

# JÓZEF BURSZTA

## DZIEŁA WYBRANE

*w setną rocznicę  
Jego urodzin*

Wydanie elektroniczne w pięciu woluminach  
poprzedzonych wstępami naukowymi



Instytut  
im. Oskara  
Kolberga

Poznań 2014

Józef Burszta

# CHEOPSKIE ŹRÓDŁA KULTURY

ŁUDOWA SPÓŁDZIELNIA WYDAWNICZA  
WARSZAWA 1985

## O źródłach, sentymentach i modach

JEST ROK 1985. Za najlepszy film roku Amerykańska Akademia Oscarów uznaje *Pożegnanie z Afryką*, na początku kwietnia umiera komunistyczny przywódca Albanii Enver Hodża, Grenlandia występuje z europejskiej wspólnoty gospodarczej, a firma Microsoft prezentuje system operacyjny Windows 1.0. W ZSRR zapoczątkowano politykę pierestrojki, w Polsce obchodzono 100-lecie urodzin Witkacego. W etnologicznym czasopiśmie „Polska Sztuka Ludowa” krakowski etnograf Roman Reinfuss publikuje tekst zatytułowany *Moi przyjaciele Łemkowie*. W nakładzie 5 tys. sztuk egzemplarzy ukazuje się książka autorstwa Józefa Burszty zatytułowana *Chłopskie źródła kultury*. Jak się okaże dwa lata później, jest to ostatnia książka napisana przez tego pochodzącego spod Rzeszowa wnikliwego obserwatora życia wiejskiego. Pochodził ze wsi, z rodziny chłopskiej i to środowisko było głównym przedmiotem jego zainteresowań naukowych i działań o charakterze badawczym i popularyzatorskim.

Od czego zaczyna Józef Burszta swoją opowieść? Zaczyna od źródeł, które jak pisze: są zazwyczaj odległe – i jak dopływ rzeki – liczne” (s. 6). To, co jest przedmiotem jego rozważań i co określa on mianem kultury chłopskiej, wskazując na głęboki związek z kulturą narodową, jest wypadkową wydarzeń historycznych, które stanowią rodzaj rusztowania dla

istotnego problemu, jakim jest „śledzenie kultury całego społeczeństwa w jej historycznym rozwoju” (s. 6). Burszta stał na stanowisku, że nasza kultura nasyciła się przez wieki wiejskością, ludowością i chłopskością, podobnie jak każda inna, której społeczeństwo wywodzi swą strukturę demograficzną ze stanowego ustroju społeczeństwa

We wstępie do książki wyraża nadzieję, że czytelnik zrozumie jego intencje i będzie patrzył na kulturę tak jak on, postrzegając ją jako dziejowy proces, a nie tylko stan aktualny – tu i teraz. To, czego doświadczamy, co obserwujemy, jest tylko chwilą, wypadkową tego wszystkiego, co przeminęło i mającą wpływ na to, co stanie się za lat kilka, kilkadziesiąt, czy kilkaset. Zatem swoją opowieść rozpoczyna przypomnieniem pierwszej wiadomości historycznej o Polsce, w której Ibrahim Ibn Jakub<sup>1</sup> zanotował: „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 te czynniki, które od końca X w. do lat 80. XX w. znacząco wpływały na powstawanie i formowanie się kultury ludowej, ale zwrócił uwagę także na to, w jaki sposób kultura narodowa formowała się pod wpływem i na skutek przemian zachodzących w obrębie owej kultury. Poprzez wojny i kataklizmy, zmiany granic, ustrojów i przekształcanie się stanów społecznych, izolację i swobodę, wolność wywalczoną i nadaną, budzenie się samoświadomości, akceptację i negację wszystkiego co wiejskie, chłopskie oraz ludowe – wędruje czytelnik przez wieki wspólnie z Autorem. Od organizacji plemiennej, przez formowanie się państwowości i powstanie stanów społecznych, przez różne prądy i myśli renesansowe, postulaty oświeceniowe, romantyczne inspiracje, pozytywistyczny pragmatyzm, zrywy nie-

<sup>1</sup>Arabsko-hiszpański Żyd podróżujący w 966 roku po krajach zachodniosłowiańskich.

podległościowe, cienie i blaski ustrojów politycznych, toczy się do współczesności opowieść o wsi, chłopach, ich kulturze i jej wartościach, które przenikały do różnych sfer życia i różnych warstw społecznych. Warto w tym miejscu przywołać słowa Wiesława Myśliwskiego, który w głośnym eseju z 2004 r. zatytułowanym *Kres kultury chłopskiej*<sup>2</sup> pisał: „(...) 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 te „chłopskie źródła kultur” są w każdym z nas?

Książkę czyta się jak powieść, z przewróceniem kolejnej kartki czytelnik chce wiedzieć, co było dalej, jakie były losy tych, którzy musieli odnajdywać się w kolejnych odsłonach systemu feudalnego, którzy wysyłani byli 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 na omówienie organizacji przestrzennej wsi, tym samym powraca do swojej publikacji z 1958 r. *Od osady słowiańskiej do wsi współczesnej* ze znamennym podtytułem *O tworzeniu się krajobrazu osadniczego ziem polskich i rozplanowaniu wsi*, rezygnując jednak z drobiazgowych historycznych analiz i opisu szeregu uwarunkowań geograficzno-historycznych, na rzecz głębszego wytłumaczenia mechanizmów społecznych mających wpływ 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 zapleciami rzemieślniczymi i żywnościowymi. Odtwarza także organizację społeczną wsi

<sup>2</sup> W. Myśliwski, *Kres kultury chłopskiej*. „Gazeta Wyborcza”, nr 119.4633, 22-23.05.2005, s. 18-20.

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.

To świetny przewodnik po wiekach minionych, bo co nam – współczesnym – mówią dzisiaj takie słowa jak *jątrew*, *dziewierz*, *zołwa* czy *sneszka*<sup>3</sup>? Któż daje dzieciom na imię Wojbor, Świętochna czy Daćbog? Bogactwo tamtej, dawnej kultury jawi się nam przed oczami za sprawą ciekawych i bogatych w szczegóły opisów, słyszymy turkot kół wozów jadących do młyna, gwar jarmarcznych targów, śmiech wiejskich dzieci, wesołe melodie wygrywane podczas zabaw w miejscowej karczmie. Nie skupia się autor jedynie na opisie samych ciekawostek, nie tworzy za sprawą opisów świata pełnego ułudnej szczęśliwości i sielskości. Wszak wraz ze wzrostem ucisku feudalnego i wzmagającej się, acz stopniowej, izolacji przestrzennej i świadomościowej, sama wieś także stawała się coraz bardziej rozwarstwiona. Burszta o społeczności średnio-wiecznej pisze: „Była to jeszcze wieś „otwarta”, to znaczy mająca szerokie i częste kontakty z miastem i szerokim światem” (s. 51), by za chwilę stać się miejscem, w którym każdy – swój i obcy – znał swoje miejsce, a mechanizmy kontroli społecznej ściśle lokowały jednostki w wyznaczonych im ramach.

Wraz ze stopniowymi zmianami ustroju i narastającymi zobowiązaniami pojawia się problem walki chłopów o swoje prawa, a tym samym ukazuje się cała wewnętrzna sprzeczność ustroju feudalnego walczącego m.in. ze zbiegostwem, zarazem chętnie sprzyjającego przyjmowaniu owych zbiegów (s. 77). Od wieku XVI zaczynają się także walki zbrojne przeciwko panom, które przypomniane zostały kilkaset lat później

<sup>3</sup> Bratowa, brat męża (szwagier), siostra męża (szwagierka), synowa.

za sprawą punkowo-rockowego zespołu R.U.T.A. W roku 2005 wydana została płyta pt. *Gore – Pieśni buntu i niedoli XVI-XX wieku*, na nowo wzbudzając dyskusję nad tym, czym było chłopstwo i poddaństwo. Przypomnieli jej twórcy także to, że tematem polskiego folkloru są nie tylko Jaś, który konie poił i Kasia, która wodę brała, ale i ci, którzy buntowali się, śpiewając: „Bodaj was, panowie, kula nie minęła, / bo wam ta wojenka niepotrzebna była, / oj, czy ty pamiętasz, dziewczyno, rok tłusty / jak my bili panów cepami w zapusty”.

Zajmuje się Burszta nie tylko relacjonowaniem tego, co działo się w obrębie wsi z jej mieszkańcami na przestrzeni dziejów, ale i opisuje początki zainteresowań wsią wśród pisarzy i poetów, artystów, dla których była ona źródłem inspiracji: do czego sięgano najczęściej, jakie motywy się pojawiały, w jaki sposób wiejski i chłopski folklor był przetwarzany i wykorzystywany. Te działania zaczęły kształtować wizerunek chłopca i życia wiejskiego wśród osób spoza tej rzeczywistości. Koniec wieku XVIII przyniósł pierwsze poważne zmiany polityczne i społeczno-gospodarcze, przede wszystkim w postaci rozbiorów. Tym samym był to początek trzech różnych sposobów zarządzania i egzekwowania przez Rosjan, Prusaków i Austriaków ustanowionych zarządzeń, a także walki o ocalenie źródeł kultury narodowej. To także czas, kiedy powstawały różnice widoczne do dnia dzisiejszego – i w sferze organizacji przestrzeni, i w sferze mentalnościowej.

Tymi wątkami Burszta powraca do swojej książki z 1974 r. pt. *Kultura ludowa – kultura narodowa. Szkice i rozprawy*, w której trzeciej części zastanawia się nad fenomenem tego, że od końca XVIII wieku kultura ludowa zaczyna być przedmiotem zainteresowania przedstawicieli kultury elitarnej. Wskazuje na dwa nurty tego zainteresowania, z których pierwszy ma związek z ekonomicznymi przemianami i kryzysem gospodarki opartej na systemie feudalnym, a drugi ze swoistym „przewrotem umysłowym” ostro krytykującym ów system,

jako sprzeczny z prawami natury<sup>4</sup>. Oświecenie – jak przypomina Burszta – to także początek „nauki o ludzie” (s. 134) i początki badań ludoznawczych opartych na kołłątajowskim apelu wzywającym do stworzenia dzieła mówiącego o obyczajach, zwyczajach i obrządkach narodu polskiego (s. 141). Ta myśl o istotnym miejscu folkloru wywodzącego się ze wsi i ludu umocniona została w kolejnej epoce – romantycznych zrywów, która przyniosła stopniowe uwalnianie chłopów. Jednak ówczesne postrzeganie ludowości nosiło również znamiona swoistej pogardy, bo postrzegało lud jako „gmin”, bezkształtną i bezwolną masę. Ta postawa dominowała także w okresie pozytywizmu, kiedy to „w oddziaływaniu oświatowym na lud przyświecał inteligencji pożądaný wzór idealnego chłopca [...]. 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). Ten rodzaj smutnej konstatacji, że wolność chłopska była dana, a nie uzyskana, Burszta kontrastuje z omówieniem zjawiska, jakim w epoce pozytywizmu było pojawienie się „w różnych stronach kraju pierwszych samorodnych pisarzy ludowych” (s. 197). Sporo miejsca poświęca na przypomnienie początków wszelkich działań w duchu narodo-patriotycznym (jako działań odgórných) oraz ruchu ludowego na wsi (jako ruchów oddolnych). Zwraca też uwagę na wzrastającą rolę szkolnictwa (zorganizowanego przeciw w trzech różnych systemach), a przede wszystkim na tworzenie się (także z inicjatywy chłopów) instytucji o charakterze oświatowym i wydawniczym, powstawanie szkół i chłopskich organizacji (s. 191).

Okres 1864 – 1890 to czas gwałtownych i szybkich przemian, ale przede wszystkim – co ważne z punktu widzenia hi-

<sup>4</sup> J. Burszta, *Kultura ludowa – kultura narodowa. Szkice i rozprawy*, Warszawa 1974, s. 245-251.



storii etnologii jako dyscypliny naukowej – czas intensywnych działań dokumentujących kultury regionalne. Szacunek oddaje Burszta przede wszystkim dziełu Oskara Kolberga – za skalę badań, za obszerną ich tematykę, za systematyczność zbieracza, ale nie pozostaje wobec niego bezkrytyczny. Przede wszystkim zarzuca mu brak analizy obserwowanych i dokumentowanych kultur. Okres młodopolski stał się według Burszty „podstawą wielu prób stworzenia oryginalnej, bo opartej na ludowej, polskiej sztuki narodowej oraz wytwórczości wielu rodzajów przedmiotów masowego użytku” (s. 252), wtedy też zaczęły powstawać pierwsze kolekcje muzealne połączone z żywołowym dokumentowaniem i utrwalaniem elementów kultur chłopskich. Ta fala neoromantyzmu, przepojona mitologizacją wszystkiego, co jest proveniencji wiejskiej, zmieciona została wraz z nadejściem I wojny światowej, walki toczonej na wielu frontach, w wyniku której odrodziła się II Rzeczpospolita Polska – państwo powstałe z trzech części odmiennie rządzonych przez ponad sto lat, a do tego wielonarodowe, z wszystkimi zaletami i wadami tej mozaiki kultur, etniczności, języków, religii i zasobów kulturowych poszczególnych grup. Państwo w 70% rolnicze, a zatem wiejskie i chłopskie, stanowiło przedmiot zainteresowania naukowców nowotworzących się polskich uniwersytetów wraz z powstałymi pięcioma katedrami etnografii. Istniał silny nurt – jak to nazywa Burszta – „ludowości ludowej” lub „ludowości chłopskiej” (s. 259) oraz mocno się zaznaczające idee regionalizmu, a także samoorganizacji poprzez powstające związki młodzieży wiejskiej i uniwersytety ludowe. W okresie dwudziestolecia intensywnie działali także artyści, których prace inspirowane kulturą wiejską i ludową nadal zachwycają, a ich twórcy uważani są za prekursorów nurtu wzornictwa nazywanego dziś powszechnie etnodizajnem.

Kolejny rozpad świata, z takim trudem zorganizowanego, oraz następstwa II wojny światowej na nowo narzuciły ko-

nieczność redefinicji tego, czym jest kultura ludowa i jakie jest jej miejsce w kulturze narodowej oraz w obowiązującym ustroju komunistycznym. O tym Burszta nie zdążył napisać, bo kiedy kończył swoją książkę ustrój ten wciąż panował. Opisał za to, w jaki sposób środowiska naukowe budowały tzw. system opieki nad wytwórczością ludową, w jaki sposób organizowano badania (sam był inicjatorem lub uczestnikiem wielu z nich), w jaki sposób redefiniowano podstawowe dla naszej dyscypliny pojęcia. Wiele miejsca poświęcił amatorskim i zawodowym zespołom folklorystycznym, powracając tym samym do swego artykułu, który w 1969 roku ukazał się w czasopiśmie „Kultura i Społeczeństwo” pt. *Kultura ludowa – folklorizm – kultura narodowa*. Stwierdził tam: „Już przed laty (1965) usiłowałem wprowadzić ten termin – mimo oporu – w użycie, celem odróżnienia tego odrębnego zjawiska od używanego dotąd tylko jednego terminu – folklor” (s. 299), a dalej pisał: „folklorizm jest swoistą potrzebą nawrotu do przeszłości” (s. 302). Przewidział zatem to, co nastąpić miało po roku 1989.

Dekada, która nastąpiła po ukazaniu się książki przyniosła kolejną rewolucję – ustrojową, społeczną i kulturową. Po latach komunizmu, nauki i kultury w dużym stopniu uwikłanej w obowiązującą ideologię, narodziła się Polska samorządowa, a z nią nowe organizmy administracji terytorialnej i nowe rozumienie regionu, zmierzenie się z epoką kapitalizmu, otwarcie się na rynki zachodnioeuropejskie, upadek Państwowych Gospodarstw Rolnych, rozwój miast i przemiany krajobrazu wiejskiego. I stopniowy powrót do tradycji, już nie do przez poprzednie lata obowiązującej linii propagandy spod szyldu widowskiego folklorizmu, ale opartej w dużym stopniu na samoaktywizacji społeczności lokalnych.

Pod koniec marca 1995 r. rozpoczęło nadawać Radio Jasna Góra, latem w Szymanowie nad Jeziorem Żarnowieckim odbyła się pierwsza edycja przystanku Woodstock, a w Karpaczu

założono Muzeum Zabawek. Złoty polski uległ denominacji, zmarł Bogusz Bilewski, niezapomniany Kwiczol z serialu *Janosik* oraz obchodzono setną rocznicę założenia Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Rok później na rynku muzycznym pojawił się projekt nagrany przez Grzegorza z Ciecchowa (Grzegorza Ciecchowskiego) pt. „ojDADAna” (Pomaton EMI 1996), w którym wykorzystał on archiwalne nagrania muzyki tradycyjnej i głosy śpiewaków tradycyjnych. Cała Polska śpiewała *Piejo kury, piejo*, a środowisko etnografów – po raz pierwszy! – dyskutowało nad kwestią wykorzystania praw autorskich do utworów. Skończyła się anonimowość w twórczości ludowej, podmiotowość została odzyskana, zaczynała się właśnie długa droga do jej uznania i respektowania.

W 2005 r. polski sejm przyjął ustawę o mniejszościach narodowych, etnicznych i języku regionalnym, rozpoczęto budowę autostrady A1 z Gdańska do Nowych Marz, uruchomiono serwis internetowy YouTube. Na Ogólnopolskim Biennale Malarstwa i Tkaniny Unikatowej wyróżnienie zdobyła Joanna Rusin za dywan o nazwie *Pasanka*, inspirowany ludowymi pasiakami – jak one był on kolorowy i wykonany z naturalnych materiałów. Rozpoczyna się karnawał etnodizajnu, wytwarzania przedmiotów artystycznych, tak ekskluzywnych, jak i jarmarcznych i kiczowatych, wykorzystujących motywy ludowe. Łowickie wycinanki, góralskie parzenice, kolory i faktury. Telewizja i internet znacznie się przyczyniły do upowszechniania wiedzy i mody na „ludowiznę” oraz na etniczność pod szyldem wycinanki łowickiej i kogucika.

A to przecież dwie dekady wcześniej Józef Burszta przewidywał falę sentymentalnych powrotów – pisał już wtedy o swojej modzie na „zainteresowanie strojami babek, poszukiwanie rekwizytów z dawnej epoki – mebli, narzędzi, naczyń, ozdób itp. (...) To sięganie w twórczości kompozytorskiej do tworzywa ludowego lub bezpośrednio odtwarzanie ludowego repertuaru pieśniowego aż do współczesnej muzyki typu „co-

untry”. Na powszechnym zainteresowaniu kulturą tradycją przemysł zachodni zrobił kokosy, by ową nostalgię do ludowej prostoty zaspokoić” (s. 302). Do tej kolejnej odsłony folklorizmu nadal pasują jego słowa, że jest on rodzajem współczesnego romantyzmu (s. 332), będącym 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 znajdujących zarówno w historii narodowej, jak przede wszystkim w kulturze ludowej” (s. 301).

Na ile te słowa pisane w połowie lat 80. XX w. mogą wyjaśnić to, co dzieje się obecnie, w pierwszej dekadzie XXI w.? Do głosu doszły kultury regionalne, w obrębie których działania możemy (tak jak w XIX w. i w dwudziestoleciu międzywojennym) podzielić na dwie grupy. Pierwsza to ruchy oddolne, wynikające z potrzeby działania, tworzenia, identyfikowania się z regionem i manifestowania swojej tożsamości. Druga zaś to działania odgórne – animowane przez pracowników instytucji kultury i lokalnych samorządów, którzy chcąc wykorzystać środki unijne, oczekują też konkretnych produktów – regionalnych, tradycyjnych, rozpoznawalnych. Istnieje też pewnego rodzaju symbioza pomiędzy chęciami społeczności lokalnych i możliwościami animacyjnymi specjalistów – wspólny interes w realizowaniu projektów, zdobywaniu na nie funduszy i rozliczaniu. I wspólnym korzystaniu i cieszeniu się z ich efektów.

Tak jak Burszta przewidział i u nas rozwinęło się to wykorzystywanie sentymentów do „ludowizny”. Reaktywowano zakłady rzemieślnicze, odbywają się międzynarodowe festiwale i plenery plecionkarskie, podczas których – owszem – wyplata się koszyki na ziemniaki, ale też dyskutuje o ekologicznym zastosowaniu wierzby, o formach artystycznych i żywych formach ogrodowych. Polscy projektanci biżuterii pokazali światu i nam samym kilka serii inspirowanych fajansem

włocławskim, haftami łowickimi i kujawskimi, a do ich wykonania angażowali twórców ludowych. Forum Muzyki Tradycyjnej współuczestniczy w wielu wydarzeniach, które nie tylko bada i rejestruje ich twórczość, ale przede wszystkim razem z tradycyjnymi muzykami, śpiewakami i tancerzami wspólnie tworzy. W Zbąszyniu trwa budowa Filharmonii Folkloru Polskiego i trudno się nie zgodzić z Józefem Bursztą, który pisał: „(...) 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 takich resentymentach odegrało znalezienie się Polski w Unii Europejskiej i płynący z niej szeroki strumień pieniędzy, wykorzystywany m.in. do wytwarzania produktów regionalnych – turystycznych, związanych z pożywieniem, z budowaniem własnej marki – i rozpoznawalnych symboli. Ten urzędniczy kanon kultur regionalnych (zamykanych w granicach administracyjnych województw) zmienił oblicze polskiej wsi. Nie ma w niej chłopów, kastowość społeczna zastąpiona została hierarchią ekonomiczną, przekazywanie wzorów kultury lokalnej umasowiło się, karierę zrobiło to co rozpoznawalne i łatwo identyfikowalne, często mylnie utożsamiane z ludowością i tradycyjnością. W stosunku do kultury ludowej stosowane są coraz częściej określenia – inspiracja, rewitalizacja i ochrona. Z jednej strony wdrażane są systemy ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego (by spełnić postulaty konwencji UNESCO z 2003 roku), z drugiej istnieją środowiska niezależne, poszukujące i tworzące. Festiwal mazurków, taborzy tańca, warsztaty z mistrzami muzyki ludowej, tancerzami i śpiewakami, warsztaty ginących zawodów. Na wielkiej karuzeli kultur lokalnych i regionalnych 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 wiej-

skości ze wzruszeniem przesyłało sobie zdjęcie, na którym uchwycono moment jak minister kultury Bogdan Zdrojewski wręcza nagrodę muzykantowi i skrzypkowi – Janowi Gacy z Przysławowic Małych.

Jest zatem tak, jak pisał w 1985 r. Józef Burszta: „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).

Według Burszty, chcąc omawiać kulturę chłopską jako coś genetycznie odrębnego, należy zdać sobie sprawę z kultury całego społeczeństwa, której chłopska jest częścią składową, współtworzącą ją i od niej współzależną. Ta książka jest nie tylko o chłopskich źródłach kultury, ale i o źródłach zainteresowań ową kulturą, sposobach jej badania i dokumentowania, wykorzystywania dla celów różnych, wspierania i narzucania, redefiniowania i stwarzania na nowo. Czas do niej powrócić, dopisywać kolejne rozdziały i odpowiedzieć na pytania, które Józef 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).

I przypomnieć trzeba coś, co jest bardzo istotne i w „charakterze Burszty” – ma on nadzieję, że z jego książki będą korzystać nie tylko specjaliści, ale „współcześni chłopi”. Sam był nie tylko uczonym i badaczem poruszającym się w kręgach akademickich, był także popularyzatorem wiedzy w wielu środowiskach, także regionalnych. Wygłaszał odczyty, udzielał wywiadów dla prasy, wspierał ruch regionalny jako istotny

czynnik mający wpływ na kształtowanie się kultur regionalnych<sup>5</sup>. Samoświadomość i wiedza o źródłach naszej kultury, pokazanie skąd jesteśmy i jakimi ścieżkami podążaliśmy przez wieki – taki był cel przyświecający Burszcie, kiedy pisał swoją ostatnią książkę. Ten „rodzaj współczesnego romantyzmu” (s. 332) ma swoje stałe miejsce w naszej kulturze. Przywołać można znowu słowa Wiesława Myśliwskiego: „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”<sup>6</sup>. Z nadzieją na wywołanie tej refleksji zostawia i Burszta swojego czytelnika.

*Anna Weronika Brzezińska*

Michalin-Poznań, sierpień 2013

<sup>5</sup> Z. Jasiewicz, Józef Burszta, W: *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, red. E. Fryś-Pietraszkowa, A. Kowalska-Lewicka, A. Spiss, Kraków 2002, s. 25-28.

<sup>6</sup> W. Myśliwski, *Kres kultury chłopskiej*. „Gazeta Wyborcza”, nr 119.4633, 22-23.05.2005, s. 19.

JÓZEF BURSZA

CHŁOPSKIE ŹRÓDŁA  
KULTURY







CHEOPSKIE ŹRÓDŁA  
KULTURY



Józef Burszta

# CHEOPSKIE ŹRÓDŁA KULTURY

LUDOWA SPÓŁDZIELNIA WYDAWNICZA  
WARSZAWA 1985

Okladkę i strony tytułowe projektował  
Krzysztof Figielski

Redaktorzy  
Barbara Barańska  
Alicja Woś

Redaktor techniczny  
Ewa Rorbach

Korektorzy  
Krystyna Pisarzewska  
Ewa Popławska

ISBN 83-205-3708-8

Copyright by Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza  
Warszawa 1985

Wyd. I. Nakład 10 000+330 egz.  
Pap. druk. sat. kl. IV, 70 g, A-1  
Oddano do składowania 6 VII 1984 r.  
Podpisano do druku w sierpniu 1985 r.  
Druk ukończono we wrześniu 1985 r.  
Ark. druk. 21,5; ark. wyd. 20,5  
Olsztyńskie Zakłady Graficzne im. S. Pięczęznego  
Olsztyn, ul. Towarowa 2  
Zam. druk. nr 2888/Z. N-64/168

## UWAGI WSTĘPNE

Tytuł przedstawianej Czytelnikom książki mówi o chłopskich źródłach kultury narodowej. Problem ten można rozwiązywać w różny sposób. Może być podjęty w każdym państwie narodowym, a nawet w każdej grupie etnicznej rozwiniętej do poziomu narodu, czyli wszędzie tam, gdzie chłopci stanowili (lub stanowią) podstawę struktury demograficznej społeczeństwa narodowego, a ich kultura stała się częścią kultury ogólnonarodowej. Można zatem sformułować następujące pytania: czy i w jakim zakresie kształtowana przez wieki kultura klasy chłopskiej wchodziła w proces nazywany kulturą narodową oraz czy i w jakiej mierze elementy tej kultury chłopskiej, określanej także jako ludowa, przejawiają się we współczesnej kulturze ogólnonarodowej? Można by „wziąć pod światło” współczesną rzeczywistość kulturową społeczeństwa narodowego i za pomocą odpowiednich kryteriów oraz operacji empiryczno-teoretycznych wydzielać z niej — jak skalpelem w organizmie — te elementy z całości kulturowej, które dają się określić jako pochodzenia chłopskiego. Operacja byłaby niewątpliwie interesująca, co zresztą przejawia się w wielu opracowaniach naukowych, zwłaszcza etnograficznych, a także w artykułach publicystycznych. Wymagałaby jednak — poza czystym stwierdzeniem: „to jest chłopskie” — także sięgania w przeszłość w celu wyjaśnienia, skąd to „chłopskie” się wzięło. Tak powstałaby synchroniczna mozaika tematów z niezbędnymi wycieczkami w przeszłość. Byłaby to operacja o charakterze z jednej strony empirycznym, a zarazem teoretyczno-metodologicznym. Ponadto istnieje możliwość drugiego podejścia w postaci zarysu historycznego o charakterze etnogenetycz-

nym, rozwojowym. Wybieramy właśnie to drugie podejście. Nie bez znaczenia jest użycie terminu „źródła”; te przecież są zazwyczaj odległe — i jak dopływy rzeki — liczne. Ale są jeszcze i inne racje. Leżą one właśnie w aspekcie historycznym zjawiska. To bowiem, co określa się kulturą chłopską, podobnie jak jej związek z kulturą narodową, ma przede wszystkim swój aspekt rozwojowy, historyczny. Nie można sensownie mówić o kulturze chłopskiej i narodowej bez jej kontekstów historycznych. Najbardziej ciekawy jest właśnie zmienny w czasie stosunek jednego i drugiego nurtu kultury w zmiennych i złożonych warunkach życia społeczeństwa.

Jest to więc z jednej strony, sprawa śledzenia dziejów całego społeczeństwa narodowego jako swoistego organizmu w tym celu, aby wyświetlić te procesy, które złożyły się na powstanie warstwy czy klasy chłopskiej oraz jej miejsca i roli w ciągle zmieniającej się strukturze całego społeczeństwa narodowego. Zarys historyczny struktury społeczeństwa może stanowić tylko rodzaj tła czy — mówiąc obrazowo — rusztowania dla istotnego w tym problemie tematu. Jest tym 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. W dalszym zaś ciągu podstawowym tematem będzie historycznie zmienny związek tej chłopskiej kultury z innymi, powstałymi w społeczeństwie.

Są to ogólne ramy tej problematyki. Aby móc mówić o chłopach jako warstwie czy klasie społecznej, trzeba tych chłopów osadzić w zmiennej strukturze społeczeństwa, decydującej przecież o ich statusie, warunkach bytu, świadomości, stylu życia itd. Chcąc omawiać kulturę chłopską jako coś genetycznie odrębnego, należy zdać sobie sprawę z kultury całego społeczeństwa, której chłopska jest częścią składową. Kiedy zaś chcielibyśmy pisać o kulturze narodowej, napotykamy problem egzystencji społeczeństwa jako narodu, jego życia w organizacji państwowej lub poza nią, a także kultury jako niezbędnego warunku istnienia narodu.

Główne zagadnienia można — dla ogólnej orientacji Czytelni-

ków — przedstawić w postaci pytań. Mieszczą się one w nader szerokich ramach chronologicznych: z jednej strony okres wyjściowy to mozaika grup ludzkich zamieszkujących obszar późniejszego państwa polskiego z wieku X, z drugiej zaś współczesne polskie społeczeństwo narodowe, a więc co najmniej tysiącletni okres zarówno etnoewolucyjny, doprowadzający do ukształtowania się narodu, jak i społeczno-ustrojowy, zakończony współczesnym życiem społeczeństwa państwowego.

Bardziej szczegółowa seria pytań, na które stara się odpowiedzieć ta książka, byłyby następująca.

1. Jak to się stało, że na podłożu wielu pierwotnych plemion polskich powstał twór ponadplemienny w postaci państwa piastowskiego?

2. Jak w tym tworze ukształtowała się etnolingwistyczna wspólnota o charakterze polskiej narodowości, polskiego etnosu?

3. Jakie procesy doprowadziły do powstania hierarchicznej struktury tego etnosu, a w niej — warstwy chłopskiej?

4. Jak ta hierarchiczna struktura społeczeństwa wpłynęła na zróżnicowanie jego kultury i jak w związku z tym przedstawiały się losy słowiańsko-polskiego pnia kultury plemiennnej?

5. Jak wyglądała postać kultury autochtonicznej (chłopskiej) i jakie zaszły zmiany pod wpływami zewnętrznymi („zderzenie się” z kulturą wnoszoną przez chrześcijaństwo)?

6. Jakie były początki kształtowania się kultury elitarnej i w jakiej mierze można mówić o początkach ogólnopolskiej kultury narodowej?

7. Jakie losy przechodziła klasa chłopska i jej kultura w ustroju folwarczno-pańszczyźnianym i jakie były związki tej kultury z kulturą społeczeństwa?

8. Odkąd i dlaczego kultura chłopska zaczęła być przedmiotem zainteresowania i jakie formy przybrało to zainteresowanie? Jakie to miało związki z ideologią? Jaki miało wpływ na kulturę elitarną i na świadomość narodową?

9. 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?

Już z tych kilku ogólnych i nie wyczerpujących pytań wynika,



że temat chłopskich źródeł ma swój istotny aspekt historyczny. Kultura chłopska była przecież na początku, w okresie wczesno-średniowiecznym, 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 łóżyisko kultury ogólnonarodowej, wnosząc do niej swoje wielowiekowe wartości.

Sądzymy, że taki zarys historycznych związków kultury chłopskiej z narodową będzie dla Czytelnika bardziej zajmujący, a zarazem lepiej zrozumiały niż synchroniczne ujęcie stanu współczesnego. Okazuje się bowiem, że w kulturze chłopskiej — obok zjawisk przejściowych — zawarty jest wiele elementów „długiego trwania” i o cechach uniwersalnych, których wyjaśnienie znaleźć można tylko w procesie historycznym. Sama kultura to nie tylko stan aktualny, to dziejowy proces. Jeśli tak odbierze Czytelnik treść książki, to spełni ona swoje zadanie. A mamy na myśli odbiór tej treści nie tyle przez specjalistów od kultury, ile czytelnika masowego, głównie współczesnych chłopów. Stąd staraliśmy się w jej treści unikać teoretyzowania, na rzecz właśnie analizy samych procesów dziejowych, ale tylko od strony związków i symbiozy dwóch współlegzystujących nurtów kultury — chłopskiej i elitarno-narodowej, aż do współczesnej, ogólnonarodowej.

## **OD KULTUROWEJ WSPÓLNOTY PLEMIENNEJ DO ŚREDNIOWIECZNEGO SPOŁECZEŃSTWA STANOWEGO I JEGO KULTURY**

### **Od ustroju rodowo-plemiennego do powstania państwa polskiego**

Pierwszą wiadomość historyczną o Polsce zawdzięczamy Żydowi arabsko-hiszpańskiemu, Ibrahimowi Ibn Jakubowi, który w roku 966 zwiedzał kraje zachodniosłowiańskie i tak napisał o państwie Mieszka I: „A co się tyczy kraju Mieszko, to [jest] on najrozleglejszy z ich [tj. słowiańskich] krajów. Obfituje on w żywność, mięso, miód i rolę orną”. W tym właśnie roku Mieszko I, jako władca rozległego kraju, przyjął wraz ze swoim dworem chrzest, co wysunęło od razu Polskę na widownię polityczną ówczesnego świata. Nie było to oczywiście nagłym wydarzeniem, państwo bowiem nie mogło wyłonić się od razu, lecz jego powstanie stanowiło zakończenie bardzo długiego procesu rozwojowego. Proces ten trwał przez wiele setek lat i obfitował w takie wydarzenia, z których musimy sobie zdać nieco sprawę, aby w ogóle zrozumieć powstanie państwa, a w związku z nim i warstwy chłopskiej.

Istnieją w nauce różne teorie dotyczące powstania państwa jako fenomenu istniejącego od tysięcy lat. Usiłują one objąć jednym pojęciem wszystkie znane w historii typy organizacji państw zarówno bardzo wczesnych, jak i powstających współcześnie, istnieją jednak wśród uczonych duże rozbieżności dotyczące samego pojęcia „państwo” i czynników sprawczych; jedne teorie kładą m.in. nacisk na czynniki wewnętrzne, inne — na zewnętrzne. Wśród uczonych polskich istnieje obecnie zgodność co do powstania państwa polskiego w sposób ewolucyjny.

Według zgodnej opinii historyków, podstawą powstania państwa polskiego była poprzedzająca go organizacja plemienna. „Przez

plemię rozumiemy — pisze znakomity historyk, Henryk Łowmiański — organizację polityczną, tzn. nadrzędną w stosunku do związków ciałniejszych, jak rodowe, osadnicze, czyli sąsiedzkie, wojskowe (w postaci drużyn), kultowe itp. Plemię reprezentuje na zewnątrz ogół swych członków, wyłania określone organy, podejmuje działania obronne, ma własną nazwę, będącą zewnętrzną oznaką jego wewnętrznej jedności. W zasadzie plemię rozporządza odrębnym i wyłącznym terytorium, a nawet chętnie otacza się obszernymi pasmami pustkowi [...] Przejawami jednolitości są wspólny język i wspólna kultura jako istotne cechy plemienia obok jego więzi organizacyjnej” [111, t. 1, s. 9].

W wieku VI n.e. Słowiańszczyzna dzieliła się na trzy odłamy: Słowian zachodnich, wschodnich i południowych. Do Słowian zachodnich, którzy rozprzestrzenili się na zachód aż poza rzekę Łabę należały: plemiona Słowian połabskich i zachodniopomorskich, wytępionych potem przez feudałów niemieckich; plemiona Słowian lechickich (Polacy), dalej Łużycanie, Czesi i Słowacy. Ze wschodnich plemion słowiańskich wytworzyły się potem narody: rosyjski, białoruski i ukraiński. Słowianie południowi zaś, którzy przeszli z północy na Bałkany dopiero w IV wieku n.e., dali początek Bułgarom, Serbom, Chorwatom i Słoweńcom.

Stopniowe wykształcanie się wspólnoty pierwotnej poszczególnych grup etnicznych Słowian, a zarazem wytwarzanie się regionalizacji ich kultury następowało pod wpływem środowiska geograficznego i odmiennych losów oraz kontaktów polityczno-kulturowych, a także oddziaływania podłoża historycznego [111, t. 1—5]. Tak wydzieliła się ze Słowiańszczyzny grupa plemion polskich zasiedlająca pięć regionów geograficzno-historycznych: Małopolskę, Śląsk, Wielkopolskę, Mazowsze i Pomorze. Wykształciła się ona już w ramach ustroju rodowo-plemiennego, a zwłaszcza w okresie wspólnoty terytorialnej.

W początkach okresu wczesnośredniowiecznego, kiedy nie istniała jeszcze organizacja państwowa (wieki VI—VIII), panował na naszych ziemiach względny spokój po ustaniu wędrówek ludów. Poszczególne plemiona żyły na swoich, ustalonych już terytoriach, odgradzonych od innych obszarami puszczy czy bagien. Ten względny spokój sprzyjał dość szybkiemu rozwojowi życia gospodarczego i kultury materialnej. Podstawą utrzymania ludności stało się rol-

nictwo sprzężajne wraz z hodowlą bydła, co sprzyjało ustaleniu się i rozwojowi osadnictwa. Rozwijało się także rzemiosło, takie jak: wytop żelaza z rudy darniowej, kowalstwo, obróbka drewna i inne.

Rozwój rolnictwa przy zastosowaniu sprzężajnego radła i ogólny wzrost kultury materialnej pociągnęły za sobą w okresie już do VIII wieku n.e. poważne zmiany w ustroju społecznym. Dawny ustrój rodowo-patriarchalny rozpadł się. Cechą jego było to, że ród, kierowany przez patriarchę, stanowił wspólnotę majątkową, produkcyjną i konsumpcyjną. Ustrój ten przekształcił się w inny, określany jako wspólnota terytorialna.

Ówczesna ludność skupiała się w niewielkich osadach liczących kilka do kilkunastu gospodarstw, tworzących wspólnotę wiejską. Było to połączenie sąsiadujących z sobą rodzin, po części powiązanych więzami rodowymi, po części rodzin nie spokrewnionych, które tworzyły razem wspólnotę gospodarczych interesów opartą na wzajemnej pomocy. Ziemia uprawiana przez poszczególne rodziny, zabudowania, bydło i zapasy stanowiły ich własność indywidualną, reszta zaś terenu wsi — pastwiska, lasy, wody — była wspólną i wspólnie eksploatowaną własnością wszystkich mieszkańców.

Kilka takich osad sąsiadujących z sobą składało się na podstawową ówczesną jednostkę organizacyjną nazywaną opolem. W obrębie opola doszło już do powstania wyraźnych nierówności majątkowych, a w ślad za tym — do wykształcenia się nierówności społecznych, z czasem nawet hierarchii społecznej. Nierówności te powstawały stopniowo i powoli oraz w różny sposób. Jak to zazwyczaj bywa w gospodarstwie wiejskim, jednym rodzinom czy rodom „szczęściło się”, innym nie, jedne bogaciły się stopniowo i zyskiwały na znaczeniu, inne ubożały i stawały się zależne od innych rodzin czy rodów. Uzależniły się na przykład te rodziny, które — w wyniku nieszczęśliwych wypadków i klęsk — zmuszone były pożyczać zboże czy inwentarz żywy. Wyniosły się zaś ponad ogół te rodziny czy rody, którym udało się zagarnąć w obrębie wspólnoty więcej ziemi, a w wyprawie wojennej zdobyć kosztowności oraz jeńców i tych zamienić w niewolnych pracujących na ich gospodarstwie. Gdy „szczęściło się” przez kilka pokoleń, rodziny takie i rody wyrosły majątkiem i znaczeniem daleko ponad przeciętny

poziom. Z czasem wytworzyła się z nich warstwa możnych i starszyzny plemiennej. Ta przejęła z jednej strony sprawy publiczne i polityczne w obrębie opola i plemienia w swoje ręce, z drugiej zaś — uzależniła od siebie biedniejszą i szukającą u niej opieki i poparcia część ludności opoli. Już zatem do X wieku wytworzyła się w obrębie opoli hierarchiczna struktura społeczna polegająca na tym, że biedniejsi szukali pomocy i oparcia u bogatszych, ci z kolei dalej u możnych — i odwrotnie, wielmoże dawali opiekę i oparcie mniej możnym, ci z kolei biedniejszym od siebie.

Od organizacji plemiennej do powstania właściwej organizacji prowadziły trzy etapy rozwojowe. Na niższych szczeblach rozwojowych członkowie plemienia mieli świadomość wewnętrznej jedności i w sytuacji zagrożenia występowali wspólnie, ale nie podlegali władzy stałych naczelników. Na drugim etapie „...dokonuje się w organizacji plemiennej stała koncentracja władzy w rękę dynastii książęcych, które jednak nie umieją narzucić społeczeństwu ciężarów, przeznaczonych na utrzymanie czynnika panującego. Na przeszkodzie stoi początkowo nie dość jeszcze wysoki poziom sił wytwórczych, a następnie opór stawiany innowacjom przez masy plemienne”. Dopiero na trzecim etapie formuje się aparat państwowy, przy obciążeniu ludności powinnościami „...na rzecz czynnika panującego, który reprezentuje dynastia, ale który obejmuje również inne wybijające się elementy społeczne. Wszystkie one usiłują wyzyskać narastanie sił wytwórczych — dla własnej korzyści” [111, t. 1, s. 20—21].

Co oznaczało samo istnienie państwa? Oznaczało, że rządzi już naczelny władca-książe, obejmujący swoją władzą terytoria różnych plemion, miał wojsko, zorganizowany aparat administracyjny, gospodarczy i sądowy, funkcjonowały ośrodki władzy politycznej i centra administracyjne, istniał już podział społeczeństwa na klasy i warstwy itd.

Górną warstwę tej hierarchicznej struktury tworzyli możni, posiadający znaczne połacie ziemi, duże stada bydła, owiec, nierogacizny i sporą część ludności od siebie uzależnionej. Oni stanowią będą później, w ślad za utwaleniem się państwa feudalnego, potężną warstwę możnowładztwa.

Niższa warstwa wolnych dziedziców-władcyków, posiadających swoje własne dworki i gospodarstwa to rycerze. Stanowili oni właściwą

siłę zbrojną będącą na usługach księcia. Część z nich służyła w stałej drużynie księcia, część zaś była powoływana do służby wojskowej na każde zawołanie. Władcy mieli tzw. prawo rycerskie. Ci władcy-rycerze przekształcili się kilka wieków później w stan szlachecki.

Następną, najliczniejszą warstwę stanowiła chłopska ludność wolna, mająca swoje gospodarstwa, ponosząca tylko na rzecz księcia pewne świadczenia. Można ich nazwać dziedzicami. Obok dziedziców do wolnych należeli też „wolni goście”, rataje, ogrodnicy oraz wolni rzemieślnicy zawodowi. Wszyscy ci będą stanowić później właściwy trzon chłopstwa. Już jednak w okresie powstawania państwa pewna część dziedziców, aczkolwiek zachowała dziedziczne prawo do ziemi, została uzależniona ekonomicznie od wielmożów i stała się nieswobodna. Była niejako przypisana do ziemi i nie miała prawa „wyboru”. Należała ona jako „właśni ludzie” do księcia, panów świeckich czy też (po utworzeniu organizacji kościelnej) do klasztorów. Ludność ta musiała oddawać część swych plonów moŜnym, podczas gdy ludność wolna nie podlegała jeszcze wówczas wyzyskowi ekonomicznemu.

Prócz chłopów-dziedziców istniała warstwa chłopów-niedziedziców, siedzących lub osadzonych na cudzej ziemi na różnych prawach, stąd też różnie byli oni nazywani: smardy, stróŜe, łąŜeki, narcznicy czy dziesiętnicy.

Istniała wreszcie warstwa ludności niewolnej, rekrutująca się bądź z jeńców wojennych, bądź z ludzi zaprzędanych w niewolę za długi (niewypłacalni dłuŜnicy). Nie posiadali oni żadnych praw. Spośród nich rekrutowała się czeladź na dworach wielmoŜów, część ich pracowała też po gospodarstwach wolnych dziedziców, część znów została osadzona przez księcia czy moŜnych na roli jako niewolni rolnicy czy hodowcy stad pańskich.

Jak więc widać, wczesnofeudalna piramida społeczna była ukształtowana już dość wyraźnie.

Na szczycie tej hierarchicznej struktury stał w X wieku książę. Jego pozycja i władza kształtowały się również stopniowo. Początkowo ogół starszyny plemiennej powoływał spośród siebie dowódcę wojskowego tylko w miarę potrzeby, zwykle w przypadku prowadzenia wojny z sąsiednimi plemionami. Funkcja ta była za każdym razem wybieralna. Dowódca taki, mając oparcie w stałej dru-

żynie wojów, zwłaszcza jeśli się odznaczył i zdobył na wojnie sławę, zatrzymywał funkcję wodza dożywotnio. Z czasem stała się ona dziedziczna. Kiedy zaś taki dziedziczny dowódca zdołał podporządkować sobie sąsiednie plemiona i rozciągnąć nad nimi swą władzę, stawał jako już księżę na czele związku plemiennego. W ten sposób powstała naczelną władza państwowa. Tak kolejni Piastowicze stworzyli zręby organizacji państwa Polan, którym Mieszko I nadał w połowie X wieku wykończone już formy.

Powstanie państwa wywarło z kolei poważny wpływ na położenie ludności wiejskiej. Dwór księcia i drużyna wojów pociągały za sobą wiele ciężarów ponoszonych przez ludność opoli: budowanie i naprawa grodów, świadczenia na rzecz utrzymania księcia i jego drużyny w postaci różnych danin i posług. Te świadczenia, początkowo pobierane w miarę potrzeb, przekształciły się z czasem w stałe. Podobnie zakres władzy księcia zmienił się w stałe prawo książęce, wprawdzie nie pisane, ale wbite mocno w umysły ludności podległej przez codzienną praktykę. A zakres tej władzy był wielki. Obejmował on między innymi prawa: własności do całej ziemi nie zajętej i rozporządzania nią, do wszystkich ważniejszych bogactw naturalnych, nawet na ziemi będącej własnością prywatną (większej zwierzyny, barci czy pszczół), do wszelkich świadczeń ludności poddańczej. Księżę mógł oczywiście także dowolnie rozporządzać swoją własnością, nadawać innym całe połacie ziemi oraz przelewać na wybranych część swoich praw. Na przykład swoich zastużonych wojów mianował kasztelanami, nadawał im ziemię, żądając w zamian usług dla siebie.

Tak powstała władza państwowa wraz z jej organizacją terytorialną, a więc podziałem kraju na księstwa, ziemie, kasztelanie i opola. Kiedy zaś Mieszko I wprowadził do kraju — ze względów politycznych, aby uniezależnić się od państwa niemieckiego — chrześcijaństwo (rok 966), wówczas do świeckiej organizacji terytorialnej doszła jeszcze kościelna i w ten sposób organizacja feudalnego państwa polskiego została ukończona. Przyjęcie chrześcijaństwa nie z Niemiec, lecz z Czech było znakomitą posunięciem politycznym Mieszka I. Dzięki temu uniezależnił się on od nacisku politycznych wpływów cesarstwa niemieckiego. Przyjęcie zaś chrześcijaństwa włączyło Polskę w obręb świata zachodniego i jego kultury.

Dalszy rozwój przyczyniał się do wyrównywania wszystkich grup

ludności wiejskiej w jedną warstwę feudalnie zależnego chłopstwa o mniej więcej jednolitych prawach i obowiązkach. Powodowały to nakładane stopniowo na ludność świadczenia feudalne. Na rzecz księcia (tak jakby dla państwa) dawali chłopci daniny w bydło, tzw. narzaz, daniny w zbożu nazywane powołowym i poradnym, wykonywali wiele posług, takich jak: budowa i naprawa grodów, stróża w grodzie, posługi w czasie łowów księcia i jego świty oraz jego podróży po kraju. Na rzecz pana feudalnego, świeckiego lub duchownego ludność zależna (a w taką usiłowano zamienić również ludność wolną) składała daniny w naturze: zboże, len, kury, jaja, sery, miód, skórki kunie lub wiewiórcze, a także wykonywała prace dla pańskiego dworu: grodzenie płotów, sprzątanie siana, stróża we dworze, a nawet pewne robocizny przy uprawie roli i sprzącie pańskich zbóż. Ponadto na rzecz Kościoła (plebana lub kapituły) musieli chłopci z czasem dawać określone daniny w zbożu zwane dzieścina.

Wszystkie te zmiany i ciężary feudalne powstały stopniowo w ciągu stosunkowo krótkiego czasu — stu do dwustu lat. Były one ściśle związane z powstaniem i utrwalaniem się państwa feudalnego. Cechą tego państwa była z jednej strony wspomniana hierarchiczna struktura społeczeństwa z podziałem na nierówne w prawach warstwy i klasy społeczne, z drugiej zaś — oparcie tej struktury oraz społecznego i gospodarczego bytu społeczeństwa na podstawowej, fundamentalnej warstwie — chłopstwie i gospodarstwie wiejskim. Na tej podstawowej masie, niejako na barkach chłopskich, opierało się całe społeczeństwo feudalne.

Znaczenie warstwy chłopskiej w ustroju feudalnym polegało nie tylko na jej liczebności, ale przede wszystkim na pełnionej roli gospodarczej. Chłopi przecież byli bezpośrednimi wytwórcami podstawowych środków żywności przez prowadzone ich rękami swoje i pańskie gospodarstwo rolne, hodowlane i przetwórcze oraz wszelkie inne działy gospodarstwa wiejskiego, takie jak rybołówstwo, bartnictwo i pszczelnictwo oraz różne rzemiosła wiejskie. Oni też swoją pracą i jej efektami stwarzali warunki egzystencji klasie panującej — rycerstwu i możnowładztwu świeckiemu i duchownemu. Na tej też podstawie mogły powstawać podgrodzia, osady targowe i później — miasta z ludnością rzemieślniczą i kupiecką.

Równocześnie chłopci byli przez długi jeszcze czas, obok rycer-



stwa, obrońcami państwa. Nie tylko wznosili grody, mosty (na przykład na jeziorze Lednica), wały obronne (znane wały śląskie), zasieki w lasach i puszczech, nie tylko wytwarzali broń (osady służebne pod nazwą Szczytniki, Grotniki itp.), ale byli także bezpośrednio obrońcami. Oni obsługiwali i ubezpieczali grody obronne i w miarę potrzeby służyli w pospolitym ruszeniu jako piechota, uczestniczyli we wszystkich ważniejszych wojnach za Mieszka I, Bolesława Chrobrego, Bolesława Krzywoustego i jeszcze później.

Wytworzenie się władzy i organizacji państwowej było dziejową koniecznością. Z jednej strony prowadził do tego zarówno sam rozwój stosunków gospodarczych i społecznych w kraju, jak i konieczność zewnętrzna — obrony ludności i jej mienia przed agresją feudalnych państw ościennych, wcześniej już zorganizowanych — niemieckiego, czeskiego i ruskiego. Z drugiej strony powstanie państwa wiązało się z przedstawionym zróżnicowaniem społeczeństwa na warstwy i klasy społeczne. Ciężar zaś całej maszyny państwowej musiał oprzeć się na podstawowej warstwie producentów i obrońców — chłopstwie. Tak było nie tylko przy tworzeniu feudalnego państwa polskiego, ale każdego innego — frankońskiego, niemieckiego, ruskiego czy czeskiego. Tak było wszędzie, gdzie powstało państwo feudalne.

Powstanie państwa przyniosło ludności polskiej olbrzymie korzyści. Doprowadziło ono do złączenia się w jeden organizm narodowy i polityczny wszystkich szczepów i plemion polskich i stworzenia z dotychczasowych oddzielnych prowincji szczepowych i geograficznych — Wielkopolski, Śląska, Pomorza i Mazowsza — jednego państwa. Zostały stworzone podstawy do kształtowania się na obszarze między Bugiem a Odrą jednolitej narodowości polskiej i do stworzenia ze zbliżonych do siebie dialektów szczepowych jednego języka polskiego. Tak powstały fundamenty pod tysiącletnie dzieje państwa i narodu polskiego. Te plemiona słowiańskie, które nie stworzyły trwałej organizacji państwowej, na przykład plemiona Słowian Połabskich między Odrą a Łabą — w ciągu dalszych dziejów zostały starte z powierzchni ziemi.

## Chłopi w średniowiecznym ustroju stanowym

W pierwszych stu latach istnienia państwa polskiego sytuacja chłopów nie była pomyślna. Wzrastała i umacniała się klasa feudałów — możnowładztwo świeckie i duchowne oraz średnie rycerstwo. Nastąpił też wzrost wielkiej własności ziemskiej, w tym także dóbr ziemskich Kościoła i klasztorów.

Możnowładztwo rosło szybko w liczbie i na sile, wykorzystując początkowo swoje usługi dla władzy naczelnej — księcia. Uzyskiwało więc od księcia szerokie nadania nowych posiadłości ziemskich, inne kupowało, nie wahając się nawet przed zagarnianiem ziemi cudzej lub niczyjej, jaka w tamtych czasach zdarzała się (formalnie ziemia „niczyja” była własnością księcia). Duże nadania ziemskie uzyskiwały zwłaszcza biskupstwa i klasztory.

W wyniku rozwoju wielkiej własności ziemskiej następowało uzależnienie znacznej części chłopów od feudałów świeckich i duchownych. Już w XII wieku zanikała gwałtownie liczba chłopów wolnych (dziedziców), a to bądź w wyniku stopniowego ich uzależniania i zrównywania w prawach z feudalnie zależnym chłopstwem, bądź też po prostu wskutek rugowania ich przez zawłaszczanie ich gruntami czy też wykup.

Zapewne to likwidowanie wolnych dziedziców, przy równoczesnym wzroście wyzysku i ucisku feudalnego, było powodem gwałtownego wybuchu powstania ludowego w latach trzydziestych XI wieku. W czasie zamieszek w kraju po wypędzeniu przez możnych księcia Kazimierza chłopci podnieśli gwałtowny bunt przeciw ustrojowi feudalnemu, przeciw możnym zarówno świeckim, jak i duchownym. „I było zaburzenie wielkie na ziemiach Polski — pisał ówczesny kronikarz ruski, Nestor — i powstawszy ludzie pozabijali biskupów i kapłanów, i panów swoich, i było u nich zaburzenie”. Było to zatem pierwsze w historii Polski wielkie antyfeudalne powstanie ludowe. Ponieważ Kościół był wówczas podporą feudalizmu, powstanie zwróciło się także przeciw niemu.

Z tego czasu, aż przez cały XII wiek, notuje się też liczne fakty zbiegostwa chłopów od jednego pana do drugiego, z jednej prowincji do drugiej (na przykład ze Śląska do Wielkopolski), a nawet poza

granice kraju. Zbiegostwo było protestem i reakcją chłopów wobec ograniczania czy likwidowania ich osobistej wolności i wzmagania ciężarów feudalnych.

Już jednak od końca XII wieku, a następnie w ciągu wieku XIII i XIV, nastąpił zasadniczy zwrot na lepsze w położeniu chłopów. Wpłynęło na to kilka czynników.

1. Wraz z ogromnym wzrostem wielkiej własności ziemskiej feudałów świeckich i duchownych, uszczuplającym znacznie własność książęcą następowało masowe nadawanie w ciągu XII i XIII wieku tzw. immunitetów. Polegało ono na tym, że panujący zrzekał się w pisemnym dokumencie na rzecz określonego feudała (świeckiego lub duchownego) świadczeń od poddanych mieszkających w obrębie dóbr tego feudała (immunitet ekonomiczny) oraz sądownictwa nad chłopami (immunitet sądowy). Jaki był tego efekt? Oto z jednej strony wzrastały gwałtownie dochody wielkiego właściciela ziemskiego, z drugiej zaś — sytuacja poddanej ludności polepszała się o tyle, że uiszczala ona świadczenia tylko jednemu feudałowi — swemu panu i uwalniała się od zdzierstw urzędników książęcych. Pan zaś był zainteresowany w tym, aby poddani dbali o efekty swej pracy, których część szła przeciw do kieszeni feudała. Musiała zatem rozwinąć się pewna troska o poddanych.

2. Od drugiej połowy XII wieku rozszerzył się po ziemiach polskich ruch kolonizacji wewnętrznej. Napływali wtedy do Polski dość licznie uciekinierzy—chłopi z zachodniej Europy, zwłaszcza z Niemiec, uciekając przed wzmagającym się uciskiem. Chętnie ich osadzali feudałowie polscy w swoich dobrach. Każdy z nich mógł przecież podnosić dochodowość dóbr. W tym samym celu osadzano zbiegów spod innego pana. Osadnicy stawiali jednak warunki: niższe i określone ciężary oraz wolność osobista. Interes pański nakazywał zgodzić się na nie. Tak właśnie doszło do osadzania nowych, wolnych kolonistów w dobrach feudałów na warunkach czynszowych, a nie — jak dotąd — robocizny, a zarazem danin i czynszów. Zjawisko korzystne było dla obu stron — i chłopów, i panów. Nic też dziwnego, że proces kolonizacji wewnętrznej, w końcowej fazie prowadzonej już niemal wyłącznie z udziałem osadników miejscowego pochodzenia, rozszerzył się gwałtownie na wszystkie ziemie polskie. Było to tak zwane osadnictwo na prawie czynszowym. Znamienne jest, że znaczną część „wsi starych” podpo-

rządki wólcas feudałowie temu prawu. W ten sposób renta czynszowa stała się panująca, a to było dla chłopów korzystne.

3. W tym samym okresie zaznaczył się postęp techniczny. Używane dotychczas radło zastępowano pługiem, a równocześnie zaprowadzano regularną trójpółwkę w miejsce dwupółwki czy trójpółwki nieregularnej. Połączone to było ze scalaniem rozrzuconych gospodarstw i ich gruntów w zwarte wsie oraz regularne bloki i niwy pól. W tym właśnie okresie wieś polska nabrała regularnego kształtu i układu i taka będzie przez długie wieki, często bez większych zmian do ostatnich czasów.

4. Wraz z tymi zmianami nastąpił rozwój dotychczasowych osiedli o charakterze miejskim (grodów z podgrodziami i osad handlowych) i ich przekształcanie się w regularne miasta z silnie rozwiniętym handlem i rzemiosłem.

5. Wolność osobista osadników, zmiana ich obciążeń na czynsze, zainteresowanie się ich własnym gospodarstwem i jego dochodowością prowadziło do wytwarzania nadwyżek produkcyjnych. Tego właśnie potrzebowała ludność wzrastających miast. I tak doszło do ożywionej wymiany handlowej między ośrodkami miejskimi a wsiami. Kwitły miasta, bogacili się na wymianie chłopów.

W wyniku tego wszystkiego nastąpił dla chłopów polskich od połowy XIII do połowy XV wieku złoty niejako okres w ich dziejach, jaki w czasach nowszych trudno już znaleźć. Przejawem tego było choćby ustalenie się pojęcia „kmięć” określającego osobiście wolnego chłopą, gospodarującego na pełnym łanie i przy obowiązku jedynie uiszczania czynszu. Nic też dziwnego, że w tym właśnie okresie powstało dla panującego symboliczne określenie jako „króla chłopów”. Dotyczyło to szczególnie Kazimierza Wielkiego, którego rządy przypadły właśnie na najlepszy okres w historii chłopów. Pamięć tego okresu weszła na trwałe do tradycji ludowej.

Należy wspomnieć o jeszcze jednym fakcie, ważnym ze względu na późniejsze dzieje chłopów. Otóż w omawianym okresie doszło do wyraźnego ujednoczenia różnych dotychczas grup chłopów, o których była mowa — w jeden stan chłopski, wewnątrznie ujednoczony. Dominował we wsi kmięć. Obok niego nieliczna tylko była warstwa chłopów małorolnych, zwanych zagrodnikami. Ci zresztą, obok rolnictwa, prowadzili inne uboczne zajęcia, w tym różne działy usługowe rzemiosła wiejskiego.

Powstanie stanów społecznych było znamienym faktem dla społeczeństwa polskiego. Właśnie wiek XIV był okresem, kiedy zaczął kształtować się wyraźny podział całego społeczeństwa na trzy zasadnicze stany: rycersko-szlachecki, mieszczański i chłopski. Dodatkowy niejako i uboczny był stan duchowny. Odtąd też struktura stanowa społeczeństwa wyznaczała w poważnej mierze sytuację stanu chłopskiego.

Co to jest stan społeczny? Chcąc określić go jak najkrócej, można powiedzieć, że jest to warstwa ludności mająca specjalne przywileje lub też ich pozbawiona i z tej racji ograniczona w swoich uprawnieniach społecznych. Struktura zaś stanowa społeczeństwa jest to poziomy jego podział na warstwy o różnych uprawnieniach społecznych, między którymi nie ma z reguły swobodnego przejścia dla ludzi z innego stanu. Stąd bierze się pojęcie stanu „wyższego”, „średniego” i „niższego”.

Stan wyższy tworzyła szlachta, średni — mieszczaństwo, niższy — chłopci. Duchowieństwo było odrębnym stanem, a z racji swych uprawnień należało po części do stanu „wyższego” (duchowieństwo wyższe), po części zaś było czymś odrębnym.

Stan szlachecki wykształcił się od XIV wieku stopniowo aż do wieku XVIII, kiedy to doszedł do największego rozkwitu. Stan ten przez sam fakt posiadania wyjątkowych przywilejów stanowych wyznaczał położenie i los innych stanów — mieszczańskiego, zwłaszcza chłopskiego. Mieszczanie przy tym zachowali pewne ślady przywilejów stanowych, chłopci natomiast byli z czasem zupełnie ich pozbawieni.

Cechą stanu szlacheckiego była jego całkowita wyłączność. Polegało to na tym, że mógł do niego należeć tylko „szlachetnie urodzony”, to znaczy pochodzący ze szlachty. Stan ten składał się z wszystkich warstw szlachty — gołoty szlacheckiej, szlachty zaściankowej, „posesjonatów” (jedno- czy wielowioskowych), magnaterii szlacheckiej. Formalnie wszyscy mieli równe przywileje stanowe, zgodnie z prawem „szlachcic na zagrodzie równy wojewodzie”.

Do przywilejów stanu szlacheckiego należały takie na przykład uprawnienia, jak: dostęp do urzędów państwowych, dostępnych — prócz duchowieństwa wyższego, rekrutującego się zresztą ze szlachty — tylko szlachcie, posiadanie herbu (tym właśnie zewnętrznym

znakiem odcinała się szlachta od stanów niższych), w późniejszych czasach prawo brania udziału w sejmikach i sejmach z równym głosem, niezależnie od stanu majątkowego. Ta właśnie formalna równość w prawach i przywilejach była tym czynnikiem, który łączył tak różne i rozbieżne warstwy szlachty w jeden stan szlachecki. Aby zewnętrznie odgrodzić się od innych stanów, szlachta nosiła nawet specjalne stroje, zabronione innym (na przykład mieszczanom).

Szlachtę łączyło w jeden stan także wyrobione z czasem własne przekonanie o innym niż chłopci czy mieszczanie pochodzeniu. Istniało nawet biblijne tłumaczenie, że chłopci pochodzą od Chama, szlachta zaś od innego syna Noego, Jafeta, gdy znów Żydzi mieli pochodzić od Sema.

Czynniki te sprawiały, że stan szlachecki był zamknięty, dostać się do niego można było tylko przez „szlachetne urodzenie”, w wyjątkowych przypadkach przez „uszlachetnienie” (z łacińskiego: nobilitowanie). Stąd powstała paradoksalna sytuacja, że „szlachcic — gołota”, co to „trzymał się klamki pańskiej” i służył u innego, zaможniejszego szlachcica, a szablę nosił na sznurku — uważał się za wyższego i ważniejszego od wielkiego kupca czy bogatego mistrza cechowego, którzy mogliby takich szlachetków kupować na tuziny.

Ważne jest to, że do przywilejów stanu szlacheckiego należało przede wszystkim prawo posiadania poddanych i możliwość nieograniczonego niemal ich wyzysku. Zaciążyło to ogromnie na późniejszych losach chłopów.

Do stanu duchownego wchodziło się formalnie przez święcenia, dostępne początkowo zarówno synom chłopskim (Klemens Janicki), jak i mieszczzańskim (np. Grzegorz z Sanoka), z czasem jednak głównie szlacheckim. W każdym razie wyższe dostojęstwa okupowali z reguły synowie bogatej szlachty herbowej.

Los stanu mieszczńskiego, począwszy od końca XV wieku, wyznaczony został właśnie przywilejami stanu szlacheckiego. W średniowieczu, kiedy mieszczństwo stało w Polsce u szczytu swego rozwoju, nie można jeszcze mówić o stanie mieszczńskim, gdyż nie był on zamknięty. Chłopi mogli dość swobodnie przenikać ze wsi do miast i do mieszczństwa, podobnie jak mieszczanie mogli nabywać dobra ziemskie i stawać się szlachcicami. Z czasem jednak egoistyczna polityka stanu szlacheckiego przywiązała chłopów do wsi całkowicie, uniemożliwiając przejście do miast. Zabroniła ona

też mieszczaństwu nabywania dóbr ziemskich, piastowania urzędów i odebrała możność awansu do stanu szlacheckiego. Co więcej, szlachta podcięła nawet egzystencję miast i mieszczaństwa przez utrudnianie rzemiosła i handlu. Stąd wziął się stopniowy (od XVI wieku) upadek polskich miast i miasteczek. Trwało to tak aż do drugiej połowy XVIII wieku.

Różnice stanowe spowodowały także zmniejszenie udziału chłopów w wojsku i w obronie kraju. Ważne były wprawdzie względy postępu technicznego, ale nie wyłącznie. Znaczenia nabrała w średniowieczu ciężko zbrojna konnica, a wyposażenie woja w broń, zbroję i konia kosztowało tak wiele, że chłopów po prostu nie było na to stać. Mogli jednak służyć w wojsku jako wybrańcy — jeden zbrojny konno wybierany na pewną liczbę gospodarstw. W średniowieczu zdarzało się to niejednokrotnie. Na przykład w okresie rozbięcia dzielnicowego z przywileju wydanego w 1268 roku w Kruszwicy przez Ziemomysła, księcia kujawskiego, wynikało, że biskupi, prałaci i kanonicy mieli z 20 swoich łańów uzbroić i wyprawić 1 poddanego dla obrony ziemi kujawskiej. Powoływano również sporadycznie chłopów do wojen z zakonem krzyżackim. Wiadomo też, że duży był udział chłopów w zwycięskiej bitwie pod Grunwaldem. Później jednak zdarzało się to wyjątkowo. Wykształcona już дума stanowa nie pozwalała, aby w jednym wojsku obok „szlachetnie urodzonego” jechał na koniu rycerz-chłop. Chłopi mogli służyć w wojsku jako sługi i pachołki rycerzy. Jako tacy, liczebnie w wojsku przeważali i brali udział w bojach, jednak tylko jako siła pomocnicza.

### **Kształtowanie się średniowiecznego krajobrazu kulturowego kraju**

W zaraniu tworzenia się państwowości polskiej kultura polskich plemion wykazywała pewne różnice zarówno materialne, jak i językowe, spowodowane zapewne warunkami geograficznymi, wpływami zewnętrznymi oraz pewną izolacją ich bytu. Pokrewieństwo językowe czy nawet jego niewielkie różnice regionalne (najbardziej wyróżniała się grupa pomorska) oraz duże podobieństwo kulturowe, a być może także jakaś pamięć wspólnego pochodzenia (przypomnieć

można legendę o trzech braciach — Lechu, Czechu i Rusie jako symboli trzech odłamów Słowian, a zarazem wewnętrznej jedności każdego z nich) powodowały, że polska grupa plemion tworzyła kulturową wspólnotę etniczną.

Należy przyjąć, że w okresie budowania zrębów państwowości i w trakcie powstawania pierwszych poważniejszych różnicowań społecznych kulturę plemienną, niezbyt zróżnicowaną regionalnie, kontynuowali przez długi czas jeszcze głównie chłopi. Warto zatem zarysować istotne cechy tej kultury, tak dobrze naświetlone przez badania archeologiczne oraz niektóre źródła pisane. Okres wyjściowy, wczesnośredniowieczny został przedstawiony tylko w zakresie kultury materialnej, natomiast kulturę społeczno-umysłową należy omówić dokładniej dopiero w okresie średniowiecza, kiedy zaczęła ona podlegać wpływom zewnętrznym.

*Kultura materialna wczesnego średniowiecza.* Na krajobraz kulturowy kraju w okresie wczesnośredniowiecznym składały się kompleksy obszarów zasiedlonych i zagospodarowanych, oddzielonych od innych obszarami puszczy, bagien i innymi naturalnymi terenami odgraniczającymi. Cały kraj miał charakter rustykalny, wiejski. W każdym z kompleksów osadniczych istniała pewna liczba wsi chłopskich oraz jakieś centra handlowe w postaci osad targowych, skupionych głównie przy grodach. Takich osad targowych znajdowało się w XII wieku w całym kraju około 200. Wsie były liczne, ale nieduże. Tworzyło je kilka lub kilkanaście gospodarstw osadzonych nieregularnie o charakterze samotniczym czy przysiółkowym lub też tworzących krótką ulicówkę czy osadę owalną (wokół zbiornika wody). Układ pól przynależnych do wsi był nieregularny, przemieszany. Zagroda składała się przeważnie z dwóch zabudowań: chałupy zbudowanej z bali drewnianych o konstrukcji zrębowej lub sumikowo-łątkowej oraz z budynku gospodarczego. Rzadsze były ziemianki czy półziemianki.

Podstawę gospodarki chłopskiej stanowiło rolnictwo, hodowla oraz eksploatacja natury. Ziemię uprawiano za pomocą radła rylcowego lub płozowego, ciągniętego przez woły, podstawowymi zaś systemami było gospodarowanie odłogowe, żarowe (wypalanie rosnących drzew i krzewów), a z czasem — przemienno-odłogowe.



Stosowany system uprawy zależał także od odległości gruntu od domu — im grunty były bardziej odległe, tym mniej systematycznie uprawiane. Uprawiano wszystkie zasadnicze zboża: żyto, pszenicę drobnoziarnistą, jęczmień, owies, niektóre rośliny motylkowe (groch, bób) i oleiste (mak, konopie, len — te ostatnie także jako surowiec do wyrobu przędzy). Hodowano rośliny ogrodowe: rzepe, marchew, kapustę, cebulę, soczewicę, chmiel, pasternak, a zwłaszcza ogórki. Rośliny te odgrywały stosunkowo małą rolę. Ważniejszą gałęzią gospodarki była hodowla: bydła rogatego (krów i wołów jako podstawowej siły pociągowej), rzadko jeszcze koni, ważna była zaś hodowla świń i owiec (wełna do wyrobu odzieży). Bydło trzymano latem w specjalnych ogrodzeniach, zapasy żywności przechowywano w jamach ziemnych. Cała zagroda chłopska otoczona była płotem żerdziowym lub chruścianym. Gdy osada była skupiona i narażona na napady dzikich zwierząt, ogradzano ją dookoła płotem palisadowym z bramą wjazdową. Ze względu na obronność, niektóre osady budowano na palach wbitych w dno jeziora.

Podstawą wyżywienia były potrawy zbożowe: polewki, kasze, (zwłaszcza z prosa) oraz placki pieczone z ciasta niekwaszonego, zastąpione od XII wieku chlebem zakwaszonym. Pożywienie uzupełniano czasem mięsem oraz potrawami przygotowywanymi z surowców uzyskiwanych przez zbieractwo, łowiectwo, rybołówstwo, a także bartnictwo. Zbierano więc owoce dzikich drzew i krzewów, jagody leśne, grzyby oraz podbierano miód dzikim pszczołom. Co raz częściej zakładano przy zagrodzie pasieki do hodowli pszczół w ulach kadłubowych. Zbierano też powszechnie zioła lecznicze. Polowano oczywiście na dziką zwierzynę, przy czym polowanie na tzw. grubą zwierzynę zastrzeżone zostało dla księcia, a później możliwych, chłopom zaś zezwalano łowić taką zwierzynę, jak: sarny, dziki, zające, wydry, wiewiórki, lisy, tchórze, bobry, przy obowiązku dawania daniny w skórkach.

Wykorzystywanie „darów przyrody” miało duże znaczenie nie tylko dla gospodarki chłopskiej, ale i powstałej wielkiej własności. Doprowadziło to do tworzenia się specjalnych osad, zwanych służebnymi. Tak więc z rybołówstwem związane były takie osady, jak: Rybaki, Rybitwy, z łowiectwem — Strzelce, Sokolniki, z gospodarką bartniczą — Bartniki, Bartodzieje, z gospodarką leśną (wypalanie węgla, produkcja smoły, dziegiu itp.) — Żary, Węgliniec, Smola-

rzyny, Maziarnie, Dziegciarnie itp. Wiele z takich nazw osad pozostało do dzisiaj.

W warunkach ówczesnego życia chłopskiego wszystkie potrzeby w zakresie odzieży i przedmiotów codziennego użytku musiano zaspokajać domowym przemysłem. Tak więc z włókna uzyskiwanego z lnu i konopi oraz z wełny owczej sporządzano na domowych krosnach płótna cienkie, pacześne, zgrzebne, parciane i grube sukna, z wełny zaś owczej i sierści koziej wyrabiano pilśń. Za pomocą barwników roślinnych, zwierzęcych i mineralnych barwiono płótno i sukno, domowym sposobem garbowano skóry i z takich materiałów wyrabiano poszczególne części odzieży, kozuchy i futra. Z kości i rogów wytwarzano takie narzędzia, jak: szydła, rylce, okładziny do noży, grzebienie, łyżki, różne ozdoby, instrumenty muzyczne (fujarki, gwizdki), kościane łyżwy, płozy do sanek itp. Kobiety potrafiły lepić z gliny garnki i je wypalać, choć garncarstwem zajmowali się głównie specjaliści mieszkający w większych skupiskach ludności, zwłaszcza w podgrodziach. Powszechną umiejętnością było wyplatanie z wikliny, słomy, rogozia, sitowia, kory drzewnej koszy, koszyków, kapeluszy, łapci, rzeszot, sit oraz różnorodnych narzędzi rybackich.

Rzemiosłem, w znacznej mierze wyodrębnionym, było wytwarzanie naczyń z drewna przez spędowników, zwanych także łagiewnikami i bednarzami oraz wytwórczość wozów, zwana kołodziejstwem czy koleśnictwem. Stąd pochodzą takie nazwy osad służebnych, jak: Bednary, Łagiewniki, Woźniki czy Sanniki. Z wyodrębnionym wytopem i obróbką żelaza oraz z niezbędnym do tego wytwarzaniem węgla drzewnego związane były również nazwy wsi: Ruda, Rudniki, Rudnia, Kuźnica, Kowale, Dymarki, Węgliska itp. [23].

*Wieś średniowieczna.* Na przestrzeni wieków XII—XV zaszły poważne zmiany w życiu osadniczym kraju. W ślad za wzrostem liczby ludności, ukształtowaniem się ośrodków miejskich oraz działalności organizacyjnej państwa i klasy feudalów, nastąpiło ustabilizowanie się istniejących osad wiejskich. Już w ciągu XI wieku rozpoczęła się kolonizacja wewnętrzna kraju prowadzona przez ludność chłopską z rozrastających się osad wiejskich. Była ona skierowana na przyległe do wsi obszary leśne, polany i grunty dotąd nie-

uprawne i przyczyniła się do powstania nowej siatki osad o luźnym, jednodworczym charakterze.

Kolonizacja wewnętrzna nabrała większego nasilenia z chwilą podjęcia jej we własnym interesie przez wielką własność ziemską, której chodziło o zwiększenie liczby wsi, i tym samym feudalnie zależnej ludności chłopskiej. Kiedy nie było na tyle osadników miejscowych i krajowych, sięgnięto po nich do krajów zachodniej Europy, zwłaszcza do Niemiec. Rozwinęła się zwłaszcza w ciągu XIV i XV wieku kolonizacja na tzw. prawie niemieckim. Doprowadziła ona na zachodnich, a w niektórych okolicach na południowych, ziemiach polskich do powstania nowej siatki osad, już o innym wyglądzie i układzie gruntów niż to było dotychczas w kolonizacji samorzutnej.

W istniejących już osadach również nastąpiły poważne przeobrażenia. W związku z upowszechnianiem się nowej techniki rolnej i stosowaniu pługa oraz regularnej trójpólówki — nasuwała się konieczność uregulowania dotychczas nieregularnego i chaotycznego układu szachownicowego gruntów, powstałego przez dowolne wyrabianie pól pod uprawę oraz ich dzielenie. W pierwszej więc mierze wyznaczono granice liniowe między poszczególnymi wsiami, likwidując w ten sposób międzywiejską szachownicę gruntową. Z kolei uregulowano układ gruntów w obrębie wsi. Odpowiednio do systemu trójpólowego, cały areał gruntów uprawnych ujęto w kilka niw, co najmniej trzy, w których każdy z osadników miał swój regularny udział. Była to wielka średniowieczna reforma wsi, która ustabilizowała ostatecznie jej układy przestrzenne na całe wieki i stworzyła wieś w ścisłym tego słowa znaczeniu. Reforma ta wiązała się często z przenoszeniem wsi z prawa polskiego na niemieckie. Równocześnie doprowadziła ona do zastąpienia archaicznych miar gruntowych nowymi. Na oznaczenie obszaru gruntu, składającego się na jedno pełne gospodarstwo, używano dotąd określeń: żreb, dziedzina, radło i pług (mały, średni i wielki). Wraz z komasacją gruntów i zaprowadzaniem trójpólówki upowszechniła się nowa jednostka miernicza powierzchni gruntu, mianowicie łan flamandzki, zwany potem chełmińskim lub średzkim i 43-morgowy łan frankoński, stosowany z reguły w nowo zakładanych osadach. Na Mazowszu, Kujawach i w Wielkopolsce stosowano powszechnie

inną miarę gruntową, mianowicie włókę, tej samej wielkości co łąn chełmiński.

W efekcie nowego osadnictwa oraz wielkiej akcji komasacyjnej powstały dwa zasadnicze typy rozplanowania gruntów: niwowy i łąnów leśnych. Układ niwowy polegał na tym, że — poza wyznaczeniem z areálu wsi tzw. niwy domowej przeznaczonej pod zabudowę — wszystkie grunty uprawne dzielono na co najmniej trzy niwy (więcej niw było wówczas, gdy istniały duże różnice w jakości gleby), przeznaczone kolejno pod zasiewy ozime, jare i pod ugór. Każdy z osadników otrzymywał swój udział w każdej z niw, a zagospodarowanie swego pasa gruntów musiał dostosowywać do reszty osadników. System niwowy stwarzał więc z ogółu osadników jedną wsi zwartą i współdziałającą gromadę. Taki układ niwowy był bardzo rozpowszechniony na terenach równinnych, płaskich lub lekko pofałdowanych i trwał aż do XIX wieku.

