dotyczących metodologii, teorii zderzenia kultur, tworzenia się nowych społeczności czy roli tradycji i dziedzictwa kulturowego w czasach mu współczesnych.

Drugim ważnym obszarem badań i zainteresowań Profesora Burszty na Ziemiach Zachodnich był region nazwany po wojnie Ziemią Lubuską (wojewódz-

two zielonogórskie), która ze względu na swe położenie ciążyła ku Poznaniowi i Wielkopolsce. Był to obszar w dużym stopniu zaludniony po 1945 roku przez osadników z różnych stron byłej II Rzeczypospolitej. Zamieszkiwała go także polskojęzyczna ludność rodzima, zwana w owym czasie autochtoniczną. Z etnograficznego punktu widzenia był to bardzo ciekawy teren, nie dziwi zatem, że obie kategorie ludności stały się przedmiotem studiów prowadzonych w końcu lat 60. (Burszta 1970a).

Na szczególną uwagę zasługują badania kierowane przez Józefa Burszte w dwóch wsiach zielonogórskich: Głuchowie i Łęgowie, którym poświęcił dość szczegółowe studium etnosocjograficzne (Burszta 1971). Inspiracją tych badań była unikatowa możliwość uchwycenia dynamiki zmian społeczno-kulturowych a także trajektorii procesów adaptacyjnych i integracyjnych na Ziemiach Zachodnich w stosunkowo długim okresie. Stało się to możliwe dzięki wykorzystaniu wyników wcześniejszych badań prowadzonych w tych samych społecznościach lokalnych bezpośrednio po wojnie i w kolejnych dziesięcioleciach. Otóż obie miejscowości zostały szczegółowo opisane przez Bożenę Chmielewską, która poświęciła im kilka opracowań, w tym oddzielną monografię (Chmielewska 1961; 1965). Mieszkańcy tych wsi przybyli tam po wojnie zarówno z Polski centralnej, jak i Polesia i Wołynia, a więc początkowo współtworzyli dość niejednorodne środowisko lokalne, doskonale nadające się do obserwacji procesów przystosowawczych i integracyjnych. Prowadzone przez Chmielewską badania obejmowały społeczne, demograficzne i kulturowe przeobrażenia, które zachodziły w ciągu piętnastu lat (1945-1959). Był to zatem doskonały materiał umożliwiający po upływie kolejnej dekady, a więc w ćwierć wieku po pionierskim procesie osadniczym, życia w nowych warunkach politycznych i cywilizacyjnych, a także po wejściu w dorosłość pierwszej generacji „nowych Lubuszan", porównanie danych historycznych z wynikami obserwacji stanu bieżącego. Dla Józefa Burszty była to szczególnego rodzaju zachęta, która skłoniła go do przeprowadzenia ponownych badań tych samych dwóch wsi. W tym celu opracował on ramowy kwestionariusz mający Jemu i jego współpracownikom terenowym umożliwić uchwycenie zjawisk charakterystycznych dla okresu 1959-1968.

Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, iż projekt ten doskonale wpisywał się w nurt badań społecznych określanych mianem „powrotnych" lub „powtórnych", a w terminologii anglosaskiej znanych jako *ethnographic revisits*, czyli „etnograficzne rewizyty" (Burawoy 2003). W dziejach światowej a także polskiej socjologii i etnologii było ich co niemiara. Wystarczy tu wspomnieć o próbach powrotu do Zaborowa, wiejskiej społeczności wcześniej rozpoznanej już świetnie przez K. Zawistowicz-Adamską (1958), czy o wielokrotnym

monitorowaniu życia codziennego mieszkańców wsi Żmiąca, doskonale znanej dzięki pionierskiemu studium Franciszka Bujaka (1903)[4]. Taka powrotna strategia badawcza jest dziś ceniona nie tylko z powodu swej atrakcyjności poznawczej, lecz również jako zabieg stwarzający spore możliwości znalezienia dobrze opisanych i przebadanych społeczności lokalnych, do których można powrócić po latach. W czasach Józefa Burszty tego rodzaju podejście należało jednak jeszcze do metod rzadko stosowanych. Co ciekawe, badacz ten niezbyt mocno akcentował ten fakt w swej publikacji, uznając go najwyraźniej za coś oczywistego i pożytecznego, ale nie traktując jako poważnego wyzwania metodologiczno-interpretacyjnego.

Podobnie jak w przypadku badań przeprowadzonych na Ziemi Koszalińskiej, tak i studia realizowane na Ziemi Lubuskiej skupiały się na rozpoznaniu ważnych aspektów życia codziennego konkretnych wsi. Były więc próbą uchwycenia przemian społeczno-kulturowych i procesów integracyjnych w mikroskali, w obrębie wybranych społeczności lokalnych, rozpatrywanych w ich złożoności i wieloaspektowości powiązań „funkcjonalnych i strukturalnych". Tradycyjny paradygmat etnografii atomizującej rzeczywistość a zatem zajmującej się poszczególnymi „elementami" kultury ludowej czy formami życia społecznego nie miał tu zastosowania. Wybrane do badań terenowych wioski miały być swego rodzaju „studyjnymi przypadkami" (*case studies*), niewielkimi „żywymi" laboratoriami, których monitorowanie i analiza umożliwić miały w dalszym postępowaniu naukowym identyfikację istotnych tendencji występujących wśród ludności Ziem Zachodnich i rzucających światło na całokształt zmian zachodzących na tym terenie.

Podejście Profesora Burszty do analizy życia mieszkańców wsi lubuskich określone zostało ramowym kwestionariuszem, który – jak się wydaje – ukierunkował badania wyraźnie w stronę socjograficzną, niewiele miejsca pozostawiając na rozważania typowo etnograficzne (zorientowane na kulturę). W centrum dociekań znalazły się takie zagadnienia jak wykształcenie, problemy własności gruntów, kooperacja sąsiedzka, sytuacja w rodzinie, życie codzienne czy tworzenie się więzi lokalnych[5]. Tematy te same z siebie nie narzucały spojrzenia socjologicznego, bowiem z powodzeniem można by je było analizować w sposób właściwy dla współczesnej antropologii społecznej. Jednakowoż na progu 70. Józef Burszta nie sięgnął do metod etnologicznych, lecz

[4] Do Zaborowa powróciła Maria Wieruszewska (1978), a do Żmiącej Zbigniew Wierzbicki (1963) i Michał Łuczewski (2012).

[5] Na temat podejścia socjologów do problematyki Ziem Zachodnich zob. Rybicki 1967. Jednym ze współautorów tego tomu był J. Burszta. Tam też zob. bibliografię opracowań socjologicznych (Kwilecki 1967).

zastosował wzorzec typowy dla ówczesnych badań socjologicznych. Dominujące dociekania nad relacjami społecznymi wspierane w nich były „twardymi" danymi demograficznymi, gospodarczymi i statystycznymi, ujętymi zwykle w proste tabele, ukazujące np. poziom czytelnictwa prasy czy rodzaj mebli znajdujących się w gospodarstwach domowych.

Etnografia tamtych lat, jak już wspominałem wyżej, przechodziła kryzys tożsamości i poszukiwała nowych sposobów ujmowania wiejskich realiów. Józef Burszta niewątpliwie znajdował się w awangardzie tych zmian i próbował raz zbliżać się do historii, to znów (częściej) do socjologii. Tymczasem wzorce stosowane w owym okresie przez socjologów Ziem Zachodnich nie były ani specjalnie nowoczesne, ani płodne poznawczo i zadawalające[6]. Nie mogły zatem przyczynić się do „modernizacji" etnografii, z czego – jak się wydaje – Profesor dość szybko zdał sobie sprawę, w rezultacie kierując swoją uwagę w stronę innych obszarów badawczych.

Wracając jednak do „minimonografii" wsi lubuskiej Józefa Burszty można ją potraktować jako nie do końca udany eksperyment polegający na próbie zbliżenia metod socjograficznych do zainteresowań etnograficznych. Jednak wszędzie tam, gdzie narracja oddala się od tabel i towarzyszących im akapitów rejestrujących czyste dane faktograficzne, tam natrafiamy na interesujące rozważania na temat dominujących tendencji, zauważalnych przemian, różnic między badanymi wsiami, a także na uwagi natury ogólnej, odnoszące się do całości Ziem Zachodnich. Uwagę Profesora przykuwały przede wszystkim dwie istotne kwestie. Po pierwsze – widoczny „gołym okiem" awans cywilizacyjny, objawiający się procesami modernizacji wsi, „postępem technologicznym" w rodzinnych gospodarstwach chłopskich oraz zacieraniem się różnic w stylu życia między wsią a miastem, a po drugie –zmniejszanie się dystansu kulturowego wynikającego z powojennej migracji, zanikanie dawnych regionalnych tradycji przywiezionych w osadniczym bagażu oraz kształtowanie się nowego typu więzów lokalnych i kiełkowanie nowej tożsamości będącej skutkiem wrastania mieszkańców w nową glebę (Burszta 1971: 147-149).

Ta ostatnia teza wpisywała się w oficjalne stanowisko ówczesnych władz oczekujących od badaczy naukowego potwierdzenia postępów integracji Ziem Zachodnich z resztą Polski. Badania empiryczne prowadzone 25 lat po procesie zasiedleńczym w dużym stopniu potwierdzały te aprioryczne założenia i z pewnością nie mistyfikowały rzeczywistości tych ziem, choć przyznać

[6] Uwaga ta nie dotyczy rozwijanego wówczas nurtu studiów biograficzno-pamiętnikarskich, które były wysoce oryginalnym, niestety niedocenionym w nauce światowej, wkładem polskiej socjologii do nauk społecznych (Chałasiński 1967).

trzeba, że prowadziły do ukształtowania się dość jednostronnego ich obrazu, malowanego tylko w pozytywnych barwach. Nie było w nim miejsca na studia nad stosunkiem przybyszów do zastanego, w większości niemieckiego dziedzictwa kulturowego i przyrodniczego, nie było sposobności, aby rozpoznawać postmigracyjne sentymenty i pamięć historyczną po utraconych na Wschodzie małych ojczyznach, nie było także sprzyjających warunków, aby w większym stopniu zajmować się konfliktami, kontrowersjami, różnicami odmiennych etosów wśród przybyszów z różnych stron i ich potomków. Te i inne „drażliwe" problemy zaczęto bez ideologicznych ograniczeń badać dopiero w III RP, odkrywając ich doniosłość dla pełnego zrozumienia dziejów i kultury Ziem Zachodnich, ale uzmysławiając sobie również i to, że po tak długim upływie czasu, szereg kwestii nie daje się już satysfakcjonująco uchwycić (Mazur 2000:813-850)

Postulat skierowany do naukowców, aby zbadali zakres postępu integracji Ziem Zachodnich z „Macierzą" uznano na przełomie lat 60. i 70. za zrealizowany, stwierdzając – i to wbrew oczywistym faktom - że proces pełnego scalania się nowych terytoriów z resztą kraju już się dokonał. Taka ocena sytuacji spowodowała stopniowe wygaszanie badań nad Ziemiami Zachodnimi, traktowanymi dotychczas jako pewną wyróżniającą się z całości specyficzną kategorię polityczną, gospodarczą i społeczną. Tego rodzaju studia przekształcono w drugorzędne badania typu regionalnego. Oczywiście, jeszcze przez pewien czas ukazywały się siłą rozpędu publikacje na temat Ziem Zachodnich będące owocem wcześniejszych badań, ale nie było już ani silnego wsparcia, ani też politycznej zachęty do realizacji nowych projektów. Tak i też stało się w przypadku Józefa Burszty, który w latach 70. nadal wykorzystywał zdobyte wcześniej doświadczenie, jak i uzyskane w trakcie badań materiały, publikując liczne artykuły poświęcone ważnym zagadnieniom Ziem Zachodnich, (tendencjom rozwojowym, integracji kulturowej, przeobrażeniom wsi) oraz kwestiom związanym ze sposobem badania tej problematyki (zadania i pola obserwacji etnograficznej, znaczenie inspiracji socjologicznych, sposoby interpretacji procesów kulturowych przemian, specyfika studiów nad współczesną wsią).

Wachlarz poruszanych wówczas zagadnień był bardzo szeroki, choć ograniczony tylko do tych kwestii, które ze względów politycznych mogły być bezpiecznie poruszane w przestrzeni oficjalniej. Warto zatem choćby na niektóre z tych tematów przewodnich, a występujących w opracowaniach Profesora Burszty, zwrócić pokrótce uwagę. Poruszane wówczas liczne wątki można pogrupować w cztery zasadnicze zespoły. Pierwszy z nich to obszar zagadnień o profilu historycznym, dotykający rozważań na temat podłoża kulturowego, zastanego na Ziemiach Zachodnich dziedzictwa słowiańskiego i kultury „auto-

chtonicznych" mieszkańców. Druga grupa problemów obejmowała zjawisko adaptacji przybyszów do obcego im materialnego, kulturowego i krajobrazowego środowiska lokalnego oraz towarzyszące temu „zderzenia kultur" wynikające z powojennych migracji i konieczności zamieszkiwania tych samych osad i wsi przez ludność kultywującą odmienne wzory zachowań, gusty i tradycje. Trzeci zespół spraw ważnych poznawczo dotykał tworzenia się nowych społeczności lokalnych wyłaniających się z pierwotnie heterogenicznych elementów migracyjnych, ich stopniową integrację oraz formowanie się nowego typu tożsamości lokalnej i regionalnej. I wreszcie, po czwarte, były to kwestie łączące się ze współczesnymi przemianami wsi pod wpływem modernizacji, cywilizacyjnej zmiany stylu życia, zaniku tradycji, oddziaływania kultury masowej i upowszechniania się nowych form działalności gospodarczej oraz organizacyjnej.

Jeśli chodzi o pierwszą grupę zagadnień – kwestie etnohistoryczne – to należała ona niewątpliwie do tej kategorii, która naznaczona być musiała największym stopniem niedopowiedzeń i pominięć. Przez cały okres PRL-u wątki dotykające historycznych realiów byłych wschodnich prowincji niemieckich (sprzed roku 1945) traktowane były wyjątkowo wybiórczo i przedstawiane w krzywym zwierciadle. Wyolbrzymiano „piastowskie korzenie" tych ziem, „polonizowano" słowiańskie grupy autochtoniczne, pomijano cywilizacyjny wkład ludności niemieckiej w rozwój tych obszarów, nie zajmowano się bliżej procesem gwałtownych wysiedleń i ich traumatycznymi skutkami, milczano o brutalizacji stosunków lat powojennych, szabrownikach, niszczeniu substancji kulturowej i fatalnym traktowaniu ludności autochtonicznej (Ślepowroński 2006; Mazur 1997b). Były to wszystko sprawy, o których nie można było otwarcie pisać, albo też należało je przedstawiać pokrótce i tylko w wersji zgodnej z oficjalną wykładnią. Uważna lektura tekstów Józefa Burszty odnoszących się do tej problematyki (i nie tylko tej) pokazuje, iż wiele tych spraw dostrzegał wyraziście i w miarę możliwości oraz ograniczeń (nie znamy przecież stopnia ingerencji cenzury w jego teksty), choć tylko na marginesie swych głównych rozważań, nawiązywał do nich, czyniąc to zawsze w sposób bardzo wyważony.

Podejmując się badań na Ziemiach Zachodnich Profesor Burszta uważał, iż nie można tych terenów traktować tak jakby rok 1945 był punktem zerowym historii, którą od tego momentu na nowo tworzyć będą polscy osadnicy. Kłóciłoby się to z Jego rozumieniem podłoża historycznego i uwarunkowań kulturowo-środowiskowych. Z tego też względu zwrócił baczną uwagę na dokonania niemieckich badaczy, szczególnie tych z okresu poprzedzającego czasy hitlerowskie, gdyż słusznie sądził, że ich studia, obserwacje, a tak-

że zebrane dane etnograficzne, językoznawcze i folklorystyczne mogą mieć znaczenie dla lepszego zrozumienia specyfiki kulturowego podłoża Ziem Zachodnich, szczególnie w tych rejonach, w których dzięki zamieszkałej tam ludności rodzimej zachowana została po części ciągłość kulturowa-osadnicza (Burszta 1965d: 421). Uważał, że zebrane przez niemieckich badaczy materiały, zazwyczaj kwalifikowane przez nich jako „czysto" germańskie, odzwierciedlały w wielu przypadkach kulturowe treści wywodzące się od rdzennej ludności słowiańskiej tego obszaru, która to na skutek długotrwałych procesów asymilacyjnych oraz oddziaływania kolonistów z zachodu uległa germanizacji. Wyprowadzał stąd interesujący wniosek wskazujący na wartość tego zarejestrowanego przez niemieckich ludoznawców dziedzictwa do badań nad lepszym zrozumieniem dziejów kultury Ziem Zachodnich[7].

Trafnie wskazał także Józef Burszta na to, jak z historycznej perspektywy długofalowych tendencji interpretować można „przesunięcia ludnościowe" w Europie Środkowej prowadzące w pierwszej fazie do parcia żywiołu niemieckiego ku wschodowi (*Drang nach Ost*), a na etapie drugim, poczynając od XIX wieku, objawiające się systematycznym cofaniem się tej ludności w kierunku zachodu. Jednym z ważnych etapów tego procesu było zjawisko znane w literaturze jako *„Ostflucht"* (czyli „ucieczka" Niemców z biednych wschodnich peryferii Prus i Europy do dynamicznie rozwijających się rejonów centralnych i zachodnich. Z tej perspektywy powojenne „cofnięcie się narodowości niemieckiej" i wypełnienie opuszczonych terytoriów przez „ludność słowiańską" było dla Profesora „nie tylko konsekwencją wypadków politycznych, ale naturalnych procesów demograficznych" (Burszta 1964c: 6-7)[8].

Te wielce złożone etniczne i kulturowe dzieje Ziem Zachodnich i Północnych wymagały w ujęciu Józefa Burszty tego rodzaju studiów, które nie ograniczałyby się tylko do zewnętrznych przejawów i skutków migracji powojennych. Uważał on, że ten obszar powinien być analizowany z perspektywy etnohistorycznej, umożliwiającej spostrzeżenie zarówno w krajobrazie, jak i w substancji materialnego dziedzictwa kolejnych nawarstwień kulturowych. Bez znajomości poszczególnych fal osadniczych, zachodzących procesów dyfuzji kulturowej, sposobów przekształcania przez kolonistów krajobrazu, uwzględniania śladów obecności minionych pokoleń mieszkańców tych ziem nie było możliwe pełne objaśnienie i wkomponowanie zjawisk współcze-

[7] Te konstatacje służyły następnie jako źródło inspiracji dla kolejnej generacji badaczy interesujących się niematerialnym dziedzictwem Ziem Zachodnich. Zob. np. prace Wojciecha Łysiaka (2000; 2001).

[8] Więcej na ten temat i w tym samym duchu zob. Posern-Zieliński 2007.

snych w „dzieje społeczno-gospodarcze i kulturowe regionu" (Burszta 1978: 10). Mocno akcentował także szczególne znaczenie studiów nad Ziemiami Zachodnimi, uważając że ze swej natury nie są one tylko sprawą „polską". Jako badacz bardzo dobrze zorientowany w problematyce historycznej, twierdził ponadto, że studia nad tymi regionami powinny potencjalnie uwzględniać szeroki kontekst „międzynarodowy" i zwracać uwagę na „słowiański substrat", na „wpływy zaplecza niemieckiego" oraz na wzajemne oddziaływania w obrębie makroregionów kulturowych, a więc w przypadku Pomorza – ludów całego basenu bałtyckiego (Burszta 1978: 11). Te słuszne postulaty wyprzedzały niewątpliwie swój czas i dopiero począwszy od lat 90. mogły być wprowadzane w życie, o czym świadczą choćby liczne inicjatywy tych środowisk intelektualnych z Ziem Zachodnich (Olsztyn, Wrocław), które rozwijały koncepcję historycznej wielokulturowości i szukały w niej źródeł współczesnej tożsamości regionalnej.

W pracach poświęconych osadnikom na Ziemiach Zachodnich niewiele miejsca przeznaczono na charakterystykę ludności niemieckiej, której pola i domy zajmowali przybysze ze wschodu. Ze względów, o których pisałem już wcześniej, kwestie te w czasach PRL-u pomijano milczeniem, traktując pojawienie się polskich osadników jako przysłowiowy punkt startowy nowych dziejów tych regionów. W podobnym duchu konstruował swe teksty także Józef Burszta, z tym, że u niego, podobnie jak i u innych etnografów tamtych czasów, zamiast odniesień do niemieckich mieszkańców usuwanych po wojnie z tych terenów, pojawiały się rozważania na temat pozostawionego przez nich dobytku kulturowego – domostw, zagród, mebli, narzędzi, sprzętów, infrastruktury, itp. Interesował ich stosunek nowych osadników do tego wyposażenia oraz sposoby jego przystosowania do nowych warunków. Tak więc raz zwracano uwagę na kontrast między zaawansowanym cywilizacyjnie niemieckim wyposażeniem a „zacofanymi" nawykami i sprzętami osadników kresowych, to znów, w innych kontekstach, podkreślano „prymitywny" stan materialnego wyposażenia byłych mieszkańców tych ziem względem oczekiwań kolonistów z Wielkopolski. (Burszta, Jasiewicz 1962: 207).

Jak wiadomo, ludność niemiecka opuszczała tereny przydzielone Polsce w kilku etapach. W pierwszej fazie, jeszcze wojennej, byli to uciekinierzy przed zbliżającym się frontem. Zasadnicza masowa fala przymusowych wysiedleń przypadła na pierwsze powojenne dwa lata; po niej nastąpiła kolejna administracyjna akcja „przesiedleń" obejmująca pozostałych mieszkańców narodowości niemieckiej, którzy z różnych względów nadal zamieszkiwali na terenie ziem włączonych do Polski (Douglas 2013). Tak rozciągnięty w czasie tryb wysiedleń i kolonizacji Ziem Zachodnich przez żywioł polski sprawił,

że w tzw. pionierskim okresie osadniczym nierzadko ludność napływowa natrafiała i kontaktowała się z dotychczasowymi mieszkańcami. Tymczasem na temat przebiegu i charakteru tych trudnych dla obu stron „spotkań" mamy w literaturze bardzo mało informacji, choć wiele bardzo cennych spostrzeżeń na ten temat znaleźć można w pamiętnikach osadników. Czytając teksty Józefa Burszty dochodzi się do wniosku, że ludność niemiecka, tworząca warstwę etnodemograficzną poprzedzającą proces zasiedlania Ziem Zachodnich polskimi osadnikami, pojawia się w nich incydentalnie. Wytłumaczyć to można po części tym, że nie zajmował się on przecież analizą okresu pionierskiego a skupiał swą uwagę na procesie integracji w 20 lat po przybyciu na te ziemie pierwszych osadników. Tu i ówdzie odnotowuje jednak wypowiedzi informatorów na temat „współżycia z ludnością niemiecką", w kontekście wspomnień z pierwszych lat powojennych. W opowieściach tych Niemcy pojawiają się jako ci „co zostali" jeszcze przez pewien czas, dzięki czemu mogli przekazać polskim osadnikom swą wiedzę i doświadczenie na temat użycia nieznanych im sprzętów oraz zasad gospodarowania na roli (Burszta, Jasiewicz 1962: 206).

Zdawkowe potraktowanie tej tematyki jest w pełni zrozumiałe w świetle politycznych uwarunkowań dekady lat 60. dziejów PRL-u. Inaczej sprawy się miały z tzw. ludnością autochtoniczną, choć i ta problematyka należała wówczas do niezwykle delikatnych, przede wszystkim w obszarze dotykającym spraw jej (auto)identyfikacji etnicznej oraz oceny faktycznego traktowania tych grup rodzimych przez ówczesną władzę. W kwestii pierwszej dominowała tendencja do bezdyskusyjnego zaliczania „autochtonów" do polskiej narodowości, natomiast w sprawie drugiej wyraźne były tendencje do ich za „gorszych" Polaków, kolaborantów lub krypto-Niemców. Profesor Burszta w trakcie swych badań terenowych na Ziemiach Zachodnich nie zajmował się w szczególny sposób ludnością rdzenną, co jednak nie oznaczało, iż nie zauważał jej obecności i znaczenia dla etnograficznych dociekań. Pomijam tu Jego wyjazdy terenowe do wsi zamieszkiwanych przez rodzimą ludność wschodnich połaci Ziemi Lubuskiej, które związane były z badaniami nad kulturą ludową Wielkopolski (Burszta 1960: 10).

Problematyka kultury ludowej rodzimych grup na Ziemiach Zachodnich cieszyła się w polskim środowisku etnograficznym bardzo dużym zainteresowaniem, choć koncentrowała się głównie na studiach poświęconych reliktom i tradycyjnym zjawiskom kulturowym, które świadczyć miały o ewidentnych związkach tych treści z głównym nurtem polskiej narodowej i ludowej tradycji. Badania tego nurtu prowadzone w zakresie etnografii i folklorystyki były przez Józefa Bursztę wysoko cenione poczynając od prac Bożeny Stelmachow-

skiej (o Pomorzu), Mieczysława Gładysza, Adolfa Nasza, Jadwigi Pawłowskiej i Zofii Staszczak (o Dolnym Śląsku), a kończąc na studiach Anny Szyfer o Mazurach i Warmiakach (zob. Jasiewicz 2004). Warto w tym miejscu nadmienić, iż Profesor wspierał swą wiedzą i autorytetem poczynania badawcze Ośrodka Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie, który specjalizował się w badaniach nad kulturą mieszkańców wsi warmińskich i mazurskich. Jednym z przejawów tego zaangażowania stał się tom studiów poświęcony kulturze ludowej rdzennej ludności tego regionu przygotowany pod kierunkiem Józefa Burszty (1976a).

Problematyka kultury ludności autochtonicznej była zdaniem tego badacza bardzo istotna, i to z kilku powodów. Pozwalała ukazać te grupy regionalne w innym świetle, aniżeli czynili to dotychczas badacze niemieccy. Umożliwiała bowiem zwrócenie uwagi na ich związki kulturowe z żywiołem polskim, dawała szansę na prowadzenie studiów nad społecznościami regionalnymi żyjącymi dotychczas w znacznej izolacji od głównego nurtu polskiej tradycji, wreszcie – pozwalała na poznanie procesów wzajemnego przenikania się odrębnych kultur i rozpoznanie roli przyjętych „naleciałości niemieckich" (Burszta 1971a: 24). Warto zauważyć, że Profesor Burszta nie spoglądał na ludność autochtoniczną przez romantyczne okulary, widząc w niej przede wszystkim „patriotycznych strażników polskości". Jego oceny w tym względzie były zdecydowanie wyważone. Doceniając wagę przywiązania tych grup do rodzimej tradycji lokalnej, postrzegał on także i te drażliwe wymiary kształtujące powojenne relacje między autochtonami a ludnością napływową i polską administracją. Zwracał przy tym uwagę na odmienny (wynikający z absorpcji zachodnich standardów) stopień ich cywilizacyjnego zaawansowania względem przybyszów. Zdawał sobie sprawę z ambiwalencji ich postaw względem bezwarunkowej etnicznej identyfikacji z narodem polskim, a także ich odmienności widocznej w sferze języka, religii czy lokalnej tradycji. Był także świadom wagi zmian postaw tej ludności wobec nowego polskiego otoczenia, dla którego rdzenni mieszkańcy Ziem Zachodnich nie byli „prawdziwymi" rodakami. (Burszta 1966: 137-144).

Jednym z centralnych zagadnień poruszanych przez Józefa Bursztę była kwestia „zderzenia kultur" na Ziemiach Zachodnich i przebiegu procesu adaptacji osadników do nowych warunków życia. Wprawdzie te zagadnienia również należały już do przeszłości i nie sposób było je obserwować *in statu nascendi*, ale można było jeszcze sporo informacji na ten temat uchwycić metodami etnograficznymi, skupiając się na rejestracji wspomnień oraz rozpoznając nadal widoczne po wielu latach ślady tych procesów. Dla rozważań na ten temat centralnymi pojęciami dla Profesora były dwie koncepcje: po pierw-

sze „zderzenie kultur", a po drugie „adaptacja" przybyszów do nowego otoczenia. Te dwa zjawiska, przejawiające się w istocie w formie długotrwałych procesów, miały współtworzyć pierwszą, pionierską fazę nowej kolonizacji osadniczej Ziem Zachodnich i formować z wzorów kulturowych pochodzących z różnych stron środkowej Europy nowy amalgamat w postaci powojennego społeczeństwa i kultury mieszkańców zachodnich i północnych kresów Polski.

Wydaje się, że koncepcję „zderzenia kultur" zapożyczył Józef Burszta od Kazimierza Dobrowolskiego, który z powodzeniem stosował ten termin w swych studiach etnohistorycznych na temat ścierania się różnorodnych fal kulturowych i osadniczych w Karpatach oraz na Bałkanach (Dobrowolski 1962)[9]. Być może nawiązywał również do pojęcia *clash of cultures*, stosowanego w zachodniej antropologii (od lat 20.) w odniesieniu do skutków podbojów kolonialnych. W opinii Profesora Burszty zjawisko analizowane przez niego na Ziemiach Zachodnich miało jednak specyficzny, sobie tylko właściwy charakter, bowiem jego skala, gwałtowność i dynamika zmian zachodzących w krótkim okresie czasu, a także presja polityczna oraz zajmowanie terenów niemal „pustych", po ich „oczyszczeniu" z niemieckich mieszkańców, stwarzały całkowicie nową jakościowo sytuację. Podkreślał także, że konfrontacja kultur obejmowała wiele ich odmiennych kategorii (subkultur regionalnych, autochtonicznych, diasporowych, remigracyjnych, kresowych, wreszcie także i etnicznych, o niepolskich korzeniach). W rezultacie, zamiast jednego zjawiska „zderzenie kultur" zachodziły na Ziemiach Zachodnich procesy konfrontacji, spotkań i wymiany wzorów w najróżnorodniejszych etnolokalnych kombinacjach, w zależności od struktury pochodzeniowej osadników zamieszkujących jeden mikroregion. W ten sposób, krok po kroku, powstawały lokalne społeczeństwa charakteryzujące się „kulturą mieszaną", a kontrastowe cechy kulturowe stopniowo bladły i zanikały w obliczu swej dysfunkcjonalności.

Co ciekawe, Józef Burszta nie nawiązywał w swych dociekaniach do teorii akulturacji, która z pewnością byłaby przydatna w analizie sytuacji na Ziemiach Zachodnich. Trzeba jednak pamiętać, iż w latach 60. przepływ „teoretycznych nowinek" z zachodu do polskiej nauki był mocno ograniczony, a krajowa debata wokół koncepcji akulturacji znajdowała się dopiero w fazie inicjalnej[10]. Mimo to, bez tego zaplecza teoretycznego, Profesor bardzo

---

[9] Odniesienia bibliograficzne do K. Dobrowolskiego, który na ten temat pisał znacznie wcześniej, znajdują się bezpośrednio w artykule Burszty i Jasiewicza (1962: 199), zob. przyp. 2.

[10] W amerykańskiej antropologii koncepcja ta pojawiła się na dobre w latach 30. XX w., natomiast w Polsce dopiero w latach 60. i to w kręgu badaczy zajmujących się problematyką amerykanistyczną, a więc dość odległą od zagadnień Ziem Zachodnich (Posern-Zieliński 1987: 16-19).

trafnie identyfikował i analizował wzajemne oddziaływania kulturowe. I tak, słusznie zauważył, że „z czasem (...) żaden z ustalonych pierwotnie modeli i wzorców kulturowych nie jest już w pełni aktualny, a bieżące życie narzuciło wzorce nowe, już nie regionalne, ale wykształcone w ramach szerszych jednostek regionalnych i w obrębie nowoczesnej społeczności narodowej i państwowej" (Burszta 1967b: 177).

Niespotykany wcześniej zakres tych „zderzeń" spowodował również szybsze niż zazwyczaj „wyrównywanie kulturowe", czemu sprzyjał poprzez zanik „tradycyjnej kultury ludowej" przywiezionej w bagażu i pamięci osadników oraz poszukiwanie przez nich wspólnej płaszczyzny koegzystencji na gruncie wspólnego losu i wspólnej lokalnej przestrzeni (Burszta:1970a: 371). Zjawisko „zderzenia kultur" na Ziemiach Zachodnich było więc w ujęciu Józefa Bursztę złożonym procesem o wielokierunkowym przebiegu. Obejmowało ono konfrontację wzorów w międzykulturowej przestrzeni lokalnej, przejmowanie i/lub wymianę atrakcyjnych treści między przedstawicielami odmiennych grup, selekcję własnych wzorów w zależności od ich znaczenia i powstawanie nowych form, wcześniej tam nieznanych. Wszystkie te zjawiska warunkowane były koniecznością adaptacyjną, akceptacją rozwiązań utylitarnych, eliminacją treści nieprzydatnych, zakresem dystansu kulturowego między współżyjącymi na jednym terenie grupami oraz ich „wrodzoną" podatnością (lub zachowawczością) na akceptację zmian.

Równolegle ze zjawiskiem „zderzenia kultur" Profesor analizował także adaptację – rozumianą jako szczególnego rodzaju aspekt procesów przemian społeczno-kulturowych na Ziemiach Zachodnich. To zagadnienie interesowało go w dwóch zasadniczych wymiarach. Pierwszym z nich była konieczność przystosowania się osadników do całkowicie odmiennych warunków środowiskowych, co dla ludności podejmującej aktywność rolniczą miało istotne znaczenie. Ich dotychczasowe doświadczenie domowe i zawodowe musiało teraz uwzględnić nowe warunki klimatyczne, glebowe, morfologiczne, przyrodnicze i krajobrazowe. W tej sytuacji wiele z dotychczasowych umiejętności, praktyk, przyzwyczajeń i upodobań stało się mało użytecznych i szybko należało poznać nowe warunki oraz wynikające z nich konsekwencje, aby móc skutecznie gospodarować i wykorzystywać dla swego dobra nowe otoczenie. Adaptacja ta – jak wskazywał Józef Burszta – postępowała dzięki przejmowaniu niezbędnych umiejętności od napotkanych ludzi miejscowych (niemieckich chłopów, autochtonów) a także poprzez „odkrywanie" na nowo walorów i wymogów lokalnego środowiska.

Drugim wymiarem adaptacji było przystosowywanie się osadników do zastanego na nowym miejscu zamieszkania wyposażenia materialnego. W więk-



Fot. 1. Bielony i malowany dom osadników z Lubelskiego, Iwięcino, pow. koszaliński, 1962, fot. St. Kusza, Archiwum IEiAK UAM

szości przypadków natrafiali oni na odmienne od znanych im wzorców układy wsi, rozplanowanie zagród, kształt budynków i rodzaj materiału, z jakiego zostały skonstruowane, a także narzędzia rolnicze, sprzęty domowe, meble, itp. Wszystkie te elementy należały do „obcego" im dziedzictwa materialnego, które teraz należało poznać, oswoić i przystosować do własnych potrzeb, nawyków i gustów. (Burszta 1964d: 47-48). W trakcie badań prowadzonych w Koszalińskiem ekipa pod kierunkiem Józefa Burszty zwracała szczególną uwagę na te aspekty adaptacji, które widoczne były we wnętrzach chałup, a polegały na odmiennym wykorzystaniu przestrzeni mieszkalnych, na zmianie funkcji lub eliminacji niektórych elementów dawnego wyposażenia, wreszcie na próbach wprowadzania do wnętrz bliskiej sobie estetyki w formie ściennych ozdób, świętych obrazów, domowych ołtarzyków, serwetek, lambrekinów, kap pościelowych, itp. Były to oczywiste próby transformacji „obcych" przestrzeni mieszkalnych celem ich dostosowania do świata własnych wartości.

Obszerne uwagi wraz z dokumentacją opisującą te adaptacyjne wysiłki zawarte zostały w artykule *Zderzenie kultur na Ziemiach Zachodnich i Północnych* (1962), opracowanym przez Profesora wraz z uczestnikiem koszalińskich badań – Zbigniewem Jasiewiczem. Dodatkowym walorem tego artykułu



Fot. 2. Bogato zdobione tradycyjnymi elementami wnętrze „lepszej" izby, Iwięcino, pow. koszaliński, 1962, fot. St. Kusza, Archiwum IEiAK UAM

są unikatowe zdjęcia (w tym także autorstwa Józefa Burszty) ilustrujące wspomniane wnętrza i pokazujące co z dawnych, „tradycyjnych" elementów wiejskiej kultury, mających przypominać mieszkańcom opuszczone strony rodzime, zostało wkomponowane w „poniemieckie" domostwa[11].

Trzeci blok problemów ogniskujący uwagę Profesora Burszty dotyczył spraw tzw. integracji. Jak już wspominałem, koncepcja ta nie była rezultatem idei wyprowadzonej samodzielnie w trakcie badań na Ziemiach Zachodnich, lecz była oficjalnym założeniem politycznym, które naukowcy, przede wszystkim socjologowie, mieli potwierdzić i udokumentować (Makowski 2006: 67). W tym miejscu należy zaznaczyć, iż termin ten rozumiany był w dwóch odmiennych znaczeniach. „Integracja" sensu largo, stosowana przede wszystkim przez ideologów PRL-u, w tym także i naukowców występujących w dwóch rolach: badaczy i propagandzistów, oznaczać miała ostateczne zespolenie Ziem Zachodnich i Północnych z resztą kraju w jeden zwarty organizm narodowo-polityczny. Symbolicznym przejawem tego stanowiska stał się wymóg okre-

[11] Wiele z tych zdjęć jest dziś dostępnych dzięki powstałemu przy Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM Cyfrowemu Archiwum im. Józefa Burszty (http://cyfrowearchiwum.amu.edu.pl/), które udostępnia swe zbiory od 2014 roku.



Fot. 3. Wystrój pokoju gościnnego w domu osadnika z Wileńszczyzny, Kraśnik, pow. koszaliński, 1963, fot. St. Kusza, Archiwum IEiAK UAM

ślania tych terenów w kategoriach geograficznych, czemu służyć miała forma zapisu bez zastosowania dużych liter (a więc po prostu należało wymieniać „ziemie zachodnie"). W tej oficjalnej koncepcji integracji politycznej mieściła się także integracja społeczna przebiegająca wewnątrz Ziem Zachodnich i mająca polegać na powstaniu tam zwartego społeczeństwa narodowego o cechach w istocie niewiele różniących się od mieszkańców pozostałych regionów kraju. Z tego założenia wyprowadzano następnie wniosek (już w latach 70.) o ostatecznym uformowaniu się społeczeństwa Ziem Zachodnich, o zaniku specyficznych dla niego cech wynikających z powojennych przesiedleń, a zatem i o bezcelowości dalszego studiowania zamieszkałej tam ludności jako szczególnej kategorii wyraźnie odróżniającej się swymi cechami od innych grup regionalnych.

Drogą prowadzącą ku mocnemu uzasadnieniu tego rodzaju wizji były badania mieszkańców Ziem Zachodnich prowadzone w latach 60. i początku kolejnej dekady, które miały pokazać postępujący proces owej integracji. To podejście nastawione było przede wszystkim na studia nad integracją dokonującą się wewnątrz świata mieszkańców Ziem Zachodnich, nad procesem ukazują-



Fot. 4. Wnętrze pokoju ozdobionego obrazami i makatkami, Mścice, pow. koszaliński, 1960, fot. J. Burszta, Cyfrowe Archiwum im. J. Burszty, nr inwent.: 003623n.

cym, jak z amalgamatu osadników pochodzących z różnorodnych stron i wywodzących się z odmiennych tradycji regionalnych, powstaje nowa społeczność. Socjologowie preferowali termin „integracja społeczna", gdyż interesował ich przede wszystkim proces powstawania nowych więzi wspólnotowych.

Tymczasem etnografowie, w tym także Józef Burszta, preferowali określenie komplementarne – „integracja kulturowa", uważając, że w procesie formowania się nowej jakości społecznej na Ziemiach Zachodnich bardzo ważną rolę odgrywają odmienności kulturowe, jak i oparte na nich stereotypy i uprzedzenia, których przezwyciężanie jest koniecznym warunkiem kształtowania się społeczności lokalnych (Burszta 1965c: 45-58). Według Profesora, zadaniem etnografów było włączenie się do badań na przeobrażeniami kulturowymi Ziem Zachodnich, głównie po to, aby wypełnić ewidentną lukę pozostawioną przez socjologów, niezbyt wnikliwie zainteresowanych aspektami zmiany kulturowej. Ta zaś dla procesów tworzenia się nowych społeczności na Ziemiach Zachodnich była równie istotna jak studia skoncentrowane nad integracją społeczną. Obserwacje i interpretacje etnograficzne wespół z rezultatami prac socjologów mogły razem w sposób pełny ukazywać specyfikę integracji, która była jednocześnie społeczna i kulturowa. Stąd też, od czasu do czasu, w pracach Józefa Burszty napotykamy na taki łączony termin (Burszta

1967b: 175). Obu tych procesów nie można było od siebie sztucznie oddzielać, gdyż tworzyły faktycznie pełną jedność, w której aspekty kulturowe oddziaływały na zjawiska społeczne, a te ostatnie określały kształt i dynamikę zmian kulturowych. Dlatego też w badaniach etnograficznych nie mogły zostać pominięte kwestie przynależące do obszaru integracji społecznej, choćby takie sprawy jak stopniowe „wrastanie" osadników w zajmowane przez nich osady, jak kształtowanie się związków z nowym terenem zamieszkiwania czy wreszcie – jak trudne drogi formowania się nowego typu tożsamości, widoczne dopiero wraz z pojawieniem się nowego pokolenia mieszkańców Ziem Zachodnich tam już urodzonych. (Burszta 1971: 144).

Na temat integracji kulturowej pisał Józef Burszta sporo, ale niewiele znajdujemy w jego tekstach uwag odnoszących się do teorii tego procesu. W czasie, gdy się tymi zagadnieniami zajmował, był on bardzo mocno przywiązany do analizy materiału empirycznego i tylko na kanwie interpretacji tych danych formułował bardziej ogólne rozważania. Uważał, że specyfika integracji kulturowej polega na tym, iż następuje stopniowe „wyrównywanie się (…) wzorów i typów kulturowych", które w efekcie prowadzi do „tworzenia się nowej kultury wsi". Proces ten przebiegać miał według schematu polegającego na tym, „że żaden z ustalonych pierwotnie modeli i wzorców kulturowych nie jest już w pełni aktualny" a „bieżące życie narzuciło wzorce nowe, już nie regionalne [w sensie obszaru pochodzenia - APZ], ale wykształcone w ramach szerszych jednostek regionalnych [na Ziemiach Zachodnich – APZ] i w obrębie nowoczesnej społeczności narodowej i państwowej". Temu procesowi miał towarzyszyć „zanik większości tradycyjnych elementów" oraz ich „neutralizacja", powodująca, że przestawały być one istotnym wyznacznikiem różnic kulturowych dzielących ludzi między sobą. Zdaniem Profesora przechodziły one z pozycji żywych treści do kategorii „reliktów przeszłości" (Burszta 1967b: 176-177). „Wyrównywanie się wzorów kulturowych" nie oznaczało jednak całkowitej „homogenizacji kulturowej", ale powstawanie nowej społecznej przestrzeni, w której występujące różnice kulturowe stawały się nieistotne i drugorzędne dla życia codziennego (Burszta 1970a: 371-372).

Zarysowany w pracach Józefa Burszty proces zmian na Ziemiach Zachodnich, prowadzący w konsekwencji do integracji, przybrał kształt trójfazowego schematu. Pierwszą z nich było „zderzenie kultur", a więc ich konfrontacja i pierwsze wysiłki na drodze „oswajania" nowego otoczenia. Fazę drugą charakteryzowała „adaptacja kulturowa", stopniowe oswajanie się z otoczeniem, wrastanie w nową rzeczywistość i pierwsze próby formowania się nowych wspólnot lokalnych. Kolejna, trzecia faza, charakteryzować się miała integracją społeczno-kulturową, neutralizacją istotnych różnic, zanikiem antagoni-

zmów i formowaniem się „nowej kultury wsi" pod przemożnym wpływem procesów modernizacyjnych i wzorców masowej kultury. Sprawą wysoce delikatną była jednak oficjalna teza o dokonanej już integracji. Nie znajdowała ona potwierdzenia w materiale empirycznym. Stąd też, czytając teksty Profesora Burszty, odnieść możemy wrażenie, że był on świadom nieprzystawalności tej idei do znanych mu z badań terenowych realiów. Dlatego wolał pisać o integracji jako o nadal postępującym procesie i starał się ukazywać przejawy tego zjawiska w jego konkretnych wymiarach. Jednakże zdawał sobie sprawę, że transformacje społeczno-kulturowe na Ziemiach Zachodnich mają także i swe negatywne strony, które nie sprzyjają powstawaniu harmonijnego układu społecznego. Zwracał uwagę na „postępujący proces izolacji i dezintegracji" wsi wynikający nie tylko z różnic kulturowych, ale i ze znacznego różnicowania się mieszkańców w zakresie społeczno-gospodarczego statusu, wykonywanego zawodowego, a nawet przekonań religijnych (Burszta 1970a: 378).

Tematu tego nie rozwijał, bowiem w czasach, kiedy zajmował się Ziemiami Zachodnimi, nie można było śledzić i oceniać publicznie wielu zachodzących tam zjawisk, a szczególnie tych, które negatywnie oddziaływały nie tylko na integrację, ale i na ogólną kondycję tych ziem, podlegających marginalizacji i przybierających status zacofanych i niedoinwestowanych zachodnich peryferii Polski. Na nazbyt jednostronną, zdecydowanie optymistyczną wizję Ziem Zachodnich kreowaną przez badaczy czasów PRL-u, zwrócono uwagę dopiero w III RP. Z większą energią zaczęto prowadzić badania na tematy wcześniej omijane dopiero pod koniec lat 90. i w pierwszej dekadzie nowego stulecia. Po wielu latach w studia te ponownie włączył się poznański Instytut Zachodni i badacze z zespołów kierowanych przez Andrzeja Saksona (2008; 2006) i Zbigniewa Mazura (1997; 2000), którzy odważnie zaczęli zajmować się niemieckim dziedzictwem kulturowym i jego losami, wysiedleniami, powojennymi migracjami i emigracją ludności rodzimej do Niemiec, pamięcią historyczną, ambiwalentną tożsamością mieszkańców Ziem Zachodnich, relacjami etnicznymi czy losem zamieszkałych tam mniejszości.

Ostrą krytykę „klasycznych" badań socjologiczno-etnograficznych z okresu działalności naukowej Józefa Burszty sformułował m.in. Zdzisław Mach (1998) na marginesie swego studium poświęconego jednemu z niewielkich miast na Dolnym Śląsku. Wskazał on tam na szereg kwestii niezwykle ważnych, a słabo lub wcale nie ujawnianych w opracowaniach czasu PRL-u, takich jak niszczenie Ziem Zachodnich i przyzwolenie na to, postępującą degradację substancji materialnej (pałaców, zabudowań folwarcznych, infrastruktury, miasteczek itp.), wielkie trudności w adaptacji osadników, wynikające z przesiedleńczej traumy oraz poczucia tymczasowości w nowym miejscu oraz niełatwe drogi

w budowie nowej tożsamości. Nie kwestionując trafności tych spostrzeżeń należy jednak zauważyć, że badacz ten wykreował typową „czarną legendę" kulturowych dziejów Ziem Zachodnich, przeciwstawiając ją zbyt sielankowemu obrazowi tworzonemu w dawnych latach. Zwrócił na to uwagę Zbigniew Jasiewicz, a więc jeden z uczestników badań prowadzonych przez zespół Profesora Burszty, słusznie wskazując, iż obie te perspektywy, ukształtowane w całkowicie odmiennych czasach, uzupełniają się dziś nawzajem. Dodał przy tym, że mimo mankamentów ówczesnych badań (teoretyczna słabość etnografii i ograniczenia polityczno-ideologiczne), dostarczyły one mimo wszystko dużej „wiedzy i inspiracji w zakresie wielu zagadnień interesujących współczesną antropologię" oraz pozwoliły, w miarę ówczesnych uwarunkowań, udokumentować i rozpoznać złożoność świata Ziem Zachodnich (Jasiewicz 2000: 212-217).

Ostatnim kluczowym problemem wyróżnionym na potrzeby tego artykułu w twórczości Józefa Burszty na temat Ziem Zachodnich jest problematyka zmiany kulturowej postrzeganej na sposób dychotomiczny i kontrastowy. Metaforą tego zjawiska słowa użyte w tytule książki poświęconej przemianom na wsi koszalińskiej – „stare i nowe". Trafnie określały one sposób ujmowania realiów kulturowo-społecznych nie tylko na Ziemiach Zachodnich, ale i na całej polskiej wsi w latach znaczących przemian cywilizacyjnych i stopniowego zaniku tzw. tradycyjnej kultury ludowej. Była to typowa para przeciwstawnych pojęć. Pierwsze obejmowało „tradycję", „dziedzictwo", „przeszłość", „relikty" oraz procesy dekompozycji i zanikania tego co „dawne" i „wychodzące z użycia", podczas gdy drugie odnosiło się do tego co „współczesne", „postępowe", bardziej „atrakcyjne", zmieniające życie wsi „na lepsze". W latach 60. i 70. etnografowie (etnologowie) coraz pełniej uświadamiali sobie konieczność zreformowania swego postępowania badawczego i odstąpienia od studiów nad zanikającymi reliktami kulturowymi na rzecz interpretacji nowych form życia powiązanych z modernizacją, kulturą masową, upowszechnianiem się nowych rozwiązań technologicznych i postępującą transformacją wiejskiej codzienności. W tym procesie dostosowywania etnografii do nowych wyzwań Józef Burszta był z pewnością jednym z liderów (Burszta 1965a). O konieczności takiej reorientacji przekonał się on ewidentnie w trakcie badań na Ziemiach Zachodnich, gdzie zjawiska te mógł obserwować ze szczególnym natężeniem. Interesowało go w tym przypadku przede wszystkim to, w jaki sposób ogólne tendencje modernizacyjne obejmujące całą polską wieś przejawiają się na Ziemiach Zachodnich, których kulturowo-historyczne podłoże miało przecież całkowicie odmienny charakter od reszty kraju.

Figura przeciwstawiająca elementy „starego" i „nowego" świata w odniesieniu do Ziem Zachodnich była u Profesora Burszty tylko metaforą, bowiem

zdawał on sobie sprawę z tego, że w istocie miał do czynienia z procesem stopniowego porzucania dawnych, dysfunkcjonalnych treści i przejmowania na ich miejsce nowych rozwiązań i propozycji. Jednakowoż w trakcie badań terenowych i opracowywania zebranego materiału empirycznego to napięcie między rozpoznawalną sferą „tradycji", a rejestracją współczesnych elementów kultury wsi, często brało górę nad podejściem procesualnym. Dobrych narzędzi do śledzenia losów tzw. tradycyjnej kultury, jej dekompozycji, stopniowego przesuwania się z pozycji „żywej codzienności" ku sentymentalnym reliktom pielęgnowanym w zaciszu rodzinnego domu, dostarczała wyspecjalizowana w tym względzie etnografia. Natomiast problemem było uchwycenie „form nowej rzeczywistości" na sposób antropologiczny, a więc taki, który nie byłby powielaniem prostych opisów socjograficznych, ale przybliżałby się do postulatów dzisiejszej „antropologii współczesności".