Układ niwowy pociągał za sobą określone kształty wsi. Wydzieloną pod zabudowę odrębną niwę, położoną zazwyczaj w środku całego areálu dzielono z kolei na tyle parcel budowlanych, ilu było we wsi osadników (gospodarstw), pozostawiając do ogólnego użytku wspólny plac wiejski. Zależnie od kształtu wytyczonych parcel budowlanych i placu wiejskiego, wieś mogła przybierać różne kształty. Przy okrągłym środkowym placu wiejskim powstawała wieś zwana okolnicą, a więc okrągła, z usytuowaniem zagród dookoła wewnętrznego placu. Ten typ wsi występował dość rzadko i tylko na zachodnich ziemiach polskich. Drugim typem wsi niwowych była owalnica, przy którym poszczególne zagrody lokowały się regularnie dookoła owalnego wewnętrznego placu wiejskiego. Plac ten, często dość duży, nazywany nawsiem, półwsią czy wągrodą, służył całej gromadzie. Tu mieścił się staw jako zbiornik wody, tu stawiano kościół, karczmę i inne zabudowania ogólnego użytku. Owalnica była typem wsi bardzo rozpowszechnionym na całym terenie ziem polskich, szczególnie licznie w części zachodniej. Gdy wieś nie miała żadnego wewnętrznego placu, lecz tylko przebiegającą przez jej środek ulicę, powstawała — bardzo liczna również na terenie Polski — wieś zwana ulicówką. Wszystkie te typy kształtów wsi powstałych w średniowieczu zachowały się bez większych zmian do dzisiaj.

Drugim typem układu gruntów były tzw. wsie łańców leśnych. Powstawał on przy zakładaniu wsi od nowa, „na surowym korzeniu”, zazwyczaj w wąskich dolinach górskich i wyżynnych, otoczonych lasem. Zamiast dzielenia całego arealu wsi na niwy i pasy, każdy z osadników otrzymywał ściśle wydzielony i odgraniczony od innych na stałe swój pas gruntu, ciągnący się zazwyczaj od doliny na oba stoki wzniesień aż do granicy wsi. Na początku takiego pasa, przy nawsiu, osadnik budował swoją zagrodę, podobnie jak czynili to na swoich pasach inni osadnicy. Wielkość takiego pasa wynosiła zazwyczaj jeden łań (stąd wieś łańców leśnych), z czasem dzielony wzdłuż na półłanki, ćwierci itd. Każdy osadnik prowadził na swoim łańcie indywidualną gospodarkę trójpolową czy — stosownie do właściwości terenu — inną. Wsie łańców leśnych miały tę szczególną właściwość, że nie powstawały od razu w swym pełnym kształcie, jak wsie niwowe, ale powiększały się stopniowo w górę strumienia, urastając z czasem do ogromnych wręcz długości (kilkunastu nawet kilometrów) i wówczas dzieliły się zazwyczaj na wieś górną i wieś dolną. Takich wsi mamy dzisiaj na terenach podgórskich i górskich dużo. Powstawały one zresztą jeszcze w czasach nowożytnych w związku z osadnictwem na tzw. prawie wołoskim (XV i XVI wiek) na terenie Karpat i Podkarpacia.

Innym rodzajem, powstającym zazwyczaj przez rozrost wsi skupionych były wsie wielodrożne. Nie wszystkie jednak wsie średniowieczne miały tak regularne kształty, które zachowały się do naszych czasów. Część wsi istniała nadal w swych nieregularnych formach, z luźną zabudową i szachownicą gruntów. Powstawały też osady luźne jako przysiółki i osady związane z wykorzystaniem bogactw naturalnych.

Ze zmian zaszłych w kulturze techniczno-użytkowej średniowiecznych chłopów bardzo istotne było, że zagroda chłopska (kmiecia) składała się już co najmniej z trzech oddzielnych budynków (chałupy, chlewów i stodoły), stawianych nadal technikami tradycyjnymi, z drewna, chrustu i słomy. Ponadto nastąpiło upowszechnienie się — wspomnianego już — trójpolowego sposobu uprawy ziemi oraz rozszerzenie się używania pługa kołowego, zwiększenie chowu koni jako siły pociągowej, zaprowadzenie szlachetniejszych ras owiec, rozwój hodowli pszczół w pasiekach itp. Chłopi sprzedawali swoje produkty na rynku miejskim, gdzie znów zaopatrywali się

w wyroby miejskiego rzemiosła. Zaznaczyły się jednak i zjawiska ujemne, m.in. ograniczenie chłopskiego polowania i połowu ryb w wyniku działania tzw. regale książęcego oraz uprawnień feudałów świeckich i duchownych [24].

Można wyobrazić sobie obraz życia codziennego w typowej średniowiecznej wsi. W zagrodach chłopskich, skupionych rzędem wzdłuż wiejskiej ulicy i wokół środkowego placu, prowadzono zimą i w chwilach wolnych od pracy w polu i w lesie wszelkie zajęcia związane z obróbką surowców uzyskiwanych w gospodarstwie wiejskim i z wytwórczością środków żywności oraz niezbędnych narzędzi czy naczyń: mielono w żarnach mąkę, tłuczono w stępie kasze, obrabiano włókna lnu i konopi, czyszczono wełnę owczą, przędzono nici i tkano płótno na domowych krosnach; z korzeni i z wikliny pleciono koszyki; z świerkowego drewna strugano klepki i składano z nich wiadra, konwie, skopce itp., z drzewa lipowego wyciosywano niecki, kłody na zboże i strugano łyżki, z twardego zaś — wyrabiano toporzyska siekier, styliska do łopat i motyk, zęby do bron czy grabi itd.

W środku wsi, na nawsiu, zazwyczaj w pobliżu kościoła, stała sołtysowa karczma z wieloma pomieszczeniami, w których ówczesni małorolni, zwani zagrodnikami, prowadzili szewstwo, krawiectwo, tkactwo, wypiekali chleb, wyrabiali piwo, sprzedawali w znajdujących się przy karczmie jatkach mięso i pieczywo. W stojącej przy skrzyżowaniu wiejskich ulic kuźni dworski lub sołtysowy kowal wykuwał podkowy dla koni, lemiesz do pługów i radlice do radeł, obręcze na beczki, motyki, okucia do rydli, naprawiał zepsute pługi, radła, okuwał wozy itd. Tuż za wsią na pagórku w wiatraku — a te zaczęły się od XII wieku coraz liczniej pojawiać — młynarz wiejski, a zarazem rolnik-kmieć, przemiałał pańskie i chłopskie zboże na mąkę ładniejszą od tej, jaką uzyskiwano z chłopskich żaren.

W innym miejscu, przy strumieniu czy rzece, znajdowały się większe i solidne zabudowania. To młyn wodny prowadzony przez pańskiego młynarza. Młyn taki, postawiony przez wysoko wykwalifikowanego cieślę i konstruktora, był wielkim osiągnięciem średniowiecznej myśli technicznej, z umiejętnie zastosowanym spadkiem sztucznie spiętrzonej wody do poruszania za pomocą kół skomplikowanego mechanizmu. A znów gdzieś w lesie czy na rudni przy łące mieściła się kuźnica, poruszana również kołem wodnym, prze-

rabiająca wytopiony z rudy darniowej w pobliskich dymarkach surowiec na użytkowe żelazo. Prowadzona była przez specjalistę-kuźnika, często jeszcze zwykłego chłopą. Gdzieś w głębi lasu czy puszczy znajdowała się mała osada budników i smolarzy, którzy wytapiali z drzew smołę i dziegieć, niezbędne w gospodarstwie chłopskim oraz węgiel drzewny, konieczny w dymarkach i kuźnicach.

Przedstawiony obraz nie jest wytworem imaginacji. Tak istotnie wyglądała typowa większa wieś średniowieczna. Wysoki — jak na owe czasy — poziom różnych zajęć rzemieślniczo-przemysłowych utrzymywał się bez większych zmian aż do końca XVIII wieku. Podobnie było w rolnictwie. Poziom agrotechniczny rolnictwa osiągnął w średniowieczu najwyższy stopień w stosunku do całej niemal epoki feudalnej. Był to — jak się słusznie podkreśla — „złoty okres” rolnictwa polskiego, ciągnący się jeszcze przez cały wiek XVI. Nowsze czasy przyniosły jego obniżenie i załamanie aż do końca wieku XVIII. Podobnie było z położeniem gospodarczym i społeczno-prawnym chłopów [23].

Takie było środowisko życia stanu chłopskiego. W podobnym środowisku ekologicznym żyło średnie i drobne rycerstwo z tym, że zamieszkiwało głównie w położonych na skraju wsi lub poza nią dworach czy dworach rycerskich. Moźnowładcy natomiast żyli w grodach obronnych lub zgola w zamkach jako ośrodkach władzy i czasowego zgromadzenia się rycerstwa oraz miejscach jego wychowania. Dla jednych i drugich terenem wystąpień był oczywiście cały obszar kraju, a także — w czasie uczestnictwa w wyprawach wojennych — kraje sąsiednie.

*Miasta średniowieczne.* Stanowiły one zgola odmienne środowisko ekologiczne. Była to przestrzeń zamknięta murami miejskimi i wraz z gruntami doń przynależnymi tworzyła odrębny świat. Przestrzeń ta była uregulowana modelowym układem rynku jako ośrodka skupienia oraz systemem ulic i uliczek. Społeczność ta kierowała się swoistym systemem prawno-organizacyjnym (tzw. prawo magdeburskie i inne, od tego pochodne), określającym ściśle: odrębne władze miejskie, ustrój cechowy regulujący szczegółowo wytwórczość rzemieślniczą i handel oraz wzajemne stosunki mieszkańców miasta tworzących hierarchiczną strukturę społeczną — patrycjat, średnie warstwy rzemieślnicze i kupieckie oraz miejski

i podmiejski plebs. Społeczność miejska była etnicznie zróżnicowana: patrycjat i warstwy średnie skupiały sporo elementu etnicznie obcego — niemieckiego i innego zachodnioeuropejskiego, a także ze Wschodu. Miasto średniowieczne wykształciło więc stopniowo swoją własną kulturę miejską oraz kulturę mieszczańską, zawierającą odrębne wartości życiowe i swój własny styl życia.

### Nurt kultury chłopskiej w społeczeństwie średniowiecza

Średniowiecze było tym okresem dziejów społeczeństwa, w którym jednolita mniej więcej kultura ethnum polskiego zaczynała coraz wyraźniej różnicować się. Poczynały się kształtować trzy główne jej nurty: obok etnicznego pnia słowiańsko-polskiego, reprezentowanego głównie przez chłopów, kształtowały się nowe dwa nurty, każdy o odrębnym obliczu i etosie — nurt kultury rycersko-szlacheckiej oraz mieszczańskiej. Szczególnie ważna wydaje się jednak kultura społeczno-umysłowa średniowiecznej warstwy chłopskiej. Po pierwsze, stanowiła zwarty system kształtowany od czasów wspólnoty terytorialnej i kontynuowany nieprzerwanie w średniowieczu. Po wtóre, okres ten obejmował co najmniej pół tysiąca lat, przy czym w ostatnich stuleciach średniowiecza system ten został poddany szczególnym naciskom płynącym od strony innego systemu — chrześcijańskiego. Główny problem polegał zatem na uchwyceniu wpływu kultury chrześcijańskiej na zrąb kultury etnicznej, słowiańsko-polskiej. Ponadto okazało się — dowiodły tego liczne badania etnograficzne — że w okresie średniowiecza wykształciło się istotne oblicze kultury chłopskiej i sporo jej elementów przetrwało w życiu chłopów przez następne stulecia, niekiedy niemal do ostatnich czasów. Okresy nowsze wprowadziły do kultury chłopskiej wiele nowych elementów, które w sposób synkretyczny powiązały się z istotnym rdzeniem odwiecznym tej kultury, ale nie zmieniły jej istoty.

*Symbioza dwóch kultur.* Wiadomo, że już od drugiej połowy X wieku przyjmowało się w Polsce chrześcijaństwo, które wносиło z sobą nową ideologię i inny pogląd na świat, nowy system wierzeń i zasad moralnych, inaczej też usiłowało regulować między-



ludzkie stosunki. Co zatem zmieniło się od tej strony w życiu wsi średniowiecznej w sytuacji swoistego „zderzenia się” ukształtowanego z dawna polsko-słowiańskiego zrębu kultury ludowej z nową kulturą chrześcijaństwa, wnoszącego elementy kultury Zachodu? Kultury bowiem wsi średniowiecznej nie można rozpatrywać bez uwzględnienia płaszczyzny owego zderzenia.

Należy założyć, że przyjęcie chrześcijaństwa nie stanowiło aktu jednorazowego, lecz proces trwający bardzo długo, kilkaset nawet lat. Stopniowo rozbudowywała się sama formalna organizacja kościelna z parafiami, dekanatami, biskupstwami i klasztorami. Szczególnie wolno rozszerzała się i przyjmowała ideologia chrześcijańska i wynikające z niej nowe formy życia społecznego. Ideologia ta miała usuwać, przewycięzać i zwalczać sprzeczne z nią pierwiastki pogańskie w życiu codziennym, a to musiało trwać bardzo długo i nie zostało nigdy w pełni dokonane. Chrześcijaństwo w swoich istotnych treściach objęło wpierw górną tylko warstwę społeczeństwa, tę, która była ze względów politycznych zainteresowana w przyjęciu nowej organizacji i ideologii. Napływające do Polski nieliczne duchowieństwo obcego pochodzenia — czeskie, niemieckie, francuskie, włoskie — skupiało się tylko w większych ośrodkach i mogło oddziaływać tylko na tę nieliczną warstwę. Lud, mimo formalnego ochrzczenia dokonanego na rozkaz władzy feudalnej, długo pozostawał poza istotnym wpływem nowej wiary i żył nadal swoją kulturą pogańską. Z czasem dopiero, gdy nastąpił większy dopływ niższego duchowieństwa rodzimego pochodzenia, kształconego w polskich szkołach biskupich, ludność rolnicza zaczęła podlegać w większej mierze oddziaływaniu Kościoła.

Wytworzyła się dość szczególna sytuacja. Można zasadnie przypuszczać, że Kościół ówczesny kładł silny nacisk na wpojenie ludowi wpierw zewnętrznych form nowej religii. Poza niszczeniem publicznych ośrodków i form kultu pogańskiego oraz wymaganiem obowiązkowego aktu obrzędowego chrztu, nakazywano wiernym jednożeństwo, żądano znajomości i praktykowania modlitw, przestrzegania niedziel i świąt chrześcijańskich, zwłaszcza wstrzymywania się w te dni od pracy, odprawiania za cięższe wykroczenia publicznej pokuty, a także surowego przestrzegania nakazanych tak licznych postów, w tym czterdziestodniowego postu przed Wielką nocą. Te nakazy i zakazy nie były zapewne zbyt popularne i — jak

to wskazują różne wzmianki — budziły sprzeciwy i opór. Sprzyjały więc utrzymywaniu się w życiu codziennym tych treści i form pogaństwa, do których lud był przyzwyczajony.

Oddziaływanie niższego duchowieństwa nie mogło być zbyt silne. Duchowieństwo nie miało przecież wszechstronnego wykształcenia, a spośród ludu nie wyróżniało się ani ubiorem, ani sposobem życia (na przykład celibat i odrębny strój nie obowiązywał aż do XII wieku). Wywodząc się zaś głównie z ludu, przesiąknięte było taką samą kulturą lokalną. W jego nauczaniu zatem musiało być wiele odstępstw od oficjalnej nauki Kościoła. Nauczając nowej religii, wносиło z jednej strony wiele treści chrześcijańskich i w ogóle elementów kultury zachodniej, z drugiej jednak — utrzymywało i uświęcało niejako w praktyce wiele dotychczasowych wierzeń, obyczajów i pogańskich praktyk. Zresztą sama polityka Kościoła w stosunku do treści i form pogańskich uległa z czasem zasadniczej zmianie. Kościół bowiem zmierzał do tego, aby dawnym formom kultowym, praktykom obrzędowym itp., które nie dały się usunąć, a były niezbyt sprzeczne z istotą nowej religii, nadać piętno chrześcijańskie, wysublimować je, niejako „ochrzcić”.

Doprowadziło to do przedziwnego zmieszania się i powiązania w codziennym życiu wnoszonych elementów chrześcijańskich pochodzenia zachodniego i nawet starożytnego z elementami dotychczasowej kultury, wytwarzając jej nowe, ludowe oblicze.

*Życie rodzinne.* Zderzenie tradycji pogańskiej z formami wcielonymi w życie przez Kościół wystąpiło szczególnie wyraźnie w życiu rodzinnym. Ujawniło się to już w ustroju rodziny. Dotychczas była to z reguły tzw. rodzina rozszerzona, w której skład wchodziły także żony synów z ich potomstwem. Była to rodzina patriarchalna i patrylinearna, w której znaczenie kobiety było dość niskie. Ustrój dawnej rodziny, obejmujący szerszy krąg krewnych i powinowatych, odbił się w ówczesnych nazwach, na przykład rodzice męża określani byli jako świekr i świekra, brat męża — dziewierz, siostra męża — żelwa lub zołwa, bratowa — jątrew, synowa — snecha, sneszka. Kościół natomiast zwracał główną uwagę na rodziny podstawowe (dziadkowie, rodzice, dzieci). Czyżby to było powodem późniejszego zaniku niektórych określeń krewniaczych?

Inny od wzoru chrześcijańskiego był dawny sposób zawierania małżeństwa. Po snębieniu dziewczyny za chłopca przez dziewczolęba i zawarciu odpowiedniej ugody, następował istotny moment zrękowin jako głównego aktu zawarcia małżeństwa: dziewczolęb wiązał ręce młodym, obdzielał ich chlebem i serem, potem odbywała się uczta weselna. Kościół natomiast uznawał tylko takie małżeństwa, które zawierane były w obecności księdza oraz przy zachowaniu określonych form obrzędowych i formuł słownych (oświadczenie wolnej woli, zakładanie pierścionków na palce, związywanie rąk stułą, deklaracja dozgonnego związku itd.). Tymczasem z wydawanych przez Kościół wielokrotnie zakazów wynika, że długo jeszcze zawierano tajnie małżeństwa dawnym sposobem. W takich przypadkach Kościół starał się małżeństwa te formalnie potem legalizować przez obrzęd błogosławieństwa. Rozwiązywano małżeństwa już zawarte poza Kościołem tylko wówczas, jeśli one niezgodne były z nowymi zasadami, gdy było ono wymuszone lub zawarte między bliskimi krewnymi czy kumami. Nowością wprowadzoną przez chrześcijaństwo było z jednej strony wymaganie oświadczenia wolnej woli ze strony dziewczyny, co likwidowało częsty dotąd przymus, z drugiej zaś wprowadzenie wyraźnych stopni pokrewieństwa, z wykluczeniem możności łączenia się par w bliskim pokrewieństwie. Służyć temu miały formalne trzykrotne zapowiedzi ogłaszane z ambony. Istotną nowością była zwłaszcza wprowadzona zasada nierozzerwalności małżeństwa, które przedtem mogło być rozwiązane bez żadnych formalności; wystarczyła nieplodność czy niewierność żony, a mąż miał prawo ją oddalić, przy ewentualnym zwrocie posagu. Wszystko to zatem podniosło znacznie niską pozycję kobiety w małżeństwie. Kobieta mogła już mieć własny majątek. Równocześnie jednak Kościół wprowadził nieznanie przedtem pojęcie nieślubnego dziecka.

Gdy istniała tak duża ingerencja Kościoła w same formy związku małżeńskiego, to reszta spraw związanych z małżeństwem i rodziną pozostała bez większego jego wpływu. Tak więc dziewczyny wróżyły sobie o przyszłym swoim wybranym w różny sposób: nasłuchiowaniem szczekania psa, liczeniem drew, kamyków, płatków kwiatów itp. Po dawnemu też czyniły różne zabiegi magiczne w celu zapewnienia sobie miłości wybranego: podawaniem mu ukradkiem do spożycia w jakiejś potrawie nieco własnej krwi, włosów

że swego ciała, serca zającą czy kurę w proszku, napój z niektórych ziół itp. Te i inne praktyki magiczne mogły się nawet w średniowieczu wzbogacić o nowe, wniesione właśnie przez duchowieństwo czy kolonistów z Zachodu.

Bez większego wpływu Kościoła pozostał sam obrzęd wesela. Nadal pozostały: dziewierz (swat) jako najważniejsza osoba w ceremonii weselnej, dzielenie się obrzędowym plackiem, postrzyżyny i ocepiny czy pokładziny z wykazywaniem dziewiczości panny młodej itp. Pozostała też, a może i rozwinęła się jeszcze, cała sfera zabiegów magicznych mających zapewnić szczęście i pomyślność młodym: polewanie ich wodą w celu zabezpieczenia od złych mocy i swoistego „oczyszczenia”, obsypywanie ziarnem dla sprowadzenia bogactwa, to samo przez witanie nie gołą, lecz „kosmatą” ręką, uderzanie zieloną różgą dla zapewnienia siły żywotnej, tłuczenie garnków przed domem weselnym (odpędzenie złych mocy — zwyczaj zapewne wniesiony z Zachodu) itp. Wiele zabiegów magicznych czyniono przy wznoszeniu nowego domu i podczas wprowadzania się do niego. Należały tu wróżby o powodzeniu, zakładziny pod węgiel chałupy (ofiary z żywych zwierząt, monety itp.), wpuszczanie wpierw do domu czarnego kota lub koguta (na tych złe moce miały wyładować swą siłę) i wiele innych. Powszechnie noszono wówczas przy sobie amulety zwane nawężami, którymi aż do XIII wieku były najczęściej: przedziurawione (do noszenia ich na szyi) kły niedźwiedzia, wilka, bobra czy lisa, czasem także zęby ludzkie, kręgi kostne, blaszki rybie, muszelki, importowane brązowe phallusy czy też pęki odpowiednich ziół noszone w specjalnych woreczkach (kaptorgach). Ale amuletami były zarazem i krzyżyki czy wersety z *Pisma Świętego*.

Gdy kobieta była w ciąży, obowiązywało ją wiele nakazów i zakazów będących wyrazem wiary w grożące jej właśnie wtedy złe moce. Nie wolno jej było wychodzić wieczorem z domu, patrzeć w ogień, wpatrywać się w brzydkie przedmioty itp. Nowo narodzone dziecko należało przy pierwszej kąpeli natrzeć wiechciem ze skradzionej słomy, a wodę z kąpeli wylać na miejsce nie uczęszczane lub na pole sąsiada. Do kąpeli takiej wkładano jajko, co miało zapewnić dziecku pomyślny rozwój, a w wodzie ojciec maczał ręce w celu nawiązania sympatii do dziecka. Prawdopodobnie też ojciec obnosił noworodka dookoła ogniska, wyrażając w ten sposób obrzę-

dowe jego przyjęcie do rodziny. Sam chrzest w kościele był długo zwykłą tylko formalnością, spełnianą zresztą często w kilka lat po urodzeniu, choć dość wcześnie rozpowszechniło się przekonanie, że ochrzczone dziecko lepiej się chowa i mniej choruje. Gdy jednak przynoszono dziecko od chrztu, czyniono na jego pomysłość różne zabiegi magiczne i składano ofiary duchom domowym.

Jak wykazuje analiza językoznawcza polskich imion średnio-wiecznych, nadawanie dziecku takiego czy innego imienia osobowe-go nie było przypadkowe. Brzmienie imienia miało w nazewnictwie słowiańskim zawsze określone znaczenie. Przeważnie wyrażało ono jakiś sens magiczny, mający — jak talizman — towarzyszyć człowiekowi przez całe życie; miało go chronić od zła i nieszczęścia, wyrażało życzenie pomysłości życiowej, zapowiadało osobistą sławę itp. Stąd też pochodzi w osobowym nazewnictwie okresu piastowskiego przewaga takich imion, które wyrażały życzenia: sławy (Bolesław, Sławomir, Mierosław), władania (Włodzimierz), wojowniczości (Wojbor, Borzywój, Bronisław), gościnności (Dobrogost, Gościrad), zalety ciała i ducha (Cieszyrad, Bolemir, Ludmiła, Kazimira, Dobrochna, Świętochna). Nadawano więc dalej imiona wyrażające jakiś stosunek do bóstw i wierzeń, a więc zawierające sens mitologiczny (Bogdan, Bogumił, Boguchwał, Bogusław, Bożydar, Daćbog, Święciech, Świętosława). Na tym możliwości imion nie wyczerpywały się. Inne więc imiona wyrażały jakąś sytuację rodzinną, posiadania lub braku niektórych krewnych czy też osobisty do nich stosunek: Bezdziad, Bezstryj, Bezwuj, Miłostryj, Radowuj czy Wdowic. Jak wynikałoby z brzmienia niektórych imion, nie zawsze były one stałe, używane przez całe życie niezmiennie. W związku ze zmianą sytuacji rodzinnej i innej, ujawnieniem się pewnych cech zewnętrznych czy też osobowych oraz zalet czy wad, w codziennym współżyciu oznaczano określone osoby stosownie do tych cech, co miało początkowo charakter przezwiska, z czasem jednak pozostało jako imię stałe. Tak więc od właściwości ciała pochodziły imiona: Biały, Mały, Łysek, Długosz; od określonych wydarzeń, przypadków czy cech osobistych, czasem anegdotycznych — Brusał, Strugała, Tłuczmost, Kolibaba, Pierdziwilk, Skoczybłot, Drzymała, Pękała. Nadawano też oczywiście imiona proste, wzięte od określonych przedmiotów, zwierząt i ich cech (Baran, Kozieł, Rak,

Tur). Jeżeli w jakiejś rodzinie dzieci często umierały, nadawano im imiona wprowadzające złe duchy w błąd lub odstraszające (Niemój, Wilk). Imiona żeńskie natomiast zazwyczaj urabiano od męskich.

Po zaprowadzeniu chrześcijaństwa księża wymagali, aby dzieciom przy chrzcie nadawano imiona chrześcijańskie — Piotr, Paweł, Jan, Jakub, Józef, Michał itp. W średniowieczu imiona takie były jednak jeszcze rzadkie, przeważały zaś nadal imiona słowiańskie, narodowe. Równocześnie istniała tendencja spolszczania w swoisty sposób imion chrześcijańskich: z Piotra zrobiono Piecha, z Jakuba — Jakusza, z Mikołaja — Mikorę, z Michała — Michnika, z Sylwestra — Lasotę, z Magdaleny czy Marii — Machnę itp. Należy wszakże podkreślić, że nadawanie imion słowiańskich zanikło w XVI wieku na rzecz chrześcijańskich.

Istotne zmiany zaszły pod wpływem Kościoła w obrzędzie pogrzebowym. Archeologia stwierdza, że w wieku X—XI nastąpiło gwałtowne przejście z pochówków ciałopalnych na rytuał szkieletowy, a więc chowanie zmarłych w grobach. Okazało się jednak, że nie było tak wszędzie. Mianowicie w całej północnej strefie Polski (Pomorze, Mazowsze, Podlasie, północna część Wielkopolski, Kujawy), a nawet po części w Polsce środkowej, zachował się aż w głąb XII wieku rytuał ciałopalny, będący kontynuacją dawnych praktyk.

Obrzędowość pogrzebowa stanowiła mieszaninę elementów pogańskich i chrześcijańskich. Wierzono więc nadal — zgodnie zresztą z zasadami chrześcijaństwa — w życie pośmiertne duszy, ale zwłoki uważano za siedlisko demonów i za obdarzone niszczycielską mocą oddziaływania. Stosowano wiele środków apotropeicznych chroniących zarówno przed złym oddziaływaniem nieboszczyka jak i przed ewentualną szkodliwością samego ducha nieboszczyka, mającego według przekonań krążyć w pobliżu aż do momentu pogrzebu. Dusza miała potem prowadzić podobny żywot jak na ziemi, wyposażano więc nadal zwłoki przedmiotami najbardziej przez zmarłego ulubionymi, co zresztą zachowało się częściowo w zwyczajach jeszcze bardzo długo, niemal do ostatnich czasów. W czasie kiedy zmarły leżał w izbie, odprawiano tzw. puste wieczory przy nim, co zresztą Kościół bezskutecznie zwalczał. Zanikł jednak zwyczaj angażowania przy pogrzebie grupy płaczków. Być może, wymaganie spektakularnego płaczu przeniosło się potem na członków ro-

dziny zmarłego, zwłaszcza na kobiety. A znów dawne czterokrotne w roku obrzędowe wspominki po zmarłych otrzymały w znacznej mierze formę kościelną i zostały sprowadzone do jednego dnia zadusznego.

*W atmosferze pierwotnego światopoglądu.* Mieszkańcy wczesnośredniowiecznych wsi byli głównie rolnikami i rolnictwo stanowiło podstawę ich egzystencji. Rolnictwo zaś uzależnione było w pierwszym rzędzie od sił i zjawisk przyrodniczych — od słońca, ciepła, wody, wiatrów itd. Zjawiska przyrodnicze zaś — deszcze, błyskawice, pioruny, zmiany słońca, księżyca i gwiazd, zmiany pór roku itd. były dla ówczesnych umysłów czymś niewytłumaczalnym, czymś, wobec czego człowiek czuł strach, lęk, obawę, a zarazem w czym pokładał swą ufność. Wyjściem z tej sytuacji lęku i bezsilności wobec zjawisk przyrody było oczywiście wyjaśnienie sobie, wytłumaczenie przyczyn i skutków tych zjawisk. Ponieważ obiektywne poznanie praw przyrody mogło być wówczas jeszcze znikome, musiało powstać tłumaczenie inne, że oto cała otaczająca przyroda, żywa i martwa, jest ożywiona jak ludzie i kierowana przez siły nadprzyrodzone. Był to powszechny u ludów prymitywnych animizm leżący u podstaw kultu upersonifikowanych i diwinizowanych sił przyrody. Wszystko jest zatem ożywione, a zjawiskami otaczającego świata nie kieruje prawidłowość przyrodnicza, lecz siły jakby ludzkie, upostaciowane w kamieniach, drzewach, słońcu, księżycu itd. czy też w niewidzialnych demonach przebywających wszędzie: w domu, w wodzie, w ogniu, w drzewach, w powietrzu, w chmurach itd. Na te wszystkie zaś siły ożywione można wpływać w kierunku ich unieszkodliwienia lub pozyskania, aby działały w myśl woli i życzeń człowieka, jeśli tylko zastosuje się odpowiedni sposób postępowania.

Na takiej podstawie wyrosła cała wielka sfera wierzeń i kultu sił przyrody i ściśle z tym związane różne praktyki magiczne. Z tego też źródła wywodzą się wszelkie zwyczaje i obrzędy dotyczące wszystkich stron życia jednostki, rodziny, społeczności wioskowej, zajęć gospodarczych, samego cyklu życia społeczno-gospodarczego itd.

*Kult przyrody.* Ze względu na ogromne znaczenie światła słonecznego dla rozwoju roślin i życia na ziemi, na czoło wysunął się u Słowian przedmiotem wielkiej czci jako żywioł czysty, mający moc oczyszczającą ludzi, zwierzęta i przedmioty. Do dzisiaj jeszcze pozostały pewne ślady tej czci, kiedy to w wielu okolicach nie wolno na ogień pluć czy w inny sposób go zbezczeszczać. Magiczną siłę ognia przeniesiono potem na ognisko, a następnie na światło. Obok istniał równocześnie kult wody — rzek, zwłaszcza źródeł oraz gajów i drzew jako siedlisk bóstw. Z kultem wody, niezbędnej do wszelkiej vegetacji, wiązała się obrzędowa kąpiel w wodzie czy mycie się u źródeł, skrapianie wodą w ważnych momentach itp., z kultem zaś drzew — święte gaje jako miejsca czci i ofiar składanych bóstwom oraz praktykowania zabiegów magicznych. Szczególnym kultem otaczano niektóre zwierzęta, takie jak niedźwiedź, nawet wilk. Wierzono też, że dusze pokutujące mogą przybierać postać zwierzęcą — robaka, muchy, ćmy, jaszczurki, węża czy ptaka — wrony, gołębia lub skowronka. Stąd pochodzi też rozpowszechniona wiara w wilkołaki jako ludzi przemienionych czasowo w wilki pod wpływem czarów czy kłątwy. A znów w postaci ćmy czy ropuchy może przemienić się dusza czarownicy. Niewolne były od demonów inne zjawiska przyrody: w kręcącym się w kółko wirze żyje zły demon, w wicherze zaś — dusze wisielców i dzieci poronionych, a w chmurach — demony zwane nawie czy nawki oraz różni planetnicy. Pioruny zaś to nie zwykle zjawisko przyrody, lecz dobre demony, które uderzeniem zabijają demony złe. Ówczesny człowiek odnosił się do nich z bojaźnią, ale zarazem i z ufnością. Stąd zapewne pozostało do ostatnich niemal czasów przekonanie, że ognia powstałego od pioruna nie powinno się gasić.

*Demony dobre i złe.* Wyobraźnia ludzka usiłująca wyjaśniać tajemnicze, groźne zjawiska otaczającego świata, zaludniała demonami wszystkie niemal miejsca. Istoty półdemoniczne, takie jak mory czy zmory, nawiedzały śpiących ludzi, dusząc ich, wysysając mleko z piersi matek czy krew zarówno z ludzi, jak i zwierząt. Niektórzy ludzie, z racji ich wyjątkowych cech, zamieniali się po



śmierci w upiory (wampiry, wampierze) i dusili swych najbliższych, wysysając z nich krew. Powstały stąd makabryczne praktyki na trupach pogrzebanych ludzi posądzonych o wampiryzm. Z dusz ludzi utopionych powstawały złe demony wodne, topielce lub utopce, żyjące w wodzie i topiące ludzi kąpiących się lub rybaków. W lasach żyły również złe demony leśne, krzyczące i wrzeszczące, wodzące ludzi po manowcach i kierujące postępowaniem zwierząt leśnych. A znów po polach uwijały się przypołudnice lub południce, szpetne i obrzydliwe baby, to znów piękne dziewice zagrażające wszystkim tym, którzy zasnęli na miedzach czy w zbożu.

Nie były wolne od demonów mieszkania. Żyły w nich demony biedy i niedoli (uboże, ubożeta), które mogły sprowadzać na dom choroby, głód, pomór czy ogień, stąd należało troskliwie o nie dbać, karmić je i dawać im spokojny kąt za piecem. W tym samym domu żyły jednak — na szczęście — i dobre demony — doli, a więc szczęścia i powodzenia, czuwające nad całym dobytkiem i ludźmi i wykonujące nawet za ludzi pewne prace, jeżeli sobie na to zasłużyli. Zwano je prawdopodobnie żywie lub plonek, z czasem przemianowano je na skrzaty, choboły czy kłobuki. Mogły one znosić nawet gospodarzom pieniądze, zboże, płótno, nabiał itd. Z zewnątrz zakradały się do domu różne wieszczycy, mamuny, odmieńce, które kradły dzieci lub zamieniały je na potworki i mściły się na brzemiennych kobietach. Złe, szkodliwe demony mogły mieszkać nawet w ludziach, którzy mieli „uroczne” oczy; już ich spojrzenie wywoływało różne choroby ludzi (zwłaszcza kołtun) oraz zwierząt domowych, a nawet powodowały ich śmierć.

Praktyka ludowa wynalazła różne sposoby obrony przed tymi wszystkimi demonami i złymi mocami oraz walki z nimi. Szczególnie należy podkreślić jeden zasadniczy sposób zarówno radzenia sobie z przeciwnościami życiowymi i wszelkimi nieszczęściami, jak i zyskiwania opieki, pomocy oraz sprowadzania szczęścia. Było tym zjednywanie sobie bóstw.

**Bóstwa.** Obok powszechnego kultu zmarłych, ubóstwiania sił przyrody i wiary w siły demoniczne, istniała i u Słowian w ogóle, i u polskiej ludności wczesnośredniowiecznej, wiara w różne bóstwa, będące również uosobieniem sił przy-

rody. Brak jest o stanie tych wierzeń bezpośrednich danych, istnieją tylko nieliczne ślady i dane porównawcze, na podstawie których uczeni doszli do przekonania, że u Słowian istniał swoisty panteon bóstw, różny zapewne w różnych plemionach, o charakterze politeizmu hierarchicznego, to znaczy wiara w wiele bóstw z jakimś głównym bogiem na czele. Takim głównym bóstwem wydaje się być u Polan Swarog lub Swarozyc, będący uosobieniem bóstwa słońca i ognia, władcą nieba i gromów. O bóstwie takiego imienia u Redarów, plemieniu zachodniosłowiańskim, pisał kronikarz niemiecki z XI wieku, biskup merseburski, Thietmar. Wspominali też o takim kronikarze ruscy. Zdaniem niektórych uczonych, głównym bóstwem pogańskiego Olimpu polskiego, rządzącym innymi bożkami był Dadźbog, mający być synonimem Swaroga. Obok tego naczelnego bóstwa występował Rgieł — bożek polnych urodzajów — oraz Siem, będący opiekuńczym bóstwem życia rodzinnego. Istniał ponadto u Polan Weles, bóg bydła i zarazem władca krainy dusz zmarłych przodków, wreszcie bóg wiatru — Pogwizd.

Istnienie innych bóstw, których jeszcze kilka inni uczeni przytaczają jest bardziej sporne. W panteonie tym następowały ciągle zmiany zależnie od dziejów politycznych plemion. Tak więc w ślad za walką obronną plemion zachodniosłowiańskich przed naporem niemieczyzny, bóstwa tamtejsze i cała religia nabierały cech wojowniczych; posągi bóstw zaopatrywano w tarcze bojowe czy miecze i chorągwie wojenne. Zapewne też przy łączeniu się kolejnych plemion w jeden organizm polityczny powstającego państwa łączono z sobą naczelne ich bóstwa. Tak tłumaczy się powstanie posągów bóstw o wielu twarzach, na przykład Trzygłowa szczecińskiego, Świętowita rugijskiego o czterech głowach czy znalezionej w Zbruczu kamienny, czterotwarzowy posąg bożka Światowida.

Miejscami kultu publicznego na terenie plemion zachodniopomorskich w XI i XII wieku były okazałe świątynie, znane z opisów kronikarzy: w Szczecinie, Radgoszczy i Arkonie na Rugii. U plemion polskich nie stwierdza się istnienia świątyń jako budowli i miejsc zbiorowego kultu. W niektórych miejscach odkryto duże prostokątne budynki służące zarazem jako miejsca kultu i życia społeczno-politycznego. Miejscami kultu publicznego były u naszych plemion często góry, na przykład Ślęza na Dolnym Śląsku

doznawała wielkiej czci u wszystkich mieszkańców tego regionu. Podobnie było w przypadku Łysej Góry w Górach Świętokrzyskich. Najbardziej powszechnymi miejscami zbiorowego kultu religijnego były święte gaje, zwłaszcza dębowe, uważane za siedziby bóstw, w których stawiano czasem ich drewniane posągi. Tam odprawiano zbiorowe modlitwy, odbywano obrzędowe uczty, czyniono wróżby i składano bogom ofiary zwane obiatami, które celebrował specjalny kapłan-ofiarnik — żerzec. On to prowadził modlitwy dziękczynne i przedstawiał bóstwom prośby zebranych. Na ofiary składano głównie pierwociny z hodowli zwierząt domowych (ciele), pierwszy snop zboża, pierwsze owoce, jagody, grzyby itp. Prawdopodobnie stosowano czasami krwawe ofiary ludzkie. Ofiary składano także żywiolom — wodzie, wiatrowi, ogniewi, ziemi itd. Wtedy czyniono wszelkiego rodzaju wróżby. Gaje takie były zapewne miejscami większych zgromadzeń ludności w okresach głównych świąt, przypadających zazwyczaj na wiosenne, letnie i jesienne przesilenia słoneczne.

Jak widać, kult religijny spełniał istotne funkcje. Zaspokajał głębokie potrzeby oddania się w opiekę bóstwom przed czyhającymi na ludzi zewsząd rzeczywistymi czy wyimaginowanymi niebezpieczeństwami, grożącymi zwłaszcza ze strony licznych złośliwych demonów. Dawał rękojmię bezpieczeństwa i chronił od złego losu, grożących zjawisk atmosferycznych i innych, stwarzał psychiczne poczucie ulgi i pewności.

Wszystko to było jednak okresowe, niejako „od święta”. Na co dzień musiano radzić sobie także w inny sposób. Funkcję tę spełniała wspomniana już magia jako opierająca się na swoistym przekonaniu praktyka, że w odpowiedni sposób można oddziaływać na wszystkie otaczające zjawiska świata w myśl własnych pragnień. Praktyki magiczne to ogromnie obszerna sfera w dziejach społeczno-kulturowych ludzkiego społeczeństwa, mająca swoją historię aż do dni dzisiejszych. Jeśli jeszcze dzisiaj napotyka się pozostałości wierzeń i praktyk magicznych, to znacznie więcej musiało ich być w omawianym okresie, kiedy wiedza obiektywna była tak znikoma. Stąd można sobie wyobrazić, jak licznie stosował ówczesny mieszkaniec wsi praktyki magiczne w każdej okazji życiowej.

*Synkretyzm cyklu dorocznego.* Ludność pogańska miała swój ustalony cykl doroczny świąt i uroczystości, kiedy to oddawała cześć swoim bóstwom i siłom przyrody. Ludność ta żyła w ciągłej i bezpośredniej zależności od sił przyrody, w której zachodziły regularne zmiany pór roku, stąd też swoisty „kalendarz” uroczystości pogańskich został związany z cyklem słonecznym, a więc z rosnącą czy malejącą siłą słońca i światła. Uroczystości te przypadały na wiosenne i jesienne zrównanie dnia z nocą oraz na letnie i zimowe przesilenie słoneczne. Wszystkie te święta związane były zarazem z kultem zmarłych.

Kościół chrześcijański wniósł z sobą odmienny, wykształcony już tysiącletnią praktyką rok kościelny z ustaloną serią świąt o określonym znaczeniu. Kalendarz ten wnosił nie tylko treści ściśle religijne związane z Biblią i z nowszymi dziejami Kościoła (kult świętych), ale wraz z nimi bogate treści kultury antycznej, zasymilowane już przez kult chrześcijański. Kościół od razu próbował narzucać swój kalendarz obrzędowy w miejsce pogańskiego. W miejscach więc zbiorowego kultu religijnego budował kościoły i klasztory (jak na Śląży), w miejsce czczonych bogów pogańskich, demonów i ucieleśnionych sił przyrody ustanawiał kult Chrystusa, Marii, Trójcy Świętej oraz różnych świętych. Długi czas był to jednak dla prostego ludu Kościół obcy, łaciński, mało zrozumiały. Dopiero reforma gregoriańska w XIII wieku doprowadziła do tego, że Kościół nabrał cech narodowych. A nabrał tych cech dlatego, że z czysto chrześcijańskimi formami i treściami kultowymi powiązały się kulturowe elementy lokalne, uważane w znacznej mierze przez duchowieństwo nadal za pogańskie i długo zwalczane, ostatecznie jednak tolerowane jako doroczne czy gospodarskie zwyczaje ludowe.

Średniowiecze było tym okresem, w którym z różnorodnych pierwiastków — autochtonicznych słowiańskich i polskich, antycznych i zachodnich — wykształciły się w konkretnych warunkach życia społeczno-gospodarczego zwyczaje i obrzędy ludowe cyklu dorocznego, praktykowane na wsi polskiej przez wiele wieków bez większych zmian. Kościół wprowadził święta Bożego Narodzenia, a seria rozpoczynających się odtąd dni aż do święta Trzech Króli została nazwana godami, a więc okresem rozpoczynającym rok (*god*). W tradycji ludowej to właśnie okres, kiedy po zamieraniu siły

słonecznej w najkrótszych dniach roku, rozpoczynało się odradzanie słońca i światła. A jak zawsze w takich przełomowych okresach roku, skoncentrowały się z jednej strony obrzędy ku czci zmarłych, z drugiej zaś — praktyki wegetacyjne mające magicznie wpływać na ożywienie przyrody. Równocześnie z takim okresem wiązano przewidywania i zabiegi dotyczące osobistych losów na cały rok.

Obchodzono chrześcijański wieczór wigilijny jako wyjątkowe chwile w roku, stąd pełne cudowności, następnie pierwszy dzień Bożego Narodzenia i drugi — Szczepana. Pogańska tradycja ludowa utrzymała kult zmarłych przodków, kręcących się dookoła aż do Trzech Króli. Związane z tym były różne praktyki: karmienie dusz, zdmuchiwanie stołków w obawie przed przygnieceniem jakiegoś ducha, niekładzenie żelaznych przedmiotów w obawie przed odstraszeniem dusz, zakaz przędzenia w dni do Nowego Roku, w obawie, aby nie wprząść w nitkę jakiejś duszyczki itd. Drugim nurtem zabiegów były magiczne praktyki wegetacyjne i takie, które miały zapewnić zdrowie i powodzenie na cały rok: uderzanie zieloną gałęzią (zapewnienie sił witalnych), obsypywanie ziarnem, obwiązywanie rodzących drzew owocowych słomą, mycie się w źródlanej wodzie itp. W Wigilię starano się nie pożyczać nikomu ognia, aby szczęście z domu nie wyszło. Każdy też uważał ten dzień za wróżebny na cały rok, co pozostało w tradycji do dzisiaj.

Gdy Kościół wprowadził kult szopki wigilijnej oraz widowisko jasełek, to tradycja ludowa zachowała obchody w maskach zwierzęcych — wilka, tura, konia, połączone z hucznymi zabawami jako ślad pogańskiego kultu zwierząt lub bóstwa opiekującego się stadami. Przeciwno temu zwyczajowi występowało ostro duchowieństwo aż do XVI wieku, mimo to zwyczaj zachował się. Takie obchody i inne praktyki trwały aż do końca godów, kiedy to na Trzech Króli święcono w kościele kadzidło, którym okadzano dom i bydło przed złymi wpływami, a święconą wówczas kredą znaczone na drzwiach litery K + M + B, niby na pamiątkę owych trzech króli — bo tak uczył Kościół — w istocie zaś w celu magicznego zabezpieczenia się tymi znakami od złych mocy na cały rok.

W Nowy Rok zaś — jak to na podstawie kazań średniowiecznych odtworzył Aleksander Brückner w *Kazaniach średniowiecz-*

nych (1895) — „pasterz gromadzki obchodzi wtedy domostwa i roz-  
daje pręty, których nie godzi się brać gołą ręką tylko «kosmato»;  
tymi prętami wypędzają potem bydło po raz pierwszy w pole [...] Na Gromnice — obchodzą ze święconymi gromnicami domy i kro-  
wy, wypalają im sierść w krzyż lub ostrzygają ją i tak palą, pew-  
nie żeby się dobrze wodziły, i aby ani czarownica, ani pies wście-  
kły im nie szkodziły; obchodzenie domu zabroni przystępu czarom  
lub raczej ochroni od gromu i gradu. Zarazem wróżbą z wosku  
gromniczego: dają mu okapywać na rękę lub rękawy, jeśli wcale  
nie kapie lub tylko niewiele zła to wróżba”. Faktów oddziaływania  
przez używanie święconych przedmiotów na zwiększenie magicz-  
nej mocy można by przytoczyć wiele. Na przykład w Popielec uży-  
wano święconego popiołu przeciwko robactwu lub do ziarna siew-  
nego w celu zabezpieczenia go przed szkodnikami. Podobnie postę-  
powano przy świętach wielkanocnych. Święcone palmy miały chro-  
nić przed piorunami, a połknięte z nich pąki — od chorób, zwła-  
szcza gardła. W dni Wielkiego Tygodnia i w samą Wielkanoc łą-  
czyło się szczególnie wiele elementów tradycyjnych z chrześcijań-  
skimi. Równoległe z kultem grobu Chrystusa w Wielki Czwartek  
dbano o demony domowe, zwane ubożami, które karmiono, zоста-  
wiając im resztki jedzenia. W XV-wiecznym kazaniu można prze-  
czytać: „Niektórzy zostawiają resztki umyślnie w misach po obie-  
dzie jakoby dla nakarmienia dusz czy to pewnego demona, co się  
nazywa uboże [...], które pielęgnują, bo jakoby przynosi szczę-  
ście”.

Od Wielkiej Soboty wprowadził Kościół liturgię światła, ognia  
i wody święconej oraz liturgię mszalną, lud zaś wykorzystywał ją  
po części dla uświęconych tradycją zabiegów magicznych: ogarki  
ze święconego ognia zatykał na polach przeciwko szkodnikom, le-  
czył nimi konie i bydło przez okadzanie, a wosku stopionego ze  
świec podczas nabożeństwa używał do praktyk czarowniczych. Jaj-  
ka wielkanocne zaś, które stały się z czasem symbolem tych świąt  
są niczym innym jak uświęceniem przez Kościół starodawnego zwy-  
czaju, mającego swoje analogie w głębokiej starożytności. Jajko  
jako symbol zachowanej w zarodku i odradzającej się siły wital-  
nej, używane było szeroko do praktyk magicznych, zwłaszcza do  
składania ofiar bóstwom domowym, zmarłym przodkom i matce-  
ziemi. Siłą magiczną jajka wzmacniano przez malowanie, krasze-

nie (stąd pisanki, krászanki). Utrwalenie się tego zwyczaju ułatwił Kościół przez wydanie w XII wieku zezwolenia na spożywanie jaj (co przedtem było zabronione) w Wielki Czwartek, Piątek i w Wielkanoc, pod warunkiem odprawiania przy tym modłów. Jajka wielkanocne utrwaliły się stąd jako symbol śmierci i zmartwychwstania. Z tym związany był też średniowieczny zwyczaj taczania jaj po mogiłach, zachowany do ostatnich niemal czasów u Słowian południowych i wschodnich. A znów urządzenie w Poniedziałek Wielkanocny dyngusa i śmigusa — mimo jego nazwy pochodzącej z niemieckiego — jest oryginalnym słowiańskim zwyczajem, o czym świadczy towarzyszące mu chodzenie z kurkiem (żywym lub — później — sztucznym kogutem), gdyż ten odgrywał dużą rolę we wszelkich ofiarach pogańskich.

Obchodzony do dzisiaj na Śląsku zwyczaj Marzanny, znany dobrze w średniowieczu, jest — według najnowszych badań — również starodawnego pochodzenia i szeroko w Europie rozpowszechniony. Polegał on na symbolicznym uśmiercaniu na półpościu zimy w postaci bałwana nazywanego Śmiercichą lub Marzanną. Towarzyszył temu zwyczajowi, a raczej obrzędowi, inny, stanowiący niejako jego przedłużenie, mianowicie gaik, czyli wnoszenie do wsi ustrojonego młodego drzewka jako symbolu odradzającego się życia. Mimo zwalczania tych obrzędów przez Kościół jako pozostałości pogańskich, zachowały się one do ostatnich czasów. Tylko w niektórych okolicach nastąpiła zmiana tego zwyczaju, oczywiście pod wpływem duchowieństwa, na topienie czy wieszanie Judasza, co działo się już w Wielkim Tygodniu.

Kontynuacją dawnej tradycji były praktyki czynione w dniu 1 maja. Jak mówi o tym ciekawe źródło z XIII wieku dotyczące Śląska w dniu tym „...kładą na dachy gałązki ciernistego krzaka, aby ich bydło dawało obficie mleko. Przed drzwiami swoimi ustawiają drzewka” [87]. Miało to przysporzyć szczęścia w gospodarstwie. Pod wpływem Kościoła zwyczaj ten został przeniesiony na Zielone Świąta, które zastąpiły również dawne słowiańskie święto Nowego Łata, obchodzone przez rolników i pasterzy witających radośnie bujny rozwój przyrody, co niewątpliwie związane było z kultem słońca.

Okres letniego przesilenia słonecznego, przypadający na dzień 21 czerwca, był kulminacyjnym punktem w roku. Najdłuższy bieg

słońca i najkrótsza noc wiązały się od dawna z przekonaniem, że dzieją się wtedy różne dziwy, a szczególną moc mają ogień, woda i rośliny. Był to więc ongiś centralny obchód święta lata u Słowian, połączony z paleniem ogni oraz gromadnym odprawianiem igrzysk i zabaw nad brzegami wód czy na polanach leśnych. Zapalano wówczas od nowa (krzeszono) „święty ogień”, ogień czysty, będący też symbolem rodzących się wówczas uczuć miłości. Ogień ten miał moc oczyszczania ludzi, chronienia ich od chorób i nieszczęść, dlatego młodzież skakała przez taki ogień, a potem dokonywała oczyszczającej kąpieli. Oto jak źródło kościelne jeszcze z połowy XVI wieku opisuje ten zwyczaj: „W dzień św. Jana schodzą się mężczyźni i żony, dziewice na nocne wrzawy i zgiekliwą rozmowę, i na biesowskie pieśni, i na płąsy, i na skakanie, i na bezbożne sprawy, i kiedy noc mija, wtedy ku rzece z czartowskim krzykiem jak biesy biegają i myją się w wodzie i kiedy zaczynają na jutrznię dzwonić, wtedy wracają do domów swoich i padają jak nieżywi od wielkiego zmęczenia”. Wiadomość ta pochodzi z czasu, kiedy już od 150 lat obowiązywał wydany przez synod krakowski z 1404 roku zakaz obchodzenia tych obrzędów jako pogańskich. Nie można było ich wyrugować zupełnie, związane je więc z kultem św. Jana (24 czerwca), a z racji, że obchodzono je w soboty, utrwaliła się na nie nazwa „sobótki”.

W podobny sposób można by scharakteryzować dalsze średnio-wieczne uroczystości cyklu dorocznego, jak święto plonów, Zaduszki i inne. Należy podkreślić stopniowe przyjmowanie się całego kalendarza kościelnego. Jak wiadomo, kalendarz ten zawierał na każdy dzień imię jakiegoś świętego. Fakt ustalenia takiego kalendarza ułatwił znakomicie wybór imion dla dzieci przy chrzcie i on też przyczynił się do ostatecznego zwycięstwa imion chrześcijańskich. W poczet tych imion zresztą każdy Kościół narodowy (w sensie językowym) włączył imiona tradycyjne, a więc w Polsce dawne słowiańskie. Szczególnie ważne przy tym jest nie tyle samo upowszechnienie się — właśnie już w średniowieczu — pod wpływem wielowiekowego nauczania Kościoła kultu poszczególnych świętych, ile przyjęcie się przekonań o szczególnej mocy określonych świętych w sprawach społecznych i gospodarczych. Jak kiedyś wyobraźnia ludzka stworzyła poczet bogów i demonów z określonym zakresem ich oddziaływania, tak w średniowieczu zastąpili



ich święci, wyposażani przez fantazję ludową, działającą w konkretnych warunkach życiowych, w określone moce. Nie każdy święty był w wierzeniach ludowych taki sam. Byli święci wielcy i mali, popularni i mało znani. Ci wielcy zawdzięczali swoją popularność niejako określonemu zakresowi mocy ich oddziaływania. Byli to patroni przede wszystkim różnych zajęć gospodarczych oraz od konkretnych chorób.

Popularność i patronat poszczególnych świętych wytwarzały się zarówno przez ambonę, jak i poza nią. Czasem działał przypadek czy po prostu analogia. Tak więc popularność św. Andrzeja u dziewcząt i związane z nią wróżenie w wigilię tego świętego (29 listopada) o przyszłym mężu przez lanie wosku, wynikała najprawdopodobniej ze znaczenia tego wyrazu (w jęz. greckim *andros* znaczy męczyzna). Z tej właśnie etymologii ludowej można wywieść inne „specjalizacje” świętych: patronami od chorób oczu stali się na Zachodzie św. Łucja, św. Klara, a u Łużyczan św. Vid. Św. Łucja, bo po łacinie to Lucia, co kojarzyło się ze słowem *lux* światło. Podobnie Klara (po francusku *clair* — widny, przeźroczysty), Vid, Veit kojarzył się ze słowem *videti* (widzieć). Św. Łukasz stał się patronem ogrodników może dlatego, że to *Lucas*, a *luk* to cebula. Ważną rolę w wykształceniu się patronów odgrywały oczywiście szczególne losy życiowe określonych świętych, opowiadane z ambon i opisywane w księgach.

W ten sposób w tradycji ludowej swoista „galeria świętych”, patronów na wszystkie niemal okazje życiowe (od pożaru — św. Florian, od trzód, pasterzy i chorób bydła — św. Roch, od wody i kąpeli — św. Jan, od soli — św. Agata). Zróznicowano nawet funkcje Matki Boskiej: Gromniczna, Jagodna (2 lipca, odtąd dopiero można było zbierać jagody), Zielna (święcenie wianków z ziołami) czy Śnieżna. W całym dorocznym cyklu życia i pracy wszystkie regularne zajęcia gospodarskie zostały czasowo określone w kalendarzu datami poszczególnych świętych patronów. Ich dni i święta wyznaczały, kiedy można zacząć siał, wypędzać bydło, kosić trawę, rozpoczynać żniwa, zbierać zioła i jagody, wypuszczać pszczoły, sadzić kwokę na jajach, kąpać się w jeziorach i rzekach. Nawet prawo do użytkowania cudzej własności było w podobny sposób określone, o czym mówi przysłowie: „Po św. Jadwidze, pasę, gdzie widzę”. Właśnie z tymi datami rocznego cyklu,

wyznaczonymi dniami określonych świątecznych, związało się z czasem bardzo wiele przysłów o charakterze gospodarczym, które i dzisiaj jeszcze często się powtarza.

Orientacja w rozkładzie rocznych zajęć kształtowała się niewątpliwie powoli, stopniowo i długo, także jeszcze w czasach nowożytnych. Obok tej była w średniowieczu nadal jeszcze żywa orientacja tradycyjna, ustalona według pór roku i wypadających w nich rytmicznie zwyczajowych uroczystości, świąt i obchodów, o których była już mowa. Był jednak inny jeszcze cykl regulujący niektóre zajęcia gospodarcze, a także postępowanie ludzi. Chodzi mianowicie o starą orientację według faz księżycia. Księżyc, przechodzący regularnie swoje cztery fazy, z dawna wzbudzał zainteresowanie, które doprowadziło do powstania wierzeń w jego nadprzyrodzoną siłę, wpływającą czy mogącą wpływać na procesy życiowe. Próbowano wykorzystać tę siłę w pożądanym kierunku. Zabiegi te dotyczyły głównie dwóch faz — ubywania i przybywania księżycy. W okresie ubywania księżycy czyniono zabiegi zmierzające do zmniejszenia czegoś. Chodziło przede wszystkim o choroby, na przykład pocieranie w tym okresie kością czy palcem zmarłego narośli na ciele miało spowodować jej zanik. W tym czasie też czyniono wszelkie zamawiania czy zażegnania chorób. Gdy księżyc przybywał, należało siać zboże, sadzić rośliny czy też liczyć pieniądze w przekonaniu, że wszystko się powiększy. W obliczu księżycy na nowiu nawet klękano i modlono się do niego, co oczywiście duchowieństwo bardzo zwalczało. Wrocławski kaznodzieja z XV wieku gromił tych „...głupich, którzy nedorzecznie czczą nowy księżyc i wymawiają czarodziejskie słowa do gwiazd”. Chodziło zapewne o wymawianie próśb w rodzaju zaklęć magicznych: „Witaj, oczekiwany boże, nowy księżycu, wspaniała panie, proszę cię, pomnóż moje dobra” [23].

*Koloryt życia społecznego wsi średniowiecznej.* Średniowieczna ludność wiejska żyła już w społeczeństwie o uregulowanych stosunkach prawno-społecznych i politycznych, w zwartej organizacji feudalnego społeczeństwa. Społeczeństwo to miało — jak wiadomo — ustaloną stanową strukturę, złożoną ze stanu rycerskiego, duchownego, mieszczańskiego i chłopskiego. Między tymi stanami

istniała jeszcze możliwość przejścia, awansu: chłop mógł odejść do rzemiosła miejskiego, mógł kształcić się, zostać bakałarzem, księdzem, mieszczaninem, ale tylko wyjątkowo mogło mu się udać przejście do stanu rycerskiego.

Stan kmiecy, ograniczany coraz bardziej ustawodawstwem państwowym, zaczynał żyć w kręgu własnych bogatych i różnorodnych spraw wiejskich i stanowych. W sferze myślowej, w wyobrażeniach o świecie i w ustosunkowaniu się do niego, zaszło — jak wiadomo — sporo zmian. Wyzwolono chłopą z plejady bożków i demonów w kulcie oficjalnym, cały jednak ten mitologiczny świat pogański żył nadal, jeśli już nie w postaci zewnętrznego kultu, to w formie obrzędów i zwyczajów ludowych, w których treści mitologiczne zmieniały swój charakter, stając się światem ludowych wierzeń osobistych i zabiegów magicznych. Ten świat nadzmysłowy został jednak wzbogacony o nowe treści: wiarę w Boga, w świętych oraz w piekło i diabłów czy szatanów różnej maści, pokroju, znaczenia i mocy, czyhających znów na człowieka w każdej chwili, kuszących go do złego i dybiących na jego duszę. W sytuacji groźby piekła i perspektywy sądu ostatecznego z jednej, a ciągłych wojen, zagrożenia, niepewności, uciemnienia przez dającą się we znaki władzę feudalną, a zwłaszcza w obliczu częstych pożarów i niszczących zaraz z drugiej strony — człowiek ówczesny mógł istotnie w religii widzieć stałe oparcie i nadzieję. Stąd pochodził znany fakt wysokiej i żarliwej religijności średniowiecznego społeczeństwa. Przejawem tego były wybuchające co pewien czas herezje, obejmujące także Polskę, które — poza względami dogmatycznymi — miały także na celu wyplenić zło, jakie zakradło się w organizację Kościoła.

Życie społeczeństwa średniowiecznego nie było bezbarwne i monotonne. Jak to stwierdził znakomity badacz J. Huizinga w swej *Jesieni średniowiecza* ówczesne „zewewnętrzne formy wszystkich przypadków ludzkiego życia rysowały się o wiele ostrzej niż dzisiaj [...] każde zdarzenie, każdy czyn ujmowany był w określone i wyraziste formy, zdominowany przez podniosłość rygorystycznie utrwalonego stylu życia” [75, s. 33]. Było to życie kontrastów. „Nędzarze i ułomni mniej zaznawali ulgi niż dzisiaj, cierpienia te były groźniejsze i cięższe do zniesienia. Choroba stanowiła silniejszy niż dziś kontrast ze zdrowiem, ostry mróz i przerażające ciem-

ności zimy były złem bardziej niż dziś istotnym. Sławą i bogactwem cieszą się gwałtowniej i bardziej pożądliwie; wyraźniejsza niż dziś dzieliła je granica od żalostnego ubóstwa i lichoty [...] Wszystkie sprawy życiowe działy się publicznie zarówno w swym przepychu jak i okrucieństwie. Trędowaci hałasowali grzechotkami i odbywali procesje, żebracy jęczeli po kościołach i wystawiali na pokaz swoją szpetotę. Każdy stan, każdy zakon, każde rzemiosło wyróżniało się własnym strojem [...] Również zewnętrzny wygląd miasta czy kraju charakteryzowały te same kontrasty i ta sama barwność” [75, s. 34].

Jest to wprawdzie obraz życia społeczeństwa średniowiecznego w miastach na zachodzie Europy, jednak świat średniowieczny tworzył w Europie jedną całość, podobnie więc działo się i w miastach polskich. Niewiele inaczej było też na polskiej wsi. Była to przecież wieś o najwyższym w okresie feudalizmu poziomie gospodarczym, ale już wieś rozwarstwiona, w której obok kmieci żyli zagrodnicy i bezrolni komornicy. Była to jeszcze wieś „otwarta”, to znaczy mająca szerokie i częste kontakty z miastem i szerokim światem. Chłopi nie tylko spieniężali swoje produkty w mieście i nabywali tam wyroby rzemieślnicze i towary przywożone na jarmarki przez kupców z szerokiego świata, ale niekiedy nawet sami imali się niektórych pozarolniczych zawodów, brali szeroki udział w transporcie lądowym i wodnym, istniały nawet chłopskie spółki handlowe. Znane są piętnastowieczne ustawy przeciwko zbytkowi w polskich miastach, coś z tego zbytku przenikało także i na wieś.

Podobnie jak mieszkańcy miast wyładowywali się w zbiorowym przeżywaniu radości w pochodach, zabawach i tańcach z okazji różnych uroczystości i świąt, tak ludność wsi przeżywała spontanicznie swoje święta ludowe. Obchodziła je na wiejskim placu, w opłotkach, na błoniu, polanie, w gajach i nad wodą. Świętowano zwłaszcza w karczmie wiejskiej. Karczma stanowiła centrum życia gospodarczego ówczesnej wsi i ośrodek jej życia społecznego. Tu stale przebywali grajkowie, tu tańczono z byle okazji, a udział w tańcach i zabawach brali nawet księża, co tak często wspominają synodowi biskupie. O karczmę zawadzało każde wiejskie wesele i kumowie wracający z chrztu dziecka. W karczmie zatrzymywał się i nocował podróżny z szerokiego świata, zawijali do niej rycerze. Tu zaglądał wędrowny handlarz ze swym towarem, a kuglarze

pokazywali swoje sztuczki. Karczma była też miejscem, gdzie całymi dniami tak typowi dla średniowiecza pątnicy, często nawet z Ziemi Świętej, opowiadali cudowności z szerokiego świata. W ten sposób przeciekały na wieś starożytne legendy, opowiadania biblijne, wątki baśniowe, opowieści historyczne, dowiadywano się o sposobach leczenia, skutecznych formułach zaklęć magicznych i zamawiań. Może właśnie przez wiejskie i miejskie karczmy, gościńce i zajazdy upowszechniały się w kraju jednolite treści folkloru, jak właśnie powszechnie znana już w średniowieczu pieśń weselna o chmielu czy dożynkowa *Plon niesiemy, plon*.

### **Kultura chłopska a średniowieczna kultura elitarna**

Znając średniowieczny stan kultury chłopskiej i kultury wsi, swoiste „zderzenie” wykształconej od wielu wieków kultury słowiańsko-polskiej ze światem chrześcijańskim i połączenie się wielu elementów w jeden zwarty system, charakteryzujący się przewagą elementów rodzimych, można zadać sobie pytania o miejsce i rolę chłopskiej kultury w społeczeństwie średniowiecznym. W jakiej mierze ta autochtoniczna kultura była właściwością nie tylko stanu chłopskiego, ale i innych? Czy inne stany społeczne wyróżniały się i w jakim zakresie od kultury chłopskiej? Chodzi o zdanie sobie sprawy z początków kształtowania się kultury elitarniej i jej roli w polskim społeczeństwie średniowiecza.

Naturalną niejako konsekwencją wyodrębnienia się średniowiecznych „stanów wyższych” — rycerstwa, duchowieństwa, mieszczaństwa oraz funkcjonowania organizacji państwa, musiało być wytworzenie nowych elementów kulturowych, głównie jako atrybutów stanowych oraz instytucji państwowych. Miały one dwojaki charakter: zewnętrzny, wizualny, materialny oraz wewnętrzny, o charakterze stanu umysłowego, etosu, stylu życia, a także społeczno-organizacyjny.

Do atrybutów organizacji państwa i stojącego na jego usługach stanu rycersko-szlacheckiego należały: punkty czy linie obronne w postaci wałów ziemnych (wały śląsko-lubuskie), grody, podgrodzia, wspomniane wsie służebne, dwory i dworki rycerskie, później obronne zamki, tworzące — wraz z otoczeniem i należącymi do wielkiej własności folwarkami — odrębne osiedla itd. Atrybutami

nowej religii po wprowadzeniu chrześcijaństwa i powstałego stanu duchownego stały się klasztory (również wraz z przynależnościami jako oddzielne kompleksy osadnicze), drewniane i coraz częściej murowane, w pierw typy romańskiego, później gotyckiego, kościoły parafialne i inne, kaplice, budynki szkół parafialnych, zabudowania biskupstw, kapituł. Wizualną zaś cechą stanu mieszczańskiego stały się miasta jako zupełnie odrębny typ urbanistyczny: z centralnym rynkiem, szachownicą ulic otoczonych domami mieszczan i obronnymi murami z odpowiednią liczbą bram wjazdowych i zwodzonych mostów.

Jeśli dodać do tego wyposażenie wewnętrzne wszystkich rodzajów budowli — dworów, zamków, klasztorów, mieszkań mieszczańskich, kancelarii państwa i kapituł — w sprzęty, rzeźby, freski, obrazy i inne utensylia, zwłaszcza plastyczne (chodniki, dywany itp.), powstanie prawie kompletny obraz wizualnej odrębności kultury warstw „wyższych” społeczeństwa, kultury elitarnej. Słusznie pisze Bogdan Suchodolski, że nowa kultura rozszerzała się drogą wizualną, apelowała do spostrzeżeń zmysłowych i do wyobraźni ludzi, gdyż rzeczywistość obrazowa była wszystkim najłatwiej, bo bezpośrednio, dostępna. Stąd też nowe życie obracało się w zasięgu dworów, zamków, klasztorów, kościołów i placów miejskich. Odbывały się barwne obrzędy kościelne z bogatą liturgią, światłami, dzwonami, chorągwiami, strojami oraz wystawne zabawy, festyny, procesje, zgromadzenia, turnieje rycerskie, polowania, targi handlowe, hałaśliwe jarmarki z występami muzykantów, kuglarzy, wesołków itp. [161, s. 34—35].

Polaryzację kulturową społeczeństwa średniowiecznego można obserwować na niektórych wybranych przykładach.

Wymownym kryterium mogą być na przykład ubiory. W wieku XII, mimo postępującego rozwarstwienia społeczeństwa, jeszcze „nie było [...] jaskrawych różnic w sposobie bycia, w poziomie kulturalnym, w ubiorze, w mieszkaniu, jedzeniu. Nie było kultury różnych warstw, ale była ogólna, należąca do całego społeczeństwa” [147, 148]. Już jednak pod koniec tego, a zwłaszcza w XIII wieku, warstwy wyższe porzucały dawne ubiory na rzecz ubiorów kosmopolitycznych, wykorzystując droższe tkaniny importowane z Flandrii i Anglii (cienkie sukno) lub z Bliskiego Wschodu (aksamity, adamaszki, jedwabie). Przejmowanie wzorów europejskich

nie było jednak w tym wieku jeszcze powszechne. Ubiory chłopskie, mieszczaństwa i rycerstwa nadal nie wykazywały większych różnic w kroju. Zróżnicowanie to pogłębiło się pod koniec wieku XIV nie tylko w stroju świątecznym, ale i w ubiorze codziennym. Dwór panującego, magnateria, zamożne rycerstwo, a za nimi patrycjał miejski przejmowały wzory zagraniczne: włoskie, francuskie, niemieckie, czeskie, ruskie, „szerokie jednak warstwy społeczeństwa w miastach i po wsiach trwają przy starych, tradycyjnych strojach”. Co więcej, już od XIV wieku „mieszczaństwu i chłopstwu zakazywano noszenia pewnych określonych form odzieży, używania kosztowniejszych tkanin i szlachetniejszych futer” [147, 148]. Nie wolno im było na przykład naśladować strojów dworskich.

Wyodrębnił się także klasowy ubiór mieszczański, na którym „...znac wyraźnie wpływy czeskie, niemieckie, a także orientalne. Bogaci się tu nie tylko krój, ale także rodzaj tkanin używanych do jego sporządzania, dalej rodzaj zdobin, które stają się coraz kosztowniejsze, ale wskutek wilkierzy zakazujących nadmiernego zbytku w stroju mieszczańskim, nie osiągają tego stopnia urozmaicenia, co w ubiorze szlacheckim”. Jeszcze większe zmiany uwiadcniają się w ubiorze szlacheckim „coraz bardziej oddalającym się od dawnych wzorów ubioru polskiego. Ubiór mieszczański i szlachecki zatracają związki z przeszłością w znacznie większym stopniu aniżeli ubiór chłopski” [147, 148].

Wysształcenie się do okresu renesansu trzech odrębnych typów odzieży w społeczeństwie polskim — szlacheckiej, mieszczańskiej i chłopskiej — było zewnętrznym wyrazem i symbolem przynależności stanowej, a zarazem wizualnym odbiciem rozdzielenia się polskiej kultury etnicznej na trzy nurty.

Ubiór klasy feudalnej, odrębny od niższych warstw społeczeństwa, stał się stałym, uzewnętrznionym symbolem całego systemu wartości stanowo-klasowych, wyrażał zakres posiadanej władzy i przywilejów, oznaczał wyjątkową pozycję w społeczeństwie, odrębny styl życia i prawo do tej odrębności. Strój należał do takich zewnętrznych rekwizytów, jak miecz, zawołanie czy herb. Był — jednym słowem — symbolem rycersko-szlacheckiego etosu stanowego jako tych właściwości kulturowych, które wyrażały się w określonych systemach wartości, w postawach i dążeniach emo-

cjonalnych, i które oznaczały zarówno indywidualny wzór osobowy, jak i integrację grupową, a dla obcych zasadnicze kryterium odrębności stanowej. Zrozumiałe stały się stąd feudalne zakazy naśladowania przez inne stany ubiorów rycersko-szlacheckich [20, s. 29]. Odtąd też odrębność stroju będzie pełniła tę funkcję aż prawie po czasy najnowsze.

Innym przykładem rozdzielania się kultury społeczeństwa feudalnego na kilka nurtów było instrumentarium muzyczne. Do przełomu XII i XIII wieku istniało jednolite instrumentarium rodzime. Składały się nań różne formy gęśli, piszczałki, dudy, bębni. Budowali je domorośli amatorzy. Wraz z narastającym różnicowaniem społecznym i podziałem pracy następował rozwój muzykowania na dworach i w środowiskach miejskich, powodujący wzmożone zapotrzebowanie na instrumenty. W średniowieczu budowanie instrumentów muzycznych rozdawało się na rzemieślnicze, miejskie, prowadzone przez specjalistów, ale bez reglamentacji cechowej oraz na półamatorskie, chłopskie, obsługujące rynek wiejski. W konsekwencji ujawniło się „...już pod koniec średniowiecza zjawisko rysowania się podziału instrumentarium na dwie odrębne grupy: ludowo-wiejską i profesjonalno dworską. Jeszcze elementem łączącym jest [...] wprowadzie środowisko mieszczańskie, ale i ono wkrótce z wolna oddalać będzie instrumenty ludowo-wiejskie [...] Te instrumenty ludowe, które zostały przez instrumentarium profesjonalne asymilowane, pozostaną w nim aż do XVIII—XIX wieku. Poza nimi żaden już instrument ludowy nie odegra ważniejszej roli w rozwoju instrumentarium profesjonalnego; ukształtowane instrumentarium ludowe pozostanie już bez zmian, a jedynie wpływy między obydwoma środowiskami przebiegać będą w kierunku odwrotnym — w formie wpływu wywieranego przez rozwijające się stale i coraz szybciej instrumenty profesjonalne na tradycyjne instrumenty ludowe” [85, s. 80].

Zaznaczyły się odrębności stanowe, już o charakterze „wewnętrznym”, leżące w postawach, w wyznawanych wartościach, w stylu życia, w mentalności itd. Chodzi w pierwszym rzędzie o stan rycerski. W ślad za odrębną sytuacją społeczną — służbą rycerską w obronie kraju, wynikającymi z niej przywilejami ekonomicznymi (prawo do renty feudalnej) — ukształtował się, tak jak i gdzie indziej, odrębny wzór kulturowy rycerza, w tym odmien-



ny styl życia, inny, rycerski etos [126]. Podstawą jego ukształtowania się była — stworzona w średniowiecznej Europie — instytucja rycerstwa, przeszczepiana na teren Polski, także przez duchowieństwo. Miała ona swoistą organizację wewnętrzną, własne normy prawne, moralne i obyczajowe oraz całego systemu własnych wartości. Do stanu rycerskiego wchodziło się głównie przez urodzenie, a następnie przez rycerskie wychowanie i realizowanie obowiązującego wzoru kulturowego. Wychowanie na rycerza odbywało się przede wszystkim w obcym domu, we dworze czy na zamku [32]. Rycerza obowiązywały więc określone normy wzoru osobowego: waleczność, honor, dotrzymywanie słowa (owo głośne także potem *verbum nobile*), troska o należytą prezencję zewnętrzną itp., nawet specjalne rycerskie formy miłości. Istotnym przywilejem i cechą stanu rycersko-szlacheckiego — i tylko tego stanu — było niezajmowanie się pracą fizyczną, pracą wytwórczą, lecz prowadzenie życia konsumpcyjnego. Co więcej, obowiązkiem jego była hojność, a nawet rozrzutność. Ten wzór osobowy rycerza, a wkrótce szlachcica, był zupełnie przeciwstawny chłopskiemu. Już kronikarz XII wieku, Gal Anonim, rozróżniał wyraźnie te wzory w generycznych określeniach: *militēs bellicosī* i *rustici laboriosi* (waleczni rycerze i pracowici wieśniacy).

Nie wiadomo, w jakiej mierze ten idealny wzór czy raczej model osobowy rycerza był realizowany w praktyce. Na pewno wzorzec ten przyjmował się stopniowo wśród poszczególnych warstw rycerstwa różnie. Można zakładać, że w małym stopniu był on realizowany przez rycerzy drobnych, wioskowych, najsilniej zaś na dworach i zamkach możnowładców oraz u tych, którzy dłuższy czas byli związani ze służbą publiczną, zwłaszcza na dworach rządzących. Pełna realizacja takiego wzoru idealnego rycerza doprowadziła do ukształtowania się wielu wybitnych osobowości. Przykładem może być Zawisza Czarny, uczestnik m.in. bitwy pod Grunwaldem w 1410 roku, którego kult istnieje w społeczeństwie polskim nieprzerwanie już od XV wieku. Postacie takie wywierały wpływ na całe rycerstwo.

Rycerstwo miało na pewno szerszą niż chłopci wiedzę o świecie. Z jednej bowiem strony w znacznie większym stopniu uczęszczało do ówczesnych szkół, gdyż jego sytuacja społeczna wymagała książkowej orientacji w świecie, z drugiej zaś rycerze poznawali ten

świat bezpośrednio dzięki licznym podróżom po kraju, zwłaszcza tak częstym w okresie rozbicia dzielnicowego i później wyprawom wojennym.

Wszystko to doprowadziło u rycerstwa-szlachty do wytworzenia się myślenia historycznego i historycznej pamięci. Funkcjonowała ona co najmniej w dwóch wymiarach: rodowym i krajowym (narodowym). Rycerzy obowiązywała pamięć genealogiczna, której symbolem stał się rodowy herb. Służba rycerska zaś, owo „wychowanie w domu obcym” oraz udział w wyprawach wojennych i w sprawach państwowych, a także rozszerzana choćby ustnie znajomość kronik historycznych dotyczących dziejów krajowych, działalność kancelarii dworskich czy klasztornych itd. kształciły nie tylko myślenie historyczne, ale także prawnicze i to w zakresie całego kraju.

Administracja kraju, istniejące szkolnictwo, powstająca przy kancelariach warstwa urzędników (przeważnie stanu duchownego), mniej więcej jednolita dla całego kraju działalność Kościoła wcielającego nowe schematy religijne, prawne, obyczajowe i tworzącego nowe instytucje, działającego także w imię jedności królestwa polskiego choćby przez upowszechnianie kultu świętych, takich jak: św. Wojciech, św. Stanisław, św. Kinga, św. Jacek Odrowąż, jednolitej religii (*Biblia pauperum*), obrządków i pieśni religijnych — już w języku polskim, sztuki romańskiej i gotyckiej to fakty, na których podstawie można stwierdzić powstanie kultury elitarnej o charakterze początków kultury narodowej.

Odrębną siłą społeczną, wnoszącą z sobą zarówno odmienny wzór urbanistyczny, jak i prawno-organizacyjny oraz inny typ kultury stanowiło mieszczaństwo. Był to w pewnej mierze wynik dużej imigracji do miast rzemieślników pochodzenia obcego — niemieckiego, flamandzkiego lub walońskiego. Wnosili oni z sobą nie tylko gotowe, rozwinięte na Zachodzie miejskie formy organizacyjno-prawne, ale i elementy obcej kultury. Istotą ówczesnego miasta była wyspecjalizowana wytwórczość rzemieślnicza w ramach organizacji cechów, gildii i korporacji. Miasto skupiało również warstwę kupców, w znacznej mierze również pochodzenia obcego. Odrębny rodzaj wytwórczości i zajęć, odmienne, własne prawo miejskie, swoiste formy organizacyjne, żywe z natury rzeczy kontakty międzynarodowe a zwłaszcza siła ekonomiczna doprowadziły

do powstania odrębnego etosu mieszczańskiego, reprezentowanego zwłaszcza przez miejski patrycjat. Na ten etos składał się przede wszystkim odrębny system wartości życiowych, takich, jak: praca i oszczędność, zapobiegliwość i zysk, usłużność i układność, podporządkowane naczelnej idei — własnemu interesowi materialnemu. Aczkolwiek patrycjat miejski starał się naśladować zewnętrznie kulturę feudalnej góry, to wzór i styl życia miał jednak odrębny, własny. Jeśli jeszcze uwzględnić odmienność strojów, to można powiedzieć, że ten cały świat góry mieszczańskiej był inny. Największe różnice istniały niewątpliwie między patrycjatem a światem chłopskim. Chociaż średniowieczni chłopcy utrzymywali częstszy niż później kontakt z miastami dzięki wymianie ekonomicznej (targi, jarmarki, odpusty, zabawy, szkoły), to jednak był to dla nich świat obcy. Można natomiast wnosić, że duże zbliżenie kulturowe istniało między ludnością wiejską a miejskim plebem, pochodzącym przecież przeważnie ze wsi.

Sumując dotychczasowe rozważania, należy podkreślić, że w późnym średniowieczu (wieki XIV i XV) nastąpiło w społeczeństwie polskim wyraźne rozdzielenie kultury na dwa nurty: kultury elitarnej, „wyższej” i kultury chłopskiej, później nazwanej ludową. Kultura elitarna była dość złożona, miała kilka odgałęzień, te zaś wyznaczone były zarówno względami stanowymi, jak i w ich obrębie warstwowymi. Najwyższy stopień „nasylenia” elementami kultury zarówno ogólnonarodowej (jeśli już tak można mówić), jak i ogólnoeuropejskiej, istniał w warstwie możnowładztwa świeckiego i związanego z tym (i z niego się głównie wywodzącego) wyższego duchowieństwa. Tam skupiała się dyspozycja w zakresie politycznych spraw dzielnic, całego kraju i spraw międzynarodowych. Patrycjat miejski stanowił odrębny nurt w życiu i kulturze społeczeństwa. Inny, bardziej ograniczony był nurt życia rycerzy-posesjonatów w ich środowiskach regionalnych oraz średnich warstw mieszczaństwa. Te znajdowały się jakby na przejściu między kulturą elitarną a chłopską. Można więc powiedzieć, że kultura elitarna objęła w późnym nawet średniowieczu tylko wierzchołek piramidalnej struktury społeczeństwa. Jakie zatem były cechy kultury elitarniej?

Do kultury elitarniej należało wszystko to, co wynikało z działalności feudałów i służyło ich życiu, a także to, co powstało w

związku z organizacją państwa: grody, zamki, kościoły, klasztory, dwory i folwarki, kancelarie książęce, biskupie, kapitulne z ich bibliotekami, kancelistami, uczonymi w piśmie, urzędnikami grodzkimi, ziemskimi administratorami kapituł, diecezji itd. Należały także całe systemy organizacyjne stanu szlacheckiego z rodami, herbami, praktykowaniem więzi sąsiedzkiej, sejmikami, zjazdami ziemskimi oraz stanu duchownego z symbolami itd., czyli to, co regulowane było prawem zarówno zwyczajowym, jak pisanym. Najważniejsze jednak wydają się: sposób przekazu kultury, obyczaje i mentalność, ściśle jednak ze sobą powiązane.

Przekaz kultury elitarnej zachodził nie tyle — jak u chłopów — w sposób naturalny, ile celowy, zinstytucjonalizowany. Było nim nauczanie w szkołach i na uniwersytecie, werbalnie i za pomocą książek, instytucja wychowania rycersko-szlacheckiego „w domu obcym”, orientowanie się według skodyfikowanego prawa obiektywnego — książęcego, królewskiego, ziemskiego, sejmikowego, grodzkiego, magdeburgskiego, średzkiego, chełmińskiego, kapitulnego, immunitowego, kanonicznego, zakonnego, czego ucieleśnieniem były odpowiednie instancje sądowe. Szczególnie typowe stało się owo myślenie prawnicze.

Potrzeby intelektualne zaczęła zaspokajać literatura w postaci: przekładów żywotów świętych, partii biblijnych, apokryficznych opowieści o Chrystusie, Matce Boskiej i świętych, nawet wiersze i pieśni o treści dewocyjnej. Co więcej, zaczęły kursować także utwory świeckie. Pojawiały się coraz częściej kroniki — klasztorne, kościelne czy „państwowe”: Gala Anonima, Janka z Czarnkowa, Kronika katedralna krakowska (XIV wiek), Wincentego Kadłubka, dalej różne roczniki (wielkopolski, małopolski, świętokrzyski itd.) z *Rocznikami, czyli kronikami sławnego Królestwa Polskiego* Jana Długosza na czele (XV wiek). Jeśli dodać szeroki udział szlachty w służbie wojskowej, w wyprawach wojennych, bitwach, pamięć zwycięstw i klęsk, to można powiedzieć, że utrwaliło się myślenie historyczne w sensie liniowego następstwa wydarzeń dotyczących dziejów narodu i państwa polskiego. Utrwaliło się pojęcie zwierzchniej władzy państwowej — naczelnego księcia czy króla jako czynnika i symbolu wspólnoty etnicznej i jedności państwa. Jedność ta uzyskała swoją symboliczną, łacińską nazwę: *Corpus Regni Poloniae* (Ciało Królestwa Polskiego).

Myślenie historyczne wiązało się z ideologią państwową. Reprezentantem idei jedności państwa był zwłaszcza Kościół. Przeciwnie w okresie rozbitcia dzielnicowego i tendencji separatystycznych XIII—XIV wieku tylko Kościół reprezentował Polskę jako całość, a arcybiskup gnieźnieński był wówczas jedyną realną władzą ogólnopolską. Oczywiście, idea jedności państwa stawała się coraz bardziej własnością ogółu szlachty, przez wspomniany jej udział wojсковy, a także w samorządnych rokach sądowych i sejmikach.

Z udziałem — bezpośrednim lub pośrednim — rycerzy-szlachciców w życiu państwa wiązała się mentalność tego stanu społecznego. Utrwalił się m.in. idealny wzorzec rycerza, z takimi cechami i wartościami, jak: dzielność, waleczność, gotowość oddania życia za wiarę, króla i kraj, wystarczająca znajomość świata, umiejętność obejścia się w kontaktach z obcymi, kurtuazja wobec niewiast, elokwencja w spotkaniach towarzyskich, urzędowych oraz w sądach i na sejmikach. No i oczywiście szlachecka duma. Jej podstawą były w XV wieku sukcesy państwa polskiego w wojnach (zwłaszcza z Krzyżakami, Litwinami i Tatarami) oraz wyraźny wzrost znaczenia państwa polskiego na arenie międzynarodowej. Był to już swoisty patriotyzm i kształtujące się poczucie świadomości narodowej, ale połączone często z postawami dumy, pychy i zarozumiałości stanowej, a zarazem niechęci do obcych, zarówno innowierców, jak i innych narodowości. Głównym czynnikiem rozwoju świadomości narodowej stał się polski język. Starania o jego ukształtowanie i ogólnopolskie zastosowanie trwały już od XIII wieku tak ze względu na potrzeby kancelarii dworu panującego, administracji terenowej, jak i wyższego duchowieństwa, postępująca bowiem chrystianizacja wymagała rozpowszechniania jednolitych tekstów obowiązujących modlitw oraz tekstów liturgicznych, także w walce z innowiercami oraz pojawiającymi się z czasem herezjami. W wyniku dyskusji na kilku synodach oraz szlacheckich sejmikach utworzono zasady ogólnopolskiego języka literackiego, będącego prawdopodobnie synkretycznym powiązaniem narzecza wielkopolskiego i małopolskiego.

Poczucie świadomości narodowej wyostrzyło się w atmosferze niechęci, a nawet wrogości w stosunku do osadzonych na terenie kraju obcych elementów etnicznych: niemieckich kolonistów we wsiach, obcych kupców i rzemieślników oraz Żydów w miastach.

Widocznie polska kultura elitarna i język polski stały się dla obcych atrakcyjne, skoro w XV wieku ujawniło się polszczenie po miastach — mimo znanej niechęci szlachty do mieszczaństwa — obcoetnicznego patrycjatu, a nawet rzemieślników i kupców, na przyłączonej zaś niedawno do Polski Rusi Czerwonej — także ruskiej szlachty.

Polska świadomość narodowa objęła w ciągu XV wieku wyższe duchowieństwo, ogół szlachty, a nawet po części — mimo przeszkód i oporów — mieszczan. Nie znaczy to, że posługiwanie się językiem polskim było równoznaczne z istnieniem polskiej świadomości narodowej, z należeniem do narodu polskiego. Z jednej bowiem strony poza zasięgiem narodu polskiego pozostawiano często Mazurów z Mazowsza, miano także wątpliwości, czy Polakami są mówiący po polsku Ślązacy (Śląsk nie należał wówczas do Polski). Z drugiej zaś strony szlachta pozostawiała poza narodem ogół mieszczan i chłopów. Wynikało to z zawężonego pojmowania przez ogół szlachecki narodu, mianowicie szlachta poczęła za naród uważać tylko swój stan. Był to początek upowszechniającej się teorii „narodu szlacheckiego”, obejmującego więc tylko „szlachetnie urodzonych”. Za przynależnych do takiego narodu uważała się także szlachta ruska, asymilująca się wprawdzie szybko z kulturą szlachty polskiej, ale mówiąca po rusku. Podobnie było w przypadku szlachty litewskiej po unii polsko-litewskiej. Czynnikiem łączącym tak różne elementy w jeden „naród szlachecki” wydają się być polsko-szlacheckie obyczaje (*mos polonicus*), tak atrakcyjne dla obcych oraz szlacheckie przywileje (*ius polonicum*).

Do takiego „narodu” chłopci nie należeli i należeć nie mogli nie tylko z racji urodzenia, ale i ze względu na sytuację społeczno-ekonomiczną. Głośny w kraju Jan z Ludziska w mowie do króla Kazimierza Jagiellończyka (1447) stwierdzał, że chłopci w Polsce „uciskani są większą niewolą niż synowie Izraela przez faraonów w Egipcie”. Chodziło o zwiększający się feudalny wyzysk i ucisk oraz o poddanie chłopów sądownictwu pańskiemu. Chłopci brali udział wraz z rycerstwem w obronie kraju oraz w wojnach międzydzielnicowych i w wyprawach wojennych. Podobno w wojsku dowodzonym przez króla Władysława Łokietka więcej było chłopów niż rycerzy. Chłopci odpierali wraz ze szlachtą najazdy Tatałów, Litwinów, Krzyżaków, pałali do wrogów nienawiścią, ale nie

z racji narodowych, oni bowiem cierpieli najbardziej wskutek wojennych grabieży i gwałtów, każda z wojen była dla nich niszcząca. Solidarnie też współdziałali z rycerstwem przy odpieraniu nieprzyjaciela w imię sprawiedliwości i spokoju, ale nie z racji narodowych. Na pewno górowało u chłopów poczucie klasowe, a myślenie historyczne było im raczej obce.

### **Istota kultury chłopskiej**

Kultura chłopska została w średniowieczu — po wielu setkach lat jej istnienia i rozwoju — w pełni już w swej istocie ukształtowana. To, co wniosły do niej okresy nowsze było jakby zasymilowanymi „dodatkami”, nie naruszającymi istoty tej kultury. Mogły ją tylko urozmaicać, wzbogacać, ubarwiać, różnicować. System jej funkcjonowania i przekazu pozostał ten sam. Miała ona zawsze cechy instrumentalne, zaspokajające — w sytuacji względnej izolacji wsi — wszystkie niemal potrzeby życiowe swych nosicieli, a na pewno wszystkie potrzeby społeczno-umysłowe. Jej przekaz z pokolenia na pokolenie zawsze był taki sam, bezpośredni, „twarzą w twarz”, w sytuacji współżycia zbiorowego w czasie pracy, odpoczynku i zabawy. Zawsze zachowany był autorytet starszego pokolenia dbającego o przekaz wierny, tożsamy, pełny. Co zaś pojawiało się nowego, musiało stanowić generyczną jedność z całym przekazem tradycji. To pozwala na przenoszenie przynajmniej niektórych istotnych wytworów, zwłaszcza kultury umysłowej, znanych z XIX wieku i później, w daleką nawet przeszłość.

Instrumentalny charakter kultury ludowej to nie tylko techniczno-organizacyjne sposoby zabezpieczania środków do zaspokajania potrzeb biologicznych grupy w postaci pożywienia, odzieży czy mieszkania. To także niezbędna orientacja w otaczającym świecie: sposób tłumaczenia zachodzących dookoła zjawisk przyrodniczych, miejsca człowieka w tym świecie, zabezpieczenia losu ludzkiego przed nieokreślonymi szkodliwymi siłami itd., wszystko to, co daje ludziom pewność, stabilizację, optymizm, zapewnia przyszłość grupy ludzkiej. Bez takiej pewności indywidualne i zbiorowe życie ludzkie byłoby nie do pomyślenia. Służy temu przekonanie — coś w rodzaju ludowego systemu wierzeniowego i wiedzy — o takim,

a nie innym porządku świata i miejsca w nim człowieka oraz wynikający z tego systemu zespół praktyk w radzeniu sobie z tym światem. Takie właśnie systemy towarzyszyły ludzkości od najstarszych kultur świata (już u Sumerów, Egipcjan), aż po współczesne grupy plemion niecywilizowanych. Tak było też w życiu wsi średniowiecznej.

W myśl założeń metody strukturalno-semiotycznej, przy omawianiu systemu średniowiecznej wiedzy ludowej i filozofii bierze się pod uwagę całokształt zjawisk, ma się do czynienia ze strukturami, zazwyczaj ukrytymi, wyrażającymi się w postaci systemów znaków i symboli stosowanych w obrzędach i innych praktykach, stanowiących jednak sensowny obraz świata i miejsca w nim człowieka. Jest to — jak słusznie się mówi — ludowa wizja świata i człowieka, wykazująca na szerokich obszarach Słowiańszczyzny (i nie tylko) zasadniczą jednolitość i spójność. Pozwała to na znalezienie klucza do odkrycia i zrozumienia podstawowych choćby zasad leżących u podłoża tego systemu [169].

U wszystkich ludów pierwotnych, we wszystkich kulturach ludowych, w tym słowiańskiej i polskiej, na czoło wierzeń wysuwały się mity kosmogoniczne czy kosmologiczne. Stanowiły one podstawowe źródło do rekonstrukcji ludowych poglądów na powstanie świata, jego budowy, miejsca człowieka w tym świecie, a stąd wyjaśniania całego systemu zachowań zbiorowych o charakterze obrzędowym oraz jednostkowych praktyk magicznych. Twierdzi się (M. Eliade, W. Toporow), że mity kosmologiczne wypełniały ogromny okres w historii ludzkości, aż do powstania historii, opartej na innym niż w mitach pojmowaniu czasu (na czasie liniowym, historycznym). Mity kosmologiczne były właściwe kulturom ludowym do ostatnich czasów.

Myśl ludowa była tylko pozornie oderwana od rzeczywistości. W postaci mitu kosmologicznego systematyzowała makro- i mikrokosmos według danych bezpośrednio spostrzegalnych. Stwarzała w postaci mitu teorię świata, która dawała się sprawdzać bezpośrednio w doświadczeniach życia codziennego i odświętnego. Stąd cała rzeczywistość wyobrazalna i doświadczalna jawiła się jako jedna spójna całość, jako harmonia między makro- a mikrokosmosem, a ludzie jako integralna część takiej struktury.

Wszędzie uwidaczniała się podstawowa opozycja binarna: dobro-



-zło, Bóg-diabeł, góra-dół, niebo-woda itp. Świat powstał z Chaosu, ale w wyniku działania obydwu przeciwstawnych sił: Boga i diabła w swoistej między nimi rywalizacji. Wizja ludowa umieszczała stale Boga w sferze niebiańskiej, diabła — podziemiach lub w wodzie. Podstawową ideą pierwotnego światopoglądu była trójstopniowość kosmosu, stanowiąca ideę uniwersalną. W opozycji binarnej istniała więc strefa niebiańska (symbolem jej był szczyt góry, wierzchołek drzewa czy słupa, gdzie mieściły się dobre moce niebieskie) oraz strefa podziemna (głębia wody, korzenie, podstawa słupa jako centrum świata) — siedlisko złych mocy. Między jedną a drugą strefą znajdowała się strefa środkowa — przejściowa i niejednorodna. Leżała w zasięgu ingerencji i strefy niebiańskiej i podziemnej, między dobrem a złem.

Była to idea podstawowa, u wszystkich ludów, *mutatis mutandis*, jednolita — jak widać — stosunkowo prosta i klarowna. Ale właśnie jako taka stała się podstawą dalszych idei pochodnych oraz — co istotne — pochodnych wierzeń, ludzkich poczynań, znanych z niedawnej przeszłości, a nawet współcześnie. Była też podstawą organizacji przestrzeni oraz ludowego pojmowania czasu.

Życie ludzi w strefie środkowej, wystawionej na oddziaływanie sił nadprzyrodzonych władających z jednej strony strefą niebiańską, z drugiej — podziemną, wymagało odpowiednich zasad zachowania zbiorowego. Chodziło przede wszystkim o uzyskanie przychylności tych sił, decydujących o życiu, zdrowiu i dobrobycie ludzi. Trzeba było odpowiednio działać, aby porządek tak ustrukturyzowanego świata, a w nim losu ludzkiego, nie został zagrożony. Należało wytworzyć harmonię między ludźmi jako ostatnim elementem systemu kosmologicznego a owym makrokosmosem, między przyrodą a człowiekiem. Jak mówił W. Toporow, istotne, realne jest tylko to, co jest zsakralizowane, tzn. to, co stanowi część kosmosu, z niego się wywodzi i do niego należy. Tak powstało kilka sposobów kontaktu czy dialogu z tym zsakralizowanym kosmosem.

Najważniejszym sposobem kontaktu, a zarazem integracji z kosmosem, stały się obrzędy jako wyznaczone określonym rytuałem kompleksy zachowań, gestów i słów, których istota polegała na wyrażaniu pewnych symboli, nawiązujących właśnie do treści mitu. Istotny był mit o stworzeniu z Chaosu, stąd obrzęd miał ów mit odtworzyć, miał nawiązywać do czasu tworzenia. W przeżywanym

i obrzędowo odtwarzanym micie tkwiło intuicyjne przekonanie, że to, co działo się „na początku”, dzieje się nadal na wszystkich poziomach oraz może być — i powinno — odtworzone w rytuale obrzędowym, ale nie zawsze i nie w byle jakim czasie.

Wyjątkowy okres był wówczas, gdy dzień (światło!) jest najkrótszy lub — przeciwnie — najdłuższy. Stąd czas „ludowy” nie był czasem historycznym, liniowym, niepowtarzalnym. Był to czas rytmu rocznego, a więc biegnący jakby po kole, okrągły, powtarzalny. To czas sakralny! Miał swój początek i koniec. I właśnie zetknięcie się jego końca i początku przypadało na najkrótszy dzień i zarazem na najdłuższą noc (ciemność). Zetknięcie się tego „końca” i „początku” to czas kosmicznego Chaosu, z którego miał się wyłonić świat pod wpływem działania owych dwóch przeciwstawnych sił i sfer kosmicznych — niebieskiej i podziemnej. To okres, w którym przestawały obowiązywać normalne zasady życiowe, zostały one jakby zawieszane. To okres, w którym wszystko było możliwe, kiedy mogą się zdarzać różne dziwy, kiedy świat traci swój normalny porządek, jakby „staje na głowie”. Ale to także czas tworzenia, czas powstania Kosmosu, kiedy to w akcie tworzenia porządku kosmicznego może współdziałać także człowiek przez odpowiednie sposoby zabiegów. Były tym zabiegi i praktyki magiczne. Magia bowiem opierała się na przekonaniu, że za pomocą odpowiednich formuł słownych i zrytualizowanych czynności można w odpowiednich sytuacjach — a taką było zwłaszcza owe „zawieszenie” normalnego porządku świata — oddziaływać na otaczającą rzeczywistość w myśl swych pragnień i swego dobra. Właśnie ów „styk” czasu kolistego, czasu sakralnego, stwarzał okazję do zrealizowania pragnień na cały rok, aż do następnego „styku” i chaosu.

W pojmowaniu czasu sakralnego, kolistego, powtarzalnego, takich „styków” było w kulturach ludowych kilka. Zawsze przypadały one na okresy astronomicznych przełomów. Zachodziły więc w czasie zrównania dnia z nocą czy w czasie najkrótszej nocy. Zawsze też związane one były z serią odpowiednich praktyk magicznych o charakterze agrarnym czy zaduszkowym, a także czysto „ludzkim”, zabawowym, żywiołowym (jak np. karnawał).

Zrozumiałe zatem stały się wspomniane poprzednio — archaiczne praktyki magiczne występujące w okresie godów, zwłaszcza w wigilię Bożego Narodzenia. Wtedy to trwał ów „dziwny czas”, kie-

dy zwierzęta mówią ludzkim głosem, kiedy można było wywróżyć sobie przyszły los, wpływać na urodzajność drzew owocowych, urodzaj zbóż, darzenie się w bydle, zapobieganie chorobie itd. Stąd brał początek kult zielonej gałęzi, światła (ognia) czy magia wody, praktykowane w ciągu całego roku w kalendarzu zarówno rolniczym, obrzędowym, jak i kościelnym. Właśnie już w ciągu średniowiecza doszło do charakterystycznego połączenia się tych trzech kalendarzy w jeden, nie wszędzie spójny, ale stanowiący pewną całość kalendarz rocznych zachowań zwyczajowych, obrzędowych, liturgicznych i magicznych. Elementy kalendarza chrześcijańskiego dostosowywały się do funkcjonujących z dawna oryginalnych struktur ludowych. Doprowadziło to do powstania i funkcjonowania względnie jednolitego kalendarza ludowego, w którym elementy archaiczne nie tylko nadawały przewagę, ale także zachowały się w nim niemal do ostatnich czasów.

Należy podkreślić, że kalendarz ludowy, z całą jego treścią wierzniowo-magiczną oraz sekwencją praktyk zwyczajowych i obrzędowych, był nie tylko właściwością kultury chłopskiej. Objął on — w znacznej mierze pod wpływem chrześcijaństwa stopionego z elementami kultury „autochtonicznej” — wszystkie prawie warstwy społeczeństwa polskiego. Stał się on — można rzec — rokiem polskim.

Można więc powiedzieć, że nasycenie elementami kultury słowiańsko-polskiej wywodzącej się z mitologii kosmologicznej innych warstw społeczeństwa polskiego było istotnym wkładem kultury chłopskiej do kultury narodowej. W tym głównie aspekcie można widzieć podstawowe chłopskie korzenie kultury narodowej.

Były jednak i różnice, oddzielające tę kulturę ludową (bo tak już można ją nazwać) od kultury elitarniej. Kultura elitarna była tą, która wniosła pojęcie czasu historycznego, niepowtarzalnego, nанизanego na linii ciągłej; wniosła pojęcie zdarzeń dziejących się w danym miejscu i czasie, po których następują dalsze, o jakich mówią m.in. kroniki. To dzieje książąt, królów, bitew, walka o jedność państwa itd. Myślenie historyczne wniosła nie tylko historia jako nauka o dziejach, ale także chrześcijaństwo. Wkład judaizmu — jak pisał W. Toporow — polegał na dekosmologizacji Boga pojmowanego jako coś jedyne i transcendentnego. Bóg znajduje się w czasie, który ma początek i koniec; idea czasowych cykli

ustępuje; czas został wyprostowany, i stał się nieodwracalny, dlatego też Bóg występuje w czasie rozwijającym się linearnie. Właśnie chrześcijaństwo po raz pierwszy i całkowicie umieściło Boga w czasie historycznym, obstając przy historyczności Chrystusa, który został zrodzony z Marii — istoty ludzkiej i umęczony w czasach Poncjusza Piłata. Taki właśnie historyczny typ myślenia, który, tak samo jak typ przyrodniczo-naukowy, zastąpił kosmologiczny typ myślenia, wywodząc się jednak właśnie z niego należy do stosunkowo niedawnych osiągnięć ludzkiej kultury.

Lud został w zasadzie przy dotychczasowym myśleniu kosmologicznym, przy praktykowaniu czasu okrągłego, odwracalnego, sakralnego. Świadczyły o tym wspomniane już ludowe praktyki, zwyczaje i obrzędy doroczne. Co więcej, lud dostosował do tego typu myślenia także chrześcijańskie praktyki obrzędowe. Oto Chrystus narodził się wprawdzie raz, w czasie historycznym, ale rodzi się także corocznie, w wigilię Bożego Narodzenia, właśnie na „styku” czasu okrągłego, odwracalnego. W myśleniu ludowym o typie kosmologicznym i kosmogonicznym każdy akt tworzenia, to co było „na początku”, może zostać odtworzone, symbolicznie powtórzone w odpowiednim rytuale. Obrzęd bowiem jest w swojej istocie odtworzeniem rzeczywistości mitycznej. „Aktorzy wcielają się w postaci bohaterów, bogów, istot mitycznych, dokonując czynów boskich, mają możliwość wpływania na bieg wydarzeń w świecie, regulowania według własnej woli zjawisk naturalnych. W odczuciach społeczności chłopskich obrzęd nie był widowiskiem, lecz autentycznym dokonywaniem się mitu w konkretnym miejscu i czasie” [169, s. 152].

Przez wydobycie ukrytej struktury, należy interpretować wszystkie ludowe obrzędy doroczne — zarówno we wsiach, jak i miastach — nawet te, które wchłonęły w siebie elementy chrześcijańskie.

## W RZECZYPOSPOLITEJ SZLACHECKIEJ

### Państwo, kraj, społeczeństwo

Od drugiej połowy XV wieku następowały poważne przesunięcia terytorium państwa polskiego. Już wcześniej Polska utraciła ziemie na zachodzie (Śląsk, Ziemię Lubuską, część Pomorza Zachodniego), uzyskała zaś Ruś Czerwoną, Wołyń, Podole. Po trzy-nastoletniej wojnie z Zakonem Krzyżackim otrzymała (1466) Pomorze Gdańskie z przyległościami, zwane odtąd Prusami Królewskimi. W roku 1569 doszło do ostatecznej unii Królestwa Polskiego z Wielkim Księstwem Litewskim. Odtąd ten wielki obszar Rzeczypospolitej dzielił się na dwie główne części: Koronę i Wielkie Księstwo Litewskie. Należy wspomnieć, że Polska stała się odtąd państwem wielonarodowościowym, a więc etnicznie niejednorodnym: Polacy, Litwini, Rusini, Białorusini, Niemcy, nie licząc takich grup etnicznych, jak: Żydzi, Ormianie, Tatarzy, Holendrzy, Szkoci czy Czesi i Węgrzy. Była też państwem zróżnicowanym religijnie, z wyznawcami kościołów: rzymskokatolickiego, prawosławnego, greckokatolickiego, a po reformacji także ewangelickiego (luteranie, kalwini). Administracyjnie cała Korona liczyła 22 województwa i kilka odrębnych ziem; powiatów zaś było 119.

W okresie Polski szlacheckiej historycy wydzielają słusznie okres odrodzenia (1501—1618). Pojęcie „odrodzenie” dotyczy głównie kultury (od strony procesów religijnych zwane reformacją), ma jednak swoją stronę polityczną i gospodarczą — obie bardzo pomysłne. Był to czas, kiedy kilka pokoleń Polaków żyło w pokoju, kiedy wojny — nieliczne zresztą — toczyły się tylko na kresach, kiedy żadne wojska obce nie deptały ziem Rzeczypospolitej. To także okres dużego rozwoju demograficznego. Nadwyżka ludności

znalazła swoje ujście w licznie zakładanych wówczas miastach, a także w wielkiej akcji osadniczej. Powstały tysiące nowych osad wiejskich zarówno rolnych, jak i związanych z przemysłem leśnym, hutniczym i innymi. Prądy osadników polskich kierowały się też na tereny Prus Książęcych i Warmii, na Podlasie, na ziemię litewsko-białoruskie (znany prąd osadnictwa mazurskiego), na Wołyń, Podole, Ruś Czerwoną, a nawet na tereny sąsiedniej Brandenburskiej i Pomorza. Osadnicy rolni z Małopolski wędrowali w Karpaty, gdzie w wyższych partiach gór stykali się z idącą ze wschodu falą osadnictwa wołoskiego. Na terenie północnej Polski rozwijało się osadnictwo „olęderskie”, zasilane początkowo głównie osadnikami zagranicznymi. Trwała jeszcze — rozwinięta w średniowieczu — żywa wymiana między wsią a miastem, trwał ożywiony handel między prowincjami kraju oraz z zagranicą, stąd miasta przeżywały świetny okres rozwoju. Był to zatem okres słusznie nazwany „złotym wiekiem”. Także wieś polska osiągnęła około połowy XVI wieku szczyt swego rozwoju gospodarczego i kulturalnego w ciągu całej epoki feudalnej.

Był to zarazem okres, w którym ukształtował się na długo polski krajobraz kulturowy przy wykorzystaniu pomyślniej sytuacji ekonomicznej kraju, w tym obrazu kulturowego wsi polskiej, kontaktów gospodarczych i kulturalnych wsi z miastem przy stosunkowo dobrej sytuacji społeczno-ekonomicznej chłopów, powstania narodowego piśmiennictwa, już także w języku polskim i jego upowszechnienia dzięki zastosowaniu druku, rozwoju szkolnictwa i oddziaływania uniwersytetu krakowskiego, rozwoju różnych gałęzi sztuki, żywych kontaktów z zagranicą, z europejską myślą humanistyczną, a stąd wejścia Polski w „rodzinę” krajów europejskich; swoistej renesansowej „filozofii życia”, poglądu na świat i wynikającego z niego stylu życia nie tylko warstw elitarnych, ale także plebejskich. Był to także okres przejściowy: z „otwartości” do „zamknięcia się” i rozdwojenia obu tradycji kulturalnych, aż do swoistego wynaturzenia egoistycznego tej pierwszej.

Od połowy XV do połowy XVI wieku powstało na terenie Korony około 200 nowych miast. Za Stefana Batorego istniało na tym obszarze około 1 tys. miast, w większości niedużych, liczących 1—2 tys. mieszkańców. Portowy Gdańsk — główny ośrodek han-

dlu zagranicznego — liczył w końcu XVI wieku około 50 tys. mieszkańców.

Wznoszono nowe kościoły. W samej Wielkopolsce w pierwszej połowie XVI wieku zbudowano ich około 130. W miastach i ośrodkach rezydencjonalnych były to kościoły murowane, fundowane przez najbogatsze grupy społeczeństwa, we wsiach natomiast — dawne i nowe — kościoły drewniane, budowane z inicjatywy pana na folwarku, sołtysa czy proboszcza, zawsze przy udziale parafian. Zachowały one tradycyjny styl budownictwa ludowego, znany — z nielicznych niestety — zabytków z tego okresu; te bowiem ulegały łatwemu zniszczeniu podczas każdej z zawieruch dziejowych.

Powstawały wówczas znakomite rezydencje królewskie, takie jak: Wawel (jego przebudowa za Zygmunta III Wazy, słynna Kaplica Zygmuntowska), zamek królewski w Piotrkowie (1511—1521), w Niepołomicach (1550—1579), w Nowym Korczynie, Sandomierzu czy Warszawie, po przeniesieniu stolicy Polski. Wznoszono też renesansowe zamki magnackie i możnych rodów szlacheckich: Leszczyńskich w Baranowie, Szydłowieckich w Szydłowcu, Szafranców w Pieskowej Skale itd. czy takie, jak: w Tęczynie koło Krakowa, Janowcu Lubelskim, Krasiczynie, Książu. Wszystkie zaznaczyły się znakomicie w krajobrazie Polski. Niestety, znaczna ich część uległa zniszczeniu w czasie wojen szwedzkich.

W tym okresie budowano w kraju wiele dworów i dworków szlacheckich. Stawały one w każdym ośrodku administracji dóbr ziemskich, a mniejsze, należące do drobnej szlachty — prawie w każdej większej wsi.

Wszystkie budowle monumentalne oraz dwory i dworki szlacheckie otrzymywały typowe, renesansowe wyposażenie. Wytwarzali je miejscy rzemieślnicy i artyści, często przybyli z zagranicy. W Krakowie było ich około 300, w Gdańsku zaś — około 3 tys., ten bowiem ośrodek zaspokajał potrzeby elity prawie w całym kraju; szlachta spławiała do Gdańska zboże i inne produkty gospodarstwa folwarcznego, sprowadzała zaś stamtąd pełne niemal zaopatrzenie swych zamków, dworów i mieszkań.

W okresie renesansu wykształciły się także zasadnicze cechy wsi nowożytnej, które bez większych zmian trwały co najmniej do końca okresu feudalnego, aczkolwiek później uległy załamaniu. Ustalił się więc ostatecznie typ zagrody chłopskiej (kmiecej) złożonej —

jak wynika z ówczesnych inwentarzy i wiejskich ksiąg sądowych — z trzech odrębnych zabudowań: chałupy jedno- lub dwuizbowej z sienią i komorą, stodoły oraz budynku dla inwentarza żywego. Chłopi mieli własny żywy i martwy inwentarz, własne narzędzia rolnicze. Chałupa, budowana ich sumptem przez wiejskich i miejskich cieśli, przedstawiała się solidnie, bo była jeszcze ich własnością: bydło i inwentarz roboczy — również własny i liczny, podobnie jak narzędzia rolnicze, w których pojawiało się wiele części żelaznych. Upowszechnił się dwudzielny wóz z ruchomym przodkiem i nowożytny zaprzęg konny z chomaćm i szleją. Na paradny wyjazd kmiecie mieli ozdobne wozy z plecionym wasągiem, w zimie — sanki z karetą.

O samodzielności ekonomicznej chłopów w XVI wieku świadczył m.in. fakt, że utrzymywali oni kontakty handlowe nawet z odległymi miastami, a w spławie wiślanym do Gdańska brały udział niekiedy chłopskie spółki.

W wyposażeniu chłopskiego wnętrza mieszkalnego uwidocznił się zestaw mebli: stół, zydeł, łóżka, skrzynie na odzież, półki na naczynia, wykonywanych z drzewa przez wiejskich i miejskich stolarzy na wzór renesansowych mebli mieszczkańskich i dworskich. Takie też wyposażenie wnętrz mieszkań chłopskich przetrwało w zamożniejszych domach chłopskich do XIX wieku, a nawet i dłużej. W mieszkaniach kmieci w zachodniej i północnej Polsce pojawiały się piece kaflowe do ogrzewania izby. Przyjęło się zdobienie mebli, naczyń i niektórych narzędzi przez ich malowanie lub rzeźbienie. Odzież chłopska uległa — zwłaszcza u kmieci — znacznemu wzbogaceniu. W odświętnym ubiorze pojawiały się na większości ziem polskich takie elementy, jak: szyta z sukna kramnego lub samodziału sukmana ze stojącym lub wykładanym kołnierzem, wcinana w pasie i z tyłu pofałdowana, podobna do niej siermięga, wymyślnie krojone kaftany, wysokie buty z cholewami, a na głowę — stożkowata baranica, czapka magierka lub pilśniowy kapelusz. Znamienne, że krój odświętnej odzieży chłopskiej, szytej zarówno we wsi, jak i przez krawców miejskich, zasadniczo nie różnił się jeszcze od kroju odzieży mieszczkańskiej i niektórej szlacheckiej, gorszy mógł być tylko materiał. W tym też okresie ustaliły się różnicowania regionalne w strojach ludowych, które rozwinęły się w pełni w ciągu XIX wieku [23, s. 456—457].



W strukturze społecznej kraju dominowała liczbowo klasa chłopska, stanowiąca około 75% zaludnienia. Wyjątkowy w stosunkach europejskich był fakt nadzwyczaj licznej w Polsce szlachty sięgającej bez mała 20% zaludnienia kraju. Resztę zaludnienia stanowiło mieszczaństwo, duchowieństwo świeckie i zakonne (około 0,5%) oraz tzw. ludzie luźni.

Szlachta miała decydujące znaczenie w państwie i społeczeństwie. Mimo głoszonej (i wyznawanej) idei, że „szlachcic na zagrodzie równy wojewodzie”, stan szlachecki był nadzwyczaj zróżnicowany warstwowo. Szczyt hierarchii szlacheckiej zajmowała magnateria, w tym właśnie czasie dochodząca do majątków\* i znaczenia, a dominująca w okresie następnym (1618—1733) określanym jako rządy oligarchii magnackiej. Podstawą jej znaczenia były posiadane latyfundia oraz pełnienie funkcji publicznej. Nazywano ich *magnifici*, a w XVIII wieku nawet *illustrissimi magnifici*.

Przykładem szybkiego wzrostu latyfundiów mogła być działalność Jana Zamoyskiego, hetmana. Na początku XVII wieku był on szlachcicem czterowioskowym. Przez nadania, kupno i darowizny powiększył wkrótce swoją fortunę osobistą (rodową) do 11 miast i 199 wsi. Pod koniec życia miał wraz z nadanymi mu w dzierżawę królewszczyznami 12 miast i 612 wsi o łącznym obszarze 11 tys km<sup>2</sup>. Konstanty. Wasyl Ostrogski posiadał około 100 miast i zamków oraz 1300 wsi, a jego roczny dochód wynosił 1200 tys. złotych polskich, to jest więcej niż dochód skarbu Rzeczypospolitej. Dobra hetmana Adama Mikołaja Sieniawskiego w końcu XVII wieku ciągnęły się niemal nieprzerwanym pasem od Sanu aż prawie po Kijów. Latyfundia magnackie były nieraz większe niż niektóre państwa zachodniej Europy. Nic dziwnego, że tacy magnaci uważali się za samodzielnych władców i królów. Mieli oni też własne armie nadworne, własne skarbcze i prowadzili często politykę zagraniczną na własną rękę.

Szlachta średnia (*generosi*) to szlachta wielo- i jednowioskowa lub cząstkowa, liczna warstwa obejmująca cały kraj i utrzymująca się z dochodów folwarku pańszczyźnianego i po części z pełnienia lokalnych funkcji administracyjnych. Z tej warstwy pochodziło najwięcej duchownych. Stanowiła też ona główny zrąb stanu szlacheckiego, od niej też zależało położenie chłopów.

Była też — liczna szczególnie na Mazowszu — szlachta drobna

(*nobiles*), nazywana potocznie: zagrodową, zaściankową, chodackową, szaraczkową czy wprost gołotą. To warstwa mająca formalnie wszelkie uprawnienia „wolności szlacheckiej”, w rzeczywistości żyjąca — jeśli nie z własnego gospodarstwa rolnego, jak chłop — to utrzymująca się z „łaski pańskiej”, a więc jako rezydenci na dworach szlachty zamożnej („do całowania rąk”), jako wojskowi w chorągwiach nadwornych magnatów, rządcy i inni urzędnicy w folwarkach.

### **System folwarczno-pańszczyńniany**

Podstawą egzystencji szlachty stała się gospodarka folwarczno-pańszczyńniana rozwinięta do zdecydowanego systemu. Ona zdecydowała o wszystkich niemal dziedzinach życia społeczeństwa: o sytuacji miast i położeniu mieszczaństwa, o losie klasy chłopskiej, o zamknięciu się w sobie stanu szlacheckiego, o jego ideologii i stylu życia, a także o kulturze w ścisłym jej znaczeniu.

Powstanie gospodarki folwarcznej, zaznaczające się już w średniowieczu, przyspieszyło zapotrzebowanie na zboże na zachodzie Europy i możliwość jego spławu rzekami do portów morskich. Dotychczasowe więc rycerstwo „przekuwa miecze na pługi” — jak to obrazowo nazwano — i przemienia się w ziemian. Ideał walki zbrojnej stawał się pustym zawołaniem, realnym zaś dążeniem szlachty było: spokojne życie na wsi, korzyści z gospodarstwa folwarcznego prowadzonego systemem pańszczyńnianym i bezpośredni udział w życiu publicznym.

Zalążkiem folwarków były prowadzone już uprzednio rycerskie małe gospodarstwa rolne i hodowlane. Odtąd zaczęto je powiększać różnymi sposobami: przez skup gospodarstw sołtysich (kilka ustaw w tej sprawie), przyłączanie pustkowi, gruntów nieuprawnych, dołączanie opuszczonych łąnów chłopskich lub wręcz zabieranie chłopom ich ziemi.

Szlachta pozbywała się też stopniowo konkurenta do ziemi. Ustawami sejmowymi (pierwsza z roku 1496) zabroniła mieszczanom posiadania gruntów, innymi ustawami ograniczała miejski handel, rzemiosło, samorząd miejski; zakupywała także place i budynki w obrębie miasta. Odtąd też nastąpiła stagnacja miast, a później —

zwłaszcza po niszczących wojnach szwedzkich z połowy XVII i w początkach XVIII wieku — ich upadek.

Rzeczpospolita szlachecka ze scentralizowanego dawniej państwa zamieniła się w zbiór udzielnych państweczek magnackich oraz w rzesze mniejszych i większych kompleksów dóbr szlacheckich nazywanych potocznie „dominiami” (od *dominus* — pan) lub wprost „państwami”, z oznaczeniem ich naczelnego ośrodka (np. Państwo Żywieckie, Wielkie Państwo Grodziskie, złożone zaledwie z siedmiu wsi). Z powodu ogólnych przywilejów stanu szlacheckiego, życie chłopów zostało zamknięte do ram tych właśnie dominów. Aby móc wykorzystać chłopów do pracy pańszczyźnianej, czerpać z nich i z ich pracy wszelkie korzyści materialne, a równocześnie utrzymać poddańczą masę chłopską w uległości — i zarazem — społeczno-stanowe różnice, system feudalny rozwinął — obok ideologii — swoistą technikę kierowania życiem społecznym tej masy ludzkiej. Socjotechnika ta różniła się zależnie od konkretnych sytuacji.

Pan feudalny miał w obrębie swych dóbr w gruncie rzeczy władzę nieograniczoną. Skupiał w swoim ręku władzę ustawodawczą, sądowniczą i wykonawczą, a nawet apelacyjną. Ale władzę tę wykonywał zazwyczaj nie osobiście, lecz przy pomocy odpowiedniego aparatu pomocniczego. Właśnie typ władzy feudalnej, nazywanej też patrymonialną, różny był w różnych typach dóbr.

We wsiach czynszowych, jakich szczególnie dużo było w Wielkopolsce i na Pomórzu, władza patrymonialna ograniczona była przywilejami pisemnymi, uzyskanymi przez sołtysa czy gromadę. Na podstawie zawartej ugody, pan feudalny otrzymywał dochody w formie czynszu oraz niektórych posług i danin, gromada zaś rządziła się sama, mając na swym czele urząd sołtysi. Gromada taka odznaczała się dość dużą samodzielnością. Wsie czynszowe cechowały się lepszą zabudową, większym dobrobytem i wyższą kulturą. W niektórych okolicach zachodniej Wielkopolski doszło w końcu XVIII wieku nawet do założenia własnych kas zapomogowych oraz organizacji ubezpieczeń ogniowych. W stosunku do takich wsi feudal wydawał zazwyczaj ogólne przepisy w postaci wilkierzy, które miały regulować życie społeczne gromady. Składały się one z różnych nakazów i zakazów: uczęszczania do kościoła, przestrzegania przykazań kościelnych, dbania o moralność, wymie-

rzania kar za występki przeciwko niej, urządzania niezbyt hucznych wesel, obowiązku ścigania przez całą gromadę złoczyńców itd. Był to niejako pośredni, zewnętrzny typ władzy feudalnej, przy której gromada mogła rozwinąć pewien zakres swego życia społecznego.

Inny typ władzy feudalnej rozwinął się we wsiach tzw. samorządnych. Były to na ogół wsie pańszczyźniane, liczne zwłaszcza w Małopolsce, które zachowały jeszcze ze średniowiecza własny samorząd terytorialny w postaci wójta, ławy wójtowskiej i sądu gromadzkiego. Samorząd ten jednak został w okresie pańszczyźnianym wprzęgnięty całkowicie w służbę interesów feudała jako nie tyle instytucją gromady, ile narzędzie władzy patrymonialnej. Właściciel dóbr miał pełnię władzy prawodawczej, sądowniczej i wykonawczej, ograniczonej właściwie tylko jego sumieniem i poczuciem własnego interesu. Władza ustawodawcza pana ujawniała się w wydawaniu ustaw dla poddanych. Ustawy te wpisywano w miarę potrzeby w księgę gromadzką, często jednak były wydawane ustnie i opanowywane pamięciowo, co pozwalało na ich naginanie do konkretnych sytuacji. Pan był również instancją sądowniczą; on sądził i przyjmował apelacje. Ale nie sądził sam, lecz przez sąd gromadzki, złożony z wyznaczonych przez pana i wybieranych przez gromadę: wójta i przysięgłych ławników oraz pisarza gromadzkiego. Wykonywał zaś tę władzę również przez wójta, przysiężnych, przez specjalnie ustanawianych dziesiętników (jeden na dziesięć poddanych rodzin) lub także przez ludzi administracji dworskiej: komisarza dóbr, ekonoma, pisarza, dworników, karbowych itd.

Był to system bardzo przemyślny, po części samorządny, po części odgórny i jako taki dobrze funkcjonujący, tym bardziej, że posługiwał się znakomitym narzędziem, jakim była instytucja „gromady”. Gromada w tym znaczeniu było to przymusowe zgromadzenie się wszystkich dorosłych poddanych kilka razy do roku w określonych terminach. Znamienne były zwłaszcza odbywane zazwyczaj raz do roku zebrania gromady zwane rugami lub sądami rugowymi. Na sądach tych miano donosić i karać za „... grzechy, które by się między poddanymi znajdowały, które by były albo przeciw przykazaniu bożemu, kościelnemu, albo przeciw ustawom wsi tej daw-

nej i zakazaniu jaśnie pańskiemu, przeciw dobru pospolitemu i ku szkodzie” — jak podają księgi sądowe tego czasu.

Patrymonialne rządzenie wsią pańszczyźnianą przez wójta, ławę przysięgłych, sąd rugowy, dziesiętników itd. umożliwiło panom feudalnym przerzucenie na te instancje kłopotu i ciężaru utrzymania w ryzach ludności poddańczej i regulowanie życia społecznego przez narzucanie określonych, a pożądaných z punktu widzenia interesów dworu norm społecznego zachowania się wszystkich we wsi, zarówno w życiu publicznym, jak i prywatnym. System ten umożliwiał również śledzenie czynów niezgodnych z wyznaczonymi normami i stosowanie sankcji negatywnych. Dzięki systemowi patrymonialnemu feudałom udało się, przynajmniej w dużej mierze, utrwalić w świadomości społeczności wioskowej przekonanie, że normy te i sankcje nie były narzucone, ale jej własne, wynikające z istniejącego na świecie takiego właśnie porządku. Utrwalaniu zasad patrymonialnego rządzenia służył także system kościelno-parafialny, starający się zrealizować wzór członka pańszczyźnianej społeczności wiejskiej. Elementami tego postulowanego i niejako narzuconego wzoru chłopskiego etosu były: pracowitość, pokora, skromność, pobożność, gospodarność, podporządkowanie się wszelkim nakazom, zdanie się w pełni na łaskę bożą i pańską itd.

Istniał wreszcie trzeci typ władzy patrymonialnej, panujący w większości wsi pańszczyźnianych, niesamorządnych, a więc rządzonych bezpośrednio przez pana przy pomocy oficjalistów dworskich, po części tylko przez mianowanego wójta i dziesiętników. W dobrach jednowioskowych pan rządził osobiście, w większych kompleksach dóbr wydawał on często dla oficjalistów specjalne instrukcje czy ustawy, według których mieli oni sprawować władzę. Nie wdając się bliżej w analizę tego systemu, należy powiedzieć, że — z punktu widzenia feudalnej socjotechniki — był to system najmniej doskonały. Prowadził on bezpośrednio do konfliktów, napięć i walki klasowej. Aby móc wyzyskiwać chłopów i trzymać ich w ryzach, dwór musiał niekiedy sprzymierzać się z oficjalistami przeciw chłopom. Ci zaś, broniąc się w ukrytej czy otwartej walce, szukali sprzymierzeńców nieraz właśnie w oficjalistach [20, s. 42—46].

## Chłopi w ustroju Polski szlacheckiej

*Walka chłopów o swoje prawa.* Do najpospolitszych form chłopskiego oporu i walki należały strajki i sabotáže. Nie było chyba takich dóbr, w których chłopi nie stosowaliby ciągłego biernego oporu: opóźnianie się w wychodzeniu „na pańskie”, zabieranie ze sobą gorszych i ciągle psujących się narzędzi — sierpów, kos, pługów, bron, wozów, opieszałość w pracy itd. Gdzie zaś przymus pańszczyźniany był nie do zniesienia — chłopi posuwali się do ostrzejszych form oporu i walki.

Powszechnym zjawiskiem była zorganizowana odmowa odrabiania pańszczyzny. Już w połowie XVI wieku chłopi wielkopolscy na pograniczu Śląska w dobrach Stanisława Rydzyńskiego — jak on sam zeznaje — „...przez pół roku żadnych robót postępować nie chcieli, gdzieś ja na wielkie straty przyszedł”. W końcu XVI wieku w Potarzycy w województwie poznańskim chłopi odmówili dawania mesznego, czynszów i odrabiania pańszczyzny. W tym samym czasie chłopi w starostwie suraskim nad Narwią przeprowadzili duży strajk, w wyniku czego kilkunastu z nich skazano na śmierć. W roku 1701 w starostwie łosickim na Podlasiu chłopi dwóch wsi nie odrobili w ciągu pół roku ponad 5 tys. dni pańszczyźnianych i nie oddali około 3 tys. złotych polskiego czynszu.

O zorganizowanej walce świadczą także pisemne, często bardzo obszerne skargi, zwane suplikami. Historycy odkryli ich całe tomy. Znosić je mogli jednak tylko chłopi z dóbr królewskich, gdyż tylko oni mogli odwoływać się do sądów państwowych (zwanych referendarskimi) oraz chłopi z dóbr duchownych. Supliki takie, z którymi delegacje chłopskie musiały wędrować z najodleglejszych stron do Warszawy lub do centrum dóbr ściągały zarówno na organizatorów, jak i całe wsie zemstę i represje ze strony feudałów. Szlachta zresztą, zwłaszcza magnateria, niewiele sobie z tych skarg robiła. Znany jest fakt, że pozwami królewskimi szlachta podbijała sobie kontusze. Kiedy w 1604 roku chłopi ze starostwa leżajskiego zanieśli skargę do króla, dzierżawca dóbr, starosta Łukasz Opałiński odpowiedział chłopom, gdy się nad nimi mścił: „Byście wy nie tylko list, ale i żelaznego króla przynieśli, tedy wam nic nie pomoże, bo ja tu król, ja tu pan”.

Najbardziej rozpowszechnioną formą walki i protestu przeciw

uciskowi i wyzyskowi było zbiegostwo chłopów. Chłopi przez całe trzy stulecia zbiegali zawsze, we wszystkich dobrach, najczęściej ze szlacheckich i na wszystkie strony. Najczęściej zbiegali z jednych dóbr pańskich w inne, „pod innego pana”. Były jednak i masowe ucieczki w dalekie strony, do innych dzielnic a nawet krajów. Od XVI wieku aż w głąb wieku XVIII utworzył się jeden wielki szlak ucieczki — na Ukrainę, gdzie przejściowo, w wyniku wojen i dużych pustych przestrzeni ucisk nie był tak silny. Tak zaludniło się zbiegami Podole, Dzikie Pola ukraińskie i Zaporozże. Chłopi uciekali też do „słobód” białoruskich, do Inflant, w góry, a z Mazowsza — na wschodnie Podlasie, Wileńszczyznę oraz do Prus Książęcych. Doprowadziło to nawet do przesunięć granic etnicznych (narodowych) przez wytworzenie się stałych skupisk ludności polskiej. Często też chłopi z krajów ościennych — Prus Książęcych, Pomorza Zachodniego, Brandenburgii, Śląska zbiegali do Polski, szukając lepszego losu. Na nowym miejscu, u „nowego pana”, uzyskiwali przejściowo lepsze warunki — kilka lat zwolnienia od ciężarów, ulgi czy zgoła zamiast pańszczyzny czynsze, a z tym i pewien zakres swobody osobistej. Po pewnym czasie jednak wracały dawne stosunki i zbiegostwo zaczynało się od nowa.

Na tym polegała sprzeczność ustroju feudalnego. Z jednej strony szlachta walczyła ze zbiegostwem wszelkimi środkami. Aby zahamować masowe zbiegostwo, uchwaliła na sejmach w ciągu tylko XVI wieku aż 38 ustaw przeciw zbiegłym. Z drugiej jednak strony każdy szlachcic nie tylko radośnie przyjmował obcych zbiegów w swoich dobrach, aby zapełnić pustki po własnych zbiegach, ale czynił niekiedy wyprawy w obręb dóbr sąsiadów dla wywabienia (wykocowania — jak to nazywano) jego poddanych do siebie lub też wprost ich wykradzenia. Sąsiad czynił mu to samo i tak toczyło się to błędne koło przez całe dzieje Polski szlacheckiej.

Stąd też wszelkie środki walki ze zbiegostwem odnosiły niewielki skutek. Nie przynosiły korzyści procesy z sąsiadami o zbiegłych, bo jak mogły być one skuteczne, skoro szlachta nie przestrzegała nawet ustaw sejmowych i nakazów króla. Chłopów nie przestrażały nawet szubienice, stawiane gęsto przez pana na granicach jego dóbr, skoro „pod innym panem” mogli czuć się bezpieczni, niemal jak w innym państwie.

Najostrzejszą formą walki chłopów były zbrojne wystąpienia przeciw panom. Już w pierwszej połowie XV wieku, w związku z rozpowszechnieniem się w Polsce ruchu husyckiego, doszło do zmobilizowania się mas ludowych, szczególnie w Mało- i Wielkopolsce i drobnych wystąpień. W ciągu XVI i XVII wieku wystąpienia chłopskie nabierały wielokrotnie groźnych rozmiarów. W wieku XVI były one po części związane z ruchem reformatorskim. W latach czterdziestych występowały ciągle zaburzenia w dobrach klasztornych cystersów i norbertanek pod Krakowem (Krowodrza, Olszanica, Babice), które z przerwami ciągnęły się przez cały wiek XVII.

Długie tradycje mają zbrojne wystąpienia górali — od wystąpienia w 1492 roku na Pokuciu niejakiego Muchy, aż do długich sporów i walk chłopów na Nowotarszczyźnie (1496, 1624—1633, 1670) i owianych bogatą legendą walk zbójników w Beskidzie Zachodnim, „opryszków” w Beskidzie Wschodnim w ciągu całego XVII, a zwłaszcza XVIII wieku: Były też wystąpienia chłopskie w innych okolicach: Nowego Sącza, Biecz, Sanoka, Leżajska, Przeworska, Przemyśla. W czasie wojny z Bohdanem Chmielnickim i zbrojnego powstania ludu ukraińskiego (1648—1651) poruszyły się także niektóre okolice wewnątrz kraju, jak Podhale (Kostka Napierski), a zwłaszcza Wielkopolska (akcja Piotra Grzybowskiego).

W wieku XVIII, zwłaszcza od jego połowy, wrzenie chłopskie ogarnęło cały niemal obszar ówczesnej Rzeczypospolitej: buntowali się chłopci z całego niemal Podkarpacia, Podlasia (starostwo suraskie, brańskie), szerokich latyfundiów Radziwiłłów i innych „królewiat” na kresach wschodnich; walczyła o swe prawa zwłaszcza ludność ukraińska (znany ruch hajdamacki z 1768 roku). W okresie od 1766. roku do Sejmu Czteroletniego strajki i wystąpienia chłopskie objęły prawie cały obszar Rzeczypospolitej, także zachodnią część Polski — Sulejowskie, Garwolińskie, Sochaczewskie, Płockie, Łęczyckie, Ostrzeszowskie, Kaliskie, Pomorze i Śląsk.

Powstania i bunty chłopskie stanowiły najwyższą formę chłopskiej walki z feudalizmem. Były one najostrzejszym protestem przeciw ustrojowi, podważały też samo jego istnienie. Rozumieli to dobrze feudałowie, stąd też w uśmierzanie powstań i buntów wkładali dużo wysiłku. Magnaci, żeby nie dopuszczać w ogóle do



ich wybuchów lub też uśmierzać je w zarodku, trzymali w swoich dobrach stałe prywatne wojsko, pomniejsi feudałowie utrzymywali czy wynajmowali oddziały harników (na Podgórzu i w górach) czy — jak na Mazowszu — specjalnych strzelców. Do dyspozycji feudałów stała zresztą cała najemna siła zbrojna Rzeczypospolitej. Nie dziw zatem, że każde powstanie zostało dość szybko stłumione, a organizatorzy i najbardziej czynni uczestnicy ponosili śmierć po zastosowaniu zazwyczaj wyrafinowanych i krwawych tortur.

Mógłby ktoś powiedzieć, że strajki i bunty chłopskie za czasów dawnej Rzeczypospolitej miały — z politycznego punktu widzenia — charakter destrukcyjny, wstrząsały bowiem podstawami bytu państwa. Tak się rzecz przedstawia tylko pozornie. Stwierdzić należy, że wystąpienia chłopów polskich nie były nigdy skierowane przeciw państwu, lecz tylko i wyłącznie przeciw szlachcie, małym i wielkim feudałom świeckim i duchownym, ich samowoli, bezwzględności i zdzierstwu. Walki chłopów zmierzały nie tyle do obalenia feudalizmu — to było przecież niemożliwe — ile do wprowadzenia do niego pewnych poprawek w formie ulg w imię dobra najliczniejszej warstwy narodu — chłopów, w imię porządku, prawa i sprawiedliwości.

*Udział chłopów w obronie kraju.* Ciężkie położenie, pozbawienie chłopów obywatelstwa w okresie Rzeczypospolitej szlacheckiej i konieczność ciągłej walki z przerostami systemu feudalnego nie wpłynęło jednak na niebranie udziału w czynnej obronie Polski przed nieprzyjaciółmi. Chłopi zarówno służyli w regularnym wojsku, jak i uczestniczyli w czynnej, spontanicznej obronie w okresach zagrożenia ze strony nieprzyjaciela czy klęsk narodowych.

Pod koniec średniowiecza udział chłopów w wojsku znacznie się zmniejszył ze względu na zmiany w organizacji wojska oraz w obawie przed zbrojną siłą chłopską. Doszło do tego, że powoływano chłopów do wojska w sytuacjach wyjątkowych, takich, jak wojny z Zakonem Krzyżackim. Udział chłopów w bitwie grunwaldzkiej, zwłaszcza w wojskach litewsko-ruskich, był — jak wiadomo — znaczny. Z reguły jednak udział chłopów w wojsku sprowadzał się do funkcji ciurów obozowych, pachołków i luzaków przemienianych w żołnierzy dopiero w miarę potrzeby.

Sytuacja zmieniła się dopiero w XVI wieku, kiedy nastąpiło zreformowanie sił zbrojnych. Wówczas chłopci zostali ustawowo wciągnięci do regularnej armii jako tzw. piechota wybraniecka. Doszło do tego za Stefana Batorego, ale sporadycznie zdarzało się to wcześniej. Już za króla Aleksandra (1502) wybierano na Litwie 1 zbrojnego pachołka na 10 gospodarstw chłopskich do obrony przed Moskwą, Tatarami i Wołoszą. Podobnie mieli być powoływani w razie potrzeby chłopci 1 na 5 dymów z ziemi krakowskiej, sandomierskiej i ruskiej. Kiedy w 1524 roku duże wojska turecko-tatarskie weszły w ziemie południowo-wschodnie, król Zygmunt I zorganizował obronę także z chłopów i z pospólstwa miejskiego, wybierając 1 żołnierza na 10 poddanych z dóbr królewskich i szlacheckich. Ubolewał nawet nad tym, w dobrej zresztą intencji, ówczesny pisarz polityczny, Andrzej Frycz Modrzewski, że „bezprawie się wielkie dzieje i wielka nieludzkość okazuje, gdy i tę potrzebę bronienia Rzeczypospolitej, na nie (tj. chłopów) wkładają”.

Konstytucja z 1578 roku postanawiała, że z każdego 20 łanów dóbr królewskich ma się wybierać ochotniczo 1 człowieka do specjalnej formacji wojskowej — piechoty, zwanej stąd wybraniecką. Postanowienia te zostały jednak przyjęte niechętnie przez dzierżawców dóbr królewskich i były wyraźnie sabotowane. Mimo tego, już w 1580 roku stanęło pod bronią 1400 wybrańców, w rok później, w trzeciej wyprawie na Psków, brało udział ponad 2200. W roku 1594 wybrańcy uczestniczyli w akcji przeciw Tatarom, w 1595 w Mołdawii w liczbie około 1500, w rok później było ich najwięcej — 2306. Mobilizowano ich jeszcze przez kilkadziesiąt lat w razie każdej potrzeby, stopniowo jednak coraz rzadziej głównie w obawie, aby tak uzbrojeni i wyćwiczeni chłopci „nabrawszy ducha wolności nie pomyśleli o zrzuceniu jarzma niewoli”. Stąd też w połowie XVII wieku zamiast chłopów-wojaków wybierano z łanu królewskiego po 60 złotych polskich i tak skończono z tą niebezpieczną dla szlachty chłopską służbą wojskową. Nie na długo jednak.

W roku 1655 zanosilo się na wojnę ze Szwedami. Ponieważ — jak się okazało — w obronie kraju zawodziła szlachta, zawodziło jej pospolite ruszenie, król Jan Kazimierz uniwersałem z dnia 31 marca zalecał powołanie chłopów pod broń przez wystawienie piechoty łanowej zwanej też dymową. Sprawę poruszano następnie na sejmikach i wreszcie na sejmie w dniu 19 maja 1655 roku uchwa-

lono ustawę. W odróżnieniu od piechoty wybranieckiej do piechoty łanowej mieli być wybierani chłopcy nie tylko z dóbr królewskich, ale z wszystkich, a więc też i szlacheckich (1 chłop zbrojny na 15 łanów). Ustawę istotnie wprowadzono w życie i jeszcze przed wkroczeniem do Polski Szwedów sformowano spore oddziały chłopów; one obsadziły pogranicze Wielkopolski, nie zostały jednak użyte z powodu oddania tych ziem Szwedom przez szlachtę. Oddziały piechoty łanowej odznaczyły się jednak później w wielu walkach partyzanckich ze Szwedami, zarówno w Wielkopolsce, jak i w całym kraju.

Sprawa odżyła znowu z początkiem 1656 roku, kiedy szlachta zawiązała generalną konfederację w Tyszowcach i — w myśl wymienionej ustawy sejmowej — powoływała w całym kraju chłopów (1 żołnierza konnego z 5 łanów), tworząc — poza oddziałami piechoty — także konnicę chłopską.

Obok regularnych oddziałów chłopskiej piechoty i konnicy, w kilkuletnich walkach ze Szwedami brały także udział bardzo liczne oddziały ochotnicze, uzbrojone jak się dało — w rusznice, kosy, siekiery czy widły oraz luźne i mało zorganizowane kupy chłopstwa zrywające się do walki w chwilach największego zagrożenia kraju. W tych trzech formach walki wzięły udział wielotysięczne masy chłopstwa z całego niemal obszaru Polski. Na szczególną uwagę zasługiwał udział chłopów w powstaniu wielkopolskim przeciw Szwedom (zdobycie Kościana, Leszna, obrona Gołańczy), w powstaniu ludowym na Podkarpaciu, gdzie przez kilka lat chłopcy stoczyli samodzielnie czy łącznie z wojskiem szlacheckim wiele walk i wyzwolili duże połacie kraju od Szwedów, w wyzwoleniu Krakowa i Warszawy (1656), czy w oddziałach Czarnieckiego. Gdziekolwiek tylko dochodziło do małych utarczek, potyczek czy większych bitew ze Szwedami, tam zawsze brały udział regularne lub luźne oddziały chłopskie. Podobnie było w wojnie z wojskami Rakoczego (1657). Ogólnie mówiąc, najbardziej nieszczęśliwy dla Rzeczypospolitej okres „potopu” był zarazem okresem wspaniałego patriotycznego zrywu chłopstwa polskiego. Gdy większość szlachty uznała zwierchnictwo króla szwedzkiego Karola Gustawa, chłopcy pozostali wierni Janowi Kazimierzowi i Rzeczypospolitej. Nawet wtedy, gdy Szwedzi starali się podburzyć chłopów przeciw szlachcie, obiecując

im uwolnienie od pańszczyzny i własność ziemi, chłopci nie zdradzili kraju.

Chłopi służyli nie tylko w piechocie wybranieckiej czy dymowej, nie tylko zrywali się w potrzebie do obrony ojczyzny, ale wchodzili również w skład wszystkich innych formacji wojskowych, nawet typowo szlacheckiej husarii. Służyli w niej jednak raczej nie jako towarzysze, ale jako pocztowi w służbie poszczególnych towarzyszy. Podobnie w chorągwiach pancernych. Prawie czysto chłopski charakter miała dragonia, rajtaria i niemal cała piechota. Podobnie było w artylerii, gdzie tylko część oficerów pochodziła ze szlachty, reszta rekrutowała się z mieszczan i chłopów. Wojskowe poczty możnych panów, szczególnie na wschodzie, również tworzyli przeważnie chłopci. Przypuszcza się, że w XVII wieku wojsko polskie składało się w około 3/4 z chłopów.

Obrona przed Tatarami to specjalna karta w dziejach chłopów polskich. Częste najazdy tatarskie na południowo-wschodnie ziemie Polski stanowiły jakby otwartą ranę na organizmie Rzeczypospolitej. Zajęte przez ekspansję szlachty polskiej olbrzymie tereny wschodnie nie miały właściwie wyraźnej granicy i stały ciągle otworem. Poza rzadko rozrzuconymi zameczkami nie było żadnej innej organizacji obrony, toteż ziemie te stawały się łatwym łupem dla Tatarów. Od połowy XV wieku aż do roku 1672 zdarzyło się co najmniej 150 poważniejszych najazdów Tatarów (w latach 1450—1586 — aż 84), a w niektórych okresach XVII wieku powtarzały się niemal corocznie.

Każdy najazd tatarski był strasliwą klęską przede wszystkim dla chłopów. Tatarom — jak wiadomo — nie chodziło o sukcesy wojskowe, lecz o rabunek mienia i zdobycie jak największej liczby jeńców (jasyru). Omijali więc z daleka obronne zamki, zgromadzone wojska, unikali bitew, rozlewali się natomiast licznymi i niewielkimi czambułami szeroko po kraju niszcząc wszystko, czego nie potrafili zabrać ze sobą. Tak ulegało kompletnemu zniszczeniu wiele wsi i miasteczek.

W obronie przed Tatarami chłopci stosowali przede wszystkim ucieczkę; chronili się w lasy, niedostępne bagna i góry. Gdzie nie można było uciec, bronili się czynnie. Na terenach często najeżdżanych, jak w okolicach Przemyśla, Jarosławia, Przeworska i Rzeszo-

wa, każdy prawie chłop posiadał w swej chacie broń — dzidę, oszczep, łuk czy nawet broń palną: strzelby, muszkiety, rusznice i gotowy był do obrony. Aby nie dać się zaskoczyć, chłopci zorganizowali na tych terenach swój własny system alarmowy, mianowicie rozpalanie ognisk na odpowiednich wzgórzach, zwanych z tej racji patryjami. W ten sposób ostrzegano w krótkim czasie cały zagrożony teren i organizowano obronę.

Właśnie obrona należy do dużych wyczynów chłopskich. Każdy, kto dzisiaj wędruje po wsiach województwa rzeszowskiego, łatwo dostrzeże ślady warowni chłopskich z tego właśnie czasu. Były nimi obronne z natury wzgórze, wyniosłe cyple nad wodą czy bagnem, usypane sztucznie wały i wykopane rowy, umocnione kiedyś palisadami. Z reguły każdy kościół w tamtych stronach był przemieniany w warownię i stanowił punkt chłopskiego oporu. Znane są z takich warowni wsie Świlcza i Woliczka oraz Nowosielce. W tej ostatniej wsi w roku 1624 chłopci obronili się skutecznie Tatarom pod wodzą ówczesnego wójta, Michała Pyrza. Odznaczył się wówczas także Franek Dudek, beznogi artylerzysta spod Cecory, który miał podobno ustrzelić ze śmigownicy tatarskiego wodza oraz parobek Jasiak, który był kiedyś w niewoli u Tatarów, znał ich życie i obyczaje. On to miał rozpędzić konie ordynców i tak przyczynić się do zwycięstwa chłopów. Podobnie było w Bliznem koło Brzozowa, gdzie w 1624 roku do obwarowanego kościoła i klasztoru ojców kapucynów schroniła się cała ludność wsi. Wtedy to niejaki Jan Lasko (Łaczko?) zebrać miał około 100 uzbrojonych chłopów, uderzyć z góry na koczujących dokoła Tatarów, rozpędzić ich i uwolnić zabranych w jasyr jeńców. Podania takie, w których prawda historyczna mieszała się z legendą, istniały na tych terenach w każdej niemal wsi: w Klimkówce w byłym powiecie sanockim, w Giedlarowej i Brzozie Królewskiej (leżajskim), w Haczowie, Soninie, Humniskach, Przysietnicy, Żurawiczkach itd.

Do walki zaczepnej z Tatarami przystępowali chłopci wtedy, gdy czambuły tatarskie, obławowane zdobyczą i „jasyrem”, powracały do swoich nadczarnomorskich siedzib. Wiele czambułów uległo w ten sposób kompletnemu rozbiciu, zwłaszcza wtedy, gdy uzbrojeni chłopci współdziałali z wojskami polskimi.

Ogólnie mówiąc, chłopci przez całe niemal dzieje Polski feudalnej mieli wybitny udział w tworzeniu historii ojczyzny. Ich czyny jed-

nak uległy w znacznej mierze zapomnieniu. Sami bowiem chłopci historii nie pisali, oni ją tylko tworzyli, spisywali zaś dzieje ludzkie spośród stanu szlacheckiego i duchownego, niechętni ujawnianiu chłopskich czynów i chłopskiego bohaterstwa. Ich zasługi przypisywano najczęściej innym. Dobrze to spostrzegła Maria Konopnicka, która w znanym wierszu *A gdy poszedł król na wojnę...* napisała:

A najdzielniej biją króle,  
A najczęściej giną chłopcy...

Inna była sytuacja w przypadku ostatniego i najświetniejszego wystąpienia chłopów za czasów dawnej Polski, mianowicie udziału ich w powstaniu kościuszkowskim. Powołani pod broń jako piechota dymowa z województwa krakowskiego w liczbie około 9 tys., weszli w skład armii powstańczej. Część z nich (około 2 tys.) wzięła udział w bitwie pod Raławicami. I kiedy złożona z samej szlachty kawaleria narodowa uciekła z pola bitwy, sądząc, że jest przegrana, kosynierzy nie zawiedli i właśnie dzięki nim Kościuszko odniósł zwycięstwo.

Fakt ten nie tylko odbił się głośnym echem w całym kraju, ale najgłębiej utkwiał w pamięci potomnych. W okresie niewoli zarówno sama bitwa raławicka, jak i postać Kościuszki oraz chłopska sukmana, którą w czasie całego powstania nosił Kościuszko i bohater spod Raławic, Wojciech Bartosz (Głowacki), a także chłopskie kosy stały się symbolami walki o wyzwolenie narodowe i społeczne.

Zarysowanie szerszego tła społeczno-gospodarczego i politycznego było konieczne do przedstawienia położenia chłopów warunkującego na długo poziom ich kultury. Chłopi nie byli podmiotem w dziejach wewnętrznych kraju. Poza sporadycznym i raczej żywiołowym udziałem w walkach obronnych oraz w oporze przeciw ciężarom feudalnym, byli w tych dziejach tylko przedmiotem zabiegów klasy rządzącej — siłą roboczą i obiektem wyzysku szlachty, stwarzali bowiem wszelkie podstawy jej bytu. W dziejach wewnętrznych Rzeczypospolitej nie istniała żadna instytucja służąca klasie chłopskiej — ani „odgórna”, ani „własna”. Chłopi byli więc — używając terminologii Marksa — „klasą w sobie”, daleko zaś było do tego, aby stać się „klasą dla siebie”. Nie można zatem oczekiwać, aby chłopi mieli wówczas jakąś wyraźną świadomość narodową. Walczyli przeciw Szwedom i Tatarom jako nie tyle „obcym” — choć

względy obcości językowej i religijnej odgrywały znaczną rolę — ale głównie jako grabieżcom, ciemiężcom, niszczycielom dóbr życiowych. Tak walczyli też ze „swymi” feudałami.

Sytuacja taka wyznaczała z jednej strony dalsze losy kultury elitarnej, narodowej, z drugiej zaś — odrębność nurtu kultury chłopskiej. Między tymi dwoma nurtami zachodziły jednak w pewnych zakresach istotne powiązania. Okazało się, że odtąd w społeczeństwie polskim funkcjonowały dwie główne tradycje: kultury szlacheckiej, w najbliższym okresie zwanej sarmacką, później ziemiańską czy w ogóle „pańską” oraz „popularna”, ludowa, z głównym jej nurtem chłopskim, która w pewnym zakresie była nie tylko chłopska, ale i miejsko-plebejska.

Szczególnie godne uwagi było z jednej strony wykształcanie się pierwszej, szlacheckiej tradycji jako istotnego podłoża tworzenia się kultury narodowej oraz trwałość struktur ludowych nie tylko w warstwie chłopskiej, ale i w innych, wyższych, a także jako źródło twórczości elitarnej. Każdy okres historyczny wnosił coś charakterystycznego. W sumie złożyło się to na swoistość kultury społeczeństwa polskiego.

## **Renesansowe kształty kultury**

*Myśl humanistyczna i początki piśmiennictwa narodowego.* Znaczący dziejów kultury polskiej, Bogdan Suchodolski, pisał: „... w dobie renesansu kultura zachodnia przenikała do Polski gwałtownie różnymi drogami. Liczni cudzoziemcy przybywali do Polski, wyjazdy Polaków za granicę stawały się coraz częstsze, trwała ożywiona korespondencja z różnymi ośrodkami humanistycznymi i reformacyjnymi we Włoszech, Szwajcarii, Francji, Niemczech, najnowsze wydawnictwa można było sprowadzić do kraju. Najwybitniejsi ludzie epoki byli w Polsce znani nie tylko ze swych dzieł; nawiązywano z nimi kontakty osobiste [...] Na starożytności klasycznej wychowali się nie tylko polscy poeci, ale także i polscy politycy; nawet szerokie rzesze szlacheckie. Rzymska frazeologia polityczna weszła w obieg powszechny” [161, s. 117].

W europejskim prądzie humanizmu, dostosowywanym do polskich potrzeb i warunków, zwłaszcza w ożywionej myśli związanej z reformacją, rozwinęło się w kraju piśmiennictwo zarówno w języku

łacińskim, jak i — stopniowo — polskim. Powstały różne gatunki literatury. Rozwinęło się dziejopisarstwo. Dzieła historyków w postaci rękopisów, zamkniętych w bibliotekach, znane były tylko nielicznym. Zastosowanie druku umożliwiło krążenie książek w społeczeństwie, oczywiście tylko w warstwach wykształconych. Ukazała się seria dzieł historycznych po łacinie, takich autorów; jak: Jan z Wiślicy (*Bellum Pruthenorum*), Klemens Janicki (*Vitae Regum Polonorum*), Marcin Kromer (*De origine et rebus gestis Polonorum*, 1555), Aleksander Gwagnin (*Sarmatiae Europae descriptio*, 1578). Powstała też literatura historyczna po polsku: Macieja Strykowskiego (*Kronika polska, litewska, zmodzka i wszystkiej Rusi*, 1582), Marcina Bielskiego (*Kronika wszystkiego świata*, 1586), Bartłomieja Paprockiego (m.in. *Herby rycerstwa polskiego*, 1584).

Trudno, oczywiście, w tego rodzaju pracy przedstawić niebawoły rozkwit piśmiennictwa polskiego okresu renesansu, jego poszczególnych gatunków, takich jak: dramat misteryjny, mający swój początek w XIII wieku teraz już po polsku — Mikołaja z Wilkowiecka *Historyja o chwalebnyim Zmartwychwstaniu Pańskim*, moralitet — Mikołaja Reja *Kupiec* czy tegoż *Krótka rozprawa między panem, wójtem a plebanem*, dramat mięsopustny o charakterze głównie so-wizdrzalskim — *Tragedia żebracza* czy pokrewna temu literatura błazeńska. Nowym, przejętym z Zachodu rodzajem literackim stał się romans: religijny, błazeński, rycerski, moralistyczny, humanistyczny, powstały dialogi polemiczne, mowy sejmowe i inne oraz publicystyka, wywołane zwłaszcza ścieraniem się myśli reformacyjnej z katolicyzmem oraz walki szlachty z władzą królewską. Rozkwitła wreszcie poezja, czego szczytowym przejawem jest twórczość Jana Kochanowskiego.

Zjawisko to podsumował Bogdan Suchodolski: „Polska kultura renesansowa stawała się przede wszystkim kulturą słowa — mówionego i pisanego — słowa drukowanego [...] Gdy we wszystkich innych dziedzinach kulturalnej twórczości — w architekturze, malarstwie, rzeźbie, muzyce — epoka renesansu nie zmieniła zasadniczo układu stosunków między sztuką i społeczeństwem [...] to w dziedzinie społecznej roli literatury i poezji dokonywała się przemiana zasadnicza [...] Polska stawała się Polską czytającą. I równocześnie — dzięki temu — stawała się Polską dyskutującą. Sejmowe i sejmikowe mowy, dyskusje na synodach i zjazdach, polemiki



w okresach bezkrólewia i na elekcyjnych polach, kazania w kościołach rodziły się z książek i pism ulotnych, a równocześnie rodziły nowe książki i nowe ulotki polityczne. Między słowem drukowanym i słowem mówionym rozpoczynał się nieustanny przepływ, będący charakterystyczną cechą kultury nowożytnej [..] W ciągu kilku dziesięcioleci powstała niezmiernie zróżnicowana literatura narracyjna i dramatyczna, prozaiczna i poetycka [...] powstała historiografia i geografia, piśmiennictwo naukowe, uformowały się i utrwaliły rodzaje i gatunki: liryka, hymn, fraszka, pieśń, satyra, bajka, dramat. Ale zupełnie szczególną była kariera poezji [...] w poetycką szatę przystrajano publicystykę polityczną i religijną, polemiki rzeczowe i osobiste, traktaty filozoficzne, historię” [161, s. 101—102].



*Grupy zawodowe ludności a kultura wsi.* Okres od początku XVI wieku aż po rok 1655 (najazd szwedzki) to czas nieprzerwanego pokoju, pomyślności ekonomicznej nie tylko szlachty, ale także mieszczan i chłopów, to okres „wielkiej stabilizacji”, a w takiej sytuacji rozkwita zazwyczaj kultura. Okazało się, że w okresie odrodzenia ustroj polityczny i ekonomiczny państwa zdawał jeszcze egzamin.

Ogólna dobra sytuacja gospodarcza i dynamiczny rozwój kultury pociągnęły za sobą określone skutki społeczne: wspomniane rozwarstwienie społeczne szlachty, zmiany zaszły w społeczności chłopskiej, zróżnicowania zawodowe w miastach. Pojawiły się grupy: urzędników (skarbowych, miejskich, dominialnych), architektów po miastach i siedzibach magnackich, w znacznej mierze pochodzenia zagranicznego (zwłaszcza z Włoch), artystów — malarzy, rzeźbiarzy itd., obok oczywiście rzeszy różnych rzemieślników. Ze splawem rzeczonym związana była grupa specjalistów jak szyprowie i retmani, obok rzeszy zwykłych flisaków, chłopów i mieszczan. W związku z kopalniami soli, rud żelaza, ołowiu, srebra, miedzi funkcjonowała grupa specjalistów-górników, hamerników, kowali itd. Na marginesie społeczeństwa żyła dość liczna grupa tzw. ludzi luźnych, o różnych możliwościach pracy i zarobku. Trzeba też pamiętać, że wśród mieszczan żyły grupy etnicznie obce: Niemców, Szkotów, Ormian, Żydów, po wsiach zaś kolonistów zwanych „oładrami”, a w pasie karpackim — osadników pochodzenia bałkańskiego (Wołochów). Grupy te różniły się między sobą, odmienne były cechy ich kultury.