Józef Burszta zdawał sobie sprawę z tego z tego dylematu, ale w tym czasie rozwiązań szukał gdzie indziej – w swojej praktyce etnograficznej kierował się przekonaniem, że w „badaniach współczesnych przeobrażeń kulturowych (…) nieodzowne jest (…) stosowanie metod socjologicznych" (Burszta 1965a: 58). W rezultacie takiego podejścia, wyłaniający się obraz „nowej kultury wsi" na Ziemiach Zachodnich, niewiele odbiegał od rekonstrukcji spotykanych w ówczesnych pracach socjologicznych. Tu i tam pojawiały się niemal tożsame wątki, do tego ujmowane również w zbliżony do siebie sposób. Obejmowały one takie tematy jak: kultura w środowisku rodzinnym, kultura młodzieżowa, funkcjonowanie społeczności lokalnej, pojawianie się nowych technologii i sprzętów, wzrost poziomu wykształcenia, dywersyfikacja zawodowa, pozycja chłoporobotników, itp.

Ten nurt badań nie był przez niego kontynuowany, gdyż – jak można wnosić na podstawie analizy dalszego rozwoju zainteresowań Profesora – zdecydowanie bardziej pochłaniały go studia nad miejscem „tradycji" we współczesności i jej nowymi formami. Co ciekawe, te nowe wątki pojawiły się już w trakcie badań prowadzonych na Ziemiach Zachodnich. Wielokrotnie zwracał on na przykład uwagę na przydatność kulturowego dziedzictwa w tworzeniu się nowej tożsamości, odkrywał „nowy" sens folkloru w postaci „folkloryzmu", wykorzystywanego w lokalnych inicjatywach społeczno-kulturalnych i formowaniu się „neoregionalizmu". Uważał, że tego rodzaju inicjatywy powinny „być domeną zainteresowań przede wszystkim (…) etnografii" (Burszta 1971a: 27). Był to postulat, który po zamknięciu rozdziału studiów nad Ziemiami Zachodnimi, stał się nową busolą naukowej aktywności Profesora Burszty. W jej centrum pojawiły się wówczas nowatorskie dociekania nad wspomnianym folkloryzmem oraz nad relacjami zachodzącymi między kultu-

rą ludową a narodową. Jeśli jednak sięgniemy do opracowań poświęconych tym zagadnieniom, to znajdziemy w nich wiele nawiązań do dobrze znanych Józefowi Burszcie realiów Ziem Zachodnich, do których odwoływał się równie często, jak do swych etnograficznych doświadczeń z penetracji wiosek wielkopolskich.

Na zakończenie tego przeglądu dorobku Profesora Burszty w zakresie rozpoznawania kulturowej sytuacji Ziem Zachodnich, warto pokusić się o kilka refleksji ogólniejszej natury. Należy podkreślić, że badacz ten (wraz ze swym poznańskim zespołem współpracowników) uczestniczył w znaczącym projekcie naukowym o interdyscyplinarnych wymiarach, a doświadczenie, zdobyte w trakcie realizacji tego przedsięwzięcia, odcisnęło swe piętno na rozwoju polskiej etnografii, przybliżając ją do nowych wyzwań związanych ze studiami nad współczesną, stale zmieniającą się kulturą. Włączając się do badań Ziem Zachodnich Józef Burszta zamanifestował oraz potwierdził gotowość i przydatność etnografii/etnologii (dzisiaj antropologii) do badań istotnych naukowo, ważnych społecznie, a jednocześnie zorientowanych na analizę współczesnych problemów.

Jego ówczesne podejście do problematyki Ziem Zachodnich było z jednej strony wypadkową potrzeb dostosowania „tradycyjnej" etnografii do całkowicie nowej i jakościowo odmiennej problematyki, z drugiej zaś było niewątpliwie syntezą Jego kompetencji nabywanych w trakcie kariery akademickiej. Stąd też można je zakwalifikować jako „integralne", uwzględniające w różnych proporcjach, w zależności od kontekstu i pytań badawczych, perspektywę historyczną z jej złożonymi uwarunkowaniami, inspirację socjologiczną, w miarę dopasowaną do potrzeb studiów nad współczesnością, oraz spojrzenie etnograficzne, skoncentrowane na kwestiach kultury, tradycji i folkloru. Tego rodzaju połączenie doświadczeń kilku dyscyplin pozwoliło Profesorowi na wprowadzenie nowych pomysłów teoretycznych oraz inspirujących interpretacji. Ich zastosowanie ewidentnie wzbogaciło te warstwy opracowań, które nadal mocno tkwiły w klasycznej etnografii.

Józef Burszta starał się ukazać kulturową złożoność i specyfikę Ziem Zachodnich w możliwie wszechstronnym zakresie, na ile pozwalały mu zastosowane metody oraz ograniczenia polityczne. W wielu miejscach stawiał ciekawe pytania i trafnie rozpoznawał występujące na tym terenie zjawiska, choć nie mógł tych kwestii już dalej drążyć. Starał się patrzeć na rzeczywistość Ziem Zachodnich w sposób bardzo wyważony, umiejętnie unikając w dyskursie propagandowej nowomowy. Jest rzeczą oczywistą, widoczną szczególnie z perspektywy wielu lat, że prowadzone wówczas badania nie mogą nas dzisiaj w pełni satysfakcjonować. Znając jednak ówczesne uwarunkowania ide-

ologiczne oraz kondycję etnografii pokazują one, mimo wielu białych plam, ważną część naszej kulturowej historii, jaką było tworzenie się nowego społeczeństwa na Ziemiach Zachodnich. Niewątpliwie do głębszego poznania tej karty dziejów kultury naszego kraju spory wkład wniósł również Profesor Józef Burszta.

BIBLIOGRAFIA

Badania…
1968 *Badania socjologiczne na Ziemiach Zachodnich*, Poznań: Instytut Zachodni.

Bednarski J., Kabat I.
1988 *Bibliografia prac prof. dra Józefa Burszty*, „Lud" 72: 16-45.

Bujak F.
1903 *Żmiąca. Wieś powiatu limanowskiego. Stosunki gospodarcze i społeczne*, Kraków: Wydawnictwo Gebethner i Sp.

Burawoy M.
2003 *Revisits: An Outline of a Theory of Reflexive Ethnography*, "American Sociological Review" 68: 645-679.

Burszta J., Jasiewicz Z.
1962 *Zderzenie kultur na Ziemiach Zachodnich i Północnych w świetle materiałów ze wsi koszalińskich*, „Polska Sztuka Ludowa" 16/4: s. 197-220.

Chałasiński J.
1967 *Młode pokolenie Ziem Zachodnich w świetle pamiętnikarstwa*, w: Markiewicz W., Rybicki P. (red.), *Przemiany społeczne…*, op. cit., s. 283-312.

Chmielewska B.
1961 *Kształtowanie się struktury społeczno-demograficznej wsi na Ziemiach Zachodnich w latach 1945-1959 na przykładzie wsi Łęgowo i Głuchowo*, w: Dulczewski Z. (red.), *Tworzenie się nowego społeczeństwa na Ziemiach Zachodnich*, Poznań: Instytut Zachodni.
1965 *Społeczne przeobrażenia środowisk wiejskich na Ziemiach Zachodnich na przykładzie pięciu wsi w województwie zielonogórskim*, Poznań: Instytut Zachodni.

Dobrowolski K.
1948-1951 *Zderzenie kultur*, „Lud" 39: 102-110.

Douglas R.M.
2013 *Wypędzeni. Powojenne losy Niemców*, Warszawa: Wydawnictwo RM.

Eberhardt P.
2010 *Migracje polityczne na ziemiach polskich (1939-1950)*, Poznań: Instytut Zachodni.

Engelking A.
2007 *Polesie Józefa Obrębskiego*, w: Obrębki J., *Polesie,* red. naukowa i wstęp A. Engelking, Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 9-32.

Gołąb-Marciniak K.
2007 *Józef Burszta – życie i dzieło*, w: Burszta J, *Znane i nieznane pasje badawcze*, wstęp i dobór tekstów K. Gołąb-Marciniak, Poznań: Wydawnictwo PTPN i UAM, s.9-27

Jasiewicz Z.
1988 *Profesor Józef Burszta:1914-1987*, „Lud" 72: 5-15.

2000 *Badania na Ziemiach Zachodnich i Północnych. Przypadek „Niechcianych miast" Zdzisława Macha*, „Kultura i Społeczeństwo" 44/4: 211-218.
2004 *Badania na ziemiach zachodnich i północnych i ich znaczenie dla etnologii polskiej*, w: M. Buchowski, A. Brencz (red.), *Polska-Niemcy. Pogranicze kulturowe i etniczne. Poland- Germany. Cultural and ethnic border*, Wrocław-Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 39-54.

Jasiński J.
2006 *Kwestia pojęcia Ziemie Odzyskane*, w: A. Sakson (red.) *Ziemie Odzyskane/Zachodnie i Północne…*, op. cit., s. 15-28.

Kołacki J.
2012 *Bolesne punkty historii. Wypędzenia i wypędzeni e polskim piśmiennictwie naukowym w latach 1945-2005*, Poznań: Instytut Historii UAM.

Kwilecki A.
1967 *Ziemie Zachodnie w opracowaniach socjologicznych: 1945-1965. Bibliografia*, w: W. Markiewicz, P. Rybicki (red.), *Przemiany społeczne…*, op. cit., s. 385-432.
1968 *Pamiętnikarstwo Ziem Zachodnich*, w: *Badania socjologiczne…*, op. cit., s. 59-71.
1974 *Łemkowie. Zagadnienie migracji i asymilacji*, Warszawa" PWN.
1994 *Instytut Zachodni w pięćdziesięcioleciu 1944-1994, Sprawy i ludzie*, „Przegląd Zachodni" 3: 1-26.

Łuczewski M.
2012 *Odwieczny naród. Polak i katolik w Żmiącej*, Toruń: Wydawnictwo UMK.

Łysiak W.
2000 *Otto Knop (1853-1931) – wielki badacz folkloru ziemi stargardzkiej*, w: M. Majewski (red.), *Dawny Stargard. Miasto i jego mieszkańcy*, Stargard: Muzeum w Stargardzie, s. 65-72.
2001 *Oblicza kultury ludowej dawnych Pomorzan*, w: W. Wojciech (red.), *Życie dawnych Pomorzan*, Bytów-Poznań: Muzeum Zachodnio-Kaszubskie w Bytowie, s. 15-24.

Mach Z.
1998 *Niechciane miasta. Migracja i tożsamość społeczna*, Kraków: Universitas.

Makowski A
2006 *Ziemie Zachodnie i Północne w polityce gospodarczej Polski w latach 1945-1960*, w: A. Sakson A.(red.), *Ziemie Odzyskane/Zachodnie i Północne…*, op. cit., s. 59--78.

Markiewicz W.
1968 *Aktualna sytuacja i perspektywy badań socjologicznych na Ziemiach Zachodnich (kadry, organizacja, problematyka)*, w: *Badania socjologiczne…*, op. cit. s. 25-44.

Markiewicz W., Rybicki P. (red.)
1967 *Przemiany społeczne na Ziemiach Zachodnich*, Poznań: Instytut Zachodni.

Mazur Z.
1997b *Wprowadzenie*, w: *Wokół niemieckiego dziedzictwa kulturowego na Ziemiach Zachodnich i Północnych*, Poznań: Instytut Zachodni, s. I-XXVI.
2000 *Dziedzictwo wyłączone, podzielone, wspólne*, w: *Wspólne dziedzictwo? Ze studiów nad stosunkiem do spuścizny kulturowej na Ziemiach Zachodnich i Północnych*, Poznań: Instytut Zachodni.
2006 *O legitymizowaniu przynależności Ziem Zachodnich i Północnych do Polski*, w: A. Sakson (red.), *Ziemie Odzyskane/Zachodnie i Północne…*, op. cit., s. 27-44.

Mazur Z. (red.)
1997 *Wokół niemieckiego dziedzictwa kulturowego na Ziemiach Zachodnich i Północnych*, Poznań: Instytut Zachodni.

2000 *Wspólne dziedzictwo? Ze studiów nad stosunkiem do spuścizny kulturowej na Ziemiach Zachodnich i Północnych*, Poznań: Instytut Zachodni.

Mueller Hans-P., Zielińska M. (red.)

2012 *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej. Migracje przymusowe w Europie*, Zielona Góra: Lubuskie Towarzystwo Naukowe.

Papai A., Pec M., Zalewski K. (red.)

2006 *Wypędzenia i co dalej? / Vertreibungen und was weiter?,* Warszawa: Wydawnictwo DiG, Instytut Historii UW.

Posern-Zieliński A.

1987 *Akulturacja*, w: Z. Staszczak Z. (red.), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa-Poznań: PWN, s.16-19.

1995a *Etnologia i antropologia kulturowa w formalnej i rzeczywistej strukturze nauki*, w: Posern-Zieliński A. (red.), *Etnologia polska między ludoznawstwem a antropologią*, Poznań: KNE PAN, s.21-36.

1995b *Studia etniczne w polskiej etnologii po roku 1945. Ich uwarunkowania, konteksty i nurty*, „Lud" 78: 293-316.

2007 Powojenne migracje do Niemiec i ich skutki, czyli od narodu etnicznego do społeczeństwa wielokulturowego, w: Zamojski J. (red.) *Migracje i społeczeństwa współczesne*, Warszawa: Instytut Historii PAN, s.221-245.

Rybicki P.

1967 *Ziemie Zachodnie ze stanowiska teorii socjologicznej*, w:W. Markiewicz, P. Rybicki P. (red.), *Przemiany społeczne…*, op. cit. s. 338-384.

Sakson A. (red.)

2006 *Ziemie Odzyskane/Zachodnie i Północne: 1945-2005. 60 lat w granicach państwa polskiego*, Poznań: Instytut Zachodni.

2008 *Ślązacy, Kaszubi, Mazurzy i Warmiacy – między polskością a niemieckością*, Poznań: Instytut Zachodni.

Stomma L.

1980 *Wstęp*, w: Bystroń J. St., *Tematy, które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozproszone,* wybrał i opracował L. Stomma, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 7-40.

Ślepowroński T.

2006 *Polskie Pomorze Zachodnie w historiografii Polski Ludowej i NRD – stan badań i postulaty badawcze*, w: Sakson A., (red.) *Ziemie Odzyskane/Zachodnie i Północne….* op. cit. s. s.175 - 200.

Wieruszewska Maria

1978 *Przemiany społeczności wiejskiej. Zaborów po 35 latach*, Warszawa: Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN.

Wierzbicki Z.

1963 *Żmiąca w pół wieku później*, Wrocław: Ossolineum.

Zawistowicz-Adamska K.

1958 *Społeczność wiejska. Wspomnienia i materiały z badań terenowych. Zaborów 1937--38*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Teresa Smolińska
Katedra Kulturoznawstwa i Folklorystyki
Uniwersytet Opolski

W KRĘGU INSPIRACJI BADAWCZYCH PROFESORA JÓZEFA BURSZTY: OD FOLKLORU DO FOLKLORYZMU

Uwagi wprowadzające

Wybitni badacze kultury, aktywnie uczestnicząc w procesie jej przewidywalnych i nieprzewidywalnych przemian, sprawiają, że ich twórczy ogląd faktów kulturowych owocuje w nauce przez lata, staje się podstawą dyskursu, wykraczającego poza ramy jednej dyscypliny. W tym roku obchodzimy jakże symboliczne dwie uroczystości naukowe: 200-lecia urodzin Oskara Kolberga i 100-lecia urodzin Profesora Józefa Burszty. I tak stało się tym razem, że te dwa Jubileusze bezpośrednio przyczyniły się do ożywionej dyskusji, bardzo ważnej dla współczesnych badaczy nie tylko kultury ludowej, folkloru, folkloryzmu, regionalizmu, ale i kultury popularnej.

Zbieractwo Kolberga, klarowne w swym XIX-wiecznym wymiarze ludoznawczym, tylko jeden wiek później, czyli w XX stuleciu, wymagało już zdecydowanie innej perspektywy badawczej, nowej analizy „ludu, jego zwyczajów, sposobu życia, mowy, podań, przysłów, obrzędów, gustów, zabaw, pieśni, muzyki i tańców". Ludoznawcze aspiracje Kolberga stały się dla kolejnego pokolenia folklorystów, etnografów i etnologów zdecydowanie za wąskie, a dynamiczne przemiany społeczne, gospodarcze, polityczne, ogólnocywilizacyjne tak bardzo zmieniły krajobraz kulturowy wsi polskiej, że trzeba było zadbać już nie tylko o kontynuację empirycznych wymiarów badań dziedzictwa chłopów, ale i rozpocząć prace nad innymi środowiskami społecznymi i zawodowymi, także podjąć próbę analizy zarówno kultury ludowej, jak i nowych zjawisk rozwijających się w nowoczesnej kulturze. Takiego pionierskiego wyzwania w jakże innej od dzisiejszej sytuacji politycznej w Polsce podjął się Profesor Józef Burszta, próbując wyznaczyć miejsce kulturze ludowej w kulturze narodowej pod jakże znamiennym hasłem „od folkloru do folkloryzmu". Ocenił, że „obie te strony zjawiska budzą – podobnie jak za czasów Bystronia – nieustające dyskusje, określone postawy i wartościowania, a także szeroki nurt działalności kulturalnej" (J. Burszta 1974: 6). Odwołując się więc do

rozterek w tym względzie Jana Stanisława Bystronia, z właściwą sobie kulturą osobistą pisał wówczas tak:

> Nie zamierzamy dać tu systemu ujmującego całość zagadnienia kultury ludowej. Zamierzenia mamy tu znacznie skromniejsze. Chodzi nam raczej o osobiste zaangażowanie się w niektóre tylko aspekty tego obszernego zjawiska i zagadnienia, jakim stała się kultura ludowa (J. Burszta 1974: 7).

A jak już wiemy, tego „osobistego zaangażowania" Profesora, jego aktywnego uczestnictwa we współczesnych mu formach działalności wielu środowisk lokalnych i regionalnych na niwie kultury można mu pozazdrościć, czy raczej podziwiać i zastanawiać się, jak znajdował czas wobec rozlicznych obowiązków służbowych, aby jeszcze brać udział w wielu festiwalach, konkursach, przeglądach folklorystycznych. Wspominam o tym żywym oglądzie przez Profesora Bursztę procesu transmisji folkloru i związanych z nim przemian we współczesnej kulturze, ponieważ – tak uważam – dobra i aktualna znajomość tzw. terenu stanowi podstawę warsztatu badacza kultury różnych grup społecznych.

Żywotność dyskusji wokół definicji operacyjnej terminu „folklor"

Kolbergowi termin „folklor" był jeszcze „dosyć wstrętnym", a akceptowane przez niego określenia „ludowiedztwo", „demotyka" stały się już przestarzałe i nieadekwatne dla następnego pokolenia badaczy. Mimo zdecydowanych obiekcji Kolberga[1], słowo to jako synonim „kultury symbolicznej" (wcześniej „duchowej") za sprawą Jana Karłowicza (mimo iż podzielał opinię o „rogatości" wyrazu *folklore*[2]) bardzo szybko zaadoptowało się w polskiej terminologii - i jak słusznie zwróciła uwagę Dorota Simonides - „w sposób nieunikniony

[1] W 1888 r. O. Kolberg w liście do J. Karłowicza pisał, co następuje: „Przyznam się otwarcie, że wyraz (neo-angielski?) „folklore" […], oznaczający właściwie u nas ludogadactwo, ludowiedztwo (a po dawnemu: guślarstwo), lubo w wielu krajach już przyjęty – jest mi dosyć wstrętnym, już dla tego samego, że nie da się on gładko adaptować (przyswoić) do organizmu naszego języka, a nawet u Francuzów, Włochów, Hiszpanów itd. użyty, sprawia wrażenie jakiejś niemiłej kakofonii, jakiegoś gwałtu. Natomiast głosowałbym chętnie za wyrazem demotyka […]" (Kolberg 1969: 530).

[2] J. Karłowicz, odpowiadając Kolbergowi, deklarował akceptację terminu „ludowiedztwo". Pisał bowiem tak: „Zdanie Pańskie o rogatości, że tak powiem, wyrazu folklore w zupełności podzielam: przyjęliśmy go jako złe niezbędne i jako naśladowanie indygenatu, udzielonego mu w innych literaturach. Z proponowanych przez Pana dwóch: ludowiedztwo i demotyka pierw-

zaczęło obrastać różnymi interpretacjami i postulowana przez Thomsa precyzja znów stała się niemożliwa: już w 1879 r. poczęto go na nowo objaśniać" (Simonides 1995a: 6). I dodajmy od razu dla jasności wywodu: proces ciągłej, a wręcz systematycznej modernizacji definicji „folkloru" trwa do dziś. Wiedza ludu, czyli pierwotne „starożytności ludowe", „literatura ludowa", przez lata całe powodowała spory wśród specjalistów i nadal je rozwija. Na przykład Julian Krzyżanowski – podobnie jak Józef Burszta (J. Burszta 1987: 125) - oceniał, że „folklor", stając się terminem „międzynarodowym o znaczeniu niezupełnie jasnym, i to nawet dla specjalistów", i dlatego też wspominał o 21 rozbieżnych definicjach z encyklopedii amerykańskiej oraz o wąskiej filologicznej definicji, utożsamiającej ten termin li tylko z „literaturą ludową", czyli folklorem słownym (Krzyżanowski 1965: 104-105). Wtórowała mu Dorota Simonides, uznając, że folklor jako neologizm przyjęty w Polsce prócz pozytywów niesie z sobą również skutki negatywne, czyli

> obciążenie pierwotnym znaczeniem słowa „folk-lore", od „folk" - lud, „lore" - wiedza", bowiem – kontynuuje badaczka – „kategoria „ludu" jest historyczna i trudno dziś mówić o „ludzie" w znaczeniu, w jakim go widział Thoms (Simonides 1995a: 16).

Historia polskiego folkloru (także polskiej folklorystyki) łączy się z wydarzeniami polityczno-historycznymi, a poszczególne jej okresy rozwoju zbieżne są z datami powstań narodowych i wojen niepodległościowych (zob. szerzej: Kapełuś, Krzyżanowski 1970). Warto tu dodać, że ów związek między rozwojem świadomości narodowej, dążeniami do odzyskania niepodległości Polski a budzeniem się zainteresowania folklorem zauważyli także obcy badacze folkloru i myśli folklorystycznej. Włoski etnolog i folklorysta Giuseppe Cocchiara, zapoznawszy się z dziejami polskiej folklorystyki w dobie romantyzmu, nazwał folklor orężem polityki i wyrazem walki o zachowanie narodowej godności, oceniając, że w polskiej poezji ludowej ideą dominującą stała się upragniona niepodległość, i w imię tej właśnie niepodległości wydawano pierwsze zbiory folkloru, które służyć miały rozwijaniu patriotyzmu (Cocchiara 1971: 292).

Na przełomie XVIII i XIX wieku, a więc po utracie bytu państwowego, „elity polskie były wówczas głęboko przekonane, że chłopstwo odcięte od kultury szlacheckiej i arystokratycznej, od wpływów cywilizacji, z konieczności

---

szy wydaje mi się wcale szczęśliwym i postaram się go puścić w obieg; drugi ma tę zaletę, że jest krótki i giętki, ale razi swą obczyzną" (Kolberg 1969: 536).

żyć musi treściami staropogańskimi, a zarazem - czysto polskimi" (Simonides 1994: 70), i że „poezja gminna", będąca w tym środowisku w żywym obiegu, wyraża wyłącznie polskie treści i polską tradycję. Brakowało świadomości, że folklor ma źródło ogólnoeuropejskie i jedynie poprzez koloryt lokalny nabiera cech narodowych. Toteż łatwo uwierzono w mit folkloru jako skarbnicy narodowości i widziano w nim istotną oraz bodaj jedyną wartość ratującą kształtującą się tożsamość narodową. Ten fakt, czyli romantyczna wizja folkloru, zadecydował o tym, że Polska stała się krajem, w którym nadano mu znaczenia głównie narodowego, a z czasem zgoła politycznego.

Ów romantyczny mit dopełniony stereotypowym postrzeganiem folkloru w kategoriach „kultury ludowej" funkcjonującej tylko na wsi, której nosicielem są jedynie najstarsi mieszkańcy, jest aktualny do dziś nie tylko w potocznym obiegu, ale i w publicystycznej popularyzacji wybranych zjawisk kulturowych. Ten uproszczony i bardzo statyczny mit zdaje się raz po raz pojawiać się w akademickim oglądzie folkloru. W dyskusjach ciągle żywych, jakie toczą się nad definicją folkloru i obszarem badań folklorystyki, systematycznie pojawiają się nowe wątki merytoryczne, co można dość jednoznacznie oceniać, że zakres znaczeniowy folkloru, jak i podejmowane próby opracowania jego stałej definicji wymykają się sztywnym regułom teoretycznym, które od wielu już lat badacze próbują ustalić. Według dawnych obliczeń J. Krzyżanowskiego zespół 20 zjawisk ze „świata folkloru" do tego stopnia skutecznie broni się przed jednoznaczną kategoryzacją w ramach li tylko faktów historycznych we współczesnej kulturze, że nie mogę tu nie wspomnieć choć o najważniejszych próbach typologii folkloru. Z całą pewnością bowiem najpoważniejszy wpływ wywarły tu powszechnie znane w dyskursie akademickim dwie orientacje, decydujące o zakresie terminu „folklor": literaturoznawcza (filologiczna, literacka) i etnograficzna. Ich orędownicy praktycznie do dziś wykorzystują wyniki zróżnicowanych badań. Roch Sulima, oceniając „start naukowy" Krzyżanowskiego, twórcy „szkoły" literaturoznawczej, pisał tak:

> Jeśli patrzymy na folklor z obszarów historii literatury i kultury, gdzie rozpoznano i utrwalono liczne jego „ślady", czynności folklorysty przypominają wówczas czynności detektywa, porządkującego fakty, poszukującego ogniw, które służyłyby bardziej identyfikacji faktów, aniżeli odsyłałyby do wizerunku jakiejś hipotetycznej całości czy też stawały się jej funkcjonalnym elementem (Sulima 1977: 3).

Bardzo popularne w obiegu naukowym orientacji filologicznej po II wojnie światowej terminy typu „literatura ustna", „twórczość słowna", „literatura ludowa", których podstawę stanowiły nie tylko „paralele", czyli „studia

porównawcze z pogranicza literatury i folkloru", Dorota Simonides zamieniła na „folklor słowny", uznając, że współcześnie termin folklor ze względu „wielorakie ładunki semantyczne" stał się „semantycznie przeciążonym, nieprecyzyjnym", a więc „stracił granice znaczenia" (Simonides 1981: 327). Natomiast Czesław Hernas dla nazwy „literatura ludowa" (tudzież „twórczość słowna") zaproponował nowe - „niesporne" według niego - określenie robocze „folklor literacki". Nakreślona przez niego szeroka perspektywa nowych badań empirycznych doprowadziła do bardzo konkretnych postulatów i stanowisk badawczych. I tak Hernas już w latach 70. XX stulecia upominał się o rejestrację jedynie „tekstu autentycznego", czyli „jego jednorazowego zapisu w konkretnej sytuacji kulturowej, w której występują: tradycyjny nadawca i odbiorca tekstu, tradycyjne miejsce, czas i sytuacja wykonania […]" (Hernas 1976b: 3). Konkluzja wrocławskiego badacza była tu jednoznaczna: „jeżeli nie zapiszemy sytuacji, tylko sam tekst – nic nie zapisaliśmy" (Hernas 1976b: 4). Tożsame stanowisko zajął wówczas i Włodzimierz Pawluczuk, oceniając, że

> Rzeczywistość, czyli określona sytuacja folklorystyczna, jest niezbędnym elementem funkcjonowania folkloru jako sztuki. Folklor zebrany w księgach jest sztuką martwą (Pawluczuk 1978: 131).

Czesław Hernas w latach 70. XX wieku wysunął nowy postulat, zgodnie z którym folklor jako część kultury „musi być badany z punktu widzenia teorii kultury", wskazywał jednocześnie folklorystom nowe obszary badań we współczesnej kulturze, np. środowiska robotnicze, stocznię szczecińską (Hernas 1976a: 467-479). Kontynuując za Hernasem nowe trendy w postrzeganiu folkloru, Janina Hajduk-Nijakowska w definicji „folklorystyki" wyróżniła wówczas jako trzecią orientację „systemową koncepcję folkloru":

> która zakłada kompleksowe ujęcie zjawisk folklorystycznych jako swoistego „fenomenu kulturowego", rozpatrywanego w kontekście kultury ogólnej, co sprzyja wypracowaniu odrębnej metodologii i określaniu relacji istniejących między folklorystyką i innymi naukami z dziedziny kultury (Hajduk-Nijakowska 1987: 128).

Optymistycznie pisała wówczas, co następuje:

> Na gruncie tej orientacji trwają poszukiwania uniwersalnej definicji folkloru, obejmującej zarówno zjawiska należące do folkloru tradycyjnego, jak i współczesnego (Hajduk-Nijakowska 1987: 128).

Owe poszukiwania – jak widać – ciągle trwają, a w dyskursie akademickim pojawiła się kolejna, tym razem językoznawcza orientacja, a dokładniej – etnolingwistyczna. Jerzy Bartmiński, przyznając, że „opis folkloru wymaga wychodzenia poza folklor", przekonywał kilkakrotnie, że etnolingwistyka jest tą właśnie dyscypliną, która „stwarza szansę ocalenia paradygmatu folklorystycznego", bowiem według niego

> folklor jest zjawiskiem językowym, a folklorysta wiąże się najściślej z językoznawstwem, zwłaszcza z tym jego kierunkiem, który przyjęto określać mianem lingwistyki antropologicznej czy etnolingwistyki (Bartmiński 1990: 134).

Projekt Bartmińskiego trzeba postrzegać jako próbę zawłaszczania przez młodszą etnolingwistykę poświadczonego tradycją historycznego obszaru badań folklorystyki, zawężania tegoż obszaru badań, tudzież nieuwzględniania własnych aspiracji folklorystów, poszukujących miejsca dla swych badań we współczesnej kulturze, rozwijania zainteresowań związanych z nowymi mediami etc. Pisał on m.in. tak:

> najlepszą ramę dla folklorystyki stwarza dziś – moim zdaniem – etnolingwistyka, która integrując dane dotyczące języka (gwar ludowych badanych przez dialektologów), wierzeń i praktyk (opisywanych przez etnografów) i tekstów (jednorazowych i kliszowanych, stanowiących przedmiot zainteresowań folklorystów) zmierza do „rekonstrukcji podmiotowej", do poznania językowego obrazu świata wspólnoty wraz z motywującym ten obraz systemem wartości (Bartmiński 2005: 11).

„Ratowanie folklorystyki zastępowaniem(?) jej etnolingwistyką" - jak wyznał Krzysztof Wrocławski - przypomina mu „sytuację, która miała miejsce w przeszłości, gdy w Polsce głównie dzięki Julianowi Krzyżanowskiemu – przez zbliżenie do nauki o literaturze (folklor traktowany jako literatura ustna, sztuka słowa) – udało się folklorystyce wybić na niepodległość spod kurateli etnografii" (Wrocławski 2006: 118). Zastanawiam się, czy rzeczywiście folklorystyka uniezależniła się od orientacji etnologicznej, gdyby tak było, to dzisiaj wystarczyłoby odwołać się do klasycznej definicji „folkloru" opracowanej przez Józefa Bursztę, zaakceptować ten historyczny termin i jedynie dopisać nowe treści, żywotne we współczesnej kulturze.

Trzeba tu podkreślić, że Wrocławski, analizując przedmiot badań folklorystyki, czyli klasyczne cechy folkloru, zgłosił kolejną propozycję nazewniczą folklorystyki jako etnofilologii, czyli subdyscypliny filologii (Wrocławski 1995: 34). Po latach przyznał, że wynikła ona z potrzeby „pewnego rozluźnienia

obiektu badań tradycyjnych folklorystyki" i stąd zrodziło się „określenie takiej postawy badawczej" mianem etnofilologii. Według niego w tej nowej orientacji „zawiera się: etnolingwistyka, etnosemantyka, etnopoetyka, […] antropolingwistyka" (Wrocławski 2006: 120).

Uwikłanie terminu „folklor" w wymienionych trzech orientacjach (literaturoznawczej, etnologicznej i etnolingwistycznej), a właściwie w czterech (bo i etnofilologicznej), zawłaszczanie przez nie jego wymiarów znaczeniowych stwarza poważne niebezpieczeństwo dla folklorystyki, aspirującej od przeszło 200 lat do samodzielnej dyscypliny. Cel takich działań jest dla mnie bardzo czytelny: folklorystyka nadal powinna pełnić rolę usługową wobec filologii, etnologii i językoznawstwa. Dodam, że jest to tendencja tym bardziej niepokojąca, że udział w tego typu dyskursie biorą również sami folkloryści. Można tu wspomnieć o projekcie folklorystyki antropologicznej, zgłoszonym przez Piotra Kowalskiego (zob. Kowalski 1990), która została ostatecznie oceniona w kategoriach „samolikwidacji", „mimowiednej likwidacji folklorystyki" (zob. szerzej: Sulima 1992a: 51,55; Bartmiński 2005: 5), a sam badacz uznany został za reprezentanta „najdalej idącej" koncepcji „likwidacji folklorystyki" (zob. Wrocławski 2006: 117). Ale współcześnie – jak słusznie zauważył Wrocławski

> badacze, którzy odczuwają nadmierne skrępowanie tekstem i kodem werbalnym jako podstawą, dziś niechętnie przyznają się do miana folklorysty, zrzucają ten krępujący ich gorset w swych obserwacjach kultury współczesnej, skłonni określać siebie jako antropologów kultury (Wrocławski 2006: 119).

I tak oto doszliśmy do stanowisk skrajnych i impasu definicyjnego, jak również do negacji tradycyjnej terminologii, uświęconej w dotychczasowych badaniach folklorystycznych. Czesław Hernas, opracowując roboczą definicję folkloru, jednoznacznie uznał, że do folkloru nie należy „cała kultura materialna ludu" (przedmiot badań etnografii)", ale konkluzja jego, uwzględniająca współczesny rozwój folklorystyki, otwierający „pola badań na nowych terenach", jest również jednoznaczna: tak duże zróżnicowanie przedmiotu badań tej dyscypliny sprawia, że „dziś zbudowanie jednej, uniwersalnej definicji folkloru nie jest możliwe" (Hernas 1984, I: 265). Roch Sulima, oceniając przed laty, że termin „folklor" jest jedynie „niezbędny jako kategoria historyczna", uznał, że słowo to „okazuje się coraz mniej potrzebne, lub niepotrzebne wcale" (Sulima 1995: 72). Ów manifest nowoczesności ogłosił po oglądzie „statusu" folklorystyki i przedmiotu jej badań w kategoriach „rekonstrukcji" (folklorystyka jako dyscyplina historyczna) i „interpretacji" (folklory-

styka jako dyscyplina diagnostyczna), a po latach opracował założenia „nowej/innej folklorystyki" jako antropologii słowa mówionego (Sulima 2005). Sulima potwierdził tym samym, że „łatwiej mu się wypowiadać z perspektywy kogoś, kto stara się uprawiać antropologiczną historię kultury […] oraz antropologa współczesności […], ściślej: antropologa codzienności" (Sulima 2006: 123) aniżeli folklorysty.

Dorocie Simonides, która wcześniej wielokrotnie pisała o konieczności wyróżnienia folklorystyki jako odrębnej dyscypliny humanistycznej (np. Simonides 1995: 13-14), również zaczęła towarzyszyć obawa związana bezpośrednio z wieloznacznością (nieaktualnością?, konserwatyzmem?) terminu „folklor" (który „wprowadza w błąd"). Swoje wątpliwości folklorystka tłumaczy w ten oto sposób: „[…] każdy, słysząc, że zajmuję się folklorem, to zaraz myśli, że szukam prastarych wierzeń, zabobonów, bajek" (Simonides 2011: 31). Wydaje się, że to potoczne i publicystyczne postrzeganie folkloru zaczyna decydować o „barierach awansu" folklorystyki[3].

W dyskusji nad definicją operacyjną „folkloru" i przedmiotem badań folklorystyki nie może zabraknąć głosów znanych badaczy terenowych, jak np. Jana Adamowskiego czy Bogusława Linetta. Adamowski, postrzegając folklor jako „kulturę długiego trwania", jednoznacznie przeciwstawia się stereotypom i potocznym opiniom. Zdecydowanie uznaje, że folklor współczesny istnieje, a w nim „na sposób żywy funkcjonuje wiele elementów tradycyjnych" (Adamowski 2000: 6), co ilustruje licznymi przykładami. Natomiast według Linetta „kwestia żywotności folkloru jest […] co najmniej dyskusyjna, a osąd zależy od punktu widzenia i od przyjętej postawy metodologicznej" (Linette 1999: 253), a jako wytrawny badacz terenowy konkluduje wszak na podstawie „kontaktu ze współczesną wsią polską", że „dostarcza [on] licznych dowodów" na to, że „folklor nie jest jeszcze kategorią przebrzmiałą" (Linette 1999: 254). W podobnie optymistycznym tonie utrzymana jest jego prognoza dotycząca żywotności folkloru, utrzymana w formie trawestacji naszego hymnu: „Jeszcze folklor nie zaginął, póki żyje pokolenie pamiętające czas jego świetności" (Linette 1999: 258).

Roch Sulima, pisząc „o podniesionej temperaturze dyskusji teoretycznych", apelował wówczas: […] oby tylko teoretyzowanie nie wyrugowało praktyki terenowej […]" (Sulima 2005: 81). Czy w takim razie nadużyciem będzie teza, że to głównie folkloryści upominają się o „wyjście zza biurka", by przywo-

[3] J. Bartmiński jako pierwszy zwrócił uwagę na „negatywny obraz folkloru" w potocznej świadomości Polaków, tudzież w polityce. Tendencja do negatywnych skojarzeń – dodać trzeba – intensywnie rozwija się w ostatnich latach (zob. szerzej: Bartmiński 1995: 39-42).

łać tu jedną z ostatnich wypowiedzi Doroty Simonides, gdy - przestrzegając przed powielaniem „stereotypowych wyobrażeń na temat folkloru" – wyrażała obawę, że powoływanie się na jej badania, bez konfrontacji z własnym obszarem badań, tudzież bez uwzględnienia daty procesu przemian konkretnych zjawisk folkloru („bo dziś już przecież zupełnie coś innego żyje w terenie") prowadzi na manowce.

> Toteż mniemanie, że współczesny folklorysta poszukuje w terenie podobnych zjawisk, które zapisał kiedyś Oskar Kolberg, jest nieporozumieniem. Ludu wiejskiego dawno już nie ma. Natomiast są grupy społeczne i jeżeli ktoś mi powie, że nie posiadają one własnych wartości, opowieści, zachowań, to z tym się nie zgodzę. Każda grupa społeczna, czy to miejska, czy wiejska, górnicza czy studencka, rzemieślnicza czy inteligencka, a nawet sejmowa […] ma przecież nadal swoją wiedzę, obrzędy, obyczaje, swoje wyobrażenia na temat otaczającego ją świata, swój sposób zachowania (Simonides 2011: 30-31).

I dopełnijmy tę wypowiedź ważną konstatacją: w tej sprawie folkloryści są wyjątkowo zgodni, jednomyślnie uznając, że przeszłość nie może być wystarczającym obszarem badań. I to stanowisko jest wyjątkowo spójne we wszystkich orientacjach i „szkołach" folklorystycznych. Simonides, prowadząc rozległe badania terenowe, wielokrotnie eksponowała zasadniczą różnicę pomiędzy inwentaryzacją przez zbieraczy „tworów starych, a badaniem współcześnie żywego repertuaru ustnego". Zwracała uwagę, że

> obie czynności badawcze są konieczne; jeśli jednak pierwsza jest na ogół dla większości folklorystów oczywista, to druga napotyka opory tkwiące w naszej tradycji naukowej i w świadomości zbieraczy. W tej sytuacji – konkluduje – łatwiej znaleźć folklorystów, którzy „tropią" tradycyjne teksty i rekonstruują ich morfologiczną budowę, niż badaczy rejestrujących autentycznie żywy, obiegowy repertuar, odzwierciedlający zapotrzebowanie współczesnych społeczności Simonides 1981: 341).

Gdy czytam sądy wygłaszane przez badaczy zza biurka (bądź z tzw. drugiej ręki) o tym wszystkim, co dzieje się współcześnie w tzw. terenie, to towarzyszą mi bardzo mieszane uczucia. A może należałoby postawić pytanie: czy współcześnie nazbyt wielu badaczy nie preferuje prac *sensu stricte* teoretycznych?

W oglądzie modyfikacji terminologicznych pojęcia „folklor" w Polsce na oddzielną uwagę zasługuje więc jeszcze jeden wątek. Po II wojnie światowej - jak słusznie podkreślał Wojciech Burszta –

w polskiej etnografii ścierały się dwa nurty widzenia kultury chłopskiej zwanej ludową. Pierwszy z nich możemy śmiało nazwać „nostalgicznym", a drugi – „modernizującym". Według pierwszego z nich kultura ludowa to nieustannie odchodząca tradycja, którą należało dokumentować (W.J. Burszta 2014: 107).

Jak wiadomo, nie tylko pierwsi ludoznawcy, ale i późniejsi zbieracze, prowadzący badania terenowe, interesując się głównie „wiedzą ludu", obawiali się, że owe „starożytności ludowe" nie ocaleją w zmieniającej się rzeczywistości politycznej i społeczno-obyczajowej. Znamienny był tu dramatyczny apel Williama Thomsa, twórcy terminu folklor, gdy w 1846 roku w liście skierowanym do redakcji „The Athenaeum" prosił o niezwłoczną pomoc w zbieractwie „pradawnego" folkloru, pisząc, że „wiele osobliwości i ciekawości w tej materii jest całkowicie straconych dla chwili teraźniejszej, [a] sporo można jeszcze uratować, jeżeli w tym momencie poczynimy starania i wysiłki" (Thoms 1975: 38). Trzeba przyznać, że ta osobliwa perspektywa „archeologiczna" w badaniach folklorystycznych, polegająca na rejestracji zjawisk typowych dla odchodzących pokoleń na niekorzyść kultury im współczesnej, tudzież zapisywania samych tekstów bez uwzględniania złożonego kontekstu ich wykonania/transmisji była i jest nadal żywotna. Badacze pisali wówczas o „odgrzebywaniu starych elementów" (Kowalski 1989: 5), o „tworzeniu kombinacji tekstowych na wzór folkloru" (Simonides 1977: 8), o „osobliwej „akcji ratunkowej" (Simonides 1981: 341), czy o „wykopywaniu z pamięci ludzkiej reliktów" (Simonides 1991: 59).

W tym kontekście na oddzielną uwagę zasługują tu stawiane przez folklorystów pytania, jakże istotne dla prowadzonych współcześnie empirycznych badań folklorystycznych. Na przykład przy ich pomocy Simonides rozprawia się z mitem „malowanej skrzyni, pełnej interesujących staroci":

Czy zatem współczesny folklorysta musi istotnie wygrzebywać z pamięci najstarszych ludzi swój przedmiot badań? Czy nie wystarcza rozglądnąć się wśród najbliższych i dalszych znajomych? Powie ktoś i to jest nadal folklor? Przecież to nie lud opowiada! Ale czy zastanowiliśmy się nad tym, iż <ludu> już dawno nie ma, lub też to my wszyscy nim jesteśmy? Zmienił się folklor, bo zmienił się nadawca i odbiorca. Tylko, że tak zawsze było, ale myśmy dziwnym trafem tego nie spostrzegli (Simonides 1986: 34).

W podobnym tonie utrzymana została odpowiedź Jana Adamowskiego na ważne pytanie „nie tylko dla folklorystyki i folklorysty": Czy istnieje folklor współczesny? Adamowski, postrzegając folklor jako „kulturę długiego trwania", przywołał wiele potwierdzających przykładów – jak pisze – „wbrew ste-

reotypowym potocznym opiniom" (Adamowski 2000: 6-10). To w powojennej praktyce społecznej popularne stało się od podstaw błędne przekonanie, poparte konkretnymi działaniami, że „autentycznym" przejawem tradycji ludowej jest powielany za wszelką cenę mit dawnej kultury chłopskiej, „jakby powołaniem tej tradycji w kulturze współczesnej – na co zwracają uwagę folkloryści – miało być tylko jej trwanie w nieustannym powielaniu własnego, dziewiętnastowiecznego obrazu" (Hajduk-Nijakowska 1981: 156).

W nurcie „modernizującym" W.J. Burszta wyróżnił wiele form aktywnego uczestnictwa w kulturze lokalnych społeczności, realizowanych pod hasłem „ludowości" kultury (zob. W.J. Burszta 2014: 129-132), m.in. zjawiska typowe dla folkloryzmu. Folkloryzm w ujęciu Profesora Józefa Burszty i późniejszych badaczy będzie wszak przedmiotem refleksji w dalszej części mego artykułu.

W wielkim skrócie przedstawione głosy badaczy, reprezentujących różne ośrodki akademickie w Polsce, ich zróżnicowane propozycje definicyjne „folkloru", eksponujące bądź rozmywające znaczenie folklorystyki, które starałam się w ogólnym zarysie uporządkować, wskazują jednoznacznie na dynamiczne zmiany w kulturze ludowej (kulturze typu ludowego), na modyfikację tradycyjnych zjawisk, powstawanie „nowych" tradycji. Ów skomplikowany proces, gdy wiele zjawisk kulturowych funkcjonuje współcześnie w rozproszeniu lub na zasadzie „dialogu kultur" (Sulima 1982), badacze próbują rozpoznać, sytuując go na pograniczu zainteresowań przynajmniej kilku dyscyplin humanistycznych i społecznych.

Lektura klasyczna: definicja „folkloru" Józefa Burszty

Przywołaniem wielu propozycji definicyjnych, skupionych wokół „folkloru", chcę eksponować nie tylko rozwój przedmiotu badawczego folklorystyki i nauk pokrewnych. Przedstawienie zróżnicowanych orientacji badawczych w dyskusji nad folklorem i jego definicją, a tym samym i nad obszarem badań oraz specyfiką folklorystyki jako dyscypliny humanistycznej, stanowić ma podstawę dla szerokiego „kręgu inspiracji badawczych" Profesora Józefa Burszty – jak podkreślałam to w tytule artykułu. Uważam bowiem, że definicja „folkloru" opracowana przed 25 laty przez poznańskiego uczonego do dziś imponuje swym obiektywizmem i wszechstronnością. Burszcie udało się uniknąć podstawowego błędu, jakim jest ahistoryzm w ocenie terminu „folklor".

Wydaje się, że wielu badaczy zbyt często pomija bardzo trafne – moim zdaniem – jego ustalenia na temat folkloru, które dziś można zaliczyć już do klasyki. Chcę więc przede wszystkim wskazać, jak bardzo precyzyjną definicję folk-

loru opracował właśnie Profesor Józef Burszta w latach 80. minionego stulecia (J. Burszta 1987: 124-128). W swej obszernej definicji z wielkim znawstwem próbował zadośćuczynić różnym stanowiskom badaczy i wskazać na skomplikowane zjawiska kulturowe, typowe zarówno dla dawnych społeczności wiejskich, jak i dla nowego zróżnicowanego społeczeństwa. Zaczyna więc tak:

> Folklor […] można współcześnie (podkreśl. – T.S., czyli w połowie lat 80.) określić najogólniej jako odrębną i samodzielną część kultury symbolicznej, powszechnie, prawie bezrefleksyjnie właściwą konkretnym środowiskom (wiejskim, miejskim, zawodowym, towarzyskim itp.), mniejszym lub większym grupom społecznym, aż do całego społeczeństwa włącznie" (Burszta 1987: 124).

Tą precyzyjną częścią introdukcyjną definicji nie tylko podsumowuje proces przemian folkloru, ale i przygotowuje tym samym czytelnika, że rozpocznie wieloaspektowy ogląd terminu, zamyka ją więc (a może rozpoczyna) krótkim zdaniem: „Folklor jest zjawiskiem złożonym". Informacja ta umożliwia badaczowi uwzględnienie wielu aspektów hasła, zmieniających się od 1846 roku. Po kolei i przejrzyście pisze więc o częściach składowych pojęcia, ich bezpośredniej transmisji, a także o niejednoznaczności stanowisk badawczych. Zwraca uwagę na podstawowe różnice w znaczeniu folkloru w zależności od potocznego lub akademickiego jego oglądu. Eksponuje nadto zróżnicowane podejście do tego pojęcia w refleksji przedstawicieli różnych szkół i teorii (romantycznej, rosyjskiej szkoły historycznej, fińskiej, antropologicznej i in.), a w związku z tym wyróżnia dwie podstawowe wówczas orientacje w pojmowaniu zakresu terminu „folklor": etnograficzną i literaturoznawczą, wskazując na zróżnicowane stanowiska specjalistów. Taki układ kompozycji hasła umożliwia mu wyróżnienie trzech odmiennych stadiów rozwoju zjawiska (jak pisze - jego „rodzajów"), a więc: zanikającego folkloru tradycyjnego (wiejskiego), folkloru rekonstruowanego i spontanicznego folkloru współczesnego (tu eksponuje dwie grupy zjawisk: folklor środowiskowo-zawodowy i folklor interspołeczny), zwracając uwagę na „pożywkę" tego ostatniego, czyli kulturę masową. Tak omówione hasło dopełniają podstawowe informacje o wszystkich uwarunkowaniach bezpośredniej transmisji folkloru oraz pełnionych przezeń funkcjach.

Analizując inspiracje badawcze Profesora Burszty w kontekście jego ustaleń definicyjnych „folkloru", chcę raz jeszcze podkreślić, że o tworzeniu ciągle nowych definicji „folkloru" nie może decydować perspektywa ahistoryzmu. Do jakich to prowadzi skutków, chcę przedstawić na przykładzie „nowatorskiej" dyskusji zdominowanej przez urzędników, w której wszak uczestniczą również badacze tradycyjnej i współczesnej kultury. Terminowi „folklor"

postrzeganemu – według mnie – głównie przez pryzmat potoczny (obiegowy) i publicystyczny nadaje się w nauce nową nazwę opisową: „niematerialne dziedzictwo kulturowe". Z mieszanymi uczuciami piszę o tej nowej tendencji w badaniach światowych, bowiem mnie nie uwierają historyczne konteksty definicji „folklor", tak, jak staram się zachować dystans wobec nadawanego mu współcześnie znaczenia pejoratywnego w potocznym obiegu kultury.