Po części była to jakby ówczesna „inteligencja zawodowa” — jeśli można już użyć tego określenia.

Humanizm europejski i polski głosił nową w stosunku do średnio-wiecza filozofię: radość życia, jego pełnię, czerpanie z życia wszelkiej przyjemności, poznanie świata i miejsca w nim jednostki ludzkiej. Szlachta taki wzór realizowała: to arkadia życia wiejskiego, tak zachwalanego przez literaturę i „wyłożonego” wręcz, jako program, w słynnych *Notatkach gospodarskich* Anzelm Gostomskiego (1588); to życie sąsiedzkie i towarzyskie z sąsiadami należące do cnót ziemiaństwa, ciągły ruch czy to w podróżach sąsiedzkich „rzemiennym dyszlem”, czy w dalszych w celu poznawania świata, branie udziału w zjazdach szlacheckich, kontakty z mieszczanami itd.

Taki model życia nie mógł być dla chłopów właściwy. Przy „przywiązaniu do gleby”, zamknięci w obrębie wsi, parafii i kompleksu dóbr głównym sposobem „użycia świata”, a zarazem ośrodkiem życia społecznego, była (i musiała być w sytuacji przymusu propinacyjnego) wiejska karczma. Tu zachodzili chłopci zarówno po ciężkiej pracy dziennej, zwłaszcza tygodniowej, na swoim i „na pańskim”, aby „topić swe troski” w gorzałce i piwie, przeżyć „pełnię życia” w zbiorowej atmosferze „swoich”, tu zajeżdżało chłopskie wesele na kilkudniową nawet zabawę.

Karczma była naówczas jedną z ważniejszych instytucji łączności wsi ze światem. Przy niej — jako w jedynym na wsi budynku przeznaczonym dla obcych — stawały karety z podróżnymi, korzystającymi z karczemnego noclegu. Zatrzymywali się wracający z wojny żołnierze i ciury obozowe, opowiadając swoje wojenne przejęcia, wracający z odpustów, z miejsc świętych czy zgoła z Ziemi Świętej pątnicy, wreszcie ludzie luźni i wędrowni żebracy, jakich wówczas było bez liku. Zaglądali klechy, bakałarze, sowizdrzały, złodzieje, zbójnicy, buntownicy, zbiegli poddani itd. Wszyscy tworzyli w karczmie ciągle zmieniającą się, jakże pstrą i urozmaiconą scenerię i bogatą w najprzeróżniejsze i najdziwniejsze treści. Karczma dla większości poddańczej ludności stanowiła jedyne okno na świat i jedyny z tym światem kontakt. To jakby magiczne oko, w którym swoiście załamywały się docierające do wsi sprawy szerokiego świata. Głównie więc przez wiejską karczmę kształtowały się treści życia umysłowego ówczesnej wsi. Trudno stwierdzić dokładnie, ile treści kulturowych dostało się z szerokiego świata do wsi za pośrednic-

twem wiejskiej karczmy, choć wiadomo, że wpływ ten był olbrzymi [20, s. 46—47].

W późnym średniowieczu duży procent synów kmiecych podejmował studia na uniwersytecie krakowskim, choć liczba szkół parafialnych nie była duża (w połowie XV wieku najwyżej 200 i to przeważnie w miastach). W pierwszej połowie XVI wieku — jak wskazują najnowsze badania — w około 90% parafii, zarówno miejskich, jak i wiejskich, znajdowały się szkoły. Były to szkoły parafialne nie tylko z nazwy, ale i z treści, kierowane bowiem przez władze kościelne w celu przede wszystkim wychowania religijno-moralnego połączonego z nauczaniem. Dzięki temu wielu synów chłopskich posiadało umiejętność czytania i pisania, nie wiadomo jednak, jaki z tego czynili użytek, tym bardziej, że szlachta zaczęła stosować zasadę wyrażoną w popularnym wówczas powiedzeniu: „knieca rzecz: plug, cepy, radło, nie obiecać” (abecadło, w znaczeniu nauki). Być może było to w okresie reformacji także wyrazem niechęci do szkół parafialnych jako właśnie takich. Faktem jest, że w prądzie reformacji egzystencja szkół parafialnych została zachwiana. Trudno zatem powiedzieć, czy i w jakiej mierze przenikały na wieś treści odrodzeniowej kultury elitarnej. Wiejskie księgi sądowe z tego okresu wskazują, że chłopci podpisywali się w nich raczej tylko trzema krzyżykami.

Można natomiast przyjąć, że przekaz kultury na wsi był nadal tradycyjny, bezpośredni, w ciągu codziennych sytuacji rodzinnych, sąsiedzkich, wioskowych, w czasie pracy, odpoczynku, święta i zabawy. Były na pewno także jakieś wpływy z zewnątrz — międzywarstwowe i międzyśrodowiskowe i to obustronne. Trzeba pamiętać, że ludność wiejska nie była jednorodna. Prócz chłopów żyła na wsi szlachta folwarczna, księża na plebaniach, Żydzi, rzemieślnicy, karczmarze, ludzie luźni. Ich topograficzna bliskość powodowała ciągłe kontakty, dzieci bawiły się razem, służba dworska i folwarczna składała się z młodzieży chłopskiej. Udział chłopów w nabożeństwach, odpustach, targach, jarmarkach odbywanych w miastach, a nawet w miejskich zabawach mięsopustnych i innych sprawiały, że między tymi środowiskami ludności zachodziło wzajemne przenikanie informacji, pojęć, postaw i obyczajów. Zachodziło na pewno zjawisko osmozy kulturowej czy dyfuzji.

Wszystko to sprawiało, że między nurtami kultury szlacheckiej,

miejsko-plebejskiej i chłopskiej istniały w okresie odrodzenia silne związki i wzajemne przenikania. Nawet kultura szlachecka tego okresu czerpała sporo z treści chłopskiej. Historycy literatury stwierdzają na przykład ludowy charakter twórczości Mikołaja Reja, Jana Kochanowskiego i innych — wspólność zwyczajów, przysłów, cechy chłopskiej prostoty w pieśni miłosnej. Wspólna im była zwłaszcza kultura ludyczna, ta, która wyrażała się za pomocą tańca, śpiewu, zwyczajów i obrzędów.

*Literatura i folklor.* Kultura renesansowa to przede wszystkim kultura słowa: mówionego i drukowanego. Warstwy wykształcone miały już swoją literaturę, dzięki której zniknąć musiał średnio-wieczny monopol uczonej czerpanej z inkunabułów. Była to — jak widzieliśmy — literatura wszelkiego rodzaju: przedstawiała dzieje państwa i narodu, chwaliła działalność książąt, królów, możnych rodów, umiejscawiała Polskę w strukturze politycznej Europy oraz taka, która przedstawiała arkadyjski model życia ziemiańskiego, przenosiła z Zachodu idee humanizmu, opowiadała się za reformacją religii i obyczajów, upowszechniała klasyczne pojęcie piękna, jak również publicystyczna, uzasadniała szlachecką złotą wolność i usiłowała łagodzić rozbieżności między ewangeliczną zasadą równości ludzi a istniejącym podziałem społeczeństwa na stany, przy wykorzystywaniu między innymi tomiściej hierarchii bytu, według której „... każdy stopień hierarchii feudalnej górował nad stopniami niższymi i obejmował ich prawa (do ziemi, do materii) w prawach własnych” [73, t. 1, s. 83], a zarazem stawiała w obronie chłopów. Była to taka literatura, która w formie poetyckiej odzwierciedlała wieś i postać chłopca, czerpała swe tworzywo z chłopskiej rzeczywistości.

Ten ostatni rodzaj literatury był zróżnicowany. U Kochanowskiego postać chłopca (oracza) „...jest kompromisem między rzymskim kolonem, polskim chłopem i polskim ziemianinem”, jest postacią arkadyjską i tworem sztucznym [73, t. 1, s. 28]. Jest to typowy *homunkulus*, człowiek stworzony sztucznie. W twórczości Szymonowica zaś chłop miał już psychikę ludzką, był tworem natury, przejawiał cechy środowiskowe. Ale właśnie dlatego literatura renesansowa zaczęła hołdować pogładowi o odmiennej naturze chłop-

skiej, o odmienności „krwie” chłopskiej i szlacheckiej. Na takim to poglądzie ukształtowało się wśród szlachty — powszechne później, a rozwinięte w następnym okresie — przekonanie o podobieństwie społeczeństwa ludzkiego do organizmu, w którym chłopci mieli stałe miejsce ustalone prawem natury. Z taką też literaturą zwracano się także wprost do chłopów.

Chłopi mieli własną „literaturę”, głównie ustną: był nią folklor. Nie jest on z tego okresu bliżej znany, na pewno składały się nań opowieści lokalne, „godki” o dobrych i złych panach, przysłowia, jakieś bajki, przenoszone z dworskiej izby czeladnej czy z karczmy mityczne i inne, zbeletryzowane „wieści ze świata”. Tworzyły ten folklor wszelkiego rodzaju pieśni: miłosne, erotyczne, pasterskie, żołnierskie, weselne czy związane z dorocznymi obrzędami i zabawami. Nie zostały one utrwalone na piśmie, ale ich odbicie odnajdywali historycy literatury w literackiej twórczości elitarnej, między literaturą bowiem jako produktem życia umysłowego elity a folklorem jako „literaturą ludową” zachodził ciągły przepływ: sporo treści literackich wywodziło się z folkloru, z tworców *in lingua vulgari*, aczkolwiek długo, bo aż do końca XVIII wieku takich źródeł raczej nie dostrzegano. I odwrotnie: w tworcach ludowych łatwo odkryć wiele osadów z literatury elitarnej. Słuszne jest też stwierdzenie Juliana Krzyżanowskiego, że „teoretycznie literatury od folkloru oddzielić się nie da, są to bowiem tylko konary wystające z tego samego macierzystego pnia” [100, s. 23]. Każdy z tych konarów funkcjonował jednak na innych zasadach.

Szczególnie na jeden, wyłącznie chłopski gatunek folkloru należy zwrócić uwagę. Są to — odkryte już w połowie XIX wieku, a omówione zwłaszcza przez Juliana Krzyżanowskiego — tzw. kolędy gospodarskie [100, s. 40—57]. Były to najstarsze znane okazy polskiej poezji ludowej, już przez Wincentego Pola nazwane „pogańskimi kolędami”. Nosiły one różne nazwy regionalne; kolądka, komoteczka, kolipka, konoteńka, kunoteńka. Powstawały zapewne nie tylko w średniowieczu, ale i w okresie renesansu i później. Najstarsze trzy teksty pochodziły z roku 1543. Zupełnie nieoczekiwanie regionalny folklorysta, Franciszek Kotula, przebadawszy około 70 miejscowości w Rzeszowskiem w latach 1962—1970, utrwalił ponad 450 takich „kolęd świeckich” — jak je nazywa — przechowanych w pamięci ludzi wsi. Zdumiewające, jak pamięć ludzka potrafi za-

chować i wiernie transmitować przez pokolenia treści i formy folkloru!

Franciszek Bujak, mówiąc o ludowych źródłach kultury szlacheckiej, obok „pierwotnego, ludowego charakteru” twórczości Reja i Kochanowskiego stwierdzał, że „... nadal zachowuje szlachta wspólne z chłopami starodawne zwyczaje i wspólne z chłopami przysłowia. Nie tylko w XV wieku polska pieśń miłosna wykazuje cechy chłopskiej prostoty, ale jeszcze w połowie wieku XVI wpisywał szlachcic, zaprawiający się do wyrażania swych uczuć w formie wierszowanej, do swego śpiewnika pieśni ludowe, jako uwagi godne wzory”. Kultura polska staje się szlachecką dopiero od XVI wieku, jednak w ciągu wieków „... kultura polska powstała z kultury ludowej, odnawiała się i odmładzała się z niej ciągle” [16, s. 485—490].

### **Spółeczno-kulturowe oblicze okresu sarmatyzmu**

*Charakter okresu.* Nazywany przez historyków kultury i literatury następny po renesansie okres jako sarmatyzm trwał — równie jak poprzedni — około stu lat (połowa XVII do około połowy XVIII wieku), a więc także przez trzy ludzkie pokolenia. Ale jakże ten okres różnił się od poprzedniego!

W okresie „wielkiej stabilizacji” kilka pokoleń nie widziało obcego żołnierza w głębi olbrzymiego kraju, „...wojny szły bokami: szable wyciągano pod Orszą i Obertynem, Pskowem, Kircholmem, Smoleńskiem i Kłuszynem, Trzcianą i Gniewem, a więc na peryferiach szlacheckiej Rzeczypospolitej” [168]. W okresie sarmatyzmu natomiast wojska szwedzkie, turecko-tatarskie, Chmielnickiego, Rakoczego, moskiewskie przeorały gruntownie cały kraj. W wirze wojen większość miast uległa takiemu zniszczeniu, że nie podniosła się z upadku przez kilkadziesiąt lat. Podobnie było z wsiami, których mieszkańcy — także w wyniku kolejnych epidemii — spadli w swej liczbie do połowy poprzedniego stanu. Jeszcze w końcu XVIII wieku sytuację miast określił celnie Ignacy Krasicki w swej *Monachomachii*, że oto w mieście:

Były trzy karczmy, bram cztery ułamki,  
Klasztorów dziewięć i gdzieniedzie domki.

Regres ekonomiczny objął cały kraj i wszystkie dziedziny gospodarki. Odbudowa kraju długo nie osiągnęła poprzedniego poziomu.

Zmieniła się nazwa kraju, co było nie tylko symbolem, ale odbiciem rzeczywistości. Gdy poprzednio stosowano łacińską nazwę *Corpus Regni Poloniae*, a polską — Królestwo Polskie, to teraz — *Respublika* (Rzeczpospolita). Z nowej nazwy wynikało, że powinno to być — jak domagał się Andrzej Frycz Modrzewski — dobro wspólne, wspólnota ludzi równych i wzajemnie sobie życzliwych, wspólnota moralna. W rzeczywistości zaś stała się republiką jednego tylko stanu — szlacheckiego i ojczyzną jednego tylko narodu — „narodu szlacheckiego”. Stworzono unikalny w Europie ustrój bezpośrednich rządów szlachty (ściślej — magnaterii), nawet z podporządkowaniem im władzy królewskiej — i to wtedy, gdy wszędzie umacniał się absolutyzm władców. Już to samo rzucało cień na dalsze losy Polski, zapowiadało niechybną utratę niepodległości. Jeszcze zdobyła się Polska na zwycięskie odpieranie najazdów turecko-tatarskich (ostatni taki najazd w roku 1672), jeszcze *victoria* Jana III Sobieskiego pod Wiedniem (1683) opromieniła imię Polski w świecie, ale to już ostatnie jasne strony. Wraz z podziałem kraju na „państwa” magnackie i samodzielne dominia, w ślad za pełną jego regionalizacją administracyjną, Polska oddzieliła się od Zachodu i zniknęła z widowni Europy. Co więcej, stała się przedmiotem rozgrywek, przetargów, a w końcu zaborczej polityki sąsiednich potęg absolutnych.

Najbardziej znamienne było jednak, że u podłoża tego wszystkiego leżała wykładnia ideologiczna właściwa całej szlachcie i stan ten jednocząca. Była to idea sarmatyzmu.

*Ideologia sarmacka i styl życia.* Rdzeniem sarmatyzmu jako dominującej świadomości i obyczajowości stanu szlacheckiego była idea wolności i związane z nią szlacheckie przywileje stanowe. I jedno, i drugie wymagało — i wobec siebie, i wobec „świata” — jakiegoś uzasadnienia, moralnego wytłumaczenia. Wyjątkowa pozycja szlachcica w społeczeństwie nie wynikała ani z posiadania majątku (był on tylko podstawą wewnętrznej hierarchii stanowej), ani z uprawiania konkretnego zawodu (idea rycerza zdewaluowała się od czasu, gdy szlachta — jak mówiono — „przekuła miecze na płu-

gi”, osiadła po dworach, a większość w wojsku stanowili zaciężni i plebeje), ani także z efektów swej pracy. Nawet szlachcic szaraczkowy, bez ziemi i funkcji, był zawsze *generosus*, szlachetnie urodzony i już z tej racji mający wyjątkowe prawa. Tych uprawnień poszukano więc w micie. Był to mit o odrębnym od reszty społeczeństwa pochodzeniu szlachty.

Mit genetyczny zapoczątkowała literatura historyczna, łacińska i polska. Znalazł się on już w XV wieku w kronice Jana Długosza, rozwijany także przez Macieja Miechowitę, Marcina Bielskiego, Aleksandra Gwagnina, Marcina Kromera czy Stanisława Sarnickiego. Wywodził on szlachtę z mitycznej Sarmacji zamieszkiwanej przez lud czy ludy tak starożytne, jak Rzymianie, ale od Rzymian niezależne.

Niektórzy, na przykład Miechowita, wywodzili szlachtę z tzw. Sarmacji europejskiej, twierdząc, że oto Sarmaci (późniejsza szlachta) przyszedli na nasze ziemie w pierwszych wiekach naszej ery znad stepów czarnomorskich i zapanowali nad miejscową ludnością. „Wywód ten — pisze Janusz Tazbir — w XVIII wieku funkcjonuje w świadomości całej niemal szlachty, niezależnie od jej przynależności narodowej” [168, s. 87]. Stąd zapewne pochodzi popularny pogląd o inności „szlacheckich nosów” i „błękitnej krwi”.

Prawdopodobnie wobec chłopów stosowano inny, prostszy, bo biblijny mit genetyczny szlachty, rozpowszechniany w okresie religijnej kontrreformacji w literaturze popularnej. Głosił on m.in., że szlachta pochodzi od jednego syna biblijnego Noego — Jafeta, chłopci zaś od drugiego — Chama. Świat od początku był tak urządzony, że szlachta była zawsze szlachtą, a chłopci chłopami i taki to już boski porządek. Przykładem może być głośny utwór wierszowany z XVII wieku (około 1620 roku) *Lament chłopski na pany*, uzasadniający odrębne pochodzenie chłopów wręcz od Adama i Ewy. Charakterystyczne, że utwór wydaje się być nie oryginalny, lecz przejęty z literatury europejskiej, a to prawdopodobnie z utworu Hansa Sachsa (1546) *Die ungleichen Kinder der Eve*, dopasowany do stosunków polskich [134].

Oto chłopci — Gawęł, Kopera, Nawłok, Marchewka, Strączek, Badora, Dyrda, Mikuta i inni — gawędzą sobie w karczmie o chłopskiej biedzie i o krzywdach doznawanych od panów. Narzekania te kończą się znamienneą przypowieścią o Ewie w rajcu, która przy



wizycie Pana Boga, rozdającego zawody i przywileje jej synom, zapomniała o kilku z nich, schowanych w plewach. Gdy ich przyprowadziła — wszystkie godności (szlacheckie) zostały już rozdane. Stąd:

Pan, widząc, wszystkie zarosie jak sowy,  
Bo im plewami białeły się głowy,  
Po plecach była z mierzwą pajęczyna,  
A zatym taka potka ich nowina:  
Wasza rzecz będzie: brony, radła, pługi,  
Będziecie orać tak jeden jak drugi.  
Drudzy będziecie koniarze, wołowcy,  
Inni pilnować na ugorze owcy.  
Kosiarze, flisi, żeńcy i tak kmieci  
Was chce mieć wiecznie, także wasze dzieci!  
A wy zaś drudzy te dary odnieście:  
Rzemiosła macie pilnować na mieściel  
Z was kołodzieje, smolarze i krawcy,  
Kopcidymowie, garbarze, plugawcy.

A teraz znamienita sentencja:

Próżno się wtedy frasujęm na pany,  
Onym od Boga rząd na nas podany.

Mimo pozornej ostrości społecznej utworu, jego sens afirmujący porządek społeczny i klasowy, a zatem konserwatywny, był nazbyt widoczny. Osadzał on w dotychczasowym statusie społecznym nie tylko chłopów, szlachtę, ale i miejski plebs.

Ostatecznie więc szlachta odgradziła się całkowicie od chłopów i „łyków” miejskich nie tylko prawnie, faktycznie, ale i ideologicznie. Stała się stanem wyjątkowym, nie miała żadnego konkurenta. Do stanu szlacheckiego można było dostać się tylko przez „szlacheckie urodzenie”, w wyjątkowych przypadkach przez nobilitację, do czego potrzebna była aż uchwała sejmu. Była też jeszcze jedna droga — nielegalna: sfałszowanie pochodzenia szlacheckiego, „udawanie” szlachcica. Ale jak niepewna była ta droga i zazdrośnie strzeżona, świadczy Waleriana Nekanda Trepki *Liber chamorum* (*Książka chamów*) z lat 1624—1640, zawierająca spis setek nazwisk takich, co to różnymi sposobami stali się niby szlachcicami, czego im jednak nie wybaczano.

W wieku XVII określenie „sarmata” było synonimem szlachcica polskiego. Przyjęła się nawet nazwa Sarmacji dla całego państwa. Stąd — co bardzo znamienne — sarmatą był w ówczesnym przekonaniu nie tylko szlachcic polski (ten przede wszystkim), ale także litewski i ruski (nigdy jednak ani mieszczanin, ani tym bardziej chłop). Tkwiło w tym swoiste pojęcie narodu: szlachta Polski, Litwy i Rusi stanowi jeden naród — sarmacki, polski, niezależnie od tego, jakim mówi językiem. Pojęcie to było oczywiście czynnikiem jednoczącym całą szlachtę Korony i Litwy, stanowiło podstawę polonizacji szlachty pochodzenia litewskiego i ruskiego. Było też czynnikiem ujednolicania się na tym olbrzymim terytorium sarmackich obyczajów szlacheckich.

Jakie były te obyczaje, jaki styl życia sarmaty? To przede wszystkim realizowany wzorzec szlachcica-ziemianina, o jakim już wspomniano, żyjącego sielsko w swej wiejskiej Arkadii. Stąd centrami kultury przestały być miasta, a stały się nimi — obok dworu królewskiego, też umieszczonego w pałacach na prowincji (przykładem Wilanów) — dwory magnackie oraz pałace, dwory i dworki średniej szlachty. Życie w agrarnej sielskości wiązało się z takimi „cnotami szlacheckimi”, jak: niechęć do cudzoziemszczyzny (ksenofobia), zawzięty tradycjonalizm w umiłowaniu szlacheckiej przeszłości, kult wszystkiego, co własne i rodzime, słynne *verbum nobile* — szlacheckie słowo, stosowane jako święte, niepodważalne zaklęcie, wyrażające pojęcie typowego honoru szlacheckiego. Dołączały się do tego także jeszcze cnoty, jak: gościnność, tak przez cudzoziemców chwalona, wystawność życia, swoisty *savoir-vivre* obowiązujący w kontaktach towarzyskich i ostentacyjna religijność.

Należały do nich również wartości stanowe: patriotyzm (w praktyce partykularny i warcholski), waleczność (praktykowana nie tyle na polu walki, ile w honorowych pojedynkach i sąsiedzkich zwadach czy zbrojnych zajazdach); niezajmowanie się żadną pracą fizyczną (to należało do chłopów) ani handlem (od tego byli Żydzi). „W kulturze szlacheckiej dość istotne znaczenie miały wzory rzymskie, przeniesione do Europy z literaturą łacińską w epoce renesansu, w żadnym jednak kraju nie odegrały takiej roli jak w Polsce. Ziemianin czuł się kontynuatorem tradycji starożytnego Rzymu, jego republikańskich cnót, słynnej *virtus Romana*. Było to widoczne nie tylko w dorabianiu fikcyjnych genealogii rodów od Scy-

panionów, Grakchów i innych bohaterów, realia kultury i obyczaju rzymskiego wtargnęły do ceremoniału, stylu życia przeciętnego szlachcica, który na zebraniach towarzyskich i publicznych cytował Cyserona, używał mowy «mieszanej», polsko-łacińskiej, na sesjach sejmowych przybierał pozy Katona, a w tasiemcowych panegirykach i oracjach porównywał ich adresatów do Lukullusów i Cezarów» [90, s. 9—10].

Owa powierzchowna i sztuczna analogia z czasami republiki rzymskiej pełniła niewątpliwie funkcję społecznej i klasowej derywacji: ponieważ w antyku istniało niewolnictwo, usprawiedliwiona była więc feudalna niewola chłopów polskich.

Wartości i „cnoty” sarmackie, szlachecki styl życia, przemieniały się w praktyce przeważnie w wady społeczne. Obok typowego warcholstwa szlacheckiego, nieprzestrzegania obowiązujących praw, wystawnego trybu życia, aż do utracjuszostwa i wielu jeszcze innych — do typowych cech należało szlacheckie opilstwo. Skargi na opilstwo występowały już na początku XVII wieku, a do szczytu doszło ono w czasach saskich. „Wszelkie sprawy publiczne — pisał Zbigniew Kuchowicz, znawca tego okresu — z reguły załatwiano przy kielichu. Każdemu sejmikowi, sejmowi, nawet elekcyjnemu, zjazdowi trybunału towarzyszyło olbrzymie pijaństwo. Całkowita trzeźwość przy załatwianiu spraw publicznych uchodziła za niebywałą, wręcz kompromitującą. Alkohol musiał pieczętować wszelkie związki, alianse, sprzysiężenia, musiał mobilizować do walki z przeciwnikami politycznymi. Przy jego pomocy kaptowano sobie ludzi [...] Pijaństwo tak weszło w nałóg, że zaczęto się prześcigać w ilości konsumowanego trunku, wytworzył się więc «kult mocnej głowy», stąd było już o krok do kreowania bohaterów pijackiego bractwa» [102, s. 65, 72].

Odrębność sarmacko-szlacheckiego etosu i w ogóle stylu życia odbiła się także w wizualnych kształtach kultury szlacheckiej, w pogłębieniu różnicy z nurtem kultury plebejsko-chłopskiej.

*Symbolika strojów.* Do elementów materialnych, najbardziej wizualnie wyodrębniających szlachtę, należał ubiór. Gdy w okresie odrodzenia przejęto powszechnie renesansowe ubiory Zachodu, tak w okresie sarmatyzmu dominowały wpływy Bliskiego i Dalekiego

Wschodu. „Ze stepów czarnomorskich oraz od Turków brano ubiory, które w XVII wieku złożyły się na strój szlachecki, mianowicie żupan, bekieszę czy ferezję. Uzupełniały go wschodnie pasy, tak dalece u nas popularne, że z czasem zyskały nazwę polskich [...]. Im zresztą szlachcic był bogatszy, tym bardziej strój jego przypominał ubiór dostojników tureckich, a nawet samego sułtana. Orientalizm wyrażał się również w barwności oraz długości stroju” [168, s. 154].

W ślad za strojem orientalnym przyszły części uzbrojenia: karacena, kołczan, sajdak, kindżał, buzdygan, buława, buńczuk, jatagan, koncerz, czekan, karabela, kord itd. — wszystko to było pochodzenia wschodniego. Wpływ Orientu sprawił, że głównie w XVII wieku język polski przyswoił sobie prawie 400 wyrazów tureckich, arabskich i tatarskich.

Należy podkreślić szczególnie fakt, że właśnie wykształcony w XVII wieku głównie na wpływach Wschodu strój szlachecki (głównie męski) był nie tylko wśród tego stanu powszechny, ale także został z czasem uznany — przy niewielkich zmianach — za **n a r o d o w y s t r ó j p o l s k i**. Taki był już w okresie sarmackim, taki stał się w końcu XVIII, a zwłaszcza w ciągu XIX wieku, taki też jest we współczesnym filmie czy teatrze. Jest to tym bardziej charakterystyczne, że następujące później mody, preferujące cudzoziemską, nic w zakresie tego stroju narodowego nie zmieniły. Właśnie w okresie baroku szlachta zaczęła przywdziewać obce stroje, modę zagraniczną przywozili podróżujący po cudzych krajach magnaci, wprowadzała je wracająca ze studiów zagranicznych młodzież, dostarczała zdobycz wojenna itd.

A oto dostrzeżony i świetnie zilustrowany przez J. S. Bystronia swoisty mechanizm rozszerzania się wówczas mody w obrębie stanu szlacheckiego: „Bogaty strój oznaczał dygnitarza, dawał świadectwo zamożności, znamionował przynależność do wyższej sfery; nie dziw, że przy powszechnej ambicji do wywyższania swej sytuacji zaczęło się na szeroką skalę naśladownictwo mody, aby dorównać przynajmniej w zewnętrznym wystąpieniu tym, którym zazdrośczone pierwszeństwa. Włożył więc magnat strój bogaty, to niedługo potem wedle wzoru zaczęli się ubierać zamożniejsi ziemianie; za bogatszymi poszła potem i uboższa szlachta, aż do zaciąankowej, która w myśl zasady równości szlacheckiej chciała tę

równość w ubiorze zaznaczyć. Magnaci widząc, że nie wyróżniają się od masy szlacheckiej, wymyślali coraz to nowsze stroje, które co ambitniejsi czy bardziej pretensjonalni ziemianie natychmiast naśladowali; zaczynał się więc pościg za nowością, który w rezultacie doprowadził do ciągłej zmienności stroju. W wyścigu tym zwyciężali oczywiście najbogatsi; inni rujnowali się, pragnąc dostrzymać tempa tych zmian” [27, t. 2, s. 499].

Zaobserwowane przez Bystronia zjawisko należało do typowych prawidłowości rozszerzania się mody w społeczeństwach klasowo rozwarstwionych. Czy proces ten sięgał aż do niższych warstw społecznych?

W połowie XVII wieku kaznodzieja protestancki z Gdańska, Adam Gdacjusz, pouczał znamiennie: „...jesteś mieszczaninem, jesteś mieszczką, strójże się po miejsku, jako na miejski stan należy, a szlachcie się nie równaj. Jesteś gburem, chłopem, jesteś gburką, chłopką, nośże się jako gburski, chłopski stan z sobą przynosi” [20, s. 38]. To moralne pouczenie mieszczan i chłopów było zgodne z ogólnymi zakazami i wielokrotnie ponawianymi uchwałami sejmowymi skierowanymi przeciwko zbytkom w strojach pod karą pieniężną. W istocie chodziło o to, aby strojami nie naśladować właśnie szlachty.

Jeśli chodzi o chłopów, to — według Bystronia — „Wies nie brała udziału w tym powszechnym naśladownictwie, zarówno ze względu na ścisłą zależność od dziedzica, który na takie wybryki musiałby krzywo patrzeć, jak też i z powodu ubóstwa; przecież cały prawie ubiór wiejski sporządzono na wsi domowym sposobem i wyjątkowo coś jeszcze kupowano dla ozdoby. Pewnie, że i tu przedostawały się też wpływy miejskie; przedmiotem pożądania eleganatów wiejskich były np. pasy gdańskie, które przywozili flisacy [...] Krój dworski i miejski też musiał oddziaływać na domorośłych krawców wiejskich; naśladowano też formę kapeluszy miejskich i ozdobne obuwie szlacheckie” [27, t. 2, s. 454—457].

Istotnie, stroje ludowe nie były wolne od naśladownictwa i w ogóle od wpływów idących z góry. Można by na to dać wiele przykładów. Kiedy obserwuje się wyniki monograficznych badań nad strojami ludowymi, można od tej strony uchwycić typowy proces historyczny, na który składałyby się następujące elementy.

1. Niezależnie od zakazów i nakazów, wieś przejmowała ze stro-

ju warstw wyższych wszystko to, na co ją było stać. Istniało wielokrotnie stwierdzone zjawisko warstwowego zróżnicowania strojów w obrębie tej samej wsi.

2. Przejmowanie nigdy bodaj nie dotyczyło całych strojów, lecz tylko pojedynczych ich elementów: nakrycia głowy, butów, okrycia wierzchniego, pasa, ozdób itp.

3. Przejmowanie było zazwyczaj w czasie spóźnione. Zachodziło ono przeważnie wtedy, gdy dany strój „góry” już się przeżył czy przeżywał.

4. Przejęte elementy strojów nie były ich wierną kopią, lecz zazwyczaj zostawały odpowiednio dostosowane do potrzeb i gustów. Stąd też mimo przejęcia tylko pojedynczych elementów, rzadko i tylko przejściowo występowało zjawisko dysharmonii; twórcza inwencja ludowa tworzyła z takich różnych elementów, dawnych i nowych, swoich i obcych, harmonijną plastycznie całość. Następowo zróżnicowanie strojów ludowych w ich regionalnych formach.

5. Jako już ukształtowany, dany strój (bo tylko o strojach mowa, a nie o odzieży codziennej) trwał zazwyczaj dłużej, przez kilka generacji. Stąd też w dziewiętnastowiecznych strojach ludowych można wykryć wiele elementów zarówno z okresu baroku, jak i renesansu, a nawet zgoła jeszcze średniowiecznych [20, s. 39].

Wszystkie te czynniki sprawiały, że stroje wiejskie były i musiały być inne niż pozostałych warstw, stawały się strojami chłopskimi, ludowymi. Był to wizualny przejaw rozdzielenia się kultury etnicznej na dwa główne nurty — szlachecki i ludowy, chłopski.

Taki był — ogólnie mówiąc — mechanizm społeczny zróżnicowania się klasowo-warstwowego strojów. Fakt wykształcenia się odrębnego stroju szlacheckiego, zakazy jego naśladowania przez nieszlachtę, naśladownictwo przez magnaterię strojów cudzoziemskich, a przy ich upowszechnianiu się sięganie po nowe wzory miało szerszą wymowę, po części już nadmienioną. Okazało się, że strój pełnił nie tylko funkcję ochrony ciała przed warunkami atmosferycznymi, lecz także funkcje społeczne. Był znakiem komunikacji społecznej, czymś, co miało swoiste znaczenie dla innych. Jako znak, strój reprezentował coś niematerialnego, przekazywał określone informacje dla otoczenia ludzkiego — był symbolem. Jako taki, stanowił jeden z elementów ludzkiego systemu symbolicznego — systemu semiotycznego, który zawierał określony program zachowa-

nia się jednostki i społeczności, modelował w zrozumiały dla odbiorców sposób dany wycinek świata. Był informacją o pozycji społecznej jednostki, warstwy, stanu, klasy, zawodu itd. Inny był strój królewski, magnacki, szlachecki, chłopski, księży, zakonników, wojskowych. Strój szlachecki oznaczał prawo do przywilejów stanowych, uzasadniał szlachecki etos, styl życia, sarmackie obyczaje. Strój chłopski był również oznaką — w zasadniczej mierze wymuszoną zarówno przez feudalne nakazy i zakazy, jak i warunki ekonomiczne — przynależności do stanu chłopskiego, symbolizował pozycję materialną, społeczną i polityczną chłopów w społeczeństwie. Zróznicowany jednak terytorialnie, oznaczał zarazem przynależność regionalną. Jak każdy inny, pełnił równocześnie funkcję estetyczną, która wystąpiła w pełni dopiero po zniesieniu w XIX wieku poddaństwa i pańszczyzny.

*Dwa nurty instrumentarium muzycznego.* Dobrze światło na rozdzielenie się kultury etnicznej na dwa głównie nurty — szlachecki i chłopsko-ludowy — rzucają wspomniane już przemiany zaszłe w zakresie instrumentarium muzycznego. Do przełomu XII i XIII wieku istniało jednolite instrumentarium rodzime. Były to różne formy gęśli, piszczałki, dudy, bębenki, 'budowane przez domorosłych amatorów. Później nastąpił rozwój muzykowania na dworach i w środowiskach miejskich, a stąd wzmożone zapotrzebowanie na nowe instrumenty. W średniowieczu budowanie instrumentów muzycznych rozdwaja się na miejsko-rzemieślnicze oraz półamatorskie, chłopskie, obsługujące wieś. W konsekwencji pod koniec średniowiecza istniały już dwie odrębne grupy instrumentarium muzycznego — ludowo-wiejska i profesjonalno-dworska. Czymś pośrednim było środowisko mieszczańskie, ale i ono odrzucało instrumenty wiejskie a naśladowało dworskie.

Zatrzymane w swym rozwoju i cofnięte do terenu wsi instrumentarium ludowe ulegało w okresie renesansu pewnym udoskonaleniom, zapożyczonym głównie od profesjonalnego. Wspólnym terenem występowania obu tych grup było jeszcze środowisko miejskie, ale brak już dla nich wspólnego wytwórcy instrumentów. Dlatego wystąpiły jakby trzy nurty instrumentarium: dworskie, które rozwijało i upiększało miejskie, znacznie od dworskiego

skromniejsze i ludowe — zachowawcze. Na instrumentarium ludowe okresu renesansu składały się głównie instrumenty strunowe: skrzypce, serby (skrzypce łużyckie) i kobza (ta zresztą raczej w folklorze miejskim), ponadto trzystrunowe mazanki, czterostrunowa suka i cymbały. Wśród innych były różne formy dud znanych w całej Polsce i o różnych nazwach (dudy, kozioł, siesienki czy gajdy). Profesjonalne instrumentarium miało charakter kosmopolityczny, europejski. Właśnie w renesansie nastąpiło zarówno jego wzbogacenie, jak i ujednoczenie na terenie Europy. Wiązało się to z coraz szybszym rozprzestrzenianiem się nowych instrumentów; gdy w średniowieczu dany instrument rozpowszechniał się na obszar Europy w ciągu nawet kilkudziesięciu lat, w XVIII wieku od kilku do kilkunastu, to w XX już tylko w ciągu kilku miesięcy. Ludowe zaś inaczej. „Tutaj proces wymiany dokonuje się niesłychanie powoli. Działają tu więzy tradycjonalizmu, tak w odniesieniu do repertuaru, jak i praktyki muzycznej. Inna droga rozwojowa muzyki ludowej pociągała za sobą inną także ewolucję instrumentarium. Więcej — występują tu nawet pewne zahamowania dość istotne w skutkach, które nazywamy zjawiskiem peryferyczności. Z drugiej strony jednak także i to środowisko nie potrafi obronić się przed częściowym choćby wtargnięciem obcych elementów do praktyki rodzimej. Niemniej odrębność tej praktyki do dzisiaj została zahamowana i zapewne przez długie jeszcze lata pozostanie” [85, s. 107].

Nurt muzyki ludowej został zdany na własną tradycję, którą przechował i przekazywał, oraz na własną twórczość muzyczną ludu. Właśnie dlatego muzyka ludowa wytworzyła we własnym obrębie i przechowała tyle oryginalnych wartości i swoistego piękna, tak dzisiaj docenianych w ruchu folklorystycznym [20, s. 42].

*Religia i społeczeństwo. Katolicyzm ludowy.* Społeczno-kulturowe wydarzenia wewnętrzne XVI—XVIII wieku świadczyły nie tylko o ostrym rozdzieleniu się kultury społeczeństwa polskiego na dwa główne nurty — szlachecko-pańską i chłopsko-ludową, ale również o kształtowaniu się ostatecznym kultury wsi i chłopów. Okazało się bowiem, że kultura ta w następnym okresie wzbogaciła się już nieznacznie, a od połowy XIX wieku zaczynała się stopniowo redukować z powodu przejmowania w coraz większej mierze przez



wieś elementów kultury ogólnonarodowej. Okazało się też, że wiele elementów chłopskiej kultury XVI—XVIII wieku cechowało nie tylko klasę chłopską, ale szersze warstwy ludowe w miastach, a nawet gmin szlacheckie. Było to jakby „nasiąkanie od dołu” kultury chłopskiej, osmoza „w górę”, w wyższe warstwy społeczeństwa. Działo się tak głównie dlatego, że wspomniane wydarzenia, zwłaszcza idące „od góry” wpływy, znalazły właściwą swoją „glebę” w podkładzie wielowiekowej etnicznej kultury chłopskiej, ściśle się z nim związały i stworzyły zwartą postać systemu kulturowego. Uwidoczniło się to w ludowej postaci religii, w różnych formach obyczaju, w folklorze, w wiedzy o świecie.

W omawianym okresie ukształtował się ostatecznie tzw. katolicyzm ludowy, tak typowy w społeczeństwie polskim, głównie pod wpływem wzmożonego oddziaływania na społeczeństwo Kościoła katolickiego. Od około połowy XVII wieku aż prawie przez cały wiek XVIII trwały po wsiach i miastach ciągle misje religijne, prowadzone przez niedawno powstały i bardzo prężny zakon jezuitów, później przez pijarów i marianów. Był to znany w dziejach kultury polskiej okres kontrreformacji. W tym to okresie liczba zakonników wzrosła o około 200% (wyniosła ona około 15 tys. ludzi), podobnie kleru świeckiego, a Kościół przejął niemal całkowicie kierownictwo życiem duchowym społeczeństwa.

Religia katolicka stała się głównym środkiem oddziaływania ideologicznego. Doprowadziło to do wzrostu nietolerancji religijnej, zamknięto szkoły i drukarnie dysydenckie licznie powstałe w okresie renesansu, a nawet wypędzono z Polski arian (braci polskich) na mocy konstytucji sejmowej z roku 1658. Stosowano też (od 1668 roku) zakaz odstępstwa od panującej religii katolickiej. W tym też okresie powstał u szlachty i duchowieństwa — w sytuacji częstych wojen z turecko-tatarskimi „pohańcami” — mit o Polsce jako „przedmurzu chrześcijaństwa” oraz obowiązująca zasada, że Polak to katolik, przy równoległej postawie ksenofobii (niechęci do obcych). Nastąpiły także zmiany w szkolnictwie — upadek szkół parafialnych przy dominacji szkolnictwa jezuickiego. Bogatsza szlachta hołdowała prywatnemu systemowi kształcenia (nauczyciele domowi).

Swoista ofensywa ideologiczna Kościoła uzewnętrzniła się we wznoszeniu licznych kościołów parafialnych, klasztornych i innych,

pod różnym wezwaniem, budowanych przeważnie już w stylu barokowym i o barokowym wyposażeniu wewnątrz, przetrwałych do dni dzisiejszych. Na uwagę zasługiwał fakt ustanawiania wówczas licznych miejsc odpustowych z cudownymi obrazami przeważnie Matki Boskiej, której kult rozwinął się w tym czasie niebywale (historycy naliczyli ponad 400 takich cudownych obrazów). Nadmienić należy, że w 1656 roku ogłoszono uroczyste Matkę Boską Królową Korony Polskiej. Wszystkie kalwarie — Paclawska, Zebrzydowska, Wejherowska i inne — wraz z typowymi dla nich kapliczkami, drogą krzyżową, strumieniem symbolizującym biblijny Cedron itd. pochodziły z tego czasu.

Związek ówczesnej religijności z życiem był dość złożony. Wspomniana bowiem działalność Kościoła objęła — i to chyba przede wszystkim — ogół szlachty. „Nad charakterem kultury szlacheckiej zaciążyła w sposób istotny reakcja kontrreformacyjna. Dochodzi wówczas do ścisłego zespolenia ideologii ziemiańskiej z katolicyzmem, wyróżniającego się nie tylko w religijnej motywacji przywilejów stanowych, nadaniu cech charyzmatycznych pojęciu szlachectwa, ale i w wyrosłej na tej podstawie swoistej koncepcji mesjanistycznej, wybranego przez Boga narodu, obiektu szczególnej opatrności boskiej, powołanego do obrony wiary [...] Kościół zaczął odgrywać rolę instytucji państwowej, uzyskał kontrolę nad całością życia kulturalnego w kraju” [90, s. 10]. Katolicyzm miał więc dla szlachty inną wymowę społeczną niż dla chłopów. Zachodzi jednak pytanie, czy był to inny, „szlachecki” katolicyzm, czy też w swej treści obrzędowo-wierzeniowej był podobny do chłopskiego, czy był zatem również „katolicyzmem ludowym”? Okaże się, że był właśnie tym drugim.

Warto zwrócić uwagę na samą formę religijności i jej związek z życiem szerokich warstw społeczeństwa. Stałe oddziaływanie przez ambonę i konfesjonał, przez odpusty, klasztorne misje, a także przez żywe piśmiennictwo społeczno-religijne ukształtowało ostatecznie nie tylko typ polskiego katolicyzmu chłopskiego, ale także religijność, obyczajowość i umysłowość warstw ludowych i szlacheckich.

Działalność Kościoła zmierzała oczywiście do upowszechniania w społeczeństwie zasad wiary katolickiej i pobożności. Okazało się bowiem — o czym świadczą liczne źródła — że znajomość tych zasad nie tylko u chłopów, ale i w miastach oraz u szlachty była nis-

ka. „Wieś i miasteczka przez długie wieki wiernie strzegły swej obyczajowości, kierowały się własną etyką, nieufnie, a nawet lekceważąco odnosiły się do narzucanych przez Kościół norm [...] Przejawiało się to w opieszałości w wykonywaniu praktyk religijnych, w obojętności, z jaką patrzono na walące się krzyże i figury, w dosłownym lekceważeniu, a nawet wyśmiewaniu się z gróźb, jakie rzucali księża. Ta obojętność prowadziła często do profanacji, a nawet do świętokradztwa” [102, s. 99—100].

Aby osiągnąć swój cel, Kościół nie mógł operować abstrakcyjnymi pojęciami religijnymi, musiał dostosowywać wcielane zasady wiary do poziomu umysłowości szerokich warstw społeczeństwa. Zastosował więc metodę bardziej realistyczną. Przekładał mianowicie abstrakcyjne pojęcia dogmatyczne, zasady moralne i fakty biblijne na proste pojęcia i wyobrażenia ludowe. Był to niejako nawrót do metod stosowanych w średniowieczu, powodujących podobne skutki w stapianiu się zasad religijnych z wierzeniami i praktykami ludowymi. Był to więc — jak trafnie określił C. Hernas — „zabieg szczepienia na żywym drzewie” [73, s. 92].

W praktyce działalność Kościoła nabrała charakteru „unaradawiania” czy też „uludawiania” kultu religijnego, przy posługiwaniu się przede wszystkim wyobraźnią i uczuciem. Stąd Trójca św. przyjęła postacie ludzkie, wizerunek Matki Boskiej był przybierany według ówczesnej mody (mieszczański płaszczyk podbity futerkiem, krezy, warkocze, buciki itd.). „Tradycję religijną starano się przedstawiać jak najbardziej realistycznie, swojsko. Sceny biblijne i ewangeliczne aktualizowano przez wprowadzenie do nich postaci chłopów, pasterzy, Żydów, Cyganów, żołnierzy. Betlejem leżało gdzieś w Polsce, Jezus narodził się w chłopskiej zagrodzie, hołd nieśli mu swojscy pastuszkowie, którzy składali mu takie specjały, jak np. pieczoną wątrobę, koguty, gómółki sera” [102, s. 101]. A znów „...wiejskie kościoły były wyposażone rękami miejscowych artystów; oni to malowali obrazy, rzeźbili świątki, przyozdabiali wnętrza polichromią. Magnat oglądał na ołtarzach świętych w otoczeniu osób, którym nadawano rysy fundatorów kościoła i jego rodziny. Poddany mógł się modlić do własnego patrona, rolnika z Madrytu św. Izydora, ubieranego zależnie od okolicy w strój góralski, krakowski lub mazurski. Chłop widział w postaci Chrystusa Frasołbiwego z jednej strony Boga, który wędrując po świecie zatrzy-

mał się w Polsce i rozmyśla nad dolą miejscowego ludu, z drugiej zaś strony samego siebie, a więc wieśniaka będącego dzięki ciężkiej pracy, pokorze i modlitwie na najlepszej drodze do pośmiertnego triumfu nad krzywdzicielami” [168, s. 222].

Dalszego rozwoju doznał — powstały już w średniowieczu — kult świętych patronów: różnych chorób, zawodów, bydła, wody, ognia, opiekunów zagrody, wsi, parafii, miasta itd. Omawiany okres tym się różnił od poprzedniego, że usiłowano wyszukiwać i wprowadzać kult świętych narodowych i osób świętobliwych, których znaczną część wprowadzono czy starano się wprowadzić do kalendarza kościelnego. Był to niewątpliwie wyraz ludowego przekonania o wpływie świata nadprzyrodzonego na sprawy ludzkie oraz zastąpienie kultu dawnych bóstw domowych, rodzinnych i opiekuńczych postaciami związanymi z religią chrześcijańską. Mechanizm myślowy pozostał więc ten sam, ale życzenia i pragnienia ludzkie przekładano z dotychczasowego kodu formuł magicznych na kod formuł modlitewnych, istota zatem pozostała ta sama.

Podobna sytuacja zaistniała w zwyczajach i praktykach obrzędowych cyklu dorocznego. Ustalił się zdecydowanie kalendarz kościelny, propagowany wówczas — obok działalności Kościoła — także przez popularne już wtedy na wsi kalendarze. „W dobie kontrreformacji pogłębiała się istniejąca od dawna w Kościele tendencja do łączenia zwyczajów przedchrześcijańskich z kościelnymi. Dawne zwyczaje, a nawet praktyki pogańskie zyskują wtedy jawną aprobatę Kościoła i stają się oficjalnie częścią jego tradycji. Można tu wymienić np. bogate tradycje wigilijne, obsypywanie ziarnem księdza w dzień św. Szczepana, święcenie wina w dzień św. Jana Bożego, święcenie ziół na Wniebowstąpienie Najświętszej Marii Panny, obchody związane z dniem Zielonych Świątek, puszczanie wianków na wodę w dniu św. Jana Chrzciela. Istnieją opinie, że w żadnym kraju katolicyzm nie połączył się tak silnie z obcymi w istocie zwyczajami jak w Polsce” [102, s. 115].

Przykładów symbiotycznego powiązania dawnych praktyk ludowych z elementami wnoszonymi przez Kościół można by dać wiele. Wszystkie one świadczyły o utrzymywaniu się oryginalnego, mityczno-magicznego ludowego poglądu na świat: organiczny związek sfery ludzkiej z kosmosem, magia jako sposób oddziaływania na otaczający świat, jakby „schrystianizowana” i niewątpliwie „wzmo-

cniona” właśnie autorytetem religii, kierowanie się według czasu sakralnego, okrągłego, repetowanego w każdym z dorocznych cykli. I chociaż Kościół wprowadził — jak wiadomo — pojęcie czasu liniowego, historycznego, to jednak przez ustalenie kalendarza kościelnego z rytmem rocznym takich samych kultów, obrzędów i świąt wzmocnił i niejako „uświęcił” ten oryginalny, ludowy czas sakralny. Co więcej, praktyki religijne i magiczno-religijne, wyznaczone czasem sakralnym, były typowe nie tylko wśród ludności wiejskiej, ale — można rzec — stały się własnością całej społeczności religijnej. Kiedy jednak u ludności wiejskiej orientacja według czasu sakralnego była niemal wyłączna, to wśród warstw wykształconych, gdzie przekaz kultury odbywał się po części drogą pośrednią (za pomocą pism i druków), można mówić o koegzystencji dwóch czasów: historycznego, tego niejako na użytek klasowy i narodowy oraz sakralnego, praktykowanego w obrzędowości kościelnej. Ten czas sakralny łączył całe społeczeństwo feudalne.

Wszelkie źródła dotyczące tego okresu stwierdzały niski poziom refleksyjny i teoretyczny religii we wszystkich warstwach ówczesnego społeczeństwa. Pobożność, a nawet typowa wówczas bigoteria przejawiały się głównie w zachowaniach zewnętrznych, powierzchownych, formalnych. Był obowiązek uczęszczania na niedzielne nabożeństwa, zwłaszcza w czasie „wielkich” świąt, w wielkanocnej spowiedzi, udziału w odpustach, odwiedzenia przynajmniej raz w życiu Częstochowy lub którejś z kalwarii itd. Realizowanie wszystkich tych obowiązków stanowiło zarazem przyjemne przeżycie i miłą atrakcję. Sprawiała to swoista atmosfera kościelnych obrządków i ceremoniałów oraz sam fakt uczestniczenia w tłumie i przeżywania niecodziennych wzruszeń. Taki był od strony zewnętrznej katolicyzm ludowy, ukształtowany właśnie w omawianym okresie jako odtąd stała cecha szerokich warstw społeczeństwa polskiego.

Zachodził wówczas także szerszy proces, a mianowicie kształtowanie się pod wpływem Kościoła wierzeń o świecie nadzmysłowym i wynikających z nich praktyk. Nauka kościelna wpoila przede wszystkim pojęcie o dwóch przeciwstawnych i zwalczających się światach: niebiańskim i mocy piekielnych z całą jego plejadą i hierarchią diabłów od Antychrysta przez Lucypera, Belzebuba aż do

diabłów lokalnych, mieszkających w zamkach, pieczarach, mokradłach czy dziuplach wierzb.

Wraz z tą wiarą w diabły upowszechniła się w tym właśnie okresie zarówno wiara w różne istoty półdemoniczne, jak i w ludzi mających konszachty z diabłami, a stąd wyposażonych w diabelską moc. Chodzi przede wszystkim o wiarę w czarownice. W średniowieczu nie było jeszcze upowszechnionego przekonania w tym zakresie, nie obawiano się więc jeszcze tych istot. Wieki XVII i XVIII natomiast to jedyny w Polsce okres procesów o czary, w których wyniku poniosło śmierć 20—40 tys. kobiet.

Nie należy widzieć w tym samego tylko wpływu Kościoła. Był to efekt ówczesnej umysłowości społeczeństwa, ukształtowanej na licznej literaturze demonologicznej z osławionym *Młotem na czarownice* na czele. Czasy te ukształtowały typ umysłowości prostego człowieka przepojonej wiarą w istnienie nadmysłowych sił, które mogą człowiekowi szkodzić, ale na które można wpływać przez odpowiednie praktyki magiczne. Tę wiarę, mającą zresztą — jak wiadomo — dawne i szersze źródła, Kościół umacniał, afirmując odpowiednie praktyki, a nawet sam je stosując. Przykładem mogą być praktykowane powszechnie egzorcyzmy z kropieniem święconą wodą, mające wypędzić diabła czy diabłów z opętanego. Była to swoista chrystianizacja magii i folkloru.

Jak widać, katolicyzm ludowy wiązał się z obszerną sferą światopoglądową, a więc ze sferą zawierającą z jednej strony określoną wizję całej otaczającej rzeczywistości, wyznaczającą pewien zakres wartości nadrzędnych, ostatecznych, z drugiej zaś wskazującej określony zespół konkretnych poczynań ludzkich. Miał swój związek z całym zespołem wierzeń, nie zawsze zgodnych z nauką Kościoła i z wynikającymi z tego zespołu poczynaniami — magicznymi, religijnymi, świeckimi — ze sferą folkloru i literatury oraz z całą obyczajowością.

Sfera wierzeń to nader bogata rzeczywistość, którą trudno w tej pracy omawiać nawet w najbardziej ogólnych zarysach. Warto jednak przedstawić jeden tylko, ale znamienny przykład.

Badacz regionalny terenów środkowej Polski, Władysław Siarkowski, zamieścił w końcu XIX wieku interesujący fakt, mający na pewno wielowiekową historię: „Przy drodze [...] znajduje się

las, a w środku tegoż dąb olbrzymich rozmiarów, którego lud tu-  
tejszy nazywa «doktorem» dlatego, iż ma on jakoby posiadać moc  
leczenia: gardła, dziąseł, zębów. Jeżeli kto z okolicznych mieszkań-  
ców dotknięty jest którąkolwiek z wymienionych chorób, na ten  
czas udaje się przed wschodem słońca do wspomnianego drzewa,  
w drodze nie odwracając się do nikogo, następnie po przybyciu na  
miejsce odmawia trzy razy «Ojcze nasz», trzy razy «Zdrowaś Ma-  
ryja», po czym obchodzi trzy razy wkoło dąb wymawiając słowa:  
«Powiedz że mi powiedz mój kochany dębie, jakim sposobem leczyć  
zęby w mojej gębie»”.

Przykład jeden z wielu możliwych. Wykazywał on wyraźnie sple-  
cenie się dwóch wątków wierzeniowych: pogańskiego, odwiecznego,  
związanego z kultem drzew i chrześcijańskiego, wyrażonego  
(i wzmacnianego) modlitwą. Można dodać dalszy przykład — trak-  
towanie osiki i wierzby jako drzew „złych”, „diabelskich”. Stare  
bowiem wierzby były siedzibą diabła, osika zaś zdradziła Matkę  
Boską podczas ucieczki do Egiptu i na niej powiesił się Judasz po  
zradzeniu Chrystusa, stąd osika trzęsie się dotąd ze strachu, a w  
te drzewa mają uderzać pioruny.

*Folklor.* Literatura okresu sarmackiego była — jak już wspomnia-  
no — twórczością typu „narodowego”. Znalazł w niej odbicie mit  
sarmacki. Gdy barok, jako nowy kierunek w sztuce, był nawiąza-  
niem do prądów artystycznych na Zachodzie i wniósł wiele zabyt-  
ków sztuki do kultury narodowej, to ten sam barok w literaturze —  
słusznie nazwać by go można tylko sarmatyzmem — niewiele dał  
piśmiennictwu narodowemu. Był to okres obniżenia myśli, wyraz  
jej jałowości, zepsutego smaku, to — jak to oceniono w literaturze  
XIX wieku — „wiek Alwara, astrologii, alchemii, konceptowych  
kazań... i panegiryków”, „znędznienia literatury i jej zupełnej czczo-  
ści”, wiek „teologiczno-panegiryczny”, „epoka eklektyzmu lite-  
rackiego”, „zamętu i powszechnego rozstroju w literaturze” [168,  
s. 280]. Literatura ograniczyła się do kultu rodzimości, apoteozy mi-  
łości, życia dworskiego i ziemiańskiego, sławienia udziału szlachty  
w walce z nieprzyjacielem itp. Pisano pamiętniki, kroniki rodzin-  
ne, diariusze, ale potrzeby masowe zaspokajały kalendarze jako  
przeważnie jedyny kanał przekazu wiedzy o świecie. Tę rolę speł-

niały też bałamutne „podręczniki gospodarskie” w rodzaju *Oekonomiki ziemiańskiej generalnej* J. K. Haura (1675), wydawanej kilkakrotnie i nazwanej potem jako *Skład albo skarbiec znakomitych sekretów ekonomii ziemiańskiej*. Był to — można rzec — „podręcznik do wszystkiego”, sumujący całą ówczesną wiedzę oficjalną i ludową, z mnóstwem bzdurnych praktyk. Ale była to często jedyna książka na dworze szlacheckim.

Niewiele z tego weszło do skarbcza kultury narodowej, więcej — jak się okazuje — do ludowej. Czesław Hernas wskazuje na pewną nowość w literaturze barokowej, odtąd już przyjętą na trwałe. Jest nią „romans pisany prozą, powieść”, nawiązująca już do wzorów europejskich. Będzie to — trzeba dodać — długo jeszcze powieść tylko z życia szlachty-ziemiaństwa. Nowością i typową literacką twórczością barokową były panegiryki. One też pozostawiły trwały ślad w kulturze. „Panegiryki stały się formułami obyczajowych rytuałów. Różne ich gatunki [...] były częścią scenariusza obrzędowego chrzcin, wesela, pogrzebu itd. Wzbogaciły one zresztą życie obyczajowe baroku zbiorem formuł (życzeń, gratulacji, pochwał etc.) żywych niejednokrotnie do dziś” [72, s. 486].

Interesująco przedstawiało się zjawisko powstające „na styku” literatury i folkloru oraz sam folklor. W końcu XVI i na początku XVII wieku pojawiła się literatura mieszczańska i plebejska, osiągnąca swój szczyt w latach 1590—1620. Była to literatura innego niż sarmacka rodzaju. Inaczej podchodziła do spraw człowieka i jego natury, do ludzkiego losu. Była to literatura krążąca częściowo w rękopiśmiennych odpisach, częściowo drukowana i sprzedawana na straganach. To z jednej strony liryka mieszczańska w rodzaju kolportowanej książeczki *Pieśni — tańce — padwany*, nawiązującej do pieśni ludowych i te pieśni wykorzystującej, z drugiej zaś — literatura plebejska, sowizdrzalska, która miała swój własny profil. Podczas, gdy w literaturze sarmackiej bohaterem był żołnierz — *homo militans*, to w sowizdrzalskiej — *homo ludens*. Była to niby literatura błazeńska, ale z ostrzem satyry społeczno-ustrojowej. Niedziwne zatem, że w roku 1617 literatura ta znalazła się na indeksie ksiąg zakazanych, z czasem więc — zwłaszcza po upadku miast i mieszczaństwa — zanikła.

Powstał natomiast i rozwijał się inny rodzaj literatury — opartej na folklorze, która sama stała się potem folklorem. Były to pol-



skie kolędy i pastorałki. Właśnie w baroku ukształtował się typ literatury folklorystyczno-religijnej, który na trwałe wszedł do tradycji kultury narodowej i stał się wspólny wszystkim warstwom społeczeństwa.

Kolędy i pastorałki, choć gatunkowo zbliżone do oryginalnych chłopskich kolęd życzeniowych ze średniowiecza, miały inną genezę. Były one głównie tworem księży, zwłaszcza jezuitów, a także poetów świeckich. Ważny był fakt, że twórcy kolęd postępowali tak, jak twórca ludowy. Wykorzystywali tradycyjne motywy i stylistyczne formuły pieśni ludowych oraz funkcjonujące w tych pieśniach melodie i tak tworzyli często przez parafrazę nowe twory poetycko-muzyczne o motywach biblijnych.

Przykładem parafrazy jest kolęda Jana Żabczyca, autora zbioru kolęd *Symfonie anielskie* (1630). Wzorem kolędy o Adamie i Ewie w raju jest utwór *Taniec o chłopie* odpowiednio przekształcony:

Jechał chłop do miasta  
Spadła mu z wozu niewiasta

Z raju pięknego miasta  
Wygmana jest niewiasta [73, t. 1, s. 119]

Oparte na pieśniach ludowych kolędy i pastorałki, typowe właśnie dla społeczeństwa polskiego, zawierały swoistą apoteozę radości życia, ducha zabawy, rytmy taneczne — krakowiaka, oberka, poleczki, a w swoim wyrazie, jak to celnie Hernas nazwał, franciszkańską wizję świata pełną naiwności, prostoty, bezpośredniości, naturalnej radości życia — po prostu „cudowny materializm wrażeń”. Jako właśnie takie, jako powstałe z ducha poezji ludowej, kolędy i pastorałki tworzone zresztą jeszcze później na ten sam wzór, przyjęły się w społeczeństwie polskim powszechnie i na stałe. Sprzyjały temu liczne wydania, mimo okresowej niechęci Kościoła do tego typu pieśni, naruszających jakoby „przyzwoitość religijną”. Na przykład w roku 1721 ukazał się w Krakowie *Kancjonał pieśni nabożnych*, w 1767 — *Kantyczki pieśni nabożnych* i wiele późniejszych pospolicie wydawanych kantyczek. Ludowa poetyka, na którą zwrócono już uwagę w XVII wieku stała się zatem własnością powszechną. I tak w zakresie kolęd jest do dzisiaj. Tę tradycję kolędniczą przekazywały przez pokolenia grupy świątecznych kolędników. Pamiętane są one w rodzinach, a odżywają podczas nabożeństw w okresie tzw. godów.

Folklor jako zasadnicza „literatura” ustna czy wokalnie-muzyczna warstw niewykształconych, funkcjonował nie tylko w związku z obrzędami religijnymi kalendarza kościelnego. Towarzyszył on wszystkim stronom życia — pracy, rozrywce, zabawie, a szczególną okazją do jego ujawniania się były obrzędy przejścia, tj. praktyki związanych z przechodzeniem jednostki z jednego stanu życiowego w inny, takich jak awans zawodowy (inicjacja do grupy flisaków, żniwiarzy) czy ożenek. Najwięcej treści folklorystycznych wiązało się oczywiście z weselem. Teksty z chłopskiego wesela z XVII i XVIII wieku nie są znane, zapewne były one podobne do tych, jakie zarejestrowano w wieku XIX.

Folklor — ale już tylko o charakterze religijnym — przejawiał się także w obrzędzie pogrzebowym. Nie jest on bliżej znany z zapisów, a nawet Z. Kuchowicz w swoich obszernych *Obyczajach staropolskich* wspominał o nich tylko jednym zdaniem. Treści tego folkloru zachowały się w pamięci mieszkańców wsi aż do dzisiaj. Oto Zespół Regionalny Pieśni i Tańca Ziemi Grodziskiej „Grodziszczoki” z Grodziska Dolnego pod Leżajskiem (Rzeszowskie) wystąpił na XVI Ogólnopolskim Festiwalu Kapel i Śpiewaków Ludowych w Kazimierzu nad Wisłą w 1982 roku z trzema pieśniami związanymi z obrzędem przy zmarłym, tzw. lamentami żałobnymi. Było to wręcz zaskoczenie dla widowni z racji archaiczności tekstu i melodii oraz ich zachowania się jeszcze w życiu. A pochodzą one co najmniej z okresu staropolskiego. Oto ich próbki:

*Ogromny jest głos*

Ogromny jest głos  
smutna dusza jego  
Który wynika  
z ognia czyścowego  
Tak dusze smutne  
w czyścju narzekają  
Które zostają [...]

Możni panowie  
książęta, królowie  
Okupili życie  
swojej głowie

A przecież każdy z nich  
umierać musi  
Śmierć go zadusi.

*Pieśń grobowa*

Już ide do grobu  
smutnego, ciemnego  
Tam bede spoczywał  
aż do dnia sądnego  
Dzie możni królowie  
swe kości składajo  
Książenta, panowie  
w proch sie obracajo  
W ten podróż odchodze  
nie biere nic z sobom  
W postaci okrytej  
śmiertelnom żałobom  
Tylko sztyry deszczki  
siedmiu łokci szata  
To cała zasługa  
mizernego świata.

Folklor nie jest czymś niezmiennym, raz na zawsze uformowanym. Trwałe okazują się jego gatunki i formy, treści zaś są często wymienne, powstają w sytuacjach szczególnych. Takie były na przykład podania historyczne. W nich utrwały się ważne postacie historyczne, jakieś niesamowite wydarzenia lokalne, zwłaszcza wojny. Do najstarszych, historycznych podań wspomnieniowych należały te, które związane były z napadami tatarskimi oraz z wojnami szwedzkimi z połowy XVII i z początków XVIII wieku. Takie właśnie podania historyczne, powstałe w wyniku najazdów tatarskich na południowo-wschodnie tereny Polski, stały się jednym z podstawowych źródeł do odtworzenia przez znanego badacza regionalnego, Franciszka Kotulę z Rzeszowa, sposobów obrony chłopów przed Tatarami zawartymi w książce *Chłopi bronili się sami*.

Na Uniwersytecie im. A. Mickiewicza w Poznaniu Wojciech Łysiak napisał (1983 r.) pracę magisterską pt. *Wojny szwedzkie w literaturze ludowej Wielkopolski*. Prowadząc żmudne badania zastanych źródeł folklorystycznych i konfrontacji w terenie, autor znalazł na tym obszarze około 56 tekstów folklorystycznych o typie podań historycznych, powstałych w związku z pobytem wojsk

szwedzkich tuż po walkach ze Szwedami, dotychczas przekazywanych ustnie, a po części zapisanych w drugiej połowie XIX wieku stwierdził, że wszystkie one zawierały typową dla podań strukturę. Były wprawdzie „historyczne”, jednak wydarzenia nie działy się w historycznym czasie liniowym, lecz zostały jakby „skompresowane” na jednej płaszczyźnie czasowej, a raczej bezczasowej. Umieszczone niejako w czasie sakralnym „śnieżne wojsko”, o jakim mowa prawie w każdym podaniu, czeka do dzisiaj na hasło do powstania.

*Obyczaje staropolskie. Zróżnicowanie i tożsamość.* W końcu rozważań nad okresem staropolskim powstaje podstawowe pytanie: jaka była istota obyczajów staropolskiego społeczeństwa polskiego, w jakiej mierze były one stanowo zróżnicowane, w jakim zaś zakresie wykazywały istotną tożsamość i co było podstawą zarówno zróżnicowania, jak i podobieństwa? W zakresie obrzędowości religijnej nie było i nie mogło być większych różnic. Praktykowano ten sam kalendarz kościelny, w tych samych miejscach, z tym, że różnice warstwowo-stanowe uwidoczniały się raczej w ubiorach i strojach oraz w stopniu wystawności. Do zachowania odrębności kulturowej dążyła magnateria. Większość szlachty, ów szlachecki gmin, szlachta wioskowa, cząstkowa, zagrodowa i „gołota” związana była nadal z tradycją rodzinną. Czesław Hernas stwierdził, że nastąpiło wówczas zbliżenie między kulturą zaścianków szlacheckich a kulturą chłopstwa; do dworców wkroczyła muzyka ludowa, a do literatury — ludowa poezja. Ze schyłku baroku pochodzą pierwsze znane dziś zbiorki pieśni ludowych, a równocześnie wiele elementów kultury religijnej i szlacheckiej przedostawało się na wieś: „poprzez szlachecki dworek niejeden motyw kulturowy przenika i na wieś, skąd kultura baroku czerpie wzory prostoty i swojskości” [72 s. 9]. Działał bowiem mechanizm międzystanowego przekazu treści kulturowych bądź w kontaktach bezpośrednich, bądź przez stragany na odpustach, miejskich targach i jarmarkach.

Isolacja polityczna, społeczna i gospodarcza wsi nie oznaczała i nie pociągała za sobą izolacji kulturowej chłopstwa. Mimo zamknięcia w ramach wsi, parafii i dominium, chłopcy mieli w rzeczywistości wiele bezpośrednich kontaktów ze światem. Oprócz wspomnianego stykania się z przedstawicielami tego świata już w obrębie wsi, moż-

liwości te dawało im także przymusowe „odprawianie dróg”, a więc podwoły w dalekie nawet strony z pańskim zbożem i innymi produktami gospodarstwa wiejskiego, udział w spławie wiślanym do Gdańska, wyjazdy na jarmarki, zwłaszcza na liczne odpusty do sąsiednich i dalszych parafii, szczególnie do utworzonych w tym okresie kalwarii i licznych sławnych miejsc pątniczych. Należy jeszcze przypomnieć, że w omawianym okresie nastąpił na ziemi polskie dość silny napływ kolonistów obcego pochodzenia (zwłaszcza znana kolonizacja „oleęderska” na terenie Polski północno-zachodniej). O kulturowym wpływie tej kolonizacji nie ma jednak bliższych danych.

Niewątpliwie w tych pośrednich i bezpośrednich kontaktach ówczesnej ludności wiejskiej z szerokim światem upowszechniały się na dużych obszarach tożsame czy podobne treści kulturowe. Należały do nich także pieśni ludowe. Badania wykazały zdumiewające nieraz szerokie zasięgi tej samej pieśni, nawet interetniczne. Na przykład ludowa ballada z XVI wieku *Szła dziewczeczka po wodę* objęła teren Polski, Czech, Moraw i Białorusi. Przykładów można by znaleźć wiele. Na całym terenie Polski upowszechniła się znana pieśń dożynkowa *Plon niesiemy, plon*.

Drogą bezpośredniego kontaktu wsi ze światem był sam dwór. W okresie izolacji wsi, upadku miast i ich kultury, dwór był ważnym ośrodkiem stykania się kultury ludowej z kulturą oświeconą, opartą na ksiązkach. W związku z tym nastąpiło wzajemne przenikanie się obu tych kultur. Głównie przez izbę czeladną, gdzie przecież pracowały dziewczyny i kobiety wiejskie, przenikały do dworu różne gatunki pieśni ludowej, ludowe legendy, opowiadania i bajki i one to wielokrotnie były twórczym źródłem twórczości szlacheckich literatów XVI—XVIII wieku. W ten sposób dostawały się na dwór niektóre elementy wiedzy ludowej, takie jak ludowe ziołolecznictwo. I odwrotnie, na dworze gromadziły się dawne i nowo wydane książki, a z nimi krajowa literatura piękna, wiedza książkowa z zakresu medycyny, rolnictwa, historii świata itd., a z tym elementy kultury zachodniej i świata antycznego. Tam dostawały się opisy o odkryciu Nowego Świata, wieści o najprzeróżniejszych dziwach i monstrach ten świat podobno zamieszkujących. W każdym dworze znajdowało się jakieś kompendium praktycznej wiedzy w postaci *Zielnika* Syreniusza, kalendarza czy tak popularnego od końca XVII

wieku wspomnianego encyklopedycznego podręcznika J. K. Haura *Skład albo skarbiec ekonomii ziemiańskiej* i sławne w XVIII wieku *Nowe Ateny* B. Chmielowskiego. Wspomnieć należy, że te wydawnictwa sumowały — obok wiedzy ogólnej — także wiedzę i praktykę ludową. Przez izbę czeladną i chłopów umiejących czytać, a takich w XVIII wieku było już sporo, ta mieszanina wiedzy praktycznej, wiadomości, fantazji i zabobonu dostawała się między lud wiejski, wzbogacając dotychczasowe tradycyjne treści o nowe, „światowe” elementy. Jak schyłek odrodzenia, w ślad za modą turecką, wniósł zainteresowania Wschodem, a do folkloru nowy gatunek opowiadań orientalnych z typową ich fantastyką i wschodnią mądrością ludową, tak późniejsze czasy stanisławowskie, pod wpływem literatury francuskiej, rozpowszechniły wśród ludu wiele bajek magicznych i fantastycznych.

Wpływ dworu wprowadził jednak pewne zmiany w obrzędowości ludowej. Obchodzono zapewne po dawnemu noc świętojańską, święto Kupały, palono wiosenne i letnie ognie, topiono dalej — wbrew zakazom Kościoła — Marzannę (choć pod wpływem Kościoła zmieniano to często na topienie Judasza) itd., ale zmiany uległy zwyczaje rolnicze, zwłaszcza szczytowy obrzęd dożynek; w tradycyjnym pochodzie i w towarzyszących mu pieśniach centralne miejsce zajął pan z dworu, jak to jest powszechnie w treściach tego obrzędu znanego z XIX wieku [20].

Obszerna literatura dotycząca treści umysłowych społeczeństwa tego okresu — wiedzy, wierzeń, wyobrażeń o świecie itd. wykazuje dość jednolity obraz, ale z wyłączeniem feudalnej góry. Wiadomo, że zarówno gmin szlachecki, jak i nieliczne polskie mieszczaństwo nie miały wyraźniejszych ambicji kulturalnych i do czasów saskich cały humanistyczny dorobek renesansu zginął niemal bez śladu. Drobną szlachta, podobnie jak chłop, była zasadniczo niepiśmienna. Nawet w wyższych warstwach szlacheckich kobiety — poza nauczaniem szycia i dobrych manier — nie otrzymywały innego wykształcenia. Wiadomości, jakie posiadano, pochodziły na ogół z tradycji ustnej lub co najwyżej ze wspomnianych poprzednio podręcznych dzieł. Treść zaś tych dzieł niemal dokładnie odpowiadała ówczesnej wiedzy chłopskiej. Dotyczyło to wiedzy o wszechświecie (Ziemia była nadal centrum świata, mimo że od odkrycia Kopernika minęło około 200 lat) oraz takich zjawisk, jak spadające gwiazdy (spada-

jące dusze), tęcza jako smok pijący wodę czy pojęcia o zwierzętach; klęski elementarne to nic innego jak kara boska; na otaczający świat można wpływać przez odpowiednie zaklęcia i zabiegi magiczne. Wierzono w czary i czarownice (właśnie w tym okresie nastąpiło wspomniane nasilenie procesów o czary), w różne duchy, w całą plejadę diabłów znanych z imienia i charakteru oraz z miejsc ich pobytu [3].

Przykładem tożsamości treści kulturowych chłopskich, plebsu miejskiego i gminu szlacheckiego może być lecznictwo ludowe. Kiedy się porówna treść wspomnianych encyklopedii i podręczników z zakresu praktyk leczniczych z tym, co wiadomo o medycynie ludowej, uderza duże podobieństwo, a nawet tożsamość. Dotyczy to zwłaszcza fitoterapii, lecznictwa opartego na właściwościach roślin. W tym zakresie górowała znajomością na pewno ludność wiejska. Była to przecież odwieczna wiedza i praktyka, związana z bezpośrednią znajomością świata roślin, stąd też, od chłopów, przedostawała się do miast oraz dworów i dworków szlacheckich. Kiedy jednak warstwy miejskie i szlachta wcześniej zaczęły korzystać z lecznictwa fachowego, oficjalnego, przez miejskie apteki (mówią o tym inwentarze mieszczańskie z tego okresu) oraz cyrulików i lekarzy, to wieś pozostała długo przy swoim lecznictwie ludowym. Ostatnio Adam Paluch z Uniwersytetu Wrocławskiego zadał sobie trud przebadania ludowego (chłopskiego) ziołolecznictwa w całości na podstawie wykorzystania pełnych źródeł zastanych, ankiet i badań terenowych. Efekt badań był zdumiewający. Okazało się, że ludność wiejska znała (i zna) właściwości lecznicze aż 374 roślin, przy czym 179 z nich należało do powszechnie lub bardziej w leczeniu stosowanych [127]. Jak wiadomo, istnieje dzisiaj w medycynie oficjalnej coraz silniejszy nawrót do posługiwania się lekami ziołowymi, stąd nawiązywanie do medycyny ludowej. Można zatem powiedzieć, że ludowe ziołolecznictwo jest ważnym wkładem wiedzy ludowej do kultury ogólnonarodowej.

Ciekawy obraz przedstawiały niektóre elementy kultury społeczno-symbolicznej. Istniała pewna stanowa rozpiętość, nie zawsze jednak istotna. Na przykład, w zwyczajach i obrzędach wyłączny okazał się kulig jako tylko szlachecka zabawa karnawałowa. Inne były wspólne i w swej znaczeniowej istocie tożsame. Wesela chłopskie, mieszczańskie i szlacheckie miały ten sam schemat zarówno w swej

wymowie dramatyczno-teatralnej, jak i w sensie wierzeniowo-magicznym i znaczeniowym. Oczywiście, im wyższa warstwa społeczna, tym większa wystawność tego obrzędu, ale były to sprawy drugorzędne. Podobnie było z obrzędami chrzcin i pogrzebowymi. Towarzystwo im te same symbole znaczeniowe i te same praktyki wierzeniowo-magiczne. Takie same czy zupełnie podobne zabiegi symboliczne w dniu Wigilii spotyka się we wszystkich stanach i warstwach społecznych (elementy wróżby, symboliczna liczba 3 lub 7, praktyki magiczne dla zapewnienia zdrowia, osobistego powodzenia na cały rok, zapewnienia urodzajów itp.). Powszechny u wszystkich był zwyczaj popielcowej kłody, praktykowany nawet na dworze królewskim. Dopiero od połowy XVII wieku stał się on właściwy tylko ludności wiejskiej i miejskiemu plebsowi. Podobnie było z wielkąnoćnym dyngusem i wieloma innymi zwyczajami. We wszystkich przejawach zwyczajowości i obrzędowości rodzinnej i dorocznej zmienna była tylko zewnętrzna oprawa i wystrój, odpowiednie do danego stanu i społecznej pozycji, ich zaś istota nie ulegała większym odchyleniom.

Zjawisko to da się wyjaśnić chyba dość prosto. Oto takie zwyczaje i obrzędy wywodziły się ze wspólnego podłoża, tkwiącego właśnie w tradycji kultury rodzimej, zwłaszcza ludowej. Dotyczyły one przecież istotnych spraw człowieka, jego życia i losu jako jednostki i jako członka społeczności. Te zaś sprawy zostały odpowiednio wytworzone i ustawione dużo wcześniej, bo już w epoce plemiennej. Późniejsze zróżnicowanie środowiska tych obrzędów wniosły nieistotne już zmiany, dodatki i odchylenia. Istota ich pozostała ta sama i jako taka utrzymała się w oryginalnej postaci i całej folklorystycznej oprawie raczej tylko w kulturze ludu. Nie dziwi zatem, że pod tym względem występowały znaczne podobieństwa w innych kulturach ludowych [20, s. 54—55].