Współczesne konteksty międzynarodowe: termin „folklor" jako „niematerialne dziedzictwo kulturowe"

W ostatnich latach folklor nie tylko w Polsce (inspiracje ze strony Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego), ale i w Europie (Konwencja UNESCO z 2003 r., dotycząca ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego[4]) stał się podmiotem wielowątkowej dyskusji. Bezpośredniej jej przyczyny należy upatrywać w podjętych na szeroką skalę działaniach, których celem jest m.in. ochrona i popularyzacja symbolicznej kultury ludowej, czyli według klasycznych definicji - folkloru, pod nowym już hasłem: „niematerialnego dziedzictwa kulturowego"[5]. Folkloryści i etnologowie zastrzegają się więc, że „przedstawiona polska aktualizacja definicji niematerialnego dziedzictwa kulturowego ma charakter propozycji wyjściowej" (Adamowski, Smyk 2013: 11), zastanawiają się nad specyfiką nowego terminu, eksponując związane z nim „problemy ochrony dokumentacji i <rewitalizacji>" (Bartmiński 2013: 35--49). Jak zauważył Zbigniew Jasiewicz,

> Wprowadzony do Konwencji termin *nieuchwytne (intangible) – niematerialne dziedzictwo kulturowe* zastąpił stosowane w poprzednich programach UNESCO, skierowanych na ochronę dóbr kulturowych, nazwy *folklor* i *tradycje* (Jasiewicz 2013: 54),

a przede wszystkim

> określenie *nieuchwytne* dziedzictwo kulturowe z dokumentu w języku angielskim, uznane za należące do <języka UNESCO> […] w polskim przekładzie stało się *niematerialnym*. Tłumacz lub tłumacze nie mieli wyboru" (*ibidem*: 55).

---

[4] Konwencja ta – przypomnieć warto – została podpisana przez Polskę dopiero w 2011 r.

[5] Zob. szerzej materiały pokonferencyjne, które ukazały się po trzech ogólnopolskich konferencjach naukowych w Węgorzewie 17-19.06.2011), Cieszynie (19-20.10. 2011) i Lublinie (25-26.10. 2012): Braun (red.) 2013; Rusek, Czerwińska, Marcol (red.) 2012; Adamowski, Smyk 2013.

Jasiewicz, eksponując kłopoty i niekonsekwencje terminologiczne, wskazał na cechy zjawisk kulturowych, objętych terminem „kultura niematerialna", „jako godne ochrony i aktywacji" (*ibidem*: 56).

W tej sytuacji - jak widać - „folklor" traci swą tożsamość na rzecz nowego terminu „niematerialne dziedzictwo kulturowe". Tezę tę potwierdza głos młodej badaczki, opublikowany w najnowszej monografii zbiorowej, powstałej w ramach dyskusji nad Konwencją UNESCO pod patronatem Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego (zob. Schreiber 2014: 367-374), dla której – jak pisze – „stworzenie odpowiednich definicji zawsze jest najważniejszym zadaniem, gdyż ich błędne skonstruowanie ma swoje konsekwencje w złym odczytywaniu całego tekstu i przez to mogłoby nawet doprowadzić do zaprzepaszczenia celów Konwencji" (Schreiber 2014: 374). Oceniam, że jednoznaczna deklaracja Hanny Schreiber, badacza komunikacji międzykulturowej, na rzecz „kategorii" dziedzictwo niematerialne, „otwierającej nowe możliwości jego traktowania (także w Polsce)", która jest – według niej - „najbardziej neutralna i nieobarczona negatywnymi konotacjami, a przez to może zostać wypełniona taką treścią, która zostanie powszechnie zaakceptowana", pozwoli tym samym „uciec przed dotychczasowymi określeniami, mającymi swą konkretną historię, budującymi znane już narracje i posiadającymi ściśle określone znaczenia" (Schreiber 2014: 374), po pierwsze wcale nie porządkuje problematyki „folkloru" jako kategorii w przeważającej części historycznej i jego funkcjonowania we współczesnej kulturze, czyli w kategorii „folklorystyzmu". Zdominowana jest po prostu przez wątpliwą dla mnie hiperpoprawność polityczną. I ta właśnie hiperpoprawność, także poprawność prawnicza i subiektywne, pełne kompleksów odczucia „ludów tubylczych" Trzeciego Świata, nieuwzględniające historycznego procesu przemian cywilizacyjnych w Europie, zmuszają nas do powrotu do terminologii XIX-wiecznej, do początków terminologicznych badań nad definicją „folkloru" w Stanach Zjednoczonych, a już na pewno do okresu międzywojennego, gdy w kulturze ludowej etnografowie wyróżnili kulturę materialną, społeczną i duchową. Ale po kolei: Schreiber, rozpatrując dylemat terminologiczny pt. „folklor lub dziedzictwo", powołuje się na badaczy zachodnich (a szczególnie na Janet Blake i Agnes Lucas-Schloetter) i poprzedza swój wywód odwołaniem do międzynarodowego prawa. Czytamy więc:

> Na potrzeby międzynarodowych aktów prawnych opracowywano różne definicje pojęcia folkloru. Obecnie za elementy nań się składające uznaje się zarówno elementy dziedzictwa materialnego, jak i niematerialnego [sic!]. W opracowaniach WIPO pojęcie „przejawów folkloru" używane jest zamiennie z pojęciem „trady-

cyjnych przejawów kulturowych" (Tradicional Cultural Expressions – TCEs). Wiąże się to z tym, że w pewnych społecznościach pojęcie „folkloru" ma bardzo negatywną konotację, której, z kolei, pozbawione jest wyrażenie „tradycyjne przejawy kulturowe". Związane jest to z dość rozpowszechnionym uznawaniem folkloru za kulturę niższą. Dzieje się tak ze względu na komercyjny kontekst, w jakim pojawia się stale pojęcie folkloru. […] (Schreiber 2014: 371).

I dalej mowa jest o „dodatkowych problemach", czyli po prostu o zyskach czerpanych z eksploatacji i sprzedaży „obiektów folkloru" (sic!), nieuczciwościach finansowych, tzw. podróbkach, imitacjach etc., co może powodować nadto „obrazę wierzeń i tradycji określonej społeczności". Czytelna jest tu dominacja opisowych form definicji „folkloru" („przejawów folkloru") oraz przedkładanie jego „negatywnych konotacji" funkcjonujących przecież w obiegu potocznym i publicystycznym (eksponowanie komercyjności folkloryzmu w kategoriach folkloru) nad akademickie ustalenia. Śledząc osobliwy „rozwój" definicji w tym ujęciu i kierunek prac nad modyfikacją terminu, wniosek można wysnuć dość jednoznaczny: czytajcie klasyków, czyli badaczy zachodnich (H. Mosera, H. Bausingera) oraz na gruncie polskim Józefa Bursztę. Ustaleń z lat 60. minionego wieku dotyczących najpierw folkloryzacji i „folkloru stosowanego" (J. Burszta 1966: 39-40), później folkloryzmu, nie sposób ignorować. Jak słusznie Burszta po latach podkreślał

Termin folkloryzm powstał w związku ze specyficzną sytuacją kultury: zanikaniem tradycji ludowych w życiu, egalitaryzacją procesów kulturowych, rozwojem kultury masowej i wartościowaniem minionych ludowych tradycji artystycznych (Burszta 1987: 131).

Nowe „narracje" nad funkcjonowaniem we współczesnej kulturze – jak widać nie „folkloru", ale „folkloryzmu" z wszystkimi jego wypaczeniami - mają decydować ostatecznie o eliminacji terminu „folklor"? Postawione pytanie ma charakter retoryczny, ponieważ ten etap oglądu i oceny „folkloru" w kategoriach „folkloryzmu" zakończyły decyzje powzięte podczas konferencji w Waszyngtonie w 1999 roku, bowiem wówczas

przedstawiciele ludów tubylczych stwierdzili nawet, że określenie to ma charakter poniżający: Pojęcie „folkloru", które choć jest prawdziwe dla wielu naszych autochtonicznych kultur; nie może być przez nas zaakceptowane. Nasza kultura to nie „folklor", ale nasze święte normy wplecione w nasz tradycyjny styl życia i w prawne, moralne i kulturowe wartości naszych społeczeństw. To jest nasza kulturowa

tożsamość. […] Doprowadziło to do ukonstytuowania się pojęcia „niematerialnego dziedzictwa kulturowego" (Schreiber 2014: 371-372).

Taka spolegliwość wobec roszczeniowej postawy „przedstawicieli ludów tubylczych"[6], bezkrytyczne zgoła transponowanie nowej terminologii na nasz grunt zakrawa wręcz na ignorancję nie tylko bardzo rzetelnej merytorycznie definicji „folkloru" Józefa Burszty, jest także przykładem znanej nam już ekspozycji zespołu zjawisk kulturowych popularyzowanych współcześnie w innym wymiarze, tzn. w nurcie kultury popularnej, a tym samym dowodzi również ignorancji koncepcji ludowości Alana Dundesa, znanego folklorysty amerykańskiego, opracowanej 10 lat wcześniej:

Folk nie jest synonimem chłopstwa (jak to było w XIX w.), ani też nie można ograniczyć go do jakiejś warstwy społecznej, na przykład *vulgus in populo* czy dołów społecznych. Nie są nimi także niepiśmienni w społeczeństwie piśmiennych. Termin *'folk'* można odnieść do *dowolnej grupy ludzi*, którzy podzielają przynajmniej jedną wspólną cechę. Nie ma znaczenia, czym jest ta łącząca cecha – może to być wspólne zajęcie, język lub religia, ważne natomiast jest to, że za grupą stworzoną dla jakiejś przyczyny stoją jakieś tradycje, które grupa uważa za swoje. […] członek danej grupy […] zna prawdopodobnie wspólne tradycje charakterystyczne dla grupy, tradycje, które pomagają w utrzymaniu przez grupę poczucia tożsamości (Dundes 1989: 11, cyt. za: Barański 2014: 79).

Jak widać, definicja Dundesa jest tożsama z wcześniejszymi, klasycznymi już dziś ustaleniami Burszty, porządkującego wiedzę o „folklorze" w jego historycznym i współczesnym ujęciu.

Konkludując, oceniam i powtarzam, że w pierwszym rzędzie należy czytać i znać ustalenia klasyków, ich definicje, wśród których wyróżniam operacyjną definicję „folkloru" Profesora Burszty. Dodam: bardzo twórczą zarazem

[6] Z dyskusji na forum UNESCO, prowadzonej „w języku UNESCO" (jak słusznie zauważył Z. Jasiewicz), jednoznacznie wynika, że „folklor" postrzegany jest jako synonim „kultury ludowej" (tu: powtarzająca się ekspozycja kultury materialnej i niematerialnej). A przedstawiciele „ludów tubylczych" z Indii, Papui Nowej Gwinei, Tunezji, Boliwii, Chile, Maroka, Algierii, Senegalu, Kenii odkrywający/dbający o swoje dziedzictwo w niezwykle ekspansywny sposób próbują je przedstawić „całemu światu" w typowych przecież wymiarach folkloryzmu. Jednoznacznie dokumentują to wydawane aktualnie albumy (również w Polsce), w których zamieszczane są fotografie rozmaitych egzotycznych zespołów folklorystycznych, występujących w stylizowanych na „wzór ludowy" strojach, tańczących na ulicach miast bądź też na scenach podczas przeglądów (konkursów) folklorystycznych.

i otwartą definicję, w której zwracał uwagę na elementarne cechy i funkcje „folkloru". Trzeba więc zgodzić się z jego ustaleniami, że:

– określone zjawiska kultury symbolicznej, czyli „folkloru", są typowe dla wielu środowisk społecznych (a nie tylko wiejskich),

– pełnią one, bądź przestały pełnić pierwotne funkcje,

– prócz zjawisk historycznych, folkloru rekonstruowanego (widowiskowego, scenicznego) ciągle jeszcze czytelny jest zespół zjawisk kulturowych, funkcjonujących współcześnie w sposób spontaniczny, niestymulowany,

– „pożywką" współczesnego folkloru „staje się także kultura masowa". Jak wiadomo, współcześnie nie tylko nowe, ale i tradycyjne gatunki folklorystyczne, żywotne np. w Internecie, wchodzą w spontaniczne interakcje społeczne z kulturą popularną oraz nowymi mediami i ten obszar zjawisk, bardzo aktywnych we współczesnej kulturze, od lat badają również folkloryści w Polsce[7].

Podsumowując tę część, warto zacytować tu interesującą ocenę Doroty Simonides, gdy – optymistycznie upatrując dalszych perspektyw badawczych dla folklorystyki w różnych obszarach współczesnej kultury – uznała, że niektórzy badacze

Zbyt szybko pożegnali się z życiem ludowym, z folklorem i jego tradycyjnymi przejawami, mimo że jeszcze nie do końca zostały rozpoznane (Simonides 1995b: 18).

O potrzebie nowego „terminologicznego określenia": „nazwijmy to zjawisko folkloryzmem"[8]

Eksponowanie klasycznej już dziś definicji „folkloru" autorstwa Profesora Burszty, pozbawionej błędu ahistoryzmu, na tle ogólnego z konieczności tła interdyscyplinarnego, nie może zakończyć oglądu tej złożonej problematyki. Nie może tym samym zamykać próby oglądu żywotnej do dziś dyskusji nad jakże charakterystycznym zjawiskiem w kulturze, jakim jest „folkloryzm", bowiem

[7] Na tę żywotność nowego repertuaru w Internecie i nowych mediach zwracali już w Polsce wielokrotnie uwagę folkloryści głównie z ośrodków: toruńskiego (P. Grochowski, A. Mianecki i in.) oraz opolskiego (J. Hajduk-Nijakowska i in.) oraz z innych, by wymienić tu: V. Krawczyk-Wasilewską, K. Orszulak-Dudkowską, T. Rokosza. Tym samym wskazali oni na nowe obszary badań w kulturze współczesnej (zob. np.: Gańczarczyk, Grochowski 2009; Grochowski 2013).

[8] Józef Burszta jako pierwszy zaproponował, aby znane już w XVIII w. na ziemiach polskich „zjawisko wykorzystywania wytworów kultury ludu bądź przez przenoszenie ich w inne od autentycznego środowiska, bądź w postaci tworzywa do twórczości artystycznej (poezji, muzyki czy sztuki), w obu przypadkach w celu pełnienia szerszej funkcji w życiu społeczeństwa" nazwać „folkloryzmem" (zob. J. Burszta 1974: 269).

- jak wiadomo – to właśnie Józef Burszta był jej inicjatorem, wprowadzając do obiegu naukowego nowy termin, czyli „folkloryzm". Inspiracje badawcze Profesora, dotyczące kultury chłopskiej (ludowej) w ramach wspominanego wcześniej „nurtu modernizującego", są bardzo czytelne, bowiem to on w połowie lat 60. XX wieku nie tylko zainicjował wieloletnią dyskusję (zob. np.: J. Burszta 1966; J. Burszta 1970; *Lubelska rozmowa* 1987; W.J. Burszta 1989; Kowalski 1992), ale i – aktywnie w niej uczestnicząc - rozwinął ją na gruncie polskim. Nie będzie więc nadużyciem, jeżeli dodam: i zdominował ją własnymi przemyśleniami (J. Burszta 1974; 1985). Jako pierwszy w Polsce opracował również definicję operacyjną terminu „folkloryzm" (J. Burszta 1987: 131-132).

> Folkloryzm oznacza zjawisko z dziedziny kultury artystycznej, polegające na stosowaniu w szczególnych sytuacjach życiowych wybranych (bądź z dokumentacji, bądź wprost z życia) treści i form folkloru w postaci wtórnej, najczęściej wyuczonej i w sytuacjach zazwyczaj celowo zaaranżowanych. Zjawisko folkloryzmu przejawia się w takich dziedzinach, jak stroje ludowe, literatura ustna, tańce, obrzędy, występy wokalne i muzyczno-instrumentalne oraz w plastyce (J. Burszta 1987: 131).

Eksponując pionierski charakter badań Józefa Burszty nad folkloryzmem, należy najpierw odwołać się do tych jego ustaleń, które zostały powszechnie zaakceptowane w środowisku akademickim. Trzeba więc przyjąć ten termin, zaproponowany w latach 60. XX stulecia, czyli folkloryzm (za badaczami zachodnimi: Hansem Moserem i Hermannem Bausingerem), który Burszta ocenił jako „wygodny", ponieważ był kompatybilny z terminologią międzynarodową (J. Burszta 1970: 11). Wielokrotnie wskazywał na bardzo intensywny rozwój i wszechobecność zróżnicowanych „przejawów folkloryzmu" w polskiej kulturze powojennej (np. w literaturze, sztuce, muzyce etc.), równie wielokrotnie pisał też o „folkloryzmie jako zjawisku historycznym", uzasadniając i opisując jego przynajmniej 200-letni rozwój na ziemiach polskich. Za najbardziej rozpowszechnioną „postać" folkloryzmu w kulturze współczesnej uznał folkloryzm muzyczny (instrumentalny, wokalny, taneczny) i tej problematyce poświęcił najwięcej uwagi. Za podstawę jego teoretycznych zasad można uznać stwierdzenie, że folkloryzm jest zupełnie czymś innym niż folklor, bowiem pojęcia te „odnoszą się do dwóch kategorialnie odrębnych rzeczywistości społeczno-kulturowych" (J. Burszta 1974: 310). Folklor bowiem według Burszty w swych klasycznych postaciach

> […] jest raczej już zamkniętą kartą i właściwie do tej karty się tylko zagląda. […] ale złudzeniem jest – jak to niektórzy sądzą – że da się ten klasyczny folklor utrzymać

w życiu albo przywrócić do życia. Nie da się, bo przecież nie ma tych warunków, w których taki folklor żył i z którymi był związany (*Lubelska rozmowa* 1987: 75).

Natomiast

Jako stosowany, jest ten folklor już czymś wtórnym, mniej lub więcej sztucznym i oderwanym od swego dotychczasowego środowiska, w którym wyrósł, od konkretnego życia określonej warstwy czy warstw społecznych. […] (J. Burszta 1970: 12).

Jak wiadomo, w centrum szczegółowych zainteresowań Burszty znalazł się zespół zjawisk, którym nadał również synonimiczne określenia, takie jak: „folklor widowiskowy", „folklor sceniczny", „folklor stosowany", „folklor festiwalowy", „folklor wtórny", folklor reanimowany", „folklor rekonstruowany", „folkloryzm obrzędowy".

Jako istotne cechy folkloryzmu Burszta wymienił następujące działania:

(1)Wydobywanie z zasobu tradycyjnej kultury ludowej, historycznej lub aktualnej, niektórych tylko elementów, takich mianowicie, które z określonych powodów stają się atrakcyjne z racji na przykład swej artystycznej formy czy emocjonalnej treści; (2) prezentowanie tych treści odbiorcom w postaci mniej czy więcej autentyzowanej lub przetworzonej, a nawet łączonej z elementami obcymi tym treściom […]; (3) występowanie tych elementów w pewnych tylko sytuacjach, częstokroć specjalnie wywołanych, odmiennych od ich autentycznego występowania. […] J. Burszta 1974: 311; J. Burszta 1985: 300).

Powołując się na „zasady sztuki", wyróżnił w folkloryzmie – jak pisał – „przynajmniej dwa zjawiska":

Z zastosowaniem istniejących elementów folkloru w postaci mniej lub więcej oryginalnej i autentycznej w celu ich o d t w o r z e n i a w podobnej formie, zawsze jednak odmiennej od ich naturalnego środowiska sytuacji, często wręcz sztucznej; Z wykorzystywaniem autentycznych elementów folkloru w celu ich artystycznego p r z e t w o r z e n i a, poprzez stylizację i aranżację, w nową formę użytkową. Mniej lub więcej odległą od autentyku (J. Burszta: 1970: 12).

Później, pisząc o „nowej rzeczywistości kulturowej powstałej na styku współczesnych form życia kulturalnego z kulturą tradycyjną", wyróżniał trzy nurty ówczesnej rzeczywistości folklorystycznej (kontynuacja żywych jeszcze

przejawów tradycji kulturowej; selektywne odtwarzanie wybranych „kształtów" własnej tradycji; przejęcie z różnych źródeł elementów tradycyjnego folkloru i artystyczne ich opracowanie oraz spopularyzowanie w obcym środowisku, bardzo często przez mass media) (zob. J. Burszta 1974: 318-322; J. Burszta 1985: 310-312).

W kulturze współczesnej folkloryzm – według Burszty – nie był zjawiskiem stabilnym. Obydwa procesy, czyli odtwarzania i przetwarzania kultury ludowej, zmieniały się dynamicznie. W rezultacie badacz ten wymieniał trzy etapy w rozwoju tego zjawiska:

– bezpośrednio po II wojnie światowej popularyzowanie swojego folkloru na scenie, w programach radiowych i telewizyjnych, także na festiwalach kultury ludowej przez „autentyczne kapele ludowe, grupy taneczne i autentycznych śpiewaków";

– poddanie aranżacji, stylizacji, modyfikacji tej autentyzowanej formy folkloryzmu doprowadziło wkrótce „do zacierania granic między twórczością ludową, amatorską i zawodową";

– w dalszym etapie doszło do „swoistego rozdwojenia" w popularyzacji twórczości ludowej na: folkloryzm autentyzowany („pod znacznym wpływem głosów etnografów i folklorystów") i muzyczny folkloryzm big-beatowy (który „wybuchł" w 1968 r. na Festiwalu Piosenki Polskiej w Opolu) (zob. J. Burszta 1970: 17-18).

Pisząc o inspiracyjnym charakterze badań Profesora Burszty nad „folklorem widowiskowym", nie sposób nie wspomnieć choć o zaproponowanej przez niego typologii zespołów folklorystycznych i ich charakterystyce, do której folkloryści powinni odwoływać się. Burszta, oceniając, że „wykazują [one] swoistą gradację" w zakresie instrumentów, strojów, szkolenia, wykonawstwa pokazowego, wyróżnił trzy rodzaje zespołów, szczegółowo uzasadniając swą klasyfikację, a więc: zespoły autentyczne, a ściślej autentyzowane; regionalne zespoły półzawodowe i stylizowane zespoły zawodowe (J. Burszta 1974: 325-330; J. Burszta 1985: 311-312). Po ponad ćwierćwieczu Tomasz Rokosz, zwracając uwagę na żywotność folkloryzmu, eksponuje nowe środowiska, które spontanicznie popularyzują niestymulowane „formy kultury" w „nowym miejskim kontekście". Jako podstawowy więc warunek w swych badaniach przyjmuje „odróżnienie folkloryzmu miejskiego od wiejskiego" (Rokosz 2004: 21). Omawiając we współczesnej kulturze polskiej inspiracje folklorystyczne li tylko z perspektywy muzyczno-wokalnej, wyróżnił w niej pięć podstawowych nurtów (czyli zespołów): wiejskie zespoły śpiewacze (tzw. drugi byt folkloru), zespoły pieśni i tańca, zjawisko folku, zespoły miejskie rekonstruujące folklor, teatry eksperymentalne i obrzędowe wykonujące ludowe

pieśni (Rokosz 2004: 21-41). Do jego typologii odwołuje się Marta Trębaczewska i wyodrębnia we współczesnej „folk kulturze" muzycznej, czyli folkloryzmie, dwa nurty: purystyczny i postępowy. Jakby zapominając o wcześniejszych ustaleniach definicyjnych Burszty, wprowadza w nurcie purystycznym w odniesieniu li tylko do „tradycji muzycznych" „nowe" pojęcie: „muzyka rekonstruowana" (Trębaczewska 2011: 77-79). Natomiast w nurcie postępowym w muzyce folkowej[9] (potocznie nazywanej „folkiem") za Rokoszem przyjmuje następującą kwalifikację zespołów: wiejskie kapele i zespoły śpiewacze, zespoły pieśni i tańca, zespoły grające muzykę folkową (muzykę folk), czyli *world music*, muzykę etniczną, muzykę korzeni, pop folk, folk rock, folk jazz, folk właściwy (Trębaczewska 2011: 89-118). Anna Czekanowska na podstawie empirycznych badań uznaje, że ta zróżnicowana twórczość folkowa zespołów młodzieżowych intensywnie rozwinęła się w Polsce po przemianach polityczno-ustrojowych, czyli po 1989 roku (Czekanowska: http://www.gadki.lublin.pl/encyklopedia/artykuły/pierwszy_i_drugi_byt_folkloru.html). Ten niejednolity nurt muzyki folkowej, bardzo żywotny we współczesnej kulturze nie tylko w Polsce, ale i w innych krajach Europy Środkowej i Wschodniej, znalazł już swoich badaczy, interesujących się folkloryzmem, czyli - jak pisze Czekanowska - „drugim bytem folkloru"(tamże).

Jak już wiemy, nowoczesne wówczas propozycje metodologiczne Burszty, wcale nie spotkały się z „powszechnym poklaskiem" (W. Burszta 2014: 113), czego m.in. dowodzi pełna emocji niezakończona „lubelska rozmowa o folkloryzmie", w której – jak ocenił Czesław Hernas – „przebija r a c z e j ton aprobaty lub r a c z e j (chyba częściej) ton dezaprobaty (zob. *Lubelska rozmowa o folkloryzmie* 1987: 73). Wydaje się, że na początku Burszta, mając świadomość, że „folkloryzm budzi sprzeczne opinie i postawy", unikał szerszej dyskusji. Pisał wtedy tak:

> Nie będziemy na tym miejscu podejmować polemiki. Interesuje nas raczej samo zjawisko: dlaczego istnieje, jakie są siły utrzymujące go i jaką pełni ono rolę?" (J. Burszta 1974: 312).

---

[9] Warto zauważyć, że wśród specjalistów na temat terminologii dotyczącej nowego nurtu w muzyce współczesnej, odwołującego się do folkloru, czyli tzw. folku, też nie ma zgodności. Według Jana Stęszewskiego nazwa folk, będąca w powszechnym obiegu społecznym, „jest jednak nietrafiona, myląca, bo ma od dawna ustalony inny desygnat 'lud'. Folk w aktualnym znaczeniu ruchu folkowego z pewnością ludem nie jest. Ale walka z wiatrakami to donkiszoteria" (Stęszewski 2002).

Wskazywał na potrzebę interdyscyplinarnych badań „nad jednym z przejawów współczesnego życia, jakim jest zjawisko nazwane tu folklorem widowiskowym", uznając, że podjęta przez niego próba opracowania „wstępnego zarysu" folkloryzmu jest po prostu na obecnym etapie badań obiektywna.

> Nie chciałbym tu - może wbrew oczekiwaniu – ani zajmować konkretnego stanowiska etnografa w sprawach folkloru widowiskowego, ani też sporządzać listy problemów spornych. W ograniczonym rozmiarami artykule chodzi tylko o zarysowanie zjawiska i wskazanie na niektóre szersze problemy, z którymi wiąże się czy może się wiązać folklor sceniczny (J. Burszta 1974: 333).

Badacze zgodzili się z przedłożoną przez Bursztę krytyczną oceną folkloryzmu (ograniczenie różnorodności, szablonowość, ujednolicony repertuar interregionalny, teatralizacja i dekoratywność folkloru, izolowanie wykonawców od odbiorców, opieka i ingerencja specjalistów, zniechęcanie do ludowego autentyzmu, stylizacja, komercjalizacja, nadużycia ideologiczne, „powszechny element współczesnej kultury masowej", zmiana funkcji). Natomiast ekspozycja innych cech w kategoriach cech pozytywnych, jak np. ocena, że folkloryzm jest „przedłużeniem ludowych tradycji", propozycja stworzenia współczesnej postaci „folkloru narodowego", uznanie, że „obydwa, tak kiedyś rozdzielone nurty kultury – kultura <pańska> i <chłopska> – połączyły się w jeden ogólny nurt kultury narodowej, coraz bardziej wyrównanej i jednolitej" (J. Burszta 1970: 16) wzbudziły pełną emocji dyskusję.

Burszta jednoznacznie odpowiadał na postawione pytanie, „czym jest w takim razie folkloryzm?":

> […] jest to po prostu ludowość w kulturze scenicznej. Odnośnie do naszej, polskiej rzeczywistości kulturowej folkloryzm ten urósł do zjawiska, które można nazwać – nie bacząc na pewną niezgodność semantyczną – współczesnym polskim folklorem narodowym (J. Burszta 1985: 317).

Michał Waliński przedstawiał własne stanowisko w sprawie folkloryzmu, pisząc m.in. tak:

> Jest on elementem szerokiego pojęcia kultury masowej. W sferze wykonawczej może on pełnić cenną funkcję aktywizowania zachowań kulturalnych współczesnego człowieka, stanowiąc jedną z form rekreacji, wychowania patriotycznego czy estetycznego. W sferze odbioru społecznego, tj. kolportowany przez środki masowego przekazu, pełni niejednokrotnie ważne funkcje estetyczne, polityczne ,

ideologiczne, patriotyczne, a nade wszystko – funkcję sentymentalno-nostalgiczną. […] (Waliński 1979: 31).

Ogląd folkloryzmu w kategoriach „przedłużenia" współczesnym odbiorcom tradycyjnego folkloru oraz „żywego nurtu ludowości" we współczesnej kulturze jednoznacznie postrzegał jako „oficjalne uprawianie mitologii naukowej" (Waliński 1979: 31). Nie chciałabym tu relacjonować ożywionej dyskusji, a właściwie osobliwego sądu, jaki odbył się nad folkloryzmem w 1983 roku w Lublinie (zob. *Lubelska rozmowa* 1987). Przywołam tylko dla przykładu niektóre ze stanowisk badawczych. Czesław Hernas, obawiając się folkloryzmu jako sztuki odpodmiotowionej, postulował wówczas, aby twórczość ludową „pozbawić opieki", aby „zostawić ją na bruku" (*Lubelska rozmowa* 1987: 74), Roch Sulima oceniał, że folkloryzm jest jedynie formą przetrwalnikową (*Lubelska rozmowa* 1987: 83). Folkloryzm znalazł się w centrum uwagi badaczy jako forma aktywności kulturalnej sterowanej i programowanej (*Lubelska rozmowa* 1987: 90), jako folklor widowiskowy, aranżowany (J. Burszta 1974: 315; J. Burszta 1985: 298), funkcjonujący jako cytat (Sulima 1982: 70; Sulima 1992b: 183; Bukraba 1990: 167), jako stereotyp dawnej chłopskiej ludowości (*Lubelska rozmowa* 1987: 91), stereotyp folkloru kształtujący zaledwie pewne wyobrażenia o tradycyjnej chłopskiej kulturze symbolicznej (Waliński 1977: 24), jako styl kultury (Sulima 1992b: 181), jako instytucjonalny przejaw kultury prezentacyjnej (tamże). Na podstawie pozyskanych w trakcie badań terenowych materiałów postawiłam tezę o folkloryzacji II stopnia, eksponując osobliwe upowszechnianie i popularyzację folkloryzmu przez znawców tradycyjnej kultury (muzealników, etnografów, folklorystów, etnomuzykologów, choreografów, działaczy kulturalno-oświatowych) na zasadzie poprawiania już raz zrekonstruowanego dla potrzeb sceny (widowiska) danego faktu kulturowego. Nadal obserwuję tego typu działania, gdy animatorzy kultury dbają pieczołowicie o najdrobniejsze elementy dawnego stroju (na podstawie eksponatu z muzeum), o zgodne z opracowanym scenariuszem odtworzenie dawnego obrzędu (na podstawie archiwalnego zapisu), o perfekcyjne (baletowe?) układy choreograficzne konkretnego tańca ludowego itp. (Smolińska 1995). Waliński w tym kontekście mówił o „reanimacji folkloru" (*Lubelska rozmowa* 1987: 91), Izabella Bukraba o zabawie w „raz na ludowo" (Bukraba 1990: 195), a Wojciech J. Burszta uzasadniał, że

Folkloryzm jest zjawiskiem podwójnie sztucznym, gdyż [a] pozbawia preferowane elementy kultury ich właściwych kontekstów symboliczno-światopoglądowych, aby [b] jako „ludyczny" folklor poddać dodatkowym zabiegom adaptacyjnym, te-

raz już o charakterze wyłącznie artystycznym lub quasi-artystycznym (W.J. Burszta 1989: 161; W.J. Burszta 2009: 68).

Popularyzację folkloryzmu w kategoriach kultury narodowej wielu badaczy oceniało bardzo krytycznie. Np. Kowalski pisał o „pułapkach interpretacyjnych" oraz o społecznych użyciach i nadużyciach naukowych koncepcji względem folkloryzmu jako reanimowanego „autentyzmu". Drażniło go, że folkloryzm „swobodnie zadomowił się w nauce" (Kowalski 1992: 23). Jak pisałam już o tym wcześniej (Smolińska 1999: 362), akademickie środowiska, oceniając folkloryzm przez pryzmat kultury popularnej, zinstytucjonalizowanej, ideologizowanej, proponowanej masowemu odbiorcy w formie spreparowanej, porzuciły go, by użyć metafory, jak niechciane dziecko[10].

Wojciech J. Burszta, włączywszy po latach folkloryzm do „tematów klasycznych i powracających", wskazywał na nowe realia funkcjonowania kultury po 1989 roku: kultura „ludowa" wkroczyła w „erę postfolkloryzmu". Postawił też wtedy przed etnologią nowe zadania. Krytycznie ocenił stan dotychczasowej dyskusji, uznając, że w realiach lat 60. i 70. XX wieku

> Folkloryzm a właściwie dotychczasowy sposób jego rozumienia w y c z e r p a ł swe możliwości; tym samym wyczerpała je również prowadzona w rutynowy sposób refleksja nad nim (W.J. Burszta 1989: 158; W.J. Burszta 2009: 59).

Jego nowa propozycja nazewnicza postfolkloryzm „narodowy" związana jest z prognozą folkloryzmu jako zjawiska rozwijającego się dynamicznie i wkraczającego w nową fazę, czyli właśnie „postfolkloryzmu narodowego":

> Folklor poszczególnych regionów staje się zwolna przede wszystkim znakiem folkloru narodowego, wyrazem zewnętrznej, sztucznej, skonwencjonalizowanej <ludowości patriotycznej> (W.J. Burszta 1989: 163; W.J. Burszta 2009: 75).

Wojciech J. Burszta uznaje, że „kulturę ludową pojmuje się nadal na trzy odmienne sposoby" (suma wytworów wiejskiej społeczności lokalnej; zbiór wzorów, norm i wartości warstwy chłopskiej; najprostszy i pierwotny model kultury). Zwraca też uwagę na paradoksy związane z „ludowością" i dysonan-

[10] M. Waliński pisał o folkloryzmie jako o dziecku zrodzonym z konkubinatu kultury masowej i folkloru. Temperaturę ówczesnej dyskusji oddaje kolejne metaforyczne określenie tego badacza, gdy pisał, że „folklor <folkloryzowany> ma się przeto tak najczęściej do oryginalnego, <nieupozorowanego> folkloru jak, powiedzmy, miłość sprzedajna do miłości autentycznej" (Waliński 1977: 24).

se między oficjalnym stanowiskiem ministerstwa a rzeczywistym funkcjonowaniem kultury ludowej w nurcie regionalizmu wobec konkurencyjnej kultury popularnej (W.J. Burszta 2014: 129-132)[11].

Zakończenie otwarte

Dyskusji akademickiej w Polsce nad cechami charakterystycznymi terminu „folklor", trwającej od wielu już lat nie tylko w gronie folklorystów, nadal towarzyszą mniej lub bardziej autorytarne propozycje i deklaracje badawcze, by odwołać się tu dla przykładu do kilku choć nazwisk. Do „najważniejszych polskich manifestów" w tym względzie folkloryści zaliczają teoretyczne prace Piotra Kowalskiego, Rocha Sulimy, Doroty Simonides, Krzysztofa Wrocławskiego i Jerzego Bartmińskiego. W tym kontekście na oddzielne wyróżnienie zasługują również pionierskie ustalenia Józefa Burszty, dotyczące bardzo ważnych, a wręcz podstawowych, kwestii dla rozwoju badań, tzn. definicji „folkloru" i „folkloryzmu" oraz zainicjowanej przez niego w latach 60. XX stulecia dyskusji nad folkloryzmem.

W wielkim skrócie przedstawione głosy badaczy, bardziej lub mniej autorytarnie wyznaczające „folklorystyce" obszar badań – w mojej ocenie - zgodne były i są w swym osobliwym zawłaszczaniu. Folklorystyka bowiem ciągle postrzegana jest jako dyscyplina usługowa w zależności od orientacji: bądź względem literaturoznawstwa, bądź etnologii / antropologii, bądź językoznawstwa. Jak już wspominałam, do I połowy włącznie XX stulecia bezpośrednią przyczyną badań nad kulturą chłopską (ludową) w ramach „nurtu nostalgicznego" była mocno niestabilna sytuacja polityczna wielu krajów europejskich. O ile więc w minionych wiekach intensyfikację prac zbierackich można tłumaczyć zagrożeniem dla *continuum* dziedzictwa kulturowego z racji skomplikowanej sytuacji politycznej w ówczesnej Europie, o tyle trudno po 1945 roku znaleźć racjonalne usprawiedliwienie dla takich zgoła XIX-wiecznych praktyk, gdy badacze nadal zapisują tylko wyrwane z kontekstu fakty kulturowe (teksty). Takie jednostronne efekty badań terenowych nie mogą być współcześnie akceptowane, stąd specjaliści manifestują swe obawy związane z taką rejestracją materiałów terenowych, oceniając na przykład, że „największym u nas

[11] W syntetycznym oglądzie przemian kultury ludowej w Polsce po 1945 r., a szczególnie na poziomie ruchu amatorskiego i współczesnych działań administracyjnych (ministerialnych, Narodowego Instytutu Dziedzictwa) w ramach Konwencji UNESCO interesującą może być próba uporządkowania jej zmieniającego się wizerunku po trzech przełomowych datach: 1945, 1989, 2004 (zob. szerzej: Brzezińska 2014: 133-154).

cmentarzyskiem oralności jest imponujący zbiór Kolberga" (Sulima 2005:86; zob. też: Hajduk-Nijakowska 2010: 71,72). Postulat końcowy musi tu zabrzmieć jednoznacznie: kontynuacja nowoczesnych badań terenowych jest jednym z podstawowych warunków *sine qua non* egzystencji współczesnej folklorystyki. Ciągle aktualny jest postulat D. Simonides, skierowany do badaczy pt. „O czym powinien pamiętać każdy folklorysta":

> […] jeżeli się czegoś nie bada, nie można mówić, że tego już nie ma, a jeżeli się bada i stwierdzi się, że czegoś nie ma, to można tylko powiedzieć, że nie natrafiło się na to w terenie, bo przecież można było do tego dotrzeć, a poszukiwane opowieści jednak gdzieś się zachowały. Może u innego narratora?" (Simonides 2011: 30).

Pojawiają się również inne propozycje badań nad kulturą ludową w kontekście tego wszystkiego, co np. eksponuje i prognozuje Wojciech J. Burszta, pisząc o postfolkloryzmie narodowym, czyli o traktowaniu folkloru jako symbolu folkloru narodowego o wyraźnie zewnętrznej skonwencjonalizowanej „ludowości patriotycznej" (W.J. Burszta 1994: 105). Jego zdaniem

> folkloryzm przygotował grunt pod globalne już obecnie zjawisko traktowania kultur (już nie tylko ludowych, ale wszelkich kultur etnicznych) jako towarów. […] Wielokulturowy **kicz jest faktem coraz bardziej rzucającym się w oczy jako zjawisko nowego globalnego** folkloryzmu (W. J. Burszta 2008: 64).

Zamykając na razie z racji ograniczonych ram referatu mą wypowiedź o inspiracjach badawczych Profesora Józefa Burszty, utrzymaną w kręgu tematycznym „od folkloru do folkloryzmu", chcę wskazać, że zainicjowana przed laty dyskusja trwa nadal, a jej uczestnicy dostarczają przykładów, jak wiele jeszcze jest do zrobienia w tym zakresie. Pożywką są nie tylko tradycyjne już kłopoty folklorystów z definicjami operacyjnymi folklorystyki i folkloru, ale i etnologów z ludem, kulturą ludową, ludowością, tradycją, a także i nowe zespoły zjawisk, związane z globalizacją kultury ludowej i regionalizmem (zob. np.: Marczuk 2004; Brzozowska-Krajka 2010; Brzozowska-Krajka 2012), z ochroną dziedzictwa (Hajduk-Nijakowska 2013)[12], a więc m.in. z Konwencją UNESCO. Jak słusznie zauważył Zbigniew Jasiewicz, konwencja ta

[12] Podzielam tu wątpliwości J. Hajduk-Nijakowskiej, gdy pisze o stereotypowych wyobrażeniach kultury tradycyjnej, popularyzowanych w ramach Konwencji UNESCO i mechanicznym „powielaniu" zjawisk z przeszłości. Według niej trudno doszukać się w takim procesie „twórczego odnoszenia się do własnej tradycji, a zatem - postępujących zmian, co jest przecież integralną częścią międzypokoleniowego przekazu kulturowego" (Hajduk-Nijakowska 2013: 65).

> Jest wyzwaniem nie tylko dla działaczy i instytucji kultury, ale także dla przedstawicieli nauk o kulturze, przede wszystkim antropologii kulturowej i – będącej jej odpowiednikiem w Europie kontynentalnej – etnologii wraz z folklorystyką, socjologii, kulturoznawstwa, muzykologii i dialektologii. Choć zadania jej nie są zadaniami naukowymi i jest instrumentem polityki kulturowej […], wymaga udziału przedstawicieli nauki do swojej realizacji (Jasiewicz 2013: 61).

Konkluzja końcowa będzie zatem następująca: folkloryzm nie jest tylko niepozornym epizodem w kulturze, którym pasjonują się jedynie specjaliści, ale istotnym zjawiskiem we współczesnej kulturze, postrzeganym w obiegu potocznym, publicystycznym przez pryzmat „folkloru" i „kultury ludowej", a w programach unijnych jako „niematerialne dziedzictwo kulturowe). I wcale nie jestem przekonana, że skala jego możliwości twórczych „jest dość ograniczona", uwzględniając chociażby muzykę folkową, wieloaspektową pobożność (religijność) ludową, modny dziś etnodizajn, równie modne dziedzictwo kulinarne, działania Narodowego Instytutu Dziedzictwa, a także nową propozycję badawczą, wskazującą wykorzystanie do analizy folkloryzmu metod medioznawstwa[13].

BIBLIGRAFIA:

Adamowski J.
2000 *Czy istnieje folklor współczesny?*, „Twórczość Ludowa" 1, s. 6-10.

Adamowski J., Smyk K.
2013 *Niematerialne dziedzictwo kulturowe – teoria i praktyka*, w: J. Adamowski, K. Smyk (red.), *Niematerialne dziedzictwo…*, op. cit., s. 9-17.

Adamowski J., Smyk K. (red.)
2013 *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona*, Lublin-Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Narodowy Instytut Dziedzictwa.

Barański J.
2014 *Od kultury ludowej do folkloryzmu regionalistycznego*, w: B. Fatyga, R. Michalski (red.), *Kultura ludowa…*, op. cit., s. 76-80.

Bartmiński J.
1990 *Folklor – język – poetyka*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
1995 *Przesłanki i bariery awansu folklorystyki*, w: D. Simonides (red.), *Folklorystyka...*, op. cit. s. 39-54.

[13] Interesująca jest bowiem propozycja Rocha Sulimy, który oceniając, że „dla diagnoz folkloryzmu coraz bardziej przydatne będą metody wypracowane przez medioznawstwo, a także koncepcje <społeczeństwa spektaklu> oraz <estetyzacji> zachowań w przestrzeni publicznej (Sulima 2005: 91), przedkłada folklorystom cały rejestr propozycji badawczych.

2005 *Folklorystyka, etnonauka, etnolingwistyka – sytuacja w Polsce*, „Literatura Ludowa" 6, s. 5-13.
2013 *Specyfika niematerialnego dziedzictwa kulturowego – problemy ochrony, dokumentacji i „rewitalizacji"*, w: J. Adamowski, K. Smyk (red.), *Niematerialne dziedzictwo…*, op. cit., s. 35-49.

Braun K. (red.)
2013 *Niematerialne dziedzictwo kulturowe. Identyfikacja – Dokumentacja – Ochrona – Interpretacja – Pojęcia – Poglądy*, Warszawa-Węgorzewo: Muzeum Historii Polskiego Ruchu Ludowego w Warszawie, Muzeum Kultury Ludowej w Węgorzewie.

Brzezińska A.W.
2014 *Różne światy kultury ludowej – perspektywa teoretyczna a działania praktyczne*, w: B. Fatyga, R. Michalski (red.), *Kultura ludowa...*, op. cit., s. 133-154.

Brzozowska-Krajka A.
2010 *Globalizacja a regionalizm: zagrożenia i możliwości dla polskiej kultury ludowej*, „Twórczość Ludowa" 1-2, s. 10-14.
2012 *Etnokultura w diasporze. Między regionalizmem a amerykanizacją*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie Skłodowskiej.

Bukraba I.
1990 *Kultura ludowa na co dzień*, Warszawa: Instytut Kultury.

Burszta W.J.
1989 *Od folkloru lokalnego do postfolkloryzmu „narodowego"*, „Polska Sztuka Ludowa" 3, s. 158-164.
1994 *W obliczu współczesności. Trzy przykłady funkcjonowania wyobrażeń ludowych*, w: W.J. Burszta i J. Damrosz (red.), *Pożegnanie paradygmatu? Etnologia wobec współczesności. Studia poświęcone pamięci Profesora Józefa Burszty*, Warszawa: Instytut Kultury, s. 102-116.
2008 *Wielokulturowość – nowy globalny folkloryzm*, w: W.J. Burszta, E.A. Sekuła (red.), *Kiczosfery współczesności*, Warszawa: Wydawnictwo SWPS „Academica", s. 57-66.
2009 *Od mowy magicznej do szumów popkultury*, Warszawa: Wydawnictwo SWPS „Academica".
2014 *Etnografia ludowości*, w: B. Fatyga, R. Michalski (red.), *Kultura ludowa...*, op. cit. s. 107-132.

Cocchiara G.
1971 *Dzieje folklorystyki w Europie*, przeł. W. Jekiel, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Dundes A.
1989 *Folklore Matters*, Knoxville: The University of Tennessee Press.

Fatyga B., Michalski R. (red.)
2014 *Kultura ludowa. Teorie – Praktyki – Polityki*, Warszawa: Instytut Stosowanych Nauk Społecznych.

Gańczarczyk G., Grochowski P. (red.)
2009 *Folklor w dobie Internetu*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Grochowski P. (red.)
2013 *Netlor. Wiedza cyfrowych tubylców*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Hajduk-Nijakowska J.
2010 *Deficyty w zakresie badań współczesnego folkloru śląskiego*, w: M.S. Szczepański, T. Nawrocki, A. Niesporek (red.), *Deficyty badań śląskoznawczych*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, s. 67-84.
Hajduk-Nijakowska J.
1981 *Miejsce folkloru we współczesnej kulturze narodowej*, „Zeszyty Naukowe WSP w Opolu. Filologia Polska" 20, s. 151-165.
2013 *Ochrona dziedzictwa czy posfolkloryzm narodowy?*, w: J. Adamowski, K. Smyk (red.), *Niematerialne dziedzictwo…*, op. cit., s. 65-74.
Hernas Cz.
1976a *Miejsce badań nad folklorem literackim*, w: H. Markiewicz, J. Sławiński (red.), *Problemy metodologiczne współczesnego literaturoznawstwa*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, s. 467-479.
1976b *Tekst folklorystyczny, jego komponenty i swoistość*, w: M. Łazuk (oprac.), *Co to jest język folkloru*, „Literatura Ludowa" 4/5, s. 3-21.
1984 *Folklor* [hasło], w: J. Krzyżanowski, od 1976 r. Cz. Hernas (red.), *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa: PWN, s. 264-266. Jasiewicz Z.
2013 *Przedmiot i funkcje Konwencji o ochronie niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Spojrzenia etnologa*, w: J. Adamowski, K. Smyk (red.), *Niematerialne dziedzictwo…*, op. cit., s. 51-63.
Kolberg O.
1969 *Dzieła wszystkie*, t. 66: *Korespondencja Oskara Kolberga*, *cz. III (1883-1890)*, Wrocław-Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, s. 529-531; 535-537.
Kapełuś H., Krzyżanowski J. (red.)
1970 *Dzieje folklorystyki polskiej 1800-1863. Epoka przedkolbergowska*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
Kowalski P.
1989 *Folklor – próba nowej definicji operacyjnej*, „Literatura Ludowa" 3, s. 3-26.
1990 *Współczesny folklor i folklorystyka. O przedmiocie poznania w dzisiejszych badaniach folklorystycznych*, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
1992 *Folkloryzm nauk o kulturze ludowej*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty" 1, s. 23-26.
Krzyżanowski J.
1965 *Folklor* [hasło], w: J. Krzyżanowski (red.), *Słownik folkloru polskiego*, Warszawa: Wiedza Powszechna, s. 104-106.
Ligęza J.
1970 *Folklor w górnośląskim okręgu przemysłowym*, w: B. Linette (red.), *Folklor w życiu współczesnym. Materiały z Ogólnopolskiej sesji naukowej w Poznaniu 1969*, Poznań: Wielkopolskie Towarzystwo Kulturalne.
Linette B.
1999 *Kwestia żywotności folkloru polskiego i jego współczesnego przekazu*, w: K.D. Kadłubiec (red.), *Folklorystyka na przełomie wieków*, Cieszyn: Uniwersytet Śląski, Filia w Cieszynie, s. 253-258.
Lubelska rozmowa o folkloryzmie
1987 „Literatura Ludowa" 4/6, s. 73-103.