Każdy z ówczesnych stanów żył jednak w swoim własnym środowisku, nie tyle przyrodniczym, ile społeczno-kulturowym, miał swój odmienny etos, swój system wartości nadrzędnych i praktyczno-użytkowych. Znajdował się też w innej sytuacji ekonomicznej. Musiało to pociągnąć za sobą określone różnice w stylu życia. Wiadomo, jak wyróżniał się sarmacki styl życia szlachty. Wymagałby on jeszcze uzupełnienia w takich dziedzinach życia obyczajowego, jak etykieta szlachecka przy powitaniach i pożegnaniach, ceremo-



niał w zachowaniach przy stole, odmienność mowy (ogólnonarodowy język literacki, stąd drwiny z mazurskiego dialektu szlachty zaściankowej) itd. Z wielu mogących wchodzić w grę analiz można wybrać tylko jeden aspekt — odmienne wzory miłości szlacheckiej i chłopskiej. Będzie on na tyle instruktywny, że może — przez analogię — rzucić światło także na inne sfery ówczesnego życia. Sprawie tej poświęcił ostatnio dogłębne studium Zbigniew Kuchowicz w obszernej książce *Miłość staropolska*. Cechą ogólną miłości szlacheckiej był swoisty dualizm etyczny, a co za tym idzie i dualizm zachowań. Obowiązujące szlachtę prawo ziemskie nie przewidywało kary za cudzołóstwo, natomiast mieszczan prawo magdeburskie, a chłopów ustawy dworskie srogo karały cudzołóstwo, o czym było sporo wzmianek w wiejskich księgach sądowych. Zmieniało się ustosunkowanie stanu szlacheckiego do miłości fizycznej. Renesans wpłynął na sporą rozwiąłość pod tym względem, kontrreformacja zaś — w myśl oddziaływania moralistów — usiłowała zaprowadzić surowość obyczajów, pojęcie wstydu, dziewictwa i grzechu, kary (boskiej) za cudzołóstwo, ale zarazem wysoką godność osobistą obu płci, ganiła brutalność itd. Zasady takie przyjęły się powszechnie raczej tylko wśród gminu szlacheckiego. Zamożna szlachta natomiast i magnateria inny miała oficjalny, a inny prywatny stosunek do spraw miłości. Cechowały ją dość swobodne obyczaje seksualne oraz przełamywanie w tym zakresie barier religijnych, stanowych i rasowych. Dość typowym zjawiskiem u magnatów było trzymanie (w stanie bezzennym) nałożnic, a w małżeństwie — niewierność i nie tylko korzystanie z nadarzającej się okazji, ale i organizowanie swobodnych spotkań, a nawet orgii. Szła też za modą zagraniczną, która hołdowała dużej swobodzie, aż do pewnego towarzyskiego ekshibicjonizmu.

Inna była — jak dowodził Kuchowicz — sytuacja w zakresie miłości w kulturze ludowej. „Kultura ta, szczególnie do XVII w., była dość zwarta, jej modele często nawet silniej oddziaływały niż nauki Kościoła. W interesującej nas dziedzinie nawiązywano do przedchrześcijańskich jeszcze wzorów, kierowano się przenoszonymi od wieków przez tradycję zwyczajami [...] ciało i życie cielesne posiadają tutaj charakter kosmiczny, a zarazem powszechny, publiczny [...], nie są one jeszcze całkowicie zindywidualizowane ani wyodrębnione spośród reszty świata [...]. Nosicielem pierwiastka mate-

rialno-cieleśnego [...] jest lud, który w toku swego rozwoju nieprzerwanie rośnie i odnawia się. Dlatego cielesność jest tu tak majestatyczna, zhiperbolizowana, niezmierniona [...]. Dawne obscena ludowe należy oceniać [...] w szerszym aspekcie, łączyły się bowiem one z całą postawą, koncepcją losu, w której erotyka zajmowała ważne miejsce. Stanowiły pozostałość dawnych obrzędów, a równocześnie zaspokajały rzeczywiste, intymne ludzkie potrzeby". Była to „...często pozostałość dawnych kultów wielbiących miłość jako wielką, niezniszczalną siłę chroniącą ludzkość przed wygaśnięciem". Stąd na przykład obrzędy sobótkowe, tak zwalczane przez Kościół „...miały wyraźny charakter święta miłości, podczas którego następowało oczyszczanie przez ogień i wodę". Była to więc inna etyka seksualna, która traktowała miłość jak naturalną dziedzinę życia. „Konsekwencją tej postawy był liberalizm okazywany wobec związków miłosnych ludzi stanu wolnego, przede wszystkim młodzieży [...]. Postawę tę gruntowało przekonanie, inne niż w kulturze refleksyjnej czy szlacheckiej, że szeroko pojęta miłość nie jest grzechem". Miłość w kulturze ludowej „traktowana jest bez śmiertelnej powagi", należała także do „ludowej kultury śmiechu", która sprawy miłości przekładała na codzienny, komunikatywny język obrazów kulturowych. Sprawy płci były w kulturze ludowej przedstawiane bez pruderii i bez wyrafinowania, tak typowych dla warstw elitarnych. Stąd też odmienny niż w kulturze szlacheckiej był stosunek do wstydlivosti ciała; nagość uważana była za rzecz naturalną i równocześnie za piękną. „Najróżniejsze zatem przyczyny — konkludował Kuchowicz — powodowały, że wśród warstw niższych i pospólstwa nie wstydzono się tak bardzo ciała. Kościół, moralści świeccy, starali się temu zjawisku przeciwdziałać, potępiano odprawiane nago obrzędy, wzywano kobiety, by bardziej dbały o okrycie. Proces «umoralniania» postępował jednak powoli, większe efekty osiągnano na wsi w tej dziedzinie dopiero w XIX stuleciu" [101, s. 180—224].

Można dodać, że sporo z ludowych cech miłości zachowało się na wsi polskiej prawie do czasów współczesnych. Jest znamienne, że współczesna moralność świecka w tym zakresie wydaje się nawiązywać do ludowej.

## PROBLEMY LUDU I NARODU W EPOCE OŚWIECENIA

### Świt nowej rzeczywistości

Od około połowy XVIII wieku zaczynały zachodzić w społeczeństwie polskim zmiany zapowiadające świt nowej epoki. Zarysowały się one we wszystkich powiązanych ze sobą dziedzinach życia: miały charakter gospodarczy i stąd społeczno-ustrojowy, ujawniały się w nowych prądach myślowych, w znanym „przewrocie umysłowym” — jak nazwał kiedyś ten okres Władysław Smoleński — obejmującym zarówno nowe zasady filozofii, ekonomii, jak i nowy model człowieka, obywatela, narodu i państwa, przejawiały się w aktywistycznych ugrupowaniach reformatorskich z jednej, a konserwatywnych z drugiej strony, znalazły odbicie w publicystyce, w literaturze pięknej, w próbach reformy gospodarki, szkolnictwa, obyczajów, stylu życia itd. Podstawą tych zmian były zarysowujące się przeobrażenia ekonomiczne. Polska zaczęła — z dużym opóźnieniem — wchodzić na drogę rozwoju większości krajów europejskich. Jako kraj rolniczy — z przesadą określana przez szlachtę jako „spichlerz Europy” — Polska znalazła pomyślne warunki zbytu produktów rolnych w uprzemysławiającej się i znacznie już zurbanizowanej Europie Zachodniej, stąd wzrósł globalny eksport zboża i produktów gospodarstwa wiejskiego. W związku z postępującym z wolna rozwojem polskich ośrodków miejskich, rynek wewnętrzny stał się bardziej chłonny. Zwiększyła się globalna produkcja rolna, związana także z postępami w osadnictwie wiejskim. W samej Wielkopolsce powstało w latach 1750—1772 ponad 200 nowych osad wiejskich, głównie czynszowych. Wskutek swoistego kryzysu gospodarki pańszczyźnianej wzrosła tendencja przenoszenia chłopów na czynsze. W Wielkopolsce i na Pomorzu liczba czynszowników wyniosła około

1/4 lub nawet 1/3 ludności wiejskiej, nic więc dziwnego, że dzielnice te przodowały w produkcji rolnej. Tam też zaczęto w uprawie roli stosować płodozmian zamiast wielowiekowej trójpolówki, pojawiły się też ulepszone narzędzia rolnicze.

Zacofana w porównaniu z Zachodem była produkcja rzemieślniczo-przemysłowa. Ale i w tej dziedzinie rozkwitło, szczególnie w Wielkopolsce, sukiennictwo, przeważnie o charakterze chałupniczym, szeroko zaś rozwinięte było — także po wsiach, zwłaszcza na Śląsku i w Małopolsce — płóciennictwo (wyroby płóciennicze spławiano masowo Wisłą do Gdańska). W niektórych miastach (Warszawa, Kraków, Gdańsk) zaczęły powstawać manufaktury — sukiennicze, kapelusznicze, fajansowe itd. jako załączki przyszłych fabryk. Z rozmachem powstawały też manufaktury magnacko-szlacheckie, niekiedy całe osady przemysłowe (tekstylne, hutnicze, metalowe, fajansowe, rolno-spożywcze), miały one jednak przeważnie krótki żywot. Powstawały one także w dobrach królewskich. Pojawiły się pierwsze przemysłowe spółki akcyjne, łączące kapitały magnackie, szlacheckie i mieszczańskie. W drugiej połowie XVIII wieku nastąpiło uprzemysłowienie Górnego Śląska (górnictwo węglowe, przemysł żelazny). Nowo powstające zakłady przemysłowe korzystały po części jeszcze z pracy pańszczyźnianej, przeważnie zaś z wolnego najmu.

Polityka ekonomiczna króla Stanisława Augusta Poniatowskiego, przez zaprowadzenie cła generalnego (1764), zniosła hamujące handel wewnętrzne cła prywatne i myta, doznała jednak zahamowania ze strony Prus, które po zajęciu Pomorza w I rozbiórce nałożyły wysokie cła na towary spławiane Wisłą. Usiłowano wówczas znaleźć inne drogi eksportu — przez Niemen i port w Połdździe oraz (kanałami) Prypecią i Dnieprem na Morze Czarne. Ulepszano zaniedbane drogi bite i budowano nowe. W większych miastach (głównie w Warszawie) zaczęły powstawać mieszczańskie banki kredytowe ułatwiające rozwój przemysłu i handlu [63, s. 32—47].

Katastrofa I rozbioru w 1772 roku utrudniła znacznie dalszy rozwój ekonomiczny kraju.

W całym kraju nastąpił przyrost ludności o 17%. Powiększały się zwłaszcza miasta. Po I rozbiórce znajdowało się ich w Koronie blisko 900, w większości były to jednak małe osady miejskie. Było tylko 6 miast liczących ponad 10 tys. mieszkańców, zaś 75 średnich. Najbardziej zurbanizowana była Wielkopolska, najmniej — Kujawy

i Mazowsze. Gwałtownie rozwinęła się w tym okresie Warszawa — z 23 tys. do 100 tys. mieszkańców w czasie Sejmu Czteroletniego. Do uzdrowienia gospodarki miejskiej przyczyniły się znacznie powołane w 1764 roku Komisje Dobrego Porządku. W ślad za tymi zmianami nastąpił społeczny i kulturalny awans mieszczaństwa. Przejawem tego była zwłaszcza ustawa sejmowa z 1791 roku przyznająca mieszczanom różne uprawnienia, m.in. własny samorząd miejski. Zaczęły zarysowywać się też zmiany strukturalne. Obok dotychczasowego patrycjatu, pospólstwa i plebsu zaczęła w życiu miejskim zaznaczać się z jednej strony — cienka jeszcze — warstwa inteligencji (lekarze, prawnicy, nauczyciele, pisarze, dziennikarze itp.) oraz zawiązek przyszłej burżuazji — bankierów, przedsiębiorców manufakturowych czy kupców, z drugiej zaś — wzrost warstwy miejskiego plebsu — ludzi luźnych, wyrobników, czeladników, służby itd. Bogatsi mieszczenie w większych miastach poczęli roztaczać mecenat kulturalny nad publicystyką broniącą ich interesów, budowali domy, a nawet pałace, chcąc dorównać magnaterii. Te warstwy mieszkańców miast, w większości nowego pochodzenia, stawały się aktywnym czynnikiem w życiu społeczno-kulturalnym, były podatne na radykalne „nowinki” płynące zwłaszcza z oświeceniowej myśli Zachodu.

Wszystkie wspomniane wydarzenia w zakresie gospodarki i ustroju zachodziły równocześnie z ożywionymi kontaktami bezpośrednimi i pośrednimi z Zachodem i z wpływami zachodniej myśli filozoficznej, ekonomicznej, społeczno-politycznej, pedagogicznej czy literackiej. Właśnie te nowe idee stały się podstawą „przewrotu umysłowego” i wykładnią działań czy usiłowań reformistycznych we wszystkich dziedzinach życia. Bez tych związków z myślą europejską wydarzenia krajowe tego okresu (także późniejszego) byłyby zgoła niezrozumiałe.

Idee oświeceniowe Zachodu ukształtowali tacy myśliciele angielscy, francuscy, niemieccy, jak: Newton, Shaftesbury, Berkeley, Hume, Wolter, tzw. francuscy encyklopedyści, Rousseau, Leibnitz, Wolf i inni. Ustaliło się kilka podstawowych koncepcji: przekonanie o sile rozumu zdolnego objąć, zrozumieć, poznać i wyjaśnić otaczający świat zgodny z „porządkiem natury”; z wiary w możliwość wiernego odczytania rzeczywistości zrodził się swoisty kult faktów i wysiłki w celu ich poznania i uporządkowania, usystema-

tyzowania; stąd pochodzi wiązanie celów poznawczych z praktycznymi, wprzęgnięcie osiągnięć nauki w racjonalne, lepsze urządzenie świata, w likwidowanie jego napięć i sprzeczności; wreszcie przekonanie, że świat ludzki cechuje się ciągłym postępem, a czynnikami przekształcania świata w tym kierunku jest nauka, technika i zorganizowana ludzka działalność.

Z tych podstawowych założeń i przekonań wywodziły się dalsze, pochodne idee: religijne, społeczne, polityczne, literackie itd. Należały do nich: uwolnienie człowieka spod wpływów systemu teologicznego, odrzucenie liturgii i obrzędowości na rzecz bezpośredniego kontaktu człowieka z Istotą Najwyższą, rewizja dotychczasowych poglądów moralnych, norm społecznych, wzorów kultury feudalnej, systemu tradycyjnych wartości w myśl zasady „równości wszystkich ludzi”, a jedynym kryterium miał być „oświecony umysł”, wykazywanie szkodliwości i degeneracji istniejących instytucji. „Rewizjonizm historyczny zaatakował przede wszystkim średniowiecze, określane jako epoka barbarzyństwa i upadku cywilizacji, narodzin feudalizmu wraz z jego mitami i instytucjami” [90, s. 13]. A znów francuskie teorie ekonomiczne fizjokratyzmu (F. Quesnay, A. R. Turgot) głosiły ustanowienie zasad prawnych zgodnych z „porządkiem naturalnym”, których istotą miała być wolność osobista, swoboda działania, prawo własności, a podstawą gospodarki rolnictwo jako ten dział, który wytwarza „czysty produkt”, gdy inne tylko przerabiają. Myśl ta, przeniesiona do Polski, miała duże znaczenie dla zainteresowań chłopami i ich kulturą.

Myśli oświeceniowe przeszczepiali do Polski licznie przybywający za czasów stanisławowskich cudzoziemcy z Włoch, Anglii, Francji, Niemiec — wydawcy, kartografowie, uczeni (kilku cudzoziemców było członkami Komisji Edukacji Narodowej i Towarzystwa Ksiąg Elementarnych), architekci, malarze. Coraz liczniejsze były też wyjazdy zagraniczne Polaków — artystów, pisarzy, polityków, poetów na studia. Przenosili oni do kraju nie tylko „nowinki”, ale i rzetelną wiedzę o społeczeństwach i ich kulturze.

Na krajowym rynku wydawniczym „...pojawiać się zaczęły setki przekładów najwybitniejszych dzieł autorów obcych. Po latach względnej izolacji nawiązywano do wszystkich interesujących i nowych kierunków europejskiego życia umysłowego i artystycznego [...] Czytelnik polski zyskiwał bezpośredni dostęp do twórczości

Locke'a, Monteskiusza i Pope'a, Woltera i Russo, Younga i Macphersona, Buffona i Diderota [...] Równocześnie księgarze, korzystając z tego, iż język francuski był rozpowszechniony wśród warstwy zamożniejszych, sprowadzali paryskie nowości [...] W tych warunkach intelektualna i artystyczna kultura Polski była spleciona różnorakimi więzami ze wszystkimi prądami epoki. Dyskutowano w Warszawie — w salonach i w prasie — na równym poziomie jak i w innych stolicach świata nad paradoksalną tezę Rousseau na temat postępu cywilizacji i szczęścia ludzi. Wolter budził u nas — podobnie jak gdzie indziej — zagorzałe spory [...] Z ciekawością przyjmowano informacje i krytyki zamieszczone w *Wielkiej Encyklopedii Francuskiej*. Do prac nad reformą ustroju i ustawodawstwa wykorzystywano liczne dzieła najwybitniejszych prawników Francji i Włoch” [161, s. 303].

Pod wpływem idei oświeceniowych, a w nawiązaniu do rzeczywistości polskiej, rozwinęła się bogata literatura piękna oraz publicystyka. W literaturze był to nowy prąd — klasycyzm, nawiązujący do renesansowego preklasycyzmu i sięgający po klasycystyczne wzory francuskie. Był to złoty okres literatury stanisławowskiej, który wszedł na stałe do skarbcza kultury narodowej. Prócz druków samodzielnych, literatura klasycystyczna znalazła swoje miejsce zwłaszcza na łamach organu królewskiego „Zabawy Przyjemne i Pożyteczne” (1770—1777), pierwszego pisma literackiego w Polsce. Okazało się, „...że takie gatunki klasycystyczne, jak oda, sielanka, satyra, bajka, poemat sielski i heroikomiczny mogą służyć celom oświeceniowej dydaktyki, a nawet wyrażać nowe postawy i konflikty” [90, s. 281]. Najwybitniejszymi tego przedstawicielami byli tacy pisarze okresu, jak: Adam Naruszewicz, Stanisław Trembecki oraz Ignacy Krasicki. Ich poezja i proza zawierały sporo treści satyrycznej i moralizatorskiej, kwestionowały ahumanistyczny sens idylli ziemiańskiej, krytykowały kulturę sarmacką, na miejsce sarmaty jako uosobienia zła wstawiały nowego, „oświeconego” bohatera, nowy wzór „szlachcica europejskiego”. Na uwagę zasługuje ówczesna twórczość dramatyczna takich pisarzy, jak: Franciszek Bohomolec, Franciszek Zabłocki, Julian Ursyn Niemcewicz czy Wojciech Bogusławski, twórca sceny polskiej. Jeśli zaś chodzi o publicystykę, to pokreślić należy, że za czasów stanisławowskich wychodziło około 80 tytułów czasopism o łącznym

nakładzie kilkudziesięciu tysięcy egzemplarzy. Rozszerzył się zatem znacznie wzrost informacji i zasięg myśli społeczno-politycznej.

## **Walka o model państwa i społeczeństwa — sprzeczności i kontrasty**

Wszystkie procesy zachodzące w epoce stanisławowskiej były z sobą sprzężone, zazębiały się, jedne pociągały za sobą inne, stanowiły wyraz narastającego zwrotu w dziejach wewnętrznych kraju.

Zarysowujący się kryzys gospodarki folwarczno-pańszczyźnianej, uwidoczny m.in. w licznych wystąpieniach antyfeudalnych chłopów, wywoływał w światlejszych umysłach refleksję nad koniecznością wprowadzenia w tym systemie jakichś ulepszeń. Jedną z prób ich wprowadzenia były oczynszowania, dość już popularne na terenie Wielkopolski i Pomorza, związane tam głównie z nowym osadnictwem wiejskim. Przykładem zaświeciły władze miejskie Poznania, które już na początku XVIII wieku przeprowadziły oczynszowanie kilku wsi podmiejskich. Za ulżeniem doli chłopów, zmianą ich położenia, a nawet nadaniem im wolności osobistej opowiadał się już w roku 1733 Stanisław Leszczyński w książce *Głos wolny wolność ubezpieczający*. Konieczność wprowadzenia pewnych przynajmniej reform postulowały potem najwybitniejsze umysły: Stanisław Staszic — *Uwagi nad życiem Jana Zamoyskiego* (1785), *Przestrogi dla Polski* (1790), Hugo Kołłątaj w swoich pismach (1777—1790), Józef Wybicki, Jacek Jezierski i inni. Idea oczynszowań lub połączenia renty pieniężnej z odrobkową, głównie w dobrach królewskich, zataczała szerokie kręgi na terenie Wielkopolski, Prus Królewskich, w Małopolsce oraz na ziemiach litewsko-białoruskich. Niektórzy prywatni właściciele także w swych dobrach wprowadzili oczynszowanie. Uczynił tak Paweł Brzostowski, Joachim Chreptowicz, Ignacy Masalski, Andrzej Zamoyski, Anna Jabłonowska. Charakterystyczne, że oczynszowania — nie wszystkie udane — miały miejsce głównie w latyfundiach magnackich.

Był to jeden, chłopski aspekt rzeczywistości, który poruszał ówczesne wybitne, postępowe umysły, ale tylko te. „Sprawa chłopska” — jak już ją można określić — nie ruszyła z miejsca. Poza



wspomnianymi czynszowaniami nie doszło do uchwalenia żadnych ustaw państwowych zmieniających dotychczasowy status społeczny chłopów. Nawet Sejm Czteroletni i Konstytucja 3 maja z 1791 roku — mimo ożywionej publicystyki ze strony reformatorów — nic w sprawie chłopskiej nie uchwałyły, poza enigmatycznym (i nie mającym później żadnego znaczenia praktycznego) „wzięciem chłopów w opiekę”. Okazało się bowiem, że egoistyczny opór magnaterii i szlachty folwarcznej był nie do przełamania.

Można przytoczyć wymowny przykład. W Polsce szlacheckiej brak było dotychczas ogólnego, powszechnie obowiązującego zbioru praw, mimo że usiłowano takie sejmom przedstawiać. W roku 1776 powstał wśród reformatorów projekt zebrania i opracowania takiego ogólnego kodeksu. Powierzono je byłemu kanclerzowi, A. Zamoyskiemu, który po I rozbiornie usunął się z życia publicznego, „nie chcąc być urzędowym świadkiem zdrożności ziomków i najeźdźców”. Przy pomocy J. Wybickiego i za doradą biegłych w prawie opracował on *Zbiór praw sądowych*, który zamierzał przedstawić sejmowi do uchwalenia. W sprawie chłopskiej kodeks nie zawierał żadnych istotnych postanowień reformatorskich. Dzielił on chłopów na przypisańców i wolnych. Tych pierwszych — a stanowili oni ogromną większość — pozostawiał nadal w dyspozycji szlachty posesjonatów, ich jurysdykcji, w ramach ogólnych przepisów prawno-policyjnych, nie zapewniających chłopom żadnej swobody osobistej. Jedynie chłopom wolnym zbiór przyznawał prawo obywateli niższego rzędu, a więc pewien zakres osobistej niezależności, prawo posiadania lub dzierżawienia gruntów, odwoływania się do sądów grodzkich — a więc bardzo niewiele. Projekt nie był więc postępowy i gdyby stał się ustawą, byłby — jak to oceniono później (A. Helcel) — „jednym z najsurowszych prawodawstw europejskich”. Ale nawet jako taki został — mimo dwuletnich zabiegów — odrzucony przez sejm w roku 1780. I to w jakiej atmosferze! „Zaledwie marszałek wniósł projekt pod obrady — pisał A. Świętochowski w głośniejszej *Historii chłopów polskich* — wybuchła wrzawa «jak gdyby jaki okropny potwór zjawił się w Izbie». Krzyczano: «Nie ma zgody». Wreszcie za przykładem posła poznańskiego, Sokolnickiego, rzucono projekt o ziemię z wściekłością i wzgardą. Daremnie marszałek wzywał do spokoju, daremnie król przymawiał krzykaczom, że nieznają dzieła [...] Nie chcia-

no nikogo słuchać, domagając się natychmiastowego odrzucenia bez rozpraw”. Odrzucono nawet próbę uchwalenia złagodzonej wersji zbioru i uchwalono, że „na zawsze go uchylamy i na żadnym sejmie, aby nie był wskrzeszany, mieć chcemy”. A gdy współpracownik Zamoyskiego, Józef Wybicki, usiłował projekt przedstawić na sejmiku w Środzie, spotkał się z takim oporem szlachty, że nie tylko zaniechał kandydowania na posła do sejmu, ale musiał potajemnie ze Środy umykać w obawie o swe zdrowie i życie [165, s. 354—361].

Sprawa „naprawy Rzeczypospolitej” stawała się jednak coraz bardziej aktualna. Zmierzał ku naprawie skupiony przy królu obóz rządzący w celu ulepszania funkcjonowania państwa, parło ku temu coraz szersze grono osób myślących kategoriami państwa, a nie tylko stanu szlacheckiego, zwłaszcza najbardziej radykalna grupa reformatorów skupiona wokół „Kuźnicy” H. Kołłątaja — ta, która „odważyła się myśleć” w myśl racjonalistycznych idei oświeceniowych. „Szlachta średnia, widząc nader słabe możliwości awansu w ramach państwa «złotej wolności», zaczęła wyrażać zainteresowanie sprawami reformy ustrojowej, a zarazem tendencję do podniesienia na wyższy poziom intelektualny i ekonomiczny swego stanu, m.in. przez eliminowanie z życia politycznego ciemnej biedoty szlacheckiej i zbliżenie się do aktywizującego się politycznie mieszczaństwa, z którym będzie wiązała się również gospodarczo” [171, s. 365]. Z drugiej strony „myślenie kategoriami narodu” i równoznaczne temu „myślenie kategoriami państwa” cechowało rosnące i coraz silniejsze ekonomicznie mieszczaństwo (zwłaszcza warszawskie), które — przy znacznej pomocy nowej inteligencji — dziennikarzy, pisarzy, artystów, adwokatów itd. — zmierzało ku „uobywatelnieniu trzeciego stanu”.

Nowy program polityczny, społeczny i kulturalny usiłował wcielić w życie — przez sejm i stworzenie nowych instytucji — król Stanisław August Poniatowski. Tak więc sejm 1764 roku stworzył specjalne komisje skarbowe oraz wojskowe w celu m.in. zwiększenia liczby wojska, usprawnienia administracji i pewnego ograniczenia władzy magnatów. Uchwalono głosowanie na sejmikach i w komisjach sejmowych większością głosów (co jednak wkrótce pod naciskiem obcych potęg musiano cofnąć), zniesiono wówczas prywatne cła i myta, a na ich miejsce wprowadzono cło generalne

(państwowe); zarządzono nową lustrację dóbr królewskich, ujednolicono miary i wagi, postanowiono też zniesienie na sejmie konwokacyjnym *liberum veto*. Król utworzył fachowy organ doradczy i zarządzający pod nazwą Gabinetu Królewskiego, zreformował pocztę, powołał „Monitor” — organ zwolenników reform. Wspomnieć też trzeba o otwarciu (1765) wielce potem zasłużonej Szkoły Rycerskiej, o reformie Akademii Krakowskiej i Wileńskiej, a zwłaszcza o utworzeniu (1773) Komisji Edukacji Narodowej, słusznie określonej jako pierwsze w Europie ministerstwo oświaty. Szczytowym wreszcie osiągnięciem stał się Sejm Wielki i Konstytucja 3 maja.

Można postawić pytanie, czym w istocie były poczynania tych, którzy „odważyli się myśleć” i tego obozu, który „odważył się działać”? Chodziło istotnie w pierwszym rządzie o wzmocnienie państwa, o umożliwienie jego funkcjonowania w sytuacji, gdy Polska „nierządem stała”, gdy kraj składał się z oddzielnych prowincji magnackich oraz samodzielnych dominiów szlacheckich, a także masy mało uświadomionego narodo i politycznie gminu szlacheckiego. Obóz reformatorski był świadom grożącego Polsce niebezpieczeństwa ze strony sąsiednich potęg absolutystycznych — Rosji, Prus i Austrii. Unaoczniał to I rozbór Polski. Nic dziwnego zatem, że większość postanowień reformatorskich przypadła na okres między I a III rozbiorem. Chodziło o model państwa: „albo nowoczesnej monarchii konstytucyjnej, albo federacji magnackich prowincji” [161, s. 368].

Ruch reformatorski skierowany był więc przeciw magnatom, tym, którzy rządili w swoich latyfundiach jak w udzielnych księstwach, prowadzili samodzielną politykę, także zagraniczną, wchodzili w układy z obcymi siłami, mieli własne wojsko i wprzęgali w arkana swej egoistycznej polityki masy szlacheckie. Magnateria znana też była z rozrzutnego i rozwiązłego trybu życia. W okresie zaborów dbała o własne sprawy, a nie o interesy państwa. Stąd pochodziła sarkastyczna i pesymistyczna ocena sytuacji przez A. Świętochowskiego, że oto „...zwierzchnia warstwa szlachty polskiej składała się z trzech głównych żywiołów: z konserwatystów, zakamieniałych w swym oporze przeciwko wszelkiemu postępowi, z lękliwych reformatorów, którzy więcej jęczeli w skargach na chorobę narodu, niż starali się usunąć jej przyczynę, i wreszcie — w ogrom-

nym procencie — z nikczemników, kupionych przez mocarstwa rozbiorowe i zdolnych do wszelkich podłości na zgubę Polski” [165, s. 353—354].

Sytuacja była mocno skomplikowana, a warunki działania obozu reform bardzo trudne. To nie tylko kosmopolityczna i egoistyczna postawa magnatów, zresztą nie wszystkich, bo i wśród nich występowały „działacze postępowi (Andrzej Zamoyski, Ignacy Potocki). Rzecz w tym, że „...ani ideologia oświecenia, ani pierwszy rozbiór nie wstrząsnęły mocniej uprzywilejowaną pozycją szlachty w Rzeczypospolitej. W drugą połowę XVIII w. wkraczała szlachta pełna jak najgorszych tradycji doby saskiej, a tylko jej część zdołała się z tych wpływów otrząsnąć i szukać nowych dróg. Większość uważała nadal wszelkie zmiany za szkodliwe, czego wyraz dała zarówno w opozycji przeciwko reformom z pierwszych lat panowania Stanisława Augusta, jak i w potępieniu Kodeksu Zamoyskiego, jak wreszcie w akcesach do Targowicy” [63, s. 63].

Sytuacja szlachty zaczęła się stopniowo zmieniać na gorsze, a w ślad za tym następowała powolna zmiana świadomości. Pogorszyło się położenie szlachty na ziemiach zabranych w I rozbiórce (zniesienie wyjątkowych przywilejów), w czasie trwających wojen związanych z konfederacją barską i targowicką wiele rodzin szlacheckich podupadło i część ich musiała przenieść się do miast przy równoczesnym wzroście znaczenia zamożnego mieszczaństwa. Wydarzenia te wysunęły na czoło dążeń reformatorskich, wraz z ideą umocnienia państwa, sprawę struktury narodu. Stawało się jasne, że wzmocnienie państwa i utrzymanie niepodległości nie stanie się możliwe, jeśli ich podstawą będzie — jak dotychczas tylko „naród szlachecki”. Powstało więc pytanie: „...kto w Polsce jest czy też kto w Polsce powinien być, a więc musi stać się narodem, jeśli nim jeszcze nie jest” [70, s. 73].

W atmosferze fermentu ideologicznego były różne koncepcje. Większość opowiadała się nadal za „narodem szlacheckim”, za ideą stanową, a dla uzasadnienia swego konserwatywnego stanowiska sięgnięto znów do mitu etnogenetycznego szlachty, już zmodyfikowanego, według którego szlachta pochodziła od towarzyszy mitycznego Lecha, którzy podbili miejscowych Sarmatów i obrócili ich w poddanych. Druga koncepcja zmierzała do uważania za naród tylko posiadaczy, a więc prócz szlachty posesjonatów także

zamożne mieszczaństwo. Tylko oni mieli mieć prawa polityczne. Znalazło to swój wyraz m.in. w Konstytucji 3 maja, która zacieśniała granice między szlachtą-posesjonatami a mieszczaństwem: szlachcic mógł obejmować zajęcia i funkcje miejskie bez utraty szlachectwa, mieszczanin zaś mógł posiadać dobra ziemskie, jeśli uzyskał nobilitację. Nastąpiły więc liczne nobilitacje mieszczan tego czasu. Prawa polityczne traciła natomiast szlachta gołota. A liczba jej wynosiła około 400 tys.

Najdalej w pojęciu narodu poszła grupa radykałów, owych „polskich jakobinów”, złożona głównie z przedstawicieli nowo tworzącej się warstwy inteligencji, a skupionych głównie wokół „Kuźnicy”. Grupa ta głosiła hasła radykalne: krytykę poddaństwa i pańszczyzny, konieczność ich zniesienia, domagała się pełnego uobywatelnienia jako podstawy całego społeczeństwa, a także włączenia „pospółstwa” w życie narodu. Wyraził to najwyraźniej Franciszek Salezy Jezierski, głosząc: „Według mnie pospółstwo winno by się nazywać pierwszym stanem narodu albo — wyraźnie mówiąc — zupełnym narodem. Bogactwo i moc państwa pospółstwo składa i pospółstwo utrzymuje charakter narodu”. Lud powinien mieć prawa polityczne, być dopuszczony do władzy przez swoich reprezentantów, bo gdy rządzą tylko uprzywilejowani, „to taka rzeczpospolita przewodzących możnowładców sprzeciwi się rzeczpospolitej ogólnej, gubi się” [108, s. 49 i nast.].

Były to jednak poglądy i dążenia w stosunku do ówczesnej rzeczywistości nazbyt radykalne i wykraczające poza możliwości ich realizacji. Górę wzięła — i to raczej przejściowo — idea „łagodnej rewolucji”, wyznawana zwłaszcza przez Staszica i Kołłątaja, choć jej wyznawcy reprezentowali także ideę szerszą, że oto na naród składają się miliony ludzi mówiących po polsku. W rzeczywistości przeważał u reformatorów pogląd na państwo jako na system oparty na hegemonii szlachecko-mieszczańskiej. W tworzeniu nowoczesnego narodu chłopom nie przyznawano większej roli. Nie stali się oni przedmiotem poważniejszych odgórnych zabiegów reformatorskich; mimo że czasami sami stawali się podmiotem działań (supliki, na przykład tarczyńska z 1767 roku, różne formy walki z uciskiem feudalnym). Zarówno przedmiotem, jak i podmiotem stali się chłopcy w czasie powstania kościuszkowskiego 1794 roku, ale tylko przejściowo. Mimo lansowania przez Sejm Wielki tezy,

że naród obejmuje wszystkie stany włącznie z chłopami, zwyciężyło w praktyce pojęcie narodu jako nadal narodu szlacheckiego z przewagą szlachty średniej, tej, która starała się przechowywać istotne tradycje narodowe. Stąd — obok hołdowania cudzoziemszczyźnie (na przykład w strojach, w czym celował sam dwór królewski) — zaznaczył się u tej szlachty nawrót do „stroju narodowego” — sarmackiego, także poszukiwanie nowego modelu obyczajowego, stylu życia z wykorzystaniem tradycji staropolskich [90, s. 302]. Ta średnia szlachta czy raczej jej znaczna część, była też głównym nosicielem świadomości narodowej w końcu XVIII wieku, już jednak wespół z pierwszą polską inteligencją zawodową oraz z wykształconą, patriotyczną warstwą mieszczaństwa. Te warstwy też były odtąd głównym reprezentantem i twórcą elitarnej kultury narodowej.

Trudno mówić o stanie świadomości narodowej u chłopów. Z jednej strony burzyli się przeciw uciskowi feudalnemu, ale brali też udział w „wojnach narodowych”, zwłaszcza w powstaniu kościuszkowskim. Ale motywacja tego udziału nie jest bliżej znana. Być może, zarysowywał się już jakiś „nowy sposób myślenia”. Niemożliwe bowiem jest oddzielenie u chłopów świadomości klasowej i narodowej.

Podsumowując krótko istotne osiągnięcia wieku oświecenia, można stwierdzić, że Polska pozostała nadal państwem feudalnym, a szlachta zatrzymała władzę polityczną i przywileje ekonomiczne. Mentalność i moralność społeczeństwa miała nadal cechy tradycyjne. Powstały jednak nowe zasady wartościowania ludzi, przebiła się zasada równości naturalnej, oceny człowieka według wykształcenia, zdolności i pracowitości. Myśl społeczna zaczynała uwalniać się z więzów feudalnego społeczeństwa i z hierarchii Kościoła. Większość reformatorów to duchowni (byli nimi: obaj Załuscy, Konarski, Bohomolec, Naruszewicz, Krasicki, Kołłątaj, Dmochowski, Książnin, Karpiński, Piramowicz, Jezierski). Zawiązała się grupa „ludzi luźnych” z różnych warstw społecznych, którzy podjęli wspólną działalność społeczną, polityczną i oświatową. Nastąpił także poważny rozwój nauki i podstawy nowoczesnej metody poznawania przyrody i społeczeństwa, dążność do odkrywania rządzących tam praw, zastosowanie wiedzy w gospodarce, oświacie, lecznictwie, sztuce wojennej, łączenie teorii z praktyką. Szczegół-

nie ważne było pierwsze w dziejach upowszechnianie nauki, włączanie uczonych w życie publiczne, pierwszy okres uczenia racjonalnego myślenia i pożytecznego działania [161, s. 333—339].

Osiągnięciem omawianego okresu było także swoiste „odkrycie” kultury wsi, kultury ludowej i pierwsze próby włączenia niektórych jej elementów w kulturę narodową.

### **Oświeceniowe „odkrycie” wsi i kultury ludowej — początki nauki o ludzie**

Mówiąc o oświeceniowym „odkryciu” wsi i kultury ludowej, należy zastanowić się, czy takie określenie jest usprawiedliwione? Czyżby dopiero teraz dostrzeżono realia rzeczywistości chłopskiej? Czy kultura chłopska była dotychczas pojęciem nieznanym?

Dość jednoznaczna odpowiedź znajduje się w charakterze literatury staropolskiej. Polska była krajem głównie rustykalnym, krajem, w którym ośrodkami kultury stały się nie tyle miasta, ile właśnie wieś — pałace, dwory i dworki szlacheckie. Niemożliwe zatem, aby sprawy wsi nie znalazły odbicia w literaturze. Chodzi tylko o to, jakie to było odbicie. Przegląd literatury zarówno pięknej, jak i publicystycznej tego okresu daje obraz wyraźny: 1) część znaczniejsza literatury staropolskiej, łącznie nawet z gospodarczą (Anzelm Gostomski) to swoista arkadia — apoteoza życia wiejskiego szlachty, jeśli zaś chodzi o chłopów, to widzenie ich życia przez pryzmat sielanki; 2) stosunkowo nieliczne głosy krytyczne, zwracające uwagę na krzywdę i nędzę chłopską spowodowane wszechwładzą pańską i ciężarami pańszczyźnianymi i proponujące od tej strony „naprawę Rzeczypospolitej”; 3) obraz życia i kultury chłopskiej nader powierzchowny, jednostronny i fragmentaryczny, w którym trudno doszukać się jakichś bliższych szczegółów; obraz ten jest pełniejszy jedynie w relacjach cudzoziemców podróżujących po Polsce (U. Werdum i inni).

Przykładów można by przytoczyć aż nadto u takich autorów, jak Mikołaj Rej, Andrzej Frycz Modrzewski, Marcin Bielski, Jan Kochanowski, Erazm Otwinowski, Łukasz Górnicki, Sebastian F. Kłownik, Kasper Miaskowski, Szymon Szymonowic, Szymon Zimorowic, Krzysztof Opaliński, Waclaw Potocki i inni lub u kazno-

dziejów, jak Hieronim Powodowski, a zwłaszcza Piotr Skarga. Większe zbliżenie do rzeczywistości można znaleźć w pismach Braci Polskich, w literaturze plebejskiej (sowizdrzalskiej) oraz w głośnych lamentach chłopskich. Literatura staropolska widziała wieś w krańcowo przeciwstawnych ujęciach: z jednej strony sielankowo barwne prace chłopów przy żniwach, orce i świętowaniu, z drugiej zaś — jako środowisko zaniedbania, nędzy, ciemnoty i ośrodek niepewnych czy wrogich sił społecznych. Brak natomiast wszelkich zainteresowań kulturą chłopską jako systemem światopoglądowo-obrzędowym czy innym. Z kultury umysłowej zainteresowanie budził jedynie folklor jako dla niektórych źródło twórczości literackiej.

Inaczej stało się dopiero w literaturze oświeceniowej w twórczości Krasickiego, Kołłątaja, Jezierskiego czy Staszica. Krasicki w *Panu Podstolim* (1778) odzwierciedlał m.in. mieszkania ówczesnych chłopów, pisząc: „Chałupy chłopów naszych niskie są, okienka w nich małe, kominy nad dach po większej części nie wywiedzione, podłóg nie masz; stąd zacieśnione powietrze, dym, wilgoć zarażają mieszkających i nieznacznie wprawiają w defekta” (tj. choroby — J. B.). Krytykował poddaństwo i jego skutki: „Stąd w panach wzgarda ku poddanym, w poddanych nienawiść ku panom. Czegoż się z tych wzajemnych sposobów myślenia spodziewać można? Oto pan, gardzący osobą chłopą swojego, o jego dobre mienie nie dba; chłop, nienawidzący pana, pracować na niego nie chce. Stąd źródło nieporządku w majątnościach, przyczyna upadku gospodarstwa, ruina kraju” (Księgi I i II).

Właśnie sprawy ogólnej nędzy chłopów pańszczyźnianych i konieczność zmiany dotychczasowego ustroju, będącego przyczyną zarówno niskiego stanu gospodarstwa narodowego, jak i niskiego poziomu umysłowego chłopów i ich milczącej nienawiści do szlachty folwarcznej przebijały się na czoło u wszystkich postępowych pisarzy okresu stanisławowskiego. Można powiedzieć, że nastąpiło wówczas „odkrycie”, ujawnienie dla opinii publicznej złego położenia chłopów i uzasadnianie konieczności reform gospodarczych. To nastawienie przysłoniło potrzebę ukazania rzeczywistego poziomu kultury wsi i chłopów. W tej mierze istniały tylko ogólniki. W takim duchu umieszczali anonimowi pisarze swe artykuły w „Monitorze” (1765—1785), na przykład w numerze XXV z 1767



roku: „Każą przez tydzień chłopu na pańszczyznę samowtór wychodzić, a przez trzy dni pojedynczo: tłoki dzień, szarwarku dzień, a za tanie pieniądze dzień odbywać [...] Chłop tedy dla tych przyczyn nie mając czasu sobie zrobić, musi swój zbiór z pola, swój zasiew opóźnić i przez to obrócić się wniwecz. Stąd zaś nie inna konsekwencyja, tylko porzucenie swego siedliska, uchodzenie przed srogością swego pana, i opuszczenie wsi”.

W tym duchu wyrażał się Stanisław Leszczyński w *Głosie wolnym wolność ubezpieczającym*. Józef Wybicki w *Listach patriotycznych* (1778) szukał źródła ciemnoty i pijaństwa w czynnikach obiektywnych i domagał się swobody w przenoszeniu się chłopów, rozwoju rzemiosła i handlu. Podobnie wyrażał się w swoich pismach Hugo Kołłątaj, na przykład w *Listach Anonima* (1788), w których pisał: „Ten to jęk uciśnionych ściąga podobno z wysoka okropne na naród nasz plagi, poddając nas wstydliwemu upodleniu i dependencji (zależności — J. B.) obcej za tak wielkie upodlenie [...] Oddajmy to, cośmy mu (tj. ludowi — J. B.) świętokradzko wydarli, w czymesmy prawo boskie i ludzkości zgwałcili, to jest oddajmy mu wolność [...] a lud ten pracowity, lud żywiący nas i dający żyźność włościom naszym podwoi ochotę i szczerze przywiązawszy się do ziemi, ubogaci nierównie całą powszechność, powiększy nasze dostatki, kochać będzie Ojczyznę i znać ją za prawdziwie swoją, względem której niczym się dzisiaj od bydłat nie różni” [Część II, list 2].

Okazało się, że najbardziej wyostrzone oko na polskie stosunki i polską wieś mieli cudzoziemcy, którzy z różnych powodów przejeżdżali przez Polskę czy jakiś czas w Polsce mieszkali. Dla nich wszystko, co widzieli było — w porównaniu z własnym krajem — atrakcyjne, nawet egzotyczne, więc rzucające się w oczy. Hubert Vautrin, podróżnik z Francji, który od 1777 przebywał cztery lata w Polsce, przedstawił dość dokładny obraz zagrody chłopskiej w swoich pamiętnikach: „...los dostarcza mu (chłopu) budulca, a siekiera jest jedynym narzędziem obróbki. Ścina sosny, zabiera pnie, piłując je wzdłuż na pół, układa na czterech głazach rozmieszczonych jako fundament w czterech rogach kwadratu [...] Wznosi się w ten sposób klatkę [...] z dwoma otworami; przez jeden z nich [...] wpada światło, przez drugi [...] wchodzi ludzie. W pewnej odległości od domu stoi sklecona z chrustu szopa, która służy za

stodołę [...] Kilka zabłąkanych tu i ówdzie, w wielkiej odległości od siebie, zbudowanych z drzewa wiosek rozpaczliwym swoim wyglądem harmonizowało w zupełności z otaczającą je nędzną okolicą. W tych skupiskach chat jedynym miejscem, w którym mógłby zatrzymać się podróżny, były należące do Żydów lepianki”.

W innym zaś miejscu Vautrin podał charakterystyczny obrazek rodzajowy: „W czasie karnawału chłopci z kilku wsi zbierają się w karczmie, gdzie dwa lub trzy kieliszki wody ognistej i trochę chleba składają się na całą ich ucztę. Przy dźwiękach cymbałów lub skrzypiec żydowskiego grajka kręcą się rytmicznie, stłoczeni na małym kawałku podłogi. Przerwy w tańcu zapełniają piciem wódki i ożywioną rozmową”.

Najbardziej zdecydowanie i w jaskrawych barwach wyrażał się w sprawie położenia chłopów twórca polskiego przemysłu w okręgu staropolskim — Stanisław Staszic, zwłaszcza w głównym dziele *Przestrogi dla Polski* (1790).

Wiadomo już, jakie były konkretne efekty tych i innych głosów reformatorskich. Należy podkreślić fakt, że oto klasa chłopska została w myśli oświeceniowej uznana — pierwszy raz w historii polskiej — za podstawową siłę ekonomiczną w społeczeństwie. Był to z jednej strony wyraźny wpływ idei zachodnioeuropejskiej, z drugiej zaś wynik zastosowania tej idei do warunków polskich. Zadziałało więc podstawowe założenie myśli fizjokratycznej, dominującej wówczas w Europie, że źródłem bogactwa kraju jest rolnictwo. Centralna stała się zatem kwestia agrarna — ustrój rolniczy i położenie klasy rolników — chłopów, owych „producentów rolnych”. Spekulatywne teorie filozoficzne z podstawową ideą postępu ludzkości zostały w społeczeństwach zachodnich przełożone konsekwentnie na ideę walki o „prawa człowieka i obywatela”. Stąd poszło dążenie do zniesienia poddaństwa i tyranii (czego dokonała Wielka Rewolucja Francuska, co potem wojska napoleońskie usiłowały przenieść do innych krajów europejskich), do zaprowadzenia tolerancji religijnej, równości obywatelskiej (hasła „wolność—równość—braterstwo”), poszanowania godności ludzkiej, a także starania o oświecenie szerokich mas ludowych. Te zasady zwróciły uwagę na lud jako podstawę egzystencji nowoczesnego, oświeconego i scentralizowanego państwa.

Założenia te i idee spowodowały, że w wielu państwach i kra-

jach europejskich lud stał się odąd nie tylko — jak poprzednio — przedmiotem spekulacji filozoficznych, historiozoficznych i wymyślenia utopii, lecz także obiektem badań o charakterze topograficzno-statystycznym. Chodziło o zorientowanie się w liczbie, rozmieszczeniu, podstawach bytu i właściwościach ludu jako podstawy życia państwowego. Uwidocznił się zasadniczy i typowy dla oświecenia ciąg myślowy i jego konsekwencja. Oto filozofia oświeconego absolutyzmu hołdowała w przemyśle zasadom merkantylnym, w rolnictwie zaś wspomnianym zasadom fizjokratyzmu. Te ostatnie postulowały podniesienie rolnictwa i jego oparcie na racjonalnych zasadach. Pojawiła się bogata literatura fachowa — rolnicza oraz prace statystyczne, geograficzne i inne, dające rozeznanie w rzeczywistym stanie ludu rolniczego. Ówczesne państwa były wieloetniczne (klasycznym przykładem monarchia austriacka), dlatego badania doprowadziły po raz pierwszy do swoistego „odkrycia” grup etnicznych i etnograficznych, nie wchodzących dotychczas w zakres polityki państwowej, kierującej się poprzednio głównie interesami dynastycznymi. Zainteresowanie tymi grupami prowadziło bezpośrednio do poznania ich bytu, a stąd do „odkrycia” kultury ludu jako swoistego fenomenu. A ponieważ wiodąca była idea postępu, stąd odkrywaniu kultury ludu towarzyszyła ocena tej kultury z tego punktu widzenia. Dlatego też literatura ówczesna nie ograniczała się do formalnego (zresztą dość powierzchownego i wyborczego, częściowego) odzwierciedlenia stanu tej kultury, lecz zawierała postulaty zwalczania zacofania, przesądów, zabobonów, „złych” obyczajów itd. Jednym słowem — zmierzała do „oświecenia” ludu. Łączyło się z tym staranie o upowszechnienie szkolnictwa ludowego.

Na takim właśnie podłożu powstało w społeczeństwach europejskich pierwsze naukowe zainteresowanie kulturą ludu określane różnymi nazwami. Obok więc już znanego wcześniej, ale jeszcze nie upowszechnionego łacińskiego terminu *ethnographia*, pojawiły się na określenie tej nauki nazwy w językach narodowych: w języku niemieckim (1787) — termin *Volkskunde* (wiedza o ludzie), w języku francuskim — *l'art et tradition populaire* (badanie sztuki i tradycji ludowej), w języku angielskim — *folk life research* (badanie życia ludu), w czeskim *národopis* (opis ludu) obok stosowanego nieco później ogólnego określenia *etnografia*. W Polsce upo-

wszeczenie terminu „etnografia” nastąpiło dopiero od drugiej połowy XIX wieku, obok wcześniej (i długo potem) stosowanego ludoznawstwa. W Rosji upowszechniło się w ciągu XIX wieku jednolite dotąd określenie „etnografia”.

Nauka o ludzie i jego kulturze w oświeceniu nie miała jeszcze ustalonych zakresów przedmiotowych i własnych metod. Nastąpiło to dopiero w drugiej połowie XIX wieku. Na „naukę o ludzie” składały się na Zachodzie opracowania różnego rodzaju. Były to więc opisy podróźnicze kraju czy krajów, zwracające główną uwagę na krajobraz i wizualną kulturę materialną oraz na dające się uchwycić obyczaje. Były to opracowania statystyczne, geograficzne, topograficzne i agrarystyczne, takie, które odpowiadały fizjokratycznej polityce państwa. Pojawiać się zaczęły także paraetnograficzne monografie poszczególnych regionów, a nawet opisy etnograficzne poszczególnych grup etnicznych. Uwidoczniło się to na przykład w opracowaniach dotyczących Łużyc, które — w języku niemieckim, a także serbołużyckim — ukazały dość jasny obraz kultury Łużyczan i doprowadziły do powstania lużyckich organizacji kulturalnych. Tak było też na terenie Czech i Słowacji, gdzie pojawiły się oświeceniowe monografie poszczególnych grup etnicznych — Czechów, Słowaków, Rusinów, Słoweńców, Chorwatów [20, s. 155—170].

Jak wynika z poprzednich wywodów, czasy stanisławowskie spopularyzowały jedynie kwestię chłopską, nie przyniosły natomiast żadnych konkretnych programów badania kultury chłopskiej. Do zaczątków takich badań dochodziło okreśną niejako drogą, w badaniach historii narodowej.

Czasy stanisławowskie zostały uznane przez historyków jako okres formowania się nowoczesnego narodu, historia zaś miała temu formowaniu pomagać, miała pełnić zadania wychowawcze. Ale to już historia nowego typu. W miejsce dotychczasowej historii kronikarskiej kształtowały się nowe jej zasady oparte na racjonalizmie, empiryzmie i sensualizmie, na naczelnej idei postępu. Za przedmiot zaś swoich zainteresowań historia zaczęła brać po raz pierwszy wszystkie klasy narodu, łącznie z instytucjami społecznymi i gospodarczymi, obyczajami i w ogóle sprawami kultury [68]. Tak stawał sprawę nadworny historyk i autor *Historii narodu polskiego* (1780—1789) i wielu innych dzieł, Adam Naruszewicz.

Wspomniany już Franciszek Salezy Jeziernski traktował tradycję ludową jako źródło historyczne równe pisanemu. Głosił m.in., że gdy „...szlachta w całej Europie i po wszystkich narodach jest podobna do siebie i formuje jakby jedno pokolenie ludzi; rozmawiają do siebie językami, których uczą się w młodości, mają naukę i grzeczność, obłudę i pychę. Pospólstwo zaś rozróżnia narody, utrzymuje rodowitość języka ojczystego, zachowuje zwyczaje i trzyma się jednostajnego sposobu życia” [108, s. 49]. Podobne stanowisko zajmował Tadeusz Czacki (1765—1813), historyk prawa, encyklopedysta, autor prac o Żydach, Karaimach, Cyganach i Tatarach. Wskazywał on wyraźnie na źródła historyczne tkwiące w „gminnych tradycjach”.

Badanie „gminnych tradycji” było jednak wówczas raczej tylko postulatem, a nie programem. Sytuacja zmieniła się nieco po utracie niepodległości. Wówczas, po katastrofie rozbiorów, nie można było być „historykiem świata chłodnym”. Upadek państwa nadał historii narodowej nowe znaczenie. Dzieje ojczyste miały — przez ukazanie pięknych jej kart — ocalić dobre imię narodu polskiego, miały więc one na celu wychowawczo-narodową rolę dla przyszłych pokoleń. „Należało zatem przeszłość Polski dokładnie badać. Zabytki chronić przed niszczeniem, rejestrować, ocalać, gromadzić na sposób muzealny” [176, s. 7].

Właśnie w owej historii narodowej, w badaniu gminnych tradycji doszło do pierwszego w ogóle sformułowania programu badań ludoznawczych, zarówno typu etnograficznego, jak folklorystycznego. Programy te przybrały po raz pierwszy charakter instytucjonalny, mianowicie w ramach założonego w roku 1800 Towarzystwa Warszawskiego Przyjaciół Nauk, działającego Uniwersytetu Wileńskiego oraz otwartego w roku 1816 Uniwersytetu Warszawskiego.

Pełny niemal program badań etnograficznych sformułował Hugo Kołłątaj w liście do Jana Maja pisanym z więzienia w Ołomuńcu w roku 1802. List ten został opublikowany dopiero w roku 1810 w „Pamiętniku Warszawskim” i odtąd stał się niejako obowiązującym programem polskich badań ludoznawczych. Kołłątaj, obeznany znakomicie z literaturą europejską, znał na pewno programy i osiągnięcia badawcze nad kulturą ludu w innych krajach europej-

skich, co zapewne pomogło mu w opracowaniu swego kwestionariusza takich badań.

Kołątaj sformułował apel o „doskonałe dzieło o obyczajach, zwyczajach, obrządkach narodu polskiego” i to nie na podstawie życia szlachty czy mieszczan, ale obserwacji całej ludności kraju, z naciskiem na relikty przeszłości i współczesne obyczaje ludu. Pisał, że „trzeba nam poznać obyczaje spolsztwa we wszystkich prowincjach, województwach i powiatach”. W jedenastu szczegółowych punktach postulował badania: mowy (dialektów), różnic w ubiorze „nie tylko co do kraju, ale nawet co do koloru, żadnego gatunku ich okrycia nie opuszczając”; należy zbadać każdy „obrzadek przy godach weselnych, przy urodzinach, przy pogrzebach”; zabawy „spolsztwa stosownie do części roku”, jego muzykę, instrumenty muzyczne, pieśni weselne, pasterskie, żałobne, historyczne, kołysanki, bajki i historyjki; gusła i zabobony oraz „zwyczaje dawnej religii pogańskiej, jako to: o sobótkach podczas posilenia dnia z nocą letniego i podobnych innych”; postacie i fizjonomie; rodzaje pożywienia, mieszkania, budownictwa, sprzętów domowych; trzeba zbadać także rodzaje gospodarki, jak pasterstwo, rolnictwo, rękodziela; wreszcie nałogi i wady oraz choroby i sposoby ratowania chorych. Wskazywał też na konieczność zebrania jak najdokładniejszych wiadomości oraz — w miarę możliwości — zaopatrzenia ich dobrymi rysunkami obiektów, „które nie dość jest opisać, ale je trzeba widzieć i czytelnikom w kopersztychach przedstawić” [177, s. 23, 77].

Program badań ludoznawczych Kołątaja — choć najpełniejszy — nie był wówczas jedyny. Uniwersytet Wileński ogłosił w 1805 roku zbliżoną ankietę, w tymże roku Tadeusz Czacki puścił w obieg ulotkę w celu uchwycenia ludowych praktyk, przesądów i wierzeń w myśl przekonania, że „w popularnych tradycjach, zasłoną zabobonnością przyćmionych, kryją się niekiedy ważne dla fizyki, historii naturalnej, medycyny, rolnictwa itd. prawdy” [177, s. 22]. W latach 1807 i 1809 Wawrzyniec Surowiecki na posiedzeniach TWPN rozwinął plan badań o charakterze etnograficznym i archeologicznym w prezentowanej własnej rozprawie *O sposobach dopełnienia historii i znajomości dawnych Słowian*. Stanisław Staszic w swoim *Dzienniku podróży* oraz na posiedzeniach TWPN

w latach 1805—1809 — zastanawiał się nad wiedzą ludową o przyrodzie i szukał w tej wiedzy prawdy obiektywnej. W roku 1815, po wojnach napoleońskich i utworzeniu Królestwa Polskiego, generał Wincenty Krasiński przedstawił w TWPN projekt badania całego kraju w podziale na województwa i powiaty, w których to badaniach należało opisać „ubiór ludzi, ich zwyczaje, śpiewy narodowe, tradycje i przesady” [177, s. 25—42].

Podobnych postulatów i projektów było wówczas więcej. Podjęcie badania tradycji ludowych charakteryzowało nie tylko polską myśl oświeceniową. Podobne poczynania — znacznie zresztą wcześniejsze — wystąpiły w Anglii, Francji, Niemczech, Szwajcarii, Austrii, a także w Rosji. W tym powszechnym zwrocie ku ludowości kładziono nacisk na folklor. W nim poszukiwano śladów i źródeł rodzimej historii. Myśl polska szła w ślady zachodniej, ale nie we wszystkim oraz nieco inaczej. Od połowy XVIII wieku Zachód zafascynował się poszukiwaniem starożytnych pieśni. Był to przemożny wpływ dwóch głównie wydawnictw. W roku 1762 James Macpherson ogłosił poemat *Pieśni Osjana*, tłumaczony i omawiany u nas na początku XIX wieku jako rzekomo najstarsze, zachowane u ludu ballady, mające ukazać Anglikom i Szkotom źródła ich historii i tradycji. W tym samym czasie (1765) Thomas Percy opublikował trzytomowy zbiór reliktyw starodawnej poezji angielskiej (*Reliques of Ancient English Poetry*), zawierający starożytne, narodowe ballady skaldów. Zainteresowania myśli zachodniej pieśniami ludowymi miały charakter nie tyle historyczny, ile estetyczno-literacki — poszukiwania najstarszego okresu twórczości ludowej. Były to zresztą wydarzenia zawierające załączki nowego ukierunkowania myśli, mianowicie romantycznej.

W myśli polskiej chodziło o nieco szersze sprawy. Zainteresowania szeroko pojętym folklorem należały do ogólnych poszukiwań rodzimej historii w celu określenia charakteru narodowego, a wszystko — w celu wychowania narodowego. Z jednej strony zwrócono uwagę istotnie na pieśni ludowe, w TWPN planowano nawet wydanie dużego zbioru pieśni ludowych polskich i słowiańskich, ważniejsze jednak dla tego Towarzystwa były pieśni dla ludu według projektu kanonika, Jana Woronicza w postaci *Pięcioksięgu* jako — w myśl idei oświecenia ludu — „środek upowszechnienia narodowego języka, dziejów i moralności wśród wszystkich miesz-

kańców tej ziemi” [177, s. 36]. Chodziło więc o wychowawczą funkcję poezji w celu utrwalenia tradycji narodowej.

Szeroko rozumiany folklor (choć tego terminu wówczas jeszcze nie używano) w postaci ludowych zwyczajów, obyczajów, wierzeń i różnorodnych praktyk ujmowano jako źródło do dziejów nie tylko narodowych, polskich, ale i słowiańskich. Stąd z jednej strony pochodzi dzieło Juliana Ursyna Niemcewicza *Podróże historyczne po ziemiach polskich* (wydane dopiero w 1859 roku), zawierające podania narodowe (o Krakusie, Wandzie, Popielu, o miejscach cudownych), a zwłaszcza wcześniejsze (1816) *Śpiewy historyczne*, wydane z muzyką Karola Kurpińskiego, drugiej zaś — takie dzieła, jak Benedykta Rakowieckiego *O stanie cywilnym dawnych Słowian* (1821) i tegoż *Prawda ruska* (1820—1821), zawierające apoteozę dawnego życia i ustroju gminnego Słowian, przepojone duchem panslawizmu czy praca Wawrzyńca Surowieckiego *Śledzenie początku narodów słowiańskich* (1824), która znalazła duże uznanie za granicą (J. P. Szafarzyk), zawierała bowiem konfrontację relikwów obyczajów ludowych z dawną słowiańską religią, świętami, wróżbami i obrzędami. To pierwsze w literaturze przyznanie przynależności ludów do wielkiej wspólnoty słowiańskiej.

Ważna była postawa badawcza, że zachowane wśród ludu relikty obyczajów mogą rzucić światło na narodową przeszłość.

Myśl oświeceniowa podeszła do tradycji ludowych racjonalistycznie. Fakty kulturowe widziane u ludu zestawiano z „oświeconym rozumem”, przepuszczano niejako przez przysłowiowe „mędrca szkiełko i oko”. Zasady te doprowadziły do swoistego rozczarowania. Okazało się, że „ludowe wierzenia, przesady i zabobony nie wyszły zwycięsko z pierwszej próby ich naukowego uwierzytelnienia. Po penetracji, jakiej w pierwszym piętnastoleciu XIX wieku dokonano w dziedzinę folkloru, uczeni nie znaleźli w nim takiego zasobu wiedzy, aby można było na jego fundamencie oprzeć oświatę wsi [...] W sumie zabobony były po prostu sprzeczne z zasadami elementarnej oświaty i aby ją rozkrzewić, należało obalić te symbole niewiedzy i prymitywnego myślenia” [177, s. 34].

Można powiedzieć, że myśl oświeceniowa, kierowana zasadami rozumu, nastawiona na postęp i oświatę ludu, nie potrafiła dotrzeć do istoty kultury ludowej, tak odmiennej od kształtującej się na zasadach racjonalnych kultury elitarnej. Kultury ludowej



po prostu nie rozumiano. Zapewne takie nastawienie ówczesnej inteligencji twórczej było też powodem, że ogłoszony w 1827 roku przez Towarzystwo Warszawskie Przyjaciół Nauk konkurs na opis dawnych obyczajów, obrzędów, wierzeń, sposobu życia polskiego ludu wiejskiego nie powiódł się. Po prostu prac konkursowych nie nadesłano. A wkrótce przysła klęska powstania listopadowego, a z nią obiektywne trudności w organizacji nauki polskiej.

Jak więc widać, instytucjonalne zainteresowanie się kulturą ludową w ramach TWPN oraz inne inicjatywy nie doprowadziły do żadnych zorganizowanych badań terenowych kultury chłopskiej. Zaslęgi tego okresu były jednak poważne. Po raz pierwszy podjęto w ogóle temat chłopów i chłopskiej kultury i choć projektów badawczych nie realizowano, to problem tej kultury spopularyzowano wśród wykształconej warstwy społeczeństwa, oswojono z nim kręgi społeczne oraz przygotowano podłoże naukowe i moralne przyszłym badaczom. Co więcej, niektóre elementy kultury ludowej już wówczas zostały uznane za wartości narodowe, na przykład strój krakowski, podniesiony do tej godności symbolicznie przez Tadeusza Kościuszkę. W stroje ludowe ubierano niekiedy niektóre oddziały wojskowe. Coraz większą uwagę zaczęto zwracać na pieśni ludowe i ludową muzykę.

Wyraźny zwrot w wartościowaniu i rozumieniu folkloru jako wartości narodowej wprowadziła myśl romantyczna, przejawiająca się już wyraźnie w końcowym okresie oświecenia.

## ROMANTYZM. SPRAWY LUDOWOŚCI, NARODU I KULTURY NARODOWEJ

### Romantyzm — narodziny idei

Idea a życie — oto najszerszy zakres, w którym dochodziło od-tąd do coraz częstszego wiązania spraw ludu i jego kultury ze spra-wami narodu, atmosfera, w której powstały znamienne dla kultu-ry polskiej dzieła — literackie, artystyczne, naukowe.

Cały wiek XIX był — można rzec — okresem szczególnego od-działywania w społeczeństwie polskim kolejnych, zmiennych idei jako motorycznych sił społecznych. Można je określić jako prądy umysłowe. Prąd bowiem umysłowy to określona w swej treści idea czy zespół pokrewnych idei, zrodzonych w pewnych warun-kach, a reprezentowanych przez określone grupy, warstwy czy kla-sy społeczne jako przekonania zbiorowe, będące wyrazem określo-nego zapotrzebowania i zmierzające do zrealizowania wyznaczo-nych celów. Każdy prąd umysłowy jako zbiorowa idea i wyraz zbiorowej świadomości, zawierał jakąś podstawową zasadę, jakąś naczelną wartość, wokół której tworzył się określony światopog-ląd — swoiste widzenie świata, a w nim człowieka i jego kultury.

Niezmiernie interesujące jest następstwo po sobie kolejnych prąd-ów umysłowych, owych podstawowych zasad (bo każdy z prądów z czasem przeżywał się i ustępował miejsca następnemu). Jest tu coś podobnego do kolejnych zmian mody: „krótka” ustępuje miej-sca „długiej”, aby z kolei znów ustąpić „krótkiej”. Jest tu też coś z owej słynnej triady Hegla, kiedy to rozwój następuje od tezy, przez antytezę, do syntezy. Coś podobnego spostrzega się w następ-stwie dwóch prądów: oświeceniowego i romantycznego. Podstawo-we wartości oświecenia to — jak już powiedziano — racjonalizm,

wiara z siłą rozumu zdolnego poznać otaczający świat, przekonanie o ciągłym rozwoju, który jest zarazem postępem, a miarą tego postępu miał być m.in. poziom umysłów ludzkich — stąd tendencja do „oświecania umysłów” przez rozwój szkolnictwa, oświaty i gospodarki.

Dominujący w „warstwach oświeconych” w Polsce od lat dwudziestych XIX wieku prąd romantyzmu był oświeceniowemu przeciwny, był jego antytezą; odwrócił podstawowe zasady i wartości. Mówiąc najkrócej, przeciwstawił się elitarnemu intelektualizmowi i racjonalizmowi. W miejsce „mędrca szkiełka i oka” postawił intuicję, wyobrażnię, uczucie, wiarę, emocję, siłę świadomej woli, potęgę „ducha”, wartość czującej i myślącej świadomości. W swej genezie był to prąd indywidualistyczny, przeciwstawiający jednostkę ludzką światu, głosił przekonanie o suwerennej władzy twórczej jednostki, był formą indywidualnej ekspresji artystycznej. Był to bowiem głównie prąd literacko-artystyczny, a dopiero wtórnie — jak właśnie w Polsce — miał poważną otoczkę społeczno-polityczną i narodową.

Romantyzm nie był oryginalną polską ideą. Powstał na Zachodzie i stamtąd promieniował na inne kraje, także słowiańskie. Polski romantyzm miał swoiste oblicze, które trudno należycie wyjaśnić i ocenić bez nawiązania do myśli zachodniej z jednej, a do stosunków polskich z drugiej strony.

Jak to zwykle bywa, nowy prąd myślowy rodził się w ramach poprzedniego jako jego przeciwieństwo. Myśl preromantyczna wyrosła na Zachodzie z oświeceniowej jako jej kontrast. Źródłem nowej ideologii stała się głównie twórczość francuskiego myśliciela, Jana Jakuba Rousseau (1712—1778); zwłaszcza dwa jego dzieła: *Nowa Heloiza* (1756—1758) oraz *Emil, czyli o wychowaniu* (1762). Apoteozował w nich idylliczną społeczność wiejską — rolę uczucia, „prawo natury”, znaczenie ludzkiej indywidualności itd. Idee tego myśliciela, zawarte także w głośniejszej rozprawie *Umowa społeczna* (1762), stały się wydarzeniem, zostały przyjęte szeroko w świecie i wywołały swoisty przewrót w poglądach na świat i na wartość ludzkiej jednostki. Tkwiły w nich także ideowe podstawy Wielkiej Rewolucji Francuskiej.

Równocześnie zachodziły inne ważne wydarzenia. W latach 1762

i 1765 poeta szkocki, James Macpherson, ogłosił *Pieśni Osjana* jako zbiór rzekomo najstarszych ludowych pieśni celtyckich, w rzeczywistości zaś — o czym dowiedziano się kilkadziesiąt lat później — jego własne utwory naśladowujące styl ludowy, a w roku 1765 Thomas Percy — *Reliques of Ancient English Poetry* — zbiór ballad jako relikty najstarszych skaldów. Dzieła te, a zwłaszcza *Pieśni Osjana*, zdobyły ogromną popularność w świecie. Rozbudziły zainteresowania poezją ludową jako rzekomo pierwszym, niepisanym okresem literatury narodowej, a stąd jako śladami historii narodowej. To rzekome „odkrycie” Macphersona stało się „zaraźliwe”: niemal w każdym z krajów poszukiwano podobnych pieśni, zmierzano do odkrycia swego narodowego Homera. *Pieśni Osjana* zostały przyswojone także literaturze polskiej w tłumaczeniach I. Krasickiego, W. Ostrowskiego, K. Koźmiana i S. Goszczyńskiego [164].

Z czasem dołączyły się dalsze inspiracje doprowadzające ostatecznie do pełnego sformułowania myśli romantycznej i jej oddziaływania w kulturze każdego kraju.

Preromantyczna i romantyczna myśl zachodnia miała — obok swych założeń filozoficznych — charakter czysto literacki, znalazła też swoje uzewnętrznienie artystyczne w plastyce (malarstwo) i architekturze (styl neogotycki). W zwrocie zaś do średniowiecza zainteresowała się twórczością ludową jako rzekomym pierwszym okresem twórczości artystycznej w ogóle. W twórczości literackiej odrzucała wyrozumowane zasady i rygory klasycyzmu i racjonalizmu na rzecz nieskrępowanej ekspresji indywidualnej, hołdowała natchnieniu, sentymentalizmowi, wyobraźni, oryginalności, silnej twórczej indywidualności, fantastyce, a nawet mistycznemu wizjonerstwu; stworzyła byronowski typ bohatera romantycznego i swoisty typ „powieści-grozy”.

W krajach środkowej i wschodniej Europy, zwłaszcza w krajach słowiańskich, romantyzm miał szerszy kontekst. Kraje te stały pod przemożnym wpływem niemieckiej myśli romantycznej. Wykazali to przekonująco zwłaszcza J. Matl (1956), A. Orłowski (1961) i J. Horák (1963). Chodzi głównie o myśl folklorystyczną powiązaną ze sprawami narodowo-politycznymi.

## Europejski pochód romantyzmu

Preromantyczna i romantyczna idea literacka została w Niemczech, zwłaszcza okresu napoleońskiego, przerobiona i zaopatrzona w idealistyczne podstawy filozoficzne i narodowo-polityczną ideologię. Powstała swoista postać romantyzmu niemieckiego dzięki niemal równoczesnym poglądom wybitnych myślicieli. Gdy w filozofii sztuki romantycznej i w ogóle w wypracowaniu zwartego światopoglądu niemieckiej szkoły romantycznej szczególne zasługi położył F. W. Schelling (1775—1854), w filozofii historii i państwa J. G. Fichte (1762—1814) i J. W. F. Hegel (1770—1831), to największy wpływ na myśl folklorystyczną w krajach słowiańskich, powiązaną najściślej z ideą słowiańskości, wywarły teorie Herdera, a następnie braci Schlegelów i Grimmów.

J. G. Herder (1774—1803) oddział na Europę, a zwłaszcza na Słowiańszczyznę, głównie dwoma dziełami: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784—1791) (*Myśli o filozofii dziejów*) oraz *Stimmen der Völker in Liedern* (1803). Będąc sam typowym przedstawicielem oświecenia, dał zasadnicze idee niezmiernie produktywne w rozwoju oblicza społeczno-narodowego i politycznego romantyzmu słowiańskiego, głównie przez stanowisko w sprawie samej filozofii, gdyż — jak pisał — „...wszelka filozofia, która ma się stać własnością ludu, musi czynić lud swym punktem centralnym”; przez prezentowanie dość radykalnych poglądów atakujących absolutyzm państwowy, sztywność Kościoła wywierającego zgubny wpływ na kulturę ludów Europy; przez domaganie się zniesienia pańszczyzny i głoszenie idei człowieczeństwa i emancypacji człowieka; dzięki twierdzeniu, że między poszczególnymi narodami nie ma różnic jakościowych, lecz istnieje absolutna jedność rodzaju ludzkiego od ludów prymitywnych do cywilizowanych, przede wszystkim zaś dzięki szczególnym sympatiom do Słowian i traktowaniu ich jako ludów wykazujących szczególne wartości charakteru i kultury i jako tych, które w dalszych losach Europy miały odegrać zasadniczą rolę. Herder pisał: „Słowianie rozmilowani byli w gospodarce rolnej, w bogactwie trzód i zbóż, a także w różnych rzemiosłach domowych [...] Byli uczynni, gościnni aż do rozrzutności, byli miłośnikami wiejskiej swobody, ale przy tym ulegli i posłuszni, byli wrogami grabieży i rabunku”.

Po tak pięknej ocenie charakteru Słowian, Herder przewidywał w końcu ich wielką przyszłość. Warto się z tą przepowiednią zapoznać: „Koło wszystko zmieniającego czasu obraca się jednak niepowstrzymanie. Wobec tego zaś, że narody te zamieszkują w swej największej części obszar ziemi, który byłby najpiękniejszy w Europie, gdyby był w całości uprawiony i udostępniony dla handlu, oraz wobec tego, że można się też chyba spodziewać, że ustawodawstwo i polityka w Europie sprzyjać muszą i sprzyjać będą w coraz wyższym stopniu nie duchowi wzajemnemu, ale cichej pracy i pokojowym stosunkom handlowym między narodami, więc i wy, ludy obecnie tak głęboko pogrążone w niedoli, a niegdyś pracowite i szczęśliwe, będziecie mogły, obudzone z długiego, ciężkiego snu, uwolniwszy się z łańcuchów niewoli, korzystać — jako ze swej własności — z naszych pięknych obszarów od Morza Adriatyckiego do gór karpackich, od Donu do Mołdawy i obchodzić tam swe dawne święta spokojnej pracy, i prowadzić swą wymianę handlową” [71, s. 325—328].

J. G. Herder pisał też, że dotychczasowa historia Europy pisana była przez inne ludy, ale przyszłą kartę historii zapiszą właśnie Słowianie. A słowa te pisał wtedy, gdy większość narodów słowiańskich nie miała własnej państwowości, a naród polski właśnie ją tracił. Myśli Herdera trafiły więc w społeczeństwie polskim na podatny grunt. Przedstawił je w 1820 roku zarówno Kazimierz Brodziński („Pamiętnik Warszawski”), jak i J. B. Rakowiecki (*Prawda ruska*). Idee Herdera, przedstawiające szczęśliwy byt dawnych Słowian oraz ich wspaniałą przyszłość, stały się podstawą powstania swoistego mitu.

Teorie Herdera kontynuował szczególnie F. Schlegel (1772—1829), główny ideolog wczesnego romantyzmu niemieckiego, uzasadniający i rozwijający myśli Herdera o literaturze ludowej jako „duszy narodu”. Twierdził on, że najwspanialszym okresem historii było średniowiecze, że jakość romantyczna powstała ze związku „ducha nordyckiego z duchem chrześcijaństwa”, że wreszcie indywidualna osobowość była przejawem osobowości plemienia itp. Kiedy zaś potem F. C. Savigny i L. Ranke rozwinęli kult narodowości w nauce historycznej, kiedy okazało się, że niemiecki romantyzm był odrodzeniem niemieckiego języka i wyrazem tendencji zjednoczenia niemieckiego rozdarcia szczepowego — ta pełna już

a inna od zachodniej idea romantyzmu niemieckiego uzyskała pełną siłę oddziaływania na myślicieli w krajach słowiańskich. Wpływ niemieckiego idealizmu lat 1770—1830 na słowiańszczyznę był istotnie silny i oddziaływał zarówno bezpośrednio z Jeny, Berlina, Heidelbergu czy Wiednia, jak i pośrednio przez samą dyfuzję literatury niemieckiej czy francuskiej [118].

Równoległe z tym ideologiczno-filozoficznym wpływem szedł z Niemiec inny, czysto folklorystyczny. Gdy w ślad za wezwaniem Herdera wyszedł w latach 1805—1808 pierwszy niemiecki zbiór pieśni ludowych w wydaniu L. A. von Arnima i C. Brentano pod romantycznym tytułem *Des Knaben Wunderhorn*, w latach zaś 1812—1823 ukazały się głośne w świecie trzypięciotomowe *Kinder- und Hausmärchen* braci J. i W. Grimmów, w latach 1816—1818 tychże *Deutsche Sagen*, a później opracowania słownikowe i gramatyki, stąd zaś rzeczywiste początki językoznawstwa i zastosowanie metody historyczno-porównawczej w literaturze — folklorystyka niemiecka zaczęła gwałtownie promieniować na Europę, także na Słowiańszczyznę [74, s. 11—13].

Był to pierwszy w historii wielki zwrot ku badaniu ludowej tradycji folklorystycznej. Gdy myśl oświeceniowa zakładała poznanie kultury ludu w jej niemal pełnym kształcie, to prąd romantyzmu zawęził swe zainteresowania niemal wyłącznie do zjawisk folkloru.

J. G. Herder stworzył i upowszechnił — po raz pierwszy tak wyraziście — pojęcie narodu, ludu oraz „ducha ludu” przejawiającego się w jego obyczajach, pieśniach, treściach opowiadaniowych itd. Pojęcia te zrobiły odtąd zawrotną karierę. Romantyczne idee: narodu, narodowości, świadomości narodowej, kulturowej odrębności każdego narodu, narodowego indywidualizmu — miały niezwykłą siłę promieniowania zwłaszcza na te narody — jak większość słowiańskich — które nie miały politycznej samodzielności. W samych Niemczech, politycznie rozbitych, po okresie upadku w czasach wojen napoleońskich, idee te stały się podstawą dążeń do narodowego odrodzenia i zjednoczenia. W każdym zaś kraju wywołały gwałtowny zwrot ku badaniom folklorystycznym.