Marczuk M. (red.)
2004 *Wartości uniwersalne i odrębności narodowe tradycyjnych kultur europejskich*, Lublin: Uniwersytet Marii Curie Skłodowskiej.
Pawluczuk W.
1978 *Naprawianie świata*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
Rokosz T.
2004 *Oblicza folkloryzmu we współczesnej kulturze – prolegomena*, „Literatura Ludowa" 1, s. 21-41.
Rusek H., Czerwińska K., Marcol K. (red.)
2012 *Studia Etnologiczne i Antropologiczne*, t. 12: *Dziedzictwo kulturowe „nadbagażem" codzienności*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
Schreiber H.
2014 *Folklor lub dziedzictwo: kłopoty z pojęciami = kłopoty z praktyką*, w: B. Fatyga, R. Michalski (red.), *Kultura ludowa..*, op. cit. s. 367-374.
Simonides D.
1977 *Folklor a środki masowej komunikacji*, „Zeszyty Naukowe WSP w Opolu. Filologia Polska" 15, s. 7-21.
1981 *Folklor słowny*, w: M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka (red.), *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, s. 327-343.
1986 *Spory z folklorem. Mit skrzyni*, „Tak i Nie Śląsk" 2, s. 34.
1991 *Folklorystyka wobec etnologii i innych nauk humanistycznych*, „Zeszyty Naukowe UJ. Prace Etnograficzne" 28, s. 59-72.
1994 *Folklorystyka wobec mitologizacji politycznej w pierwszej połowie XIX wieku*, w: W. Wrzesiński (red.), *Polskie mity polityczne XIX i XX wieku*, t. 9: *Polska myśl polityczna XIX i XX wieku*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 69-76.
1995a *Pojęcie „folklor" w myśli europejskiej*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Opolskiego, Filologia Polska 36, Folklorystyka" 1, s. 5-24.
1995b *Przyszłość folklorystyki. Marzenia czy potrzeba naukowa*, w: D. Simonides (red.), *Folklorystyka..*, op. cit., s. 11-27.
2011 *„Mojego" folkloru już nie ma, czy to znaczy, że folklorystyka wyczerpała swoje możliwości?. Refleksje nestorki terenowych badań folklorystycznych w rozmowie z J. Hajduk-Nijakowską*, w: J. Hajduk-Nijakowska, T. Smolińska (red.), *Nowe konteksty badań folklorystycznych*, Opole: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, s. 29-38.
Simonides D. (red.)
1995 *Folklorystyka. Dylematy i perspektywy*, Opole: Uniwersytet Opolski
Smolińska T.
1995 *Folkloryzm i problemy folkloryzacji*, w: D. Simonides (red.), *Folklorystyka..*, op. cit., s. 137-150.
1999 *Współczesna twórczość ludowa. Zastój czy rozwój?*, w: T. Smolińska (red.), *Folklorystyczne i antropologiczne opisanie świata. Księga ofiarowana Profesor Dorocie Simonides*, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, s. 361-367.
Sulima R.
1977 *W kręgu myśli folklorystycznej Juliana Krzyżanowskiego*, „Literatura Ludowa" 6, s. 3-18.
1982 *Literatura a dialog kultur*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
1992a *Folklorystyka wobec kultury współczesnej*, „Literatura Ludowa" 6, s. 39-61.
1992b *Słowo i etos. Szkice o kulturze*, Kraków: Zakład Wydawniczy FA ZMW „Galicja".

1995 *Rekonstrukcje i interpretacje. Polska folklorystyka dzisiaj*, w: D. Simonides (red.), *Folklorystyka...*, op. cit., s. 55-72.
2006 *Folklorystyka i etnolingwistyka a horyzont poznawczy antropologii kultury*, „Etnolingwistyka" 18, s. 121-128.
2005 *Folklorystyka jako antropologia słowa mówionego*, „Literatura Ludowa" 4-5, s. 81-107.

Thoms W.
1975 *Folklor*, przeł. Violetta Krawczyk, „Literatura Ludowa" 6, s. 37-39.

Trębaczewska M.
2011 *Między folklorem a folkiem. Muzyczna konstrukcja nowych tradycji we współczesnej Polsce*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

Waliński M.
1977 *Folklor i folklorystyka. Uwagi na marginesie definicji*, „Literatura Ludowa" 4/5, s. 3-26.
1979 *Współczesna rzeczywistość folkloru. Glosa do dyskusji*, „Literatura Ludowa" 1/3, s. 19-32.
1987 *Czy folkloryści powinni pokochać folkloryzm*, „Literatura Ludowa" 4/6, s. 121-146.

Wrocławski K.
2006 *Folklorystyka, etnolingwistyka, etnofilologia?*, „Etnolingwistyka" 18, s. 117-120.
1995 *Folklorystyka i jej miejsce wśród nauk (w ocenie etnofilologa)*, w: D. Simonides (red.), *Folklorystyka...*, op. cit., s. 29-37.

Piotr Grochowski
Katedra Kulturoznawstwa
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

NOWE DROGI I STARE PROBLEMY WSPÓŁCZESNEJ FOLKLORYSTYKI

Jak wiadomo, wśród licznych zainteresowań naukowych Józefa Burszty znajdowała się również problematyka folkloru i folkloryzmu. Publikacja jubileuszowa wydaje się więc dobrym pretekstem, aby sprawdzić, na ile proponowane przez Profesora ujęcie tej problematyki jest aktualne i obecne we współczesnych koncepcjach i pracach folklorystycznych. Moje refleksje będą zarazem swego rodzaju próbą diagnozy stanu polskiej folklorystyki, a zwłaszcza jej kondycji w zakresie poszukiwania i definiowania przedmiotu badań oraz stosowanych metod badawczych w kontekście pojawiania się nowych perspektyw związanych z eksploracją komunikacji zapośredniczonej komputerowo.

Wstęp

Koncepcję folkloru wyłaniającą się z prac Józefa Burszty można zrekonstruować w postaci kilku zasadniczych tez. Po pierwsze, Profesor mocno podkreślał różnorodność sposobów rozumienia kategorii folkloru i jego definicji, wskazując przy tym na trzy główne ujęcia: wąskie (*sensu stricto*), w którym folklor utożsamia się z twórczością słowną, czyli literaturą ustną; szerokie (*sensu largo*), w którym włącza się w obręb tego pojęcia również wierzenia, zwyczaje, obrzędy, gry, zabawy, tańce, wraz z towarzyszącym im kontekstem kulturowym, czyli to, co w innym ujęciu zwykło się nazywać kulturą symboliczną; i wreszcie bardzo szerokie (*sensu largissimo*), w którym folklor jest synonimem całej tradycyjnej kultury ludowej (Burszta 1974: 316). Po drugie, akcentował estetyczne aspekty folkloru, stwierdzając, że „folklor – obojętnie, czy pojmujemy go wąsko, czy najszerzej – jest określoną wiedzą i twórczą umiejętnością artystyczną danej społeczności" (ibidem: 310). Po trzecie, za Stefanem Czarnowskim, przyjmował, że istnieje wiele folklorów (miej-

skich, wiejskich, zawodowych, klasowych, klasztornych itd.), nie definiował więc interesującego nas pojęcia poprzez kategorię chłopskości/wiejskości (ibidem: 315). Po czwarte, zakładał, że folklor jest zjawiskiem zmiennym, a zarazem żywym, to znaczy istnieje tylko wtedy, kiedy jego treści są spontanicznie przekazywane w obrębie danej grupy społecznej (Burszta 1985: 299; Burszta 1987: 124). Z tego założenia wypływała z kolei teza, że obecnie (czyli w latach 60. 70. i 80. XX w.) folklor tradycyjny (nazywany przez niego często „klasycznym") „jest już w ogromnej swej większości kartą zamkniętą" i „złudzeniem jest, by dało się ten tradycyjny folklor w życiu jego własnego środowiska dzisiaj utrzymać" (Burszta 1974: 311), a zarazem istnieje i ma się całkiem dobrze folklor współczesny „zamknięty w ramy rodzinne, żyjący w grupach dzieci i nastolatków, w zespołach zawodowych, żołnierskich, studenckich itp." (Burszta 1985: 298). Po szóste, wybrane elementy folkloru tradycyjnego są wykorzystywane, przetwarzane i prezentowane w oderwaniu od swego pierwotnego kontekstu, stając się współcześnie podstawą zjawiska określanego za Hansem Moserem i Hermannem Bausingerem jako folkloryzm, którego nie należy mylić z folklorem (Burszta 1974: 310-311), choć w różnych miejscach bywa ono również określane przy pomocy takich terminów jak folklor „wtórny", „sceniczny", „widowiskowy" czy „festiwalowy". Po siódme wreszcie, Burszta zauważał, że obecnie obok różnego rodzaju folklorów grupowych czy środowiskowych istnieje również folklor ogólnospołeczny nazywany przez niego nawet „współczesnym polskim folklorem narodowym", w obręb którego – co może wydawać się pewnym paradoksem – wchodzą również niektóre zjawiska z zakresu folkloryzmu, np. festiwale jako rodzaj festynów czy forma współczesnego świętowania (Burszta 1985: 310, 317).

Zarysowana powyżej w uproszczeniu koncepcja folkloru ma w moim przekonaniu dwie zasadnicze zalety. Przede wszystkim wprowadziła ona do polskiego obiegu naukowego funkcjonujące w badaniach niemieckich fundamentalne rozróżnienie na folklor i folkloryzm, nie deprecjonując zarazem tego drugiego, a wręcz przeciwnie, wskazując na jego ważne miejsce we współczesnej kulturze. Tym samym umożliwiła ona precyzyjniejszy opis rzeczywistości folklorystycznej oraz dała narzędzie, dzięki któremu można uniknąć wielu nieporozumień wynikających z mylenia folkloru z jego scenicznymi opracowaniami, a także niesprawiedliwej i przesadnie negatywnej oceny tych ostatnich. W tym kontekście opozycja folklor-folkloryzm wydaje się dużo lepsza niż funkcjonujące w nauce amerykańskiej rozróżnienie Richarda Dorsona na *folklore* i *fakelore*, w które bardzo mocno wpisana jest perspektywa polityczna i wartościująca (Sims, Stephens 2005: 86-87). Drugą ważną zaletą koncepcji Burszty był jej swoisty optymizm. Wbrew stanowisku wielu wpływo-

wych folklorystów stawiających tezę o nieuchronnym zaniku przedmiotu ich badań (np. Dorson 1972: 41) tutaj zakłada się, że przedmiot ten bynajmniej nie zanika i – prawdopodobnie – nigdy nie zaniknie, ponieważ nieformalna ekspresja twórcza jest nie tylko ważną częścią tradycyjnej kultury wiejskiej, ale także powszechną i istotną praktyką w obrębie wielu współczesnych grup społecznych, środowiskowych czy zawodowych. Folkloryści mogą więc spokojnie myśleć o przyszłości swej dyscypliny, podejmując zarówno badania historycznych form folkloru tradycyjnego, jak i różnorodnych przejawów folkloru współczesnego, a także rozmaitych zjawisk mieszczących się w obrębie kategorii folkloryzmu.

Patrząc z perspektywy czterdziestu lat, bo tyle minęło od czasu wydania *Kultury ludowej – kultury narodowej* (Burszta 1974), warto postawić pytanie, na ile taka diagnoza rzeczywistości folklorystycznej okazała się trafna i trwała oraz jak kolejne pokolenia badaczy odniosły się do niej i czy wykorzystały zarysowane w niej szanse, a tym samym jaki jest stan współczesnej polskiej folklorystyki i jak przedstawiają się jej aktualne koncepcje teoretyczne oraz praktyka badawcza.

Zwroty i pęknięcia

Z wydanego niedawno tomu pt. *Nowe konteksty badań folklorystycznych* wyłania się niezwykle optymistyczny obraz naszej dyscypliny, który w pewnym sensie odpowiada wizji folklorystyki prezentowanej w pracach Józefa Burszty i mógłby potwierdzać słuszność jego diagnozy. Wiele mówi już sam tytuł tekstu wprowadzającego: *Druga młodość folklorystyki*. Janina Hajduk-Nijakowska dochodzi w nim do następującej konkluzji:

> Tropienie w kulturze współczesnej pierwiastków typu ludowego nobilituje antropologicznie zorientowaną folklorystykę: badanie za pomocą wypracowanych przez nią metod współczesnych przejawów funkcjonowania tradycyjnych mechanizmów rozumienia świata znacznie wzbogaca wiedzę o człowieku, formułowaną przez psychologię i socjologię. Folklorystyka prezentuje bowiem odmienną perspektywę postrzegania współczesnych zachowań człowieka i dzięki temu może wspomóc, między innymi badania potocznych światopoglądów, masowych psychoz czy procesów mityzacyjnych (Hajduk-Nijakowska 2011: 28).

W tej samej publikacji Teresa Smolińska podsumowuje swe rozważania w podobnym tonie:

> Zakończyć wypada optymistycznym przekonaniem: jak widać obszary nowoczesnych badań folklorystycznych nie tylko, że nie kurczą się, ale bardzo poważnie rozszerzają się, co dobrze rokuje dla przyszłości tej dyscypliny (Smolińska 2011: 128).

W ogólnej perspektywie wypada zgodzić się zarówno z tezą o różnorodnych możliwościach współczesnej folklorystyki, jak i z konstatacją dotyczącą poszerzania się jej obszaru badawczego. W moim przekonaniu zarysowane w przytoczonych wypowiedziach – a także w tekstach innych badaczy – perspektywy rozwoju czy „awansu" folklorystyki wskazują jednak zarazem na dość istotne ograniczenia formułowanych programów. W pierwszym rzędzie chodzi o to, że mają one w pewnym sensie charakter negatywny czy też mówiąc ściślej retrospektywny. Wskazuje się tu bowiem na takie przesłanki jak „kryzys nowoczesności", potrzeba powrotu do „tradycyjnych form współżycia" i odnalezienia „elementów stałych, sięgających korzeniami daleko w przeszłość, stwarzających poczucie zadomowienia i bezpieczeństwa", odradzanie się regionalizmu polskiego i europejskiego, moda na muzykę folkową czy wreszcie zmierzch czytelnictwa i ponowny wzrost znaczenia komunikacji ustnej (Bartmiński 1995: 44-47; Simonides 1991: 60). Ważniejsze jest jednak to, że przywoływane tu różnorodne koncepcje, choćby wtórnej oralności, kultury typu ludowego czy mityzacji rzeczywistości mają skierować uwagę folklorystów na poszukiwanie w kulturze współczesnej swego rodzaju reliktów czy też nowoczesnych odmian tradycyjnych mechanizmów kognitywnych i komunikacyjnych. Jest to więc swego rodzaju ciągłe oglądanie się za siebie, w wyniku którego następuje odnajdywanie w zmieniających się warunkach „zaskakująco" stałych ludzkich zachowań i potrzeb (np. potrzeba opowiadania, potrzeba posiadania jasnego i spójnego oglądu świata). Taki program badań zakłada, że folklorystyka nie może czy nie powinna odrywać się od swych korzeni ukształtowanych na gruncie badań przekazów ustnych i musi zajmować się tym, co jest w jakiś sposób tradycyjne, co da się wpisać w ramy oralności (szerzej na temat pojmowania tej centralnej kategorii w dalszej części tekstu) lub odnieść do modelu kultury „typu ludowego". Cóż jednak ze zjawiskami, które nie mieszczą się w tych granicach? Czy folklorystyka nie może badać takich praktyk kulturowo-komunikacyjnych, które wydają się z gruntu nietradycyjne? Czy nasze zadanie musi sprowadzać się do wykazywania nierzadko bardzo głęboko ukrytej „tradycyjności" czy „mityczności" różnorodnych działań podejmowanych przez mieszkańców współczesnej „globalnej wioski" (Napiórkowski 2013)?

Prezentowana przez niektórych badaczy optymistyczna wizja rozwoju badań folklorystycznych jest być może słuszna, jednak – w moim przekonaniu – powinna być ona sformułowana w trybie warunkowym. Folklorystyka ma nie-

wątpliwie znaczny potencjał i mogłaby przeżywać „drugą młodość", osobiście uważam jednak, że współczesna kondycja tej dyscypliny w Polsce jest raczej dość słaba. Ten kryzys jest zresztą stanem w pewnym sensie permanentnym i był wielokrotnie analizowany, można przy tym wskazać na kilka jego aspektów i źródeł.

Po pierwsze, wydaje się, że folklorystyka zawsze miała problemy z tożsamością, była dyscypliną nie do końca samodzielną, a folkloryści czuli się w jakiś sposób zarazem zagrożeni i niedocenieni czy lekceważeni jako przedstawiciele „nauki pomocniczej". W toku rozwoju dyscypliny podejmowano różne próby „wybicia się na niepodległość" oraz „ratowania folklorystyki", które – nieco paradoksalnie – polegały zarówno na zgłaszaniu postulatów przyznania folklorystyce statusu autonomicznej dyscypliny naukowej (Simonides 1995: 13-14; Bartmiński 1995: 50-51; Bartmiński 1996: 728-729), jak i implementowaniu na jej grunt koncepcji i metodologii zaczerpniętych z obszaru literaturoznawstwa, antropologii kultury, socjologii, religioznawstwa czy wreszcie etnolingwistyki (Simonides 1995: 13; Wrocławski 2006: 118).

Na początku lat 90. XX w. Jerzy Bartmiński ubolewał nad tym, że folklorystyka jest traktowana w naukach humanistycznych jak „uboga krewna z plebejskim rodowodem" (1990: 128). Rzeczywiście, folklorystyka uważana przez niektórych za część etnografii/etnologii/antropologii kulturowej (Simonides 1991: 59; Lévi-Strauss 2000: 315), stanowiła zarazem rodzaj źródłoznawstwa (Hernas 1976: 470), w początkowej fazie rozwoju głównie dla przedstawicieli szeroko pojętych nauk historycznych (Simonides 1991: 62). Ze względu na specyficzne uwarunkowania polityczne i decyzje administracyjne polska folklorystyka została w latach 50. XX w. „wyrzucona za burtę" etnografii/etnologii, a następnie „zaanektowana przez literaturoznawców" (Simonides 1991: 69; Wrocławski 1995: 29), w związku z czym przez wiele lat była w istocie postrzegana i uprawiana jako swego rodzaju nauka pomocnicza literaturoznawstwa. Z jednej strony służyła do naświetlania pewnych specyficznych kontekstów charakterystycznych dla twórczości wybitnych pisarzy czy określonych epok bądź nurtów (tzw. kwestia ludowości, związki literatury i folkloru). Z drugiej dokonywała archiwizacji, klasyfikacji i opisu poszczególnych gatunków lub mechanizmów funkcjonowania tzw. literatury ludowej, która dla etnologów stanowiła swego rodzaju „materiał uzupełniający", a zarazem była zazwyczaj pomijana czy traktowana z większym lub mniejszym lekceważeniem przez badaczy literatury głównego nurtu jako w gruncie rzeczy prymitywna, mało ważna i mało poważna.

Obok romantycznego paradygmatu, w obrębie którego folklor postrzegano stereotypowo jako rezerwuar mądrości ludowej, funkcjonował i rozwijał

się bowiem równolegle stereotyp folkloru utożsamianego z przaśnymi przyśpiewkami o „nogach Maryny". Wraz z odchodzeniem czy zacieraniem się pierwszego stereotypu nasila się i upowszechnia stereotyp drugi. Współcześnie w potocznym odbiorze folklor jest nadal rozumiany jako swego rodzaju „zabytek muzealny", element dawnej kultury wiejskiej, albo – co gorsza – synonim kiczowatych produkcji spod znaku Cepelii i estradowych zespołów pieśni i tańca. Jednocześnie coraz częściej używa się jednak tego słowa także na określenie różnego rodzaju zachowań uznawanych za prymitywne, odbiegające od normy, dziwaczne czy ekstrawaganckie. O folklorze politycznym mówi się na przykład, gdy dochodzi do okupacji mównicy w sejmie czy ekstremalnych zachowań w czasie demonstracji. Niebezpieczne zdarzenia w tzw. złych dzielnicach w opisach dziennikarskich są również traktowane w kategoriach folkloru. Wreszcie w slangu młodzieżowymi folklor to „brudny człowiek" (Bartmiński 1995: 40-41; 1996: 716-717; Sulima 2005: 82). Folklorystyka funkcjonuje więc współcześnie w dość kłopotliwym kontekście ambiwalentnych potocznych wyobrażeń na temat folkloru, rozpiętych pomiędzy takimi kategoriami jak muzeum, kicz i patologia. Folklorysta zaś – w odróżnieniu od np. historyka czy pedagoga – bardzo często zmuszony jest do tłumaczenia – nawet swoim kolegom z uczelni – czym się właściwie zajmuje, i że niekoniecznie są to ludowe przyśpiewki.

Co ciekawe, tej mało komfortowej sytuacji nie zmienił następujący w latach 70. i 80. „zwrot antropologiczny", będący próbą wyzwolenia się folklorystyki z literaturoznawczej „niewoli", wprowadzenia jej na nowe obszary badań nad współczesnością i uczynienia nowoczesną nauką o kulturze. Proces ten, który zresztą odzwierciedlał tendencje wyraźnie obecne w nauce zachodniej (por. Ben-Amos 1971; Sims, Stephens 2005: 26), zainicjował w Polsce Czesław Hernas, zwracając uwagę na problematyczność i nieadekwatność do współczesnej sytuacji takich wyznaczników folkloru jak ludowość (chłopskość), artystyczność (folklor jako forma literatury) oraz ustność. Jeszcze ważniejsze – ponieważ brzemienne w skutki – było silne zaakcentowanie przez niego faktu, iż:

> folklor jest po prostu częścią kultury, a więc musi być badany z punktu widzenia teorii kultury" i zgłoszenie postulatu, aby „przenieść akcent na związki" i aby „analizę związków części (tj. folkloru) i całości (tj. kultury) prowadzić na tej samej płaszczyźnie […] wyznaczonej przez pytania o humanistyczne treści, wzory życia (Hernas 1976: 475).

W ten sposób Hernas uchylił drzwi, które zostały wkrótce otwarte na oścież przez innych folklorystów, wskazujących różnorodne możliwości badań na no-

wych obszarach oraz adekwatne dla nich ujęcia metodologiczne (Waliński 1979). Swego rodzaju podsumowaniem tego etapu była książka *Współczesny folklor i folklorystyka. O przedmiocie poznania w dzisiejszych badaniach folklorystycznych* Kowalski 1990). Zawarty w niej dość radykalny projekt „folklorystyki antropologicznej" wzbudził zróżnicowane reakcje. Z jednej strony można powiedzieć, że został on z entuzjazmem wcielony w życie przez wielu badaczy; w znacznej mierze był zresztą realizowany już przed wydaniem książki. Z drugiej strony pojawiły się wobec niego istotne zarzuty o swoisty ahistoryzm i brak precyzji metodologicznej oraz podważanie dotychczasowej tożsamości dyscypliny poprzez kwestionowanie będącego jej niewątpliwym osiągnięciem i płodnego poznawczo „paradygmatu folklorystycznego" (Sulima 1992). Wojciech J. Burszta, analizując projekt Kowalskiego, stwierdził wręcz, że w takiej wersji folklorystyka mimo wypracowania własnego warsztatu „spogląda łakomie ku innym dyscyplinom humanistycznym" i zapożycza się u nich, w efekcie czego „tworzy się niespójna *mélange* koncepcji psychologicznych, socjologicznych, filologiczno-językoznawczych (zwłaszcza semiotyka) i antropologicznych" (Burszta W.J. 1991: 217). W tej sytuacji rodziły się obawy, że nowa folklorystyka „rozpuści się" w innych dyscyplinach (Bartmiński 1995: 50), a sam Piotr Kowalski został nawet przez niektórych okrzyknięty mianem jej „likwidatora"(Sulima 1992: 55).

Z perspektywy ponad dwudziestu lat można już chyba stwierdzić, że projekt „folklorystyki antropologicznej" niestety nie spełnił pokładanych w nim nadziei na odświeżenie, zdynamizowanie i umocnienie dyscypliny w polskim pejzażu współczesnych nauk humanistyczno-społecznych. Na pewno nie przyczynił się on do zasadniczej zmiany postrzegania folklorystyki zarówno w ogólnym odbiorze społecznym, jak i w oczach przedstawicieli innych dziedzin naukowych. Poza tym wspomniane obawy o zachowanie tożsamości okazały się, przynajmniej częściowo, słuszne. Dziś widać już dość wyraźnie, że zachodzące na przełomie XX i XXI wieku przemiany w zakresie podejmowanych tematów i stosowanych metod, a także pewne uwarunkowania instytucjonalne (np. wyłanianie się katedr czy instytutów kulturoznawstwa ze struktur wydziałów filologicznych) oraz opisana wcześniej „niewygodna" pozycja folklorystyki doprowadziły do jej znaczącego osłabienia. Przykładów owego osłabienia można wskazać wiele. Jednym z nich jest choćby zniknięcie swoistego matecznika polskiej folklorystki, stworzonego przez Juliana Krzyżanowskiego „ośrodka warszawskiego". Również centrum antropologicznych przemian – czyli „ośrodek wrocławski" – po śmierci Czesława Hernasa nie jest już tak prężny jak dawniej, koncentrując się bardziej na badaniach literatury popularnej niż współczesnego folkloru. Wielu badaczy mających na koncie

ważne prace folklorystyczne wydane w latach 70. 80. i 90. (Piotr Kowalski, Ewa Kosowska, Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska, Janina Hajduk-Nijakowska) w gruncie rzeczy w pewnym momencie przestało prowadzić regularne badania stricte folklorystyczne, stając się raczej historykami kultury, antropologami czy medioznawcami.

Niewątpliwie kłopoty folklorystyki biorą się w jakiejś mierze ze wspomnianych problemów tożsamościowych dyscypliny, te zaś wynikają po części z niejednoznaczności samego pojęcia folkloru, zmieniających się sposobów jego rozumienia, a także pewnych społeczno-politycznych kontekstów jego definiowania (por. Simonides1991: 62-63; 1995: 16-18). Decydujące znaczenie ma tu – jak się wydaje – podkreślane przez Józefa Bursztę charakterystyczne napięcie pomiędzy wąskim definiowaniem folkloru jako „sztuki słowa", a jego bardzo szerokim rozumieniem w kategoriach całej „wiedzy ludu" (por. Simonides 1991: 71-72; Brzozowska-Krajka 1995: 80-81). Napięcie to, skorelowane z pewnymi regionalnymi czy narodowymi tendencjami badawczymi, sprawia choćby, że z jednej strony w badaniach amerykańskich pojawia się koncepcja folkloru materialnego (*material folklore*) (Sims, Stephens 2005: 12-18), z drugiej zaś strony w Polsce wyraźnie oddziela się folklor od tzw. sztuki ludowej (Krzyżanowski 1965: 106). W tej sytuacji trudno się dziwić polaryzacji stanowisk badaczy, którzy z jednej strony podkreślają znaczenie „filologicznie rozumianego tekstu folkloru jako podstawowego przedmiotu zainteresowań folklorystyki" (Bartmiński 1990: 127), z drugiej strony charakteryzują folklorystykę jako naukę „o wszystkich zjawiskach, które spontanicznie i oddolnie tworzy człowiek" (Simonides 1995: 17), a za folklor uznają „powtarzalne akty mentalne", przyjmując, iż „zawsze w centrum zainteresowania [folklorystyki – P.G.] pozostaje […] człowiek w relacji do różnych sfer świata zewnętrznego" (Brzozowska-Krajka 1995: 83).

Ta zasadnicza odmienność folklorystycznych perspektyw, którą można by ująć jako opozycję tekstocentryzm-antropocentryzm albo tekstualizm-kontekstualizm, ulega jednak dalszej komplikacji, ponieważ nawet zgoda na tekstocentryczny model badań nie oznacza automatycznego pozbycia się problemów metodologicznych i tożsamościowych. Podstawowa kontrowersja we współczesnej folklorystyce polega bowiem – jak się wydaje – właśnie na odmiennych sposobach rozumienia samego pojęcia tekstu. Postulowane przez Kowalskiego odrzucenie dotychczasowego „paradygmatu folklorystycznego" i zastąpienie go takimi wyznacznikami folkloru jak codzienność, potoczność i odpowiedniość w stosunku do światopoglądu ludowego, połączone było z zasadniczym przeformułowaniem pojęcia tekstu w taki sposób, że rozszerzono je z „wytworu na działanie komunikacyjne" (Bartmiński 2005: 8), a zara-

zem włączono w jego obręb różnorodne komponenty okołotekstowe, praktyki o charakterze niewerbalnym, a nawet całe specyficzne systemy zachowań, jak np. gry wideo (Kowalski 1990: 61-63, 73-79; 2004: 135; 2011: 49). Jak próbował wykazać Roch Sulima, ta nowa koncepcja „tekstów-zachowań" czy „tekstów-sytuacji" jest jednak nie tylko mało konkretna i precyzyjna, ale – co gorsza – pojęcie tekstu staje się tu „hybrydyczne", „magmowate", „wszechogarniające" i „wszystkoistne", tak że można mieć wrażenie, iż dochodzi do „utożsamienia folkloru z kulturą i to rozumianą wręcz w sensie globalnym" (Sulima 1992: 41). Takie ujęcie sprawia, że nawet uznając folklorystykę za naukę koncentrująca się na badaniu tekstów, mamy spory problem z wyznaczeniem granic swych „obiektów" badań. Podstawowe niegdyś i niezwykle ważne opozycje, a mianowicie plan wyrażenia–plan treści, tekst–kontekst, a zwłaszcza wzorzec tekstowy–wypowiedź jednostkowa, ulegają rozmyciu, zachwianiu czy wręcz unieważnieniu, a tym samym coraz trudniej jest stwierdzić, co tak naprawdę jest tekstem (w planie wyrażenia) i – co ważniejsze – które działania komunikacyjne mają wymiar społeczny i powtarzalny, a które indywidualny i jednostkowy (Bartmiński 2005: 10). Moc operacyjna kluczowej dla folklorystyki kategorii zostaje znacząco osłabiona, co skutkuje tym, że badacze zaczynają stopniowo tracić z pola widzenia same teksty (Bartmiński 1992), zajmując się badaniem wielorakich kontekstów, a tym samym de facto przestając być folklorystami, jak bowiem zauważył Krzysztof Wrocławski, „badacze, którzy odczuwają nadmierne skrępowanie tekstem i kodem werbalnym jako podstawą, dziś niechętnie przyznają się do miana folklorysty, zrzucają ten krępujący ich gorset w swych obserwacjach kultury współczesnej, skłonni określać siebie jako antropologów kultury" (Wrocławski 2006: 119).

Wywołane „zwrotem antropologicznym" próby obrony czy ocalenia tradycyjnego „paradygmatu folklorystycznego" skupiają się na dwóch zasadniczych kwestiach. Po pierwsze wskazuje się na fałszywość czy nieadekwatność opozycji tekstocentryzm-antropocentryzm, wpisując folklorystykę w ramy szerszego paradygmatu etnonmetodologii i uznając, że ostatecznie w centrum jej zainteresowań stoi właśnie podmiot poznający świat „przy pomocy" języka, a jej zadaniem jest analiza wypowiedzi językowych i budowana na jej podstawie rekonstrukcja „obrazu świata tak jak jest on postrzegany oczami nosiciela badanej społeczności, […] odtworzenie jego perspektywy oglądu rzeczywistości, jego punktu widzenia" (Bartmiński 2005: 12). Utożsamiając folklorystykę z etnofilologią (Wrocławski 1995), akcentuje się zarazem opozycję tekstualizm-kontekstualizm, podkreślając konieczność wyboru „przekazów słownych i kodu werbalnego na przedmiot zainteresowań folklorysty" (Bartmiński 1990: 127; 1996: 728) czy wręcz twierdząc że

> folklorystyka zachowuje […] swą tożsamość, utrzymując w centrum zainteresowania tekst słowny, poddany kryterium spójności semantycznej i przynależności do określonego gatunku folkloru. […] Przyjęcie innej szerszej perspektywy – to jest „tekstu-zachowania" – przenosi badacza na grunt innej nauki (Wrocławski 2006: 119).

Takie stanowisko nie oznacza jednak jakiegoś koncepcyjnego regresu, dopuszcza ono bowiem uchylenie takich tradycyjnych, a zarazem w różnym stopniu zdezaktualizowanych obecnie wyznaczników folkloru jak artystyczność, ludowość i ustność, pozostawiając – obok tekstu w kodzie werbalnym – zbiorowość (powtarzalność) oraz wynikającą z niej wariantywność i anonimowość (Wrocławski 1995: 35-36).

Innego rodzaju próbę ratowania „paradygmatu folklorystycznego", przynosi program rozwijany przez Sulimę, który ogłasza swe tezy w kilku artykułach publikowanych na przestrzeni ponad dziesięciu lat. W centrum postawiona zostaje tu kategoria oralności „stanowiąca nieredukowalny wyznacznik folkloru" (Sulima 1995: 58). Owa oralność – co autor wielokrotnie podkreśla – jest jednak rozumiana szeroko i na sposób ontologiczny, jako pewien „typ egzystencji", zwany „oralnym sposobem bycia w świecie", charakteryzujący się określoną postawą światopoglądową, mentalną, estetyczną i moralno-etyczną, dla którego wyznacznikiem jest spontaniczne i nieformalne komunikowanie niejawnych reguł i wartości kulturowych. Oralność nie równa się więc w tym ujęciu wąsko rozumianej ustności, co zresztą jest zgodne z dość powszechnym ujmowaniem oralności i piśmienności jako opozycji o charakterze typologicznym, nie dającej podstaw do wyznaczenia ostrej granicy i klasyfikowania tekstów (Bartmiński 1989: 8). Przedmiot badań folklorystycznych zakreślony jest tu szeroko, Sulima pisze bowiem, że folklor to „niejawna »całość« kultury jakby zawsze »pod ręką«: formuły słowne, ekwiwalentne wobec nich gesty i zachowania, czyli »bezgłośny język« kultury" (Sulima 1995: 59). Jak widać, w obręb folkloru definiowanego poprzez kategorię oralności wchodzą paradoksalnie również posiadające określone znaczenie „bezgłośne" elementy niewerbalne. W ujęciu Sulimy oralność jako „sposób bycia w świecie" występuje zarówno w kulturach typu ludowego, jak i w kulturach typu industrialnego. Co ważne, jest ona jednak zawsze ujmowana w odniesieniu do określonych społecznych i historycznych uwarunkowań. Dlatego też w tej propozycji programowej mówi się początkowo o wielu folklorach i wielu różnych folklorystykach (Sulima 1995: 66-71), aczkolwiek nie jest do końca jasne, jaki miałby być zakres tej wielości, to znaczy czy np. obejmuje on również współczesne formy komunikacji zapośredniczone w mediach innych niż słowo mówione. W późniejszych tekstach ta inkluzywna koncepcja folklory-

styki zdaje się bowiem ulegać znaczącemu zawężeniu ewoluując w kierunku folklorystyki jako „antropologii słowa mówionego" (Sulima 2005a), a nawet folklorystyki jako „nauki historycznej" badającej dawne kultury oralne (Sulima 2006). Charakterystyczne jest zwłaszcza to, że zdaniem autora stosowanie kategorii folkloru w odniesieniu do nowych zjawisk i kanałów komunikacji (np. internetu) należy traktować jako „poznawcze metafory, zabiegi heurystyczne, czy przejaw myślenia przez analogię" (Sulima 2005a: 91). Takie podejście cechuje zresztą wielu folklorystów starszego pokolenia, którzy sugerują, że używanie terminu folklor w odniesieniu do nowych zjawisk jest mylące (Simonides 2011: 31, 34), albo też, że są to tylko zjawiska „folkloropodobne" (Bartmiński 2005: 9). Uderzające jest zwłaszcza to, że choć Sulima obstaje przy tym, iż wbrew poglądom niektórych medioznawców w świecie audiowizualnym słowo mówione odgrywa cały czas istotną rolę, a nawet przeżywa swoisty renesans w „elektronicznej kulturze oralnej"(Sulima 2005b), to jednak w badaniach tego typu zjawisk właściwie nie ma już miejsca dla folklorystów, bowiem: „folklorysta milknie wobec audiowizualnej wrzawy współczesności, […] w tak silnie zmediatyzowanym typie kultury traci teren własnych eksploracji badawczych" (Sulima 2006: 127).

Z drugiej strony spotykamy się z wyrażanym przez innych folklorystów przekonaniem, że „szeroko pojęta kultura opowiadania […] udowadnia, iż pomiędzy bezpośrednim a pośrednim przekazem nie ma już granicy dzielącej", a „między ustnością a środkami masowego przekazu dawno już znikła różnica" (Simonides 1995: 21). Z takiego założenia wypływają liczne badania nad obiegiem tekstów folkloru we współczesnych mediach (Hajduk-Nijakowska 2007), ogólną folkloryzacją niektórych mediów (Grochowski 2012) czy jeszcze dalej idące propozycje, mówiące o pewnych typach lub gatunkach przekazów prezentowanych w gazetach, telewizji czy internecie jako o tzw. folklorze medialnym (Kajfosz 2009).

Opisane powyżej w skrócie i wyborze dyskusje oraz kontrowersje wokół przedmiotu i metod badań współczesnej folklorystyki wskazują na jej zasadnicze pęknięcie, a właściwie kilka pęknięć, które zaznaczają się w obszarach wyznaczanych sposobem traktowania trzech tradycyjnych wyznaczników tekstów folkloru, czyli ludowości, werbalności i ustności. Stwierdzenie Teresy Smolińskiej, iż folkloryści „generalnie […] zanegowali modną przed laty propozycję rezygnacji z ustności jako warunku *sine qua non* tekstu folklorystycznego […]" (Smolińska 2011: 127), w moim przekonaniu nie stanowi trafnej diagnozy. Obok stanowisk skrajnie „konserwatywnych"/ekskluzywnych (folklorysta bada tylko teksty werbalne przekazywane ustnie w kulturach typu ludowego) i skrajnie „postępowych"/inkluzywnych (folklorysta bada wszelkie nieoficjal-

ne, potoczne, spontaniczne praktyki komunikacyjne) możemy bowiem współcześnie odnaleźć wiele stanowisk pośrednich (np. folklorysta może badać teksty werbalne, ale niekoniecznie ustne) oraz takich, które w ogóle unikają jednoznacznego zdefiniowania przedmiotu badań folklorystycznych. Ostatecznie wielu badaczy stawia tezę o istnieniu w Polsce „dwóch folklorystyk", które w różnych ujęciach określane są jako: historyczna i współczesna (Kolbuszewski 1995: 122), historyczna i diagnostyczna (Sulima 1995: 66-72) lub intensywna i ekstensywna (Bartmiński 2005: 10).

Folklorystyka na internetowych drogach

Tożsamościowe i metodologiczne problemy folklorystyki ulegają intensyfikacji w momencie wkraczania na nowe obszary badawcze, jakie wyłoniły się wraz z powstaniem i dynamicznym rozwojem internetu. Powraca pytanie, czy w ogóle w komunikacji zapośredniczonej komputerowo ze względu na brak bezpośredniego kontaktu typu *face to face* mamy do czynienia z folklorem, czy są to jedynie zjawiska „folkloropodobne". Wątpliwość tę próbuje się usunąć w dwojaki sposób. Po pierwsze, badacze wskazują na fakt, że w internecie opowiada się różne historie, a więc mamy tu do czynienia z nowym kanałem transmisji narracji mieszczących się w tradycyjnym obszarze badań folklorystycznych (Schneider 1996). Po drugie, podkreśla się, że w internecie istnieje wiele praktyk komunikacyjnych, które cechuje spontaniczność, oddolność, nieoficjalność, powtarzalność i wariantywność oraz anonimowość, czyli zestaw cech stanowiących podstawowe wyznaczniki tekstów folkloru (Grochowski 2010: 45).

Nic dziwnego, że badacze szybko i ochoczo wkroczyli na ten nowy i obiecujący teren, a prace dotyczące netloru mają tradycję prawie tak długą jak sam internet (por. Alekseevsky 2013: 21). Nie oznacza to jednak braku dyskusji i kontrowersji w odniesieniu do definiowania nowego obszaru badawczego i stosowanych wobec niego metod. Wręcz przeciwnie, wskazane wcześniej pęknięcia na linii tekstocentryzm-antropocentryzm oraz tekstualizm-kontekstualizm zaznaczają się tu ze zdwojoną wyrazistością. Na pytanie, co i w jaki sposób powinni badać folkloryści zajmujący się komunikacją zapośredniczoną komputerowo, można znaleźć odpowiedzi skrajnie odmienne.

Z jednej strony pojawiają się próby uściślania i zawężania pojęcia folkloru internetowego poprzez odnoszenie go do twórczości grup środowiskowych czy zawodowych związanych z internetem (np. programiści, hakerzy) albo

do klasyfikacji gatunkowych wypracowanych na gruncie tradycyjnej folklorystyki i na przykład sprowadzenia do funkcjonujących w przestrzeni wirtualnej bajek, czastuszek, dowcipów, legend, łańcuszków szczęścia itp. (Alekseevsky 2013: 31). Tendencja taka – zaznaczająca się zwłaszcza w badaniach rosyjskich – łączy się też zazwyczaj ze skłonnością do stosowania takich ujęć metodologicznych, które mieszczą się w obrębie wspomnianego „paradygmatu folklorystycznego" z centralnymi dla niego kategoriami tekstu, gatunku, nadawcy i odbiorcy, sytuacji wykonawczej oraz problematyką typologii i klasyfikacji (Alekseevsky 2009). Tak rozumiany netlor *sensu stricto* traktowany jest przy tym jako zespół wytworów komunikacji, posiadających w gruncie rzeczy charakter „literackopodobny", czyli będący efektem pewnej słownej lub słowno-obrazowej ekspresji twórczej określonych grup internautów (por. Zacharov 2009).

Z drugiej strony – głownie w badaniach zachodnich – zaobserwować można bardzo silną tendencję do formułowania definicji netloru *sensu largo* albo wręcz *sensu largissimo*, by pozostać przy określeniach Józefa Burszty. Przykładowo, według Trevora J. Blanka internetowy folklor „powinien być konceptualizowany jako istniejąca w niezliczonych formach i interakcjach ekspresja twórcza jednostek i ich środowisk" (Blank 2009: 6). Z kolei Dragan Espenschied i Olia Lialina stwierdzają: „[Termin] *Digital Folklore* obejmuje zwyczaje, tradycje oraz elementy wizualne/graficzne, tekstowe i dźwiękowe kultury, którą stworzyli użytkownicy pracujący na aplikacjach komputerów osobistych w ciągu ostatniej dekady XX i pierwszej dekady XXI wieku" (2009: 9-10). Kluczowym zespołem pojęć dla tego typu definicji jest zarazem charakteryzująca netlor codzienność, nieoficjalność i swojskość (*vernacularity*), którą Robert Howard każe postrzegać w opozycji do tego co masowe, oficjalne i instytucjonalne (Howard 2008: 194). W tej perspektywie podejmuje się analizę zarówno tych zjawisk, które w jakiś sposób mieszczą się w obrębie tradycyjnych klasyfikacji tekstów folkloru, jak choćby humor rozsyłany za pomocą poczty elektronicznej (Frank 2009), narracje na temat zaginionych kobiet (Tucker 2009), czy pewne formy ekspresji graficznej lub słowno-graficznej (Dams 2009), jak i takich fenomenów, które zasadniczo wykraczają poza to, czym do tej pory zajmowali się folkloryści, na przykład marketing wirusowy (Pettinato 2009), profile nieżyjących użytkowników serwisów społecznościowych (Dobler 2009, Straburzyńska-Glaner 2013), portale fanatycznych chrześcijan (Howard 2009), żartobliwe strony www sygnalizujące „koniec internetu" (McNeill 2009), różnorodna twórczość fanowska (Kobus, Krzyżanowska 2013), gry sieciowe (Markocki 2013), Wikipedia (Westerman 2009), a nawet czcionka Comic Sans (Merz 2009).

Jak widać, dochodzi tu do maksymalnego rozszerzenia zakresu pojęcia folkloru internetowego, w obręb którego wchodzi właściwie każda spontaniczna, oddolna i w jakimś sensie wspólna aktywność internautów. Takie ujcie nie powinno zresztą dziwić, jeśli weźmiemy pod uwagę wspomnianą wcześniej zachodnią tradycję pojmowania folkloru jako szeroko rozumianej „wiedzy ludu". Inna sprawa, że prace utrzymane w tej optyce w znacznej mierze rezygnują z metodologii, narzędzi i kategorii wypracowanych przez tradycyjną folklorystykę, przyjmując perspektywy charakterystyczne dla antropologii kulturowej, socjologii, medioznawstwa czy kulturoznawstwa. I tu pojawia się zasadnicza wątpliwość wraz z powracającym pytaniem o tożsamość i specyfikę badań folklorystycznych nad komunikacją internetową. Znaczna część ze wzmiankowanych artykułów mogłaby bowiem z powodzeniem zostać uznana za prace niefolklorystyczne (gdyby na przyład zostały opublikowane w innym miejscu), gdyż ich folklorystyczności nie określa ani przyjęta metodologia badań, ani jakiś specyficzny ich przedmiot. Jak wiadomo, wiele z omawianych tu zjawisk (serwisy społecznościowe, Wikipedia czy filmy wirusowe) jest tematem opracowań pisanych przez socjologów, kulturoznawców czy medioznawców, którzy w swych analizach w ogóle nie posługują się pojęciem folkloru internetowego, stosując inne kategorie, wypracowane na gruncie własnych dyscyplin.

Problemy z ustaleniem zakresu pojęcia folkloru internetowego, a tym samym przedmiotu badań netlorystyki i jej tożsamościowej wyrazistości, należy w gruncie potraktować jako kolejną odsłonę opisywanych wcześniej kontrowersji związanych z definiowaniem kategorii tekstu. Stosunkowo najmniej wątpliwości i trudności wiąże się z analizą tych gatunków czy zjawisk, które funkcjonowały wcześniej w przekazie ustnym czy ustno-pisanym, a dzięki internetowi zyskały „drugie życie" bądź nową dynamikę (np. łańcuszki szczęścia, legendy miejskie, opowieści z dreszczykiem czy różne formy humoru). Ich werbalny charakter oraz forma bardziej lub mniej zbliżona do tradycyjnych tekstów sprawia, że łatwo je zidentyfikować jako folklor oraz poddać wypróbowanym procedurom analitycznym, co też chętnie czyni wielu folklorystów (np. Wiebe 2003, Donovan 2004, Szpila 2006, Heyd 2008, Burgard 2008, Graliński 2009a).

Komunikacja folklorystyczna w internecie nie ogranicza się jednak wyłącznie do takich wyrazistych przypadków. Pojawia się tu wiele przekazów, które nie wpisują się w systemy gatunkowe folkloru analogowego, a zarazem są problematyczne z punktu widzenia definicji tekstu folkloru. Mamy tu więc choćby całą grupę nowych tekstów ustnych, w których istotną rolę odgrywa komponent akustyczno-wizualny (np. wideoblogi czy różnego rodzaju montaże słowno-muzyczno-obrazowe zamieszczane w serwisie YouTube), a ich

popularność mogłaby potwierdzać tezę o wtórnej oralności. Olbrzymią rolę w internetowej komunikacji folklorystycznej odgrywają jednak także przekazy wizualne, w których komponent słowny stanowi jedynie pewnego rodzaju dodatek czy komentarz do głównej treści obrazowej (np. demotywatory), oraz przekazy czysto obrazowe lub dźwiękowo-obrazowe, w których komponent słowny w ogóle się nie pojawia (np. różnorodne materiały zamieszczane na *imageboardach*). W tym przypadku powraca oczywiście pytanie o kategorię werbalności jako wyznacznika tekstu folkloru oraz o metody ewentualnej analizy takich niewerbalnych przekazów. Wydaje się, że w tym zakresie współczesna folklorystyka nie zdołała jak na razie wypracować własnych, oryginalnych, a zarazem skutecznych i płodnych poznawczo strategii analitycznych.

W tej sytuacji jeszcze większe wątpliwości rodzą takie projekty badań, które przyjmując definicję netloru *sensu largissimo*, albo w ogóle omijają kategorię tekstu jako przedmiotu badań folklorystycznych, albo też dokonują jej przeformułowania nawiązując – zazwyczaj *implicite* – do koncepcji „tekstów-zachowań" i „tekstów-sytuacji". Przykładem tego typu podejścia może być propozycja Michała Derdy-Nowakowskiego, który stwierdza:

> Projekt rozpoznania folkloru w komunikacji elektronicznej łamie prawie wszystkie klasyczne wyznaczniki obecne w definicjach folkloru: ludowość, oralność, wariantywność (i powtarzalność), a nawet anonimowość, pozostawiając jedynie (czasem marginalną) spontaniczność. Chodzi tu raczej o pewien rodzaj napięcia mitograficznego, o gotowość do uczestnictwa w semiozie wspólnych znaczeń, a czasem wiarę w językową magię, w sprawczą siłę słów i porządek symboliczny (Derda-Nowakowski 2006: 630).

Charakterystyczne wydaje się to, że Derda-Nowakowski nie formułuje konkretnej definicji folkloru internetowego, sugeruje jedynie, że badacze powinni zainteresować się tym, co określone zostaje przez niego jako cybermitologia, czyli „wielkie w sensie narracyjnej pojemności konstrukcje spiskowe o charakterze paranaukowym", z drugiej strony twierdzi, że folkloru intrnetowego należy szukać „w zakresie reguł komunikacji", a nawet jeszcze szerzej, w zakresie „symbolicznych reguł życia społecznego" internautów (Derda-Nowakowski 2006: 632). Mamy tu więc ewidentne nawiązanie do takich koncepcji, w których tekst ujmowany jest bardzo szeroko – jako nie tylko (czy też nie tyle) -wytwór komunikacji, ale zarazem (a może przede wszystkim) jako cała sytuacja komunikacyjna.

Taka perspektywa badań nad folklorem internetowym jest – moim zdaniem – tyleż kusząca, co – dla samej folklorystyki – niebezpieczna. Wobec wspo-

mnianych wcześniej niedostatków w zakresie „własnych" metod badania tak szeroko rozumianych tekstów i konieczności nieustannego pożyczania narzędzi badawczych od innych dyscyplin, może bowiem prowadzić do jej dalszego „rozpuszczania się", już nie tyle w etnografii czy antropologii kulturowej (Bartmiński 1995: 50), ale przede wszystkim w rozmaitych odmianach kulturoznawstwa czy medioznawstwa, takich jak *web studies*, *visual studies*, *software studies*, *game studies* czy inne tego typu transdziedzinowe nurty badań.

Osobiście jestem zwolennikiem przyjęcia opcji pośredniej, czyli zachowania tekstocentrycznego modelu badań nad e-folklorem, przy założeniu, że za teksty będziemy uznawać wytwory komunikacji, a nie jej reguły lub społeczne uwarunkowania (jak proponuje Derda-Nowakowski). Uważam zarazem, że badacz internetowych zjawisk folklorystycznych nie może ograniczać pola swych obserwacji wyłącznie do przekazów, które wpisują się w ramy genologiczne folkloru analogowego czy też w jakimś sensie przypominają tradycyjne teksty folkloru. Przeciwnie, powinien być on otwarty na analizę nowych form internetowej komunikacji folklorystycznej, w tym komunikatów niewerbalnych, które w przestrzeni internetu odgrywają bardzo istotną rolę. W tym zakresie należałoby jednak jak najszybciej wypracować stosowne dla folklorystyki metody analizy tego rodzaju przekazów albo też sprawdzić w praktyce możliwość zastosowania dotychczasowych narzędzi i ewentualnie dostosować je do nowego typu materiałów (por. Grochowski 2014a, Grochowski 2014b).

Podsumowując, można stwierdzić, że rozwijające się studia nad folklorem internetowym intensyfikują pewne przemiany w zakresie definiowania przedmiotu badań oraz metod badawczych obecnych w folklorystyce już od dłuższego czasu. W tym kontekście widać wyraźnie, że pewne elementy koncepcji folkloru przyjmowanej przez Józefa Bursztę wyraźnie straciły na znaczeniu, jednak inne pozostają nadal istotne. Bez wątpienia folkloru internetowego nie postrzega się już jako praktyk o charakterze wyraźnie artystycznym i tym samym kategorie estetyczne wykorzystywane są w jego analizach tylko w sposób marginalny. Poza tym dostrzegalna jest silna tendencja do poszerzania pola badawczego, a tym samym do przechodzenia od definiowania folkloru w sposób wąski do definiowania go w sposób bardzo szeroki, który w ujęciu Bursztyprzypisywany był raczej dyskursom nienaukowym. Dotychczasowe badania nad netlorem potwierdzają też fakt, iż w internecie – podobnie jak w ustnych kanałach komunikacji – obok pewnych form folkloru, które można by uznać za interspołeczne (choć w tym wypadku zamiast folkloru narodowego trzeba raczej mówić o folklorze globalnym), istnieje równolegle wiele folklorów o charakterze grupowym czy nawet niszowym. Szczególnie istotne wydaje się jednak to, że prezentowana przez Bursztę optymistyczna koncepcja zastępo-

wania folkloru tradycyjnego przez różne formy folkloru współczesnego znalazła na gruncie badań netlorystycznych silne uzasadnienie i potwierdzenie. Pojawia się jednak pytanie, na ile potencjał tego cyfrowego optymizmu może zostać „skonsumowany" przez badaczy i wykorzystany w celu wzmocnienia kondycji folklorystyki jako autonomicznej dyscypliny naukowej.

Internet, stymulując i ułatwiając nieoficjalne i spontaniczne formy komunikacji, przyczyniając się zarazem do powstania wielu nowych zjawisk folkloru, a także dając niektórym gatunkom tradycyjnego folkloru „drugie życie", stwarza również folklorystyce szansę na przeżycie „drugiej młodości". Polscy badacze dość późno dostrzegli tę szansę, co może być jednym z symptomów wspomnianego kryzysu tej dyscypliny w naszym kraju. Za początek polskich badań nad e-folklorem należy uznać chyba dopiero rok 2003, kiedy to ukazują się pierwsze artykuły, podejmujące zresztą interesujący nas temat jedynie pośrednio i niejako na marginesie głównych rozważań nad innymi zagadnieniami (Krawczyk-Wasilewska 2003, Derda-Nowakowski 2003,). Słabością polskich badań folkloru internetowego była w moim przekonaniu zaznaczająca się wyraźnie do niedawna ich przypadkowość, powierzchowność, ogólnikowość i fragmentaryczność, a także swego rodzaju naiwne traktowanie internetu jako archiwum tekstów czy „łatwego" terenu badań (szerzej na ten temat: Grochowski 2010). Skutkiem tego doczekaliśmy się szeregu artykułów, w których kwestia folkloru internetowego poruszana była przy okazji lub na marginesie innych spraw (np. Wróblewska 2005; Hołda 2006; Orszulak-Dudkowska 2008; Hajduk-Nijakowska 2009; Pietrzyk 2011; Wachcińska 2011), oraz serii drobnych przyczynków zawierających ogólnikowe refleksje (Krawczyk-Wasilewska 2009) lub analizy poszczególnych gatunków folkloru internetowego (Grębecka 2004; Lewandowska 2004; Sołtysińska 2008; Łuczeczko 2008; Kopczyńscy 2008; Łeńska-Bąk 2009; Gołębiowska-Suchorska 2009; Wilowicz 2010). W bardzo ograniczonym zakresie podjęto natomiast zasadnicze kwestie teoretyczne czy zagadnienia związane z metodami zbierania i analizy tekstów (Graliński 2009b). Sytuacja ta zaczęła się zmieniać dopiero w ostatnich latach. W tym okresie opublikowano bowiem kilka artykułów omawiających folklor internetowy w szerszym kontekście teoretycznym i metodologicznym (Grochowski 2010; Hajduk-Nijakowska 2011, 2012; Kowalski 2011), pojawił się też w całości poświęcony e-folklorowi numer „Kultury Popularnej" oraz monograficzna praca zbiorowa *Netlor. Wiedza cyfrowych tubylców* (Grochowski 2013).

Ten „ilościowy" zwrot należy niewątpliwie przyjąć z zadowoleniem i pewną nadzieją. Póki co, trudno jednak powiedzieć, czy to dość zdecydowane wkroczenie na nowe drogi oznacza zarazem jakieś zasadnicze odrodzenie

folklorystyki w Polsce. Wyłaniający się ze wspomnianych publikacji obraz dyscypliny nie jest jednoznaczny, co więcej zaznacza się w nim niepokojący brak wyrazistości metodologicznej i jakiegoś wspólneego dla wszystkich netlorystów – choćby i bardzo ogólnego – programu badań. Ciągle nie wiadomo więc, czy folklorystyka wykorzysta pojawiającą się w perspektywie badań internetu szansę na przeżycie „drugiej młodości", czy też w wyniku wejścia na ten grząski i podmokły teren raczej „rozpuści się" do reszty i ostatecznie zniknie.

BIBLIOGRAFIA:

Alekseevsky M. D.
2009 *„Szto mnie wodka w lietnij znoj…": probliemy tiekstołogii folklora w Internetie*, w: Zacharow A. W. (red.), *Internet i folklor. Zbornik statiej*, Moskwa: Gosudarstwiennyj Riespublikanskij Centr Ruskowo Folklora, s. 71-89.
2013 *Internet w folklorze czy folklor w Internecie? Współczesna folklorystyka rosyjska i rzeczywistość wirtualna*, w: P. Grochowski (red.), *Netlor..*, op. cit. s. 19-39.

Bartmiński J.
1989 *Opozycja ustności i literackości a współczesny folklor*, „Literatura Ludowa" 1, s. 3-11.
1990 *Folklor – język – poetyka*: Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
1992 *Tekst folkloru jako przedmiot folklorystyki*, w: H. Markiewicz, J. Sławiński (red.), *Nowe problemy…*, op. cit., s. 246-271.
1995 *Przesłanki i bariery awansu folklorystyki*, w: D. Simonides (red.) *Folklorystyka..*, op. cit. s.39-54.
1996 *Folklor – czy tylko kontekst w badaniach literackich?*, w: T. Michałowska, Z. Goliński, Z Jarosiński (red.), *Wiedza o literaturze i edukacji*, Warszawa: Instytut Badań Literackich , s.715-735.
2005 *Folklorystyka. Etnonauka. Etnolingwistyka – sytuacja w Polsce*, „Literatura Ludowa" 6, s. 5-13.

Ben-Amos D.
1971 *Toward a Definition of Folklore in Context*, "Journal of American Folklore" 84: 331, s. 3–15.

Blank T. (ed.)
2009 *Folklore and the Internet. Vernacular Expression in a Digital World*, Logan: Utah State University Press.

Brednich R. W.
2005 *www.worldwidewitz.com. Humor im Cyberspace,* Freiburg: Herder.

Brzozowska-Krajka A.
1995 *Tożsamość a interdyscyplinarność – folklorystyka jako struktura otwarta*, w: D. Simonides (red.), *Folklorystyka..*, op. cit. s. 79-90.

Burgard M.
2008 *Das Monster von Morbach: Eine moderne Sage des Internetzeitalters*, Münster: Waxmann.

Burszta W. J.
1991 *Perypetie folklorystyki*, „Lud", t. 74, s. 214-217.

Dams H.
2008 *I Think you Got Cats on your Internet*, w: D. Espenschied, O. Lialina, (eds.), *Digital Folklore..*, op. cit., s. 105-131.
Derda-Nowakowski M.
2003 *Teorie spiskowe Jana Pająka, czyli rzecz o zachwycie nad groźnym pięknem niewe-ryfikowalnej technologii*, „Teksty z Ulicy" 5-6, s. 9-15.
2006 *Komunikacja społeczna w Internecie. Problemy badawcze*, w: I. Kamińska-Szmaj, T. Piekota, M. Zaśko-Zielińska (red.), *Oblicza komunikacji 1. Perspektywy badań nad tekstem, dyskursem i komunikacją*, t. 2, Kraków: „Tertium", s. 624-636.
Dobler R.
2009 *Ghosts in the Machine: Mourning the MySpace Dead*, w: T. Blank (ed.), *Folklore and the Internet*, op. cit., s. 175-183.
Donovan P.
2004 *No Way of Knowing: Crime, Urban Legends and the Internet*, New York: Routledge.
Dorson R.
1972 *Introduction: Concepts of Folklore and Folklife Studies*, w: R. M. Dorson (ed.), *Folk-lore and Folklife: An Introduction*, Chicago: University of Chicago Press, s. 1–50.
Espenschied D., Lialina O. (eds.)
2009 *Digital Folklore. To computer users with love and respect*, Merz: Merz Akademie.
Frank R.
2009 *The Forward as Folklore: Studying E-Mailed Humor*, w: T. Blank (ed.) *Folklore and the Internet*, op. cit., s. 98-122.
2011 *Newslore: Contemporary Folklore on the Internet*, Jackson: University Press of Mississippi.
Graliński F.
2009a *„…i wyślij to wszystkim znajomym" – o listach łańcuszkowych w Internecie*, w: P. Grochowski, G. Gańczarczyk (red.), *Folklor w dobie …*, op. cit. s. 101-114.
2009b *Tropiąc czarną wołgę w sieci. O poszukiwaniu legend miejskich w internecie*, w: A. Gumkowska (red.). *Tekst (w) sieci. Literatura, społeczeństwo, komunikacja*, Warsza-wa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, s. 253-261.
Grębecka Z.
2004 *re: lancuszek. „Łańcuch szczęścia" w Sieci*, w: A. Mencwel (red.). *Communicare. Almanach antropologiczny. Temat: internet*, Warszawa: Instytut Kultury Polskiej UW, s. 281-298.
Grochowski P.
2010 *Folklorysta w sieci. Prolegomena do badań folkloru internetowego*, „Literatura Lu-dowa" 3, s. 33-46.
2012 *Folklorystyczny wymiar współczesnych tabloidów*, w: K. Konarska, A. Lewicki, B. Ja-strzębski (red.), *Kultura: pamięć i zapomnienie. Księga poświęcona pamięci Pro-fesora Piotra Kowalskiego*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 425-439.
2014a *Folklor internetowy jako swoista forma komunikacji. Przypadek „Chytrej baby z Ra-domia"*, w: E. Głowacka, M. Kowalska, P. Krysiński (red.) *Współczesne oblicza ko-munikacji. Problemy, badania, hipotezy*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, s. 155-168.
2014b *Sweet focia jako gatunek foto-folkloru i formuła komunikacyjna*, „Kultura Współcze-sna" 82: 2, s. 107-120.
Grochowski P. (red.)
2013 *Netlor. Wiedza cyfrowych tubylców*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.

Grochowski P., Gańczarczyk G. (red.)
2009 *Folklor w dobie Internetu*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK
Gołębiowska-Suchorska A.
2009 *Tradycyjne postacie bajkowe we współczesnych dowcipach rosyjskich (na przykładzie Bułeczki)*, w: P. Grochowski, G. Gańczarczyk (red.), *Folklor w dobie…*, op. cit., s. 161-172.
Hajduk-Nijakowska J.
2007a *Podania kultury masowej*, w: M. Jakitowicz, V. Wróblewska (red.), *Podanie – legenda w tradycji ludowej i literackiej*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, s. 99-115.
2007b *Współczesne opowieści wierzeniowe*, w: W Pawluczuk (red.), *W co wierzymy*, Łomża: Oficyna Wydawnicza „Stopka", s. 179-189.
2009 *Folklorotwórcza funkcja mediów*, w: P. Grochowski, G. Gańczarczyk (red.), *Folklor w dobie …*, op. cit. s. 23-40.
2011a *Druga młodość folklorystyki – wprowadzenie do dyskusji*, w: J. Hajduk-Nijakowska, T. Smolińska (red.), *Nowe konteksty…*, op. cit., s. 9-28.
2011b *Od folkloru do e-folkloru*, w: E. Wilk, M. Górska-Olesińska (red.), *Od liberatury do e-literatury*, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, s. 83-98.
2012 *E-folklor jako subkultura sieci*, w: M. Górska-Olesińska (red.), *Liberatura, e-literatura i… Remiksy, remediacje, redefinicje*, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, s. 205-218.
Hajduk-Nijakowska J., Smolińska T. (red.)
2011 *Nowe konteksty badań folklorystycznych*, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
Hernas C.
1976 *Miejsce badań nad folklorem literackim*, w: H. Markiewicz, J. Sławiński (red.), *Problemy metodologiczne…*, op. cit. s. 467-481.
Heyd T.
2008 *Email Hoaxes: Form, Function, Genre Ecology*, Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
Hołda R.
2006 *„Kot po kantońsku". O medialnych sensacjach i współczesnych formach folkloru*, „Lud" 90, s. 103-119.
Howard R. G.
2008 *Electronic Hybridity: The Persistent Processes of the Vernacular Web*, "Journal of American Folklore" 121, s. 192–218.
2009 *Crusading on the Vernacular Web: The Folk Beliefs and Practices of Online Spiritual Warfare*, w: Blank T. J. (ed.), *Folklore and the Internet*, op. cit., s. 159-174.
Kajfosz J.
2009 *Elementy magii w folklorze medialnym*, w: P. Grochowski, G. Gańczarczyk (red.), *Folklor w dobie …*, op. cit., s. 41-54.
Kobus A., Krzyżanowska J.
2013 *Słownik fondomu i fanfiction*, w: P. Grochowski (red.), *Netlor.*., op. cit., s. 301-340.
Kolbuszewski J.
1995 *Historyk literatury wobec pytania o perspektywy folklorystyki*, w: D. Simonides (red.), *Folklorystyka..*, op. cit. s. 113-123.
Kopczyńska Ż., Kopczyński J.
2008 *„Świat karmi się plotką". O poszukiwaniu folkloru w Internecie*, w: H. Czachowski, A. Mianecki (red.), *Do Torunia kupić kunia*, Toruń: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, s. 265-275.

Kowalski P.
1990 *Współczesny folklor i folklorystyka. O przedmiocie poznania w dzisiejszych badaniach folklorystycznych*, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
2004 *„Literatura Ludowa" i nowy paradygmat folklorystyki*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej" 6: 1, s. 129-144.
2011 *Folklorystyka na nowych obszarach: antropologia mediów*, w: J. Hajduk-Nijakowska, T. Smolińska (red.), *Nowe konteksty…*, op. cit. s. 39-52.
Krawczyk-Wasilewska V.
2003 *Po 11 września, czyli folklor polityczny jako wyraz globalnego lęku*, „Literatura Ludowa" 3, s. 25-34.
2009 *E-folklor jako zjawisko kultury digitalnej*, w: P. Grochowski, G. Gańczarczyk (red.), *Folklor w dobie …*, op. cit., s. 15-22.
Lewandowska D.
2004 *Współczesne łańcuszki szczęścia*, „Okolice. Kwartalnik Etnologiczny" 1-2, s. 13-31.
Lévi-Strauss C.
2000 *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Warszawa: PWN.
Łeńska-Bąk K.
2009 *Wirtualne kartki na każdą okazję. Współczesne życzenia przez Internet*, w: P. Grochowski, G. Gańczarczyk (red.), *Folklor w dobie …*, op. cit., s. 115-130.
Łuczeczko P.
2006 *Zrozumieć własną kulturę. Antropologia współczesności w Polsce*, Kraków.
2008 *Łańcuch szczęścia w dobie Internetu*, w: T. Ferenc, K. Olechnicki (red.), *Obrazy w sieci. Socjologia i antropologia ikonosfery Internetu*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, s. 231-246.
Napiórkowski M.
2013 *Mitologia współczesna. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców zamieszkałych w globalnej wiosce*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
Markiewicz H., Sławiński J. (red.)
1992 *Nowe problemy metodologiczne literaturoznawstwa*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
Markocki M.
2013 *Zorganizowane grupy użytkowników gier MMORPG*, w: P. Grochowski (red.), *Netlor…*, op. cit. s. 283-300.
Merz L.
2009 *Comic Resistance*, w: D. Espenschied, O. Lialina (ed.), *Digital Folklore…*, op. cit., s. 226-239.
Orszulak-Dudkowska K.
2008 *Ogłoszenie matrymonialne. Studium z pogranicza folklorystyki i antropologii kultury*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
Pettinato I.
2009 *Viral Candy*, w: D. Espenschied, O. Lialina (ed.), *Digital Folklore…*, op. cit., s. 178-207.
Pietrzyk A.
2011 *Mitologia zarazy. Świńska grypa w tekstach folkloru internetowego*, „Literatura Ludowa" 4-5, s. 41-59.
Schneider I.
1996 *Erzählen im Internet. Aspekte kommunikativer Kultur im Zeitalter des Computers*, „Fabula" 37: 2, s. 8-27.

Simonides D.
1991 *Folklorystyka wobec etnologii i innych nauk humanistycznych*, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego „Prace Etnograficzne" z. 28, s. 59-72.
1995 *Przyszłość folklorystyki,* w: D. Simonides (red.), *Folklorystyka..*, op. cit. s. 11-27.
2011 *„Mojego" folkloru już nie ma. Czy to znaczy, że folklorystyka wyczerpała swoje możliwości?*, w: J. Hajduk-Nijakowska, T. Smolińska (red.), *Nowe konteksty…*, op. cit., s. 29-38.
Simonides D. (red.)
1995 *Folklorystyka. Dylematy i perspektywy*, Opole: Uniwersytet Opolski.
Sims M. C., Stephens M.
2005 *Living Folklore. An Introduction to the Study of People and Their Traditions*, Logan: Utah State University Press.
Smolińska T.
2011 *Współczesny homo narrans. Wyzwanie dla badaczy folkloru*, w: J. Hajduk-Nijakowska, T. Smolińska (red.), *Nowe konteksty…*, op. cit., s. 105-130.
Sołtysińska J.
2008 *Internetowy łańcuszek szczęścia jako forma współczesnego folkloru*, „Okolice. Rocznik Etnologiczny" 6, s. 135-146.
Straburzyńska-Glaner A.
2013 *Życie po życiu w Internecie. Portal nasza-klasa.pl jako platforma wirtualnej aktywności osób zmarłych*, w: P. Grochowski (red.), *Netlor.*, op. cit. s. 237-258.
Sulima R.
1992 *Folklorystyka wobec kultury współczesnej*, „Literatura Ludowa" 6, s. 39-61.
1995 *Rekonstrukcje i interpretacje. Polska folklorystyka dzisiaj*, w: D. Simonides (red.), *Folklorystyka.*, op. cit., s 55-72.
2005a *Folklorystyka jako antropologia słowa mówionego*, „Literatura Ludowa" 4-5, s 81-92.
2005b *Słowo mówione w audiowizualnym świecie*, „Literatura Ludowa" 6, s. 15-25.
2006 *Folklorystyka i etnolingwistyka a horyzont poznawczy antropologii kultury*, „Etnolingwistyka" 18, s. 121-128.
Szpila G.
2006 *Przysłowiowe SMS-y – paremia w komunikacji elektronicznej*, „Literatura Ludowa" 1, s. 33-39.
Trucker E.
2009 *Guardians of the Living: Characterization of Missing Women on the Internet*, w: T. Blank (ed.) *Folklore and the Internet..*, op. cit. s. 67-89.
Vierbacher F.
2008 *Die „moderne" sage im Internet*, München: GRIN Verlag.
Wachcińska O.
2011 *Hanka spudłowała, czyli internetowy folklor słowny i wizualny jako reakcja na śmierć serialowej bohaterki*, „Okolice. Rocznik Etnologiczny" 9, s. 221-241.
Waliński M.
1979 *Współczesna rzeczywistość folkloru. Glosa do dyskusji*, „Literatura Ludowa" 1-3, s. 19-31.
Westerman W.
2009 *Epistemology, the Sociology of Knowledge, and the Wikipedia Userbox Controversy*, w: T. Blank (ed.), *Folklore and the Internet..*, op. cit., s. 123-158.
Wiebe K.
2003 *This is not a Hoax: Urban Legends on the Internet*, Baltimore: PublishAmerica.

Wilowicz A.
2010 *Demotywatory jako przykład e-folkloru*, „Okolice. Rocznik Etnologiczny" 8, s. 154-164.
Wrocławski K.
1995 *Folklorystyka i jej miejsce wśród nauk (w ocenie etnofilologa)*, w: D. Simonides (red.), *Folklorystyka..*, op. cit., s. 29-37.
2006 *Folklorystyka, etnolingwistyka, etnofilologia?*, „Etnolingwistyka" t. 18, s. 117-120.
Wróblewska V.
2005 *Współczesny folklor słowny*, w: A. Mianecki, A. Osińska, L. Podziewska (red.), *Folklor w badaniach współczesnych*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK. s. 7-15.
Zacharow A. W. (red.),
2009 *Internet i folklor. Zbornik statiej*, Moskwa: Gosudarstwiennyj Respublikanskij Centr Ruskowo Folklora.

Roch Sulima
Katedra Antropologii Kultury
Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej
Warszawa

LITERATURA I PIŚMIENNICTWO CHŁOPSKIE W KRĘGU ZAINTERESOWAŃ NAUKOWYCH JÓZEFA BURSZTY

Bogaty dorobek naukowy prof. Józefa Burszty, usytuowany na pograniczu etnografii, historii gospodarczej i socjologii wsi, scala w dosyć jednorodną formację myślową – metoda historyczna. W moim przekonaniu Józef Burszta jest historykiem kultury, a przede wszystkim wybitnym historykiem kultury wsi polskiej. Trudno u nas, może poza studiami Franciszka Bujaka, a w pewnej mierze również Jana Stanisława Bystronia, a ostatnio *Antropologii kultury wsi polskiej XIX w.* Ludwika Stommy (1986), znaleźć na tym polu dokonania o podobnym znaczeniu, o podobnym zakresie przedmiotowym oraz horyzoncie poznawczym. Przy lekturze takich przekrojowych prac jak: *Kultura ludowa – kultura narodowa* (Burszta 1974) oraz *Chłopskie źródła kultury* (Burszta 1985) przychodzi stwierdzić, że metoda historyczna Józefa Burszty, choć dobrze osadzona w tradycjach naszej historiografii, charakteryzuje się spojrzeniem „stąd" – „tam", uprawomocnia więc pytania, których w badanych dziedzinach i epokach nie zadawano, gdyż nie mogły ich potwierdzać zastane źródła.

Choć Katedry czy Instytuty Etnografii/Etnologii/Antropologii pozostają na naszych uczelniach wciąż w ramach Wydziałów Historycznych, to osobną kwestią metodyczną wydaje się historyczna analiza i interpretacja źródeł etnograficznych, socjologicznych, folklorystycznych, które pozyskujemy w terenie. Powstające na tym polu kolizje metodyczne i metodologiczne między antropologami, dla których wszystko może być źródłem, a historykami, dla których źródło ma rygorystyczny status weryfikacji – dają się uchylić w ramach antropologiczne rozumianej historii kultury. W polskiej tradycji badawczej walor operacyjny, umożliwiający porównywanie i „przekładalność" danych historii, etnografii, socjologii, folklorystyki, wciąż posiada – zaproponowana przez Antoninę Kłoskowską (1991) – koncepcja kultury jako trójdziedzinowej całości, na którą składają się: kultura symboliczna, kultura społeczna i kultura bytu.

Przypominam koncepcję Kłoskowskiej, gdyż uprawiana przez Józefa Bursztę historia kultury polskiej, a przede wszystkim historia kultury polskiej wsi,

wyraźnie zbliża się do takiego szerokiego, całościującego ujęcia. Jednym z ważnych terminów warsztatu Józefa Burszty jest „całkowanie". Zarysowane tu wstępnie postulaty metodologiczne widzimy w jednej z najwcześniejszych prac Burszty, a więc napisanej w 1936 roku rozprawie pt. *Przyczynki do urbanizacji robotników wielkopolskich*, ogłoszonej dopiero w roku 2007 (Burszta 2007). Choć spis rzeczy tej publikacji posługuje się tradycyjnymi terminami kultury materialnej, społecznej i duchowej, to w interpretacji źródeł terenowych, pochodzących z badań nad „robotnikami rolnymi mieszkającymi na wsi", widać poszukiwanie homologii oraz reguł integralnej całości tych dziedzin. Nie zawodzi Burszty zmysł socjologa kultury, gdy używa pojęcia „urbanizacji w dziedzinie literatury ludowej", kiedy omawia relację między obiegiem słowa ustnego i drukowanego, gdy rozważa społeczne – widoczne w planie mikro i makrosocjologicznym – skutki wkraczania nowych mediów (druk, gramofon, radio, kino) do kultury ugruntowanej jako wspólnota lokalna. Przyznać trzeba, że pioniersko, jak na owe czasy, brzmią te postulaty badań terenowych. Warto je odnotować, gdyż na przykład w PRL-u podobne postulaty przyjmowały postać doktrynalną, podszyte były retoryką zadekretowanej „zmiany społecznej", wręcz ideologią modernizacji. W pracy tej zostaje postawiony, choć nie wprost, kapitalny problem do dziś u nas teoretycznie nie opisany, a mianowicie zagadnienie kultury folklorystycznej i kultury popularnej, problem ich historycznych relacji oraz ich strukturalnych, aksjologicznych oraz medialnych różnic i podobieństw.

W *Przyczynkach do urbanizacji robotników wielkopolskich* zarysowują się już wyraźnie te kwestie, które stają w tytule mojego wystąpienia. Chodzi przede wszystkim o problem słowa w kulturze ludowej, widzianego w aspekcie historycznym, socjologicznym, folklorystycznym, interpretowanego w ramach tej wersji antropologii słowa (por. Godlewski 2003; 2008), która akcentuje synkretyczny, intersemiotyczny i performatywny charakter przekazu w kulturach folklorystycznych.

Z polskich badaczy jedynie Bystroń w studiach nad polską kulturą ludową darzył tak wielka uwagą słowny jej wymiar, ale traktował go przeważnie w sposób ilustracyjny. Kiedy czyta się prace Burszty trudno nie zauważyć sugestii, że kultura polska, a więc także kultura ludowa, ma logocentryczny rdzeń, jej treści kanoniczne, system aksjologiczny, znajdują przede wszystkim wykładnię słowną. W *Chłopskich źródłach kultury* (1985: 91) czytamy m.in.: „Kultura renesansowa to przede wszystkim kultura słowa: mówionego i drukowanego", a w książce *Kultura ludowa – kultura narodowa* (1974: 255) Burszta stwierdza: „Romantyzm polski wyróżniał się spośród innych (romantyzmów europejskich – R.S.) bezwzględną supremacją literatury i jej szczególną

rolą w naszej kulturze tamtego okresu, w obrębie zaś tej literatury trzy były cechy wyróżniające: ludowość, narodowość i historyzm".

Warto w tym miejscu odnotować, że kluczowa dla metodologii uprawianych przez Bursztę badań historyczno-kulturowych, relacja „kultura ludowa" – „kultura narodowa", jest jednym z najmocniejszych odwołań do „paradygmatu romantycznego" kultury polskiej, jest jego – wciąż wydajnym humanistycznie – ponowieniem. To, co w praktykowaniu tego paradygmatu wytworzyło pewną „nadwyżkę retoryczną" i zaowocowało mityzacjami, w pracach Burszty analizowane jest w terminach etnografii, socjologii i historii gospodarczej.

W regułach paradygmatu romantycznego odczytuje Burszta znane zjawisko „nurtu chłopskiego" w dwudziestowiecznej literaturze polskiej, sygnowane nazwiskami m.in. Wiesława Myśliwskiego, Edwarda Redlińskiego, Tadeusza Nowaka. Autor *Kultury ludowej – kultury narodowej* widzi w dziełach tych pisarzy ogólnonarodowy wymiar tradycji chłopskiej kultury, uniwersalny walor ludowego słowa. Burszta docenia też diagnostyczną wartość tej literatury dla badań kultury chłopskiej. Wyraził to najdobitniej w komentarzu do *Kamienia na kamieniu* Wiesława Myśliwskiego, który „chłopskość wydobywa w każdym calu. W postaci bohatera Szymka widzimy wszystkie trzewia tej kultury, jak ona żyła, funkcjonowała. To jest coś kapitalnego! Jest to jedna z najlepszych książek na ten temat" (Burszta 2007: 244). Postronny czytelnik w zdaniach tych mógłby dopatrzeć się sądu konwencjonalnego, dla mnie jest to sąd mocny w sensie poznawczym, gdyż Burszta kulturę chłopską znał z wielu źródeł: znał z biblioteki, z terenowej (systematycznej) eksploracji, ale przede wszystkim znał ją z doświadczenia genealogicznego. Był autochtonem na gruncie tej kultury, nie musiał więc konstruować kwestionariuszy „intensywnych badań" terenowych.

Postawa taka może otwierać również etnograficzne badania terenowe na problematykę słowa, słowa ludowego, nad którym namysł zdają się sprawować folkloryści spod znaku folklorystyki filologicznej, zdominowanej przez metodologie literaturoznawcze, a więc folklorystyki stanowiącej do niedawna – gałąź literaturoznawstwa. Formy ludowego słowa oralnego oraz przejawy tzw. nowszej, pisanej literatury ludowej (termin Stanisława Pigonia), a następnie – dwudziestowieczne zjawiska określane mianem „nurtu chłopskiego" (termin Henryka Berezy), traktuje Burszta jako historyk kultury dysponujący warsztatem etnografa, socjologa i historyka gospodarki. Pozwala mu to widzieć w długich przebiegach czasowych, w szerokich przekrojach społecznych, integralne usytuowanie społecznych kultur słowa. Autor *Chłopskich źródeł kultury*, książki moim zdaniem niedocenionej jako próba syntezy, nie podejmuje badań i analiz szczegółowych, ale wykreśla ramy procesów kulturowych, próbuje dać „zarys historyczny struktury społeczeństwa".

Józef Burszta traktuje kulturę chłopską/ludową jako osobną, a w sensie humanistycznym – pełną i uniwersalną formację kulturową, wplecioną historycznie w dzieje innych kultur społecznych. Punktem wyjścia dla badań tej kultury jest:

> śledzenie kultury całego społeczeństwa w jej historycznym rozwoju, w tym przypadku obserwowanej tylko z jednego punktu widzenia, mianowicie od strony jej wewnętrznego zróżnicowania w ślad za rozwojem stanowej i warstwowo-klasowej struktury społeczeństwa, doprowadzającej do ukształtowania się kultury chłopskiej jako odrębnego nurtu w życiu kulturalnym narodu (Burszta 1985: 6).

Słowo ludowe nie pojawiało się do tej pory na szerszą skalę w analizach etnograficznych, socjologicznych, nie było postrzegane w historycznych kontekstach innych społecznych kultur słowa: szlacheckiej, robotniczej, mieszczańskiej, było natomiast, szczególnie od przełomu XVIII i XIX wieku, traktowane jako „zaśpiew" i „źródło" literatury narodowej, stawało się wykładnikiem/nośnikiem mitu prakultury. Wystarczy wspomnieć tu *Kolebkę pieśni (Do spółczesnych ludowych pieśniarzy)* i *Promethidiona* Norwida (por. Sulima 1986). Mitologie słowa ludowego mają trwałe miejsce w literaturze i kulturze polskiej od czasów romantyzmu, uprawomocnia je bogata tradycja, wręcz osobna – topika badań literaturoznawczych.

Burszta te mitologie oraz tradycje badawcze uwzględnia jako historyk kultury, główne swoje zadanie widzi jednak w poszukiwaniu historycznych odniesień kultur słowa do społecznych struktur i procesów kulturowych. Propozycje Burszty na polu historycznej etnografii i socjologii słowa, nie zawsze w sposób systematyczny artykułowane, a może nawet przez badacza nie w pełni uświadamiane, pojawiające się w sposób szkicowy, a przeze mnie świadomie tu doinerpretowywane, pozwalają wyjść poza mityzacje ludowego słowa, upomnieć się o jego analizy socjohistoryczne, odnieść je do współczesnych prób antropologii słowa, uprawianych na przykład przez lubelską „szkołę etnolingwistyki" sygnowaną nazwiskiem Jerzego Bartmińskiego (por. Bartmiński 1996). Próby odniesień rezultatów tej szkoły do historii kultury chłopskiej wydają się bardzo obiecujące.

Warsztat badawczy Burszty, który charakteryzuje się integralnością metod historii gospodarczej, etnografii i socjologii, okazał się szczególnie przydatny dla badań nad pamiętnikarstwem chłopskim Wielkopolski. Można stwierdzić, że autor *Chłopskich źródeł kultury* wprowadził do kanonu chłopskiego pamiętnikarstwa relacje Tomasza Skorupki – ojca i Wawrzyńca Skorupki – syna (Burszta 1970). Pamiętnik Tomasza (1862–1935) pt. *Kto przy Obrze, temu do-*

brze, spisany w latach 1932 – 1935, opublikowany w roku 1967, stanowi jedno z najznakomitszych świadectw chłopskiego pamiętnikarstwa niekonkursowego, które rozwinęło się w pierwszej połowie XX wieku, głównie w Galicji.

Przedmowa napisana przez Józefa Bursztę nie idzie utartym przez socjologów torem, kładzie akcent na inne sprawy niż te, które eksplorowała i komentowała w chłopskich relacjach pamiętnikarskich „szkoła" Józefa Chałasińskiego. Zresztą, zapis Tomasza Skorupki nie bardzo nadawał się do śledzenia przemian osobowości i awansu społeczno-kulturalnego chłopa, co socjologowie starali się „odczytać" w wielkiej formacji chłopskiego pamiętnikarstwa konkursowego. Mogę z całym przekonaniem stwierdzić[1], że tekst *Kto przy Obrze, temu dobrze*, należy uznać za wręcz modelową praformę chłopskiej kultury piśmienniczej, kształtującej się w otoczeniu kulturowym, które zdominowane było przez oralność.

Ta zasadniczo nowa dla historii kultury chłopskiej, a w jakimś sensie także dla kultury polskiej, kwestia została odnotowana z całą uwagą przez autora przedmowy. Burszta pisał:

> Pamiętniki Kto przy Obrze, temu dobrze Tomasza Skorupki różnią się znacznie od pamiętników inteligentów czy działaczy społecznych, jakie najczęściej spotykamy. Cechą pisarstwa Skorupki jest zarówno skromność i niewysuwanie na czoło własnej osoby, jak też jakaś przedziwna chłopska rzeczowość, każąca mu przedstawiać obiektywnie ludzkie zdarzenia i procesy życiowe w sposób spokojny i uporządkowany, i to nie chronologicznie, ale stosownie do ustalonego z góry podziału rzeczowego. Osoba autora staje się tu niejako syntetyzującym punktem obserwacyjnym, a zarazem jednak porządkującym kręgi spraw i oceniających je powagą swego osądu.
>
> Ośrodkiem, główną osią opisu, są nie tyle osobiste przeżycia autora, ile świat społeczności lokalnej, pojmowany jako zespół rodzin i „rodów", powiązanych ze sobą pokrewieństwem, powinowactwem czy zbieżnością określonych wydarzeń z własną rodziną i rodem na czele. Świat ten obserwowany jest od strony dziejów życiowych jednostek, rodzin i rodów, wyznaczonych nie jakimś abstrakcyjnym losem, ale stopniem przestrzegania ideałów i wzorów dobrego gospodarowania oraz zasad moralno-religijnych (Burszta 1967c: 8-9).

Burszta wskazuje tu na charakterystyczne dla wspólnoty lokalnej „instytucje" życia społecznego i typowe dla ich funkcjonowania „sytuacje tekstotwór-

---

[1] W roku 1974 obroniłem na Wydziale Polonistyki UW doktorat poświęcony rękopisowi pamiętnika Tomasza Skorupki, który traktowałem jako „kolekcję" form tekstowych (językowych) wygenerowanych przez sieci komunikacji wewnątrzgrupowej i ponadgrupowej.

cze", a więc na przykład rodziny/"rody" i opowieści rodowodowe; sąsiedzi/sąsiedztwo – opowieści o złych i dobrych sąsiadach itp. Pojawia się więc sugestia odczytania pamiętnika między innymi jako korelatu struktury czy repertuaru lokalnych przekazów ustnych (ich form gatunkowych, takich jak np. opowieść wspomnieniowa) i struktury lokalnego zasobu praform piśmienniczych (np. gatunek *silva rerum*) docierających z ponadlokalnych obiegów komunikacyjnych. Zauważona przez Bursztę zasada spójności tekstu, czyli „porządek rzeczowy", a nie układ chronologiczny, wskazuje na fundamentalną regułę kształtowania wypowiedzi językowych, głównie tych z pogranicza oralności i piśmienności (spotykających się w tym samym środowisku lokalnym), która brzmi: „aby opowiedzieć/powiedzieć cokolwiek, trzeba zacząć od początku". Zasadę tę można określić naiwnym monografizmem. Przedmowa Burszty do zapisów Tomasza Skorupki zachęca do ich lektury jako przekazu językowego, a nie tylko „świadectwa" etnograficznego czy socjologicznego (zob. Sulima 1977; 1978; 1997).

* * *

Ten krótki, wyraźnie profilowany, przegląd dorobku naukowego Profesora Józefa Burszty miał na celu pokazanie, jak integralna metoda historii kultury chłopskiej, widoczna przede wszystkim w *Chłopskich źródłach kultury*, nie może obejść się bez uwzględnienia komponentu ludowego słowa, widzianego nie w aspekcie językoznawczym (dialektologia) czy folklorystycznym (słowne gatunki folkloru), ale jako praktyki znaczącej, splecionej z innymi praktykami kulturowymi (kultura bytu, kultura społeczna).

Propozycje i ustalenia Burszty można odczytać jako wstępne wskazanie potrzeby uprawiania polskiej etnografii i socjologii ludowego słowa. Warto ten impuls z uwagą odnotować, gdyż przychodzi on z wnętrza tej formacji, którą gotowi jesteśmy nazywać tradycyjną, o pozytywistycznych jeszcze proweniencjach, etnografią polską. Nie taję, że kryje się w tym stary postulat „czytania klasyków", którzy mogą działać moderująco na współczesną „humanistykę zwrotów". Powrót do klasyków może być wciąż uznawany za „zwrot pierwszy" i jedyny.

BIBLIOGRAFIA:

Bartmiński J.

1996 *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Stomma L.

1986 *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w*., Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

Kłoskowska A.

1991 *Kultura*, w: A. Kłoskowska (red.) *Encyklopedia kultury XX wieku*, Wrocław: Wiedza o Kulturze, s. 17-50.

Godlewski G. (red.)

2003 *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, opracowali: G. Godlewski, A. Mencwel, R. Sulima, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego,

2008 *Słowo – pismo – sztuka słowa. Perspektywy antropologiczne*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Wisłocki S. A.

2007 *Kultura ludowa – czyli łączność człowieka z… Kosmosem*, wywiad z Józefem Burszтą, w: J. Burszta, *Znane i nieznane*…, op. cit., s. 229-252.

Sulima R.

1976 *Ludowa wiedza genealogiczna a zalążki kultury piśmienniczej*, „Literatura Ludowa" 6, s. 3-19.

1977 *Adresat relacji pamiętnikarskiej a potoczne wyobrażenia o „drugim" człowieku,* w: E. Czaplejewicz (red.), *Problemy poetyki pragmatycznej*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 127-138.

1978 *Przekazy ustne a struktura relacji pamiętnikarskiej*, w: *Z polskich studiów slawistycznych,* seria V, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 315-322.

1986 *Kolebka pieśni*, w: S. Makowski (red.), *Cypriana Norwida kształt prawdy i miłości. Analizy i interpretacje*, Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, s. 100-109.

1997 *Między oralnością a piśmiennością. Strategia kolekcjonera a ludowa kultura rękopisu (XX-XX wiek)*, „Mazowieckie Studia Humanistyczne" 1997: 1, s. 163-199.

Skorupka W.

1970 *Moje morgi i katorgi*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Skorupka T.

1967 *Kto przy Obrze temu dobrze*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Wojciech J. Burszta
Katedra Antropologii Kultury
Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej
Warszawa

Jędrzej Burszta
Interdyscyplinarne Studia Doktoranckie
Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej
Warszawa

CHŁOPI W KULTURZE NARODOWEJ. WIZJA 1.0

Jak świetnie wiemy, idee, koncepcje i teorie kultury zmieniają się wraz z opisywanym przez siebie światem. Tym bardziej, że sami jej twórcy zwykle mają świadomość, że zasada ta musi się odnosić do nich samych, jako że zarówno teorie najbardziej abstrakcyjne, jak i te kładące nacisk na własną empiryczną sprawdzalność, tkwią nieuchronnie w historycznej rzeczywistości. *Kultura ludowa – kultura narodowa*, książka Józefa Burszty, poddana ponownej lekturze po czterdziestu latach od jej ukazania się, lekturze po części rodzinnej (bo piszemy jako syn i wnuk Józefa), tym samym nieco sentymentalnej, po części jak najbardziej krytyczno-interpretacyjnej (jesteśmy wszak antropologami i kulturoznawcami) – musi być zatem usytuowana w szerszym kontekście powojennego zmagania się przedwojennego jeszcze pokolenia badaczy z fenomenem ludowości kultury chłopskiej. Od tego problemu zacznijmy. Jak bowiem pisała Anna Kutrzeba-Pojnarowa, „by móc budować, trzeba znać tworzywo", co odnosi się zarówno do działalności gospodarczej, jak i tworzenia zrębów teorii kultury ludowej.

W polskiej etnografii po II wojnie światowej ścierały się dwa nurty widzenia kultury chłopskiej zwanej ludową (zob. Burszta W. J. 2014). Pierwszy z nich możemy śmiało nazwać „nostalgicznym", a drugi – „modernizującym". Według pierwszego z nich kultura ludowa to nieustannie odchodząca tradycja, którą należało dokumentować. Jak bowiem głosiła przyjmowana przez większość badaczy formuła, wygłoszona jeszcze w roku 1930 przez Franciszka Bujaka: „Kultura ludowa jest tym cudownym zwierciadłem, które pozwala narodowi patrzeć w przeszłość oraz oglądać swoją młodość" (*Kultura wsi* 1930: 72). Swoją młodość, co nie bez znaczenia, oglądali także sami badacze, a im bardziej była ona odległa, tym kultura ludowa mocniej idealizowana i pełniejsza. Niekiedy trzeba było poetyckiej strofy, aby oddać sens dokonujących się

zmian, które z kultury ludowej czyniły jedynie nostalgiczną tęsknotę za ową utraconą pełnością. I tak, wielki skądinąd badacz, jakim był Kazimierz Moszyński, nie w naukowym traktacie, ale wierszu *Pożegnanie* z roku 1959 pisał:

Dorodne ziarno miotając na rolę
dziś już nie stąpa chłop w bieli jak anioł
błogosławiący mu cicho, by rosło –
Siewnik rzędowy jego miejsce zajął

Dziś już nie piele dziewka pól prosianych,
nie plecie wianka, z chabrów nie korzysta
ani z kąkolu, co tak kraśniał w życie. –
Wszystkie już chwasty tępi się do czysta.

W złocistym zbożu dzisiaj sierp nie błyska
tak świętą pracą znojąc chłopskie ręce,
iżby się chciało przypaść do nich usty,
by z całej duszy oddać cześć ich męce;

Czarcim rzechotem warczy tam pod chmury
traktor koślawy, na znak, że w niebiosach
brat mu rodzony ten rzechot powtórzy
gotów świat zgubić w ognistych pokosach.

Młyn już nie huczy dygocząc z niemocy
Ni szum kół jego nad stawem się pieni,
gdy motor wyje jak pies w kamienicy
nagiej i zimnej śród marnych drzew cieni.

Ani już wzgórze skrzydłami nie wzlata,
gdy Bóg wiatr zesłał na swych wiernych modły;
wszystkie zarosły po te skrzydła drogi
i ślad już tylko po nich został podły.

Już się nie ozwie z borów róg pastuszy
echem dalekim o wieczornej porze,
tęsknotę nagłą budząc do zaświata,
gdy nad wsią cichą gasną słońca zorze.

I głos piszczałki z wiatrem nie przyleci.
Dzisiaj od innej tętnią wsie muzyki:
tanga i samby i rumb bełkotania,
skrzeczą wesoło ochrypłe głośniki.

Pośród zmian tylu, śród tego postępu
pozwól – choć zbożnie przed nikim nie klęknę! –
w zorzy modlitwą pożegnać na zawsze
wszystko, com kochał i co dla mnie piękne.
(Klimaszewska 1976: 152-151)[1]

Powojenna generacja koryfeuszy etnografii miała świadomość, że młodsze pokolenie, jak pisała Anna Kutrzeba-Pojnarowa (1985: 65), „które już tylko z książki historycznej zna pojęcie dziedzica, a sochy jako narzędzia do orki poszukuje w muzeum, będzie tą, która przestanie przymierzać pojęcia <swój> i <obcy> do wsi i do miasta". Znamienne było właśnie owo osobiste identyfikowanie się z opisywaną rzeczywistością wsi, niezależnie od tego, czy badacz/czka wywodzili z niej własne korzenie czy też przyglądali się jej realiom z mieszczańskiej perspektywy. Metonimiczne przyleganie do ludowości było warunkiem *sine qua non* prawdziwych badań. Wszyscy reprezentanci nostalgicznego nurtu w postrzeganiu kultury chłopskiej, szczególnie od lat sześćdziesiątych ubiegłego stulecia, zgadzali się, że oto nadchodzi kres dotychczasowej rzeczywistości przedmiotowej w postaci „czystego" modelu ludowości znajdowanego w obrębie kultury wsi. Dobrze oddaje to następująca wypowiedź Kutrzeby-Pojnarowej:

> Kultura chłopska już dawno przestała stanowić układ prosty i łatwo czytelny przy odtwarzaniu układów pierwotnych. Zanikają najważniejsze cechy wyróżniające kulturę ludową w jej opozycji do kultury elitarnej: duża stabilność, odporność na zmiany, związek z tradycją, wąski zasięg oddziaływania bezpośrednich źródeł i czynników jej inspiracji oraz rola autorytetów własnych i zewnętrznych (osobowych i instytucjonalnych – dawny dwór i kościół, ludzie starzy itp.). Na zmiany kultury wpływają coraz silniejsze bezpośrednie i pośrednie (przez pismo i środki audiowizualne) powiązania mieszkańców wsi z szerszym niż dotąd zapleczem społecznym przez pracę, rozrywkę, gospodarkę, życie polityczne i społeczne. Przekształca się sama wieś i jej krajobraz, a także struktura społeczna i zawodowa. Nieostry staje się podział zawodów między miastem a wsią. Gospodarka chłop-

[1] Po raz pierwszy wiersz ten cytowano w: Burszta W. J. 1994: 54-57.

> ska zmienia swe miejsce w strukturze gospodarczej kraju, a równocześnie unowocześnia się, specjalizuje, intensyfikuje. Przybiera nowe formy organizacyjne. Między miastem w wsią wyrównuje się poziom aspiracji dotyczących standardu życia. Dawne podziały regionalne znajdujące odbicie w różnicach kultury – zarówno pod względem poziomu, jak i cech formalnych – są mniej wyraźne. Do niedawna jeszcze można było odczytać te podziały ze stylu życia wsi poszczególnych regionów i stopnia zachowania w modelu kulturowym śladów rozmaitych epok, które zaważyły na powstaniu i rozwinięciu życia w tych regionach (Kutrzeba-Pojnarowa 1977: 292-293).

Według Pojnarowej i podobnie myślących ludoznawców, kulturę ludową należy utożsamiać jednoznacznie z kulturą warstwy (klasy) chłopskiej i traktować jako kategorię historyczną. Kultura ludowa jest bowiem „zamknięta w ramach epok historycznych, charakteryzujących się polaryzacją gospodarczą i społeczną, jest jak gdyby kulturą epoki minionej, kulturą <tradycyjną> i zamierającą" (*ibidem*: 6).

W sposób syntetyczny pojęcie „kultury ludowej" można byłoby scharakteryzować w sposób następujący. Byłaby to kultura typowa dla ludowych (plebejskich), a więc tzw. niższych warstw społeczeństw europejskich, cechująca się zespołem charakterystycznych wyznaczników świadomości i praktyki chłopskiej. Pierwszy pojęciem kultury ludowej posłużył się Oskar Kolberg, który wyliczył następujące składniki życia ludu: „zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce". W okresie międzywojennym, dzięki klasyfikacjom propagowanym przez Kazimierza Moszyńskiego, Adama Fiszera czy Jana Stanisława Bystronia, obszar tej kultury podzielono na kulturę materialną, społeczną i duchową. Z małymi modyfikacjami podział ten organizował myślenie o ludzie – nosicielu ludowej formy kultury. Sam lud zaś identyfikowano z krajowej etnografii z ogółem ludności, której:

> kulturowo uwarunkowana działalność produkcyjna i organizacyjna wywiera bezpośredni wpływ na praktyczne tworzenie i podtrzymywanie warunków materialnego istnienia, reprodukcji i równowagi biopsychicznej gatunku ludzkiego z konkretnym środowisku i przez to ma wpływ na kształtowanie się w nim tożsamości kultur i grup etnicznych (Kwaśniewski 1987: 211).

W powojennej etnografii polskiej to głównie Józef Burszta zaproponował, aby spojrzeć na kulturę ludową jako na zmienny w czasie twór historyczny, ukształtowany w trzech istotnych źródeł. Pierwsze z nich ma charakter orygi-

nalnie etniczny, drugie to elementy przejęte z kultury warstw wyższych i przekształcone oraz twórczo zaadaptowane do własnych potrzeb, trzecie – zawiera w sobie wszystkie wpływy interetniczne. Ten typ kultury – jak pokazywał to autor niniejszej książki - ukształtował się w okresie feudalnym, a jego największy rozkwit przypadł na wiek XIX, po zniesieniu ustroju feudalnego, po czym rozpoczęła się stopniowa redukcja owej odrębnej „małej tradycji". W społeczeństwie klasowo zróżnicowanym kultura ludowa zaczyna współistnieć z nurtem elitarnym kultury, przestając być w pełni samodzielna, uzyskując status „kultury częściowej" w ogólnej kulturze społeczeństwa. Wówczas to, można rzec, coraz bardziej dochodzi do głosu idea „ludowości" chłopów jako stan kultury powszechnie wiązany z faktem przynależności podmiotów danego społeczeństwa do ludowo-chłopskiej sfery kultury. Ludowość bywa często identyfikowana z plebejskością lub wręcz ludycznością, polegającą na zakładanym autentyzmie partycypacji w nieoficjalnym obiegu kulturowym, który cechuje się brakiem refleksyjności. W izolowanej społeczności chłopskiej – mówiąc krótko – nie sposób było nie być „ludowym". W takim kontekście nie może jeszcze funkcjonować idea ludowości, a kultura ludowo-chłopska stanowi odrębny porządek od wszystkich innych porządków nie-ludowych – „pańskiego", „miejskiego", „ziemiańskiego" czy „mieszczańskiego".