Romantyczna treść pojęcia ludu i jego miejsca w obrębie narodu oraz powstałe wówczas zagadnienie świadomości i odrębności narodowej z jednej, a światowa kariera *Pieśni Osjana* z drugiej strony, skryształizowały się na terenie Niemiec głównie w dwóch

kierunkach poczynił: w powstaniu badań językoznawczych oraz we wspomnianym poszukiwaniu i badaniu poezji i prozy ludowej jako właśnie najczystszych, nie skażonych przejawów i języka, i kultury narodowej w ogóle. Tak narodziło się z jednej strony językoznawstwo porównawcze (głównie działalność braci Grimm), z drugiej — badania folklorystyczno-literackie, mające służyć poznaniu tajemnic „ducha ludu”, którego istnienie starano się uchwycić i wykazać w manifestacjach kulturowych ludu, zwłaszcza w pieśniach, bajkach, podaniach, wierzeniach i w obrzędach kulturowych.

Dzieje ludoznawstwa w każdym z krajów słowiańskich wykazywały żywą recepcję i rozwinięcie — choć z różnym opóźnieniem — zasadniczych idei romantyzmu — właśnie romantyzmu niemieckiego. Gdy z Europy Zachodniej szedł nieokreślony „powrót do natury” Rousseau, który zakwitł mdłym światłem estetycznego sentymentalizmu, gdy pod wpływem pisarzy angielskich powstał literacki prąd scottyizmu i byronizmu, wyznaczający określony wzór osobowości twórcy — literata i malarza, to na myśl ludoznawczą oddziałał przemożnie herderyzm. Prąd herderyzmu stał się dla krajów słowiańskich jakąś ideą synkretyczną, złożoną z wielu elementów. Można w nim odszukać i tęsknotę za ludowymi starożytnościami literackimi w postaci *Pieśni Osjana* Macphersona czy *Reliques Percy'ego* i głośne oraz zawierające najwięcej dynamizmu społeczno-politycznego idee samego Herdera o narodach słowiańskich, o ludzie, o cechach ludowo-narodowych wyrażających się w pieśni ludowej itd., to także osiągnięcia zbierackie i analityczne Arnima, Brentano, Grimma i innych, rozszerzające pierwszoplanowe zainteresowania pieśnią ludową na całą ludową twórczość artystyczną.

W tak odczuwanym i ukształtowanym herderyzmie zawarte były te wszystkie podstawowe idee społeczno-narodowe, które tkwiły u ludów słowiańskich *in potentia*, wyzwoliły drzemiące tendencje i siły, rozświetlały nagle horyzonty przyszłości i kierunek działania. Był to jedyny okres w historii stosunków niemiecko-słowiańskich, w którym istniała zgodność społeczno-narodowych, politycznych i kulturalnych tendencji narodu niemieckiego i budzących się do życia narodowego ludów słowiańskich. To przecież złoty okres humanizmu niemieckiego!

W każdym z krajów słowiańskich prąd romantyzmu rozpoczął



się od gwałtownego zwrotu ku poszukiwaniom ludowej twórczości poetyckiej. Nie chodzi, oczywiście, o odtworzenie tej bogatej i obszernej historii, ale jedynie o zarysowanie jej głównych linii w celu wydobycia ludoznawczych konsekwencji tego ruchu.

Zachód zachwycił się nadal swym *Osjanem*, Niemcy odkrytymi w połowie XVIII wieku *Nibelungami*, Duńczycy otrzymali (1811) swoje *Altdänische Heldenlieder*, a Szwedzi *Svenska Folkvisor* (1815). Lönnrot dał potem Finom głośną *Kalewalę*, zaś Kreutzwald Estończykom ich epopeę *Kalevipoeg*. Słowianie szukali także swoich historycznych epopei ludowych. Czacki wierzył w pilnie poszukiwanego przez siebie polskiego Osjana, tak jak i Chodakowski. Wiodące w polskim ruchu umysłowym Towarzystwo Warszawskie Przyjaciół Nauk ogłosiło w 1821 roku — jak już wspomniano — konkurs na zbiory pieśni ludowych. Wcześniej już czeski poeta Wacław Hanka, nie znalazłszy narodowego odpowiednika Osjana, rzucił w świat głośne swe falsyfikaty (długo uważane za autentyki) *Rękopis krółodwor-ski* i *Zielonogórski*.

Uderzyły i działały pobudzająco zwłaszcza zbiory epickich pieśni serbskich Vuka Stefanowicza Karadźicia (1787—1864) i późniejsze powiększone ich wydania, tłumaczone na wiele języków. Ich wpływ na ruch zbieracki w krajach słowiańskich był rzeczywiście ogromny [55, s. 69—73].

Na terenie Łużyc zbierali i publikowali materiał folklorystyczny w latach dwudziestych H. Zejler, H. Krygar, J. P. Jordan, a zwłaszcza J. E. Smolerj będący w żywym kontakcie z folklorystami-romantykami innych krajów, zwłaszcza czeskich, polskich i rosyjskich [121, s. 61—68]. Z terenu Czech, Moraw i Słowacji znane były głośne nazwiska: J. P. Szafarzyk, F. W. Czelakowski, J. Kollár, F. Palacký, J. B. Benedicti, K. J. Erben, F. Suszil i inni [74, s. 18—36]. Na terenie Jugosławii, obok głośnego Karadźicia działali: S. Vraz, I. Kukuljević-Sakcinski, M. Stojanović, S. Ljubić czy Polak, E. Korytko.

Na folklorystów bułgarskich, działających, z racji tureckiego ucisku głównie na emigracji, wpływał — choć ze znacznym opóźnieniem — z jednej strony przykład Karadźicia, który pierwszy w ogóle opublikował nieco pieśni bułgarskich, a następnie rosyjskie prace i badania na tym terenie J. I. Wenelina (1829—1835), W. I. Grigorowicza (1844—1848), później P. A. Bessonowa (zbiór pieśni,

1855). Za tymi poszli zbieracze bułgarscy, zarówno emigranci, jak i miejscowi, głównie nauczyciele: D. Miladinow, N. Rylski, N. N. Katranow, I. Wogorow, R. Popowicz i inni. Rozmach badawczy zaczął się jednak dopiero po wojnie krymskiej.

W Rosji, po pierwszych, oświeceniowych zainteresowaniach twórczością ludową, nastąpiło — szczególnie po roku 1812 — wzmożenie tego zainteresowania już o charakterze romantycznym. Ukazało się nowe wydanie pierwszego zbioru pieśni rosyjskich K. Daniłowa (1818). I. M. Sniegiriew opublikował pierwszy zbiór przysłów (1822), potem następne prace folklorystyczne (1831, 1837). Działała spora grupa rosyjskich słowianofilów, uznających twórczość ludową za nie skażony pierwiastek ludowości. Typowo romantyczne prace I. I. Sriezniewskiego (1831, 1832, 1833) dotyczyły Ukrainy i Słowacji, a M. A. Maksymowicz dał większy zbiór pieśni małorosyjskich (1827). Białoruską folklorystyką (pieśniami, mitologią) interesowali się wprawdzie Polacy (M. Czarnowska, 1817, Z. Chodakowski-Dołęga, J. Czczot, R. Zienkiewicz i inni). Wkrótce zaczęli działać Białorusini — I. Grigorowicz, I. Nosowicz, P. Szpilewski.

### **Romantyzm polski a pieśń ludowa**

Podobnie jak gdzie indziej, w Polsce idee romantyzmu zderzyły się z oświeceniowymi, jakiś czas trwało ścieranie się „klasyczości z romantycznością”, aby już w latach dwudziestych XIX wieku górę nad oświeceniowym racjonalizmem przejął romantyzm. W zapomnienie poszły programy badania kultury ludu sformułowane przez Kołłątaja, Czackiego i innych. Wyłącznym przedmiotem zainteresowania stał się ludowy świat niematerialny, głównie ludowa twórczość poetycka oraz muzyczna. Wynikało to bezpośrednio już z filozofii romantycznej. W opozycji do oświeceniowego racjonalizmu uważano, że świat nie da się ogarnąć rozumem, świat materialny jest tylko szczeblem do światów innych, a najwyższe wartości kryją zjawiska nadprzyrodzone. Drogą zaś do tych światów jest przede wszystkim poezja. Stąd szczególne podkreślenie wartości umysłowych, duchowych.

W poezji ludu — szeroko zresztą u niektórych pojmowanej, łącznie więc z ludowymi obrzędami — widziano kilka na raz wartości. Z jednej strony estetyczną, dostrzeganą już w renesansie i w oświe-

ceniu; odzwierciedlała ona — jak to głosił Herder — nastroje ludów, ich indywidualność, ich „ducha”; od strony zaś historycznej — zakrzepłe ślady dawnej przeszłości, nie zawarte w dokumentach pisanych, pozwalające zatem na rekonstrukcję dawnego, „ludowego” etapu historii narodowej. Wszystkie stanowiły zatem — po katastrofie rozbiorów — wartości narodowe. Na ich bowiem podstawie można nie tylko odtworzyć nieznaną i wspaniałą przeszłość słowiańsko-narodową, ale i doprowadzić do narodowego odrodzenia skosmopolityzowanej kultury; poezja ludowa z racji jej naturalnego piękna, mogła być wzorem dla poetów i kompozytorów.

Założenia te, upowszechniane przez wielu autorów w ówczesnych pismach, z „Pamiętnikiem Warszawskim” na czele, miały nader istotne konsekwencje: zbieracko-dokumentacyjne, literackie, muzyczne i ogólnoideologiczne. Stały się — jednym słowem — trwałym dorobkiem i cechą polskiej kultury narodowej — i to nie tylko tego okresu.

Już w roku 1802 nieznany autor artykułu *O poezji w ogólności* pisał w „Nowym Pamiętniku Warszawskim”: „Pieśni ludu prostego [...] pokazują nam z jednej strony skłonność przyrodzoną, którą ma człowiek w poruszeniu serca do śpiewania, z drugiej strony dają nam poznać, jakie początki miała poezja. W grubych pieśniach pospólstwa śpiewane były pierwsze chwały bogom, pamiątki ludziom znakomitym, żale, kochania, tęsknoty, gniewy i inne dotkliwosci poruszonego serca” [177, s. 82].

W roku 1815 Józef Lipiński w *Rozprawie o poemacie sielskim* sformułował pogląd, że: „Literatura każdego narodu nosi cechy jego charakteru, a muzyka właściwa każdemu ludowi znajduje się w pieśniach wieśniaków, nie w dziełach sławnych muzyki mistrzów, toż samo w rymotwórstwie wiejskim okazywać by się powinno”. W tym czasie Józef Franciszek Królikowski zajął się stroną muzyczną pieśni ludowych, które — jako jeden z pierwszych — zapisywał w terenie. Stwierdził on, że: „Godną uwagi i zastanowienia rzeczą jest i to, że śpiewki narodowe prostego ludu daleko są muzykalniejsze, aniżeli śpiewy uczonych poetów [...] bo prosty lud nie zna w swoich śpiewach żadnej innej piękności nad prawdziwą piękność muzykalną, przeto godzi muzykę z poezją i wzajemnie” [177, s. 83—84].

W roku 1819 Krystyn L. Szyrma, autor ballad, sformułował pro-

gram teoretyczny wyzyskiwania w poezji motywów ludowych. Miały one być inspiracją dla poetów. Program taki realizował w pełni Kazimierz Brodziński (1791—1835), poeta, krytyk literacki, teoretyk poezji romantycznej, autor dzieła *O klasycyzmie i romantyczności* (1818) oraz wielu pieśni stworzonych według kanonów poezji ludowej z głośną sielanką *Wiesław na czele* (1820). Ogłosił też kilka artykułów na temat wartości estetycznych pieśni ludowych jako źródła inspiracji dla poetów w tworzeniu w duchu narodowym. Podobnie ówczesny kompozytor, Karol Kurpiński, w „prostych śpiewkach” spostrzegł źródło muzyczne dla twórczości kompozytorskiej w duchu narodowym. Zajął się też bliżej klasyfikacją pieśni ludowych, zwracając szczególną uwagę na historyczne, które „pochodzą z nagłych wstrząśnień, jakich doznaje cały naród, nosząc piętno pewnej epoki” (1820).

Zbliżone stanowisko zajęli inni poeci i pisarze tego okresu, Stefan Witwicki, autor tomiku zatytułowanego *Piosenki sielskie* (1830), osnute na motywach ludowych, wzywał do zbierania takich pieśni jako „historycznych narodu pomników”. Zbieraniem pieśni ludowych zajął się Jan Ludwik Żukowski, a w specjalnym opracowaniu (1830) dał jedyny kompletny przegląd ludowych zwyczajów i twórczości. Folklorem (wówczas jeszcze tak nie nazywanym), szczególnie przysłowiami, zajął się Kazimierz Władysław Wójcicki, autor wielu prac z zakresu kultury ludowej [177, s. 90—100].

Wszystkie te i inne poczynania w zakresie wartościowania twórczości ludowej, zwłaszcza pieśni, jako dorobku kultury narodowej, źródła historycznego oraz inspiracji w twórczości poetyckiej, zostały przez folklorystów, szczególnie współczesnych, jednoznacznie ocenione. Słusznie pisał Ryszard Wojciechowski: „Te refleksje o folklorze czynili najpierw ludzie nauki, później artyści. Ale wszyscy znali go tylko ze słyszenia, a cenili w imię teoretycznego uznania, ugruntowanego na autorytecie zagranicznych uczonych i poetów. Praktycznie twórczości polskiego ludu nie znano [...] wartość folkloru została w rozprawach i programach tak wysublimowana, że zdało się, iż pod chłopską przyzbą tkwią tylko samorodki złota [...] wskazując na twórczość ludu przydawano jej wartości [...] Ocena bowiem poprzedziła zbieractwo. Nim poezję ludu zbadało, już uznano, że jest w niej to wszystko, co chciano tam znaleźć” [177, s. 102—104].

Chcąc już teraz ocenić działalność romantycznych myślicieli i twórców, należy stwierdzić, że wzbudzili oni powszechne zainteresowanie ludową twórczością folklorystyczną, przez co otwarli drogę do późniejszych badań nad tą dziedziną kultury chłopskiej. Dostrzegali odrębność kultury chłopskiej w zestawieniu z kosmopolityczno-elitarną kulturą szlachecką, przypisując tej pierwszej podstawowe znaczenie dla polskiej identyfikacji narodowej. Ponadto stworzyli atmosferę twórczości artystycznej — poetyckiej, literackiej i malarskiej oraz muzycznej opartej na ludowych formach i treściach artystycznych. Właśnie cała niemal ówczesna twórczość elitarna, powstała z inspiracji folklorystycznych, weszła na stałe do polskiej kultury narodowej.

### Chodakowski. Mit słowiańskości i ludowości

Na wytworzenie atmosfery zainteresowań romantyków folklorem ogromny wpływ wywarła działalność badawcza Zoriana Dołęgi Chodakowskiego (1784—1825). Chodakowski (właściwe nazwisko — Adam Czarnocki) to postać niezwykła. Zafascynowany od lat młodzięczych ludem, jego pieśniami, wierzeniami i obrzędami, marzytel, zapaleniec całej swe, dość zresztą krótkie i nieszczęśliwe życie, poświęcił — jak dotychczas nikt inny — badaniom folkloru. Przeszedł — jak mówiono — „z kijem w rękę i torbą na plecach” tysiące kilometrów drogami Białorusi (gdzie zresztą się urodził i żył do czasu dojrzałości), Ukrainy, Polski i Rosji, aby w chatach chłopskich zapisywać pieśni, baśnie, legendy, zwyczaje i obrzędy. W ciągu ponad 10 lat swej włóczęgi zebrał ponad 2 tys. pieśni (których zresztą nie mógł opublikować), ale na współczesnych i potomnych oddziałał przemożnie swoją rozprawą z 1818 roku *O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem*. W tej to pracy, jak i w wielu różnych, krótkich opracowaniach, zawarł nie tylko pełny program badań „starożytności słowiańskich” obecnych w kulturze ludu, ale sformułował cały zakres ideowy romantycznych badań ludoznawczych, przez co stał się duchowym przewodnikiem młodego pokolenia badaczy, poetów i pisarzy.

We wspomnianej rozprawie *O Słowiańszczyźnie...*, Chodakowski

zamieścił wyznanie zbliżone do tego, jak u Herdera: „Wrodzona Słowianom prostota, wesołość, uprzejmość i szczerłość wydawały się nawet w oczach nieprzyjaciół i to świadectwo zyskały. Męstwo, miłość i ta gościnność doskonała, na podziw i uwielbienie starym Saksonom służąca, bóstwami były całej naszej ziemi, wzajemnie się wynagradzającymi i hojne dary im niesiono”.

Stąd własny program badawczy Chodakowskiego, znany wspólnym i propagowany przez potomnych: „Trzeba pójść i zniżyć się pod strzechę wieśniaka w różnych odległych stronach, trzeba śpieszyć na jego ucztę, zabawy i różne przygody. Tam w dymie wznoszącym się nad głowami, snują się jeszcze stare obrzędy, nuca się dawne śpiewy i wśród płasów prostoty odzywają się imiona bogów zapomnianych”.

Najlepszy znawca całej spuścizny Chodakowskiego, Julian Maślanka, pisał o tym badaczu: „Wychodził on z założenia, że w autentycznym folklorze, szczególnie w pieśniach i podaniach oraz w zwyczajach i obrzędach ludowych, zachowały się jeszcze elementy pralkultury słowiańskiej z epoki przedchrześcijańskiej, przekazywane z pokolenia na pokolenie ciągłością tradycji, nie skażone obcymi wpływami kulturowymi, zwłaszcza zaś tymi, jakie przyniosło chrześcijaństwo [...] Chodakowski był głęboko przekonany, iż owe relikty prasłowiańskie uda się wyodrębnić z kultury ludowej, zebrać w znacznej części i ocalić przed nieuchronną zagładą w postępie cywilizacyjnym — jako cenną zdobycz kultury narodowej. Materiał folklorystyczny wyzyskiwał w swych pracach historycznych, uważał go za jedno z istotnych źródeł do poznania prehistorii słowiańskiej, tę zaś pojmował nieco inaczej niż jego poprzednicy” [117, s. 9—10].

Podobnie jak inni romantycy, Chodakowski spostrzegał w folklorze dwie podstawowe jego wartości. Z jednej strony traktował go jako źródło historyczne pozwalające na rekonstrukcję „starożytności słowiańskiej”, tak jak Surowiecki w swojej rozprawie *Śledzenie początków narodów słowiańskich* (1824) i Rakowiecki w studium o dawnym ustroju Słowian (*Prawda ruska*, 1820—1822), z drugiej zaś dostrzegał w nim wartość literacko-artystyczną i estetyczną. Obie te wartości składały się u Chodakowskiego — bardziej wyraźnie niż u innych — na wartość narodową ludu i jego kultury. Tylko lud był w ciągu wieków wyłącznym nosicielem słowiańskiej (i polskiej) tradycji narodowej, podczas gdy szlachta, przejąwszy

kulturę kosmopolityczną, wyobcowała się narodowo. I to była istotna społeczno-polityczna postawa nie tylko Chodakowskiego, ale całej grupy romantyków-demokratów.

Mówiąc ogólnie, działacze i myśliciele romantyczni stworzyli w omawianym zakresie dwa podstawowe mity: słowiańskości i ludowości. Były to idee złożone, powiązane ze sobą, będące nie tylko jakimś synkretycznym hasłem o określonej konstrukcji treściowej, ale zarazem praktyczną i dynamiczną postawą w stosunku do rzeczywistości, do otaczającego świata. To jakby nowa religia, nowe wyznanie intelektualistów tej epoki. Ta postawa, ta romantyczna religia działała wybiórczo i selektywnie, pozwalała widzieć tylko pewne strony rzeczywistości, a znieczulała na inne. To jakby atmosfera intelektualna, w której swoiście przełamywała się rzeczywistość etnograficzno-folklorystyczna, przez którą przenikały tylko pewne strony tej rzeczywistości, a i te nabierały o owym „przejściu przez atmosferę” charakterystycznych kształtów.

Słowiańskość (idea słowiańska, sławizm) to powstała w okresie romantyzmu idea związku i przynależności narodów słowiańskich do wielkiej rodziny słowiańskiej, do Słowiańszczyzny, to poczucie wspólnego pochodzenia, wspólnych właściwości kulturowych, a także — w ślad za zapowiedzią Herdera — nadzieja na wspaniałą przyszłość narodów słowiańskich. Rozwój tej idei następował: od powstania uświadomienia narodowego i narodowego odrodzenia u podległych ludów słowiańskich (Czesi, Słowacy, Morawianie, Słoweńcy, Chorwaci, Serbowie, Bułgarzy), do politycznego słowianofilstwa przyznającego niektórym narodom słowiańskim (Rosjanom, Polakom) przodującą rolę w zjednoczeniu Słowian, a więc do swoistego panslawizmu, nie bez głębszej myśli przeciwstawienia się równoczesnej idei pangermanizmu.

Tak to romantyzm słowiański spośród wielu mitów skonstruował najbardziej charakterystyczną utopię słowiańską. W niej zawarły się marzenia romantyków o przywróceniu złotego wieku ludzkości, którego najwyższym wcieleniem w przeszłości miała być właśnie starożytna Słowiańszczyzna. Stwierdzenie to dotyczy romantyzmu polskiego, ale charakteryzuje ono, *mutatis mutandis*, także inne romantyzmy.

Sławizm był od strony historycznej utopią. Był to iluzoryczny pogląd na szczęśliwy jakoby okres pierwotnych dziejów Słowian,

cehujący się sielskością i łagodnością życia ludu rolniczego, wykazującego wysokie cnoty moralne, żyjącego w pokoju, harmonii i w zgodzie z sąsiadami. Ale idea słowiańska to nie tylko statyczna utopia historyczna. Związany z odrodzeniem się języków narodowych, sprzyjający rozwojowi idei narodowych i dążeniu do kulturalnego i narodowego uświadomienia — był romantyzm dla Słowian, zwłaszcza dla tych nie posiadających samodzielności politycznej, nie tylko modą literacką i literackim stylem epoki.

Romantyzm był prądem o podstawowym znaczeniu narodowo-politycznym. Nadał bowiem tym ludom świadomość ich bytu jako narodów kulturalnych w pełnym znaczeniu, pobudził ich działalność na polu twórczości poetyckiej i naukowej w zakresie oświaty, zakładania własnych związków kulturalnych i akcji narodowo-politycznej. Tak było u Łużyczan, Czechów, Słowaków, Bułgarów i innych ludów bałkańskich. Nic dziwnego, że okres romantyzmu był tam określany jako „słowiański renesans”. I gdy idee oświeceniowe józefinizmu osadzały te ludy pokojowo w ramach monarchii habsburskiej i nie były stąd rewolucyjne — to właśnie rewolucyjny stał się dla nich romantyczny renesans słowiański. Idee oświeceniowe zresztą nie wygasły również zarówno w tych, jak i innych krajach słowiańskich. Romantyzm był dla tych Słowian niejako dalszym ciągiem pionierskiego oświecenia i splótł się przedziwnie na długi czas z myślą oświeceniową i pozytywistyczną.

Ludowość to zjawisko bardzo szerokie, wyrażające zarówno konkretne postawy jak i treści, różne jednak w różnych warunkach krajowych, zależnie od sytuacji społeczno-gospodarczej, polityczno-klasowej i historyczno-kulturowej. Obejmuje pewien stosunek do spraw ludu jako części społeczeństwa uwidoczniony w typowo ówczesnym określeniu „ludolubstwa” oraz dodatnie wartościowanie niektórych wytworów ludu — słownej twórczości artystycznej, ludowej literatury. To wreszcie także określone widzenie cech tego ludu w aspekcie narodu w sensie ucieleśnienia cech narodowych w ludzie, aż do utożsamiania ludowości z narodowością. Stąd poszło pojęcie indywidualizmu narodowego. Różnie jednak było w stosunku do spraw państwa, ludowość bowiem przełamywała się swoiście zależnie od postaci tzw. kwestii chłopskiej. Inaczej było tam, gdzie poddaństwo chłopów zostało zniesione lub złagodzone, a inaczej w tych krajach (jak w Polsce i w Rosji), gdzie



systemem poddańczo-pańszczyźniany trwał nadal i był podstawą struktury i ekonomiki państwa.

Zdając sobie sprawę z nieuniknionych uproszczeń, można przedstawić istotne cechy ludowości (głównie stosunki polskie i rosyjskie) następująco.

Ludowość, to po pierwsze pojmowanie ludu jako „gminu”, jako jakiejś bezkształtnej masy, bez większego zwracania uwagi na jego zróżnicowanie zarówno regionalne, jak i narodowe. Ważne, że ten gmin przechowywał skarby folkloru, które należało wydobyć, obojętnie od jakiej grupy etnicznej. Dlatego polscy folklorysty romantyczni zwrócili uwagę nie tyle na folklor ludu polskiego, ile raczej na ukraiński i białoruski, uważając je za bardziej interesujące i bogate; na zróżnicowania etniczne wyczuleni byli tylko ci, których interesowały różnice językowe. Było to, po wtóre, zwracanie uwagi niemal wyłącznie tylko na kulturę umysłową ludu i na te dziedziny kultury społecznej, w których ujawniła się ludowa poezja i w ogóle „duch ludu”, a prawie kompletne niezauważanie kultury materialnej i rzeczywistych stosunków społeczno-ekonomicznych. W warunkach polskich kulturę tę poznawano głównie w dyskusjach towarzyskich odbywanych w salonach. Salony były wówczas głównymi ośrodkami wymiany myśli. Należy tu, po trzecie, widzenie tej kultury umysłowej ludu jako rzeczywistości bardzo odległej w czasie, choć istniejącej aktualnie (obsesja owej „starożytności”), Stąd wrywanie wytworów poezji ludowej z ich konkretnych kontekstów życiowych i ich historyczno-filozoficzne traktowanie jako „samych w sobie”, choć będących odbiciem indywidualności ludu jego mitycznego „ducha”. Było to, po czwarte, przypisywanie tym wytworom kulturowym — jak wspomniano — charakterystycznej roli jako w pełni uprawnionego źródła historycznego oraz wartości aktualnej zarówno w życiu narodowym, jak i jako elementu w swoistym wzorze kulturowym romantyka. Chodziło m.in. o pojmowanie ludowej twórczości artystycznej jako wartości narodowej, a także jako wartości samej w sobie. Stąd w osobowym wzorze romantyka (zwłaszcza poety, a poetyczność była jedną z istotnych cech romantyzmu) istniało utożsamianie się z realnością ludowych wierzeń i wyobrażeń, przekonanie o rzeczywistości ludowego świata duchów, upiórów i w ogóle zdarzeń nadprzyrodzonych.

## Kulturowo-narodowy posiew romantyzmu

Ludowość jako podstawa zarówno poznawcza, jak i społeczno-polityczna była u ówczesnych myślicieli, działaczy i twórców powszechna. Gdy postawa poznawcza była dość ujednolicona, to w wydzwieku społeczno-politycznym ujawniały się różnice. Wystąpiły trzy ukierunkowania w stosunku do ludowości. Julian Krzyżanowski scharakteryzował je następująco: „Radykalni postępowcy przeciwstawiali zdecydowanie lud szlachcie, uzależniając przyszłość narodu od ludowładztwa, które drogą rewolucji społecznej położy kres wielowiekowemu panowaniu szlachty. Postępowcy umiarkowani, zazwyczaj zwolennicy rewolucji politycznej mającej przynieść narodowi niepodległość, liczyli na stopniowe, pokojowe załatwienie sprawy chłopskiej, przy czym odwoływali się niejednokrotnie do sposobu, w jaki połowicznie załatwiała ją konstytucja majowa z roku 1791.

Grupę wreszcie trzecią stanowili konserwatyści różnych odcieni, aż po skrajnych wsteczników, którzy odzegnując się od wszelkich rewolucyj snuli najrozmaitsze, często utopijne pomysły na temat sytuacji chłopów «kmiotków», przy czym ostre zagadnienie ekonomiczno-społeczne zmieniało się u nich w problem etyczno-religijny...” [100, s. 535—536; podkreśl. — J. B.].

Faktem jednak pozostaje, że ludowość jako swoisty problem poruszyła — choć w różny sposób — umysły współczesne, stała się treścią świadomości zbiorowej czy mentalności społecznej. W jej atmosferze ukształtowały się w społeczeństwie charakterystyczne przekonania, często o charakterze zbiorowych mitów czy nawet utopii. Wynikały także określone poczynania twórcze.

*Mit piastowski.* Historyk Wacław Sobieski w rozprawie *Legenda a historia* (1912) poczynił trafne spostrzeżenia, że legendy historyczne „...zjawiają się szczególnie wówczas, gdy teraźniejszość jest już nie do zniesienia, tak gorzka, że graniczy z rozpaczą. Narody podbite i ujarzmione, widząc swą bezsilność i jakby beznadziejność, uciekają z tego padołu w krainę marzeń i tam szukają ratunku przed rozpaczą i ku pokrzepieniu serc tworzą sobie tęczowe widziadła”.

Takim właśnie sprzyjającym okresem ucieczki w krainę marzeń i powstawania „tęczowych widziadeł” była utrata niepodległości po klęsce powstania kościuszkowskiego, następnie po utracie złudzeń niepodległościowych w wyniku klęski Napoleona, wreszcie po klęsce powstania listopadowego. Marzenia w postaci podań, legend i mitów przejawiają się zresztą w społeczeństwie polskim w ciągu całego XIX wieku, aż do odzyskania niepodległości po I wojnie światowej.

Mity jako wyobrażenia zbiorowe zyskują na sile oddziaływania wtedy, gdy mają „długie korzenie”, gdy mogą nawiązywać do faktów żyjących już uprzednio w narodowej tradycji historycznej. Do takich należy podanie-legenda-mit o Piaście i epoce piastowskiej. Franciszek Ziejka w swojej znakomitej rozprawie *W kręgu mitów polskich* (1977) prześledził legendę piastową od *Kroniki polskiej* Gala Anonima z XII wieku, przez dalsze kroniki średniowieczne (Wielkopolską, Jana Długosza) i nowsze, jak Marcina Kromera, Marcina Bielskiego, aż po *Śpiewy historyczne* Juliana Ursyna Niemcewicza. W nich to przejawiał się wątek o Piaście jako „gościnnym oraczu”, prostych obyczajów, uczciwym, cnotliwym, żyjącym z własnej pracy na roli czy — jak u niektórych — z kołodziejstwa, a zarazem jako założycielu dynastii piastowskiej i twórcy podstaw polskiego państwa. Jako taki Piast zadomowił się w literaturze historycznej, popularnej i pięknej, także w ciągu całego XIX wieku. Ale: „Nową interpretację otrzymała galowa opowieść o Piaście w obozie polskich romantyków. Legendarnemu założycielowi dynastii królewskiej przywrócono tu znamię kmiecia «gościnnego». Powrócono tym samym do tradycji Gala Anonima. Fakt ten znaczy wiele: dostrzeżono wieś przy uczcie, przy zabawie, nie przy pracy. Odkryto na wsi nieznaną współczesnym kulturę, uznając ją za kulturę dawnych mieszkańców polskich ziem, kulturę typowo słowiańską. Piast przy uczcie ukazywał swoją nową twarz: przedstawiciela godnego stanu kmiecego. Chłopska wieś okazywała się potęgą kulturową i polityczną” [185, s. 30].

Motyw Piasta przejawiał się odtąd stale w piśmiennictwie polskim, zwłaszcza w literaturze pięknej, aż do ostatnich czasów (szczególnie w ruchu ludowym). Postać Piasta stała się symbolem polskiego chłopca, nie tego uciemionego, wyzyskiwanego, i przepracowanego — jak to było u niektórych pisarzy XVI i XVII wieku — ale

kmiecia pełnego godności osobistej, najlepszych cech umysłu i charakteru. To także symbol szczęśliwego okresu dziejów chłopskich i pradawnej chłopskiej kultury.

*Początek teorii dwóch kultur.* Symbol Piasta-kmiecia oznaczał nie tylko osobę i stan chłopów piastowskich, ale zawierał szerszy aspekt, mianowicie piastowską kulturę chłopską jako czysto słowiańsko-polską. Myśl o dwoistości naszej kultury przewijała się już w piśmiennictwie renesansowym oraz w okresie literatury sarmackiej. Nie była też obca myśli oświeceniowej [176]. Dopiero jednak pisma Dołęgi Chodakowskiego oraz teorie Surowieckiego i Rakowieckiego stworzyły pełne ramy teorii o rodzimoci i odrębności kultury chłopskiej tej nawet współczesnej, zachowującej jak w skamielinie treści najbardziej odległe, z tego właśnie, piastowskiego okresu. F. Ziejka pisał: „...Od chwili wydania rozprawki Zoriana Dołęgi Chodakowskiego galowa opowieść nie bez wpływu myśli herderowskiej — zostaje zinterpretowana jako ilustracja czy też podstawowa przesłanka teorii o odrębności kultury chłopskiej, jej rodzimoci. W tej funkcji zostaje ona zaakceptowana przez romantyków, z czasem zaś przyjmie na się funkcje naczelnej prawdy o charakterze kultury polskiej złożonej z dwu odrębnych, wrogich sobie elementów. Ale i w tym ujęciu idea piastowska nie traci politycznych walorów. Teoria dwoistości polskiej kultury narodowej w gruncie rzeczy miała bowiem nadal podtrzymywać przekonanie demokratów o predestynacji chłopów do odbudowy państwa polskiego” [185, s. 80].

Teoria dwóch kultur — chłopskiej i szlacheckiej — zawierała w przekonaniach romantyków-demokratów apoteozę tej pierwszej jako kultury rodzimej, oryginalnej, polskiej, nieskażonej wpływami zewnętrznymi zarówno chrześcijańskimi, jak i szlacheckimi. Zawierała też krytykę tej drugiej, która związana była z wyzyskiem pańszczyźnianym, wielowiekowym uciskiem chłopów, pozbawieniem ich praw osobistych i publicznych itd. Wnioskiem z tego był dla postępowych romantyków tylko jeden: kultura polska może się odrodzić tylko na podstawie wartości kultury chłopskiej, wtedy dopiero obejmie ona cały naród i stanie się kulturą w pełni narodową, oryginalnie polską. Przekonanie takie mieli — choć nie zawsze

wyraźnie deklarowane — romantyczni twórcy w zakresie literatury i sztuki.

Apoteoza chłopskiej kultury słowiańsko-polskiej ujawniła się u wielu współczesnych. Wyrażał się o niej z uznaniem Joachim Lelewel, twierdząc, że przed zaprowadzeniem u nas chrześcijaństwa „był wszystek lud wolny, stan rolniczy równy orężnemu”. Podobnie pisał W. A. Maciejowski w swojej *Historii prawodawstwa słowiańskich*, J. Moraczewski w artykule *Chłopi* (1837). Podobnego zdania był R. W. Berwiński, S. Goszczyński, a także Cyprian Kamil Norwid w swoim utworze *Promethidion* [185, s. 70—75].

Narodzona w okresie romantyzmu teoria dwóch kultur — chłopskiej i szlacheckiej (pańskiej) towarzyszyła odtąd, z małymi przerwami, dziejom polskiej myśli społeczno-politycznej, stanowiła też inspirację dla wielu dzieł literackich, utworów muzycznych i plastycznych. Tak było zwłaszcza w przepojonym neoromantyzmem okresie młodopolskim, stała się ona też podstawą chłopskiego ruchu społeczno-politycznego prawie do najnowszych czasów.

*Romantyczne widzenie wsi i chłopa.* Wynikało ono bezpośrednio z wymienionych już poglądów. Zmieniło po części dawne „widzenie” wsi i chłopów przez wydobycie nowego aspektu — „wsi kolorowej” i chłopa „świętecznego” jako reprezentanta oryginalnej, bogatej kultury wsi.

W literaturze renesansowej w ślad za adaptowanymi wzorami klasycznymi — greckimi i rzymskimi (Wergiliusz) opisywano wieś jako „kraj szczęśliwości”, której ośrodkiem był szlachecki morderzewiowy dworek i chłopska wieś skupiająca pracowitych „oraczy”, „żeńców”, szczęśliwych „pasterzy” itd. Literatura okresu kontrreformacji i sarmatyzmu, w ślad za potępieniem na soborze trydenckim „pogańskiego ducha Grecji i Rzymu”, wprowadziła nowy akcent, nowy — już chrześcijański — wzór chłopa, znajdującego swoje szczęście i radość nie tylko „w znoej pracy”, ale przede wszystkim po śmierci, w raju niebieskim, gdzie miał otrzymać nagrodę za pracę na swoim i na pańskim. Sława i kult św. Izydora, powstałe w XVII wieku trwały nieprzerwanie. O popularności tego świętego jako ogólnego wzoru dla „chłopów-oraczy” świadczy m.in. to, że w ciągu XIX wieku ukazało się 14 popularnych jego żywotów

[185, s. 45]. Równocześnie wzór izydorowy popularyzowany był w ciągu całego XIX wieku w wielu umoralniających powiastkach „dla ludu” przez takich pisarzy, jak Jan Kanty Gregorowicz, Zygmunt Kaczkowski, Walery Wielogłowski czy Władysław Anczyc.

W popularyzacji tego wzoru-ideału nie chodziło tylko o wpływanie na pożądaną przez ziemiaństwo osobowość pojedynczego chłopca (pracowitość, skromność, godzenie się z „wolą boską” itd.). Tkwił w tym także szerszy kontekst, mianowicie propagowanie idealnej gminy chłopskiej, takiej, która żyła zgodnie z dworem, podlegała władzy patrymonialnej pana z dworu, tworzyła wraz z nim idealną sielankę wiejską. Motyw ten uwidocznił się nie tylko we wspomnianych powiastkach moralnych dla ludu, ale stał się — już od czasów oświeceniowych, kiedy to pojawiła się w Polsce powieść jako nowy gatunek literacki — powszechny w powieściach społecznych uwzględniających życie wsi i sprawy chłopskie. Był to jednak tylko jeden z nurtów powieści społecznej.

Powieść społeczna, stały i nasilający się stopniowo od tego czasu nurt literatury polskiej, odbijał odtąd napięcia społeczne, lansował idee moralizatorskie, ukierunkowania postępowe i reformistyczne oraz konserwatywne i wsteczne, spełniał w znacznej mierze rolę prasy, odzwierciedlał i kształtował poglądy różnych obozów i orientacji społecznych. W ówczesnych powieściach wystąpiły trzy nurty. Pierwszy ujmował wyłącznie sprawy stanu szlacheckiego, drugi — dotyczył stanu mieszczańskiego, trzeci — zaczynał w coraz silniejszym stopniu odbijać sprawy chłopskie. Powieść „chłopska”, dość jeszcze słabo występująca w czasach Księstwa Warszawskiego, ożywiła się po 1815 roku, zwłaszcza po 1830, aby w latach czterdziestych dojść do dużego nasilenia [178, s. 211—328]. Powieści z motywem chłopskim pisali m.in.: J. Lipiński, J. U. Niemcewicz, F. Skarbek, M. Wirtemberska, C. K. Norwid, B. Dziekoński, K. Wilkoński, P. Wilkońska, S. Moraczewska, S. Dembowski, S. Goszczyński, K. W. Wójcicki, J. I. Kraszewski — i wielu innych.

W powieści społecznej nurtu wiejskiego spotyka się — mówiąc ogólnie — literackie odbicie ówczesnej „kwestii włościańskiej” z jej stroną społeczno-ekonomiczną (pańszczyzna, czynsze, wolność chłopów itd.), polityczną i etyczno-moralną. Było w tym wszystkim także odbicie narastającej a złożonej kwestii narodowej, w sensie przyszłego modelu struktury narodu. Stąd przeważały takie motywy po-

wieściowe, jak: dobry pan—zły pan; obraz wsi jako sielanki lub odwrotnie (u pisarzy radykalnych) — jako środowiska gnębienia chłopów itd. Przy tym istniało w tych powieściach słabe odbicie rzeczywistego bytu chłopów i ich kultury. Spotyka się natomiast silny nurt „sielankowo-patriarchalny” w imię głoszonego za Zygmuntem Krasińskim hasła „z szlachtą polską polski lud”.

W pierwszej połowie XIX wieku pojawił się „chłop odziany w kolorową kapotę, z czapką z pawimi piórami, chłop «święteczny»” [185, s. 42], który zrobił błyskotliwą karierę literacką. „Generacji polskich romantyków ukazała się wieś święteczna, wieś śpiewających parobków, tańczących dziewcząt, opowiadających starców. Śladami Chodakowskiego poszły tłumy entuzjastów ludowej kultury. Seweryn Goszczyński z Wincentym Polem idą w Tatry. Ryszard Berwiński z Romanem Zmorskim — w stronę ziemi wielkopolskiej i śląskiej. Ruś «odkrywa» Żegota Pauli, Mazowsze — Kazimierz W. Wójcicki, Józef B. Dziekoński, Jan Barszczewski. Nieraz w twórczości tych entuzjastów kultury ludowej pojawiał się jeszcze staropolski mit chłopskiej Arkadii. Wincenty Pol pisał w *Pieśniach Janusza*:

Piękna nasza Polska cała,  
Piękna, żyzna i niemała.  
Wiele krain, wiele ludów,  
Wiele stolic, wiele cudów,  
Lecz najmiłsze i najzdrowsze  
Przecież człeku jest Mazowsze!  
Bo gdzie takie cudne stroje  
I śpiewanki i dziewoje?  
Kto w podkówki tak wykrzesze?  
Komu miłe tak pielesze  
Jak ojczyste Mazurowi?  
Niechaj cała Polska powie?” [185, s. 45].

Romantyczne widzenie wsi i chłopów należy zaliczyć do jednego z charakterystycznych zjawisk zachodzących między ideą społeczną a obiektywną rzeczywistością. Okazało się oto, że wyobrażenia zbiorowe wobec określonej rzeczywistości mogły mieć luźny stosunek do przedmiotu, do jego obiektywnej rzeczywistości, nie musiały być realistycznym odbiciem tej rzeczywistości, a tylko jej idealnym obrazem narzucanym jej w sposób arbitralny, woluntarystyczny. Fak-

tem obiektywnym stał się wówczas w opinii społecznej sam ten obraz, a nie obiektywna rzeczywistość.

Rzeczywistość wiejska i chłopska była jedna i dość jednolita, taka, jaką przedstawiają opracowania historyczne, społeczno-ekonomiczne i kulturowe: chłopskie poddaństwo, pańszczyzna czy inne ciężary feudalne, niski poziom życia i kultury, chłopska apatia czy ukryta wrogość, czyli to, co najwyraźniej zarysował Stanisław Staszic w swych *Przestrobach dla Polski*. Nie taki jednak obraz panował w umysłach romantyków.

Myśl romantyczna nie zmierzała — jak oświeceniowa — do bliższego poznania tej wiejsko-chłopskiej rzeczywistości. Zamiast tendencji do poznawania — narzucała tej rzeczywistości swój obraz i to nie tylko zawężony, jednostronny, ale także idealizujący ujmujący tę rzeczywistość tak, jak się ją chciało widzieć. Była to — można rzec — swoista matryca, ale nie ta, powstała przez poznawanie obiektywnego stanu, lecz ta, która ukształtowała się w umysłowości współczesnych jako wyraz ich pragnień, dążeń i ideałów o charakterze narodowo-patriotycznym.

Ludowość, wieś i chłopci weszli w orbitę spraw narodowych, stali się przedmiotem szerokich zainteresowań, a stąd źródłem natchnień, inspiracją do twórczości elitarnej w jej różnych dziedzinach. Ludowość stała się główną podstawą kształtowania się polskiej kultury narodowej tego okresu. Była ona źródłem dalszych jeszcze mitów społeczno-narodowych. Jednym z nich był tzw. mit racławicki.

„Mit racławicki” — *chłopskie kosy*. „Mit racławicki” zanalizował najdokładniej Franciszek Ziejka. Przebadał w tym celu całą dziewiętnastowieczną literaturę, łącznie z dotychczas nie znanymi drukami ulotnymi, krajowymi i zagranicznymi. Podstawą mitu stał się udział chłopów-kosynierów w zwycięskiej bitwie pod Racławicami pod wodzą Kościuszki. Zwycięstwo racławickie nie miało większego znaczenia militarnego, za to ogromne znaczenie moralne. „Oto po raz pierwszy w naszych dziejach narodowych do boju o Polskę wystąpili chłopci, przedstawiciele dawno już odsuniętego od życia narodowego stanu społecznego, tworzący własną formację wojskową. To był ów fakt, który narodowi żyjącemu w niewoli dodawał otuchy, który budził nadzieję lepszej przyszłości. I tak jak w roku 1794 na



wieść o zwycięstwie raclawickim wybuchła w Warszawie insurekcja, tak przez długie dziesiątki lat w wieku XIX każdorazowa wzmianka o Raclawicach budziła nadzieję odzyskania niepodległości. Stała się bitwa raclawicka lekcją pogładową dla naszych ideologów, polityków i myślicieli. Otrzymała znamię historii wzorcowej, która uczyła, że istnieje realna możliwość powołania do życia wolnej Polski; do boju o nią wystąpić musi jednak przede wszystkim lud chłopski. Oto osnowa mitu politycznego zrodzonego z legendy o bitwie na polach pod Raclawicami” [185, s. 85].

„Mit raclawicki” nie powstał od razu. Wprawdzie już w czasie insurekcji kościuszkowskiej powstawały krótkie wierszowane utwory w rytmie krakowiaka o charakterze m.in. pobudek powstańczych, ale służebno-narodowy charakter Raclawic pojawił się z czasem, zwłaszcza w okresie wydarzeń wojennych budzących nadzieję na odzyskanie niepodległości. Za właściwych twórców mitu raclawickiego uznać należy legionistów walczących pod wodzą Napoleona. Oni to, owiani duchem demokracji i walki o wolność, zrywali z przesądami stanowymi i pokładali wiarę w zryw patriotyczny ludu. Nic dziwnego, że w mazurku Dąbrowskiego *Jeszcze Polska nie zginęła*, który stał się z czasem hymnem narodowym obowiązującym do dzisiaj, jedna ze strof brzmiała:

Na to wszystkich jedne głosy:  
„Dosyć tej niewoli!  
Mamy raclawickie kosy,  
Kościuszkę Bóg pozwoli”.

Ostatecznie „mit raclawicki” został utrwalony w latach trzydziestych XIX wieku, w czasie i po powstaniu listopadowym. Stał się wówczas „hasłem wywoławczym programu politycznego radykalnych demokratów” [185, s. 98]. I nie tylko. Był on przedmiotem rozlicznych pism ulotnych, oryginalnej twórczości poetyckiej i prozaicznej oraz publicystycznej. Motyw kosynierów odbijał się w twórczości Kazimierza Brodzińskiego (*Mazur*), w *Pieśniach* Krystyna Józefa Ostrowskiego, w wierszach Juliana Horoszkiewicza (*Kosyniery*), Jana Ziemięckiego, Franciszka Kowalskiego, Stanisława Bratkowskiego (*Kosa spod Raclawic*, 1830) i u wielu innych. Swoistą „symbiozę kosy ze szablą” znajdujemy w słynnym wierszu Gusta-

wa Ehrenberga z roku 1831 *Gdy naród do boju wystąpił z orężem...*, który jest — jak wiadomo — dotychczas hymnem polskich ludowców. Oto ów fragment:

Gdy wiara porwała siekiery i kosy,  
W siermięgach z województw ruszyła;  
Panowie uczone podnosili głosy,  
Gadali wymownych słów siła.  
Armaty pod Stoczkiem zdobywała wiara  
Rękami czarnymi od pług...

Na sztorc osadzona kosa jako symbol demokratów pojawiła się w utworze Juliusza Słowackiego *Fantazy*.

Legenda raclawicka żyła w twórczości literackiej przez cały XIX wiek. Wystąpiła u Julii Woykowskiej w *Piosenkach dla ludu wiejskiego* (1844), u Seweryna Goszczyńskiego — *Duch kosyniera* (1863). Kosa jako symbol przyszłej Polski pojawiła się w poemacie Edmunda Wasilewskiego *Katedra na Wawelu* (1846) czy w *Bitwie raclawickiej* Teofila Lenartowicza (1858). Wystąpiła wreszcie w twórczości poetyckiej okresu Młodej Polski.

Raclawice, kosynierzy, kosa jako symbol stały się popularnym motywem malarskim u takich twórców, jak: Jan Piotr Norblin, Aleksander Orłowski, Jan Plersch, Józef Peszka, Józef Brodowski, Michał Płoński, Franciszek Smuglewicz, Piotr Michałowski czy Michał Stachowicz.

Mit raclawicki wszedł w ciągu XIX wieku na stałe do polskiej myśli narodowej i stał się źródłem ożywionego prądu twórczości — poetyckiej, prozaicznej, publicystycznej, a także plastycznej. „Nieoczekiwanie oto chłop stał się główną ostoją polskości, jedyną wręcz nadzieją na przyszłość. Takiego błyskawicznego awansu nie spodziewali się chyba przede wszystkim sami bohaterowie — mieszkańcy polskiej wsi. Nie byli oni bowiem jeszcze przygotowani do przyjęcia na siebie tak odpowiedzialnego zadania, jakim była odbudowa niepodległej Polski. Marzenia demokratów o chłopie narodowym nie przestały być marzeniami. Rzeczywistość była zdecydowanie różna. Przynieść miała niejedno rozczarowanie, nawet tragedię: ze straszną wiosną 1846 roku na czele! Ale siła mitu była niezwykła” [185, s. 104]. Był to także jeden z posiewów polskiej idei romantycznej, który — rzecz znamienita — nie skończył się

wraz z epoką romantyzmu, ale odżywał jak przyroda na wiosnę w każdej gorącej atmosferze zarówno ogólnonarodowej, jak i chłopsko-klasowej.

*Dwa nurty. Pierwsze przejawy folkloryzmu.* Omówione dotychczas zbiorowe nastawienia i wierzenia oraz wyrosłe na ich podstawie historyczne legendy i mity, składały się na jeden nurt polskiego romantyzmu, który można w skrócie nazwać historycznym czy lepiej — historyczno-narodowym. Wszystko wiązało się z tragiczną sytuacją narodu, który stracił niepodległość, poniósł klęskę w powstaniu, nie wywalczył niepodległości i został poddany trzem potęgom zaborczym. Powstała na tym podłożu idea ocalenia narodu i Polski wywołała szeroki prąd myślowy. Szukano i wytłumaczenia zaszłych zdarzeń, i nadziei na przyszłość w historii, ponieważ „...historia ocalić miała również Polskę przed głuchym milczeniem przyszłych wieków”. Gdy neguje się współczesność, szuka się prawdy w historii przeszłości, „która jest prawdą jedyną, właściwie prawdą mitu”. Stąd nastąpił zwrot „ku innym miarom czasu niż czas historyczny. Ku czasowi świętemu, który nie ma końca, jest wiecznym powrotem, daje ciągłą szansę rozpoczęcia istnienia na nowo”. Dało to ciągłą możliwość powrotu do źródeł *sacrum*, do stanu pierwotnego [58, s. 9—33; 176, s. 6—10].

Literatura i historia romantyczna Polski porozbiorowej wytworzyła nowe legendy i symbole świadomości społecznej, nowe stereotypy wyobraźni narodowej, które przez wiele dziesięcioleci miały kształtować osobowość kulturową przyszłych pokoleń Polaków. Romantyzm ukazał narodowi — na miejsce rzeczywistej — rozległą, niepodległą i niezależną krainę ducha, dał wizję przyszłości. Stąd uświęcenie dziejów, ich sakralizacja, splecenie mitów z historią [81, s. 17—27]. Była to — jak słusznie określiła M. Janion — orientacja czy formacja metafizyczna, mityczno-ludowa [80, s. 282].

Drugi nurt polskiego romantyzmu miał — jak i na Zachodzie — charakter estetyczno-literacki czy w ogóle artystyczno-(estetyczno)-twórczy. Chodziło po prostu o wysokie uznanie poezji ludowej jako równej twórczości poetyckiej i tworzenie dzieł literackich według odkrytych kanonów poezji ludowej. To węższe rozumienie tego nurtu. Miał bowiem on znacznie szerszy zasięg i zna-

czenie: z jednej strony uznanie niektórych elementów (na przykład strojów) współczesnej kultury ludowej jako bezpośrednio treści kultury narodowej, jako znaku i symbolu narodowości polskiej, z drugiej zaś — opierał się na twórczości artystycznej — poetyckiej, literackiej, malarskiej, muzycznej, czerpiącej wzory z twórczości ludowej czy oddającej „ducha” postawy romantycznej. Było to więc zarówno przenikanie czy przejmowanie niektórych elementów kultury ludowej do kształtującej się kultury narodowej, jak też wykorzystywanie artystycznego dorobku ludu do własnej twórczości artystycznej. Było to więc w znacznej mierze zjawisko, które można nazwać współczesnym terminem jako folkloryzm. Ujawnił się on po raz pierwszy jako siła dynamiczna właśnie w epoce romantyzmu.

Tadeusz Kościuszko, składając w roku 1794 na Rynku Krakowskim przysięgę narodowi polskiemu miał na sobie — jak wiadomo — krakowską sukmanę i czapkę magierę. Fakt ten został w XIX wieku spopularyzowany. Utrwalony na obrazach, stał się częstym elementem wewnątrz w domach ziemiańsko-inteligenckich, także w wielu izbach chłopskich. Kościuszko w chłopskiej sukmanie stał się symbolem narodowym [20, s. 249]. „Zawrotną niemal karierę jako symbol i ludowości, i polskości — pisał Tadeusz Łepkowski — zrobił strój krakowski. Silnie wyodrębniony na schyłku XVIII stulecia, umocnił się jako symbol narodowy, ponaddzielnicowy. Przerósł szybko legendą czyn insurekcyjny kosynierów podkrakowskich, sukmana Kościuszki, a potem stylizowany ludowo-wojskowy uniform Krakusów (1812—1831). Moda na krakowskie czapki i sukmany przeniosła się szybko do dworów (strój woźniców), przy czym na Ukrainie używano chętnie tzw. liberii kozackich [...]. Stopniowo w różnych stronach kraju (a później i na emigracji) i w rozmaitych środowiskach społecznych ubiór krakowski utożsamiał się z narodowym” [110, s. 478]. Tak jest do dzisiaj wśród Polonii zagranicznej na całym świecie. To był pierwszy i najdłuższy proces folkloryzmu, zrodzonego z ducha romantyzmu. Zrodził się jako romantyczna moda, ale wszedł na stałe do kultury ogólnonarodowej.

Innym z elementów ówczesnego folkloryzmu stały się tańce ludowe. „Tańce ludowe w XVIII i XIX w. zaczęły przenikać, po odpowiednich transformacjach, do dworów i do miast. Już za Stanisława Augusta starego krakowiaka tańczyła szlachta. Podobnie

rzecz się miała z mazurem. W pierwszej połowie XIX stulecia inteligencja miejska zainteresowała się kujawiakiem i rychło przyswoiła go środowiskom nieludowym" [110, s. 473]. Wiadomo zaś powszechnie, że takie tańce narodowe, jak polonez i wspomniany mazur, mają pochodzenie ludowe.

Dość wcześnie próbowano wykorzystać folklor muzyczny i taneczny w twórczości artystycznej dla szerszego użytku. Już w roku 1794 Jan Stefani (1746—1829), z pochodzenia Czech, koncertmistrz orkiestry króla Stanisława Augusta, osiadły w Polsce dopiero w roku 1771, przedstawił społeczeństwu polskiemu swoją muzykę do jednej z komediooper *Cud mniemany, czyli Krakowiaczy i Górale*. Zyskała ona ogromną popularność jako pierwsza polska opera w ogóle i została uznana za jedną z najbardziej narodowych oper polskich. W niej to kompozytor wykorzystał i przetworzył ludowe pieśni, melodie taneczne i tańce, dostosowując je do potrzeb orkiestralnych i chóralnych. A w całej operze dominowała melodyka ludowa.

W tym samym duchu, rozwijając inspiracje tkwiące w pieśniach, tańcach i muzyce ludowej, tworzył Karol Kurpiński (1785—1857). Chodzi zwłaszcza o jego opery w stylu wodewilowym z wyraźnym wpływem tworzywa ludowego (*Krakowiaczy i Górale*) czy balety (*Nowe Krakowiaki, Wesele w Ojcowie*). Właśnie to *Wesele* Kurpińskiego, powstałe w latach 1811—1821, a wystawione po raz pierwszy w roku 1823, uznane zostało za pierwszą większą próbę świadomego zwrotu w muzyce ku ludowości. Podobnie czynił „poeta serca” — Franciszek Karpiński, u którego uwidacznia się szczególnie modelowanie twórczości poetyczno-muzycznej według kanonów ludowych. Wystarczy przytoczyć jedną jego kolędę *Bóg się rodzi, moc truchleje*. Oparta na konwencjach poezji ludowej, rozpowszechniła się szybko i weszła na trwałe do kultury wszystkich warstw narodu. Mało kto uświadamia też sobie, że znana powszechnie piosenka *Czerwonny pas, za pasem broń* pochodziła z *Karpackich górali* (1843) Józefa Korzeniowskiego (1797—1863), tak jak równie powszechna *Góralu, czy ci nie żal jest wierszem* Michała Bałuckiego (1837—1901).

*Muzyka romantyczna — muzyką narodową.* Okres romantyzmu wyniósł muzykę na same szczyty sztuki. Muzyka bowiem mogła

wyrażać najlepiej te istotne wartości ducha — wzniosłość, uczucie, przeżycie, niezgłębione własne „ja”, sięganie w sferę metafizyki itd., czyli te, które cechowały umysłowość romantyczną [159, s. 85]. Charakterystyczne, że muzyka romantyczna wiązała się z jednej strony z literaturą piękną, szczególnie z tą, która była przesiąknięta ludowością, z drugiej zaś — bezpośrednio z ludowym folklorem muzycznym. „Wpłynęły na to zarówno idee filozoficzne, przynajmniej w hierarchii sztuk prymat muzyce i poezji, jak — zapoczątkowany jeszcze przez Herdera — zwrot ku ludowości. Ów typowy dla romantyzmu zwrot do folkloru, a zarazem do świata przeszłości, wyrażonego w pieśniach, balladach, legendach, mitach, stał się źródłem odrodzenia literatury narodowej w różnych krajach” [57, s. 17].

To samo działo się w zakresie muzyki. Ludowość zaczęła się przejawiać w postaci tworzywa do pieśni, ballad i tańców, we wspomnianych utworach scenicznych, kameralnych itd. Taka muzyka weszła do ówczesnych salonów szlachecko-ziemiańsko-inteligenckich, o czym informowały zwłaszcza ówczesne pamiętniki. W ten sposób to, co „ludowe” przenikało w „narodowe”, a to znów stawało się wartością ogólnoludzką. Właśnie w ciągu pierwszej połowy XIX wieku tworzyły się w muzyce europejskiej „szkoły narodowe”, głównie dzięki włączeniu i przetworzeniu w „muzyce wielkiej” pierwiastków ludowego folkloru muzycznego. Tak było w muzyce rosyjskiej, gdzie Michał Glinka (1804—1857) położył podwaliny pod rosyjską muzykę narodową przy wykorzystaniu folkloru, tak jak i późniejsi wielcy kompozytorzy (A. P. Borodin, czy zwłaszcza N. Rimski-Korsakow). Tak stało się w narodowej muzyce czeskiej (B. Smetana, 1824—1884) oraz w narodowej muzyce węgierskiej. Styl bowiem narodowy w muzyce uwidocznił się właśnie wówczas, „kiedy kompozytor przetwarza folklor muzyczny swego kraju lub też wyraźnie nawiązuje do rodzimej tradycji artystycznej” [57, s. 19].

Najlepszym przykładem jest właśnie narodowa muzyka polska, w której w okresie romantyzmu doszło do szczytu powiązanie tworzywa ludowego z twórczością kompozytorską. Wystąpiło to w twórczości Fryderyka Chopina (1810—1849), najwybitniejszego kompozytora polskiego. Chopin osiągnął nie tylko najwyższy poziom w muzyce romantycznej, ale właśnie przez powiązanie swej twórczości z muzycznym tworzywem ludowym stał się twórcą pol-

skiej muzyki narodowej [109, s. 96—171]. W swojej bogatej twórczości kompozytorskiej, obejmującej m.in. 58 mazurków, 17 polonezów, 4 ballady, 27 etiud, 17 walców itd., po raz pierwszy wykorzystał tak szeroko i w najdoskonalszy sposób elementy polskiego folkloru muzycznego, ukazał nowe wzory ruchowe, właściwości tonalne i współbrzmieniowe, przejęte z muzyki ludowej. Chociaż od roku 1830 tworzył za granicą, to polską muzykę ludową poznał wcześniej bezpośrednio z terenów Mazowsza, Kujaw, Wielkopolski i Lubelszczyzny. Twórcze wykorzystanie polskiego folkloru muzycznego przez Chopina, znane szeroko w świecie, stało się wzorem dla innych szkół narodowych, wzorowali się na nim także po 1850 r. neoromantycy (F. Liszt, R. Wagner, J. Brahms), a także wielu późniejszych kompozytorów polskich.

Obok Chopina, na czoło wysunęła się twórczość Stanisława Moniuszki (1819—1872). On to znakomicie powiązał tradycję narodową z elementami ludowymi, tworząc w ten sposób narodowy charakter muzyki polskiej. Uwidocznili się to na przykład w stylizacji piosenek ludowych czy w dostarczeniu społeczeństwu śpiewników domowych. W nich to — stosownie do przepojonych romantyczną ludowością wierszy W. Syrokomli, J. Czeczota, W. Pola i innych — znajdowały się rytmy taneczne krakowiaka, mazura, kujawiaka itd. Stworzył tak polską lirykę pieśniową przepojoną ludowością, zawarł w ponad 300 pieśniach. Moniuszko uważany jest też za twórcę polskiego stylu narodowego w operze zarówno w muzyce, jak i w doborze librett (*Halka*, *Flis*, *Straszny Dwór*).

Na drogę folklorystyki muzycznej wkroczył także Oskar Kolberg, twórca podstaw polskiego ludoznawstwa (1814—1890). W pierwszym okresie swej działalności był — jak inni jemu współcześni — romantykiem. Wtedy to (lata 1842—1859) przypadał czas najbardziej intensywnej jego twórczości muzycznej. Przy wykorzystaniu ludowych autentyków skomponował Kolberg wiele pieśni i tańców, z których część zdołał opublikować, reszta pozostała w rękopisie i dopiero obecnie zostaje wydawana. Kolberg zdobył się też na większe dzieła oparte na muzyce ludowej. Chodzi o kompozycje muzyczne do trzech dzieł dramatycznych: Jana K. Gregorowicza *Janek spod Ojcowa*, Teofila Lenartowicza *Król pasterzy* (pierwsze wykonanie 1853, pokazane w telewizji w r. 1972) oraz Seweryny Duńskiego-Pruszkowej *Wiesław*. Należy także nadmienić, że pierw-

sze swoje zbiorki pieśni ludowych Kolberg opatrzył akompaniamentem muzycznym i opublikował w latach 1842—1845. Już wcześniej uczynił podobnie jeden z pierwszych zbieraczy pieśni ludowych, Karol Lipiński (1790—1861). Chodzi o *Muzykę do pieśni polskich i ruskich ludu galicyjskiego zebranych i wydanych przez Wacława z Oleska* (1833).

Związek folkloru muzycznego z kulturą narodową sformułował dobitnie w roku 1843 wybitny krytyk muzyczny, Józef Sikorski, pisząc: „Jak w poezji ludu leży zaród do poematu narodowego, tak w melodiach gminnych jest wątek do muzyki narodowej” [151, s. 665—673].

Stąd też wówczas „... za narodową uważano taką operę, w akcji której główną lub co najmniej znaczną rolę grał lud, a muzyka rozbrzmiewała różnymi mazurkami, krakowiakami, polonezami [...] Opera historyczna dopiero wówczas zyskała miano narodowej, gdy wprowadzono do niej, obok wątku historycznego, wątek ludowy; uważano ją za narodową tym bardziej, im więcej w niej było pierwiastków ludowych” [122, s. 118—119].

W sprawie stosunku kompozytora do ludowego tworzywa muzycznego i jego wykorzystania nasuwają się trafne rozróżnienia znanego krytyka muzycznego, Michała Kondrackiego, badającego specjalnie ten problem. Jego zdaniem, stosunek ten mógł być „bezkrytyczny” i „krytyczny”. Przy pierwszym chodzi o zapożyczenia z folkloru gotowych melodii, opracowanych jedynie harmonicznie czy instrumentalnie, przy zachowaniu samego tematu bez zmian (jak to właśnie uczynił Lipiński i początkowo Kolberg). Podejście to uważał Kondracki raczej za niewłaściwe, gdyż sprowadzało się ono do martwego operowania autentycznymi melodiami, spłycało autentyk przez konwencjonalną harmonię zwłaszcza wtedy, gdy harmonizowaniu pieśni ludowych nie towarzyszyło należyte wczucie się w rodzaj i charakter swoistej harmonii, jaka powinna temu towarzyszyć.

Co innego podejście „krytyczne”. Twórca wykorzystywał tylko ideę, charakterystyczne zwroty, akcenty rytmiczne czy ogólne pomysły muzyczne, „... stylizując jednak ten materiał po swojemu, przetapiając go w sobie, czerpiąc z niego swe własne myśli i tematy, stające się częścią integralną twórczego natchnienia, zainspirowanego ludowym wzorem, który się zupełnie zatracą, służąc tylko



jako pretekst do wysnucia jak najdalej idących własnych kombinacji muzycznych". Twórca traktował indywidualnie „... słyszaną przez siebie ludowość, oddala się nierzadko od niej, wysuwając zupełnie nowe [...] własne pomysły twórcze, będące niejako wynikiem przepuszczenia przez pryzmat jego jaźni, w genezie swej jednak niezmiennie oparte na prymitywach ludowych. W ten sposób może powstać kompozycja o stylu ludowym, zupełnie jednak odrębna i indywidualna zarówno pod względem koncepcji formy i treści, jak i sposobów zrealizowania tego dzieła, biorąca jednak folklor za punkt wyjścia” [94, s. 406—413].

Tak właśnie czynili wspomniani twórcy narodowego stylu w muzyce. Dzięki czerpanym z inspiracji ludowej pomysłom twórczym nadali muzyce polskiej zarówno w okresie romantycznym, jak i neoromantycznym, w rzeczywistości zatem w ciągu całego XIX wieku wybitne cechy narodowe. Z tymi cechami spotyka się publiczność muzyczna często. Muzyka polska zawdzięcza zatem pierwiastkowi ludowemu swe istotne właściwości narodowe. Zrozumiałe staje się, dlaczego w okresie okupacji hitlerowskiej tłumiono te cechy narodowe i za odtwarzanie muzyki Chopina groziły ciężkie represje.

*Malarstwo.* Jako prąd umysłowy, romantyzm przejawiał się także w sztuce i dominował w latach 1820—1860, przy czym niektóre jego cechy uwidoczniły się także w nowszych prądach artystycznych (symbolizmie, a nawet ekspresjonizmie). Na pytanie, czy romantyzm w sztuce wniósł coś istotnego w sprawie kultury wsi i chłopów, odpowiedź brzmi negatywnie, zwłaszcza przy porównaniu z literaturą. Okazało się, że większe było odbicie spraw wiejskich w malarstwie oświeceniowym i późniejszym, okresu pozytywistycznego.

Właśnie prąd oświeceniowy ze swoim racjonalizmem i realizmem sprawił, że wieś polska stała się po raz pierwszy tematem plastycznej twórczości artystycznej. Ujawniło się to głównie w twórczości Jana Piotra Norblina (1745—1830), nadwornego malarza króla Stanisława Augusta i rodziny Czartoryskich. Jako cudzoziemiec przybyły do Polski dopiero w roku 1774, patrzył na polską wieś — a poznał ją na terenie Mazowsza i Lubelskiego — zdumionymi oczyma jako na coś egzotycz-

nego. Obok więc usług rysowniczo-malarskich dla możnych protektorów, rysował, niejako dla siebie, widoki wiejskie, sceny rodzajowe, sceny zbiorowe na placach targowych i rynkach, w karczmach itd., interesowały go także różne typy ludzi wsi. „W artystycznym «laboratorium», składającym się z setek drobnych rysunków i szkiców, są dziesiątki prac, z których wyłania się dość wielostronnie podpatrzony świat wiejski, utrwalony w różnych miejscach pobytu artysty. Dużo w tych utworach treści. Między innymi są tu rysunki chłopów, ujęte w tak często spotykaną u Norblina, rozpowszechnioną w tej epoce, kompozycję, w której postać na neutralnym tle wyłączona z otoczenia skupia całą uwagę artysty. Idzie więc z piłą i siekierą cieśla wiejski, trochę przygarbiony, w znoszonej, postrzępionej sukmanie; pochylony ku przodowi chłop żywo gestykuluje; kłęczy z tłuczydłem w ręku chłop, krusząc kamienie do reperacji drogi, rozmawia ze sobą para porządnie, może nawet odświętnie ubranych włościan. Stoi młody chłop z rękami w kieszeniach sukmany jakby w buntowniczej postawie i z gniewnym, zaciętym wyrazem twarzy” [31, s. 20].

Norblin zapoczątkował nurt realistycznego malarstwa rodzajowego, stworzył wielostronne oblicze wsi polskiej i chłopów, czym oddział na potomnych twórców. Rzecz bowiem w tym, że rysunki i obrazy Norblina jako twórczość unikalna, nie powielona, nie były znane szerszej publiczności ówczesnej. Stały się dobrem narodowym dopiero z czasem, wraz z upowszechnianą wiedzą o tym artyście.

Byli jeszcze inni twórcy, już pokroju romantycznego. Współczesny Norblinowi Franciszek Smuglewicz (1745—1807), Piotr Michałowski (1800—1855) czy Michał Płoński (1778—1812). Oto zwięzła charakterystyka ich twórczości. „Sojusz malarstwa z poezją zmanifestował się w portretach A. Mickiewicza i A. Puszkina, malowanych z romantyczną zadumą przez Walentego Wasikowicza. Dopiero jednak twórczość Piotra Michałowskiego okazała dramatyczne bogactwo romantycznego stylu. Jego obrazy przedstawiały wielkie historyczne wydarzenia, w które wplecione były losy ludzi wiernych patosowi walki, złączonych wspólnotą odwagi i cierpienia z ich wiernymi towarzyszami, z końmi, które ich wiodły do klęski i triumfów. W tym malarstwie życie człowieka okazywało się drogą ku czemuś, pędem Farysa, heroicznym ryzykiem w walce

z oporami jakie stawia rzeczywistość. Ale równocześnie ten malarz Napoleona — «Boga wojny», Stefana Czarnieckiego — wielkiego hetmana, kirasjerów i szwoleżerów, ułanów i Krakusów, malarz Somosierry równocześnie był malarzem zacisza domowego, w którym jego dzieci igrały z psami i końmi, nietknięte drapieżnym losem historii, wśród prostych, wiejskich ludzi portretowanych w ich surowej i gorzkiej zadumie nad światem i społeczną krzywdą” [161, s. 413].

Można więc powiedzieć, że romantyczne malarstwo i grafika — jako przodujące działy sztuki ówczesnej — zajmowały się w pierwszym rzędzie odtwarzaniem wielkich wydarzeń historycznych i współczesnych losów narodu, z ukrytym zamiarem wychowywania patriotycznego. Sprawy drobne, szczegóły życia wiejskiego stały się uboczne. Były nie tyle problemem, ile sposobem wyrażania przez artystę jego indywidualnej postawy, uczucia, nastroju itp. w odtwarzaniu za pomocą gry barw, światłocieni czy kompozycji szczegółów czy fragmentów otaczającej artystę rzeczywistości. Sprawy szerszego kontekstu społeczno-kulturowego wsi nie leżały w założeniu sztuki romantycznej. Sztuka ta wniosła natomiast wiele do narodowego nurtu kultury elitarnej.

*Ludowość w poezji wieszczów.* Niezwykle silnie przejawiała się natomiast ludowość w literaturze pięknej, zwłaszcza w poezji. Literatura romantyczna, szczególnie zaś poezja, wzniosła się nie tylko na szczyty, ale zdobyła w społeczeństwie tak doniosłe znaczenie, jak nigdy dotąd oraz wyznaczyła jej charakter i wybitną rolę — podobnie jak muzyka — w dalszych dziejach narodu. Stało się tak przede wszystkim dzięki zawartemu w niej pierwiastkowi ludowości, który ujawnił się w trzech aspektach: ideologii społecznej twórcy, jego znajomości twórczości ludowej oraz stosunku do tej twórczości, szczególnie do folkloru [100, s. 356].

Wspominając twórczość swoistego prekursora poezji romantycznej — Kazimierza Brodzińskiego i innych, jemu współczesnych, należy podkreślić szczególne znaczenie twórczości wieszczów narodowych — Adama Mickiewicza i Juliusza Słowackiego. Przepojone ludowością ich dzieła zostały zaliczone do szczytowych osiągnięć poezji polskiej w ogóle. Była to z jednej strony (jak u Mickiewicza)

twórczość poetycka wykorzystująca artystyczne wartości poezji ludowej i (jak u Mickiewicza w późniejszym okresie i u Słowackiego) zawierająca głębokie pokłady ideologiczne o charakterze mitologii ludowo-słowiańskiej i narodowego mistycyzmu.

Julian Krzyżanowski w swoich studiach nad twórczością wieszczą wykazał, jak Mickiewicz stał się romantykiem, dlaczego nie mógł nie przejąć się ludowością romantyczną. Poeta od młodości był żywo i głęboko zainteresowany życiem ludu i przyjmował programowo wszystko to, co w tym życiu spostrzegał. Musiał też zajmować określone stanowisko „... wobec bogactwa pierwiastków fantastycznych w tym życiu, przejawiających się w postaci wierzeń i poglądów, a więc folkloru oraz w motywach literatury ustnej, baśniowych, podaniowych i pieśniowych. Odrzucić tego wszystkiego nie mógł, jak to robili racjonalistycznie nastawieni pisarze oświecenia, bo zwalczając konsekwentnie tych poprzedników nie mógł pójść w tym wypadku ich torem. Odrzucić fantastyki nie mógł dalej dlatego, że spotykał ją u pisarzy średniowiecznych, renesansowych i barokowych, jak Dante lub Szekspir, bezspornie uznawanych za patronów romantyzmu. Odrzucić jej wreszcie nie mógł ze względu na zasady poetyki romantycznej, które odpowiadały naturze jego własnych uzdolnień wielkiego realisty. Zasady te zaś nakazywały takie samo traktowanie składników realnych i nierealnych przedmiotowego życia, traktowanie w sposób realistyczny zarówno wyników obserwacji, jak produktów wyobraźni twórczej. Ponieważ takie równouprawnienie rzeczy widzianych i rzeczy myślanych czy wyobraźalnych prowadziło do nowych i niezwykłych efektów artystycznych, w poezji romantyków zaroilo się od pomysłów z krainy fantastyki, przy czym z upodobaniem zwracano się do poezji ludowej, gdzie pomysły te od dawna były zdomowione. Co więcej, zasady realizmu romantycznego, dbałego o barwy czasowe, nakazywały odtwarzanie życia w całym jego bogactwie, skoro zaś fantastyka stanowiła jego składnik integralny, zasługiwała na utrwalenie tak samo, jak wszystkie składniki inne” [100, s. 548].

Przy wykorzystaniu takich zasad Mickiewicz zarzucił dotychczasowe konwencje literatury elitarniej na rzecz nowej, romantycznej. Przekonany, że folklor — pieśni, podania, bajki itd. — są istotną skarbnicą motywów artystycznych, równych dotychczasowym, elitarnym, wziął po prostu folklor za podstawę swej twórczości poe-

tyckiej i w ten sposób „zdemokratyzował” poezję jako właśnie romantyczną.

W konwencji romantycznej stworzył Mickiewicz zbiór *Ballad i romansów*, w których dźwięczy wręcz nuta ludowa. Według takich samych zasad pisał bajki, różniące się od ludowych tylko wyższą formą poetycką. Motyw ludowy z postacią „dziewczyny-chłopca”, przedstawiony w *Grażynie*, uzyskał w polskiej literaturze romantycznej — także i później — interpretację patriotyczno-heroiczną, tak popularną w nurcie twórczości narodowowyzwoleńczej [173, s. 35]. Obrzędy opisane w *Dziadach* to motyw przejęty całkowicie z obrzędowości ludowej, wraz z postaciami realnymi i zjawiskami nierealnymi, przywidzeniami, stanami psychicznymi itd., co wszystko stanowiło najwyższe osiągnięcie twórcze. Pierwiastki ludowe znalazły się nawet w napisanym na emigracji poemacie *Pan Tadeusz*, niby typowo sielankowo-szlacheckim, w istocie zaś będącym „jakby syntezą pomysłów literackich nieludowych i ludowych, traktowanych z równym zainteresowaniem i równą dokładnością” [100, s. 599]. Zawierał bowiem on mnóstwo pomysłów ludowych lub na poły ludowych, duży zestaw przysłów polskich i innych, szlacheckich i chłopskich oraz ideologię „białych ścian polskiego domu” [176, s. 161—176]. Cały poemat zaś został zakończony znaną formułą z bajek ludowych: „I ja tam z gośćmi byłem...”

Paryski okres twórczości Mickiewicza miał — poza sielankowo-szlachecko-ludową idyllą zawartą w *Panu Tadeuszu* — także inny, szerszy i głębszy charakter. Ujawnił go szczególnie w wykładach paryskich. Jako wykładowca uniwersytecki, Mickiewicz poszukiwał wówczas „... nowych idei uniwersalnych, które zjednoczą Europę rozbitą przez partykularne interesy rządów i odrodzą jej znieprawioną moralność [...]. Wraz ze swą wizją Europy doskonałej stawał Mickiewicz w szeregu reformatorów i utopistów XIX stulecia, wielkich wizjonerów i profetów, którzy dowodzili i przekonali, zaklinali i wieszczli, którzy religię mieszały z polityką, a politykę z poezją” [176, s. 150]. W tę wielką perspektywę włączył i Słowiańszczyznę, a w jej ramach Polskę. W swych koncepcjach poszedł za myślami Herdera i za ideą Dołęgi Chodakowskiego. Słowianie odegrają w przyszłości wielką rolę, gdyż tylko oni zachowali w całej czystości pierwotną kulturę z okresu wspólnoty gminnej, zrealizowali „ideał szczęścia domowego i gminnego”, są — jak

Izraelici — narodem wybranym, który przez cierpienie dotarł do istoty chrześcijaństwa [176, s. 151—160]. Przejęty ludową słowiańskością, Mickiewicz przemawiał jak metafizyk, wierzył głęboko w stworzony mit słowiański i w jego wartościach widział przyszłe odrodzenie narodu i państwa. Był to Mickiewicz-mesjanista. Mesjanizm, zrodzony na gruncie słowiańskiego mitu, stał się patriotyczną ideą Polaków tego okresu. Stanowi to przykład, jak daleko może doprowadzić w odpowiednich warunkach idea ludowości.

Ludowość pojawiła się również u drugiego z wieszczów — Juliusza Słowackiego. Oparta była na właściwościach folkloru, a wystąpiła w większości jego powieści poetyckich, jak to ostatnio ukazał M. Ursel. Pełne wykorzystanie wątków folklorystycznych nastąpiło na przykład w utworze *Arab* (wątek upiora pijącego krew), w *Hugonie* i *Lambrze* (popularny motyw „dziewczyna-chłopcem”), najwięcej zaś w utworze *Żmija*. W tym „romansie poetycznym z podaż ukraińskich”, z motywem cudownego obrazu zanurzonego w wodzie, przejął Słowacki zarówno strukturę motywów folklorystycznych, jak też wykorzystał i włączył pieśni i ballady ludowe. Wszystkie tego rodzaju powieści poetyckie Słowackiego mają wspólne cechy poezji ludowo-romantycznej: elementy fantastyki, grozy, tajemniczości, specyficzny typ nastrojowości oraz podobną koncepcję bohatera. Słowacki sięgał także po wzory nurtu romantycznego zawarte w „literaturze szalonej”, z jej okrucieństwem, makabrycznością, zbrodniczością, satanicznym szaleństwem z tym, co wymyka się spod kontroli rozumu. W sumie można stwierdzić, że „... istotną funkcję inspiracyjną spełnił zarówno folklor w ścisłym tego słowa rozumieniu, jak i tzw. literatura popularna”. Wszystko to dowodzi związków powieści poetyckich Słowackiego z tradycją ludową [173, s. 31—42].