W tym nurcie rozumienia ludowości mieszczą się prace Michaiła Bachtina nad uniwersalnym wymiarem kultury ludowej. Ludowość tedy to pewien trwały stan kultury, niekoniecznie już teraz związany ze stratyfikacjami wiążącymi go z chłopskością w sensie historycznym; w tym sensie mówi się często o kulturze typu ludowego jako odrębnym i ponadhistorycznym sposobie odczuwania rzeczywistości i tworzenia jej ludowych, zmityzowanych obrazów. Józef Burszta tak pisał: „Z obserwacji bieżącego życia oraz z niektórych nowszych opracowań antropologiczno-kulturowych wynika, że – mimo ogromnych zmian kulturowych – przejawiają się u chłopa i współczesnego człowieka pracy immanentne pokłady osobowościowe tkwiące głęboko w tradycji, które składają się na to, co moglibyśmy nazwać **ludowym kształtem człowieka**. Trudne są one do uchwycenia, dotąd bliżej nieopracowane" (Burszta 1985: 331-332).

> Ludowość" ma zatem dwa znaczenia: [1] stan kultury i [2] kategoria o charakterze metajęzykowym. W tym drugim znaczeniu staje się ona określoną wartością jako reprezentacja symboliczna świata oryginalnej ludowości godnego upowszechniania i propagowania, co staje się podstawą ideologii. Zgodnie z Rochem Sulimą, ludowość byłaby tedy zmienną historycznie kategorią świadomości społecznej, wspólną zarówno klasie chłopskiej, jak robotniczej. Wariantem ogólnie pojętej

„ludowości" jest „ludowość w literaturze", w ramach której „ludowość zyskuje najgłębszy wyraz w rozbudzaniu samoświadomości, różnicowaniu przyjętych ogólnie punktów widzenia, demitologizacji odwiecznych przekonań i wyobrażeń ludu, znoszenia stereotypów, jakimi ocenia się na przykład tematyczne i formalne zdobycze literatury korzystające z doświadczeń szeroko rozumianych kultur ludowych (Sulima 1985: 114).

O „ludowości" jako pewnym stanie kultury można wypowiadać się albo *ex post*, albo z oddalenia pomagającego widzieć poszczególne elementy składające się na autentyczność życia w owym stanie z punktu widzenia mitycznej zgodności wyobrażeń i ich semantycznych odniesień. Często – jakby mało było dotychczasowego zamieszania – spotykamy się, zwłaszcza w dyskursie literaturoznawczym, z identyfikowaniem pojęć „chłopskości" i „ludowości", co w refleksji etnograficznej przybierało postać równoważenia zakresów objętych terminami kultury chłopskiej i kultury ludowej. Jak wszakże pisał Józef Burszta:

Nie są to jednak terminy równoznaczne; drugi obejmuje kilka kategorii warstw społeczeństwa klasowego (ludność wiejską, miejski plebs, rzemieślników i inne grupy zawodowe wytwórców dóbr materialnych), podczas gdy pierwszy termin odnosi się do jednej tylko warstwy (czy klasy) społeczeństwa, tj. chłopów. Dotychczas nikt jednak nie sprecyzował w sposób jednoznaczny specyfiki pojęcia kultury chłopskiej (Burszta 1987: 192).

Przez cały właściwie okres dziejów etnografii w Polsce badacze interesowali się „ludowością kultury chłopskiej" jako domniemanym stanem zwartego systemu przedstawień, czynności i obiektów kulturowych, którym przydano dwie podstawowe cechy: autentyczność i tradycyjność (cała reszta daje się analitycznie wyprowadzić z tych dwóch wymienionych). Z tego punktu widzenia w odmienny sposób jawi się stała dążność, aby badania etnograficzne miały charakter dokumentacyjno-ratowniczy, tzn. że winny uchwycić nieskażony zmianą – rujnującą autentyczność „tradycyjną" – obraz kultury chłopsko-ludowej jako obrazu stanu ludowości bez świadomości ludowości. Sprawa się komplikuje, kiedy stan ludowości kultury zaczyna być postrzegany przez samych nosicieli jako określona wartość, które reprezentuje cechy formujące kategorię ludowości w sensie poddanego interpretacji przedstawienia myślowego godnego propagowania i upowszechnienia. Ów ważny moment przejścia dostrzeżony został na dobre dopiero w latach sześćdziesiątych XX wieku. Refleksję zapoczątkował m. in. Józef Burszta ważnymi tekstami *Czy kryzys*

etnografii? oraz *Analiza kultury w etnografii tradycyjnej a w badaniach nad współczesnością*. Narodził się na dobre wymieniony na wstępie nurt modernizacyjny w badaniach nad kulturą ludową. Jak się wydaje, *Kultura ludowa – kultura narodowa* jest najpełniejszym wyrazem tego nurtu i kierunku myślenia, pora więc najwyższa zajrzeć na jej karty.

Książka składa się z trzech rozbudowanych szkiców, osnutych wokół centralnego problemu – owych sygnalizowanych wcześniej sporów o rozumienie zjawiska kultury ludowej, postrzeganej jako złożona całość uwikłana w historyczne przemiany, będąca nie tylko przedmiotem badań, ale i orężem w specyficznie pojmowanej na przestrzeni dziejów walce o polską tożsamość narodową.

Pierwszy szkic, zatytułowany „Kultura ludowa", to wnikliwy rys historyczny, prezentujący proces wyodrębniania się kultury ludowej, najpierw w swojej pierwotnej, plemiennej formie, a następnie konstytuującej się jako osobna rzeczywistość kulturowa w okresie średniowiecza. Burszta uznaje istnienie trzech oddzielnych nurtów kultury średniowiecznej: kulturę feudalną (rycersko-szlachecką), kulturę mieszczańską i kulturę chłopską. Każdy z tych kulturowych światów funkcjonował w pewnym oderwaniu, co naturalnie nie powstrzymywało wymiany kulturowej, jak zauważa autor, wcale nie ograniczającego się do jednego tylko kierunku. Kreśląc nasycony szczegółami historycznymi portret trzech średniowiecznych stanów, Burszta niezmiennie powraca do najbardziej nurtującej go kwestii, a więc kształtowania się w tych warunkach kultury ludowej - odrębnej, trwającej w dynamicznej stagnacji, nigdy jednak nie tworzącej zunifikowanej całości, bo odrębność regionalna kultury chłopskiej stanowi jeden z istotniejszych argumentów stojący za skomplikowaniem zbyt utartego, zdaniem autora, poglądu o „długim trwaniu" kultury ludowej. Interesujące jest, że potwierdzeniem tez Burszty odnośnie do tych wczesnych faz współegzystencji trzech nurtów, była książka historyczna, autorstwa Karola Modzelewskiego. *Chłopi w monarchii wczesnopiastowskiej* (1987) ukazali się w roku śmierci Józef Burszty, ale wiedział on o niej i jej zwartości wcześniej.

Nie mniej wartościowa, także po latach, jest druga część rozprawy, pieczołowicie rekonstruująca historię dyscypliny ludoznawstwa w kontekście nauki europejskiej. Burszta ukazuje odmienne dążenia wyrażane przez zafascynowanych „chłopem" badaczy Oświecenia, zainspirowanych herderyzmem romantyków poszukujących na wsi sielankowej idei słowiańskości, pozytywistów pragnących podnieść kulturową kompetencję „niskiej" kultury ludowej, i wreszcie prawdziwie „chłopomańskich" przedstawicieli Młodej Polski. W utrzymanym w interdyscyplinarnym duchu historii kultury wywodzie klu-

czową postacią jest naturalnie Oskar Kolberg, o którym autor *Wsi i karczmy* pisze z nieskrywanym podziwem, odnotowując niebywałą intelektualną dojrzałość, a co istotniejsze - metodologiczną i terenową pracowitość największego polskiego folklorysty, tworzącego prawzór uprawiania etnografii. Nie ograniczając się wyłącznie do kontekstu polskiej etnologii, doceniał doniosłą rolę autora *Ludu* dla polskiej kultury (osiemdziesięciosześciotomowa edycja jego dzieła ukazała się przecież dopiero w Polsce Ludowej, a prace nad całością jego spuścizny kończą się dopiero teraz!), pisząc, że

> [...] jego dzieła [są] niewyczerpalnym źródeł dla amatorskich i zawodowych zespołów pieśni i tańca, setek teatrów amatorskich, zawodowych, lalkowych czy innych, występów estradowych, audycji radiowych i telewizyjnych, filmów dziecięcych, krajoznawczych, oświatowo-kulturalnych [...] a nawet dla artystycznych zespołów «mocnego uderzenia»" (Burszta 1974: 222).

Inspiracje widać po dziś, czego koronnym dowodem jest projekt R.U.T.A. (skrót od *Ruch Utopii, Transcendencji, Anarchii* bądź też *Reakcyjna Unia Terrorystyczno Artystowska*), grupa muzyków transformujących historyczne pieśni chłopskie w folkowo-punkowe *protest songi*[2]. Dodajmy do tego wszelkie działania nazywane w dzisiejszej poetyce „animacyjnymi", a także wykorzystywanie komercyjne dorobku Kolberga, nie wspominając już o wszelkich przejawach postfolkloryzmu (por. Bukraba-Rylska 2008).

Dla współczesnego czytelnika *Kultura ludowa - kultura narodowa* niesie jednak wiele innych wartości, po części naddanych pracy - pomimo dość chyba powszechnego, aczkolwiek często niesprawiedliwego poglądu o nieuniknionym dezaktualizowaniu się prac humanistycznych - właśnie za sprawą perspektywy czterdziestu lat, jakie minęły od wydania książki. Nie jest to przecież w żadnym wypadku praca wyłącznie historyczna, chociaż po brzegi wypełniona jest historycznym detalem, precyzyjnie eksponowanym po to, aby udowodnić wyjściową tezę Burszty; podszyta jest bowiem pewnym poczuciem niepokoju, po części obawy, a po części klasycznie antropologicznym zadziwieniem światem współczesnym.

Pisząc swoją książkę na początku lat siedemdziesiątych, autor był świadkiem pokoleniowej przemiany dokonującej się na polskiej wsi, dynamicznego przekształcenia tradycyjnych wartości w nową rzeczywistość, odzwierciedlającą do-

[2] Projekt R.U.T.A. jak dotąd wydał trzy albumy: *Gore - Pieśni buntu i niedoli XVI-XX wieku* (2011), *Na Uschod. Wolność albo śmierć* (2012), oraz *400 lat* (2013) wraz z zespołem reggae Paprika Korps.

minujący paradygmat określany przez autora jako urbanistyczny wzór kultury. Powojenne zderzenie kultur miasta i wsi postrzegał wielopoziomowo, w wymiarze przemian kultury materialnej (przedmioty o miejskiej „proweniencji" adaptowane na wsi), świadomości oraz relacji pomiędzy ludźmi, wynikającej ze zmieniającego się modelu organizacji życia społecznego. Jest więc też *Kultura ludowa - kultura narodowa* opowieścią o zanikaniu pewnej rzeczywistości kulturowej, procesie, który naturalnie trwa nadal, tyle że w jeszcze bardziej przyspieszonym tempie. Burszta sprzeciwiał się tedy definiowaniu kultury ludowej jako jednoznacznie konserwatywnej, opierającej się nie tylko wszelkim nowinkom technicznym - satyrycznie zobrazowanych we wspaniałej *Konopielce* Edwarda Redlińskiego - ale przeciwnie, pokazując wieś jako grunt podatny na zmiany, przyswajający nowe treści kulturowe modyfikujące, a często i rozsadzające tradycyjne ramy. Pisze jednak Burszta: „O przyszłej kulturze wsi zdecyduje niewątpliwie w sposób zasadniczy młode pokolenie. Zdaje się nie ulegać wątpliwości, że wchodząca dziś w życie generacja wiejska tworzy coś w rodzaju przełomu w stylu kultury wsi. Nie było chyba jeszcze w historii wsi takiego okresu, w którym by młodzież tak zasadniczo różniła się w swoich dążnościach i odrębnościach stylu życia od pokolenia poprzedniego" (Burszta 1974:. 92).

W momencie otwarcia się społeczności lokalnej na szerszy świat pojawiają się alternatywne możliwości budowania tożsamości indywidualnej i zbiorowej, co jest równoznaczne z osłabieniem dotychczasowego modelu doświadczania świata. Jak pisał barwnie przed laty Stanisław Pigoń o rodzącej się publicystyce chłopskiej:

> Z chwilą kiedy chłop poczuł się w życiu społecznym czynnikiem samoistnym i równorzędnym i w miarę jak się w tej istności swej gruntowniej i pewniej rozeznawał, musiał sobie coraz więcej obmierzić to gaworzenie pseudoludowe w publicystyce swych wychowanków […] Otóż Witos znakomicie wyczuł to samopoczucie dojrzałego ludu, tę jego ambicję, i stosownie do tego od razu i samorzutnie sformułował był tok i styl swojej mowy i swoich artykułów (Pigoń 1984: 699).

Innymi słowy – jak słusznie komentuje Urszula Kowalska – Pigoń zwrócił uwagę, że kultura chłopska nie wypracowała dostatecznie sprawnych narzędzi zdobywania, porządkowania i matrycowania informacji o dużym stopniu refleksyjności i „dlatego powinna je przejąć od kultury konkurencyjnej, bo tylko w ten sposób potrafi nawiązać z nią dialog" (Kowalska 1988: 43). Jednym z pośredników w tym dialogu stała się powojenna etnografia polska, która w istocie pod hasłem badań tradycyjnej kultury chłopskiej szukała dróg obecności ludowości w modernizującej się kulturze państwa socjalistycznego.

Burszta niewątpliwie miał świadomość, że pochylając się nad kulturami ludowymi, i sytuując je na pewnej liniowej osi historycznego procesu, sam jest świadkiem przemijania tej rzeczywistości, poczucia towarzyszącemu przecież etnografii od czasu, kiedy ową emocję dobitnie wyraził w *Smutku tropików* Lévi-Strauss. Dla poznańskiego etnografa proces przemijania tradycyjnego dziedzictwa kulturowego był zrozumiały, spójny z wielowiekowymi przekształceniami, ale jednak - poprzez przyspieszenie, i dostrzegane przez Bursztę gwałtowne zerwanie międzypokoleniowego przekazu tradycji – oceniane raczej z troską, a więc w sumie negatywnie. W pewnym sensie przemiany dokonujące się na polskiej wsi, owo sztuczne przeszczepianie modeli „miastowych" w przestrzeń prowincji, wydają się prowadzić do tym większej jeszcze izolacji wielu regionów Polski. Smutek wsi, ukazany choćby w przejmującym dokumencie *Czekając na sobotę,* w którym jedynym centrum aktywności kulturowej staje się cosobotnia wyprawa na dyskotekę (reprezentującej przy tym estetykę wulgarnej erotyczności), stanowi z pewnością jeden z rezultatów przemian, których źródła poszukuje Burszta w socjalistycznym modelu kultury.[3]

Przez czterdzieści lat zmieniła się również polska etnografia. Pojawiają się choćby projekty łączące ze sobą praktykę badawczą z działalnością animacyjną oraz artystyczną, pokazujące zmieniającą się świadomość nowego pokolenia antropologów (por. Rakowski 2013). Dzięki tego typu reorientacjom „wieś" przestaje być postrzegana wyłącznie jako klasyczny „teren badań", swego rodzaju eksperymentalne laboratorium adeptów etnografii i antropologii kulturowej. Postmodernistyczny zwrot w antropologii nauczył nas przecież, ze przybywający z zewnątrz badacz nigdy nie pozostawia terenu badań niezmienionego, stąd zatem projekty zaangażowanej etnografii, postrzegającej nie tylko zagrożenia, ale i pozytywne wpływy, jakie może dla badanej ludności nieść wizyta przybyszów z miasta. Ciekawie byłoby dowiedzieć się, co sądziłby o tym autor *Kultury ludowej - kultury narodowej,* dla którego istotne było rozgraniczenie autentycznej kultury ludowej od różnorodnych jej emanacji folklorystycznych, z folklorem widowiskowym na czele, któremu poświęca ostatnią część książki. Nie wydaje się, aby pomimo upływu czterdziestu lat „moda na folklor" znacząco osłabła, przeciwnie, filozofia i estetyka folklorystyzmu wydaje się zgrabnie wpasowywać w różnorodne współczesne nurty kultury popularnej, od designu, przez architekturę i modę („ludowy recycling"), po muzykę popową. Burszta wskazywał na negatywne aspekty tej tendencji, eksploatującej ludowość przy tworzeniu fałszywych i sztucznych konstruk-

[3] *Czekają na sobotę,* reż. Irena i Jerzy Morawscy, Polska 2010.

tów, nie mających wiele wspólnego z istnieniem folkloryzmu jako historycznego spoiwa łączącego kulturę ludową z kulturą narodową.

W ostatnim dwudziestoleciu specjaliści od kultury chłopskiej, etnologowie i folkloryści, wykazali się niemałą skutecznością, powołując do życia, tworząc niejako na (niekiedy) surowym pniu, różne fenomeny, które określono dziwacznym mianem „współczesnej kultury ludowej". Mieszkańcom wsi udało się wyperswadować, że „ich" kultura ludowa jest ciągle żywa, wręcz się rozwija i jest warta kultywowania. Jej wartość coraz bardziej mierzona jest ekonomicznie, jako jeden z ważnych elementów praktyk kulturowych i źródło zarobkowania, co potwierdza jedynie neoliberalnie pojmowane hasło, że „kultura się liczy"!

To, co rozumie się dzisiaj pod pojęciem kultury ludowej, formuje dwie kategorie zjawisk, które genetycznie nawiązują do tego, co pisał przed laty Burszta (zob. Bukraba-Rylska, Burszta 2011). Jest to więc częściowo przejaw folkloryzmu, który tym różni się od folkloru i kultury ludowej, że jest działalnością świadomie inspirowaną, kierowaną, ma swoich menadżerów (zakup strojów i instrumentów, grafiki koncertów etc.), ideologów i propagatorów. Dzisiaj tak rozumiany folkloryzm nie jest jednak wpisywany w propagandową tezę o postępowych tradycjach w społeczeństwie socjalistycznym (choć tam także tkwią jego korzenie), ale w szeroko rozumianą tradycję jako wartość *per se*. Każda miejscowość winna chlubić się własną ludową tradycją, stąd w pejzaż polskich wsi i miasteczek wpisują się, eksponowane we wszelkich instytucjach (a także w lokalach gastronomicznych) przedmioty „ludowe", które w istocie tworzą pewne spektrum stereotypowych wyobrażeń o wiejskiej przeszłości, a nie podkreślają lokalną specyfikę. Polega to na odwoływaniu się do „oryginalnych" źródeł kultury chłopskiej na zasadzie przypominania i interpretacji treści (a niekiedy zwykłego wystawiennictwa reliktów), które dawno w skali społecznej zamarły. Dzisiejsza prowincja nie chce za żadną cenę być postrzegana jako tradycjonalna, zamknięta na świat i żywiąca się lokalnymi treściami, ale eksponuje swoją „dawniejszość" z założeniem, że nie ma ona nic wspólnego ze współczesnymi aspiracjami. To także fenomen „folkloru digitalnego", który domaga się odrębnych analiz.

Druga kategoria zjawisk ukrywająca się pod nalepką „kultury ludowej' ma bardziej ogólny charakter, który wiąże się nie tylko z nią. Mamy tutaj na myśli fenomen współistnienia kultury globalnie komunikowanej i poszukiwania nowej lokalności. Znane wszystkim procesy ujednolicania wzorów partycypowania w kulturze, kształtowane głównie w orbicie kultury popularnej i masowej są zapośredniczone przez media, zarówno tradycyjne, jak i elektroniczne. Świadomość owego globalizowania się prowincji, identyfikowanej jednak

z odbiorem treści, a nie ich jakimkolwiek kształtowaniem czy rozwijaniem, powoduje, że rodzi się równolegle zjawisko syntetyzowania wszelakich tradycji lokalnych – od szukania narodowej tożsamości, po tworzenie lokalnych tradycji. Można ten proces nazwać poszukiwaniem korzeni w dobie detradycjonalizacji, ale dość specyficznie rozumianym. Celem jest tutaj bowiem nie tyle „regionalizacja świadomości" w silnym sensie, ale tworzenie zrębów lokalnej tożsamości jako postulowanego horyzontu wspólnoty wyobraźni mieszkańców. Tworzywa do takich działań dostarcza właściwie wszystko, co poddaje się „obróbce": folkloryzm, tradycje kulinarne, artefakty, tradycje wynalezione (Muzeum Gwizdka, Pyzucha-Gwizducha), dni regionu, wsi czy parafii etc. Przez funkcjonariuszy instytucji podobne działania przedstawiane są właśnie jako propagowanie świadomości regionalnej i budowanie lokalnej dumy.

Dzisiejsze próby powrotu do, międzywojennych jeszcze, tradycji dyskutowania o roli świadomości lokalnej w kształtowaniu się podwójnej tożsamości – regionalnej i narodowej – Polaków, nie zawsze są próbami uzasadnionymi z czysto historycznego i teoretycznego punktu widzenia. Okazuje się, że dziesięciolecia powojenne doprowadziły do zasadniczego przewartościowania sposobu rozumienia regionu i regionalizmu. Krótko mówiąc, czym innym jest idea „regionu", „kultury regionalnej" dziś, a zupełnie inaczej jawiła się ona w sytuacji, gdy regiony kulturowe identyfikowano właściwie z grupami etnograficznymi, a niekiedy wręcz etnicznymi. Podstawą ich wyodrębnienia były z reguły dawne prowincje historyczno-geograficzne, w obręb których ludoznawcy w rodzaju Oskara Kolberga „wpisali" kolejne grupy etnograficzne. W ten sposób pojawiły się i utrwaliły w społecznej świadomości Śląsk, Kujawy i Wielkopolska, dzieląc się nadto na odpowiednie podregiony. Nazwy regionów mogły jednak zależeć od innych czynników definicyjnych. Każdy z tak zdefiniowanych regionów charakteryzował się sumą cech specyficznych dla siebie, których źródłem była kultura ludowa. Ta jednak – jak powszechnie przyjmowano – ulegała stałej destrukcji, kurczeniu się, a wreszcie zanikła jako zwarty system. Realia po drugiej wojnie światowej były zatem takie, iż potrzebą chwili stało się przywołanie jakichś nowych, ale pozostających w łączności z tradycją, wyznaczników regionalizacji. Chodziło dodatkowo o to, aby tożsamość lokalna była na tyle światopoglądowo neutralna, by nie stać w kolizji z ideami budownictwa socjalistycznego i „epokowym" tworzeniem nowego społeczeństwa. Bardzo wygodną namiastką, swoistą **protezą** wartości regionalnych, stał się ruch folklorystyczny i cała późniejsza ideologia „ludowości patriotycznej". Perswazja z tego zakresu działań miała charakter wybiórczy – pomijała bowiem te elementy, które ze zrozumiałych względów nie mieściły się w pojęciu „postępowej tradycji", a uwypuklała te z nich, które miały się

stać wzorcowe dla całej Polski. Niewiele było tutaj miejsca na rzeczywistą pamięć historyczną.

Dopiero od roku 1989 pojawiła się możliwość powrotu do niej i wykorzystania jej w promowaniu regionalnych tradycji, co stało się już dzisiaj jedną z głównych strategii i praktyk kulturowych zarówno w działaniach instytucjonalnych, jak w potocznej świadomości mieszkańców (niekiedy w formie dalece zmitologizowanej. Zasadne pozostają słowa Rocha Sulimy z ważnego eseju *Słowo małych wspólnot*, który zauważył, że u podłoża wszelkich regionalizmów kryje się określona prawidłowość procesu społeczno-historycznego, która przysłonięta została regionalistyczną mitologią:

> Prawidłowość ta to sprzeczność między najwyższym stopniem rozwoju danego społeczeństwa (ideą czy modelem tego rozwoju) istotnym na poziomie społeczeństwa globalnego, na przykład kultury narodowej, a faktyczną miarą tego rozwoju, przejawiającą się w konkretnych aktach ludzkiego działania, w praktyce społecznej i kulturalnej konkretnych ludzi czy instytucji (Sulima 1982: 82).

Regionalizm jest zatem z definicji uświadomieniem sobie kulturowych zróżnicowań w obrębie kultury narodowej – jest wynikiem świadomych aspiracji i dążeń w kierunku zachowania własnej odrębności, ale także wyrównania szans w dostępie do kultury ponadlokalnej. Wydaje się, że regionalizm tak rozumiany, aby być efektywny, otwarty na zewnętrzny świat, musi – paradoksalnie – zakładać integrację z szerszymi jednostkami przynależności; nie może sprawiać wrażenia, iż zmierza do stworzenia z preferowanych przez siebie wartości świata samego dla siebie, systemu wewnętrznych jedynie odniesień. Ale to już odrębna kwestia, związana jednak wyraźnie z „życiem po życiu" kultury chłopskiej i idei ludowości. Warto zatem także dlatego sięgnąć do *Kultury ludowej – kultury narodowej*, aby się przekonać, jak to się wszystko zaczęło…

BIBLIOGRAFIA:

Bukraba-Rylska, I.
2008 *Socjologia wsi polskiej,* Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Bukraba-Rylska I., Burszta W. J.
2011 *W Polsce lokalnej. Między uczestnictwem w kulturze a praktykami kulturowymi*, w: I. Bukraba-Rylska i W. J. Burszta (red.), *Stan i zróżnicowanie kultury wsi i małych miast w Polsce*, Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, s. 15-51.

Burszta W. J.
1994 *Yes. Nostalgiczne strefy pamięci*, „Polska Sztuka Ludowa" 1-2, s. 54-57.
2014 *Etnografia ludowości*, w: B. Fatyga, R. Michalski (red.), *Kultura ludowa. Teorie – Praktyki* – Polityki, Warszawa: Instytut Stosowanych Nauk Społecznych, s. 107-132.
Kowalska U.
1988 *Kategoria „chłopskości"* w: T.Kłak (red.), *Z problemów badania kultury ludowej,* Katowice: Uniwersytet Śląski, s 31-48.
Kultura wsi
1930 Biuletyn XIII konferencji oświatowej poświęconej zagadnieniu kultury wiejskiej w Polsce, Warszawa.
Kutrzeba-Pojnarowa, A.
1977 *Kultura ludowa i jej badacze. Mit i rzeczywistość,* Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
1985 *Wieś i jej kultura w społecznej świadomości (o rewaloryzację kultury ludowej*), w: J. Damrosz (red.), *Kultura wsi - kryzys wartości?,* Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, s. 45-65 .
Kwaśniewski K.
1987 *Lud*, w: Z. Staszczak Z. (red.), *Słownik etnologiczny*, op. cit., s. 211-212.
Modzelewski K.
1987 *Chłopi w monarchii wczesnopiastowskiej,* Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
Pigoń S.
1984 *Poprzez stulecia. Studia z dziejów literatury i kultury,* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Rakowski T. (red.)
2013 *Etnografia / animacja / sztuka. Niepoznane wymiary rozwoju kulturalnego,* Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
Staszczak Z. (red.)
1987 *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa, Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
Sulima R.
1982 *Literatura a dialog kultur*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
1985 *Folklor i literatura: szkice o kulturze i literaturze współczesnej,* Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Anna Weronika Brzezińska
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Poznań

CHŁOPSKIE ŹRÓDŁA KULTURY – ETNOGRAFICZNY POWRÓT DO PRZESZŁOŚCI?

Książka *Chłopskie źródła kultury* (Burszta 1985) była lekturą obowiązkową do zajęć z „Etnografii Polski", prowadzonych przez prof. Annę Szyfer, w czasach, gdy byłam studentką pierwszego roku etnologii na UAM w Poznaniu. Obok prac Bystronia, Moszyńskiego i Fischera monografia Burszty wchodziła w skład kanonu niezbędnego do zrozumienia kilkusetletniej historii kształtowania się tradycyjnej kultury chłopskiej i wiejskiej kultury ludowej. Przygotowując się do egzaminu korzystałam z kserokopii, dopiero po kilku latach udało mi się zdobyć własny egzemplarz, który kompletnie zaczytany, z licznymi notatkami na marginesach, stoi na półce z tzw. książkami podręcznymi.

Dzieło Burszty syntetycznie ujmuje wszystko to, czym przez całe swoje zawodowe życie zajmował się Profesor. Jak się okazało, była to ostatnia książka napisana przez tego pochodzącego spod Rzeszowa wnikliwego obserwatora życia wiejskiego. Sam Burszta pochodził ze wsi, z rodziny chłopskiej, i taki był główny nurt jego zainteresowań naukowych oraz działalności badawczej i popularyzatorskiej. Był to przy tym wątek niezwykle ważny – w życiu Profesora, wybitnego naukowca i animatora, praca naukowa i popularyzatorska przenikały się, czego najlepszym odzwierciedleniem jest Jego dorobek. Mimo że od czasu ukazania się *Chłopskich źródeł kultury* minęło już niemal 40 lat, jest to książka bardzo aktualna, a opisane w niej zagadnienia i mechanizmy funkcjonowania elementów tradycyjnej kultury pozostają niezmienne.

Burszta zaczyna swą opowieść od źródeł, które – jak pisze – „są zazwyczaj odległe – i jak dopływ rzeki – liczne" (s. 6)[4]. Przedmiotem rozważań jest tu kultura chłopska, głęboko związana z kulturą narodową. W ujęciu autora jest ona wypadkową wydarzeń historycznych, stanowi rodzaj rusztowania dla istotnego problemu, jakim jest „śledzenie kultury całego społeczeństwa w jej

[4] Wszystkie cytaty z książki Burszty pochodzą z wydania z 1985 roku.

historycznym rozwoju" (*ibidem*). Burszta stoi na stanowisku, że nasza kultura nasycała się przez wieki wiejskością, ludowością i chłopskością, podobnie zresztą jak każda inna, której społeczeństwo wywodzi swą strukturę demograficzną ze stanowego ustroju społeczeństwa. Z pamięcią o własnych korzeniach kulturowych bywa jednak różnie. Zdaniem znanego socjologa kultury Adama Czecha (2012), „paradoksalnie wiejskie korzenie ciążą Polakowi dlatego, że się od nich odciął, a w każdym razie usiłował to uczynić". Na temat „chłopofobii", czyli przyczyn owego zapomnienia, a właściwie zaniechania pielęgnowania wiedzy o źródłach swego pochodzenia wypowiadała się także Anna Tatarkiewicz (zob. Walenciak 2011; Pilawski 2012).

Książka Burszty wpisuje się w tę debatę, cofając ją niejako do początków, by odbiorca mógł wędrować przez wszystkie epoki, po kolei odkrywając nie tylko chłopskie źródła kultury, ale i rozwój zainteresowania nią przez artystów, naukowców i pasjonatów. Już we wstępie autor wyraża nadzieję, że czytelnik zrozumie jego intencje i spojrzy na kulturę tak jak on – tj. jak na dziejowy proces, a nie tylko stan aktualny, „tu i teraz". To, czego doświadczamy, co obserwujemy, jest tylko chwilą, wypadkową zdarzeń minionych, które mają wpływ na to, co stanie się za lat kilka, kilkadziesiąt, czy kilkaset. Stąd przypomnienie pierwszej historycznej wiadomości o Polsce autorstwa Ibrahim Ibn Jakuba: „A co się tyczy kraju Meszko, to [jest] on najrozleglejszy z ich [tj. słowiańskich] krajów. Obfituje on w żywność, mięso, miód i rolę orną" (s. 9). Burszta dokładnie prześledził i zanalizował wszystkie czynniki, które przez niemal tysiąc lat (od końca X wieku do lat 80. minionego stulecia) znacząco wpływały na powstawanie i formowanie się kultury ludowej. Zwrócił również uwagę na to, w jaki sposób zachodzące w niej zmiany wpływały na kształt kultury narodowej. W procesie tym zdarzały się wojny i kataklizmy, zmieniały granice, ustroje i struktura społeczna, stopień izolacji, swobody i wolności (wywalczanej i nadawanej), budziła się samoświadomość, zmieniał poziom akceptacji i negacji wszystkiego co wiejskie, chłopskie oraz ludowe. Burszta przywołuje te wydarzenia, zabierając czytelnika w historyczną podróż od organizacji plemiennej, przez formowanie się państwowości i powstanie stanów społecznych, różne prądy myśli renesansowej, postulaty oświeceniowe, romantyczne inspiracje, pozytywistyczny pragmatyzm, zrywy niepodległościowe, cienie i blaski ustrojów politycznych. Tak toczy się opowieść o wsi, chłopach, ich kulturze i jej wartościach, które przenikały do różnych sfer życia i warstw społecznych. Jak pisał Wiesław Myśliwski (2004), „w tej triadzie: słowo – pamięć – wyobraźnia, kultura chłopska, przechodząc dziś w sferę już tylko tęsknoty i sztuki, przekazuje nam swoje nie stanowe, lecz w najpełniejszym tego słowa znaczeniu człowiecze dziedzictwo". Na ile zatem *chłopskie źródła kultury* tkwią w każdym z nas?

Książkę Burszty czyta się jak powieść. Przewracają każdą kolejną kartkę czytelnik chce wiedzieć co było dalej, jakie były losy tych, którzy musieli odnajdywać się w kolejnych odsłonach systemu feudalnego, byli wysyłani na wojny, płacili daniny, ale i tworzyli doskonale zorganizowane i samowystarczalne osady. Ta książka to także „powroty" samego Burszty do jego wcześniejszych publikacji. Wiele miejsca poświęca on omówieniu organizacji przestrzennej wsi, powracając tym samym do książki *Od osady słowiańskiej do wsi współczesnej*: *o tworzeniu się krajobrazu osadniczego ziem polskich i rozplanowaniu wsi* (Burszta 1958), rezygnując jednak z drobiazgowych analiz historycznych i szczegółowego opisu uwarunkowań geograficzno-historycznych na rzecz głębszego wytłumaczenia mechanizmów społecznych wpływających na sposób codziennego funkcjonowania wsi, w tym także konfliktów i antagonizmów. Nie pomija i szerszych kontekstów – wpływów szlacheckich i mieszczańskich, relacji zachodzących pomiędzy wsią a dworem, kościołem i miastami, dla których wsie były przecież zapleczami rzemieślniczymi i żywnościowymi. Odtwarza także organizację społeczną wsi wraz ze szczegółowym przedstawieniem stosunków rodzinnych i sąsiedzkich, relacji codziennych i odświętnych, całej sfery związanej z wiedzą ludową i demonologią, stopniowego przyjmowania się chrześcijaństwa i będącego tego efektem synkretyzmu wierzeniowego.

Chłopskie źródła kultury to świetny przewodnik po wiekach minionych, bo co nam – współczesnym – mówią dzisiaj takie słowa jak *jątrew*, *dziewiarz*, *zołwa* czy *sneszka*[1]? Któż daje dzieciom na imię Wojbor, Świętochna czy Daćbog? Bogactwo tamtej, dawnej kultury unaocznia się za sprawą ciekawych i plastycznych opisów – słyszymy turkot kół wozów jadących do młyna, gwar jarmarcznych targów, śmiech wiejskich dzieci, wesołe melodie wygrywane podczas zabaw w miejscowej karczmie. Burszta nie ogranicza się jednak do opisu samych ciekawostek, nie kreuje świata pełnego złudnej szczęśliwości i sielskości, lecz pokazuje, jak wraz ze wzrostem ucisku feudalnego i wzmagającej się, acz stopniowej izolacji przestrzennej i świadomościowej, polska wieś stawała się coraz bardziej rozwarstwiona. O społeczności średniowiecznej pisze: „Była to jeszcze wieś 'otwarta', to znaczy mająca szerokie i częste kontakty z miastem i szerokim światem" (s. 51), by za chwilę przekształcić się miejsce, w którym każdy – swój i obcy – podlegał ścisłym mechanizmom kontroli społecznej.

Wraz ze stopniowymi zmianami społeczno-gospodarczymi i narastającymi zobowiązaniami pojawia się problem walki chłopów o swoje prawa, a tym sa-

[1] Bratowa, brat męża (szwagier), siostra męża (szwagierka), synowa.

mym cała ujawnia się wewnętrzna sprzeczność feudalizmu walczącego m.in. ze zbiegostwem, zarazem chętnie owych zbiegów przyjmującego (s. 77). Od XVI wieku zaczynają się także wystąpienia zbrojne przeciwko panom. Temat ten powrócił kilkaset lat później za sprawą punk-rockowego zespołu R.U.T.A. W roku 2005 wydał on płytę *Pieśni Buntu i Niedoli XV-XX wieku*, na nowo wzbudzając dyskusję nad tym czym było chłopstwo i poddaństwo. Jak przyznał Maciej Szajkowski, twórca i pomysłodawca projektu:

> Te pieśni mnie zafrapowały, a nawet zburzyły wizerunek polskiego folkloru, bo przyzwyczajeni byliśmy do sielankowych tekstów o Jasiu i Kasi, lirycznych opowieści, które utwierdzały przekonanie o wsi mlekiem i miodem płynącej, wolnej od zła tego świata (Grzesiczak 2012).

Wypowiedź ta pokazuje czym jest współczesna muzyka folkowa, czy raczej jeden z jej wielu nurtów. To świadome i celowe sięganie do źródeł, odwoływanie się do nich, twórcze przetwarzanie w poszukiwaniu własnego stylu, który jest konstruowany w oparciu o konkretne wartości z folkloru płynące (Grozdew-Kołacińska 2014: 49).

Zajmuje się Burszta nie tylko relacjonowaniem tego, co działo się w ciągu dziejów z jej mieszkańcami wsi, ale opisuje także pierwsze zainteresowania pisarzy, poetów i malarzy, dla których wieś stała się inspiracją. Artyści sięgali po różne motywy wiejskiego i chłopskiego folkloru, przetwarzając i wykorzystując je własnej twórczości. W ten sposób zaczęło się kreowanie wizerunku chłopstwa i wsi wśród osób spoza tej rzeczywistości, czego najjaskrawszym i najpowszechniejszym przykładem jest kształtowanie regionalnej kultury Podhala (Trebunia-Staszel 2014: 252-260). Epoka oświecenia przyniosła dalsze poważne zmiany polityczne i społeczno-gospodarcze, przede wszystkim w postaci rozbiorów, które dały początek trzem różnym sposobom zarządzania i egzekwowania ustanowionych zarządzeń, wywierania wpływów i walki o ocalenie źródeł kultury narodowej. W tym czasie zaczęły powstawać różnice – widoczne do dnia dzisiejszego – w sferze organizacji przestrzeni oraz w sferze mentalnościowej.

Tymi wątkami Burszta powraca do książki *Kultura ludowa – kultura narodowa. Szkice i rozprawy* (1974), w której rozważał m.in. zapoczątkowany pod koniec XVIII wieku fenomen rozwoju zainteresowań kulturą ludową ze strony przedstawicieli kultury elitarnej. Przyczyniły się do nich z jednej strony przemiany gospodarcze i kryzys feudalizmu, z drugiej zaś – swoisty „przewrót umysłowy", ostro krytykujący ówczesny system społeczno-ekonomiczny, jako sprzeczny z prawami natury. Oświecenie – przypomina Burszta – dało tak-

że początek „nauce o ludzie" (s. 134) i badaniom ludoznawczym opartych na Kołłątajowskim apelu o upamiętnianie obyczajów, zwyczajów i obrządków narodu polskiego (s. 141). Przekonanie o wartości folkloru wywodzącego się ze wsi i chłopskich warstw społeczeństwa umocniło się w czasach romantyzmu – epoce zrywów niepodległościowych, która przyniosła stopniowe uwalnianie chłopów. Ówczesne postrzeganie ludu nosiło jednak również znamiona pogardy, bo postrzegało tę grupę społeczną jako „gmin", bezkształtną i bezwolną masę. Podobna postawa dominowała w okresie pozytywizmu, kiedy to:

> w oddziaływaniu oświatowym na lud przyświecał inteligencji pożądany wzór idealnego chłopa […]. Chłop, choć uwolniony z pańszczyzny, miał nadal podlegać opiece patriarchalnej pana, miał być jego posłusznym podopiecznym. Z tych względów w programach pozytywistycznych chłopów izolowano nadal od przemysłu i życia miejskiego (s. 195).

Wolność chłopska w czasach pozytywizmu miała więc gorzki smak, była nadana, a nie uzyskana. Burszta podkreśla jednak, że w tym samym okresie zaczęło się także nowe, znacznie bardziej optymistyczne zjawisko. Było nim pojawienie się „w różnych stronach kraju pierwszych samorodnych pisarzy ludowych" (s. 197). Sporo miejsca poświęca ponadto przypomnieniu początków różnych działań o charakterze narodowo-patriotycznym (odgórnych) oraz narodzinom ruchu ludowego na wsi (oddolnych). W tym kontekście szczególne znaczenie miał rozwój szkolnictwa (zorganizowanego przecież w trzech różnych systemach), a przede wszystkim powstanie licznych instytucji o charakterze oświatowym i wydawniczym, w tym szkół i chłopskich organizacji (s. 191).

Okres 1864-1890 to czas gwałtownych i szybkich zmian, ale przede wszystkim – co ważne z punktu widzenia historii etnologii jako dyscypliny naukowej – czas intensywnych działań dokumentujących kultury regionalne. Szacunek i podziw Burszta oddaje przede wszystkim wielkiemu dziełu Oskara Kolberga, którego ceni za skalę badań, ich obszerną tematykę oraz systematyczność w zbieraniu danych. Nie jest jednak wobec niego bezkrytyczny, zarzucając autorowi *Pieśni ludu polskiego* brak dogłębnej analizy obserwowanych i dokumentowanych kultur.

W kolejnym okresie, młodopolskim, podjęto wiele „prób stworzenia oryginalnej, bo opartej na ludowej, polskiej sztuki narodowej oraz wytwórczości wielu rodzajów przedmiotów masowego użytku" (s. 252). To właśnie wtedy zaczęły powstawać pierwsze kolekcje muzealne, żywiołowo dokumentowano i utrwalano elementy kultur chłopskich. Fala neoromantyzmu, przepojona mitologizacją wszystkiego co wiejskie, załamała się wraz z wybuchem I wojny światowej.

Powstała w jej wyniku II Rzeczpospolita okazała się być państwem wielonarodowościowym, ze wszystkimi zaletami i wadami wynikającymi z mozaiki kultur, etniczności, języków, religii i zasobów kulturowych poszczególnych grup. Państwo w przeważającej mierze rolnicze, a zatem wiejskie i chłopskie, stało się przedmiotem zainteresowania badaczy z nowopowstałych uniwersytetów, w tym pięciu katedr etnografii. Zrodził się wówczas nurt – jak to nazywa Burszta – *ludowości ludowej* lub *ludowości chłopskiej* (s. 259), silnie artykułowano ideę regionalizmu, powstawały związki młodzieży wiejskiej i uniwersytety ludowe. W dwudziestoleciu międzywojennym aktywnie dziali także artyści czerpiący inspiracje z kultury wiejskiej i ludowej. Ich prace nadal zachwycają, a twórcy ci uważani są za prekursorów nurtu nazywanego etnodizajnem.

Kolejny rozpad z takim trudem organizowanego świata nastąpił w wyniku II wojny światowej. Po jej zakończeniu nastał nowy ustrój. Po raz kolejny trzeba było wówczas zdefiniować kulturę ludową, określić jej relację do kultury narodowej oraz miejsce w systemie komunistycznym. Burszta o tym nie pisał, bo w czasie gdy kończył swą książkę, ustrój ten wciąż jeszcze trwał. Pisał za to o tym, jak środowisko naukowe budowało tzw. system opieki nad wytwórczością ludową, jak organizowano badania (sam był inicjatorem lub uczestnikiem wielu z nich), jak redefiniowało podstawowe dla naszej dyscypliny pojęcia. Wiele miejsca poświęcił folklorowi scenicznemu i zjawisku folkloryzmu, powracając tym samym do kwestii poruszonych wiele lat wcześniej w artykule *Kultura ludowa – folkloryzm – kultura narodowa* (1969). Znaczenie, jakie przywiązywał do badań nad folkloryzmem wynikało z przekonania o potrzebie „odróżnienia tego odrębnego zjawiska od używanego dotąd tylko jednego terminu – folklor" (s. 299). Burszta rozumiał folkloryzm jako swoistą potrzebę nawrotu do przeszłości (s. 302) i przewidywał, że zjawisko to będzie się nasilać. Jak się okazało się po 1989 roku, miał rację.

Dekada, która nastąpiła po ukazaniu się *Chłopskich źródeł kultury* przyniosła kolejną rewolucję ustrojową, społeczną i kulturową. Po latach komunizmu, gdy nauka i kultura silnie uwikłane były w jedynie słuszną ideologię, narodziła się Polska samorządowa. Powstały nowe jednostki administracji terytorialnej, co przyczyniło się do zmiany sposobu rozumienia regionu. Z kolei wymogi kapitalizmu, gospodarka wolnorynkowa, a zwłaszcza upadek Państwowych Gospodarstw Rolnych i dynamiczny rozwój miast, zasadniczo odmieniły wiejski krajobraz. u wiejskiego. Zmiany przyniosły ze sobą także powrót do tradycji, ale już nie tej spod szyldu widowiskowego folkloryzmu, lecz opartej w dużym stopniu na samoaktywizacji społeczności lokalnych.

W roku 1995 na rynku muzycznym pojawiła się płyta Grzegorza z Ciechowa (Grzegorza Ciechowskiego) pt. *ojDADAna* (Pomaton EMI 1996), na

której ten znany i ceniony artysta wykorzystał archiwalne nagrania muzyki tradycyjnej i głosy tradycyjnych śpiewaków. Cała Polska śpiewała *Piejo kury piejo*, a środowisko etnografów – po raz pierwszy zresztą (!) – dyskutowało nad kwestią praw autorskich do utworów. Skończyła się anonimowość w twórczości ludowej, podmiotowość została odzyskana, zaczęła się długa droga do jej uznania i respektowania. Dziesięć lat później polski sejm przyjął ustawę o mniejszościach narodowych, etnicznych i języku regionalnym Wtedy też, na Ogólnopolskim Biennale Malarstwa i Tkaniny Unikatowej, wyróżnienie zdobyła Joanna Rusin za dywan o nazwie *Pasanka*, inspirowany ludowymi pasiakami. Podobnie jak one, był on bardzo kolorowy i wykonany z naturalnych materiałów. Rozpoczął się karnawał etnodizajnu – wytwarzania przedmiotów artystycznych, zarówno ekskluzywnych, jak i jarmarcznych i kiczowatych, wykorzystujących motywy ludowe – łowickie wycinanki, góralskie parzenice, kolory i faktury. Do upowszechniania wiedzy i mody na „ludowiznę" oraz na etniczność spod znaku kogucika i wycinanki łowickiej znacząco przyczyniły się media, zwłaszcza telewizja i internet.

Burszta już dwie dekady wcześniej przewidział ten sentymentalny zwrot ku przeszłości. Pisał o tym w następujący sposób:

> zainteresowanie strojami babek, poszukiwanie rekwizytów z dawnej epoki – mebli, narzędzi, naczyń, ozdób itp. (..) To sięganie w twórczości kompozytorskiej do tworzywa ludowego lub bezpośrednie odtwarzanie ludowego repertuaru pieśniowego Aż do współczesnej muzyki typu „country". Na powszechnym zainteresowaniu kulturową tradycją przemysł zachodni zrobił kokosy, by owa nostalgię do ludowej prostoty zaspokoić (s. 302).

Ten nostalgiczny stosunek do ludowości, rozumiany – o podobnie jak folkloryzm – jako wyraz współczesnego romantyzmu (s. 32), jest odpowiedzią:

> z jednej strony na powszechny proces kosmopolityzacji kultury świata, z drugiej zaś – proces przeciwny: wydobywanie w obrębie organizmów narodowych i państwowych najlepszych własnych cech kulturowych znajdywanych zarówno w historii narodowej, jak przede wszystkim w kulturze ludowej (1985: 301).

Na ile słowa sprzed trzydziestu lat odnoszą się do tego, co dzieje się obecnie? Do głosu doszły rozmaite inicjatywy regionalne, które, podobnie jak XIX wieku i w dwudziestoleciu międzywojennym, mają dwojaki charakter. Po pierwsze, są to ruchy oddolne, wynikające z potrzeby działania, tworzenia, identyfikowania się z regionem i manifestowania swojej tożsamości. Po dru-

gie, to działania odgórne, animowane przez pracowników instytucji kultury i lokalnych samorządów, którzy starają się wykorzystać środki unijne i oczekują konkretnych produktów – regionalnych, tradycyjnych, rozpoznawalnych. W wielu przypadkach dochodzi do symbiozy interesów – społeczności lokalne i profesjonalni animatorzy podejmują się wspólnego realizowania projektów, zabiegają o fundusze i je rozliczają. Wspólnie na tym korzystają i cieszą się z efektów podejmowanych działań.

Zgodnie z przewidywaniami Burszty, moda na „ludowiznę" doprowadziła do reaktywowania wielu zakładów rzemieślniczych, polska ceramika zdobiona stempelkami w Bolesławcu jest eksportowana na cały świat. Odbywają się międzynarodowe festiwale i plenery plecionkarskie, podczas których nie tylko wyplata się koszyki na ziemniaki, lecz również żywo dyskutuje o ekologicznym zastosowaniu wierzby, o formach artystycznych i żywych formach ogrodowych. Polscy projektanci pokazali światu kilka serii biżuterii inspirowanych fajansem włocławskim, haftami łowickimi i kujawskimi, do wykonania których zaangażowali twórców ludowych. Forum Muzyki Tradycyjnej trzyma rękę na pulsie tętniącej w wielu miejscach muzyki płynącej prosto z serc wykonawców – nie tylko ich bada i opisuje, ale przede wszystkim wspólnie z nimi – tradycyjnymi muzykantami, śpiewakami i tancerzami, tworzy nowe utwory. W Zbąszyniu otwarto jedyną jak dotąd w Polsce Filharmonię Folkloru Polskiego. Wszystkie te przykłady potwierdzają trafność opinii Burszty, który uważał, że „reanimacja, rewaloryzacja i towarzysząca tym resemantyzacja dziedzictwa kulturowego są niczym innym, jak wyrazem tęsknoty za pierwotnymi strukturami myślowymi i społecznymi oraz ich artystycznymi wytworami" (s. 333).

Niebagatelną rolę w rozbudzeniu tych resentymentów odegrało przystąpienie Polski do Unii Europejskiej i płynący z niej szeroki strumień pieniędzy, wykorzystywany m.in. do wytwarzania produktów regionalnych związanych z pożywieniem, budowaniem własnej marki i rozpoznawalnych symboli. Rodzący się w ten sposób urzędniczy kanon kultur regionalnych (zamkniętych w granicach administracyjnych) zmienił oblicze polskiej wsi. Nie ma w niej chłopów, kastowość społeczną zastąpiła hierarchia ekonomiczna, przekazywanie wzorów kultury lokalnej umasowiło się, a karierę zrobiło to, co rozpoznawalne i łatwo identyfikowalne, często mylnie utożsamiane z ludowością i tradycyjnością. W odniesieniu do kultury ludowej stosuje się coraz częściej takie określenia, jak np. inspiracja, rewitalizacja i ochrona. Z jednej strony wdrażane są systemy ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, by spełnić postulaty Konwencji UNESCO z 2003 roku (Ratajski 2013: 21-33), z drugiej zaś istnieją środowiska niezależne, poszukujące i tworzące. To z ich inspiracji odbywają się imprezy w rodzaju festiwalu mazurków, taborów tańca, warsztatów z mistrza-

mi muzyki ludowej, tancerzami, śpiewakami lub przedstawicielami ginących zawodów. W ramach promocji kultur lokalnych i regionalnych organizowane są festyny z piwem, kiełbasą i popową gwiazdą wieczoru; nadal trwa kazimierski festiwal, z rozwijającym się coraz bardziej Klubem Tyndyryndy; a wielu miłośników „ludowizny" i wiejskości ze wzruszeniem przesyła sobie zdjęcie, na którym uchwycono moment, gdy minister kultury Bogdan Zdrojewski wręczał nagrodę Janowi Gacy z Przystałowic Małych – muzykantowi i skrzypkowi.

Wszystko to zdaje się potwierdzać słowa Burszty, mówiące o tym, że:

> Kultura chłopska była przecież na początku, w okresie wczesnośredniowiecznym, kulturą samoistną, pełną i jedyną, aby w ciągu feudalnego rozdzielenia się społeczeństwa na stany, a jego kultury na kilka nurtów, stać się jednym z nich, subkulturą, kulturą podporządkowaną i niesamoistną. Aż prawie do ostatnich czasów, aby znów w rzeczywistości współczesnej zlewać się w jedno łożysko kultury ogólnonarodowej, wnosząc do niej swoje wielowiekowe wartości (s. : 8).

Chcąc omawiać kulturę chłopską jako coś genetycznie odrębnego, należy brać pod uwagę kulturę całego społeczeństwa, której chłopska jest integralną częścią składową, współtworzącą ją i od niej współzależną. To właśnie dlatego książka Burszty dotyczy nie tylko chłopskich źródeł kultury, lecz także przyczyn zainteresowania, jakie jej okazywano, sposobów jej badania i dokumentowania, wykorzystywania dla różnych celów, wspierania i narzucania, redefiniowania i stwarzania na nowo. Czas powrócić źródeł, dopisywać kolejne rozdziały i szukać odpowiedzieć na pytania, które Burszta nam wszystkim postawił:

> Jakie są losy ludowej tradycji kulturowej w czasach najnowszych, jaka w tym była, a jaka jest rola samej klasy chłopskiej z jednej, a polityki kulturalnej państwa z drugiej strony? Jaka jest zatem współczesna rola tradycji kultury chłopskiej? (s. 7)

Na koniec warto poczynić jeszcze jedną uwagę. Otóż Burszta miał nadzieję, że z jego książki będą korzystać nie tyle specjaliści, ile raczej „współcześni chłopi". Co charakterystyczne, on sam był nie tylko uczonym i badaczem obracającym się w kręgach akademickich, lecz także pełnym pasji popularyzatorem, docierającym do różnych środowisk, w tym wiejskich i regionalnych. Wygłaszał odczyty, udzielał wywiadów prasowych, wspierał ruch regionalny, który uważał za czynnik mający znaczący wpływ na kształtowanie się kultur lokalnych (Jasiewicz 2002: 25-28). Rozbudzenie samoświadomości i wiedzy o źródłach naszej kultury, pokazanie skąd jesteśmy, i jakimi ścieżkami podążaliśmy

przez wieki – taki był cel Jego ostatniej książki. Ten „rodzaj współczesnego romantyzmu" ma stałe miejsce w kulturze polskiej. Jak pisał Myśliwski (2005):

> każda prawdziwa kultura objawia się w pełni dopiero wówczas, gdy już odeszła wraz z formacją, która ją stworzyła. Dopiero wówczas najwyraźniej widać, jakie nam dziedzictwo zostawiła i czy zostawiła.

Z podobną refleksją również Burszta pozostawia swego czytelnika.

BIBLIOGRAFIA:

Czech A.
2012 *Chłop potęgą jest, nie miasta*, „Gazeta Wyborcza", 29 sierpnia, http://wyborcza.pl/magazyn/1,128592,12387387,Chlop_potega_jest__nie_miasta.html

Grozdew-Kołacińska W.
2014 *Muzyka folkowa – „tradycja na skróty" czy „współczesna muzyka ludowa"?,* w: W. Grozdew-Kołacińska (red.), *Raport o stanie tradycyjnej kultury muzycznej,* Warszawa: Instytut Muzyki i Tańca, s. 48-53.

Grzesiczak Ł.
2012 *Mocno i ostro – rozmowa z Maciejem Szajkowskim*, „Tygodnik Przegląd" 33, http://www.przeglad-tygodnik.pl/pl/artykul/mocno-ostro-rozmowa-maciejem-szajkowskim

Jasiewicz, Z.
2002 *Józef Burszta*, w: E. Fryś-Pietraszkowa, A. Kowalska-Lewicka, A. Spiss (red.), *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe DWN, s. 25-28.

Myśliwski W.
2005 *Kres kultury chłopskiej*, „Gazeta Wyborcza" 119, s. 19.

Pilawski K.
2012 *Chłopofobia – rozmowa z Anną Tatarkiewicz*, „Tygodnik Przegląd" 38, http://www.przeglad-tygodnik.pl/pl/artykul/chlopofobia-rozmowa-anna-tatarkiewicz

Ratajski S.
2013 *Koncepcja ochrony dziedzictwa niematerialnego w Konwencji UNESCO,* w: J. Adamowski, K. Smyk (red.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona,* Lublin – Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Narodowy Instytut Dziedzictwa.

Trebunia-Staszel S.
2014 *Kultura ludowa <nieutracona>. Współczesne oblicza regionalnej kultury Podhala,* w: B. Fatyga, R. Michalski (red.), *Kultura ludowa. Teorie – praktyki – polityki,* Warszawa: Instytut Stosowanych Nauk Społecznych, s. 251-287.

Walenciak R.
2011 *Jestem ze wsi... I mam kompleksy*, http://www.przeglad-tygodnik.pl/pl/artykul/jestem-ze-wsi-mam-kompleksy

CZĘŚĆ CZWARTA

ŚWIADECTWA PASJI I DZIAŁANIA

Andrzej Brencz
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Poznań

PROFERSOR JÓZEF BURSZTA I WIELKOPOLSKA

Na wstępie chciałbym zastrzec, że tytuł tego artykułu nie jest zbyt adekwatny, może nawet nieco mylący. Nie zamierzam w nim bowiem podejmować wszechstronnej analizy związków Profesora Józefa Burszty z Wielkopolską. Moje ambicje są znacznie skromniejsze – chcę pokrótce przedstawić wybrany aspekt Jego drogi życiowej. Mam przy tym nadzieję, że moje przemyślenia, oparte głównie na wyrywkowej pamięci i wiedzy, poddane zostaną w przyszłości weryfikacji i uzupełnieniu. Jako uczeń Profesora czuję się jednak zobowiązany, by w setną rocznicę Jego urodzin wspomnieć swojego Mistrza, który ukierunkował moje zainteresowania ku Wielkopolsce

Józef Burszta dzieciństwo i młodość spędził na ziemi rzeszowskiej, jednak swoje dorosłe i zawodowe życie związał z innym regionem – Wielkopolską, stając się z czasem poznaniakiem i Wielkopolaninem. Początki tego wrastania, nawiązywania więzi, przypadają na lata przedwojenne i związane są z Poznaniem, gdzie studiował na Wyższym Katolickim Studium Społecznym. W tym czasie nawiązał liczne i ciekawe kontakty z przedstawicielami społeczności tego miasta, poznał też jego materialne oblicze. Kiedyś Profesor w rozmowie ze mną wspominał ten okres z dużym rozrzewnieniem, choć przyznał, że początkowo czuł się w Poznaniu obco i myślami często powracał do stron rodzinnych.

Po wojnie ponownie trafił do Poznania, tym razem już z rodziną. Ukończył studia socjologiczne i podjął pracę, jako wolontariusz, u prof. Stanisława Szczotki, nietuzinkowej postaci, o której powiedział kiedyś, że to właśnie dzięki niemu wzrosły jego związki z Poznaniem. Żartobliwie przy tym dodał, że poznaniakiem pełną gębą stał się dopiero po powiększeniu rodziny i otrzymaniu mieszkania przy ul. Gwardii Ludowej (dawniej i obecnie Wierzbięcice).

Związki Profesora z Wielkopolską – w postaci bezpośredniego kontaktu z terenem – nasiliły się szczególnie w 1956 roku, kiedy objął kierownictwo Zakładu Historii Kultury Materialnej, przekształconego rok później w Katedrę Etnografii UAM. Był doskonale do tej funkcji przygotowany – już w trakcie

studiów i pracy naukowej żywo interesował się nieobcą mu przecież problematyką wiejską, zajmując się m.in. kwestiami gospodarczymi i społecznymi (zob. wczesne prace na temat osadnictwa, stratyfikacji społecznej, instytucji itd.). Podczas pierwszych wyjazdów terenowych Profesor szybko dostrzegł, że wsie wielkopolskie pełne są – jak to się niegdyś określało – zachowanych elementów tradycyjnej kultury ludowej. Konfrontując swoje spostrzeżenia, wynikające nie tylko z bezpośredniej obserwacji, z informacjami uzyskanymi dzięki różnego rodzaju kontaktom osobistym, doszedł wtedy do wniosku o kluczowym znaczeniu – stwierdził mianowicie, że Wielkopolska należała do regionów najbardziej zaniedbanych pod względem badań etnograficznych. Dotyczyło to wszystkich dziedzin kultury, przede wszystkim zaś kultury materialnej. Należy tu zaznaczyć, że dla ówczesnych eksploracji etnograficznych, prowadzonych zresztą nie tylko w skali ośrodka poznańskiego, lecz i ogólnopolskiej, charakterystyczne były znaczące dysproporcje zarówno w zakresie badań poszczególnych dziedzin kultury ludowej, jak i regionów badawczych. Istniała swoista hierarchia obszarów „atrakcyjnych" dla studiów ludoznawczych. Małopolska, Mazowsze i kresy południowo-wschodnie stanowiły od dawna tradycyjny rejon eksploracji terenowych. Zaniedbywano natomiast Wielkopolskę i Kujawy, w mniejszym stopniu Śląsk i Pomorze. W związku z tym istniały duże luki tematyczne i terytorialne w istniejącej dokumentacji etnograficznej Wielkopolski (zob. Brencz 2006: 29 i n.). Miało to związek z powszechnie panującym choć fałszywym przekonaniem, że pod wpływem zaborcy i wpływów cywilizacyjnych dawna polska, tradycyjna kultura ludowa na tym terenie zaginęła już pod koniec XIX w.

Już w roku 1956 roku kierowany przez Profesora zespół podjął prace nad etnograficzną monografią regionu. Prowadzono je na terenie historycznej Wielkopolski, która „przez wiele stuleci zachowywała swoją odrębność polityczno-administracyjną, a jej życie kulturalne przebiegało w znacznej mierze także niezależnie od reszty ziem polskich" (Burszta 1960: 9). Rezultaty kilkuletnich badań zostały opublikowane w trzech tomach *Kultury Ludowej Wielkopolski*, której Profesor Burszta był redaktorem.

Przy tej okazji nasuwa mi się osobiste wspomnienie. Otóż w 1963 roku w zbieraniu materiałów do trzeciego tomu brali udział studenci wyższych lat poznańskiej etnografii. Ja w tym czasie ukończyłem dopiero pierwszy rok, ale w dość niezwykły sposób zostałem przez Profesora przydzielony do grupy zbierającej materiały z zakresu obrzędowości pogrzebowej. Nie było to – jak można by sądzić – wyróżnienie za „zasługi", lecz kara za „grzechy". Jako pierwszoroczniak nie zaliczyłem bowiem udziału w obowiązkowym wówczas Międzyuczelnianym Obozie Etnograficznym (badania z zakresu łowiectwa

ludowego we wsiach w okolicach Hajnówki). Pragnąc jakoś wybrnąć z opałów, groziło mi bowiem niezaliczenie roku, zgłosiłem się do Profesora z prośbą o pomoc. Ten, po wsłuchaniu moich mętnych tłumaczeń, przyjął je z wyrozumiałością i jako „pokutę" wysłał mnie w teren, wprowadzając przy okazji w tajniki kwestionariusza Na zakończenie rozmowy z nutką żalu stwierdził, że sam też bardzo chętnie wyjechałby na badania, lecz nie pozwalały mu na to obowiązki (pełnił wówczas funkcję Dziekana Wydziału Filozoficzno-Historycznego). Brakujące zaliczenie otrzymałem po przeprowadzeniu badań terenowych w południowej Wielkopolsce.

Po tej osobistej dygresji wracam do przypomnienia innych dokonań Profesora, dzięki którym Wielkopolska stała się jedynym chyba regionem, którego kultura została tak wszechstronnie zbadana i opisana. Mam tu na myśli nieco zapomniany i niedoceniany w kręgach etnograficznych *Atlas języka i kultury ludowej Wielkopolski*. W środowisku poznańskim z zamiarami stworzenia atlasu etnograficznego noszono się od dawna. Profesor Burszta już w 1960 roku sygnalizował, że równolegle z badaniami prowadzonymi na potrzeby monografii kultury ludowej Wielkopolski, należy gromadzić materiały atlasowe. Jego zdaniem wydawnictwo takie miało podstawowe znacznie dla wyjaśniania dróg rozwojowych kultury wsi tego regionu (por. Brencz 2006: 33). Przekonanie to podzielali przedstawiciele innych środowisk naukowych, zwłaszcza poznańscy dialektolodzy z prof. Zenonem Sobierajskim na czele. Z inicjatywy obu profesorów w 1970 roku podjęto szeroko zakrojone interdyscyplinarne badania terenowe. Ich efektem jest 11 tomów *Atlasu*, z których każdy składa się z dwóch części: zbioru map i komentarzy[1].

Na zakończenie chciałbym pokrótce przypomnieć wspomniane wcześniej kontakty Profesora Burszty z wielkopolskimi instytucjami i organizacjami. W pierwszej kolejności mam tu na myśli Jego długoletnią i aktywną działalność w Wielkopolskim Towarzystwie Kulturalnym. Obejmowała ona między innymi udział w licznych konferencjach, wykłady, prace redakcyjne itd. Tylko część tej działalności została udokumentowana, np. w „Kronice Wielkopolskiej", „Przeglądzie Wielkopolskim" czy tomach zawierających materiały pokonferencyjne. Lwia część tych publikacji związana była z Wielkopolską.

Profesor Burszta współpracował także z wielkopolskimi muzeami, nawiązując przy tym bliskie kontakty z ich pracownikami. Ponownie pozwolę so-

[1] Z. Sobierajski i J. Burszta wspólnie zredagowali pierwsze cztery tomy *Atlasu*: t. 1*Gospodarstwo domowe – Pożywienie* (1979); t. 2 *Człowiek – Przyroda* (1979); t. 3. *Rolnictwo* (1982); t. 4 *Rolnictwo – Hodowla* (1986). Kolejne tomy, wydane już po śmierci prof. Burszty, redagował już sam prof. Sobierajski.

bie na osobistą refleksję. Otóż podczas pracy zawodowej wielokrotnie przekonywałem się, że w niemal wszystkich wielkopolskich muzeach odkryć można „ślady" pobytu Profesora, często zachowane już tylko w pamięci, niekiedy na fotografii, czy w formie wpisów do kroniki lub księgi muzealnej. Tego rodzaju dokumentacja z biegiem czasu ulega zapomnieniu i zniszczeniu, wato byłoby więc ją utrwalić. Odnosi się to także do śladów pobytu Józefa Burszty we wsiach wielkopolskich, np. w Bukowcu, Przyprostyni, Domachowie czy Przytocznej, które odwiedzał podczas badań terenowych bądź uczestnicząc w różnego rodzaju imprezach. Pobytów takich było tak dużo, że zapewne sporządzenie ich szczegółowej mapy nie jest już dzisiaj możliwe, niemniej warto byłoby taki trud podjąć.

Wspomnieć ponadto należy o bliskich i serdecznych kontaktach Profesora z wieloma ówczesnymi regionalistami, obecnie nieco zapomnianymi. Byli wśród nich m.in. Władysław Stachowiak z Gostynia, Jan z Domachowa Bzdęga, Edward Rabiega z Kargowej, Alf Kowalski z Międzyrzecza, Klara Prillowa z Kcyni i wielu innych. Profesor miał także wielu znajomych i przyjaciół wśród duchowieństwa. Jako młody pracownik uczestniczyłem w spotkaniach z nimi, m.in. w Bytyniu, Kamionnej czy Ołoboku. Pamiętam, że już wtedy towarzyszyło mi przekonanie, że Profesor w pełni się identyfikuje z Poznaniem i Wielkopolską – regionem, w którym znalazł swoją małą ojczyznę, i w którym pozostał.

BIBLIOGRAFIA:

Brencz A.
2006 *Wielkopolski rok obrzędowy. Tradycja i zmiana*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
Sobierajski Z., Burszta J. (red)
1979-1986 *Atlas języka kultury ludowej Wielkopolski*, t. 1-4, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Agata Skrukwa
Instytut im. Oskara Kolberga
Poznań

PROFESOR JÓZEF BURSZTA – REDAKTOR *DZIEŁ WSZYSTKICH* OSKARA KOLBERGA

Profesor dr Józef Burszta został redaktorem naczelnym *Dzieł Wszystkich* Oskara Kolberga jesienią 1961 roku. Sytuacja przedsięwzięcia, jakim było wydanie drukiem całej spuścizny, publikowanej i rękopiśmiennej, XIX-wiecznego dokumentatora i badacza kultury ludowej, była wtedy bardzo trudna.

Kolberg zgromadzone przez siebie źródła przekazał Akademii Umiejętności, mając nadzieje, że zostaną one opublikowane i będą służyć nauce. Przed wybuchem pierwszej wojny światowej ukazały się cztery opracowania cząstkowe przygotowane przez Stanisława Zdziarskiego, Seweryna Udzielę i Józefa Tretiaka. Jednak sięgali oni tylko do tych Kolbergowskich tek, które miały w tytule nazwę interesującego ich regionu, nie biorąc pod uwagę, że materiały takie znajdowały się także w innych zespołach rękopiśmiennych. Później, przez cały okres dwudziestolecia międzywojennego, nie wydawano drukiem zbiorów Kolberga. Przechowywane były w budynku Akademii w Krakowie pod opieką sekretarzy i prezesów najpierw Sekcji, później Komisji Etnograficznej PAU.

Zniszczenie w czasie wojny wielu zbiorów bibliotecznych, przesunięcie granic na zachód i wyeliminowanie z obiegu naukowego bibliotek pozostawionych na kresach wschodnich, a równocześnie powstawanie nowych ośrodków naukowych na ziemiach zachodnich urealniły potrzebę wznowienia *Ludu* Kolberga i udostępnienia jego archiwum jako jednego z podstawowych źródeł do badań etnograficznych. Nowej edycji *Ludu* pozornie sprzyjała propagandowa otoczka tworzona wokół kultury ludowej, zwłaszcza w okresie, gdy sztuka polska miała być według ówczesnych decydentów „socjalistyczna w treści, a narodowa w formie". Instrumentalnie afirmatywny stosunek władz do sztuki i całej kultury ludowej zaowocował finansowaniem szerokich badań terenowych etnografów i etnomuzykologów oraz powstaniem nowych instytucji: muzeów, czasopism i ośrodków badających i propagujących tę kulturę. Propaganda ta była jednak dość często prowadzona z natrętna tezą, a wyniki badań

naukowych widziane były dobrze, jeżeli odpowiadały potrzebom władz politycznych lub mogły służyć jako swoista dekoracja ich działań.

Starania o druk materiałów Kolberga prowadzone przez Polskie Towarzystwo Ludoznawcze zostały pozytywnie zakończone w roku 1959. Uzyskano wtedy zgodę na wydanie *Dzieł wszystkich* Kolberga, a prace nad nimi i druk miały być finansowane z funduszu Komitetu Obchodów Tysiąclecia Państwa Polskiego i zakończone w roku 1966. Warunkiem było zebranie określonej liczby subskrybentów i zaplanowanie druku tak, aby jego zakończenie zbiegło się z państwowymi obchodami tej rocznicy – edycja ta miała być jednym z pomników tysiąclecia.

Zarząd Główny PTL podjął praktyczne działania, żeby ten czas wykorzystać. Powołany został Komitet Kolbergowski, spełniający rolę rady naukowej, z prof. Julianem Krzyżanowskim jako przewodniczącym, redaktorem naczelnym został prof. Józef Gajek. Większość tek z rękopisami Kolberga została przekazana w depozyt do Archiwum PTL już w r. 1953 przez prof. Tadeusza Seweryna. Wypożyczone też zostały do Wrocławia pozostałe zespoły rękopiśmienne z Biblioteki Polskiej Akademii Nauk w Krakowie. Poszukiwano na rynku antykwarycznym egzemplarzy *Lud*u w dobrym stanie, potrzebnych do ich reedycji. Zwrócono się do bibliotek, archiwów itp. instytucji z prośbą o informacje, czy posiadają rękopisy Kolberga lub inne związane z nim materiały. Spełnienie zasadniczego warunku – zebranie zamówień od 1200 subskrybentów – nie było łatwe. Pomogła w tym dobra współpraca ze Zjednoczonym Stronnictwem Ludowym, które nakazało Gminnym Spółdzielniom „Samopomoc Chłopska" podjąć subskrypcję. Książki kupowane przez te spółdzielnie były później przekazywane do lokalnych bibliotek gminnych i szkolnych.

Latem roku 1961 rozpoczął się druk pierwszego tomu *Dzieł* Kolberga. Był to fotooffsetowy przedruk *Pieśni ludu polskiego*, zbioru wydanego przez Kolberga w latach 1856–1857, a później włączonego przez niego do *Ludu* jako pierwszy w tej serii wydawniczej. Oddany do składania tom zawierał także odnoszące się do całości *Dzieł* wstępy Józefa Gajka, Juliana Krzyżanowskiego i Mariana Sobieskiego, oraz opracowane przez Ryszarda Wojciechowskiego i Mariana Sobieskiego komentarze folklorystyczne i muzykologiczne do melodii i tekstów znajdujących się w książce. Przygotowane wówczas komentarze nie zostały ostatecznie wydane w *Pieśniach ludu polskiego*. Nie zawierały one zresztą odniesień do zachowanych rękopisów, ponieważ wobec ówczesnego stopnia rozpoznania zawartości spuścizny Kolberga wyłonienie potrzebnych do tego zapisów było niewykonalne.

Decyzją Walnego Zgromadzenia Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego we wrześniu 1961 roku kierowanie wydaniem *Dzieł* Kolberga złożono w ręce pro-

fesora Józefa Burszty. Stan prac wskazywał, że zakończenie ich w wyznaczonym terminie nie będzie możliwe. Dlatego nowy redaktor musiał podjąć działania, które w znacznej mierze zmieniły dotychczas przyjęte plany, ale edycję czyniły realniejszą. Przypomnieć tu trzeba w dużym skrócie projekty edytorskie PTL z lat wcześniejszych. W roku 1949 Józef Gajek stwierdzał:

> Od kilku zresztą lat powtarza się w różnych środowiskach etnograficznych myśl reedycji dzieł Kolberga. Reedycja w dosłownym znaczeniu nie wydaje mi się słuszna – należałoby raczej pomyśleć wpierw o przeprowadzeniu zdjęcia etnograficznego na całym obszarze Polski, a następnie, uwzględniając dzieło Kolberga i późniejszy dorobek etnografii polskiej, o opracowaniu poszczególnych monografii (Gajek 1952:607).

Przeciw takim projektom od razu protestowali niektórzy etnografowie, a w czasie obrad poświęconej Kolbergowi sesji naukowej zorganizowanej przez PTL w roku 1954 władze Towarzystwa zostały zobowiązane do starania się o edycję *Dzieł wszystkich* dziewiętnastowiecznego badacza kultury ludowej. Przewidywano wtedy, że *Lud* i *Obrazy etnograficzne* opublikowane w XIX wieku będą wydane jako fotooffsetowe przedruki oryginałów, uzupełnione o współczesne nam wstępy, komentarze, indeksy i materiał ilustracyjny z różnych źródeł oraz niewydane przez Kolberga teksty i melodie z danego regionu zachowane w rękopisach. Ponadto ukazać się miały nowe monografie regionalne, przygotowane na podstawie rękopisów oraz studia i inne Kolbergowskie opracowania rozproszone w prasie, jego kompozycje i korespondencja. Towarzystwo starało się zakupić pierwodruki *Ludu* potrzebne do wykonania klisz i część takich egzemplarzy udało się znaleźć w antykwariatach. W Pracowni Kolbergowskiej powstałej wówczas przy Zarządzie Głównym PTL rozpoczęto prace przygotowawcze do wydania spuścizny rękopiśmiennej autora *Ludu*, między innymi wydrukowano specjalne formularze i przepisywano na nich teksty i melodie z rękopisów Kolberga według przyjętej systematyki (kultura materialna, społeczna, duchowa, nuty, noty bibliograficzne)[1], prowa-

[1] Formularze te były przygotowane tak, jakby miały służyć do wpisywania wyników badań terenowych współczesnych etnografów, wiele miejsca na nich zajmowały rubryki na temat wykonawcy, daty zapisu materiału i innych informacji, które w wypadku rękopisów Kolberga uzyskać było można tylko dla części z nich i to dopiero po analizach wielu innych źródeł, dane takie nie wynikały bowiem w oczywisty sposób z oglądu danej karty. Natomiast mało było miejsca na odpisy tekstów, a na formularzach przeznaczonych do przepisywania muzyki zastosowano za małe odstępy miedzy pięcioliniami, co praktycznie uniemożliwiało wpisywanie pod nutami tekstów pieśni.

dzono kwerendy w zbiorach bibliotecznych, aby zebrać możliwie pełne dane do bibliografii Kolbergowskiej oraz informacje o zachowanych rękopisach, w tym także o listach Kolberga. Przygotowano kartkowy indeks incipitów pieśni z tomów *Ludu* i zawarto umowę na opracowanie indeksu melodycznego. Najwięcej pieniędzy pochłaniało odręczne sporządzanie kopii rękopisów, które wykonywali studenci filologii polskiej i Wyższej Szkoły Muzycznej. W następnym etapie planowano wysłanie kopii każdej z tek regionalnych do etnografów w różnych ośrodkach, gdzie miały być na tej podstawie opracowane monografie lub uzupełnienia do tomów wydanych przez Kolberga.

Jesienią 1961 roku, gdy profesor Burszta został redaktorem *Dzieł wszystkich* Kolberga, a redakcja została formalnie przeniesiona do Poznania, do wyznaczonego terminu zakończenia edycji pozostało tylko pięć lat, w druku był jedynie tom pierwszy, a do następnych 35 tytułów przewidzianych do wydania fotooffsetowego brakowało wstępów, komentarzy i indeksów. Prace nad wydaniem nowych monografii opracowanych na podstawie rękopisów były również mało zaawansowane. Gotowy był maszynopis tylko jednego tomu, *Mazury Pruskie*, pozornie łatwego, bo zachował się jego kompletny czystopis sporządzony przez Kolberga. Tom ten jednak wymagał precyzyjnych odniesień do Kolbergowskich źródeł – rękopisów i druków, a tego w przygotowanym opracowaniu zabrakło. Wysłane też zostały do autora materiały tekstowe (bez muzycznych) z teki 17 *Lubelskie*, w postaci owych odręcznych kopii. Dodać tu trzeba, że w ostatecznie opracowanym w Poznaniu tomie suplementów i komentarzy do *Lubelskiego* (tom 75 *Dzieł*) znalazły się materiały z kilkunastu różnych tek, nie licząc drobnych notatek bibliograficznych. Duża liczba niewydanych przez Kolberga zapisów terenowych z okolic Lublina, w tym pieśni patriotycznych związanych z Wiosną Ludów i powstaniami narodowymi, zachowała się między innymi w tece 36 *Miscellanea*.

Jesienią 1961 r. profesor Burszta postanowił w ciągu trzech lat następnych wydawać fotooffsetowe repliki XIX-wiecznych tomów *Ludu* i *Obrazów etnograficznych*, a komentarze, indeksy itp., a przede wszystkim nowe materiały źródłowe zamieścić w osobnych tomach *Dzieł*. W ten sposób subskrybenci, którzy wpłacili znaczne sumy, mogliby otrzymywać przyrzeczone tomy, a redakcja zyskałaby czas na rozpoznanie zawartości tek Kolberga, zweryfikowanie planu tytułowego i przygotowanie do druku choćby wybranych monografii z rękopisów i komentarzy do części fotooffsetowej. Koncepcja komentarzy do tomów *Ludu* wymagała zresztą znacznej rewizji, miedzy innymi z powodu dysproporcji w merytorycznej zawartości opracowanych już, ale ostatecznie nie drukowanych komentarzy folklorystycznych i muzykologicznych do tomu pierwszego oraz braku odniesień do Kolbergowskich źródeł i rękopisów.

Projekt ten został zaakceptowany w grudniu roku 1961 przez komitet redakcyjny, którym kierował prof. Julian Krzyżanowski, a następnie przez Wydział I PAN, sprawujący opiekę naukową nad edycją. Wydanie *Dzieł* Kolberga do roku 1966, co było pierwotnym warunkiem ich finansowania, mimo przyjętej modyfikacji było jednak niemożliwe i sądzić można, że wszyscy zainteresowani zdawali sobie z tego sprawę.

Dodać tu trzeba wyjaśnienie dla współczesnych autorów i czytelników, że w okresie, gdy rozpoczynał się druk dzieł Kolberga, a także przez dziesiątki lat następnych, prawo do publikowania książek miały tylko koncesjonowane wydawnictwa – tylko one otrzymywały przydział papieru i dostęp do również koncesjonowanych drukarni. Dlatego Redakcja Dzieł Wszystkich Oskara Kolberga istniejąca przy Polskim Towarzystwie Ludoznawczym musiała korzystać z pośrednictwa dwu wydawnictw: Polskiego Wydawnictwa Muzycznego, najlepszego spośród nielicznych wówczas w Polsce firm drukujących nuty, oraz Ludowej Spółdzielni Wydawniczej należącej do Zjednoczonego Stronnictwa Ludowego. Wydawnictwa musiały swe roczne plany przedstawiać do zatwierdzenia Departamentowi Książki Ministerstwa Kultury i Sztuki w roku poprzedzającym planowany termin wydania i w rezultacie druk od chwili złożenia maszynopisu trwał najczęściej dwa lata.

Profesorowi Burszcie dosyć szybko udało się zorganizować prace nad tomami 1-36. Podstawą druku fotooffsetowego musiały być egzemplarze oryginałów w nienagannym stanie i ze wszystkimi ilustracjami. Znalezienie ich nie było łatwe. Biblioteki naukowe ze zrozumiałych powodów nie mogły wypożyczyć swoich egzemplarzy, a tomy *Ludu* pojawiające się w handlu antykwarycznym często nosiły ślady używania i pozbawione bywały barwnych litografii. Najtrudniej było zdobyć część pierwszą *Krakowskiego* i komplet rycin do tej książki. Trudne było też ustalenie zasobu rycin w tomach *Ludu* – przeglądano egzemplarze dostępne w różnych zbiorach bibliotecznych, aby ustalić, czy w monografii były w ogóle ryciny i czy były to barwne litografie, czy tylko czarno-białe drzeworyty. Tomy *Ludu* przed sporządzeniem klisz do druku poddawane były retuszowi w pracowni Polskiego Wydawnictwa Muzycznego. Wprowadzano wtedy większość poprawek wskazanych przez Kolberga w erracie pierwodruku.

W latach 1962–1964, w czasie ustalonego już trybu druku części fotooffsetowej *Dzieł*, Profesor organizował prace nad częścią edycyjną, to jest nad tomami, które miały być opracowane na podstawie rękopisów Kolberga. Burszta od początku traktował spuściznę Kolberga jako zespół źródeł, których wydanie drukiem wymaga metod podobnych do stosowanych przy opracowywaniu dokumentów historycznych i tekstów literatury pięknej. Zasady edycji źró-

deł historycznych i literackich musiały być jednak w pewnym stopniu modyfikowane ze względu na charakter formalny tej spuścizny, w znacznej części składającej się z wykonanych ze słuchu zapisów ustnej literatury ludowej i ludowej muzyki. Archiwum Kolberga w tej dziedzinie jest bardzo zróżnicowane gatunkowo, chronologicznie, autorsko i językowo. Zawiera zapisy melodii i wszystkich gatunków folkloru, przede wszystkim pieśni w większości ściśle związane z muzyką oraz bajki, podania i legendy, w różnym stopniu prezentujące w zachowanych przekazach rękopiśmiennych cechy ludowej narracji i charakterystycznej dla regionu gwary. Są to głównie rękopisy Kolberga, ale także wielu innych osób współpracujących z autorem *Ludu*, nie zawsze możliwych do zidentyfikowania. A ponadto zapisy te powstawały przez około 50 lat w okresie intensywnych przemian gospodarczych i kulturowych na wsi i prezentowały folklor z terenów bardzo zróżnicowanych etnicznie i językowo – od Wielkopolski na zachodzie i Pomorza Gdańskiego na północy po ukraińskie Pokucie na południowo-wschodnich rubieżach dawnej Rzeczypospolitej.

Dla profesora Burszty oczywiste też było, że próby opracowania do druku zapisów Kolberga na podstawie kopii, bez możliwości ich weryfikowania z oryginałami, są całkowicie sprzeczne z zasadami edycji źródeł. Profesor uważał też, że wydawcy tekstów i muzyki powinni mieć możliwość bezpośredniej i ścisłej współpracy w ciągu całego okresu opracowywania rękopisów do danego tomu. Dlatego przyszłych edytorów szukał przede wszystkim wśród osób z Poznania.

Archiwum Kolberga zostało przekazane redakcji poznańskiej dopiero we wrześniu 1962 roku i wtedy można było podjąć działania zmierzające do ostatecznego ustalenia planu tytułowego *Dzieł*. Bezpośrednio po przywiezieniu do Poznania tek z rękopisami wykonane zostały indeksy nazw geograficznych do każdej z nich. Indeksy te i nawet pobieżne zapoznanie się z zawartością tek jednoznacznie wskazywały, że zapisy do każdej planowanej monografii znajdują się w kilkunastu co najmniej tekach, a w każdej z nich są manuskrypty odnoszące się do kilku lub kilkunastu różnych regionów lub problemów. Ponadto zauważyć było można, że pewna część kart w tekach jest pozbawiona informacji o lokalizacji geograficznej znajdujących się na nich zapisów[2]. Dosyć

[2] Szerzej stan rękopisów jest omawiany każdorazowo w przedmowach do tomów oraz zrekapitulowany w kilku osobnych opracowaniach, zob. np. artykuł E. Miller *Kolbergowskie metody zbierania i wydawania tekstów ludowych w świetle rękopisów* w tomie studiów *Oskar Kolberg. Prekursor antropologii kultury* wydanym przez Instytut Sztuki PAN (Warszawa 1995) a także obszerne rozdziały na ten temat w przygotowywanym do druku tomie 85 *Dzieł* : *Oskar Kolberg. Biografia*.

szybko okazało się też, że w planach przygotowanych poprzednio we Wrocławiu nie ujęto tomów, do których są obfite materiały (np. *Litwy*).

Plan tytułowy *Dzieł wszystkich* budowany był przez Profesora na podstawie dostępnej wówczas dokumentacji. Podstawowym źródłem służącym do odtworzenia planów Kolberga był program *Ludu* przedstawiony przez niego dyrektorowi Ossolineum, Augustowi Bielowskiemu w r. 1869 oraz spisy tek regionalnych. Znaleźć swoje miejsce powinien był także pozostały dorobek Kolberga, w tym kompozycje, recenzje, korespondencje i inne artykuły ogłaszane w prasie oraz autorskie opracowania zawarte w *Encyklopedii powszechnej* Samuela Orgelbranda. Część tych publikacji odnotowana była w bibliografiach, część wyszukiwana była w ciągu paru lat podczas kwerend w dziewiętnastowiecznej prasie, głównie warszawskiej.

Jednak zasadniczy korpus *Dzieł* stanowiły nowe monografie folklorystyczno-etnograficzne. Pierwszoplanowym zadaniem stało się zatem takie rozpoznanie zawartości tek z rękopisami, aby zorientować się, które monografie regionalne spośród planowanych przez Kolberga można opracować, etapem następnym było wskazanie, gdzie – w której tece i na których kartach – znajdują się materiały do zaplanowanych tytułów. Dlatego podjęta została szczegółowa inwentaryzacja spuścizny rękopiśmiennej Kolberga. Polegała ona na ustalaniu, czy zachowany zapis był wykorzystany w którymś z tomów *Ludu*, a jeżeli nie, to z jakiego regionu pochodzi i gdzie ma być opublikowany. Wspomnieć tu trzeba, że w rękopisach Kolberga znajduje się ponad 30 tysięcy pieśni oraz tysiące notatek dotyczących kultury materialnej, obrzędów i wierzeń, setki zapisów bajek, legend i facecji, przysłów, not bibliograficznych itd. Każda melodia i tekst, każda notatka były zapisywane kolejno w inwentarzu do teki według ich porządku na kartach, a obok zamieszczano informację, którego regionu lub tematu dotyczy, czyli w którym z planowanych tomów ma być zamieszczona lub w którym opublikował ją Kolberg. Inwentaryzację zapisów nutowych, których w rękopisach liczbowo jest najwięcej, przeprowadzali poznańscy muzykologowie i muzycy, teksty inwentaryzowały dwie zatrudnione już wtedy redaktorki. Od czasu gdy dysponowaliśmy już reedycją tomów *Ludu* i *Obrazów etnograficznych*, kompletem tomów 1–36 *Dzieł* mogliśmy posługiwać się jako egzemplarzem roboczym. Inwentarze były podstawą do wyboru materiałów do przygotowywanego tomu, a razem z notatkami w egzemplarzu roboczym nadal służą jako podstawowa pomoc przy ustalaniu źródeł do komentarzy zamieszczanych w wydawanych obecnie tomach suplementowych.

Dosyć wcześnie, mimo że inwentaryzacja tek Kolberga była ledwo rozpoczęta, profesor Burszta musiał podjąć trudną decyzję o druku wybranych tomów opracowanych na podstawie rękopisów. Przyczyną było to, że jesienią

roku 1964, gdy dobiegały końca prace nad częścią fotooffsetową *Dzieł*, delegacji Komitetu Redakcyjnego starającej się o przydział papieru na następne tomy, dyrektorka departamentu książki w Ministerstwie Kultury i Sztuki odpowiedziała „Przecież macie już swojego Kolberga, czego więcej chcecie". Znając realia, już wcześniej Profesor dążył do szybkiego wydania drukiem kilku tomów, których ukazanie się stworzyłoby fakty dokonane. Wybór padł na materiały etnograficzno-folklorystyczne z Pomorza i z Mazur i na korespondencję Kolberga. Miały to być tomy 39–40 i 64–66 *Dzieł wszystkich*, zatem wypełnienie luki między nimi byłoby niepodważalną koniecznością. Wydanie listów Kolberga, wyprzedzające edycję innych materiałów, choć z wielu względów konieczne, było jednak – patrząc z obecnej perspektywy – za wczesne. Materiały z Pomorza i Mazur były już dosyć dokładnie wyodrębnione i opublikowanie ich na ówczesnym etapie inwentaryzacji spuścizny rękopiśmiennej Kolberga nie groziło odkryciem nowych źródeł do tych regionów w trakcie druku, lub po jego zakończeniu. Pewne problemy stwarzało natomiast przygotowanie do druku korespondencji przed rozpoznaniem i zinwentaryzowaniem całości rękopisów Kolberga, co odbiło się między innymi na zawartości przypisów do listów.

Prace nad nowymi tomami powinny były przebiegać według jednolitych zasad przyjętych dla wszystkich monografii regionalnych redagowanych na podstawie zachowanych rękopisów. Dla Profesora i dla zorganizowanego przez niego w latach 1962–1964 niewielkiego stałego zespołu oczywiste było, że opracowanie Kolbergowskich źródeł w możliwie największym stopniu ma być bliskie koncepcji ich autora. Wynikało to nie tylko z pietyzmu dla trudu i ogromnego dorobku Kolberga. Jego archiwum nie było zbiorem przypadkowym, *silva rerum*. Zgromadził je jeden człowiek, głównie w czasie badań terenowych, do wydawnictwa określonego programem ogłoszonym publicznie w roku 1865, a potwierdzonym wieloma wydanymi tomami. Tylko edycja zgodna z programem twórcy umożliwiała ich pełne wykorzystanie i poprawną interpretację. Tego byliśmy zawsze świadomi. Dlatego porządek materiałów w nowych tomach został oparty na analizach układu treści w monografiach wydanych w ramach *Ludu* i *Obrazów etnograficznych*. Dotyczyło to zawartości rozdziałów i kolejności poszczególnych materiałów wewnątrz nich, a także klasyfikacji pieśni, których w zachowanej spuściźnie jest najwięcej. Było też oczywiste, że jako tworzywo nowych monografii służyć mogą tylko materiały zgromadzone przez Kolberga, przy czym zasada ta dotyczyła także rycin.

Profesor opracował obszerną ogólną instrukcję wydawniczą regulującą najważniejsze zasady przygotowania do druku zawartości archiwum Kolberga. Podawała ona wzorcowy układ materiałów w tomie i zakres rzeczowy

wstępów do nowych monografii, indeksów i spisów bibliograficznych. Zasady modernizacji języka z oczywistych powodów były nieco odmienne dla odautorskich opisów (np. kultury materialnej czy obrzędów) i dla artystycznych tekstów folkloru. Ogólne instrukcje do odczytywania i odtwarzania zapisów gwarowych polskich opracowała Monika Gruchmanowa, a analogiczną dla tekstów gwarowych ukraińskich Władysław Kuraszkiewicz. Instrukcje wydawnicze dotyczące zapisów nutowych przygotowali Marian Sobieski i Danuta Pawlakowa. Współpracownikami redakcji byli między innymi etnomuzykolodzy wykształceni na Uniwersytecie Poznańskim jeszcze przez Jadwigę i Mariana Sobieskich i biorący udział w organizowanych przez nich badaniach terenowych. Również edytorzy kolejnych tomów, językoznawcy, historycy, etnografowie, muzykologowie i filolodzy związani byli z Poznaniem, co umożliwiało im bezpośrednie korzystanie z rękopisów i tworzonego w redakcji warsztatu. Na ten składały się katalogi, indeksy, mapy, słowniki i inne zbiory biblioteczne. Dosyć szybko dorobiliśmy się na przykład słownika Jana Karłowicza, niezbędnego dla wydawców XIX-wiecznych rękopisów, a także zbiorów pieśni kościelnych M. M. Mioduszewskiego z pierwszej połowy XIX w. Organizacja warsztatu redakcyjnego nie zawsze była prosta. Przez długi czas niektóre z bardzo często potrzebnych w pracy druków XIX-wiecznych (np. zbiór pieśni K. W. Wójcickiego z roku 1836) mieliśmy tylko w postaci mikrofilmów. Jednym z podstawowych opracowań potrzebnych w codziennej pracy był *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych ziem słowiańskich* wydany w latach 1880–1902. Dziś jest on dostępny on-line z wyszukiwarką, ale do czasu ukazania się reprintu tego dzieła w roku 1982 korzystaliśmy z egzemplarza należącego do katedry etnografii UAM, a wypożyczenie odbyło się bez trudności – Profesor był kierownikiem tej katedry. Korzystaliśmy też i do dziś korzystamy z *Karty dawnej Polski* opracowanej pod kierunkiem Wojciecha Chrzanowskiego i wydanej w 45 sekcjach w roku 1859 w Paryżu. Ku naszej radości egzemplarz map Chrzanowskiego miała biblioteka UAM i mogliśmy sfotografować je i następnie zrobić odbitki, co przy formacie 50 x 60 cm udało się tylko dzięki współpracy z jednym z zakładów Politechniki Poznańskiej. Kartoteki, niezbędne zwłaszcza do opracowania pieśni i melodii, tworzyliśmy sami, a działo się to równolegle do inwentaryzacji rękopisów, współpracy z edytorami poszczególnych tomów i wykonywaniem korekt tomów już będących w druku. Niewielki zespół stałych, etatowych pracowników, składający się od lata 1963 roku i przez wiele lat następnych z jednego muzykologa i dwu filologów, musiał sprostać bardzo dużym obciążeniom.

Od 1965 roku ukazywały się co roku dwa lub trzy tomy *Dzieł* Kolberga opracowane na podstawie jego rękopisów. Dużo czasu i wysiłku pochłaniały

Profesorowi starania o finansowanie tej edycji. Poza normalnym składaniem preliminarza budżetowego i potem sprawozdań i bilansu, dla zapewnienia ciągłości istnienia placówki musiał wielokrotnie zabiegać o spotkania z władzami Polskiej Akademii Nauk, Zjednoczonego Stronnictwa Ludowego, z marszałkiem Sejmu tradycyjnie desygnowanym przez ZSL, a także z prof. Jabłońskim, przewodniczącym Rady Państwa. W takich spotkaniach brał udział zwykle także przewodniczący komitetu redakcyjnego, do roku 1976 prof. Julian Krzyżanowski, później prof. Gerard Labuda. Konieczne wyjazdy do Warszawy, nawet jeżeli przynosiły zamierzony skutek, a nie zawsze tak się działo, były bardzo męczące. Ale wydawanie *Dzieł* Kolberga dostarczało też Profesorowi wielu szczęśliwych chwil.

Przypominam sobie dobrze, jak Profesor bywał zadowolony, gdy przeglądał nowy maszynopis lub odbitki korektorskie przed odesłaniem do wydawnictwa. Miał przy tym ten szczególny dar, który pozwalał mu na stu stronach nieskazitelnego maszynopisu podczas pozornie pobieżnego zapoznawania się z nim znaleźć tę jedną jedyną niepoprawioną literówkę. Cała redakcja mieściła się, tak jak dziś, w jednym dużym pomieszczeniu, oświetlonym z dwu stron wysokimi oknami, w środkowej oficynie kamienicy w centrum miasta. Przedtem była to sala wykładowa uniwersytetu, której przyznanie na potrzeby redakcji wymagało ze strony Profesora wielu skomplikowanych zabiegów. „Gabinetem" redaktora naczelnego było jego biurko pod pierwszym z trzech okien po lewej, z fotelem redaktora i krzesłem dla rozmówcy. Pod oknami po prawej stronie znajdowały się nasze miejsca pracy, również niczym niewydzielone. Sprzyjało to zmniejszeniu do niezbędnego minimum dystansu między Profesorem a zespołem. Po każdym powrocie z rozmów w Warszawie Profesor bezpośrednio informował nas o rezultatach, podobnie po przyjeździe z konferencji naukowych w kraju i za granicą przekazywał swoje refleksje na temat prowadzonych tam dyskusji. Do pamiętnych należy na pewno długa, bo kilkugodzinna, relacja z pierwszego dnia Kongresu Nauki i Kultury Polskiej w grudniu 1981 r., pierwszego i jedynego, bo obrady przerwało ogłoszenie stanu wojennego.

Profesor pozostawiał zespołowi dużo swobody w rozwiązywaniu problemów pojawiających się w trakcie prac redakcyjnych i aprobował przedstawiane i uzasadnione przez nas inicjatywy. A opracowywanie kolejnych tomów wymagało przede wszystkim przestrzegania przyjętych zasad, ale także modyfikowania ich zależnie od specyfiki źródeł przeznaczonych do druku w danym tomie. Skłaniał nas do udziału w konferencjach naukowych i zawsze zainteresowany był treścią przygotowanych przez nas referatów. Prezentowaliśmy też Profesorowi teksty wysyłane do druku poza redakcję, choć sam nie wyma-

gał tego. Czytał je z zainteresowaniem i przedstawiał krótką ustną „recenzję", a nam dawał do lektury własne prace, jeszcze w postaci maszynopisu i to nie tylko na tematy związane z Kolbergiem. Jako pierwsi czytelnicy byliśmy też ich pierwszymi recenzentami i – jak wszyscy pamiętamy – cenił nasze zdanie. Zawsze był niezmiernie życzliwy dla młodych, a mogliśmy to obserwować nie tylko w stosunku do nas, lecz także wtedy, gdy do jego „gabinetu" w redakcji przychodzili magistranci lub gdy odbywały się u nas wykłady dla studentów etnografii i muzykologii na temat dorobku Kolberga. Prowadził je najpierw sam, potem był świadkiem naszych działań na tym polu. Te sytuacje wyraźnie pokazywały, że nauczanie było jedną z najważniejszych jego pasji i że był utalentowanym pedagogiem.

Ostatnie lata pracy redaktora *Dzieł* Kolberga wypełnione były troską o pieniądze na opracowywanie i druk kolejnych tomów oraz organizacją prac na indeksami do całej edycji. Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, którego agendą była redakcja nadal, otrzymywało coraz mniejsze dotacje, jednak mimo restrykcji finansowych udało się uzyskać półtora etatu dla dwojga etnografów, tworząc zalążek pracowni indeksowej. Stawało się już oczywiste, że do prac indeksowych wykorzystane zostaną komputery, ale były to początki stosowania tych urządzeń w polskiej humanistyce. Profesor zdążył jeszcze nawiązać współpracę redakcji z centrum obliczeniowym uniwersytetu, gdzie nasi etnografowie rozpoczęli szkolenie na wielkich maszynach z wrocławskiego Elwro. Pierwszy komputer zdołaliśmy kupić dopiero jesienią 1987 r.

Koncepcja edytorska *Dzieł wszystkich* Oskara Kolberga i konsekwentna jej realizacja jako zespołu źródeł folklorystycznych zachodnio- i wschodniosłowiańskich zostały docenione – Profesor w roku 1975 został uhonorowany nagrodą Herdera.

Kolberg swe plany przedstawił w roku 1865 następująco:

> Etnografia jest nauką nową, niewytrawną jeszcze, niewrobioną, lubo celu swego świadomą; potrzeba do niej rozwinięcia materiałów jak do historii, więc i moja praca niczym prawie jeszcze innym nie będzie, jak skrzętnym ich nagromadzeniem (*Korespondencja O. Kolberga* 1965: 116).

Sto lat później, gdy kończył się druk części fotooffsetowej *Dzieł* Oskara Kolberga, profesor Burszta pisał:

> W rękach pracowników nauki i kultury, w pracowniach badawczych, w uczelniach i bibliotekach (także zagranicznych) pojawia się dzieło, które swoim rozmiarem, nakładem pracy i znaczeniem użytkowym wykracza daleko poza ramy dotychcza-

sowych publikacji etnograficznych czy folklorystycznych zarówno u nas, jak i za granicą (Burszta 1964b: 46).

Pisząc wtedy o nakładzie pracy prof. Burszta myślał o Oskarze Kolbergu, dziś możemy dodać, że był to także wieloletni trud Profesora, polegający najpierw na stworzeniu zasad wydania i zorganizowaniu zespołu opracowującego rękopisy, następnie na stałym czuwaniu nad realizacją wielkiego przedsięwzięcia, jakim było udostępnienia nauce i kulturze całej spuścizny tego wielkiego romantyka i pozytywisty – autora *Ludu*.