W utworze *Król-Duch* Słowacki, podobnie jak Mickiewicz, stworzył romantyczną wizję Polski słowiańskiej. To znów mit o szczęśliwym, pierwotnym okresie społeczeństwa polskiego jako rolniczej społeczności doskonałej, idyllicznej, żyjącej w harmonii z naturą, przywiązanej do wolności, rządzonej przez łagodnego króla, który nie różnił się od poddanych, a wszyscy żyli zgodnie w ciszy, spokoju, wśród śpiewu ptaków, nad łagodnymi ruczajami i kwietnymi łąkami. „Wizja pradawnej Polski w *Królu-Duchu* rozpięta jest między tradycją prostoty biblijnej a światem sielanek [...] jest to idyl-

lizm nie tylko zesłowianizowany, ale także uwzniesiony, uświęcony” — jest po prostu rajem [176, s. 145—146].

Istnieje jednak różnica między słowiańską wizją Mickiewicza a Słowackiego. Ten ostatni — jakby w myśl wspomnianych kano-nów literatury grozy i zbrodniczości — wprowadził do tego świata element walki idei oraz zbrodni. „Dał Słowiańszczyźnie za króla władcę okrutnego, krwawego, moralnej ciekawości zbrodni, mocującego się z etyką nieba”, który — w myśl mistycznej teorii — miał spełnić straszliwą misję, „aby utrzymać świat w ruchu moralnym ku doskonałości”. Polała się krew, zginął słowiański bard o imieniu Zorian, zapożyczonym zapewne od imienia Chodakowskiego [176, s. 148]. W ten sposób lud miał przekształcić się w naród i wkroczyć w historię. „Odtąd zniknie już Słowiańszczyzna — raj ziemski, a rozpocznie się historia słowiańska, zła i dobra, okrutna i łagodna, w której leje się zarówno krew, jak i słodkie miody. Takiej Słowiańszczyźnie patronują i Popiel, i Piast” [176, s. 149].

Okazało się, że romantyzm był pierwszym okresem w dziejach, w którym ludowość zajęła uprzywilejowane miejsce w nowożytnej kulturze polskiej, postawił kulturę ludową wśród najwyższych wartości narodowych, traktował tę kulturę jako źródło prawd czystych, naturalnych, nieskalanych cywilizacją [80, s. 277]. W tym to okresie kultura ludowa, a ściślej — dorobek artystyczny wsi, folklor były przedmiotem powszechnego zainteresowania, zostały uznane za dorobek ogólnonarodowy oraz — co najbardziej istotne — stały się podłożem, źródłem tak szerokiej twórczości elitarnej. Wszystkie niemal dzieła literackie, które powstały w związku z ludowością, stały się szczytowym osiągnięciem kultury polskiej i weszły na stałe do dorobku narodowego, wyznaczyły charakter polskiej kultury narodowej. Co więcej, oba wspomniane nurty literackiej ludowości romantycznej — estetyczno-literacki i mityczno-ludowy — będą, z małymi przerwami, towarzyszyć stale literaturze polskiej, a w niektórych okresach stanowić główny nurt twórczości — i to nie tylko literackiej — o charakterze narodowo-patriotycznym.

## **POZYTYWISTYCZNY ZWROT. POZNAWANIE LUDU I JEGO KULTURY**

Przy omawianiu dziewiętnastowiecznego „widzenia” kultury i jej roli w kulturze ogólnonarodowej należy zwrócić uwagę na to, że wiek XIX to okres istotnych przeobrażeń: skończył się przecież kilkusetletni ustrój feudalny społeczeństwa, co zmieniło zasadniczo położenie chłopów; kraj wszedł na drogę rozwoju kapitalistycznego wraz z towarzyszącymi temu konsekwencjami demograficznymi, gospodarczymi, społeczno-ustrojowymi i kulturalnymi; społeczeństwo polskie, mimo włączenia w trzy zaborcze systemy i braku własnej państwowości, wytworzyło własne instytucje kulturalne, utrzymywało i podkreślało wciąż swą odrębność narodową, jako podstawę do odzyskania w przyszłości politycznej niezawisłości.

W związku ze wspomnianymi przemianami nasuwają się pytania: co takiego zmieniło się w tym okresie na wsi, w klasie chłopskiej i w jej kulturze, oraz jakie było „społeczne widzenie” chłopskiej kultury i jej znaczenie w życiu społeczeństwa?

### **Wieś i kraj „z lotu ptaka”**

Utrata niepodległości i podział kraju między trzech zaborców włączyły ziemie polskie w różne organizmy polityczne oraz systemy gospodarcze i pogłębiły dotychczasowe różnice kulturowe między regionami. Każdy z zaborów zaczął podlegać innemu ustawodawstwu państwowemu, innym zasadom w polityce społecznej i gospo-



darczej. Dlatego też inny był los warstwy chłopskiej i inne nieco dzieje kultury wsi w każdym z zaborów.

W zaborze pruskim zastosowane prawo pruskie już od połowy XVIII wieku skierowane było na przeprowadzenie reform agrarnych. Z jednej strony wydano wiele ustaw zmieniających na lepsze sytuację chłopów, z drugiej nałożono na nich wiele obciążeń państwowych. Ograniczono więc sądownictwo pańskie na rzecz państwowego, dano chłopom prawo dziedziczenia ziemi, zmniejszono obciążenia pańszczyźniane, zniesiono prawne i społeczne różnice między ludnością miast i wsi i wreszcie zrealizowano uwłaszczenie chłopów — najwcześniejsze na ziemiach polskich (edykty z 1816, 1823 i następne).

Uwłaszczenie chłopów w zaborze pruskim przeprowadzano przez kilka dziesiątków lat (aż do pięćdziesiątych lat XIX wieku), przy czym było ono powiązane z regulacją struktury społecznej i przestrzennej wsi. Uregulowano więc układ gruntów, oddzielając je ściśle od dworskich oraz nadając im nowe rozplanowanie: układ blokowy na miejsce dotychczasowego pasowego i szachownicy gruntowej. Trzecią część liczby wsi całkowicie przebudowano przez przeniesienie ich na nowe miejsca i nadanie im regularnych kształtów: ulicówki, rzędówki czy owalnicy. W trakcie uwłaszczenia chłopci stracili część swoich gruntów (około 1/3) na rzecz folwarków. Stworzone zostały duże gospodarstwa chłopskie, takie, by mogły produkować na zbyt. W wyniku tej reformy ukształtowało się nie tylko nowe oblicze wsi na tych ziemiach, ale także specyficzna jej struktura społeczna. Obok dominującej warstwy chłopów zamożnych powstała liczna, bo dochodząca do 40<sup>0/0</sup> ogółu mieszkańców wsi, warstwa proletariatu rolnego. Proletariat rolny stał się najemną siłą w dużych gospodarstwach chłopskich oraz na stałe związał się z osiedlami folwarcznymi.

Trzeba pamiętać, że ziemie zaboru pruskiego poddane zostały silnej kolonizacji niemieckiej. Miała ona trzy okresy nasilen: na przełomie XVIII i XIX wieku (kolonizacja fryderycjańska), w latach czterdziestych oraz w osiemdziesiątych (osadnictwo parcelacyjne kierowane przez Pruską Komisję Kolonizacyjną). Działania te sprawiły, że spory był tutaj procent ludności niemieckiej mieszkającej w odrębnych wsiach lub we wsiach mieszanych, tj. wraz z chłopami polskimi.

W zaborze austriackim początkowo wiele rozporządzeń (tzw. patentów) cesarza Józefa II z lat 1782—1890 było wyrazem silnej ingerencji państwa w sprawy agrarne. Dały one dzieciom chłopskim możliwość nauki w mieście, poprawiły prawo chłopca do ziemi, wprowadziły zmiany w poddaństwie sądowniczym i administracyjnym wsi (wprowadzenie urzędu justycjariusza), upowszechniły ustrój samorządny wsi oraz ograniczyły niektóre robocizny. Później jednak nastąpił długi okres zastoju i sytuacja chłopów stała się znów ciężka (między innymi praktykowana powszechnie przez dwór kara chłosty). Równocześnie obciążono chłopów obowiązkiem służby wojskowej oraz podatkami państwowymi. Wskutek przeludnienia wsi, rozdrobnienia gospodarstw, ogólnej trudnej sytuacji ekonomicznej tych ziem panowała we wsi przysłowiowa „nędza galicyjska”. Wszystko to doprowadziło do antagonizmów między wsią a dworem, których najbardziej ostrym wyrazem była głośna chłopska rabacja w 1846 roku. Przeprowadzone jednorazowym aktem z roku 1848 uwłaszczenie chłopów utrwaliło dotychczasową strukturę wsi z typowym dla niej rozdrobnieniem i przewagą gospodarstw małych, niesamodzielných. Pozostała też niezmienna struktura przestrzenna wsi z jej typowym zagęszczeniem, które z czasem powiększało się w wyniku działów rodzinnych.

Inna była znów sytuacja w Królestwie Polskim. Ustawa napoleońska z roku 1807, nadająca chłopom wolność osobistą, została tak zinterpretowana, że dała podstawę do wyrugowania części ludności ze wsi. Chłopi stracili wówczas około 40% powierzchni swoich gruntów. Reakcyjna polityka caratu zbiegła się tu z konserwatyzmem i egoizmem klasowym szlachty. Aż do lat sześćdziesiątych nie było tutaj żadnych istotnych reform agrarnych. Wprawdzie Rada Administracyjna zaleciła w 1858 roku oczynszowanie chłopów, ale nie przyniosło to większych efektów. Podobnie bez większego znaczenia okazał się ukaz z 1861 roku o wykupie pańszczyzny oraz z 1862 roku o oczynszowaniu z urzędu. Dopiero ukaz z 1864 roku stał się podstawą uwłaszczenia chłopów. Zostało ono przeprowadzone od razu bez żadnych innych regulacji, co utrwaliło dotychczasową strukturę społeczną wsi, cechującą się istnieniem sporej liczby bezrolnych i małorolnych.

Długotrwały proces czynszowania chłopów oraz długoletnia komasacja gruntów doprowadziły do scalenia około 2/3 ogółu wsi oraz

do przestrzennej przebudowy 1/3 osad. Powstały wówczas wsie o charakterze ulicówek lub rzędówek. Nie załatwiono jednak sprawy serwitutów, co stało się powodem nasilonych i długo trwających konfliktów, procesów i walk chłopów z dworem.

W wyniku dawnych, przeduwłaszczeniowych różnicowań gospodarczych i kulturowych poszczególnych regionów Polski, jak też włączenia ich w różne systemy ekonomiczno-polityczne państw zaborczych, wieś polska wyszła z okresu uwłaszczenia z różnym w każdej z tych dzielnic stanem kultury materialnej, struktury społecznej i przestrzennej, i inne miała możliwości dalszego rozwoju.

Wieś wielkopolską, śląską, pomorską, mazursko-warمیńską cechowały: zwarta zabudowa drewniana i po części już murowana, regularne układy gruntów, rozwinięta sieć dróg kołowych i żelaznych łączących je z miastami itd. Zabudowania mieszkalne, nazywane tu domami, a nie chałupami, miały wszędzie kominy. Nie było już chat kurnych, a wyposażenia wewnątrz mieszkalnych były urozmaicone, pełne, po części pochodzenia miejskiego. Tu też najwcześniej przechodzono z gospodarki trójpolowej na płodozmienną i wcześniej pojawiać się zaczęły ulepszenia techniczne: ulepszone radło, nowe typy pługów, brona żelazna, kosa do sprzętu zbóż zamiast sierpa itd.

Na ziemiach zaboru austriackiego i rosyjskiego, dominowała długo jeszcze trójpolówka, drewniany pług i brony, miejscami drewniana socha, sierp — narzędzia wyrabiane przeważnie przemysłem domowym. Rzadką nowością był wóz z żelaznymi obręczami. Chałupy budowane z drewna były jeszcze przeważnie kurne, kryte słomą, o jednej czy najwyżej dwóch izbach mieszkalnych. Mimo kontaktów z targami i jarmarkami miejskimi, życie i gospodarowanie chłopskie miało charakter naturalny i samowystarczalny. Niemal wszystko, co potrzebne do życia, wyrabiano i przyrządzano w zagrodzie i we wsi: mielono zboże w żarnach, tłuczono w stępach, wyplatano z wikliny, korzeni i kory, wyciosywano z drewna, przedziwno, tkano płótno, garbowano skóry, szyto bieliznę, ubrania i kożuchy.

Gdy na terenach zachodnich w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku regionalne stroje ludowe zaczęły już zanikać i przyjmowała się odzież typu miejskiego, to na pozostałych ziemiach polskich stroje ludowe uległy po uwłaszczeniu znacznemu wzbogaceniu, za-

równy pod względem kroju, kolorystyki, jak i ozdób. Nastąpił rozkwit męskich sukman (szytych zarówno z materiałów kupowanych, jak z sukna samodzielnego), kolorowych spodni, paradnych nakryć głowy, kobiecych gorsetów, spódnic, chustek na głowę i haftowanych czepców. Były to narodziny „wsi kolorowej” [24; 25].

Wsie popańszczyźniane były różnej wielkości: kilkuzagrodowe, luźnie rozrzucone przysiółki, jak na przykład na Mazowszu (takimi były na przykład „zaścianki” drobnej szlachty na Mazowszu i Podlasiu); zwarte a nieduże wsie regularne, jak w Wielkopolsce, na Pomorzu, Warmii i Mazurach; bardzo rozległe, kilkukilometrowe wsie małopolskie z wieloma setkami gospodarstw chłopskich.

Do najczęściej występującego typu wsi polskiej należy typ wsi „pełnej”. Na jej obraz wewnętrzny składały się: zagrody chłopskie z położonym w środku wsi kościołem, plebanią, często budynkiem szkolnym, pocztą, urzędem gminnym; we wsi lub obok niej młyn wodny lub wiatrak; w środku wsi lub z boku dwór i folwark z towarzyszącymi mu gruntami i lasami (własność folwarczna zajmowała około połowy ogólnej powierzchni kraju).

Powyższy zestaw zabudowań daje obraz społeczności wiejskiej, na którą składały się: podstawowy element — ludność chłopska; zespół dworsko-folwarczny z dziedzicem i funkcjonariuszami dworskimi — ekonomem, karbowym, stałymi (jak w Wielkopolsce) robotnikami folwarcznymi zamieszkałymi w dwojakach, czworakach czy nawet ósmiorakach; plebania z księdzem, kościelnym, zakrystianem; wreszcie reprezentanci specjalistycznych zawodów oraz władzy państwowej: karczmarsz, młynarz, kowal, strycharz (z cegielni), gorzelany, sklepikarz, poczmistrz, justycjariusz czy mandatarz (jak w Galicji) oraz wójt. Typowym elementem w takiej „pełnej” społeczności wiejskiej byli Żydzi w liczbie kilku do kilkudziesięciu rodzin.

Co łączyło, a co dzieliło tę dość złożoną społeczność wiejską? Łączył niewątpliwie proces produkcyjny — gospodarka rolna w sytuacji stałej zależności od warunków przyrodniczych — deszczów, powodzi, posuchy, gradów itd. Istotnymi jednak były w tej społeczności napięcia, konflikty i antagonizmy między chłopami a dworem: o serwituty leśne i pastwiskowe (jak w Galicji i Królestwie), o podatki (w Galicji własność folwarczna, tzw. obszary dworskie, zostały wyłączone od podatków komunalnych), o najem dworski itd.

Były to także konflikty stanowe: chłopci — szlachta, czasem nawet religijne, jak na ziemiach wschodnich.

Równocześnie pan (i panie) z dworu oraz ksiądz roztaczali, czy usiłowali roztaczać nad wsią chłopską działalność opiekuńczą o charakterze patriarchalno-patrymonialnym: dbali o moralność, o zdrowie, o oświatę, o „rząd dusz”. Życie takiej społeczności wiejskiej, zwłaszcza w stosunkach dwór—chłopi, zostało nieźle, choć zazwyczaj jednostronnie, przedstawione w ówczesnych powieściach społecznych oraz w publicystyce. A sytuacja była różna. Zauważa się solidaryzm wsi z dworem w imię wspólnych interesów obrony narodowej przed germanizacją (zabór pruski), gromadzenie się chłopów przy księdzu Piotrze Ściegiennym (1843—1844) w myśl zawartych w jego *Złotej księżeczce* hasel walki ze szlachtą i z despotycznym rządem carskim, wreszcie czynną walkę chłopów z „panami” w głośniejszej rabacji chłopów galicyjskich pod wodzą Jakuba Szeli.

A jak przedstawiały się stosunki między ówczesną wsią a społeczeństwem?

Spółczeństwo polskie, widziane „z lotu ptaka” przedstawia obraz widocznych przeobrażeń. Zwiększyła się w pierwszym rządzie liczba ludności. Gdy ziemie Rzeczypospolitej po pierwszym rozbiórce liczyły około 10 mln ludności, to już przed pierwszą wojną światową ludność tego obszaru wzrosła do 34 mln. Zwiększyły się przede wszystkim miasta: Łódź z małej osady wiejskiej urosła w końcu XIX wieku do miasta liczącego 700 tysięcy mieszkańców; liczba mieszkańców Warszawy z ćwierć miliona urosła w tym okresie do jednego miliona. Gdy liczba ludności wsi wzrosła w latach 1872—1897 o około 40<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, to w tym czasie ludność miast — o 95<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, a to głównie dzięki imigracji ludności ze wsi. Powstały bowiem w tym czasie rejony przemysłowe na Górnym Śląsku oraz w takich centrach, jak Łódź, Warszawa, Białystok, gdzie liczba robotników gwałtownie się zwiększyła. Powstała wówczas klasa robotnicza. Do tych i innych ośrodków przemysłowych napłynęła także znaczna liczba cudzoziemców — zarówno przedsiębiorców, jak i robotników — którzy realizować mieli politykę państw zaborczych wobec narodu polskiego. Równocześnie ludność polska wykazuje pewne straty ludnościowe. Po powstaniu listopadowym wyemigrowało na Zachód z Królestwa Polskiego około 10 tysięcy ludzi (z inteligencji i szlach-

ty, którzy stworzyli tam tzw. wielką emigrację o dużym wpływie polityczno-kulturalnym na kraj), a po powstaniu styczniowym wywieziono na Syberię około 20 tysięcy zesłańców [77, s. 460—467].

W okresie powłaszczeniowym zaczęły coraz silniej oddziaływać na wieś wpływy zewnętrzne, związane głównie z rozwojem przemysłu, miast, klasy robotniczej — z rozwojem stosunków kapitalistycznych. Najwcześniej w nowe stosunki miasto—wieś została wciągnięta wieś ziem zachodnich oraz tych terenów Królestwa Polskiego, gdzie powstawał przemysł fabryczny (Łódzkie, Zagłębie Dąbrowskie, Warszawa). Z Wielkopolski i Pomorza rozwinęła się z jednej strony emigracja do licznych tam miast (rozwój handlu i rzemiosła), z drugiej — do Nadrenii i Westfalii w Niemczech (górnictwo węglowe). Żywa była także sezonowa wędrownka na saksy, obejmująca także inne zabory. W Królestwie bezrolna i małorolna ludność wiejska, z Kieleckiego, Lubelskiego i z Podlasia, wędrowała do „ziemi obiecanej”, jaką stał się okręg łódzki i warszawski. W końcu wieku XIX wybuchła tu tzw. gorączka brazylijska — osadnictwo chłopów polskich w Brazylii. Poza sezonową wędrownką na saksy biedota wiejska z Galicji nie miała gdzie emigrować. Pozostawała więc we wsi, powiększając zagęszczenie i przeludnienie wsi. Dopiero w latach osiemdziesiątych rozwinęła się gwałtownie emigracja do Ameryki. Największe nasilenie miała ona w Galicji.

Ożywione w drugiej połowie XIX wieku aż do I wojny światowej wychodźstwo zarobkowe i osadnicze w obrębie kraju i za granicą likwidowało po części nabrzmiały już problem proletariatu rolnego, dając mu pracę, zmniejszało, zwłaszcza w Galicji, przeludnienie wsi i rolnictwa. Reemigranci wnosili w swoje środowisko rodzinne zarobione pieniądze, wiedzę o szerokim świecie oraz nowe postawy, wartościowania i elementy innego stylu życia.

### **Spółeczeństwo, idee, działania.**

W społeczeństwie polskim wieku XIX ścierały się ze sobą dwie główne idee: walka zbrojna o odzyskanie niepodległości oraz pokojowa obrona i budowanie społeczeństwa narodowego. Pierwsza idea miała charakter romantyczny i doprowadzała zarówno do działania tajnych organizacji patriotycznych, jak i do walki zbrojnej z zabor-

cami. Druga realizowała się we względnie legalnej działalności społecznej, gospodarczej i kulturalnej celem stworzenia podstaw życia narodowego. Jako postawa realistyczna, przejawiała się zwłaszcza w tzw. pracy organicznej czy w pracy od podstaw. Wywodziła się zaś z idei pozytywistycznych.

Pierwszy rodzaj aktywności — działania zbrojne — nie przyniosły pożądaných skutków. Powstanie listopadowe z roku 1831 i styczniowe z 1863 roku były działaniami wyłącznie szlacheckimi. Nie miały one w programie powiązania wyzwolenia narodowego i politycznego z rozwiązaniem nabrzmiałej „kwestii chłopskiej”, która była w tym zakresie „języczkiem u wagi”. W powstaniu listopadowym wodzowie naczelni — Chłopicki i Skrzynecki — nie chcieli liczyć, jak Kościuszko, na chłopskie kosy, mimo że lewica szlachecka domagała się równoczesnego z powstaniem uwłaszczenia chłopów. Ochotnicy-chłopi brali udział tylko w plebejskiej Straży Bezpieczeństwa i Gwardii Ruchomej. Ich udział zbrojny został potraktowany tak, jak to opisywał Kazimierz Deczyński, a co przedstawił Leon Kruczkowski w utworze *Kordian i Cham*.

Podobnie sprawa się miała w czasie powstania styczniowego. Mimo że wkład chłopów nie był mały (duży udział chłopów w oddziałach ks. Mackiewicza, ks. Brzózki, Bitisa, Kuszejki i innych), to powstanie było traktowane jako sprawa wyłącznie szlachecka.

Znamienny był udział chłopskich kosynierów z Poznańskiego w czasie Wiosny Ludów 1848 roku, w powstaniu pod kierunkiem Mierosławskiego (bitwa pod Miłosławiem), zakończonym również klęską, aczkolwiek był to przejaw wysokiej postawy patriotycznej chłopca poznańskiego. Pod względem świadomości narodowej chłop wielkopolski wysunął się na czoło. Gdzie indziej (Królestwo, Galicja) dominowała u chłopów świadomość klasowa, czego dowiódł oddolny ruch chłopski w roku 1844 i 1846.

W sytuacji wzmagającej się — zwłaszcza po powstaniach — antypolskiej polityki zaborców — germanizacyjnej i rusyfikacyjnej — społeczeństwo polskie stanęło do legalnej i politycznej, a nawet nielegalnej walki i zabiegów o byt narodowy. Uruchomiono wszystkie mechanizmy działalności politycznej, ekonomicznej i kulturalno-oświatowej dla obrony i zachowania polskiej odrębności narodowej. Działania te pojawiły się najwcześniej w Wielkopolsce i przyjęły nazwę pracy organicznej.

Już od lat dwudziestych XIX wieku aż do początków wieku XX przodownictwo w pracy organicznej w byłym zaborze pruskim, zwłaszcza w Wielkopolsce, objęło duchowieństwo i ziemiaństwo, i to na zasadzie solidaryzmu społecznego z warstwami ludowymi. Formy pracy organicznej były różnorodne: popularyzacja dziejów ojczystych i historyczne badania naukowe (Józef Łukaszewicz, Edward Raczyński, Tytus Działyński, później Józef Chociszewski i inni); zainteresowania literaturą ojczystą, a w jej ramach nawet folklorem, ludowymi zwyczajami, obrzędami i wytworami sztuki, jako właśnie elementami identyfikującymi polskość; tworzenie instytucji o charakterze towarzysko-dyskusyjnym i oświatowo-wydawniczym (tzw. Kasyna w Gostyniu i Szamotułach) czy handlowo-rzemieślniczym (Bazar poznański); zakładanie drukarni, wydawanie polskich książek i czasopism; pomoc stypendialna dla kształcącej się młodzieży (Towarzystwo Pomocy Naukowej); powstawanie — począwszy od roku 1862 — chłopskich organizacji gospodarczych pod formą kółek rolniczych. „Największą zasługą pracy organicznej było podnoszenie oświaty ogólnej i fachowej (szczególnie rolniczej) oraz, zresztą z tym związane, wpływanie na rozwój polskiej gospodarki coraz bardziej zagrożonej przez niemiecką ekspansję ekonomiczną” [172, s. 136—144].

Państwa zaborcze realizowały w różnym czasie i tempie organizację szkolnictwa podstawowego. W zaborze pruskim w trakcie uwłaszczenia wkomponowywano szkołę w strukturę przestrzenną każdej większej wsi wraz z przynależnym do niej gruntem, jako częściowym uposażeniem nauczyciela. Wkrótce też zaprowadzono tu przymus nauczania. Natomiast w Królestwie Polskim jeszcze na przełomie XIX/XX wieku zaledwie 17<sup>0</sup>/<sub>0</sub> dzieci zostało objętych nauczaniem szkolnym. Lepiej było w Galicji. Ale w obu tych dzielnicach szkoły mieściły się często w przypadkowej chałupie chłopskiej lub w dawnej karczynie, lub budynku folwarcznym. We wszystkich jednak zaborach nadrzędnym celem nauczania szkolnego było wychowanie obywatela „państwowego”. Szkoła była stąd narzędziem wynaradawiania, co bardzo ostrą formę przybrało w zaborze pruskim i rosyjskim. Dla polskiej społeczności taka szkoła była wyraźnie instytucją obcą, wręcz wrogą.

„Organicznicy” zmierzali zatem do zakładania — gdzie to było możliwe — szkół prywatnych oraz rozwijali nielegalne nauczanie



tajne, jak też samouctwo. Wszystkie te formy edukacji miały zatem od początku charakter samoobrony narodowej. W tym też celu inteligencja, duchowieństwo i ziemiaństwo zakładały po wsiach i miasteczkach stowarzyszenia społeczno-oświatowe i gospodarcze. W działalności oświatowej wysuwa się na czoło w zaborze pruskim Towarzystwo Oświaty Ludowej (1872—1879), a potem świetnie rozbudowane Towarzystwo Czytelni Ludowych (od 1880), które utrzymywało w całym zaborze około 1500 bibliotek. Dużą rolę pełniły tu broszury o charakterze narodowo-politycznym, opracowane przez duchowieństwo i inteligencję (klasyczna działalność Józefa Chociszewskiego). W Galicji prowadziły działalność społeczno-oświatową pisma dla ludu i ludowe („Wieniec”, „Pszczółka”, „Przyjaciel Ludu” i inne), Towarzystwo Oświaty Ludowej (od 1883), potem (od 1891) dobrze rozwinięta organizacja — Towarzystwo Szkoły Ludowej. Spóźniona i trudniejsza była działalność oświatowa inteligencji na wsi w Królestwie ze względu na wiele krępujących przepisów. Na szerszą skalę rozwinęła się dopiero w końcu XIX i na początku XX wieku.

Podane przykłady służą ukazaniu podstaw założeń, źródeł, przyczyn, sensu podejmowanych działań, ostatecznie — ukazaniu związku tych oddziaływań z kulturą ludową i jej rolę narodową.

Tu znów wracam — jak w oświeceniu — do podstawowego problemu: idea a życie.

Jak wspominałem, praca organiczna rozpoczęła się najwcześniej w byłym zaborze pruskim. U podłoża tej działalności nie można odszukać wyraźniejszego wpływu myśli romantycznej czy innego jakiegoś „modnego” prądu myślowego. Była to idea zrodzona „na miejscu” z potrzeby walki o egzystencję narodową, pod przewodnictwem takich wybitnych postaci, jak: Karol Marcinkowski, Hipolit Cegielski, Edward Raczyński itd. Skupiła ona w imię obrony narodowej, a w sytuacji względnego początkowo liberalizmu administracyjnego, wszystkie warstwy społeczeństwa — inteligencję, ziemiaństwo, duchowieństwo, rzemieślników miejskich, chłopów. Był to początek *Najdłuższej wojny nowoczesnej Europy*, żeby posłużyć się tytułem głośnego filmu według scenariusza Stefana Bratkowskiego. Była to praca pozytywna, organiczna, obejmująca takie dziedziny, jak: gospodarkę (przemysł, rzemiosło, rolnictwo), szkolnictwo i oświatę, literaturę historyczną, naukową i popularną wraz z od-

powiadającymi im organizacjami i instytucjami. Bazowała ona także na wartościach kultury ludowej. Porównując tę działalność z prądem pozytywistycznym drugiej połowy XIX wieku, można rzec, że była to praca pozytywna bez pozytywizmu jako ogólnej idei europejskiej.

Co więcej, taki charakter pracy pozytywnej bez pozytywizmu miała solidarystyczna praca organiczna w zaborze pruskim także w ciągu drugiej połowy XIX wieku, kiedy to na pozostałych ziemiach polskich, zwłaszcza w Królestwie, panowała niepodzielnie idea pozytywizmu. Kiedy po klęsce powstania styczniowego nastąpiło nasilenie germanizacji, gdy pod hasłem „walki kulturowej” (*Kulturkampf*) rozpoczęto (1873) walkę z Kościołem, gdy po 1887 roku zakazano używania języka polskiego w szkołach, a w 1886 roku rozwinęła działalność Komisja Kolonizacyjna, zmierzająca do nasycenia dzielnicy osadnikami niemieckimi, a gdy od roku 1894 zaczęła działać osławiona Hakata — społeczeństwo polskie tego zaboru odpowiedziało wzmożoną i systematyczną pracą na wszystkich odcinkach kultury narodowej. Podstawą wszelkich działań patriotyczno-narodowych była tu idea solidaryzmu społecznego. Jego obrazową wykładnię znajdujemy w popularnej i szeroko rozpowszechnionej książeczce dla ludu autorstwa ks. Symforiona Tomickiego *Mądry Wach* (1866). Czytamy tam:

„My wszyscy jesteśmy jako płot, w którym są kołki, żerdzie i chrust. Kołki to są księża, żerdzie to panowie, a chrust to lud. Silnie cały płot stoi, dopóki chrust mocno się trzyma kołków i żerdzi i dopóki kołki i żerdzie dobrze z sobą spojone. Lecz skoro kołki się obruszą i słabo w ziemi siedzą, a żerdzie wcale z nimi nie trzymają, skoro chrust odpada od kołków i żerdzi, natenczas cały płot słaby i lada chwila na ziemię się wywróci; a wtedy co zechce, do ogrodu wniść może i wielkie tam wyrządzi szkody...”

Taki obrazowy przykład na pewno do ludzi przemawiał i zachęcał do utrzymywania się „płotu-narodu”. Program „budzenia uspiołego ducha włościan z letargu i apatii i wywoływanie własnego około siebie się starania” — jak czytamy w czasopiśmie „Ziemiannin” z 1868 roku — wraz z towarzyszącym mu uświadamianiem narodowym był systematycznie realizowany różnymi drogami i sposobami, przy czynnym udziale chłopów. Program obejmował: pouczenie włościan przez odczyty, zaprowadzanie płodozmianu, zakła-

danie kas oszczędności, spółek towarowych, czytelni ludowych, zapobieganie pieniactwu, zaprowadzanie ubezpieczeń od ognia i grabobicia, wykorzenienie zabobonów, zakładania szkółek wiejskich i ochronek, zachęcanie do obierania innych zawodów, zwłaszcza rzemieślniczych itp. Program realizowano poprzez różne „pisma dla ludu”, jak też bezpośrednio na licznych zebraniach, zwłaszcza kółek rolniczych zrzeszających tysiące chłopów. Mówiono na nich „o miłości ziemi ojczystej”, o „obowiązku niesprzedawania ziemi ojczystej obcym”, o niebezpieczeństwie kolonizacji niemieckiej itp. Zalecano też kontynuowanie i pielęgnowanie zwyczajów ludowych, dawnych tańców, muzyki ludowej oraz tradycyjnych chłopskich strojów.

Efekty powyższej działalności solidarystycznej w Wielkopolsce i na Pomorzu były znamienne. Należało do nich przede wszystkim wygranie wspomnianej „najdłuższej wojny nowoczesnej Europy” i to na wszystkich odcinkach. Do tych efektów należy niewątpliwie także ukształtowanie się specyficznej osobowości chłopca wielkopolskiego i pomorskiego, swoistego jego typu kulturowego [25, s. 478—486], który istnieje po dzisiejszy dzień.

Pozytywizm polski jako prąd umysłowy i zarazem ruch społeczny dominujący w społeczeństwie w latach 1864—1895 — został nazwany także „pozytywizmem warszawskim”, a to z tej racji, że objął głównie Królestwo Polskie z Warszawą na czele. Prąd ów wykształcił się na Zachodzie w połowie XIX wieku z inspiracji takich myślicieli, jak A. Comte (twórca terminu i teorii), J. S. Mill czy H. Spencer. Opanował w drugiej połowie tego wieku przede wszystkim naukowców i kręgi liberalnej burżuazji. Stanowił swoisty nawrót do zasad myśli oświeceniowej — racjonalizmu, empiryzmu, ewolucji, postępu itd.

Prąd pozytywizmu polskiego wniósł zasadnicze przewartościowania w ocenie ludu i jego kultury. Pozytywizm przeciwstawiał się podstawowym zasadom i ideom literackim oraz społeczno-politycznym romantyzmu. Stawiał znów na czoło wiarę w rozum, w płaszczyźnie ekonomicznej głosił hasła gospodarności, ekonomiczności, postępu technicznego, kapitalizacji itd. W stosunku do ludu pozytywiści głosili — podobnie jak wcześniej zwolennicy pracy organicznej w zaborze pruskim — pracę od podstaw, a więc nad ludem i dla ludu, a to w imię zwalczania jego umysłowego zacofania drogą

rozwoju oświaty, nauczania racjonalnego gospodarowania itp. Dlatego też podążano w kierunku nauczania elementarnego, powoływania i rozpowszechniania wielu czasopism dla ludu. Stąd też po raz pierwszy notuje się fakt pisania specjalnych sztuk teatralnych dla ludu (W. L. Anczyc, J. Grajnert i inni), czy też umoralniających książeczek. Bo właśnie w oddziaływaniu oświatowym na lud przyświecał inteligencji pożądaný wzór idealnego chłopca, który należało urzeczywistnić, a na który składały się takie cechy osobowości, jak: pracowitość, skromność, skrzętność, zapobiegliwość, pobożność, uległość zwierzchności, godzenie się z wolą Bożą itd. 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.

Pozytywizm był u swych wyznawców — a byli nimi przede wszystkim przedstawiciele inteligencji, zwłaszcza twórczej, ziemiaństwa, przemysłowców, działaczy gospodarczych itp. — określonym światopoglądem z takimi podstawowymi jego elementami składowymi, jak: scjentyzm (zaufanie do nauki opartej na doświadczeniu), monizm przyrodniczy (prawidłowości życia społecznego podobne do przyrodniczych), utylitaryzm (hołdowanie celom dającym się zrealizować), postawa organicystyczna i determinizm. Taki pozytywizm był w omawianym okresie ideologią panującą, ale nie jedyną. Istniał bowiem w społeczeństwie nurt postromantyczny hołdujący znanym nam z romantyzmu zasadom (potęga uczucia, wiara w wolność, sprawiedliwość, braterstwo narodów, misja dziejowa narodu polskiego, odrzucanie wszelkiej ugody z zaborcą, gdy pozytywistyczny tę ugode, taktycznie i czasowo, zakładał). Inny znów światopogląd przejawiał się w tradycjonalizmie (powiedzmy: szlachecko-ziemiańskim) z takimi jego cechami, jak: prymat religii objawionej, wiązanie polskości z katolicyzmem, przekonanie o hierarchicznej budowie społeczeństwa, stąd niechęć w stosunku do głoszonego przez pozytywistów oraz socjalistów egalitaryzmu. Bo właśnie w końcowym okresie dominacji pozytywizmu zaczęła się wyraźnie zaznaczać ideologia socjalizmu [116, s. 5—19].

W świadomości społecznej warstw wyższych dominował — jak wspominałem — światopogląd pozytywistyczny, ofensywny zwłaszcza

cza w latach siedemdziesiątych tego stulecia, który w dziedzinie politycznej nakazywał liczyć się z realnymi możliwościami i układem sił. Stąd wypływały: niechęć do powstań i nacisk na formy legalnej obrony narodu przez pracę organiczną. W dziedzinie społeczno-ekonomicznej dążył on do rozwoju gospodarczego przez: postęp w rolnictwie, walkę z zacofaniem i pozostałościami feudalizmu (stąd zwalczanie supremacji ziemiaństwa), gospodarność, fachowość, zakładanie fabryk, warsztatów wytwórczych, przedsiębiorstw handlowych, podniesienie bytu warstw ludowych, krzewienie w nich świadomości narodowej poprzez oświatę itd. Prąd pozytywizmu usiłował urzeczywistnić określony wzorzec osobowy. Pozytywista „...to jednostka, w której władze intelektualne i wolicjonalne górują nad wyobraźnią i uczuciem, człowiek starannie wykształcony i ufny tylko wobec dowodów nauki i argumentów racjonalnych, poza tym — niepodległy wobec wszelkich innych autorytetów. Pracowity, energiczny i zaradny, oblicza trzeźwo środki i cele. Bezwzględnie rzetelny w pełnieniu wszystkich obowiązków, o obyczajach surowych, męskich, oględnych i powściągliwych (Orzeszkowa), stara się uzgodnić własne interesy z dobrem ogólnym [...]. Odrzuca współpracę z zaborcą [...] ale przez patriotyzm rozumie działalność użyteczną dla narodu...” [116, s. 42—46].

Głównymi środkami oddziaływania na społeczeństwo stały się głównie pozytywistyczne pisma, jak: „Przegląd Tygodniowy” (od 1866) — główny i teoretyczny organ oraz „Niwa” (1872), „Ate-neum” (1876), „Nowiny” (1878), „Prawda” (1881) — mniej radykalne.

Pozytywizm był także — a raczej przede wszystkim — ruchem publicystyczno-literackim. Publicystyka dotyczyła wszystkich tych zagadnień, o których była mowa. „W przeciwieństwie do romantyzmu — pisze B. Suchodolski — pozytywizm nie stworzył swego własnego stylu”. Gdy romantycy „chcieli przebudować życie za pomocą poezji”, to pozytywiści „za pomocą — publicystyki”. W literaturze zaś na czoło wysunęła się pozytywistyczna powieść. Jakie były cechy tej powieści? Była to — jak w malarstwie — „...kontynuacja pozaromantycznych nurtów epoki poprzedniej, zwłaszcza nurtu realistycznego, stworzonego przez powieść Korzeniowskiego, Kraszewskiego, Jeża i innych pisarzy oraz przez poezję typu gawęd — jak Syrokomli — rejestrująca wiernie powszednią rzeczy-

wistość i jej konflikty. Na tej drodze artystycznej literatura okresu pozytywizmu osiągała jednak niezwykle sukcesy. W nowelach i powieściach Orzeszkowej, Sienkiewicza, Prusa, Dygasińskiego i wielu innych pisarzy, w nowelach i poetyckich obrazkach Konopnickiej rozwijał się realistyczny styl: artystycznie doskonalszy niż dawniej i równocześnie bardziej krytyczny w stosunku do rzeczywistości. W wyobraźni społecznej utrwały się stworzone mocą talentu i bystrością obserwacji postacie Janka Muzykanta, Bartka Zwycięzcy i poznańskiego nauczyciela, Antka i Ślimaka, Meira Ezofowicza i Justyny, a nawet wzruszające losy Asa czy «naszej szkapę», wplątane w smutne życie ludzi...” [161, s. 415].

Dla naszej tu problematyki istotny jest fakt odbicia się w tej literaturze spraw chłopskich. W przeciwieństwie do romantyzmu wieś, chłop, kultura wsi weszły do literatury pozytywistycznej na zasadzie raczej tylko rzeczowego, literackiego tematu. Chodziło po prostu o realistyczne odbicie wiejsko-chłopskiej rzeczywistości.

Istotne dla tematu są jeszcze dalsze spostrzeżenia. Tak więc zaznacza się w tym okresie znaczny rozwój literatury popularnoludowej przeznaczonej dla niewykształconych warstw społecznych — czy to w postaci broszur patriotyczno-narodowych i dydaktycznych, czy w formie wybitnych współczesnych i historycznych powieści adaptowanych w skrótach dla czytelnika ludowego. Pojawiły się: zwłaszcza w zaborze pruskim — popularnoludowa epika o tematyce regionalnej autorstwa regionalnych pisarzy; liczne sztuki i sztuczki teatralne przeznaczone dla ludowego, wiejskiego i miejskiego widza, o cechach melodramatu czy farsy, bardzo licznych autorów; po raz pierwszy — literatura dla młodzieży w postaci powieści współczesnej czy przygodowej, również po raz pierwszy — literatura dla dzieci w postaci powiastek, a zwłaszcza bajek, opartych na motywach i wątkach folklorystycznych. Dużą rolę odegrali tu: Maria Konopnicka i Adolf Dygasiński [116, s. 320—351]. Wiersze patriotyczne Konopnickiej o wydzwiku pozytywistycznym, a pisane na modłę ludowych, stały się własnością całego narodu.

Godnym zanotowania zjawiskiem stało się pojawienie w tym okresie w różnych stronach kraju pierwszych samorodnych pisarzy ludowych, takich jak: Jan Rak, Maciej Szarek, Jan Myjak, Jan Słomka, Franciszek Magryś, Ferdynand Kuraś, Juliusz Ligoń, Da-

niel Szędzielorz, Jan Kupiec, Michał Kajka, Andrzej Samulowski, Jan Liszewski, Hieronim Derdowski. Ich piśmiennictwo i dorobek świadczą jednak o „oddolnym” włączaniu się warstw ludowych w nowoczesny naród i narodową kulturę.

Pozytywistyczne malarstwo polskie stało — podobnie jak literatura — pod znakiem ideologii narodowej w sensie mobilizacji sił do odbudowy niepodległego państwa. Dlatego miało ono na celu krzewienie kultu bohaterów narodowych i odtwarzanie wielkich wydarzeń historycznych oraz wzbudzanie miłości do ojczyzny. Znalazło się więc miejsce dla wsi, chłopów i ludu miejskiego. Stąd seria portretów chłopskich, wiejskich pejzaży (J. Szermentowski), chłopskich typów regionalnych i realistycznych scen z życia ludu (W. Kostrzewski) itd. [31, s. 124; 157, s. 21].

Podkreślić należy istotny fakt, że w tym okresie chłopci, lud, kultura wsi i miejskiego plebsu to — po raz pierwszy — „programowy” temat sztuk pięknych.

Naturalizm, realizm i swoisty idiografizm sztuki pozytywistycznej powodował, że sztuka ludowa, choć już zauważona (J. I. Kraśzewski), nie upowszechniła się jednak jako przedmiot zainteresowania. Po prostu nie została potraktowana jako sztuka, gdyż nie odpowiadała przyjętym wówczas kanonom sztuki oficjalnej — była gatunkowo inna.

W okresie 1864—1890 obserwuje się dwa rodzaje działań — odgórne i oddolne.

Działania odgórne — to cała działalność przede wszystkim inteligencji twórczej we wszystkich trzech zaborach. Wyrażała się ona, jak wspominałem, w różnorodnym piśmiennictwie dla ludu — w twórczości powieściopisarskiej, w poezji, w pracach teoretycznych i w sztuce, w szerokiej akcji oświatowej w myśl wezwania między innymi Juliana Ochorowicza (1873), by „kraj oświecić od piwnic aż do poddaszy”, a także w zakładaniu na wsi — jeśli tylko zaborca pozwalał — organizacji celowych, gospodarczych, oświatowych, kulturalnych.

Wszystkie te odgórne działania miały jeden wspólny mianownik,

niezależnie od wspomnianych różnic w postawach światopoglądowych. Była nim akcja narodowo-patriotyczna, budzenie w warstwach ludowych wsi i miasta poczucia świadomości narodowej. Był to patriotyzm górnych warstw narodu będącego w niewoli, patriotyzm jawny, a gdzie był taki niemożliwy, to działania patriotyczne zamaskowane, przenośne, symboliczne, a nawet wręcz tajne, ukryte, podziemne. Był to niewątpliwie „proces powstawania nowoczesnego narodu bez pomocy własnego państwa” [161, s. 492]. Proces ten zamyka się niejako w dwóch krańcowych datach wyrażających się w powszechnie znanych i śpiewanych hymnach, tj. między słynnym chorałem Kornela Ujejskiego z roku 1847 — *Z dymem pożarów*, stworzonym po tragicznej rabacji galicyjskiej i upowszechnioną w tym okresie pieśnią Alojzego Felińskiego (1771—1820) napisaną na rocznicę utworzenia Królestwa Polskiego, poświęconą carowi, później skierowaną jakby do całego narodu — *Boże coś Polskę przez tak liczne wieki*, zakończoną wezwaniem: „Ojczyznę wolną racz nam zwrócić, Panie” a pieśnią patriotyczną Marii Konopnickiej (1908) z muzyką Feliksa Nowowiejskiego *Nie rzucim ziemi skąd nasz ród*, znaną wszystkim warstwom narodu.

Z drugiej strony pojawiają się — po raz pierwszy w dziejach narodu — początki społeczno-politycznego ruchu ludowego na wsi, w miastach zaś i okręgach przemysłowych — ruchu robotniczego. Jeśli chodzi o ten pierwszy, to należy wspomnieć o Janie Siwcu z Żywieckiego, pierwszym chłopskim pośle w sejmie krajowym w latach 1877—1879, następnie o działalności ks. Stanisława Stojalowskiego (1841—1911). Ten ostatni, dzięki swoim pisemkom dla ludu — „Wieniec” i „Pszczółka” (od 1875 roku) — i bezpośrednim oddziaływaniom na chłopów, wciągnął ich w życie polityczne, jeszcze w ramach solidarystycznego hasła: „Z szlachtą polską — polski lud”. Wkrótce jednak wyrastają samodzielni przywódcy chłopscy na bazie „rozruchu” politycznego wywołanego przez Marię i Bolesława Wysłouchów, ich organu „Przegląd Społeczny” (1886—1887), a następnie organu społeczno-politycznego o szerszym zasięgu — „Przyjaciel Ludu” (od 1889). Tak wyłania się postać „trybuna ludu” — Jana Stapińskiego (1867—1946), Jakuba Bojki (1857—1944) i innych politycznych działaczy ludowych, z późniejszym, najbardziej wybitnym — Wincentym Witosem (1874—1945). W r. 1895 powstaje w Galicji (Rzeszów) pierwsza, pełna i samodzielna, chłop-



ska partia polityczna — Stronnictwo Ludowe (od 1903 Polskie Stronnictwo Ludowe).

W takiej to ludowej, społeczno-politycznej (i zarazem klasowo-chłopskiej) atmosferze powstają, wspomniani wyżej, pierwsi samorodni pisarze ludowi — Rak, Słomka, Magryś, Kuraś i inni. Każdy z nich przeszedł „przez ciernie żywota” trudnej egzystencji wiejskiej i drogą samokształcenia stał się wybitnym człowiekiem i swoją działalnością wszedł do kultury narodowej.

Działalność samodzielnego politycznego ruchu ludowego — rozwiniętego nieco później w Królestwie z racji ograniczeń zaborczych — w swej większości nie była zgodna z odgórnymi oddziaływaniami na chłopów. Ruch ten — jak jeszcze zobaczymy — miał charakter chłopsko-klasowy, walczył o społeczno-polityczne i kulturalne prawa dla chłopów i zawierał własną wizję ustroju przyszłej niepodległej Polski.

### **Pozytywistyczne osiągnięcie: dokumentacja kultury ludowej. Dzieło Oskara Kolberga**

Powracam do spraw samej kultury ludowej i jej miejsca w społeczeństwie. Okres międzypowstaniowy przynosi niewiele interesujących nas wydarzeń. Trwa nadal nurt romantyczny, ale jest już po swoim apogeum, znacznie więc osłabiony. Trwa nadal zbieractwo folkloru, wydawanie pieśni ludowych (Wacław z Oleska, 1799—1849, Żegota Pauli 1814—1895, Kazimierz W. Wójcicki, 1807—1879, Oskar Kolberg 1818—1890 i wielu innych.) Na czoło w dokumentacji folkloru wysuwają się z jednej strony badacze regionalni na Śląsku, Pomorzu, Warmii i Mazurach (J. Lompa, 1797—1863, F. S. Cejnowa, 1817—1881, K. C. Mrongowiusz, 1764—1855), z drugiej — oddziaływanie czołowego wówczas organu — leszczyńskiego „Przyjaciela Ludu” (1834—1849, 16 tomów). Ukazuje się w tym czasie nieco prac o charakterze etnograficznym. Na przykład W. J. Zienkowicz publikuje w Paryżu (1841) rozprawę o polskich strojach ludowych; Ludwik Delavaux i Ludwik Zejszner (obaj przyrodnicy) wydają (1845, 1851) prace o góralszczyźnie; Seweryn Goszczyński, autor *Dziennika podróży do Tatrów* projektuje (1832) podręcznik polskiego ludoznawstwa, co skończyło się jednak na za-

myśle. A znów Ryszard W. Berwiński w głośnej rozprawie *Studia o literaturze ludowej* (1854) wylewa przysłowiowy kubeł zimnej wody na głowy romantyków. Wykazuje oto, że owe, niby to archaiczne treści kultury ludowej, którymi tak zachwycali się romantycy, są przeważnie pochodzenia nowszego i przyszły do nas wraz z chrześcijaństwem. Problematyka kultury ludowej w jej zróżnicowaniach regionalnych dostaje się już do uniwersytetu — wykłady z antropogeografii Wincentego Pola (1849—1852).

Właściwie ówczesne zainteresowania kulturą ludową miały charakter sporadyczny. Wypływały one z różnych źródeł, po części tylko romantycznych, od amatorów bez jakiegokolwiek ukierunkowania metodycznego i bez oparcia instytucjonalnego. Nie było wówczas jeszcze żadnej ukształtowanej nauki o ludzie i jego kulturze.

Dopiero w okresie pozytywizmu kultura ludowa znalazła pełne niemal zainteresowanie w ramach usamodzielniających się właśnie nauk — etnografii i folklorystyki. Odkryto ostatecznie zróżnicowanie etnograficzne kraju, uznano kulturę ludową za zjawisko *sui generis*, które należy poznać w jej postaciach regionalnych. Spełnieniu tego zamierzenia sprzyjało właśnie nastawienie na szczegółowość, na idiografizm; niezależnie od tego czy konkretne badania poszczególnych wytworów i dziedzin kultury, czy też całych regionów, kierowane były szerszą teorią, czy też pozostawały na poziomie zwykłego opisu.

U podłoża rozwoju ówczesnego ludoznawstwa można zauważyć między innymi dwa cele. Pierwszy z nich jest wypełnianiem niejako programu Kołłątaja o potrzebie badania sposobu życia ludu w każdej prowincji, w każdym regionie, w każdej okolicy. Drugi cel był szerszy — poprzez badania porównawcze kultur ludowych i tzw. prymitywnych zrekonstruować globalną historię ludzkości, uchwycić jej mechanizm rozwoju i dróg postępu. Powstała do tego celu specjalna nauka zwana etnologią.

Ten pierwszy cel zrealizował w gruncie rzeczy jeden człowiek, jeden badacz. Był nim Oskar Kolberg (1814—1890). Jak tego dokonał?

Pozbawione niepodległości społeczeństwo polskie XIX wieku nie miało możliwości tworzenia własnych instytucji politycznych i kulturalnych. Znamienne jest jednak, że właśnie w ciągu tego stulecia kultura polska rozwinęła się znakomicie. Jest to zasługą głów-

nie wybitnych osobowości, jakich można by tu przytoczyć wiele. Tacy, jak na przykład: Samuel B. Linde, Karol Estreicher czy Hieronim Łopaciński — to osoby-instytucje, które własną działalnością zastępowały funkcjonowanie brakujących instytucji.

Do takich osób-instytucji należy także Oskar Kolberg, twórca źródłowych podstaw dla rozwoju kilku naraz nauk. Całym swoim życiem stworzył dzieło dla polskiej kultury trwale, które jest do dzisiaj w pełni wykorzystywane.

Życie i działalność Kolberga przypadły na okres dominacji dwóch kolejnych prądów myślowych — romantyzmu i pozytywizmu. W swej postawie badawczej łączył idee obydwu prądów. Głównym celem działalności całego jego życia — celem wyraźnie deklarowanym — było stworzenie jak najszerszych podstaw dla kształtujących się dopiero nauk — etnografii i folklorystyki, nazywanych jeszcze ogólnym mianem: ludoznawstwo.

Kolberg urodził się w rodzinie inteligenckiej. Ojcem był inżynier-geograf, późniejszy profesor uniwersytetu warszawskiego. W czasie pobytu w Warszawie rodzina Kolbergów utrzymywała kontakty towarzyskie z najwybitniejszymi osobistościami ówczesnego czasu (F. Chopin, T. Lenartowicz, K. W. Wójcicki, A. Grottger, N. Żmichowska i inni). Starszy brat Oskara, Wilhelm, został inżynierem, młodszy, Antoni, cenionym malarzem i portrecistą. A Oskar?

Jako chłopiec mieszkał w sąsiedztwie Fryderyka Chopina i pod wpływem jego — często słyszanej — muzyki zapragnął zostać muzykiem i kompozytorem. Uczył się gry na fortepianie.

Wychowanek warszawskiego liceum, po śmierci ojca (1831) podejmuje pracę zarobkową na stanowisku księgowego, kontynuując jednocześnie naukę w zakresie kompozycji i gry na fortepianie. Celem uzupełnienia wykształcenia muzycznego (a także buchalteryjnego) wyjeżdża — dzięki prywatnej pomocy — do Berlina. Po dwóch latach (1836) wraca do Warszawy i utrzymuje się z nauczania gry na fortepianie, zarówno w Warszawie, jak i na prowincji (Mitawa, Homel), aż do roku 1844.

Kolberg wzrasta w okresie ożywionej działalności twórców romantycznych w zakresie muzyki, poezji, literatury i malarstwa. Chłonie nowe idee romantyczne. Włącza się w grono przyjaciół „zbierających rzeczy ludowe”, przede wszystkim ludowe pieśni. Zbiera je po wsiach przez pełne 10 lat, by je wkrótce publikować, zaopatr-

jąc je — modą romantyczną — w akompaniament fortepianowy, celem odtwarzania w towarzyskich salonach. Usiłuje też komponować, jednak utwory jego o charakterze operowym nie znajdują większego uznania krytyków. Sporo natomiast skomponował pieśni na wzór ludowych — mazurki, krakowiaki, obertasy, kujawiaki itd. Były to lata 1848—1859.

Z czasem Kolberg podejmuje ambitne zadanie badawcze. Zarzuca twórczość muzyczną, dotąd w całości opartą na wzorach ludowych, przestaje być artystą muzykiem, by przestawić się całkowicie na rejestratora pieśni ludowych. Zamierza zrealizować wielki plan, a mianowicie: zebrać w terenie możliwie najwięcej pieśni ludowych w formie takiej, „jak one wyszły z ust ludu”, by móc przeprowadzać szerokie studia porównawcze nad muzyką ludową poszczególnych regionów i nawet narodów, by w ostatecznym celu „oznaczyć i wykazać charakter muzyki słowiańskiej”. Na posadzie księgowego w naczelnym biurze komunikacyjnym (lata 1845—1861) znajduje czas na wyjazdy w teren celem rejestracji pieśni ludowych. Publikuje wpieryw zbiorki pieśni obrzędowych, weselnych, interesuje się ludowymi pieśniami litewskimi, białoruskimi, słowackimi, czeskimi, łużyckimi itd. W pierwszym jednak rządzie postanawia przeprowadzić studia nad polskimi pieśniami ludowymi. W roku 1857 publikuje obszerny tom pt. *Pieśni ludu polskiego*, zawierający 910 zapisów melodyczno-tekstowych z całego obszaru dawnej Polski, przy czym mała tylko część pochodzi ze zbiorów zastanych. Dzieło to uzyskało jednoznacznie pozytywną opinię jako w tym zakresie najlepsze.

W tym czasie jednak zachodzi w osobowości Kolberga decydujący zwrot. Przestaje być urzędnikiem, by poświęcić się całkowicie pracy badawczej. Obok głównego swego zainteresowania i pracy jako muzyk rejestrator, staje się etnografem, folklorystą i po części lingwistą. Spostrzega oto, że pieśń ludowa jest tylko częścią kultury ludu, że wiąże się bezpośrednio — jak sam pisze — „z obrzędami, zwyczajami i całym bytem ludu”, że rejestrując pieśń, trzeba „uwydatniać całą sytuację, która je zrodziła i do działania powoływała”. To spostrzeżenie doprowadziło go do ustalenia nowej koncepcji badawczo-wydawniczej: nie tylko systematyka i teoria pieśni ludowej, ale badanie pełnej kultury ludu w jej uwarunkowaniach i postaciach regionalnych. Pragnie teraz dać pełen obraz

życia i kultury ludu w ramach wydzielających się całości regionalnych, nazywanych przez niego „prowincjami” lub „zamkniętymi częstkami”. W ten sposób — obok muzykologa folklorysty, badającego dotąd lokalne warianty pieśni — przyjął postawę etnografa-pozytywisty, zmierzającego do rejestracji kultury regionu jako rzeczywistej jednostki badań naukowych.

Kolberg zamierzał objąć swymi badaniami Polskę w granicach sprzed rozbiorów, a więc obszar ogromny. W celu zrealizowania swych zamierzeń wyjeżdżał niemal corocznie na pewien czas do poszczególnych regionów; wciągnął do współpracy kilkudziesięciu współpracowników-korespondentów; wykorzystywał wszystkie publikacje dotyczące historii i kultury danego regionu.

Dla poszczególnego regionu Kolberg stworzył — pierwszy w Polsce i jeden z pierwszych w Europie — model monografii etnograficznej. Model ten, polegający na powtarzaniu działów treściowych, stał się wzorem naśladowanym bez istotnych zmian aż do czasów najnowszych.

Zakres merytoryczny monografii regionalnych oddaje w pełni naczelną ich tytuł: *Lud. Jego zwyczaje, sposób życia, mowa, poda-  
nia, przysłowia, obrzędy, gusta, zabawy, pieśni, muzyka i tańce.* Jest to coś w rodzaju definicji enumeratywnej kultury ludowej. W sekwencji zaś przedmiotowej stosuje Kolberg z reguły następujący porządek: kraj (coś w rodzaju charakterystyki społeczno-psychologicznej mieszkańców regionu, ujmuje cechy kultury materialnej i związanej z nią sposób pracy); zwyczaje (zarówno doroczne, jak zawodowe); obrzędy (związane głównie z trzema etapami życia człowieka). Następują dalej pieśni z ich podziałem na gatunki z liczną dokumentacją melodyczną. Następnie tańce, potem wszelkiego rodzaju wierzenia. Kolejno idzie obszerny dział literatury ustnej (opowieści, legendy, bajki, gadki, anegdoty itd.), dalej opisy typowych gier i zabaw (dzieci), wreszcie charakterystyka językowa mieszkańców regionu.

Celem realizacji ogromnego zadania zwraca się Kolberg w roku 1865 do społeczeństwa, na łamach jednego z czasopism, o pomoc „łaskawych współobywateli”. Chodzi mu o zdobycie terenowych współpracowników, którzy nadsyłałiby mu konkretne dane z terenu w myśl zarysowanego kwestionariusza. I takich współpracowników z różnych stron kraju znajduje. Zaś w roku 1869 przedstawia

pełny już program badawczy mający objąć, według jego obliczeń, 62 serie wydawnicze.

Aż do końca swego życia Kolberg konsekwentnie plan ten realizował, publikując corocznie po jednym lub kilka tomów swego *Ludu* oraz, jak to potem nazwał, *Obrazów etnograficznych*.

Już realizacja tego gigantycznego przedsięwzięcia wystarcza do sławy tego niepospolitego badacza. Kolberg wydał za swego życia 33 tomy takich monografii regionalnych. Tuż po śmierci wydano — przygotowane w większości przez samego Kolberga — trzy tomy. Z pozostałych zaś w rękopisie materiałów udaje się wydać co najmniej 20 dalszych tomów takich monografii, z których większość już się ukazała w ramach prac Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego pod zbiorowym tytułem: *Dzieła wszystkie* (od 1961). Całość tych dzieł obejmie co najmniej 80 tomów.

O wielkości przedsięwzięcia świadczy także zasięg przestrzenny owych monografii. Dotyczą one — w liczbie 26 regionów — zarówno całego terenu etnicznie polskiego w granicach Polski sprzed 1772 roku, jak też obszarów etnicznie mieszanych. Tak więc dotyczą one: Litwy, Białorusi (Polesia), Wołynia, Rusi Czerwonej i Rusi Karpackiej. Co więcej. Sporo materiałów zebrał Kolberg — osobiście lub z drugiej ręki — dotyczących terenów sąsiednich: Łużyc, Połabszczyzny, Ukrainy, Słowacji i Czech. Ba! Zainteresował się nawet kulturą mieszkańców dzisiejszej Jugosławii, konkretnie Słowenii, Dalmacji i północnej Chorwacji, gdzie był zresztą w 1857 roku osobiście.

Należy też dodać, że w tomach publikowanych, jak i w rękopisach znajdują się materiały pisane — prócz polskiego — w ośmiu językach!

Zachodzi pytanie, skąd Kolberg czerpał fundusze zarówno na pokrycie kosztów druku, jak i na kosztowne wyprawy terenowe, nawet zagraniczne? I tu ujawnia się dziewiętnastowieczny człowiek-instytucja. Jak wiemy, w roku 1861 Kolberg porzucił pracę zarobkową. Odtąd żył na własny koszt: pisywał artykuły do pism, hasła encyklopedyczne, rozprawki itd., a honoraria przeznaczał na pokrycie wspomnianych kosztów. Sprzedawał też sam lub przy pomocy znajomych księgarzy już wydane tomy *Ludu*, by uzyskane stąd pieniądze przeznaczać na druk następnych. Kołatał też do kilku instytucji, od których (zwłaszcza od Krakowskiej Akademii

Umiejętności) otrzymywał od czasu do czasu pewne sumy w zamian za część nakładu swych dzieł. Był niezmiernie oszczędny, liczył się z każdym groszem, żył też samotnie.

Kolberg był pierwszym „pełnym” polskim etnografem i folklorystą. Jego dzieła są niezmiernie obszernym, dotąd jeszcze nie w pełni ukazanym źródłem dla obu tych nauk. Ale Kolberg był z wykształcenia muzykiem, muzykologiem, usiłował być także kompozytorem. Ta właśnie muzyczna strona jest w jego pracach dominująca. Prócz ponad 25 tysięcy pieśni ludowych oraz jego własnych utworów instrumentalnych i wokalnych, łącznie z trzema utworami operowymi stworzonymi według kanonów muzyki ludowej (tu był typowym romantykiem), do jego dorobku należą liczne studia, rozprawy i artykuły muzykologiczne, składające się na swoistą encyklopedię wiedzy o muzyce różnych narodów oraz dane o ponad dwóch tysiącach kompozytorów i wirtuozów na świecie (tu był znów pozytywistą).

Kolberg był także publicystą, recenzentem i krytykiem. Pisał zarówno „na zamówienie”, jak i z potrzeby wewnętrznej. Pragnął poinformować czytelnika polskiego o bieżących wydarzeniach w zakresie wydawnictw etnograficzno-folklorystycznych i innych, a także ustosunkować się do cudzych, zwłaszcza odmiennych stwierdzeń. Pisał więc o „obecnym stanowisku etnografii”, o obchodach weselnych ludu w Polsce i na Rusi, recenzował ważniejsze wydawnictwa, pisał artykuły biograficzne oraz teoretyczne, jak na przykład o mowie ludu wielkopolskiego. Opracowywał nawet artykuły kompilacyjne o ludach i kulturach świata Azji Wschodniej i Południowej, Oceanii, Australii i Nowego Świata (zob. tom 63 jego *Dzieł*).

Oskar Kolberg działał sam i sam musiał pokonywać niezliczone trudności występujące na drodze realizacji jego gigantycznego dzieła. Był zatem silną i odporną osobowością, choć był skromnej postaci. Jego przyjaciel i opiekun, Izydor Kopernicki, tak go charakteryzuje: „...odziany zawsze nader skromnie, a nawet ubogo, przygarbiony wiekiem i nałogową pracą przy biurku [...] zastanawia on każdego niepospolitym wyrazem swęj myślącej fizjonomii i właściwym jej wzrokiem, rzucanym przez okulary ze strudzonych oczu”.

Obecnie nad wydaniem spuścizny Kolberga, zawartej także w 74 tekach archiwalnych, pracuje od 20 lat kilkusobowa redakcja

oraz zmienny, w miarę potrzeby i możliwości, zespół specjalistów — etnografów, muzykologów, folklorystów, lingwistów — by tę spuściznę udostępnić w pełni publiczności. Zostało do wydania jeszcze kilkanaście tomów.

Już za życia uzyskał Kolberg od współczesnych szerokie uznanie za jego niesamowity trud i dorobek. Świadczy o tym między innymi jubileusz pięćdziesięciolecia jego pracy naukowej, urządzony w Krakowie w roku 1889, kiedy to przedstawiciele wszystkich dzielnic Polski złożyli mu na sesji naukowej należny hołd.

Uroczystości jubileuszowych było później jeszcze wiele. I słusznie. Bo znaczenie Oskara Kolberga wydaje się nie maleć. W wyniku całego pracowitego żywota stworzył sam źródłowe podstawy kilku nauk: etnografii, etnomuzykologii, folklorystyki i lingwistyki. Każda z tych nauk musi do jego spuścizny nawiązywać.

Dorobek Kolberga posiada nieprzemijające znaczenie dla nauki oraz dla współczesnej kultury. Kolberg bowiem „żyje” dziś dzięki swym zbiorom w tysiącach amatorskich i zawodowych zespołach folklorystycznych pieśni, tańca i obrzędowych, w teatrach lalkowych, w filmach bajkowych itp. Takie znaczenie posiada nie tylko w kraju, ale w rozsianej po świecie tak licznej Polonii zagranicznej.

Równocześnie z działalnością Kolberga powstają, obok regionalnego ruchu ludoznawczego, którym nie można się tu bliżej zająć, znamienne instytucje czy zamierzenia ogólnopolskie. Od roku 1887 zaczyna ukazywać się w Warszawie specjalistyczne pismo ludoznawcze „Wisła”, od roku 1895 we Lwowie organ świeżo założonego Towarzystwa Ludoznawczego „Lud” (ukazuje się do dzisiaj). W roku 1871 Jan Karłowicz publikuje *Podręcznik dla zbierających rzeczy ludowe*. W roku 1873 powstaje w Krakowie Akademia Umiejętności ze specjalnym organem i działem ludoznawczym. Pojawiają się wreszcie pierwsi teoretycy i komparatyści w zakresie kultury ludowej (Z. Gloger, J. Karłowicz, I. Kopernicki, S. Ciszewski i inni).



## Świadomość etniczno-narodowa i klasowa chłopów w świetle „Dzieł” Oskara Kolberga

Wiek XIX przyniósł zasadnicze zmiany w zakresie świadomości społeczno-politycznej społeczeństwa polskiego, w tym także chłopów. Decydujący dla przyszłości był zwłaszcza okres po 1870 roku. Od rozbiorów, a zwłaszcza po powstaniach, wzrosła świadomość narodowa górnych warstw społeczeństwa: szlachty — ziemiaństwa, inteligencji oraz niektórych kategorii mieszczaństwa. Dotąd w tych warstwach ze świadomością narodową było różnie. Wiemy już, że szlacheckie pojęcie narodu obejmowało dotąd tylko „naród szlachecki”, bez względu na przynależność etniczną. Może właśnie dlatego pojęcie polskiej świadomości narodowej w czasach rozbiorów było nawet u szlachty dość mętne. Konstancy Grzybowski, analizujący dziejowy stosunek między ojczyzną, narodem i państwem, zauważa w tym okresie „proces utraty świadomości narodowej przez ludzi z polskiej szlachty i arystokracji” i „przyjmowania świadomości państwowej i narodowej zaborcy”; stwierdza, że szlachta, przechodząc pod obcą władzę, nie doznała „najmniejszego uszczerbku [...] ani w swobodach, ani w znaczeniu”, a po Konstytucji 3 maja „reakcjonista wybierał utratę własnej państwowości, aby uniknąć rewolucji społecznej” [70, s. 99, 101, 103]. Sytuacja uległa zmianie po klęskach powstaniowych; patriotyzm oparował dominujące klasy i warstwy narodu.

Jakie jednak było pojęcie narodu, jakie w nim miejsce klasy chłopskiej i jaka była chłopska świadomość narodowa?

Otóż propagowana przez „góre” ówczesna ideologia narodowa miała jeszcze charakter konserwatywny. W dążeniu do odzyskania niepodległości i wskrzeszenia państwa za naród uważano wszystkich obywateli w dawnych przedrozbiorowych granicach, bez względu na ich zróżnicowanie etniczne. „Naród to organizm historycznie powstały, złożony z różnych członów, warstw społecznych i «plemion» czy też «szczepów ludowych»” [70, s. 160]. Według takiej koncepcji narodu, Rusini czy Litwini to nie odrębne grupy etniczne, ale raczej etnograficzne. W innej, znów, ale nowszej koncepcji, o nacyonalistycznym, wyobrażano sobie państwo pol-

skie jako federację kilku odrębnych grup etnicznych, z dominującą polską.

To drugie ukierunkowanie bazowało już na istnieniu u ludu świadomości odrębności etniczno-narodowej. Taka na pewno istniała, ale wprawdzie raczej tylko na styku odmiennych grup etnicznych (na przykład pogranicze polsko-niemieckie czy diaspora polsko-ukraińska) oraz tam, gdzie zaznaczyła się wynaradawiająca akcja państwa zaborczego (zabór pruski). Na takich terenach ujawniła się historyczna prawda, że o przestrzennym zasięgu narodu decyduje lud i jego kultura.

Coś zmieniło się w świadomości chłopów polskich tego okresu, choć zmiany te następowały powoli i miały różny przebieg w różnych zaborach. Były liczne fakty udziału chłopów w powstaniach narodowych, brali oni udział w narodowych manifestacjach, jak np. w uroczystościach setnej rocznicy powstania kościuszkowskiego (1874). Wspomniana odgórna akcja oświatowa, rozwój szkolnictwa, chłopskie samokształcenie, powolny wzrost dobrobytu itp. — wywarły na pewno swój wpływ w sensie wzrostu polskiego poczucia narodowego. Po uwłaszczeniu chłopci nabrali poczucia własnej wartości, ale zarazem odrębności klasowej. Nastąpił więc wzrost napięcia klasowego na wsi i walka o ziemię oraz o prawa społeczne zaczęły wyznaczać stosunki między wsią a dworem [63, s. 448]. Słusznie też stwierdza się, że „konflikt chłopsko-ziemiański pozostaje podstawowym konfliktem społecznym ziem polskich aż do początku wieku XX” [70, s. 150]. Nic dziwnego, że w takiej sytuacji upowszechniła się u części chłopów (w Królestwie i w Galicji) wiara w „dobrego cesarza”.

A jak przedstawia się sprawa świadomości chłopskiej, narodowej — u chłopów w świetle *Dzieł* O. Kolberga?

Obrany przez Kolberga, do badań obszar Polski przedrozbiorowej był wieloetniczny, a poszczególne grupy etniczne silnie zróżnicowane kulturowo. Kolberg nie ograniczył się do badania tylko polskich grup etnograficznych. Interesowały go wszystkie inne grupy etniczne i etnograficzne — obojętnie, czy żyły one w zwartych terytoriach, czy we wzajemnym przemieszaniu. Szczególną uwagę (w sumie aż 16 tomów swych *Dzieł*) poświęcił Kolberg terenom po-

granicza polsko-ruskiego oraz terenom dzisiejszej Ukrainy Zachodniej. Jeden tom oraz wiele wzmianek w innych dotyczy Białorusinów, szczególnie na Polesiu. Sprawy zaś współżycia ludności wiejskiej dwóch narodów — polskiego i niemieckiego — ujawniają się w 8 tomach dotyczących Polski Zachodniej i Północnej.

Zainteresowania Kolberga skupiały się na kulturze grup etnograficznych i etnicznych, z położeniem nacisku na folklor muzyczny i obrzędowy oraz na tzw. literaturę i wiedzę ludową. Dla dokumentacji tej kultury stworzył — jak wspomniałem — swój model monografii regionalnych. W modelu tym nie było partii dotyczącej poczucia tożsamości regionalnej i świadomości etnicznej czy narodowej. Nie było też partii mówiącej o stosunkach między „swoimi” a „obcymi”, ani też wykładu Kolberga o wartościowaniu tych stosunków. Zapewne działał tu między innymi wzgląd na ówczesną cenzurę zaborczą. Niemniej jednak sprawy te, jak i postawa Kolberga w odniesieniu do zachodzących wówczas procesów interregionalnych i interetnicznych, dają się z treści jego *Dzieł* zrekonstruować. Najwięcej dowiadujemy się z rozdziałów zatytułowanych *Lud*, zawierających charakterystykę fizyczną i społeczno-kulturową badanej grupy.

Działalność Kolberga przypadła na okres, w którym procesy etniczno-kulturowe były bardzo zróżnicowane i na badanym terenie znajdowały się na różnym etapie rozwoju. Zainteresowania Kolberga dotyczyły ogromnego obszaru — od Odry po Dniepr i od Bałtyku po Karpaty. Na tym obszarze regionalne grupy etnograficzne były już ukształtowane. Był to bowiem efekt dawnych układów plemiennych, podziałów administracyjnych oraz procesów kulturowych w zróżnicowanych warunkach geograficznych i ekonomicznych. To właśnie zróżnicowanie etnograficzne było głównym przedmiotem działalności badawczej Kolberga.

Szczególne była sytuacja w zakresie poczucia grupowej tożsamości etnicznej oraz świadomości narodowej. Istniała tu spora rozpiętość stopni: od poczucia „my tutejsi” — poprzez takie poczucie regionalne, jak „my Mazurzy” czy „my Krakowiacy” — po świadomość narodową w postaci „my Polacy” czy „my Rusini”. Był to okres kształtowania się nowoczesnych narodów, proces ukazujący na różnych terenach różny stopień zaawansowania. Kolberg nie analizo-

wał bezpośrednio tych stopni, ale miał wyraźną ich świadomość, ujawniał mentalność w tych zakresach grup lokalnych — aż włącznie do rejestracji obrony własnego narodu przed usiłowaniami wynaradawiania.

Oto kilka przykładów. Przy opisie kultury ludu białoruskiego Kolberg stwierdza, że u tego ludu nie ma jeszcze żadnej świadomości narodowej. „Jest to materiał — pisze — z którego każdy rząd rozumny mógłby zrobić, co by chciał” [92, t. 52, s. 38]. Ale lud ten podlegał i podlega znamiennym procesom. Za czasów unii kościoła greckokatolickiego z rzymskokatolickim zaznaczył się znaczny wpływ kultury polskiej. Nastąpiło spolszczenie się szlachty białoruskiej. Ta starała się obudzić lud białoruski z uspienia i w tym celu wydawała pierwsze pisma w języku białoruskim. Po przymusowym wprowadzeniu prawosławia przez rząd carski sytuacja uległa skomplikowaniu. Rozpoczął się proces rusyfikacji kierowanej przez nasłanych z głębi Rosji popów. Gdy górne warstwy poczynały się do polskiej przynależności narodowej, lud białoruski pod wpływem inteligencji zaczął poszukiwać własnej, białoruskiej tożsamości etnicznej.

Mamy tu przykład początków procesów etniczno-narodowych.

Podobnie u ludu ruskiego. Był on etnicznie dość zróżnicowany na wiele grup: obok głównej masy zamieszkującej tereny Galicji, Wołynia i Ukrainy istniało, zwłaszcza w Karpatach, kilka grup odrębnych (Huculi, Łemkowie, Bojki i inni). Te ostatnie nie miały jeszcze poczucia narodowego; określali się nazwą własną jako „tutejsi”. Masy ludu ruskiego (dopiero później określanego jako Uraińcy) miały tylko swój język, ale nie był to jeszcze język literacki — jak to było w wiekach średnich. „Rusini — stwierdza Kolberg — istnieją w jednej tylko klasie ludzi, to jest w wiejskich mieszkańcach; język ich został zatem chłopskim tylko dialektem” [92, t. 56, s. 20]. Tereny zamieszkane przez Rusinów były przez kilka wieków kolonizowane przez żywioł polski. Nastąpiła częściowa polonizacja idąca — jak mówi Kolberg [92, t. 33, s. IX] — z miast, dworów, plebanii i szkół. Szlachta i ludność miejska była przeważnie polska i wyznania rzymskokatolickiego; lud został ruskim o obżądku religijnym greckokatolickim. Różnica wyznań już wtedy stała się kryterium przynależności etnicznej polskiej lub ruskiej.

W wyniku migracji osadniczych idących z Małopolski i Mazowsza powstała na terenach Małorusi i Białorusi, szczególnie na pograniczach, typowa diaspora etniczna. Koegzystencja tych grup etnicznych była za czasów Kolberga całkowicie zgodna. Kolberg pisał: „W dziwnej bo też komitywie żyją tu te ludy pograniczne obok siebie splecione z sobą wielorako interesem, potrzebą wspólnego pożytku i wzajemnej pomocy” [92, t. 28, s. VIII]. Napięcia i konflikty o charakterze etnicznym pojawiły się dopiero pod koniec XIX wieku, a zwłaszcza w okresie międzywojennym. Wyraźne były natomiast różnice klasowe uwidocznione w podstawowym podziale na „panów” i „chłopów”. Panami była szlachta, obojętnie jakiej narodowości. Ale i wśród ludu zaczęły pojawiać się rozróżnienia, wpraw na podstawie wyznaniowej. Tak więc Rusini na Podlasiu każdego katolika nazywali Mazurem. Potem — jak pisze Kolberg — „za wpływem być może dworów i rządu mianować go zaczynają Polakiem” [92, t. 33, s. 27].

Przeciwstawnym przykładem mogą być zachodnie i północne tereny styku *ethnium* polskiego i niemieckiego. Trwał tu, rozpoczęty jeszcze w średniowieczu, napór niemiecki na tereny słowiańskie i polskie, znacznie wzmożony za czasów Kolberga jako, wspomniany już, proces germanizacji tych ziem. Proces ten wywołał postawy samoobrony, a stąd wykryształizowanie się świadomości etnicznej i poczucia przynależności do narodu polskiego. Jest to nader obszerny problem, o którym tu można tylko krótko nadmienić.

Kolberg zajął się szczegółowo Wielkopolską i Pomorzem (łącznie 8 tomów) — terenami styku dwóch narodowości, polskiej i niemieckiej — podlegającymi szczególnie nasileniu germanizacji. Zajął się też [92, t. 40] południową częścią Prus Wschodnich, gdzie zwartą masą mieszkała ludność pochodzenia polskiego.