BIBLIOGRAFIA:

Gajek J.
1952 *Zadania Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w okresie najbliższego 6-cio lecia*, „Lud" 39, s. 606–611.

Korespondencja Oskara Kolberga
1965 List Oskara Kolberga do Józefa Blizińskiego, w: *Korespondencja Oskara Kolberga* cz. I, *Dzieła wszystkie* t. 64, Wrocław, Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Instytut im. O. Kolberga, s. 116–118.

Hanka Wawruch
Muzeum Narodowe Rolnictwa
i Przemysłu Rolno-Spożywczego
Szreniawa

PROFESOR JÓZEF BURSZTA JAKO WSPÓŁORGANIZATOR MUZEUM NARODOWEGO ROLNICTWA W SZRENIAWIE

Tak się „jubileuszowo" składa, że w 2014 roku, w setną rocznicę urodzin Profesora Józefa Burszty, swój jubileusz, w tym przypadku 50-lecia, obchodzi również Muzeum Narodowe Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego w Szreniawie. Jego nazwa zmieniała się dwa razy – powstało w 1964 roku jako Muzeum Rolnictwa w Szreniawie, w 1975 roku uzyskało status Muzeum Narodowego, a w 1985 roku jego nazwa została poszerzona o człon „i Przemysłu Rolno-Spożywczego". Nazwa ta w pełni odzwierciedla szerokie spektrum zainteresowań Muzeum. Jednym z orędowników takiego rozwiązania był Profesor Burszta, który w wystąpieniach na forum Rady Naukowej Muzeum wielokrotnie postulował rozszerzenie zakresu działalności tej placówki. Świadczą przede wszystkim zbiory Archiwum Zakładowego Muzeum Narodowego Rolnictwa w Szreniawie, w szczególności protokoły z posiedzeń jego Rad Naukowych. Uzupełnieniem tych materiałów są fotografie znajdujące się w zbiorach Archiwum Ikonograficznego.

Aby dogłębniej prześledzić rolę Profesora jako współorganizatora Muzeum w Szreniawie, przyjrzyjmy się w pierwszej kolejności historii jego powstania. Starania o utworzenie w Polsce muzeum rolnictwa rozpoczęły się w 1960 roku[3]. Wówczas to prof. Witold Pruski (z wykształcenia rolnik) złożył do ówczesnego Ministra Rolnictwa memoriał o potrzebie założenia w kraju muzeum rolnictwa, a w 1962 roku przedstawił jego założenia organizacyjne. Procedury formalne trwały cztery lata – ich zwieńczeniem było Zarządzenie Ministra Rolnictwa z 4 lipca 1964 roku, na mocy którego utworzone zostało Muzeum Rolnictwa w Szreniawie pod Poznaniem (*Zarządzenie* 1964; *Oświadczenie* 1965). Pruski, który w kwietniu 1965 roku został przewodniczącym

[3] W Polsce po II wojnie światowej nie było muzeum rolnictwa w pełni tego słowa znaczeniu. Działały wprawdzie muzea budownictwa ludowego, popularnie zwane skansenami etnograficznymi, ale ich założenia i cele były zupełnie inne.

Rady Naukowej Muzeum, w oświadczeniu na temat okoliczności jego powstania stwierdził: „Jak dowiedziałem się z czasem o założenie Muzeum w Szreniawie czyniły starania również i inne osoby, lecz przebieg tych starań nie jest mi bliżej znany" (*Oświadczenie* 1965). Pruski nie wymienił tych osób, jednak wiadomo, że w gronie poznańskich naukowców zabiegających o powołanie muzeum w Szreniawie byli Profesora Burszta oraz nieżyjący już także dr Stanisław Błaszczyk (pracownik Muzeum Etnograficznego w Poznaniu i wykładowca w Katedrze Etnografii UAM). Być może przyczyną pominięcia ich udziału w staraniach o utworzenie muzeum był spór o jego profil i lokalizację – Burszta był gorącym zwolennikiem budowy wielkopolskiego skansenu, którego miejsce widział w Szreniawie (po przeciwnej stronie szosy poznańskiej w stosunku do obecnego muzeum), podczas gdy inni opowiadali się za utworzeniem muzeum rolnictwa. Ostatecznie ta koncepcja zwyciężyła, a skansen, czyli Wielkopolski Park Etnograficzny, powstał w 1975 roku w pięknym otoczeniu Jeziora Lednickiego w Dziekanowicach.

Mało kto już dzisiaj pamięta, że zgodnie z intencjami i zapotrzebowaniem politycznym ówczesnych władz, w Szreniawie miało powstać Muzeum Rolnictwa i Związku Zawodowego Pracowników Rolnych, poświęcone głównie historii robotników rolnych. Według założeń programowych miało ono gromadzić, konserwować, naukowo opracowywać i udostępniać społeczeństwu eksponaty oraz materiały obrazujące dzieje rolnictwa w Polsce, w tym zwłaszcza robotników rolnych. Celem działalności Muzeum było także dokumentowanie historii konfliktu klasowego na polskiej wsi, walk o poprawę warunków socjalno-bytowych robotników oraz działalności ruchu związkowego. Miało ono ponadto wydawać publikacje popularno-naukowe, skierowane przede wszystkim do młodzieży szkolnej uczącej się zawodu rolnika (*Informacja* 1964).

Zważywszy na takie, a nie inne założenia programowe łatwo zrozumieć, dlaczego ówczesne władze uznały, że najbardziej odpowiednim miejscem dla utworzenia muzeum o takim profilu będzie zespół dworsko-parkowy po byłym gospodarstwie folwarcznym – majątku Szreniawa – w którym, co oczywiste, zatrudnieni byli tzw. robotnicy rolni.

Działalność Muzeum w Szreniawie zainaugurowała wystawa pt. *Życie, praca i walka robotnika rolnego*. Znalazły się na niej narzędzia pracy, przedmioty codziennego użytku i ubiór robotników rolnych, a także dzieła sztuki przedstawiające życie, pracę, walkę i położenie proletariatu rolnego oraz dokumenty ilustrujące historyczne przeobrażenia tej grupy społeczno-zawodowej (*Scenariusz* 1963-1964). Profesor Burszta był kuratorem naukowym wystawy. Na zdjęciu z wernisażu widać, jak razem z dr. Błaszczykiem i ówczesnym Dyrektorem Muzeum i autorem scenariusza wystawy dr. Władysławem Rogalą, oglą-



Fot. 1 Prof. J. Burszta i dr S. Błaszczyk przed żniwiarką firmy Mc Cornik.
Archiwum Ikonograficzne MNRiPR–S w Szreniawie. (repr. cyfrowa A. Floryszczak, 2014).

dają żniwiarkę firmy Mc Cornik – jeden z najstarszych obiektów w muzealnych zbiorach (również ze względu na datowanie obiektu).

Profesor przez 20 lat (1966-1986) był członkiem Rady Naukowej Muzeum. Już 19 lipca 1964 roku, jako Kierownik Katedry Etnografii UAM w Poznaniu, uczestniczył w jej posiedzeniu inauguracyjnym (*Uroczystość* 1964), a w latach 1973-1975 był Przewodniczącym Rady. Po uzyskaniu przez Muzeum w 1975 roku statusu Muzeum Narodowego, konieczne było powołanie nowego składu Rady Naukowej. Burszta został w nim wybrany na Pierwszego Zastępcę Przewodniczącego (*Rada Naukowa* 1976–1979). Funkcję tę sprawował do 1984 roku, kiedy to zrzekł się jej ze względu na liczne inne obowiązki zawodowe, pozostając jednak nadal członkiem Rady[1]. W tej roli uczestniczył w dyskusjach

[1] Według Błaszczyka (1989: 8), Burszta był członkiem Rady Naukowej Muzeum w Szreniawie od 1972 roku. Zachowane w Archiwum Zakładowym MNR w Szreniawie protokoły potwierdzają jednak jego członkowstwo już od 1966 roku, a także udział w posiedzeniu inauguracyjnym Rady w dniu 19 lipca 1964 roku.



Fot. 2 Profesor J. Burszta podczas otwarcia wystawy stałej „Historia gleboznawstwa", 1975. Archiwum Ikonograficzne MNRiPR-S w Szreniawie. (repr. cyfrowa A. Floryszczak, 2014).

dotyczących programu wystawienniczo-edukacyjnego, oświatowego i wydawniczego Muzeum.

Wystawa inaugurująca działalność Muzeum Rolnictwa nie była jedyną, której konsultantem był Profesor Burszta. Wraz z poszerzaniem zakresu zainteresowań Muzeum, otwierano nowe wystawy stałe i czasowe.

Profesor opiniował ich scenariusze, zawsze służąc swoją wiedzą. Kierował się przy tym przekonaniem, że:

> Proces zmian kulturowych wsi polskiej był zjawiskiem złożonym i wyznaczonym szeregiem różnorodnych, współzależnych czynników. Jedne z nich stwarzały tylko sprzyjające okoliczności zmian i postępu, inne były wręcz nosicielem tych zmian. Trzeba też uwzględniać fakt, że czynniki zmian i postępu nie działały automatycznie jak siły mechaniczne, lecz swoiście przełamywały się w konkretnym oddziaływaniu. Jeśli bowiem chodzi o główny przedmiot tego oddziaływania – ludność wiejską, chłopską – to ów <współczynnik ludzki> musi być szczególnie brany pod uwagę w efektach wszelkiego odgórnego oddziaływania. Pod owym <współczynnikiem> należy rozumieć całą sferę postaw wartościowań i treści umysło-

wych ukształtowanych w warstwie chłopskiej poprzez wieki, tworzących to, co nazywamy umysłową kulturą ludową (Burszta 1970c: 7-8).

Wraz z rozwojem Muzeum, na przełomie lat 70. i 80. XX wieku, zaczęto coraz częściej się zastanawiać, czy „muzealną" historię wsi polskiej można zawężać do historii robotników rolnych. Jak wynika z dokumentów, prof. Zygmunt Hemmerling (członek Rady Naukowej), podczas jednej z dyskusji postawił pytanie dotyczące miejsca zajmowanego przez gospodarkę indywidualną i jej problemy w całokształcie pracy muzeum. Podał w wątpliwość słuszność tak dużego zainteresowania historią robotników rolnych, podkreślając że rolnictwo polskie to również, a może przede wszystkim, rolnictwo indywidualne, którego historii należałoby poświęcić część ekspozycji (*Protokoły* 1979--1983). Nieco inne stanowisko przedstawił Burszta, który:

odnosząc się do stanowiska Prof. Zygmunta Hemmerlinga postulował aby kulturę rolniczą pokazywać w poszczególnych okresach a materiały do wystaw czasowych przygotowywać przez dłuższy czas i w ten sposób, aby rezultaty tej pracy automatycznie mogły być włączone do wystawy podstawowej (zrębowej). Profesor Burszta w swoim wystąpieniu podkreślił zwrócenie uwagi na pojęcie robotnika rolnego. Scenariusz i przyszła ekspozycja winny dotyczyć robotników rolnych w majątkach obszarniczych, robotników najemnych w gospodarstwach bogatych chłopów oraz biedotę wiejską. Wieloletnie badania Profesora wskazywały bowiem, że wymienione wyżej kategorie ludności wiejskiej były w dawnych wsiach przestrzennie lokalizowane. W tzw. czworakach mieszkali robotnicy folwarczni, w gospodarstwach chłopskich spotykało natomiast małe domki najemnych robotników. Biedota wiejska zamieszkiwała tzw. nawsie (były tam domki o wymiarach 2,5 x 4 m), oddzielone od skupisk gospodarstw chłopskich. Należałoby w terenie wyszukać takie reprezentatywne obiekty, sfotografować je i przedstawić na ekspozycji (*Protokoły* 1976 – 1981).

Problematyka związana z historią robotników rolnych była ważnym przedmiotem zainteresowań Profesora. Swoje przemyślenia na ten temat zawarł w artykule *Robotnicy rolni o swojej kulturze w końcu XIX i na początku XX wieku*, zamieszczonym w jednym z tomów „Rocznika Muzeum Narodowego Rolnictwa w Szreniawie" (Burszta 1981).

Profesor Burszta aktywnie uczestniczył w nowych wyzwaniach, jakie stawiało przed sobą Muzeum w Szreniawie. W lutym 1981 roku ówczesny Dyrektor, dr Henryk Nowacki, zaproponował Radzie powołanie do życia sekcji

problemowych, których zadaniem miało być nie tylko, jak do tej pory, konsultowanie scenariuszów wystaw stałych i czasowych, lecz również opiniowanie planów badań naukowych, pomoc w pracach badawczych i ich ocena, a także ocena oraz działalności oświatowej Muzeum. Nowacki zaproponował utworzenie następujących sekcji: historii przemian społeczno-gospodarczych wsi, nauki i oświaty rolniczej, kultury ludowej, kultury materialnej (technicznej) oraz sekcji do spraw konserwacji i renowacji. Profesor Burszta został członkiem sekcji kultury ludowej (*Protokoły* 1979 – 1983; *Rada Naukowa* 1976-1981).

Nieobce były Burszcie problemy finansowe, z jakimi borykały się muzea w Polsce w latach 80. XX wieku. Mając je na uwadze proponował na przykład, by muzea w Szreniawie i na Lednicy współpracowały ze sobą w zakresie badań terenowych. Prócz tego, znając trudności związane z wyposażeniem wnętrz muzealnych (był członkiem Rady Naukowej Muzeum na Lednicy), opowiadał się za wspólnymi, korzystnymi dla obu palcówek wyjazdami eksploracyjnymi (*Protokoły* 1979-1873). Propozycje te, mimo iż racjonalne, z trudnych dziś do ustalenia powodów, nie doczekały się realizacji.

Profesor aktywnie angażował się także w plany poszerzania działalności merytorycznej Muzeum w Szreniawie, w tym w przejęcie, a następnie przekształcenie w Oddział, kompleksu pałacowo-parkowego w Uzarzewie koło Poznania (obecnie Muzeum Przyrodniczo-Łowieckie) oraz obiektów dawnej osady młyńskiej w Jaraczu w powiecie obornickim (obecnie Muzeum Młynarstwa)[2].

Profesor miał również duży udział w opiece merytorycznej nad powstałą w 1986 roku pracownią realizującą resortowy temat badawczo-rozwojowy „Ewidencja i dokumentacja zabytków folwarcznego budownictwa rolniczego i obiektów przemysłu rolno-spożywczego". Burszta uważał, że punktem wyjścia do inwentaryzacji budownictwa folwarcznego i przemysłu rolno-

[2] Już pod koniec lat 70. XX wieku w pałacyku w Uzarzewie mieściło się muzeum związane z wielkopolskim łowiectwem. Było ono we władaniu Związku Łowieckiego i Wojewódzkiego Zarządu PGR (*Rada Naukowa* 1976-1981; Makarewicz 2014: 249). W związku z przemianami gospodarczymi lat 80. XX wieku, inicjatorzy Muzeum obawiali się, że po planowanym remoncie dwór zostanie przeznaczony na wiejską świetlicę. Ich zdaniem, groziło to zniszczeniem obiektu, co było niebezpodstawne, zważywszy na los wielu zabudowań byłych majątków ziemskich po likwidacji PGR-ów (*Protokoły* 1979-1983; *Rada Naukowa* 1976-1981). Burszta uważał, że uzarzewski dwór, przydworski park i zabudowania gospodarskie są cennymi zabytkami kultury, które należy chronić. Wierzył, że Muzeum w Uzarzewie będzie w kiedyś istniało samodzielnie (*Protokoły* 1979-1983). Żywo interesował się również stanem zaawansowania wieloletnich lat prac przy odbudowie obiektów dawnej osady młyńskiej Jaracz Młyn, obecnie oddziału Muzeum, które szczególnie nasiliły się w 1985 roku (*Protokoły* 1985).

-spożywczego powinny być poszukiwania w archiwach wojewódzkich. Wskazywał, iż Archiwum Państwowe w Poznaniu dysponuje aktami podworskimi z inwentaryzacjami dóbr wielkopolskich i planami pochodzącymi z końca XVIII i pierwszej połowy XIX wieku. Jego zdaniem, materiały te należało wnikliwie przeanalizować. Stanowisko to zyskało akceptację Dyrektora Muzeum i pozostałych członków Rady (*Protokoły* 1986-1989). Zespół Pracowni, już w pierwszym roku jej istnienia, przeprowadził kwerendę archiwalną i odbył wiele wyjazdów terenowych. W 1986 roku zakończono i podsumowano pierwszy etap prac, którego rezultatem była rejestracja około 500 obiektów w dwóch gminach województwa poznańskiego i leszczyńskiego[3].

Stanowisko Profesora nie zawsze było jednak zgodne z planami działań merytorycznych Dyrekcji Muzeum. Mam tu przykładowo na myśli dyskusję nad „Programem docelowego rozwoju Muzeum Narodowego Rolnictwa w Szreniawie i zadaniami na lata 1986-1990". Dyrektor proponował w nim dwie formy działania: założenie i prowadzenie centralnego rejestru rolno-spożywczego oraz opiekę nad kolekcjami i zabytkami ruchomymi znajdującymi się poza muzeum na terenie całego kraju (*Protokoły* 1986-1989). Burszta uważał ten plan za ambitny, ale obawiał się, że samo zbieranie danych w terenie i opiekowanie się kolekcjami oraz zabytkami ruchomymi znajdującymi się na terenie całego kraju przerastało możliwości Muzeum. Sceptycznie oceniał również możliwość efektywnej ochrony skatalogowanych obiektów. Co więcej, nie wierzył, by plan udało się zrealizować w zakładanym czasie (*Protokoły* 1985). Pamiętam burzliwe dyskusje na ten temat podczas spotkań Dyrekcji z z pracownikami merytorycznymi. Większość z nas podzielała wątpliwości i obawy Profesora. Powoływaliśmy się na Jego autorytet, co – być może – spowodowało, że program nie został wdrożony do realizacji.

Jako członek Rady Naukowej i miłośnik kultury chłopskiej Profesor Burszta udzielał zawsze pełnego wsparcia wszelkim działaniom Muzeum w zakresie organizacji sesji naukowych oraz przedsięwzięć mniejszego formatu, takich jak różnego rodzaju konkursy propagujące i dokumentujące historię mieszańców wsi. Świadczą o tym nie tylko oficjalne protokoły z posiedzeń Rady, lecz także nieliczne zachowane zdjęcia, na przykład z udziału Profesora w sesji

[3] Plonem działalności naukowo-badawczej istniejącej do dziś Pracowni Ewidencji i Dokumentacji Zabytków Folwarcznego Budownictwa Rolniczego i Obiektów Przemysłu Rolno-Spożywczego jest album *Architektura niedostrzegana. Budownictwo folwarczne Wielkopolski* (Jakimowicz 1994) oraz wydawana w kolejnych latach przez Muzeum Narodowe Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego w Szreniawie seria „Dawne Budownictwo Folwarczne. Majątki Wielkopolskie". Do tej pory ukazało się w niej dziewięć tomów, z których każdy poświęcony jest innemu powiatowi (Andrzejewska 2014).



Fot. 3 Sesja *Muzea a uniwersalizm kultury*, MNR w Szreniawie, czerwiec 1975. Archiwum Ikonograficzne MNRiPR-S w Szreniawie. (repr. cyfrowa A. Floryszczak, 2014).

Muzea a uniwersalizm kultury, zorganizowanej w czerwcu 1975 roku z okazji 10-lecia Muzeum, połączonej z obchodami 100-lecia muzealnictwa rolniczego w Polsce.

W 1986 roku Profesor przewodniczył zespołowi organizującemu konkurs na „Materiały dotyczące dziejów wsi i rolnictwa polskiego" (*Protokoły* 1986--1989). Temat ten był bliski Jego zaingerowaniom naukowym, o czym pisał już kilka lat wcześniej w artykule zamieszonym w „Roczniku Muzeum Narodowego Rolnictwa w Szreniawie":

> Dość częstym zjawiskiem jest chłopskie pamiętnikarstwo – memoraty dające odbicie w przeżyciach jednostki przemian środowiska lokalnego. Rzadkim natomiast zjawiskiem jest monografia o charakterze naukowym, zawierająca systematyczny opis życia i kultury społeczności wiejskiej w ujęciu jej mieszkańca. Typowym przykładem tego jest wydana w 1977 r. w ramach Biblioteki Muzeum Narodowego Rolnictwa w Szreniawie, monografia Stanisława Witkosia *Bajdy i Moderówka* (Burszta 1979).

Kolejnym, bardzo ważnym obszarem zaangażowania Profesora we współpracę z Muzeum, było członkostwo w komitecie redakcyjnym „Rocznika Muzeum Narodowego Rolnictwa w Szreniawie" (od 1974 roku) oraz „Biblioteki



Fot. 4 Profesor J. Burszta odznaczony odznaką „Za zasługi w opiece nad zabytkami", 1981. Archiwum Ikonograficzne MNRiPR–S w Szreniawie. (repr. cyfrowa A. Floryszczak, 2014).

Muzeum Narodowego Rolnictwa w Szreniawie[4]. Wprawdzie sam opublikował w „Rocznikach" tylko dwa artykuły (Burszta 1970c; 1981) i dwie recenzje (Burszta 1979; 1983), lecz przyczynił się do tego, że ukazały się w nich materiały pierwotnie złożone do „Ludu" (organu PTL, którego Burszta był redaktorem naczelnym). Ich tematyka, jak uważał, była bliższa była profilowi „Roczników" i to w nich powinny zostać opublikowane[5]. Decyzjami tymi, będącymi wyrazem troski o poziom merytoryczny czasopisma i dbałości o rozwój wydawnictw muzealnych, zaskarbił sobie sympatię zespołu redakcyjnego.

W uznaniu zasług za całokształt pracy na rzecz Muzeum w Szreniawie, jak również za wieloletnie członkostwo w jego Radzie Naukowej, w dniu 9 lutego 1981 roku Profesor Burszta został oznaczony złotą odznaką „Za zasługi w opiece nad zabytkami"(*Protokoły* 1979-1983).

---

[4] Burszta pozostał członkiem Komitetu Rady Redakcyjnej Muzeum również po 1976 roku, kiedy to w związku ze zmianą kierownictwa Muzeum i składu Rady Redakcyjnej, został powołany nowy Komitet (*Rada Korespondencja* 1976-1979).

[5] Zob. Morkūnas 1983; Ceynowa 1983; Turkowski 1984; Sadowski 1986; Sielicki 1987.

Profesor do końca życia utrzymywał żywe kontakty z Muzeum. Zawsze chętnie służył swą radą i pomocą jego pracownikom, wśród których miał wielu wychowanków – absolwentów poznańskiej etnografii. Kiedy dostrzegał zaangażowanie i rzetelną pracę, życzliwie wspierał ich poczynania, pomagając przecierać nieraz trudne ścieżki zawodowego życia. Potrafił też, we właściwy sobie taktowny sposób, zganić za niedostatek dociekliwości lub przejawy wszelkiego niedbalstwa. Podczas rozmów z byłymi studentami, a na rozmowy te zawsze znajdował czas podczas wizyt w Szreniawie, potrafił doradzić i skierować na właściwą drogę. Z żalem używam tu czasu przeszłego, gdyż jestem jednym z nielicznych już pracowników Muzeum, które nie tylko pamiętają drobną postać Profesora, lecz mają także zaszczyt być jego studentami.

BIBLIOGRAFIA:

Andrzejewska M.
2014 *Ewidencja i Dokumentacja Zabytkowego Budownictwa Folwarcznego*, „Rocznik Muzeum Narodowego Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego w Szreniawie" 30, s. 233-240.

Błaszczyk S.
1969 *Zbiory realiów w świetle zadań Muzeum Rolnictwa w Szreniawie*, „Rocznik Muzeum Rolnictwa w Szreniawie" 1, s. 181-186.

Ceynowa F.
1983 *Przesądy i zabobony lecznicze w powiecie puckim*, „Rocznik Muzeum Narodowego Rolnictwa w Szreniawie" 13, s. 71-102.

Jakimowicz T. (red.)
1994 *Architektura niedostrzegana. Budownictwo folwarczne Wielkopolski*, Poznań: Wydawnictwo ABOS.

Makarewicz Z.
2014 *Muzeum Przyrodniczo-Łowieckie w Uzarzewie*, „Rocznik Muzeum Narodowego Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego w Szreniawie" 30, s. 249-265.

Morkūnas E. J.
1983 *Typy i warianty młynów wietrznych na Litwie w XIX i pierwszych dziesięcioleciach XX wieku*, „Rocznik Muzeum Narodowego Rolnictwa w Szreniawie" 13, s. 103-124.

Nowakowska U.
2014 *Konferencje, seminaria, sesje naukowe, publikacje*, „Rocznik Muzeum Narodowego Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego w Szreniawie" 30, s. 216-226.

Sadowski W.
1986 *Wełmin i jego mieszkańcy*, „Rocznik Muzeum Narodowego Rolnictwa w Szreniawie" 15, s. 325 – 334.

Sielicki F.
1987 *Wróżby, zamawiania i lecznictwo ludowe na Wileńszczyźnie w okresie międzywojennym*, „Rocznik Muzeum Narodowego Rolnictwa w Szreniawie" 16, s. 261-285.

Szczepkowski W. (red.)
2014 *Rocznik Muzeum Narodowego Rolnictwa i Przemysłu Rolno- Spożywczego w Szreniawie*, Grześkowiak-Przywecka A., (red.). 30, Szreniawa.
Turkowski L.
1984 *Tkactwo ludowe a rzemiosło tkackie w Wileńskiem i Nowogrodzkiem*, „Rocznik Muzeum Narodowego Rolnictwa w Szreniawie" 14, s. 151-251.
Witkoś S.
1977 *Bajdy i Moderówka*, Poznań, Państwowe Wydawnictwo Rolnicze i Leśne Oddział w Poznaniu.

Źródła archiwalne z Archiwum Zakładowego MNR w Szreniawie:

Informacja o stanie prac przygotowawczych do otwarcia Muzeum Rolnictwa, 27 kwietnia 1964 rok., nr inw. 5/1/36.

Oświadczenie prof. W. Pruskiego o wkładzie w dzieło organizacji Muzeum Rolnictwa z dnia 16 maja 1965 r., nr inw. 5/12/45.

Protokoły z posiedzeń Rady Naukowej MNR za lata 1979 – 1983, nr inw. 157/12/635.

Protokoły z posiedzeń Rady Naukowej MNR w 1985 roku, nr inw. 157/11/634. DM-000.

Protokoły z posiedzeń Rady Naukowej MNR za lata 1986 – 1989, nr inw. 157/3/626.

Rada Naukowa Muzeum lata 1965 – 1968, nr inw. 15/11/112.

Rada Naukowa Muzeum w Szreniawie, z dnia 20 lutego 1976 r., Korespondencja lata 1976 – 1979, nr inw. 156/1/618,

Rada Naukowa Muzeum 1976 – 1981, nr inw. 77/5/297.

Scenariusz wystawy inauguracyjnej Muzeum Rolnictwa w Szreniawie, lata 1963 - 1964, nr inw. 4/16/25.

Uroczystość otwarcia Muzeum Rolnictwa w Szreniawie, 26.03-29.08.1964 rok, nr inw. 4/23/32.

Zarządzenie nr 100 Ministra Rolnictwa z dnia 4 lipca 1964 roku, w sprawie utworzenia Muzeum Rolnictwa (GMorg-022/IN/5/, nr inw. 4/25/34.

NOTY O AUTORACH

Jacek Bednarski, doktor etnologii, pracownik Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM, zainteresowania badawcze koncentrują się wokół zagadnień związanych z antropologią społeczno-kulturową Europy, w szczególności kształtowaniem się jej oblicza etnokulturowego oraz zróżnicowania etnicznego i procesów etnicznych w Europie; e-mail: jbed@amu.edu.pl

Andrzej Brencz, etnolog, emerytowany profesor w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM. Zainteresowania badawcze: Wielkopolska jako region etnograficzny, kultura regionalna, dziedzictwo kulturowe Ziem Zachodnich i Północnych, etnografia Bałkanów. Autor książki *Wielkopolski rok obrzędowy. Tradycja i zmiana* (2006); e-mail: brencz@amu.edu.pl

Anna Weronika Brzezińska, etnolożka i instruktorka rękodzieła, adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM, członkini Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, redaktorka naczelna serii Atlas Polskich Strojów Ludowych, w roku 2014 stypendystka Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego; e-mail: annaweronika@op.pl

Michał Buchowski, antropolog społeczny, profesor zwyczajny, dyrektor Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM, kierownik Centrum Badań Migracyjnych UAM, kierownik Katedry Porównawczych Studiów Środkowoeuropejskich na Uniwersytecie Europejskim Viadrina, Prezes Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, przewodniczący World Council of Anthropological Associations (2012-2014). Zainteresowania badawcze: antropologia postsocjalizmu, migracje i heterogeniczność kulturowa, teoria i metodologia antropologii, antropologia religii; e-mail: mbuch@amu.edu.pl

Jędrzej Burszta, ur. 1988, kulturoznawca i amerykanista, doktorant w Szkole Wyższej Psychologii Społecznej w Warszawie.

Wojciech Józef Burszta, profesor zwyczajny, kierownik Katedry Antropologii Kultury w Szkole Wyższej Psychologii Społecznej w Warszawie, kieruje także Zakładem

Badań Narodowościowych Instytutu Slawistyki PAN w Poznaniu, prezes Instytutu im. Oskara Kolberga, redaktor naukowy półrocznika „Sprawy Narodowościowe", przewodniczący Rady Naukowej kwartalnika „Przegląd Kulturoznawczy", przewodniczący Komitetu Nauk o Kulturze PAN, wykładowca w Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej w Gorzowie, antropolog kultury, kulturoznawca i eseista piszący o rzeczach poważnych i ulotnych, stypendysta Fulbrighta i Fundacji Kościuszkowskiej, wykładał w Yale, Chicago i Paryżu, interesuje się muzyką rockową, futbolem angielskim, miłośnik i znawca kryminałów, od 2005 roku osiadł w Milanówku; w roku 2015 ukaże się jego książka *Preteksty*; e-mail: wburszta@swps.edu.pl

Wojciech Dohnal, dr hab., profesor nadzwyczajny w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM, etnolog i antropolog. Zainteresowania naukowe: dzieje myśli etnologicznej, antropologia polityczna, antropologia miasta, teoria i metodologia antropologii, autor monografii *Antropologiczne koncepcje plemienia* (2001) oraz *Od polityki pierwotnej do postpolityki. Z dziejów anglosaskiej antropologii politycznej* (2013), współredaktor (z A. Posern-Zielińskim) tomu *Antropologia i polityka. Szkice z badań nad kulturowymi wymiarami władzy* (2011); e-mail: wdoh@amu.edu.pl

Piotr Grochowski, dr hab., folklorysta, literaturoznawca i kulturoznawca, adiunkt w Katedrze Kulturoznawstwa UMK w Toruniu, zajmuje się badaniem różnych form tradycyjnego folkloru słownego i XIX-wiecznej literatury popularnej (pieśni nowiniarskie i dziadowskie, druki jarmarczno-odpustowe) oraz wszelkich przejawów folkloru współczesnego (kawały, plotki, pogłoski i teorie spiskowe, folklor internetowy), autor monografii *Dziady. Recz o wędrownych żebrakach i ich pieśniach* (2009) i *Straszna zbrodnia rodzonej matki. Polskie pieśni nowiniarskie na przełomie XIX i XX w.* (2010), redaktor tomów zbiorowych *Folklor w dobie Internetu* (2009) oraz *Netlor. Wiedza cyfrowych tubylców* (2013); e-mail: Piotr.Grochowski@umk.pl

Zbigniew Jasiewicz, etnolog, profesor-senior w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM. Zainteresowania naukowe: kultura ludowa w Wielkopolsce, adaptacja i integracja kulturowa osadników na ziemiach zachodnich i północnych Polski, tradycyjna kultura Azji Środkowej i jej modernizacja, kultura i tożsamość etniczna Polaków w Kazachstanie, kontynuacja i zmiana w kulturze rodzin polskich oraz dzieje polskiej etnologii/antropologii kulturowej. Kierował Instytutem Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM, brał udział w pracach Komitetu Nauk Etnologicznych PAN i Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, redagował czasopismo „Lud"; uczeń i współpracownik Profesora Józefa Burszty; e-mail: jasezb@amu.edu.pl

Arkadiusz Jełowicki, doktor etnologii, absolwent Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz podyplomowych studiów muzealniczych na Uniwersytecie im. Mikołaja Kopernika w Toruniu, kustosz w Muzeum Narodowym Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego w Szreniawie, członek Polskiego Towarzystwa Ludoznaw-

czego, badacz terenowy, badacz dziedzictwa kulturowego wsi polskiej oraz kolekcji etnograficznych w Polsce, komisarz wielu wystaw muzealnych poświęconych folklorowi Polski i Ukrainy, autor dokumentacji historyczno-architektonicznych dotyczących wsi Wielkopolskich, Kujawskich, Pomorskich, Mazurskich; e-mail: a.jelowicki@muzeum-szreniawa.pl

Kacper Pobłocki, adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu, absolwent University College Utrecht, Central European University w Budapeszcie oraz Center for Place, Culture and Politics przy Uniwersytecie Miejskim (CUNY) w Nowym Jorku. Publikował m.in. w „Critique of Anthropology", „Focaal" i „Polish Sociological Review", jego praca doktorska pt. *The Cunning of Class: Urbanization of Inequality in Post-War Poland* została wyróżniona w 2011 r nagrodą Prezesa Rady Ministrów, członek redakcji kwartalnika „Res Publica Nowa", współautor *Anty-bezradnika przestrzennego* (2013), w 2015 roku ukaże się jego książka pt. *Reorientacje: nielinearna i globalna historia kapitalizmu*; e-mail: poblocki@amu.edu.pl.

Aleksander Posern-Zieliński, etnolog, profesor zwyczajny, członek korespondent PAN i PAU, pracuje w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM oraz w Instytucie Archeologii i Etnologii PAN, amerykanista, interesuje się antropologią etniczności i polityki, dziejami oraz współczesną kondycją nauk etnologicznych, od wielu lat zajmuje się nowymi ruchami etnicznymi wśród indiańskiej ludności indiańskiej oraz relacjami między strukturami państwowymi i organizacjami indiańskimi; e-mail: alpoz@amu.edu.pl

Agata Skrukwa, magister filologii, pracownik Instytutu im. Oskara Kolberga. Zainteresowania: folklorystyka słowiańska, a szczególnie polska w XIX w., edycja źródeł z tej dziedziny, Oskar Kolberg; e-mail: agatask@poczta.onet.pl

Teresa Smolińska, dr hab., profesor nadzwyczajny w Katedrze Kulturoznawstwa i Folklorystyki Uniwersytetu Opolskiego; kulturoznawca, folklorystka, literaturoznawca. Zainteresowania naukowe: tradycyjna i współczesna kultura, kultura regionalna, folklor polski i słowiański, historia folklorystyki, pogranicza etniczne, religijność i pobożność ludowa; e-mail: tsmolinska@uni.opole.pl

Roch Sulima, prof. zwyczajny, antropolog i historyk kultury, wykładowca Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej, a wcześniej w Instytucie Kultury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego, gdzie kierował Zakładem Kultury Współczesnej, opublikował m. in. prace: *Folklor i literatura. Szkice o kulturze i literaturze współczesnej* (1976, 1985); *Dokument i literatura* (1980); *Literatura a dialog kultur* (1982); *Tadeusz Nowak. Zarys twórczości* (1986); *Słowo i etos. Szkice o kulturze* (1992); *Antropologia codzienności* (2000); *Głosy tradycji* (2001), współautor publikacji pt. *Kolędy polskie*

(1991) oraz *Antropologia słowa* (2003); członek rad redakcyjnych m. in. „Kontekstów", „Kultury Współczesnej", „Literatury i Kultury Popularnej", „Literatury Ludowej", „Prac Kulturoznawczych", „Kultury Popularnej"; członek Komitetu Nauk o Kulturze PAN, Komitetu Nauk o Literaturze PAN, Komitetu Nauk Etnologicznych PAN, Rady Języka Polskiego (PAN) i Towarzystwa Naukowego Warszawskiego; interesuje się przemianami polskiego obyczaju, antropologią codzienności, wpływem nowych mediów na przeobrażenia wzorów kultury potocznej i popularnej oraz problemami historii kultury polskiej i europejskiej; e-mail: roch_sulima@wp.pl

Hanka Wawruch, doktor etnologii, muzealnik, kustosz dyplomowany w Muzeum Narodowym Rolnictwa i Przemysłu Rolno–Spożywczego w Szreniawie, gdzie zajmuje się działem rzemiosła wiejskiego oraz działem sztuki ludowej. W swoim zawodowym dorobku posiada ponad 20 wystaw oraz kilkanaście publikacji i opracowań. Pracę doktorską pt. *Rzemiosło wiejskie w zbiorach Muzeum Narodowego Rolnictwa i Przemysłu Rolno - Spożywczego w Szreniawie. Gromadzenie – opracowywanie – udostępnianie, n*apisaną pod kierunkiem prof. dr hab. Zbigniewa Jasiewicza, obroniła w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Wydziału Historycznego UAM w Poznaniu; e mail: hanwawruch@gmail.com

WYKAZ CYTOWANYCH PRAC PROFESORA JÓZEFA BURSZTY

1948 *Warstwy społeczne wsi polskiej,* „Wiedza i Życie" 17: 5, s. 437-446.

1950 *Wieś i karczma. Rola karczmy w życiu wsi pańszczyźnianej*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

1951 *Społeczeństwo i karczma. Propinacja, karczma i sprawa alkoholizmu w społeczeństwie polskim XIX wieku*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

1958 *Od osady słowiańskiej do wsi współczesnej. O tworzeniu się krajobrazu osadniczego ziem polskich i rozplanowań wsi*, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

1960 *Przedmowa,* w: J. Burszta (red.), *Kultura ludowa Wielkopolski,* t. 1, Poznań, Wydawnictwo Poznańskie, s. 7-12.

1960a *Dorobek i potrzeby badań etnograficznych na Pomorzu Zachodnim*, „Głos Szczeciński" R. 14, nr 210 (4473), z. 3-4 IX 1960, s. 3, 5.

1960b *Etnograf w terenie. Wielkopolska i Ziemie Zachodnie tematem badań naukowych*, [wywiad, notował L.S.], „Kurier Polski" R. 4, nr 156 (871), z 2/3 VII 1960, s. 6.

1964a *Przedmowa*, w: J. Burszta (red.), *Kultura ludowa Wielkopolski,* t. 2, Poznań, Wydawnictwo Poznańskie, s. 7-10.

1964b *„Dzieła wszystkie" Oskara Kolberga. Historia i zasady wydania*. „Literatura Ludowa" 8:4–6, s. 34–46.

1964c *O badaniach przeobrażeń kulturowych wsi na Ziemiach Zachodnich*, [w:] J. Burszta (red.), *Stare i nowe w kulturze wsi koszalińskiej*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, s. 5-15.

1964d *Ethnographische Probleme des Umsiedlungsprozesses in den polnischen Westgebieten,* „Deutsches Jahrbuch für Volkskunde" 10/1: 43-53.

1965a *Etnografia a współczesność. Nieco refleksji metodologicznych w związku z badaniami na Ziemiach Zachodnich,* „Etnografia Polska" 9, s. 41-61.

1965b *Czy kryzys w etnografii?*, „Studia Metodologiczne" 1: 91-103.

1965c *Integracja kulturowa wsi koszalińskiej*, „Przegląd Zachodniopomorski" 5: 45-58.

1965d *Przegląd i perspektywy badań etnograficznych na Pomorzu Zachodnim*, „Lud" 49: s. 417-450.

1966 *Folklor, folklorystyka, folkloryzacja*, „Teatr Ludowy 1-2, s. 39-40.

1967a *Przedmowa,* w: J. Burszta (red.), *Kultura ludowa Wielkopolski*, t. 3, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, s. 7-9.

1967b *Kategorie ludności i ich typ kulturowy,* w: W. Markiewicz i P. Rybicki (red.), *Przemiany społeczne na Ziemiach Zachodnich,* Poznań: Instytut Zachodni, 132-177.

1967c *Przedmowa*, w: T. Skorupka, *Kto przy Obrze temu dobrze*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, s. 5-12.

1969 *Kultura ludowa – folkloryzm – kultura narodowa*, „Kultura i Społeczeństwo" 13(4): 69-90.

1969a *Traditionelle Volkskunde und Gegenwartsforschung, dargestellt am Beispiel der kulturellen Umwandlung in den Dörfern der polnischen Westgebiete*, [w:] W. Jacobeita, P. Nedo (red.), *Probleme und Methoden volkskundlicher Gegenwartsforschung,* , Berlin: Akademie-Verlag, s. 93-103.

1970a *Główne tendencje rozwoju kultury wsi na Ziemiach Zachodnich*, „Materiały Zachodniopomorskie" 14, s. 369-381.

1970b *Folkloryzm w Polsce*, w: B. Linette (red.), *Folklor w życiu współczesnym. Materiały z ogólnopolskiej sesji naukowej w Poznaniu w 1969*, Poznań, s. 9-29.

1970c *Rozwój kultury wsi polskiej od XVIII wieku do chwili obecnej*, „Rocznik Muzeum Rolnictwa w Szreniawie" 2, s. 7-33.

1971 *Wieś lubuska. Na podstawie badań wsi Głuchowo i Łęgowo,* w: Z. Dulczewski (red.), *Społeczeństwo Ziem Zachodnich. Studium porównawcze wyników badań socjologicznych w województwie zielonogórskim w latach 1958-1960 i 1968-1970,* Poznań: Instytut Zachodni, s. 105-149.

1971a *Etnografia polska a Ziemie Zachodnie*, „Lud" 55: 15-28.

1972 *Współczesny folklor widowiskowy. Zarys postaci zjawiska,* „Lud" 56, s. 83-102.

1974 *Kultura ludowa – kultura narodowa. Szkice i rozprawy*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

1976 *Orientacje socjologiczne we współczesnej etnografii polskiej. Na przykładzie badania zmiany kulturowej*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny" 38: 1, s. 41-52.

1976a (red.), *Kultura ludowa Mazurów i Warmiaków*, Wrocław: Ossolineum.

1978 *Międzynarodowe znaczenie kultury ludowej Pomorza Zachodniego*, [w:] *Z problematyki ratowania kultury jamneńskiej*, Koszalin: Muzeum Okręgowe w Koszalinie, s. 7-13

1979 *Obraz wsi słowiańskiej w opracowaniu jej mieszkańca*, „Rocznik Muzeum Narodowego Rolnictwa w Szreniawie" 11, s. 191-193.

1981 *Wielkopolscy robotnicy rolni o swej kulturze w końcu XIX i na początku XX wieku*, Rocznik Muzeum Narodowego Rolnictwa w Szreniawie" 12, s. 5-25.

1983 *Stanisław Michalski: Wiedza rolnicza w walce o postęp na wsi. Rzecz o Jadwidze Dziubińskiej*, „Rocznik Muzeum Narodowego Rolnictwa w Szreniawie" 13, s. 326-328.

1984 *Przedmowa,* w: E. T. Hall, *Poza kulturą*, tłum. E. Goździak, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 7-36.

1985 *Chłopskie źródła kultury,* Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

1987a *Etnologia; Kultura ludowa; Kultura chłopska; Folklor; Folkloryzm,* w: Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa, Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 99-100; 195-198; 192-193; 124-128; 131-132.

1987b *Działalność*, maszynopis w dyspozycji Z. Jasiewicza, s. 1-4.

1987c *Wieś – temat szczęśliwy* (notował A. Piszczoła), „TIM – Tygodniowy Ilustrowany Magazyn" 23, z 5 VI 1987.

1990 *Moje zwięzłe curriculum vitae*, „Ethnologia Slavica" 21, s. 13-14.

2007 *Znane i nieznane pasje badawcze*, wstęp i dobór tekstów K. Gołąb-Marciniak, Poznań: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza.



Cyfrowe Archiwum im. Józefa Burszty:
www.cyfrowearchiwum.amu.edu.pl
https://www.facebook.com/prof.J.Burszta

Archiwum powstało w ramach projektu „Cyfrowe Archiwum im. Józefa Burszty – digitalizacja archiwaliów oraz ich udostępnienie w Internecie", z programu Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego Kolberg 2014 – Promesa Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego.

Kontakt: cyfrach@amu.edu.pl





Fot. 1. Badania terenowe do Kultury ludowej Wielkopolski, *archiwum IEiAK UAM*



Fot. 2. Badania terenowe do Kultury ludowej Wielkopolski, *archiwum IEiAK UAM*



Fot. 3. Badania terenowe do Kultury ludowej Wielkopolski*, Witowo, pow. średzki, 1960, archiwum IEiAK UAM*



Fot. 4. Podczas badań terenowych do Kultury ludowej Wielkopolski*, archiwum IEiAK UAM*



Fot. 5. Na badaniach terenowych do Kultury ludowej Wielkopolski, *Krzymów, pow. koniński, połowa lat 60. XX wieku, fot. St. Kusza, archiwum IEiAK UAM*



Fot. 6. Z zespołem badaczy w Koszalińskiem, 1962 lub 1963, fot. St. Kusza, archiwum IEiAK UAM





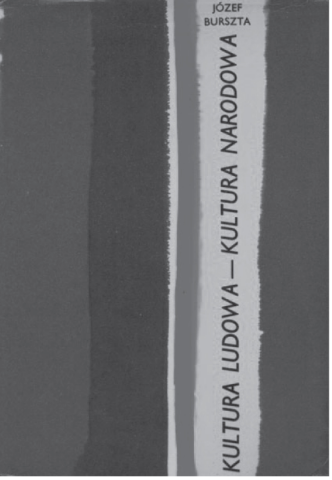
Fot. 7. Po doktoracie Tadeusza Wróblewskiego, Poznań 1959, archiwum IEiAK UAM



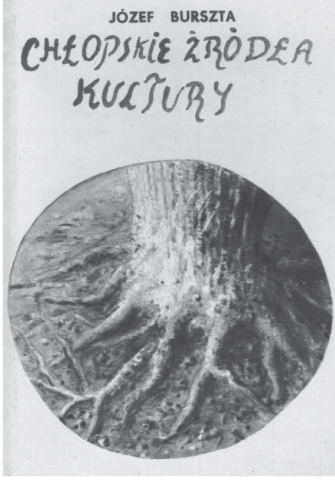
Fot. 8. Spotkanie pożegnalne absolwentów etnografii, Poznań 1962, archiwum IEiAK UAM



Fot. 9. Spotkanie towarzyskie z okazji 15-lecia kierowania Katedrą Etnografii, Poznań 1972, fot. St. Kusza, archiwum IEiAK UAM





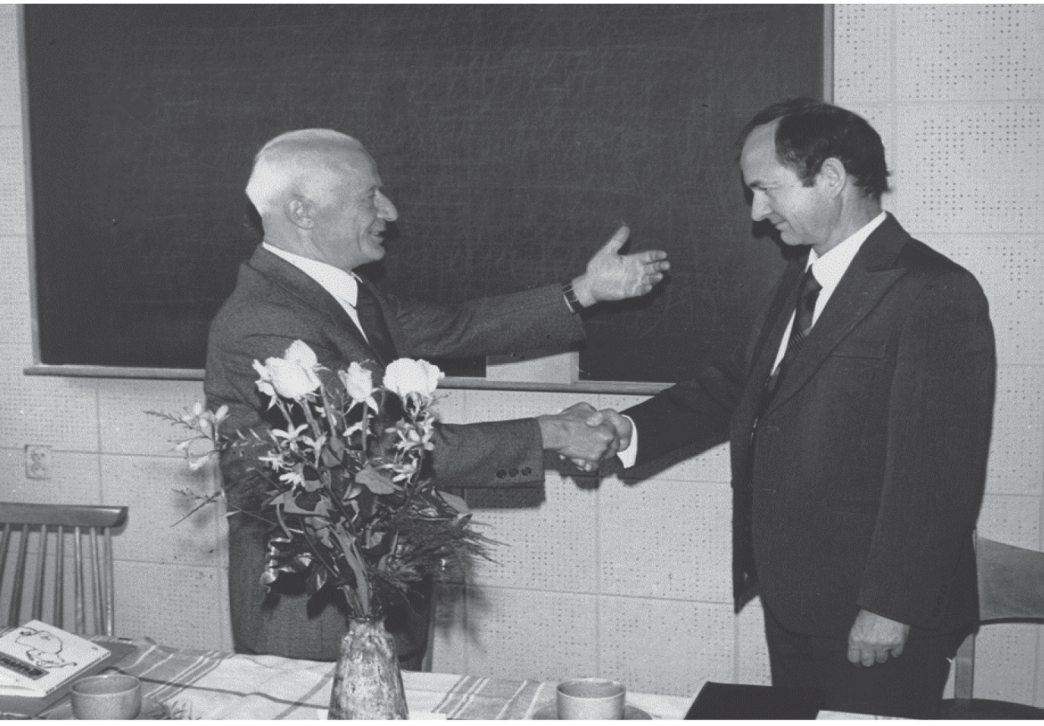




Fot. 10. Uroczystość 40-lecia pracy naukowej prof. J. Burszty, Poznań1977, fot. St. Kusza, archiwum IEiAK UAM



Fot. 11. Uroczystość wręczenia księgi dedykowanej prof. J. Burszcie – spotkanie towarzyskie, Poznań 1978, fot. St. Kusza, archiwum IEiAK UAM



Fot. 12. Przekazanie „władzy", Poznań 1979, fot. St. Kusza, archiwum IEiAK UAM



Fot. 13. Etnologiczne sympozjum serbsko-polskie, Prijepolje, Serbia 1982, fot. I. Kabat, archiwum IEiAK UAM



Fot. 14. Ulica Józefa Burszty w Poznaniu, fot. J. Bednarski



Książka ta powstała z okazji 100. rocznicy urodzin Profesora Józefa Burszty – wybitnego uczonego, współtwórcy i głównego architekta powojennej polskiej etnologii oraz nauczyciela kilku pokoleń etnografów, antropologów, socjologów wsi i folklorystów.

Świadectwem nieprzemijającej wartości dorobku naukowego Profesora są szkice zamieszczone w niniejszym tomie. Ich autorami są zarówno doświadczeni badacze, jak i reprezentanci młodego pokolenia. W książce znalazły się także teksty i wypowiedzi samego Józefa Burszty. Dotyczą one zagadnień, którymi zajmował się On w różnych okresach swojej kariery zawodowej. Wszystkie teksty – odczytane łącznie – składają się na portret człowieka, który żył nie tylko nauką, zwłaszcza sprawami kultury, jej dziejami, teraźniejszością i przyszłością, lecz z pasją poświęcał się także działalności społecznej i propagowaniu tak bardzo ukochanej przez siebie etnologii.

ISBN 978-83-932586-6-6