Germanizację tych terenów ujmował Kolberg w szerszym aspekcie, jako „cofanie się Słowiańszczyzny na jej krańcach zachodnich”. Miał tu na myśli zanikłe już plemiona Słowian połabskich, których językiem i kulturą również się zainteresował. Dalszym ciągiem tego procesu jest topnienie „narodowości słowiańskiej” na współczesnych jej krańcach zachodnich — w okolicach Bytowa i Słupska (Słowińcy, Kabatkowie, Kaszubi). Następuje to — pisze Kolberg — „pod naciskiem rządu [pruskiego], który kierując nader

silną machiną ukształcenia narodowego, przed żadnymi, choćby naj-sroższymi i najprzykreszszymi dla rządzonych, nie cofa się środkami dla dopięcia celu, jaki sobie zamierzył [...], ale nawet poczytuje germanizację Słowian za zasługę i za spełnienie wielkiego posłannictwa cywilizacyjnego w walce jakoby z barbarzyńcami” [92, t. 39, s. 329]. Od tej strony zarysował też historię plemienia Prusów w Prusach Wschodnich, całkowicie wytępionych przez Krzyżaków i zakon Kawalerów Mieczowych.

Kolberg wielokrotnie opisuje, jak to w Wielkopolsce i na Pomorzu, w wyniku długotrwałej kolonizacji, żyją obok siebie grupy ludności polskiej i niemieckiej. Żyją na ogół zgodnie, ale wzajem od siebie izolowane.

Ale — stwierdza Kolberg — „wyrażna we wszystkich sprawach żywota publicznego protekcja żywołu i języka niemieckiego, z krzywdą i lekceważeniem polskiego”, rozbudziła między nimi „namiętności narodowe i jad zawiści” [92, t. 9, s. 55].

Dużo miejsca poświęca Kolberg germanizacji ludności polskiej w Prusach Wschodnich. Tam, jak pisze, „w miastach germanizacja już zupełnie dopięła swego celu”, a proces ten postępuje na wsi. Język polski wyrugowano ze szkół wiejskich, bo — głosi Kolberg — „nie o naukę i oświatę tutaj chodzi — nauka i oświata istnieją tylko dla Niemców — ale o język niemiecki, o germanizację jak najszybciej ludu naszego” [92, t. 40, s. 44]. Martwi się też o dalsze losy „pruskiego ludu mazurskiego”. Nie mając nigdzie oparcia i nie rozbudzoną jeszcze świadomość przynależności do narodu polskiego, lud mazurski stał się „tylko ślepym narzędziem w rękach rządu [pruskiego]” [92, t. 40, s. 46].

Postawie społeczno-politycznej i poczuciu narodowemu chłopów na terenach centralnych, etnicznie polskich, Kolberg niewiele poświęcał uwagi. Z jego spostrzeżeń własnych oraz przytaczanych źródeł publikowanych — a z tych korzystał pełną garścią — ujawnia się bardzo zróżnicowany obraz tych terenów. Oto na przykład chłopci krakowscy, ci, którzy zostali oczynszowani już w roku 1848, są w stosunku do panów z dworów hardzi, „kłaniać się nisko nie lubią i gospodarz zamożniejszy zwykł właściciela gruntów folwarcznych uważać tylko za pierwszego we wsi gospodarza” [92, t. 5, s. 85]. Chłop kujawski zaś „dla pana okazuje mimowolne wrodzo-

ne uszanowanie, a lubo za oczy, w karczmie lub przy robocie potrafi obgadać, umiejac dowcipnie dopatrzeć jego słabych stron i scharakteryzować go, to jednak w oczy zwykł być uległym i pokornym” [92, t. 3, s. 51]. Chłopów z okolic Krosna ma charakteryzować w roku 1883 nieufność i niechęć do szlachty, jako pozostałość niewłaściwego obchodzenia się z nimi w przeszłości, stąd też „częstokroć wieśniak obdarzony od dworu różnymi dobrodziejstwami, powiada sobie: «oj, w tym musi być jakaś podrywka»” [92, t. 49, s. 23]. Chłopów tarnowskich charakteryzuje — według opinii S. Goszczyńskiego z 1853 r. — zuchwałość i mściwość, brak wyższych uczuć, co ma być pozostałością chłopskiej ruchawki z roku 1846. Ale i tu ujawniła się zmiana. Gdy dziedzic tymowski określił kiedyś „chłopską tłuszcze” obelżywie, że: „Gdybym powiedział, że chłop nasz psem, to bym psu uchybił”, to później ten sam dziedzic wraz z księdzem proboszczem „wzięli się oburącz do pedagogii”: założyli towarzystwo wstrzeźliwości, na miejsce karczmy żydowskiej ustanowili „prawdziwą gospodę i dom gromadzki” dalej szkołę, „a dziedziczka była prawdziwą matką ludu i lekarką” [92, t. 48, s. 16—17]. A więc jest to przykład typowej działalności pozytywistycznej.

Na podstawie wykorzystanej przez Kolberga broszury K. Rogawskiego z roku 1856, dotyczącej okolic Leżajska, stan świadomości narodowej chłopów przedstawiał się wówczas następująco: „Wyobrażenia narodu ani narodowości [lud] nie zna. Miłości ojczyzny nie czuje w sobie nasz chłop i nie dziwota temu...” [92, t. 48, s. 34]. Istotną zmianę postaw wprowadził potem — jak wspomniano — przede wszystkim samodzielny polityczny ruch ludowy.

Czas na parę słów podsumowania omawianego okresu.

Wspomniałem o dwóch równoległych strumieniach zdarzeń: odgórnych i oddolnych.

Na czoło oddziaływań odgórnych wysunęło się — jak pisałem — oddziaływanie na chłopów w imię postępu ekonomicznego, rozwoju umysłowego i ukształtowania poczucia narodowego. Akcja ta natrafiała na różne podłoża i na ruch oddolny — od zjawisk solidaryzmu międzyklasowego do postawowego na większości terenów antagonizmu: wieś — dwór. Stosownie do powyższego akcja ta mia-

ła różne efekty, ale powolny wzrost świadomości narodowej chłopów był niewątpliwy. Odgórna działalność narodowo-patriotyczna opierała się na podstawowym założeniu, że o sytuacji narodowej w jej zasięgu przestrzennym decyduje przede wszystkim lud, że chłopci są fundamentem nowożytnego narodu, że ich język, ich kultura wyznaczają granice etniczno-narodowe, że są stąd podstawą polskiej narodowości.

Naturalną niejako konsekwencją tych założeń społeczno-politycznych stała się tendencja poznania kultury ludu, kultury chłopskiej, w jej regionalnych zróżnicowaniach. Jak chłopcy jako klasa stali się przedmiotem oddziaływania odgórnego, tak kultura ludowa obiektem pozytywistycznego poznania. Kultura ta jawiła się badaczom jako zjawisko *sui generis*, które należy poznać. Poznaniu tego zjawiska sprzyjało pozytywistyczne nastawienie na szczegółowość, na idiografizm, na realizm, niezależnie od tego, czy konkretne badania kultury lub jej dziedzin kierowane były szerszą teorią (wówczas np. ewolucjonizmem), czy też pozostawały na poziomie opisu. Na czoło wysuwał się niewątpliwie (zazwyczaj ukryty) wspomniany aspekt narodowy tych badań. Uznano tę kulturę za wartość narodową samą w sobie, jako kryterium przynależności etnicznej i narodowej tożsamości.

Tak było zwłaszcza na pograniczach etnicznych, jak na Mazurach, Warmii, Kaszubach czy na Śląsku, gdzie w wyniku akcji germanizacyjnej byt narodu został zagrożony. Tam właśnie ruch społeczno-regionalny starał się utrwać ludowe tradycje jako czynnik oporu narodowego.

Ale kultura ludowa była ujmowana jako odrębny nurt kultury ogólnonarodowej. Od ludowej do kultury narodowej przejścia właściwie nie było. Owszem, tę ludową należało — po jej poznaniu — ulepszać, podnosić na wyższy poziom oraz — jak w myśli oświeceniowej — uszlachetniać. Kultura ta bowiem nie była dla narodowej wzorem. Społeczeństwo pozytywistyczne nie poszło za wyrażonym przez Cypriana Norwida hasłem, by Polska stała się krajem „przemienionych kołodziejów”. Nie chodziło też wówczas o „podnoszenie ludowych natchnień do potęgi przenikającej i ogarniającej Ludzkość całą — podnoszenie Ludowego do Ludzkości...” (*Promethidion*).



Chyba można powiedzieć — nawet jeśli się trochę przesadzi, że obie kultury — narodowa i ludowa — płynęły u pozytywistów odrębnymi nurtami. Kultura narodowa z ludowej nic nie brała. Nie było wówczas — mówiąc inaczej — zjawiska folkloryzmu. To jedynie nieliczni, tacy jak Adam Asnyk czy Maria Konopnicka do swojej twórczości czerpali elementy z zasobów folkloru. Ale właśnie u takich myśl pozytywistyczna powiązała się z romantyczną w jedność postawy ideologicznej.

## W POSZUKIWANIU ODREBNOŚCI POLSKIEJ KULTURY NARODOWEJ LUDOWOŚĆ MŁODEJ POLSKI

Końcowa dekada wieku XIX to nowy okres stosunków zachodzących między elitarną kulturą narodową a kulturą chłopską. Od tego to bowiem czasu kultura chłopska staje się przedmiotem nie gasnącego już zainteresowania „odgórnego”. Zainteresowanie to przyjmuje różne formy. Jest to więc — jak dotąd — zainteresowanie poznawcze uwidaczniające się wzrastającą produkcją naukową czy to w postaci monografii etnograficznych dokumentujących postaci regionalne kultury ludowej, czy też w formie opracowań syntetycznych i teoretyczno-metodologicznych.

Drugi nurt zainteresowań ma charakter — powiedzmy — „czynny” i to w dwojakiej postaci. Z jednej więc strony niektóre działy tej kultury, te, w których dostrzeżono ogólne wartości estetyczno-artystyczne — stały się źródłem inspiracji elitarnej twórczości artystycznej: literackiej, muzycznej, malarskiej, plastycznej, nawet wzorcowej w zakresie architektury, meblarstwa czy sprzętarstwa.

Druga postać owego czynnego ustosunkowania się do kultury chłopskiej przybrała charakter zarówno materialnej dokumentacji tej kultury (działalność muzealna), jak też zorganizowanych usiłowań celem podtrzymania autentycznej twórczości ludowej, czy nawet reanimacji jej niektórych przejawów.

Wszystkie wymienione wyżej procesy, pojawiające się w dziejach naszego społeczeństwa od lat dziewięćdziesiątych XIX stulecia będą odtąd przejawiać się stale, choć w zmieniającym się nasileniu, aż do najnowszych czasów.

## Powracająca fala. Neoromantyzm

Jak każdy prawie prąd umysłowy, pozytywizm zaczął się stopniowo przeżywać i tracić na znaczeniu jako siła motoryczna. Na jego słabnięcie w latach osiemdziesiątych ubiegłego stulecia wpłynęły zarówno czynniki wewnętrzne, jak i zewnętrzne. Do pierwszych należało między innymi rozczarowanie niektórymi konsekwencjami żywiołowego rozwoju kapitalizmu, nierozwiązanie sprawy narodowej i inne. Do czynników zewnętrznych należy zaliczyć przede wszystkim wpływ nowych idei społecznych i filozoficznych powstałych na Zachodzie. Idee te przejmowali przede wszystkim wyjeżdżający za granicę młodzi artyści, pisarze, itp.; „ogół bowiem naszych pisarzy neoromantycznych spragniony był nie nawrotu do swojskiej przeszłości, choćby największej, lecz wchłaniania tego, co było ostatnim krzykiem mody na rynkach literackich Europy Zachodniej [...] Rynki te znano doskonale, podobnie bowiem jak w czasach renesansu, modne się stało terminowanie u obcych...” [99, s. 11]. Poprzez owo „terminowanie u obcych” w czasie „głodnych miesięcy na poddaszach paryskich” młodzież inteligencka nasiąkała nowymi ideami i te przenosiła do kraju. Typową zresztą cechą młodych adeptów nauki, sztuki czy literatury była zawsze opozycja wobec poglądów ustabilizowanego pokolenia starszego. Tak i tym razem. Wniesione nowe idee wiązały się z tymi w kraju, które były oryginalnym polskim wykwitem myśli powstałych w sytuacji wspomnianego wyżej rozczarowania.

Filozoficzno-estetyczny bunt młodych przeciw zasadom pozytywistycznym znalazł swoje uzasadnienie zwłaszcza w teoriach niemieckiego filozofa, Fryderyka Wilhelma Nietzschego (1844—1900). Na czoło wysuwa się jego czterotomowe dzieło *Tako rzecze Zaratustra* (1883—1884, 1891). Dzieło to dokonało u młodych przewrotu postaw życiowych. Nosilo w sobie „przewartościowanie wszystkich wartości”, głosiło prymat życia nad rozważaniami abstrakcyjnymi i nad tradycyjną moralnością; na miejsce dotychczasowego podporządkowania się jednostki wymogom społeczeństwa stawiało skrajny indywidualizm w postawach życiowych i w twórczości; gdy struktura kultury europejskiej opierała się dotąd na nazwanej przez Nietzschego postawie apollinijskiej — spokojnej, rzeczowej, harmonijnej — to młodzież została urzeczona skrajnie przeciwstawną pos-

tawą dionizyjską — szaleńczą, dynamiczną, destrukcyjną, egzaltowaną, fantazyjną itp. Znowu parę lat później filozof francuski, Henri Bergson (1859—1941) stwierdzał, że intelekt nie jest jedynym źródłem poznania i że doświadczenie nie jest również wystarczające, natomiast duża wartość poznawcza tkwi w intuicji. Otwarta stąd została droga dla irracjonalizmu i intuicjonizmu jako postaw życiowych, zostało zrehabilitowane życie ludzkie i świadomość jako zjawiska swoiste. Powróciła także w rozważaniach i postawach życiowych metafizyka, w zasadach pozytywistycznych nie znajdująca zupełnie miejsca. Istotne więc stało się to, „co się komu w duszy gra”.

Wszystkie takie i im podobne idee stały się wkrótce modą i leży u podstaw nawrotu do zasad romantycznych, określonych już jako neoromantyzm.

W okresie „burzy i naporu” idei neoromantycznych pojawiło się wiele opracowań podkreślających nowe stanowisko w stosunku do rzeczywistości i znaczenie nieskrepowanej osobowości twórczej jednostki. Podkreślano — jak w romantyzmie — znaczenie uczucia, ludzkiego wnętrza psychicznego, wyobraźni, indywidualnej myśli itd., torujących drogę do nowych wartości społecznych. Na przykład w pracy zbiorowej pt. *Forpocztę* (1895) Wacław Nałkowski przeciwstawiał jaskrawo twórczą jednostkę tłumowi, który to rozpada się według niego na trzy typy: „ludzie-byki (energiczni, ludzie czynu, ale pozbawieni samodzielności indywidualnej), ludzie-świnie (karierowicze, spekulanci, pozbawieni skrupułów egoiści) i ludzie-drewna (bezmyślni wykonawcy rozkazów, często rzemieślniczo wzorowi, ale z powodu swego ograniczenia działający jak automaty)” [61, s. 21]. Powstał stąd specyficzny wzór kulturowy romantyka, poety, pisarza, artysty, uwidoczony najlepiej w osobowości i zachowaniach sztandarowego i naśladowanego przez innych przedstawiciela Młodej Polski — Stanisława Przybyszewskiego (1868—1927), autora m.in. eseju *Chopin und Nietzsche* (1892) i wielu wzorcowych dla twórców — poetów i literatów — dzieł.

Nie miejsce, oczywiście, by zagłębiać się w wielce złożone, szczegółowe dzieje twórczości reprezentantów Młodej Polski. Jest faktem, że był to okres ogromnego wzrostu energii twórczej społeczeństwa polskiego, wyteżonej pracy na wszystkich odcinkach twórczości intelektualnej dwóch kolejnych pokoleń, w zakresie pisarstwa

zaś mamy do czynienia z „małą rewolucją literacką” [99, s. 9]. Interesować nas tu będą tylko związki neoromantyzmu z kulturą ludową.

Idee neoromantyków należy umieścić w szerszym kontekście. Nie był to bowiem prąd umysłowy obejmujący li tylko twórczość — przede wszystkim literacką — w sensie oderwanej od życia „sztuki dla sztuki”. Wprawdzie Stanisław Przybyszewski w swoim manifestie *Confiteor* wysunął postulat sztuki elitarnej, nie liczącej się z masowym odbiorcą, identyfikował sztukę z absolutem, a artystę podnosił do rangi kapłana obdarzonego siłą magiczną i intuicją stawił ponad intelektem — ale taka postawa, wyrażona także przez Zenona Przesmyckiego (1861—1944), została przez współczesnych skrytykowana. Przeważało stanowisko, że sztuka ma służyć narodowi. I tutaj dotykamy owego szerszego kontekstu społecznego.

Kiedy tak popatrzymy znów „z lotu ptaka” na dyskusje toczone się od 1890 roku aż po okres międzywojenny wokół modelu artystycznej kultury polskiej, dostrzeżemy — mówiąc najbardziej ogólnie — ścieranie się dwóch przeciwstawnych stanowisk: kosmopolitycznego i „narodowego”. To pierwsze można wywieść ze wspomnianego „terminowania u obcych”, a zmierzało ono do przepojenia sztuki polskiej pierwiastkami zachodnimi, by nadażyć za przodującą sztuką Zachodu. Stanowisko to przejawia się stale, aczkolwiek nigdy jako wyłączne. Drugie stanowisko — „narodowe” — wykazuje tendencję do stworzenia specyficznej, oryginalnej, odrębnej od innych sztuki polskiej.

Ale w tym drugim stanowisku napotyka się dwie orientacje, wywodzące się jakby z dwóch nurtów kultury — pańskiej i chłopskiej. Otóż były koncepcje stworzenia odrębności kultury polskiej przez przepojenie jej elementami i wartościami kultury szlacheckiej jako właśnie tej, która zawiera rdzennie polskie cechy, mające stanowić o odrębności polskiej kultury narodowej. Wchodzą tu w grę takie elementy, jak szlacheckie ubiory z kontuszami, pasami, nakryciami głowy, tkaninami, umeblowaniem mieszkań, a nawet architekturą w postaci naśladownictwa dworów szlacheckich z typowymi dla nich kolumnienkami itd. Tak na przykład Kazimierz Mokłowski, autor *Sztuki ludowej w Polsce*, uzasadniał potrzebę stworzenia sztuki narodowej na podstawie sztuki szlacheckiej; twierdził między innymi, że kultura chłopska jest spadkobierczynią dawnej kultury

szlacheckiej, a chaty chłopskie to nic innego, jak „skurczony obraz dworów szlacheckich z XV wieku” [120, s. 350—351]. Podobnie ma być w innych rodzajach sztuki. Może właśnie stąd wywodzi się wilłowe budownictwo miejskie naśladowujące dworki szlacheckie, jakie możemy obserwować jeszcze dzisiaj prawie w każdym mieście.

## **Młodopolska ludowość jako zjawisko społeczno-kulturowe**

Przy analizie tego tematu powstaje kilka pytań: jaki był kontekst społeczny młodopolskiej ludowości, jaka jej treść (ideologiczna i praktyczna) oraz jakie były konsekwencje młodopolskiej ludowości dla kształtowania się charakteru kultury narodowej?

W poprzednich rozdziałach mowa była o ludowości w okresie romantyzmu i o jej społeczno-kulturowych konsekwencjach. Okazuje się, że ludowość stała się — jak chyba w żadnym innym kraju — trwałą wartością nowożytnej kultury polskiej. Jej uprzywilejowane miejsce w dziejach polskiej kultury określiła literacko — spośród wielu piszących na temat ludowości — chyba najlepiej, najbardziej wyraziście i w pełni Maria Janion. Pisze ona:

„Odziedziczony po romantyzmie gest kultury polskiej zawsze niemal ludowość utożsamia z autentyzmem, szczerością, spontanicznością, rodzimością, przywiązaniem do ziemi i obyczaju, patriotycznym oddaniem i poświęceniem, zawsze prawie wieś traktuje jako źródło prawd czystych, naturalnych, nieskalanych przez brudy cywilizacji, a chłopą kreuje na uosobienie cnót najwyższej cenionych, na zbawiciela narodu, Piasta kołodzieja, a także piastuna pradawnych archetypów” [80, s. 277].

To literackie, trafne sformułowanie wymaga dalszego rozwinięcia z racji jego złożonej treści, genezy i ogromnego — jak zobaczymy — znaczenia dla ukształtowania się nowoczesnej kultury elitarnej. Interpretację ułatwiają ostatnie w tym zakresie opracowania (F. Ziejka, a zwłaszcza teoretyczne ujęcia L. Tatarowskiego i M. Janion).

Mówiąc najbardziej ogólnie, ludowość jest złożonym zjawiskiem o charakterze społecznym, politycznym, psychologicznym, moralnym, a także estetycznym, zachodzącym na płaszczyźnie ustosunkowania się kultury „pańsko-inteligenckiej” do kultury ludu, w wa-

runkach polskich do kultury chłopskiej, zawierającym wysokie wartościowanie tej ostatniej i wynikające z tego wartościowania odpowiednie praktyczne poczynania.

Ludowość jest więc w pierwszym rzędzie zjawiskiem ideologicznym. Jest to pewien zakres i stan świadomości społecznej określonej kategorii czy nawet grupy społecznej — tu inteligencji — zawierający odpowiedni system wartości kulturowych związanych z kulturą ludową jako podkulturą narodową. Jest wysokim wartościowaniem tej subkultury zarówno od strony społecznej, politycznej, obyczajowej jak i estetycznej. Od strony tego wartościowania „ludowość staje się właściwością przedmiotów estetycznych, systemów ideologicznych, sytuacji i działań obyczajowych lub politycznych, czy wreszcie wzorcem osobowym, afirmującym pewne jakości psychiczne lub intelektualne, typowe dla społeczności ludowych” [166, s. 6]. O dalszych aspektach ideologicznych za chwilę.

Jak już wynika z powyższego, ludowość ma zarazem drugą stronę, a to realizacyjną, aktywistyczną, praktyczną. Są to — wynikające z ideologii — działania realizujące określone dyrektywy i reguły kulturowe. Mówiąc najkrócej, chodzi o różny stopień przemowienia, przyswajania czy twórczej adaptacji przez reprezentantów kultury elitarnej (inteligencję) wybranych treści, cech i wartości subkultury ludowej celem nadania kulturze narodowej cech ludowo-narodowych, a przez to odrębności i specyfiki polskiej. Wiązanie w realizacyjne zainteresowania wybranych składników kultury chłopskiej nadawało im nowego sensu i wiązało je z ponadlokalnymi, ogólnymi systemami wartości.

Później zobaczymy, że realizacja neoromantycznych idei ludowości stała się czynnikiem niezwykle dynamizującym twórczość kulturalną, przepoiła całą kulturę polską okresu młodopolskiego, a także później — okresu dwudziestolecia międzywojennego. Przejawiła się w dwóch sferach: (1) w praktykach estetycznych lub w ogóle tekstotwórczych oraz (2) w sferze pozaestetycznej — społecznej, politycznej i naukowej [166, s. 13]. Pierwsza sfera objęła: działalność literacką w ścisłej łączności z folklorem; plastyczną (sztuka), architektoniczną wraz z „ludowym” wyposażeniem wnętrz, muzyczną oraz obyczajową. Druga, pozaestetyczna, dotyczyła — mówiąc ogólnie — miejsca i roli chłopów w społeczeństwie narodó-

wym i badań naukowych nad chłopską kulturą. Do ich omówienia przystąpię później.

Wracam jednak do ideologii młodopolskiej. Wspomniałem, że objęła ona poważne odłamy ówczesnej inteligencji. Jaka była geneza tej ideologii, co złożyło się na jej treść i jaka była jej postać?

Można powiedzieć, że na powstanie ideologii młodopolskiej złożyły się dwa czynniki: zewnętrzny i wewnętrzny. Zewnętrzny — to wspomniany na początku rozdziału nawrót do romantyzmu przez nawiązanie — zwłaszcza drogą owego „terminowania u obcych”. To zarówno wspomniany nowy wzór społeczny inteligenta, zwłaszcza twórcy, z dominującą wartością „głębi ducha” i krytycznym stosunkiem do panujących „mieszczańskich” obyczajów itd., jak też wpływ „przeobrażeń, które dokonują się w strukturach w wielu krajach Europy. W Polsce znajdują odbicie poglądy zarówno szeroko komentowanego w czasopiśmiennictwie społeczno-kulturalnym tego okresu Johna Ruskina i Williama Morrisa, jak i poglądy Lwa Tołstoja, wystąpienia narodników usiłujących przeciwstawić cywilizacji kapitalistycznej — pierwiastki kultury ludowej” [130, z. 2, s. 56].

Najbardziej istotnymi dla ukształtowania się polskiego neoromantyzmu, młodopolskiej ludowości, były czynniki wewnętrzne, a mianowicie — szeroko rozumiana — ówczesna sytuacja społeczno-polityczna, znajdująca tak szerokie odbicie w publicystyce. Na czoło wysunęła się ideologia narodowo-patriotyczna zmierzająca do odzyskania niepodległości. Nie wchodzi w zawilości ówczesnych ukierunkowań ideowopolitycznych — konserwatywnego, lewicowego i demokratycznego. Powiedzmy tylko krótko: kierunek demokratyczny reprezentował ruch młodopolski. Inteligencja młodopolska wzięła na siebie zadanie utrzymania i rozwoju poczucia narodowego w społeczeństwie w imię odzyskania niepodległości.

Istotnym elementem tych dążeń była ideologia ludowa, czy raczej ludowo-narodowa. Ideologia ludowa miała dwa warianty: społeczno-polityczny i kulturalny. Ten pierwszy — widoczny przede wszystkim w publicystyce — uzasadniał konieczność realizacji idei ludu-narodu, a więc włączenia do działań niepodległościowych siły tkwiącej w ludzie wiejskim. Stąd z jednej strony krytyka klasy szlachecko-ziemiańskiej, jej egoizmu klasowego, z drugiej apoteoza współczesnych przymiotów narodowych chłopów: że oto chłopski



konserwatyzm jest źródłem narodowej odporności, w przeciwieństwie do szlachty skłonnej do przejmowania postaw kosmopolitycznych; że chłopów cechuje silny instynkt życiowy, witalizm, pracowitość, tężyzna fizyczna, zaradność ekonomiczna itd. — wszystko to, co pozwala na umiarkowany optymizm co do przyszłości narodu, jeśli tylko ten będzie miał za fundament lud wiejski. Była to niewątpliwie — spowodowana potrzebą czasu — mitologizacja chłopów jako klasy społecznej, jako fundamentu narodu, a także jako niezbędnego warunku obrony społeczeństwa przed rewolucją socjalną.

Od strony kulturowej zaś, mitologia ludowo-narodowa to przekonanie o kulturotwórczej roli chłopów i chłopskiej tradycji. „Orientacja narodowa torowała drogę licznym postulatom powrotu do twórczości ludowej, odrodzenia sztuki u czystego źródła folkloru; antyrewolucyjna natomiast patronowała przypisywaniu ludowi cudownej mocy uzdrawiania z lęków przed konsekwencjami urbanizacji kultury” [167, s. 46]. Zatem ludowość, jako składnik młodopolskiego modelu kultury „była wykwitem społecznej sytuacji inteligencji, jej dezorientacji we współczesnej rzeczywistości”. Ludowość ta stąd „zyskuje wszelkie cechy inteligentkiej mitologii o możliwości odzyskania utraconej kultury” [166, s. 18].

Wszystkie sprawy ludowości oraz związane z nią cały kontekst społeczno-polityczny i kulturalny miały swoje żywe odbicie w publicystyce. Znamienne dla okresu stało się liczne ówczesne czasopiśmiennictwo, tak szczegółowo przebadane od strony ludowości przez L. Tatarowskiego [167]. Nie wchodzę w szczegóły, jedynie zwracam uwagę tylko na niektóre aspekty tego czasopiśmiennictwa.

Istotną rolę odgrywały czasopisma przeznaczone dla inteligencji, tj. o charakterze społeczno-politycznym lub literackim (oba te profile często się nawzajem przenikały). Należały do nich: tygodnik warszawski „Życie” (1887—1891), pod redakcją Zenona Przesmyckiego, potem A. Langego, który zamieszczał przede wszystkim utwory o tematyce narodowowyzwoleńczej; krakowski dwutygodnik ilustrowany „Świat” (1888—1895), unikający wypowiedzi programowych; tygodnik krakowski również pod nazwą „Życie” (1897—1900), z czasem — pod wpływem redaktora Stanisława Przybyszewskiego — poświęcony wyłącznie literaturze i sztuce; „Chimera” (1901—

—1907), rodzaj almanachu pod redakcją Zenona Przesmyckiego (Miriamy), przeznaczony głównie doktrynie artystycznej; miesięcznik krakowski „Krytyka” (1896—1914) o charakterze społecznym i artystycznym; specjalistyczny miesięcznik „Museion”, pod red. L. H. Morstina (1911—1913), poświęcony głównie renesansowej tradycji poetyckiej.

Obok tych, powstałych w okresie Młodej Polski czasopism inteligentnych, ukazywały się nadal czasopisma z okresu wcześniejszego, jak: „Tygodnik Ilustrowany” (od 1859 roku), konserwatywny „Przegląd Polski” i inne. Wspomnieć też należy o warszawskim tygodniku naukowym, literackim i społeczno-politycznym „Głos” (1886—1905), założonym przez J. L. Popławskiego, głoszącym idee radykalne.

Na łamach tych i innych czasopism znalazło odbicie wszystko to, czym interesowała się ówczesna inteligencja: ścieranie się ideologii konserwatywnej z radykalną, reprezentowaną na przykład przez „Głos” zainteresowany klasą robotniczą; wszelkie zagadnienia ludowości z nobilitacją chłopów i chłopskiej kultury; tzw. kwestia chłopska i wynikająca z niej troska spowodowana uaktywnieniem się mas chłopskich w samodzielnym ruchu politycznym; także odbicie ówczesnej twórczości literackiej. Istotnym tu dla nas był fakt odbicia w czasopiśmiennictwie ówczesnej świadomości społecznej inteligencji sprawy ludowości, jej interpretacji i przejawów w ramach zarówno idei narodowej, jak i w postaci różnego rodzaju twórczości.

Sprawy ludowości aktualizowały się we wszystkich rodzajach publicystyki: społeczno-politycznej, kulturalnej, teatralnej i literackiej. W tym wszystkim odbijały się także liczne sprzeczności. Tak więc na przykład teoria mesjanizmu chłopskiego kłóciła się z radykalizującymi odłamami ruchu chłopskiego: z jednej strony programy schłopienia kultury, z drugiej pełnego uczestnictwa warstw ludowych w życiu kulturalnym kraju, obok głoszenia utopii rustykalnej.

Ludowość miała więc wielorakie oblicze, wynikające z różnej inteligentkiej mitologii społeczno-narodowej.

## Wyspiański, mity i solidaryzm społeczny

W okresie Młodej Polski — jak już wspomniałem — na czoło wybiła się idea niepodległości Polski. Idea ta nie była już oparta — jak przedtem — na pozytywistycznej pracy organicznej, organicznym rozwoju społecznym i ugodowości z zaborcą. Wrócono do ideowych wartości romantycznych: uczuć, wiary w siłę ducha i wyobraźni; nawiązywano do narodowych mitów historycznych, do wartości tkwiących w ludzie i jego kulturze, do narodowych symboli oraz do narodowej solidarności klasowej.

Neoromantyzm był przede wszystkim prądem literackim. Jako taki nawiązywał w utworach poetyckich i literackich bezpośrednio do wielkiej literatury romantycznej, do jej literackich szlaków — farysowego, konradowego, anhellicznego czy szlaku Słowackiego *Króla Ducha*. Nawiązania te uwidoczniły się w utworach Wyspiańskiego, Kasprowicza, Żeromskiego i innych [159, s. 325].

Neoromantyzm — tak jak i jego poprzednik z początku XIX wieku — dokonał znów zasadniczego zwrotu w poglądach na chłopów i na chłopską kulturę. Znów pokładał — jak wspomniałem — wielkie nadzieje w ludzie, bez którego udziału nie jest możliwe wyzwolenie polityczne narodu. „Chłop potęgą jest i basta!” — wołał Wyspiański w dramacie z 1901 roku, *Wesele*. Towarzyszyło temu powszechne hasło, niejednolicie zresztą pojmowane: „Z ludu, przez lud, do Polski”. Te i inne wydarzenia doprowadziły w końcu do wytworzenia się u inteligencji twórczej specyficznej postawy, często pojmowanej przez innych pejoratywnie, jako „bałamucenie się na ludowo”, czy wprost chłopomaństwo, co wiązało się zresztą z lepszym poznaniem kultury chłopskiej i z odkryciem w niej nowych, nie dostrzeganych dotąd wartości. Chodzi o sztukę ludową.

W literaturze na czoło wysuwa się niewątpliwie twórczość Stanisława Wyspiańskiego (1869—1907), poety, dramaturga, malarza, autora takich dramatów, jak: *Warszawianka* (1898), *Wesele* (1901), *Bolesław Śmiały* czy *Wyzwolenie* (1903) i inne. W oryginalnej formie poetyckiej, w nawiązywaniu do poezji Mickiewicza i Słowackiego, w licznych symbolach podejmował sprawy narodu, syntetyzował jego przeszłość i dawał do poznania, że naród polski ma prawo istnieć we własnym państwie. Ze sprawami narodowo-państwowymi wiązał ściśle sprawę chłopską — miejsce klasy chłop-

skiej w społeczeństwie, jej rolę w procesie wyzwolenia narodowego oraz kultury chłopskiej w kulturze narodowej.

Podejście Wyspiańskiego do wymienionych wyżej spraw było niezwykle: wziął na swój oryginalny warsztat poetycki fakty z narodowej przeszłości — takie, które żyją w świadomości społecznej — i nadawał im, poprzez ich symboliczne zobrazowanie, ideologiczno-narodowy sens, zazwyczaj w postaci nadbudowy historiozoficznej, by wstrząsnąć umysłami współczesnych i wskazać właściwą drogę postępowania.

Twórczość Wyspiańskiego, ta inspirowana folklorem, dotyczyła właściwie wszystkich dziedzin działalności artystycznej okresu Młodej Polski. Wyspiański był przecież wszechstronny. Wyspiański to poeta, artysta malarz, dramaturg i inscenizator; to niepowtarzalne zjawisko. W zakresie sztuki teatralnej zaprowadził taki sposób prezentacji, który był wzorem dla wielu, nawet późniejszych twórców. W swoich dramatach łączył wątki klasyczne z romantycznymi, sięgał do folkloru nie tylko chłopskiego, ale i innych warstw, do historycznych legend i mitów. Wszystkie te elementy łączył swoistym, niepowtarzalnym językiem i stylem w jedno zespolone widowisko o potężnym ładunku symboliki narodowo-politycznej i kulturowej, co zawierało w sobie ogromną siłę ekspresji, wstrząsało umysłami i podniecało uczucia zarówno społeczne, jak narodowe.

W celu uchwycenia charakteru twórczości Wyspiańskiego zobaczyć należy, jak pisarz ten zanalizował poetycznie i dramatycznie narodowe mity. Bez zbliżenia się do owych mitów twórczość Wyspiańskiego byłaby w ogóle niezrozumiała. Do mitów owych komentatorzy twórczości poety zaliczają: obraz „wsi kolorowej”, mit Piasta i mit raclawicki.

„Podczas każdego przedstawienia *Wesela* — pisze pięknie F. Ziejka — rzuca się w oczy i na długo pozostaje w pamięci widzów obraz kolorowej, wesołej, dźwięczącej tańcem i muzyką, weselnej wsi podkrakowskiej, obraz zamknięty w niepowtarzalnym rytmie wiersza, zaczarowany w pięknie mowy polskiej. Raz po raz uderza w nas feeria stubarwnych strojów ludowych. Raz po raz odzywają się proste, ale miłe w swej prostocie dźwięki wiejskich instrumentów, śpiewy i nawoływania parobków. I mimo jesiennej pory roku w bronowickiej izbie weselnej jaśnieje w słońcu polska wieś” [185, s. 12].

Widać tu niewątpliwie nawiązanie Wyspiańskiego do staropolskiego wątku literackiego ujmującego życie wsi jako swoistej Arkadii. Jakie były powody owego renesansu konwencji arkadyjskiej w literaturze młodopolskiej? Słuszne wyjaśnienie znajdujemy w tej samej pracy:

„Bodaj pierwszą i zarazem najsilniejszą przyczyną było odkrycie przez twórców tej epoki folkloru. To powtórne odkrycie folkloru po dokonaniach na tym polu romantyków, zostało teraz pogłębione przez szeroko prowadzone w całej Europie — w tym i u nas — badania etnograficzno-etnologiczne. Wzrost wiedzy o kulturze ludowej i jej rozwoju wpłynął na charakter twórczości literackiej. On w dużej mierze stworzył sprzyjający klimat sławy *Weselnych* dziarskich krakowiaków...” [185, s. 53].

Wyobrażenie „wsi kolorowej” z dziarskim chłopem w kolorowej kapocie i w białej sukmanie z pawim piórem na czapce rogatywce było dla młodopolskiej postawy typowe, także — jak później zobaczymy — w plastyce. Takim wyobrażeniem nobilitowano klasę chłopską do pozycji równej szlachcie—ziemiaństwu. Przejawem tej nobilitacji były fakty ożenków wybitnych inteligentów z dziewczynami wiejskimi. W 1890 roku Włodzimierz Tetmajer, malarz, przez ożenek z dziewczyną z Bronowic stał się „bronowickim chłopem”. W 1900 roku poeta, Lucjan Rydel, poślubia dziewczynę z tychże podkrakowskich Bronowic, Jadwigę Mikołajczykównę, siostrę żony Tetmajera. Właśnie to wesele, w którym uczestniczył Wyspiański, sam zresztą ożeniony z dziewczyną wiejską, było natchnieniem do omawianego jego utworu. Podobnych ożenków lub też samych przenosin się inteligentów z miasta na wieś było wówczas więcej (na przykład W. Wodzinowski). Nie było to jednak zwykłym „bałamu-ceniem się na ludowo”, ale miało szerszy kontekst — i historyczny, i współczesny.

W kontekście historycznym nawiązywano do żywotnego z dawną mitu piastowskiego oraz mitu racławickiego, tak szczegółowo zanalizowanych przez F. Ziejkę. Nawiązuje do tego mitu wielokrotnie Maria Konopnicka, jak na przykład w zbiorze *Imagina*:

Lecz koń i kopia, i zbroja, i wieże —  
To życia ludom ni siły nie daje.  
Życie — to ziemia, to łono jej świeże  
I chleb rodzące, to niwy a gaje.

Siła — to dłoń ta, co sochy się bierze  
I lemiesz kuje i skiby nam kraje,  
To ta siermiega, ta chłopska sukmana,  
W którą jest Polska Piastowa odziana.

Podobny motyw występuje wielokrotnie w twórczości Wyspiańskiego. Na przykład w *Weselu* mówi słowami Gospodarza do Poety:

Bo chłop i ma coś z Piasta,  
coś z tych królów Piastów — wiele!  
— Już lat dziesięć pośród siedzę,  
sąsiadujemy o miedzę.  
Kiedy sieje, orze, miele,  
Taka godność, takie wzięcie;  
co czyni, to czyni święcie;  
godność, rozważa, pojęcie.  
A jak modli się w kościele,  
taka godność, to przejęcie;  
bardzo wiele, wiele z Piasta;  
chłop potęgą jest i basta.

Równoległe z mitem piastowskim, funkcjonował w społeczeństwie mit raclawicki. Motyw raclawickich kos przejawiał się już w pieśniach w czasie powstania kościuszkowskiego i po nim, stał się żywy na emigracji, wszedł do *Mazurka Dąbrowskiego*. Nawiązywali do niego pisarze i poeci pierwszej połowy XIX wieku. Pojawił się w poezji Goszczyńskiego, Lenartowicza, Siemieńskiego, Konopnickiej, Kasprowicza, Tetmajera i innych. W twórczości Wyspiańskiego występuje — prócz *Wesela* — w takich np. utworach jak: *Legenda II*, *Bolesław Śmiały* czy *Skalka*, *Wyzwolenie*, *Piast*. Rok 1846 [185, 81—120, 189]. Na scenę w *Weselu* wkraczają jakby potomkowie Bartosza Głowackiego i raclawickich chłopów — każdy z osadzoną na sztorc kosą, w sukmanie i z pawimi piórami.

Wszystkie wspomniane mity młodopolskie — wieś kolorowa, mit piastowski i raclawicki — mają swoją głęboką wymowę, zarówno społeczną, jak i narodowo-polityczną. Mit o szczęśliwej, arkadyjskiej kolorowej wsi współczesnej nobilitował — jak wspomniałem — klasę chłopską i (kolorową) kulturę. Z drugiej jednak strony zawierał elementy konserwatywne, stabilizujące aktualną sytuację społeczną: szczęśliwy chłop nie jest groźny, jest ugodowy, skłonny do bezkonfliktowego współżycia społecznego z innymi klasami

i warstwami społecznymi i pod ich pańsko-inteligenckim patriarchalizmem. Był on też potwierdzeniem istnienia dwóch kultur — pańskiej i chłopskiej. Taki sens miał ten mit — jak widzieliśmy — w przeszłości i taki miał wydzźwięk współczesny. Dla Wyspiańskiego zaś miał on charakter — powiedzmy — raczej tylko kolorowego tła. Istota sprawy leżała bowiem gdzie indziej.

Mit racławicki miał sens jednoznaczny. Jego ciągła żywotność w literaturze i w popularnych pieśniach świadczyła o nadziei, jaką pokładano w chłopach jako tych, od których zależy przyszłość Polski, jako istotnej ostoji polskości i jako siły zdolnej przyczynić się do odzyskania niepodległości. Mit racławicki stał się stałym elementem polskiej myśli politycznej u tych wszystkich, którzy myśleli o przyszłości narodu polskiego. Ale w świadomości społecznej trwało także przekonanie, że było to tylko marzenie, że mit racławicki był daleki od rzeczywistości. Przekonanie to opierało się na niezbyt odległych faktach. Oto chłopci nie poparli w swej masie szlachecko-inteligenckich ruchów wolnościowych lat czterdziestych, co więcej, chłopci środkowej Galicji odpowiedzieli na nie krwawym antyszlacheckim wystąpieniem w roku 1846, wykazując, że wieś jest groźna i tkwi w niej buntownicza siła.

Także i tę sprawę porusza Wyspiański w *Weselu*. Wprowadza na scenę postać Upiora—Szeli w skrwawionej sukmanie i z piętnem hańby na czole i wkłada w jego usta wyznanie (akt II):

ja Szela!!

Przyszedłem tu do wesela,  
bo byłem ich ojcom kat,  
a dzisiaj ja jestem swat!!  
Umyje się, wystroje się.  
Dajcie, bracie, kubał wody:  
ręce myć, gębę myć,  
suknie prać — nie będzie znać;

Podobnie postać Szeli występuje w rapsodzie Wyspiańskiego *Piast. Rok 1846*. Co ta postać zatem oznacza? Niewątpliwie różne możliwości tkwiące w klasie chłopskiej. Oto chłopci byli fundamentem zrębów Polski piastowskiej, ratowali niepodległy byt państwa za Kościuszki, potrafili jednak „odcinać się gwałtem” w dogodnej sytuacji za swoje krzywdy. Chłop potrafi być zarówno Piastem-

-budowniczym, Głowackim, jak i Szelą. Dzisiaj zaś chłopci zdolni są zarówno do buntu, jak i do czynu na miarę Raclawic. Wyspiański zatem przeciwstawia się utartym i jednostronnym mitom historycznym i te zestawia z realną rzeczywistością. Nie burzy tych mitów, lecz je przekształca. W powołaniu się na realistyczne przesłanki, wydobywa z tych mitów nowe, autentyczne wartości. „Ze słów Wyspiańskiego przebija wiara w przyszłe odrodzenie Polski. Jednym z budowniczych tej Polski będzie chłop. Nie będzie to wszakże chłop występujący z programem «społem». Ani też z jarmarcznych obrazków «kolorowych bajecznie». Będzie to chłop zdający sobie sprawę ze swej siły i odpowiedzialności wobec historii. Biorąc udział we wznoszeniu z gruzów ojczyzny, nada jej chłop nowe oblicze” [185, s. 196].

Utwór Wyspiańskiego *Wesele* okazał się — w świetle opinii Kazimierza Wyki — najlepszym dotąd dramatem polskim na przestrzeni XX wieku [61, s. 105]. Uzyskał on trwałe znaczenie w polskiej kulturze artystycznej. Jest też często odgrywany w teatrach i przedstawiany w filmach. Chodzi bowiem ciągle o pełne (i nowe) odczytywanie symbolicznych postaci zawartych w utworze, zwłaszcza postaci Chochola. Postać tę już na początku odczytano jako tragiczny węzeł dążeń do wolności ówczesnej inteligencji — marzącej; uczuciowej, deklarującej się („wyście mocni, ale w pysku”) ale niezdolnej do przewodnictwa w wyzwoleniu narodu, do skutecznego porwania chłopów dla tej idei („miałeś, chamie, czapkę z piór...”); inteligencja boi się bowiem nadejścia wielkich zmian historycznych, nadchodzącej rewolucji, do której nie jest przygotowana.

Pokładając nadzieję w chłopach, Wyspiański miał zapewne na myśli to, że chłopci — obok zaistniałego już ruchu robotniczego — zaczęli brać własne sprawy w swoje ręce. Wiedział o powstaniu formalnego stronnictwa ludowego (1895), pism ludowych, o działalności chłopskich posłów w sejmie krajowym i w parlamencie wiedeńskim. Wyspiański wiedział zapewne o szeroko zakrojonym oddziaływaniu na chłopów w imię wzbudzania u nich patriotyzmu. Przejawem tego oddziaływania był na przykład obraz dramatyczny Władysława L. Anczyca *Kościuszko pod Raclawicami* (1880), pokazywany przez wiele lat w teatrach ludowych z gromadnym udziałem chłopów. Głosił on otwarcie hasło, że wolność narodowi może przynieść tylko wspólny wysiłek wszystkich stanów,



kiedy to w końcowej scenie sztuki Bartosz powiada, że „jak będzie-  
wa wszyscy w jedności, i ślachta, i miastowi, i chłopy, to będzie  
Polska wolna”. Idee takie głosiły różne i mnożące się i w różny  
sposób rozpowszechniane pisemka i broszury dla ludu, takie jak  
„Wieniec” i „Pszczółka” ks. Stojałowskiego, czy dwutygodnik kra-  
kowski „Polski Lud” (od 1891 roku) i wiele innych.

Były jednak i inne, bardziej radykalne ukierunkowania inteli-  
genckie. Tak na przykład Ludwik Popławski umieścił w warszaw-  
skim „Głosie” (1886) postulat przekształcenia klasowego społeczeń-  
stwa polskiego w społeczeństwo ludowe. Chciałby on stworzyć z do-  
tąd istniejących „dwóch cywilizacji” — warstw uprzywilejowanych  
i ludowych — jedną, ludową a zarazem nie kosmopolityczną, lecz  
polską. Pojęcie „ludu” było jednak u Popławskiego szersze, obej-  
mowało bowiem także proletariat miejski.

Wśród inteligencji obozu demokratycznego przeważała postawa  
solidarystyczna. Warto przytoczyć symboliczno-obrazowe ujęcie tej  
postawy uwidocznione na winiecie wspomnianego wyżej pisma „Poł-  
ski Lud”, założonego przez Adama Asnyka. Winiętę wykonał Piotr  
Stachiewicz.

„Przedstawiała ona: na planie pierwszym — siewcę, pług i obraz  
Matki Boskiej Częstochowskiej, u góry — pięciu «patronów» histo-  
rycznych: Bolesława Chrobrego, Kazimierza Wielkiego, Stefana Ba-  
torego, Jana Sobieskiego i Tadeusza Kościuszkę, w dolnym prawym  
rogu winiety umieszczeni zostali dwaj bohaterowie Raclawic: Głow-  
wacki i Świstacki z kosami. Od numeru szóstego pismo otrzymało  
nową winiętę, dzieło Walerego Eliasza. Artysta ten pozostał w krę-  
gu wprowadzonych przez Stachiewicza stereotypów, dokonując w  
nich wszakże znamiennej selekcji. Na planie pierwszym pozostawił  
zatem siewcę i pług, natomiast obraz Matki Boskiej Częstochow-  
skiej przeniósł w górę winiety, ponad «patronów», obecnie tylko  
dwóch: Kazimierza Wielkiego i Kościuszkę. W dolnym rzędzie obok  
dwu kosynierów umieścił wieśniaczkę z żarnami. Winieta «Polskie-  
go Ludu» to znakomity materiał do badań nad dziejami stereoty-  
powych wyobrażeń o polskiej wsi. Przede wszystkim uderza jedno:  
oto raclawickie kosy — symboliczny znak mitu demokratycznego —  
znalazły się tuż obok pługa, Kazimierza Wielkiego i obrazu Matki  
Boskiej Częstochowskiej. Trudno o lepszy dowód przemiany mitu  
zrodzonego na polach raclawickich. Głowwacki i Świstacki z winiety

«Polskiego Ludu» w niczym nie przypominają kosynierów z pobudek powstańczych epoki insurekcji listopadowej. Pełnią oni teraz służbę u swych «opiekunów», wspierają ideę narodowego solidaryzmu» [185, s. 117].

## Ludowość w literaturze

Julian Krzyżanowski stwierdził, że elementy folklorystyczne najłatwiej jest zauważyć w zakresie form poetyckich, że każde pokolenie poetów XIX wieku coś z folkloru zapożycza i na nim się po części wzoruje. „Tradycja ta nie wygasa, lecz trwa pod koniec wieku XIX, by rozbłysnąć najświetniej może w liryce Aśnyka i przede wszystkim Konopnickiej, której nuty «na fujarce» wygrane zdobywają w sobie niezwykłą popularność. Oporniejszym natomiast materiałem okazuje się proza ludowa. Romantycy mało mają zmysłu dla jej walorów estetycznych...” [100, s. 17]. Jednak i w zakresie prozy literackiej zaszły istotne związki literatury z folklorem. Ich zebranie i prezentacja, choćby tylko na podstawie gruntownego źródła, jakim jest dzieło J. Krzyżanowskiego *Neoromantyzm polski 1890—1918*, zajęłyby nazbyt dużo miejsca. Ograniczyć się więc musimy do wybranych przykładów.

Nie można nie wspomnieć dramaturga, Lucjana Rydla (1870—1918). Jego baśń sceniczna *Zaczarowane koło* została w roku 1898 nagrodzona na konkursie dramatycznym, przyjęta entuzjastycznie w teatrze (1899) i sfilmowana (1914), dzięki głównie zręcznie wykorzystanym motywom folklorystycznym. Najbardziej znane z jego ogólnego dorobku stało się *Betlejem polskie* (1906), „gdzie do godności tworu artystycznego z powodzeniem podniósł tradycyjne jasełka wiejskie i stał się w ten sposób pionierem sztuki scenicznej stosowanej, twórcą widowiska popularnego dla mas” [99, s. 74]. Wiadomo, że sztuka ta była szeroko odgrywana, zwłaszcza na scenach teatrów ludowych.

Wypada też wspomnieć o „poecie-chłopie” — Janie Kaspro-wiczu (1860—1926). W okresie wczesnej twórczości oddawał w sonetach (na przykład *Z chałupy*) chłopską codzienność, czy — jak w tomie *Z chłopskiego zagonu* — ukazywał obrazki naturalistyczne o charakterze gawędy ludowej. Potem następuje twórczość o cha-

rakterze symbolizmu i ekspresjonizmu (*Hymny*), o głębokim podłożu filozoficznym. W utworach z okresu ostatniego (*Księga ubogich*) oddaje nastrojowość, bezpośredniość wrażeń, indywidualności ludzkie, losy maluczkich. Staje się „poetą duszy”, wypowiadającym się kunsztownym językiem oraz wzorami z pieśni ludowych. To w ostatnim utworze *Mój świat*, zawierającym „pieśni na gęśliczkach i malowanki na szkłe”, Kasprowicz wierzył — jak neoromantycy — w narodową siłę tkwiącą w masach chłopskich. W wierszu *Oni i my* stwierdzał:

Jest w ludzie siła niespożyta,  
zbawienie leży pod siermięgą.

Kazimierz Przerwa-Tetmajer (1865—1940) był jednym z „odkrywców” folkloru podhalańskiego. Należy do plejady pisarzy, których zainteresowania skupiły się na folklorze górali podhalańskich — jak Goszczyński, Asnyk, Witkiewicz czy Orkan. Urodzony na Podhalu (Łopuszna), umysłem i sercem romantyka wczuł się głęboko w piękno krainy i w kulturę góralską, którą poznał niejako od środka i dał temu wyraz zarówno w twórczości lirycznej, która „była na schyłku wieku przedmiotem czci niemal bałwochwalczej”, w której odbiła się w całym przepychu przyroda górską i w której ujawnił „stylizacje na nutę starych pieśni zbójnich” (Tetmajer był autorem piosenki *Hej, idem w las, piórko mi sie migoce*, uważanej za ludową), jak też w twórczości prozaicznej, na przykład w nowelach *Na skalnym Podhalu* (1903—1908), ocenionych „jako jedno z arcydzieł literackich wydanych przez sztukę neoromantyczną”. Dzieło to przyniosło „bardzo bogatą galerię postaci ludzkich, pierwotnych herosów, wyzywających się w walce z otoczeniem, z ludźmi, ze zwierzętami, z przyrodą górską, z losem wreszcie...”, postaci oddane z „plastyką niezrównaną, z bogactwem najróżnorodniejszych odcieni życia psychicznego”.

Charakterystyczne, że w tych opisach Tetmajer „wyzyskał materiały zaczerpnięte z opowiadań niezrównanych narratorów, starych kłusowników, Sabały czy Krzysia”. A znów *Legenda Tatry* (1910—1911) „stała się pierwszą i jak dotąd jedyną wartościową próbą historycznej powieści chłopskiej, próbą zastąpienia historii przez legendy, opartą na doskonale wyzyskanych materiałach folklorystycznych” [100, s. 880; 99, s. 70—72].

Wszedł więc Tetmajer głęboko w strukturę i „ducha” kultury chłopsko-góralskiej, stanowiącej dla niego podstawowe źródło twórczości. Podejmowane tematy społeczne i psychologiczne z życia ludu, czerpane bezpośrednio od narratorów legendy góralskie stylizował i przetwarzał we własnym pięknym stylu, wykorzystującym w sposób nader udany gwara góralską. Stał się stąd wzorem dla innych pisarzy.

Na linii związków kultury chłopskiej, zwłaszcza folkloru, jako tworzywa literackiego, wyjątkowe miejsce należy się Władysławowi Orkanowi (1875—1930). Syn biednej rodziny góralskiej z Gorców, większość swego życia spędził — mimo awansu do pozycji inteligenta — w swej rodzinnej wsi Porębie Wielkiej, w stałym kontakcie z matką, Katarzyną Smreczyńską, kobietą o niezwykle wysokich wartościach serca i umysłu. Ona też „odegrała dużą rolę w genezie utworów Orkana, a *Pomór, Komornicy, Drzewiej* — to właściwie gawędy Katarzyny Smreczyńskiej, ujęte w ramy planowej konstrukcji artystycznej [...]. Język Orkana to język jego matki, to właściwie styl gawędziarski ludzi prostych o światopoglądzie naiwno-realistycznym, którzy specjalnie wyczuwają cudowności otaczającego ich świata”. Sam Orkan zresztą pisał: „Wszystko co mam, zawdzięczam w pierwszym rzędzie matce, którą uważam za istotę genialną” [54, s. 23—25].

Orkan znalazł źródła swej twórczości nie tylko w niezwyklej umysłowości swej matki, ale — na podstawie dokładnej obserwacji otaczającego świata i jego przeżywania — w całej kulturze góralskiej. W pierwszym okresie swej twórczości — w *Nowelach* (1898), *Nad urwiskiem* (1900) i we wspomnianych wyżej pozycjach oraz w lirykach — przenosił w sposób realistyczny i naturalistyczny do swych utworów to wszystko, co odczuwał. Odkrywał kulturę góralską i człowieka gór. Stwierdzał, „że tu, szczególnie na Podhalu, są nietknięte skarby w dziedzinie wszelkich kierunków sztuki. Można czerpać garściami”. A w innym znów miejscu przyznaje: „Piszę to, com widział i słyszał. Dzieckiem jeszcze wyplakałem duszę przy tych cmentarnych śpiewkach ludowych [...]. Kto chce lud poznać — niech idzie słuchać jego nagrobnych pieśni...” [54, s. 61—62, 67].

Julian Krzyżanowski nazwał Orkana „pieśniarzem krainy kęp i wiecznej nędzy”. Istotnie. Nikt przed nim nie zanalizował tak doskonale środowiska wiejskiego z jego folklorem, nie ukazał tak

wnikliwie, plastycznie i precyzyjnie — jak na przykład w *Komornikach* — najuboższej warstwy wsi w ich całym uwikłaniu życiowym na tle społeczności wiejskiej z jej realiami codzienności, ze specyficznym językiem i folklorem. Te wczesne utwory ukazują Orkana jako kronikarza, reportażystę, a zarazem literata oddającego artystycznie to, co go otaczało, wzbudzało uczucia i refleksje.

Ale Orkan nie poprzestał na naturalistycznym odbiciu prawdy o życiu ludu, życia góralskiego, losów mieszkańców wsi i wiosek gorczańskich. Jego powieści zawierają głębsze pokłady myślowe. Są wejściem w głębokie warstwy kultury chłopskiej, w istotę obyczaju, obrzędu, mitów. Orkan dostrzegł — jakbyśmy to dziś powiedzieli — semiotyczny charakter obrzędowości ludowej; uchwycił jej złożone funkcje — komunikatywną, reprezentatywną i informatywną, a także ekspresywną i imperatywną, jako regulatora zachowań codziennych i świątecznych społeczności chłopskiej. Podjął temat mitu jako wspólnego dla społeczności modelu świata o charakterze sakralnym, heroicznym i hiperbolicznym, a zarazem jako wzorca zachowań ludzkich.

Cechą prozy Orkana jest dość mocne osadzenie w niej licznych pierwiastków mitycznych. Realistyczne pierwiastki wsi pisarz hiperbolizuje, czym doprowadza do mitologizacji życia codziennego, stwarzając tym samym sytuacje odrealnienia rzeczywistości. Sytuację taką dostrzec można w realizacji między innymi obrzędów wigilijnych w opowiadaniu *Dyzma w Betlejemie* czy w powieści *O śpiącym wojsku w Tatrach*, jak również na kartach wielu innych utworów.

Można by w ten sposób analizować dalsze aspekty kultury ludowej, zwłaszcza symboliki, przedstawiane w utworach Orkana. Tak na przykład chata to nie zwykle mieszkanie. Ma ona coś z wymiarów *sacrum* wtedy, gdy jest miejscem realizacji obrzędów. Jest ona — obok kościoła — jakby centrum świata, gdzie elementy folklorystyczne wiążą się z symboliką religijną i gdzie realizuje się mit kosmogoniczny. W ogóle „w utworach Orkana występuje szczególny wydzźwięk mitu i historii, wzajemna zależność czasu świeckiego i świętego przedstawia się jako dialektyczna opozycja, utożsamiona z walką dwóch odpowiadających im bytów: materii i ducha, zła i dobra (świat baśniowy — świat rzeczywisty) [...] Po-

przez te dychotomiczne wartości pisarz kreśli obrazy, w jakich ukazują się jego bohaterowie" [5, s. 81, 89].

Okazuje się więc, że Orkan, którego pisma zyskały wówczas oraz w okresie dwudziestolecia międzywojennego duży rozgłos i uznanie, upowszechnił w społeczeństwie polskim rozszerzone i pogłębione spojrzenie na kulturę chłopską. Było to już nie romantyczne „pochylenie się nad ludem” literata „z zewnątrz”, ale nowy rodzaj ludowości, ujawniony przez człowieka z ludu, reprezentującego w swej osobowości cały system kultury chłopskiej i dający temu piśmienniczy wyraz; było to „rodzenie się duszy w chatach”; było to więc nie przedmiotowe — jak dotąd — ale podmiotowe podejście do ludowości. Odtąd będzie się ono rozwijało w chłopskim nurcie literatury. Właśnie pisma Orkana dały początek temu nurtowi, on był jego pierwszym reprezentantem [182, s. 73—75].

Orkan był nie tylko powieściopisarzem, nowelistą, dramaturgiem i poetą. Był także gorącym publicystą. Refleksje nad człowiekiem, jego strukturą psychiki związanej z warunkami życia, dumania nad kulturą chłopsko-góralską i nad warstwą chłopską wiązały się, zwłaszcza w okresie późniejszym, z aktywnym stosunkiem do wszystkich tych spraw. Na czoło działalności publicystycznej wysunął dwie powiązane ze sobą sprawy: walkę o przyszłość warstwy chłopskiej i o przyszłość kultury ludowej.

Orkan był świadkiem radykalizacji chłopskiego ruchu politycznego. W roku 1902 ówczesny przywódca chłopski, poseł Jan Stapiński, przenosi ze Lwowa do Krakowa redakcję „Przyjaciela Ludu”. W 1903 roku dotychczasowe Stronnictwo Ludowe przyjmuje na zjeździe w Rzeszowie nazwę Polskie Stronnictwo Ludowe. Zainteresowania polityczne Orkana leżą na linii tego stronnictwa, czemu wielokrotnie dawał wyraz. Był za samodzielnością ruchu ludowego pod własnymi przywódcami i za realizacją uchwalonych programów. Wierzył, że przyszła nowa wieś znajdzie siły twórcze dla realizacji własnych celów.

Bliższe od zagadnień czysto politycznych były dla Orkana sprawy kultury wsi. To obszerne zagadnienie przedstawiam w znacznym skrócie. Orkan zdawał sobie sprawę z zachodzących nieuchronnie przemian w kulturze wsi i lękał się o jej kształt w przyszło-

ści. Równocześnie wierzył w ogromne wartości tkwiące w ludowej tradycji. Wyraził to najpełniej w *Listach ze wsi* (1925—1927), które odbiły się w kraju głośnym echem. Konsekwencją tej sytuacji i postawy były jego „wskazania”, by zachować tyle z tradycji ludowej, ile się tylko da, łącznie z odświeżenymi strojami regionalnymi. Wzywa do poznania przeszłości ludu po to, by „przejąć ją w siebie”, nawołuje do zbierania zabytków sztuki ludowej, do jej podtrzymania w życiu, do opracowania słownika gwary góralskiej itd. Do realizacji tych celów włącza się Związek Górali (z czasem Związek Podhalań), który organizuje zjazdy, wygłasza na nich referaty. W tych to referatach — jak i w innych pismach — roztrząsał Orkan problem kultury ludowej jako składnika kultury ogólnonarodowej. Właśnie kultura ludowa miała stanowić podstawę kultury narodowej, poprzez włączenie do tej ostatniej najcenniejszych elementów tradycji ludowej.

I w tym także zakresie otwiera Orkan — w ślad za Witkiewiczem — stały odtąd problem roli tradycji ludowej w nadawaniu kulturze polskiej jej swojskiego charakteru.

Oto jeszcze jeden przykład pisarza, którego twórczość wykazuje związki z kulturą ludową: Władysław Stanisław Reymont (1867—1925). Wyobraźnia twórcza tego wielkiego pisarza nastawiona była ze szczególną siłą na tematykę chłopską. Dał temu wyraz w wielu naturalistycznych szkicach, nowelach i większych dziełach. Z ogromnego jego dorobku zatrzymajmy się — z konieczności krótko — nad jednym tylko, najważniejszym dla nas dziełem, za które Reymont otrzymał nagrodę literacką Nobla. Jest to powieść współczesna *Chłopi* (1904—1910), znane powszechnie dzieło epickie na wielką skalę. Odtwarza ono — jak żadne dotąd — całość życia społeczności wiejskiej na tle przyrody i w łączności z pracą. To pełna wizja stosunków panujących w gromadzie wiejskiej z jej strukturą socjalną, typami osobowościowymi, więzią rodzinną i gromadzką, ze zbiorowymi i indywidualnymi dążeniami, napięciami, konfliktami, systemami wartości, z ogromnym bogactwem szczegółów folklorystycznych. Nie sposób oddać tu atmosfery życia wsi i fabuły dramatycznej choćby w najbardziej ogólnych zarysach, na to trzeba by dużo miejsca i czasu. Wskażę tylko na wewnętrzną strukturę dzieła, na tkwiące w treści zasady odzwierciedlenia życia i kultury tej wiejskiej społeczności.

Otóż Reymont odtworzył w toku szczegółów dramatycznej fabuły — nie wiadomo, w jakiej mierze świadomie, a w jakiej „na wycucie”, chyba raczej to drugie, gdyż był kimś „z zewnątrz”, a wieś była dla niego tylko przedmiotem obserwacji — ukryte sensy i znaczenia zachowań ludzkich, dotarł do głębokich struktur ludzkiego myślenia w tradycyjnej społeczności wiejskiej. Dokonał tego po prostu poprzez opis życia mieszkańców wsi Lipce w rytmie kalendarza ludowego — tego, który opiera się nie na czasie liniowym, historycznym, lecz na pojęciu i praktykowaniu czasu corocznie powtarzalnego, biegnącego po linii kolistej, o wycinkach różnych w ciągu roku (lato, jesień, zima, wiosna), ale stale powtarzalnych. To czas sakralny, przeciwstawny zwykłemu, codziennemu. Jest to fundamentalny w tradycyjnej kulturze ludowej podział odwieczny na sferę *sacrum* i *profanum*. Czas sakralny — to czas mityczny, czas „czysty”, przedstawiający jakby skróconą historię wszechświata i miejsce w nim człowieka. To czas liczony serią świąt i obrzędów.

Czas „zwykły” to czas prostoliniowy, historyczny, czas świecki. W eposie *Chłopi* mamy tego czasu niewiele. To wspomnienia udziału chłopów w powstaniu styczniowym, walka gromady z dworem o serwituty leśne, o rozszerzenie pola pracy, kontakty z urzędnikami, to przejaw więzi wewnątrz- i zewnątrzwioskowej w obronie interesów chłopskich itd. Natomiast Wigilia, Boże Narodzenie, wiosenne przesilenie dnia i nocy, Zielone Świątki itd. — to istotne etapy czasu mitycznego: narodziny Boga na styku czasu „starego” i początku „nowego”, okres zawieszenia normalnych praw przyrodniczych i ludzkich, czas niebezpieczny zawierający wszelkie możliwości — i dobre, i złe; to czas możliwości wpływu człowieka na przyszłe losy poprzez odpowiednie zabiegi obrzędowe o charakterze magiczno-religijnym. To niejako ciągłe powroty do mitycznej sytuacji wyjściowej świata i człowieka poprzez realizację odpowiednich reguł postępowania. A znów obrzęd wesela — to nie tylko zabawa. To jeden z odwiecznych mechanizmów społecznego wyłączenia z grupy i „ze stanu”, zawieszenia w próżni społecznej, w przejściu, i znów włączania osoby w nowy kontekst społeczny.

Wszystko to można by łatwo ilustrować konkretnymi przykładami z tej chłopskiej eposy. Ważny tu dla nas jest fakt, że oto tą



powszechnie znaną epopeją — *notabene* zawierającą znakomite powiązanie gwary z językiem literackim — Reymont uzmysłowił społeczeństwu istotę kultury ludowej. Stworzył podstawę do refleksji, że oto mitologia ludowa, o której mowa, była nie tylko istotną cechą społeczności tradycyjnych, ale stała się w znacznej mierze własnością całego społeczeństwa polskiego. W istotnych jej cechach łatwo jest ją odkryć w życiu współczesnym.

## O polski krajobraz i narodową sztukę

Wspomniałem, że ludowość w polskiej kulturze narodowej ma także interesującą stronę estetyczną, artystyczną. Dotykam tu długiego i szerokiego nurtu w działalności inteligencji twórczej, mającego nadać kulturze polskiej jej odrębność wizualną, przedmiotową, właśnie poprzez wykorzystanie ludowej (chłopskiej) tradycji artystycznej. Chodzi przede wszystkim o ludową architekturę i ludową sztukę (plastykę). Jeszcze w 1933 roku F. Walczowski w artykule *O idee w plastyce* pisał: „Naród, który żyje zdobyczami innych narodów, nie wytwarzając własnych wartości, jest pasożytem [...]. Naród, który nie ma pretensji do wypracowania własnego oblicza w sztuce, a kształtuje swe oblicze na obraz i podobieństwo innych kultur, jest przedstawicielem parafianizmu”.

Problem wizualnej specyfiki kultury polskiej ciągnie się od połowy XIX wieku. Już w latach pięćdziesiątych K. Kremer pisał, że zwrócenie uwagi „na chaty włościańskie może posłużyć do wyświetlenia naszej narodowości”. Bolesław P. Podczaszyński, architekt i archeolog, nadmieniał w latach sześćdziesiątych, że architektura wsi stanowi „nietknięte źródło nadające się do naśladowania”. W tym mniej więcej czasie Józef I. Kraszewski w *Sztuce u Słowian* (1860) twierdził, że chata wiejska jest fundamentalnym źródłem rekonstrukcji zarówno narodowej sztuki polskiej, jak w ogóle słowiańskiej.

Sprawa powyższa stała się ośrodkiem zainteresowania w końcowym okresie XIX wieku w ramach idei neoromantycznej, głównie w wyniku działalności Stanisława Witkiewicza (1851—1915), malarza, krytyka artystycznego, teoretyka sztuki i autora opowiadań o tematyce góralskiej. Witkiewicz dobrze zapamiętał

słowa Bolesława Prusa: „Godziłoby się na serio przypomnieć sobie, że my nie posiadamy w wyrobach naszych narodowego stylu, że musimy go dopiero stworzyć. Ale skąd? Ha! Chyba z naszych ubogich krajobrazów, niskich chat, studzien z żurawiami, chłopskich tkanin i ubiorów [...] musimy po wzory cofnąć się do historii, zstąpić do ludu i natury”. A znów bliska zażyłość Witkiewicza ze znakomitym historykiem, Karolem Potkańskim, domagającym się wzbogacenia źródeł historycznych materiałami etnograficznymi i lingwistycznymi, dała Witkiewiczowi wystarczającą podniechęć do sformułowania własnej idei. Witkiewicz zamieszkał (od 1866) w Zakopanem i chłonał otaczającą go kulturę góralską. Był przekonany, że właśnie lud podhalański, odizolowany od innych górami, przechował w czystej, nieskażonej postaci prapolską architekturę i sztukę. Należy zatem ją podjąć, uszlachetnić i zwrócić całemu krajowi w postaci stylu narodowego. Sam Witkiewicz pisał o mnożących się dowodach, że budownictwo tatrzańskie nie jest typowe tylko dla Podhala, lecz że kiedyś na obszarze Polski „wznosił się wszędzie styl łamany z prującym w niebo pazdurem i zataczał się obłąk drzewi zwieranych psami i nabijanych kołkami” [174, s. 307].

Taką chatą podhalańską zachwycał się także Jan Karłowicz. Pisał on na łamach „Wisły” (1896) o „drewnianym stylu szczyropolskim” i o „domu w stylu góralsko-polskim”, że on to „śmiało rzec można jest najpiękniejszą budowlą drewnianą nie tylko w Zakopanem, lecz na całym obszarze plemienia naszego [...] Jest on na wskroś swojskim; nie ma w nim ani jednego szczegółu wymyślonego lub zapożyczanego, jest on jednak jak nasz mazur lub krakowiak niepodzielnie i całkowicie, a przy tym tak wdzięcznym, tak bez zarzutu harmonijnym, że doprawdy można godzinami napawać się widokiem willi pod Gubałówką...” [8, s. 41 i inne].

Na takich podstawach ideowych, będących swoistą mitologią, stał się Witkiewicz nie tylko prekursorem, ale i długoletnim bojownikiem idei o polską sztukę narodową, wzbogaconą właśnie o pierwiastki ludowe. Założenia te miały objąć całość kultury: od architektury wiejskiej i rozplanowania zagród i wsi — poprzez wystrój wnętrz — aż po sztukę użytkową. „Widział ją na drodze wydobywania wszystkich rodzimych pierwiastków kultury, nobilitowania ich i upowszechnienia w ten sposób, aby stały się siłą konsolidującą i uodparniającą naród przed wynaradawiającą polityką zaborców.

Jądrem plemienności, tożsamości narodowej i prapolskości była w jego odczuciu właśnie góralszczyzna, a szczególnie jej sztuka ludowa, w tym przede wszystkim tutejsza architektura i ornamentyka". [...] „Mitologizując górali, uznał ich za najdoskonalszą odmianę rasy polskiej, o wybitnej inteligencji i wrażliwości na piękno. I właśnie dlatego szereg ich wytworów kulturowych (m.in. gwarę, architekturę, muzykę, tańce, pieśni i strój) szczególnie wyeksponował i zinterpretował w kategoriach narodowych" [51, s. 111—112].

Witkiewicz, ów „Chopin góralskiej architektury”, był nie tylko teoretykiem, lecz i praktykiem. Realizacją swojej idei doprowadził do zmiany obrazu zewnętrznego nie tylko Zakopanego, ale i wielu okolic kraju. Według jego stylu zbudowano muzeum w Zakopanem, w latach 1892—1912 wiele will (najbardziej typowa to willa „Pod Jedlami”). Naśladownictwo zatacza szersze tereny. „Zaledwie z półsłowa i malarskiego szkicu Witkiewicza — pisze pięknie J. Oryńczyna — rasowi cieśle podhalańscy budują wille-dworzyszcza o łamanych spadzistych dachach krytych gontem, wspartych na ozdobnych rysiach” [125, s. 37]. Co więcej. Ten rodzaj folklorizmu w zakresie materialnym rozszerza się na kraj. Z czasem w tym stylu zostaje — aż do dni dzisiejszych — zabudowywane całe Podhale. Były też liczne przypadki budowania na nizinach w ten sposób całych wsi (typowymi stały się międzywojenne osady kolonizacyjne tzw. poniatówki), współcześnie zaś liczne naśladownictwo tego stylu spostrzegamy w budownictwie co dostatniejszych domków letniskowych (daczy).

Witkiewiczowi chodziło, jak wspomnieliśmy, nie tylko o architekturę. Interesowała go całość sztuki ludowej, całość twórczości artystycznej ludu jako właśnie tej nadającej się do wydobycia i zastosowania w sztuce polskiej. Właśnie zastosowania przez przetworzenie i uszlachetnienie. Choć doceniał wartości autentycznej sztuki ludowej, to uważał, że nie nadaje się ona do wykorzystania bez twórczego jej rozwinięcia. Przeciwstawiał się ówczesnym etnografom, chcącym pozostawić tę sztukę jaką jest. Uważał, „że sztuka ludowa będzie mogła rozwijać się tylko wtedy, gdy ściśle złączy się ze sztuką profesjonalną, która przejmie i rozwinie zasadnicze motywy i formy plastyki ludowej” [8, s. 92].

Idee Witkiewicza w zakresie sztuki ludowej — którymi nie mo-

żemy tu bliżej się zajmować — wywołały szeroki rozgłos i stały się zaczynem wielu nurtów działań. Wywołały przede wszystkim ożywioną dyskusję wokół sztuki ludowej, jej pojmowania, rozwoju i znaczenia dla kultury narodowej — dyskusji, która trwa właściwie do dzisiaj i ma bogatą historię. W dyskusji tej ścierały się i ścierają różne stanowiska — od swoistej apoteozy — poprzez chłodne uznanie jej wartości — aż po negację. Po wtóre — co jest tu dla nas istotne — idee te stały się zaczynem dwojakiego rodzaju akcji: wykorzystywania wartości tej sztuki w próbach stworzenia sztuki narodowej oraz organizacji mecenatu, mającego za zadanie podtrzymywanie ludowej twórczości artystycznej, mecenatu trwającego również do dzisiaj.

Zajmę się pokrótce pierwszym nurtem działań.

Wspomniane poprzednio zagadnienia architektury ludowo-narodowej stanowią tylko jeden z elementów ówczesnych nurtów stworzenia sztuki narodowej przez włączenie do niej wartości ludowej twórczości artystycznej. Sprawa miała szerszy kontekst. Był to przecież okres swoistego „odkrycia” sztuki ludowej jako twórczości godnej zainteresowania.

Do niedawna to, co określa się sztuką ludową — a więc sztuką funkcjonującą w ramach tradycyjnej społeczności wiejskiej, odzwierciedlającej estetyczne upodobania ludu, jego psychikę, i światopogląd, posiadającą specyficzne (ludowe) cechy stylu, a funkcjonującą w ramach tej społeczności — nie było długo dostrzegane. Mimo wspomnianych głosów za uznaniem tej sztuki — Kremera, Podczaszyńskiego, Kraszewskiego i innych — uważano ją za grubą, niezręczną, nieudolną, ponieważ była sprzeczna z panującym wówczas naturalistycznym widzeniem artystycznym.

Dopiero dokonujący się zwrot w kanonach sztuki, w prądach metodologicznych w sztuce oficjalnej, nowe zasady patrzenia na sztukę, a więc między innymi odejście od naturalnego dogmatyzmu — doprowadziły do zauważenia i uznania tej sztuki ludowej [135, s. 359—388]. Nic dziwnego, że zauważono wprawdzie artyzm w ludowej architektonice i w sztuce dekoracyjnej, długo zaś nie doceniano ludowej rzeźby, malarstwa na szkle i innych rodzajów ludowej plastyki [20, s. 275 i inne].

Zatem zmiana w poglądach na sztukę ludową była konsekwencją ogólnego przewrotu w widzeniu artystycznym. „W okresie, o którym mówimy, a który z grubsza można wyznaczyć datami 1880—1910 r. — pisze J. Starzyński — w sztuce europejskiej rozpoczynał się jeden z najgłębszych przełomów [...]. Dokonywała się wówczas likwidacja zmysłowej, iluzjonistycznej kultury oka na rzecz surowych, zdyscyplinowanych i zmonumentalizowanych form, na rzecz zwartej konstrukcji ideowej, prowadzonej nowymi wymogami wiary chrześcijańskiej”. Na przełomie XIX i XX wieku dokonał się zwrot antyiluzjonistyczny jako reakcja przeciw impresjonizmowi. Towarzyszył temu „gorączkowy proces odkrywania nowych wartości formalnych. Szukano wymownej gry konturów rysunkowych i rytmów linearnych zamiast malarskiej płynności i subtelnego stopniowania koloru i światła...” [157, s. 25].

Przy wprowadzaniu zasad nowej sztuki chodziło na Zachodzie tylko o pojęcia czysto estetyczne. Chodziło więc o zerwanie z ideałami sztuki renesansowej i porenasansowej. Poszukiwano nowych sądów wartościujących, branych ze sztuki prymitywnej oraz ludowej. Duże znaczenie miała wówczas wiedeńska szkoła historyków sztuki, z Alojzym Rieglem na czele, autorem dzieła o sztuce ludowej (1894). Przypisywała ona czołowe znaczenie formie dzieła, bo w niej wyraża się „wola twórcza” epoki, która jest zarazem wolą stylotwórczą, a nie materiał i technika. Założenia takie miały duże znaczenie dla uznania i interpretacji sztuki ludowej [135].

W Polsce przewrót w sztuce miał szerszy nieco kontekst.

Dążenie do nowego stylu, odrębnego i różnego od dotychczasowego, wiązało się ściśle z pojęciem sztuki narodowej i jej związku z ludową. Działacze i artyści bowiem byli przekonani, że wszystko, co wiąże się z nowym stylem, zawarte jest w sztuce ludowej. Jest ona bowiem odrębna w takich właściwościach, jak: prostota, zwięzłość, funkcjonalność kształtów, zgodność formy z materiałem, techniką i narzędziem, logika w kompozycji, szczerłość, naiwność i bezpośredniość. W całości zatem cechuje sztukę ludową stylowa jednolitość. Cechy te spostrzeżono wprawdzie w architekturze, następnie w ludowej plastyce. Uwierzono, że właśnie w sztuce ludowej tkwią stylotwórcze walory narodowej sztuki polskiej. Takie też zasady zaczęto realizować. Wprawdzie, jak widzieliśmy, w archi-

tekturze oraz wystroju wnętrza naśladowujących ludowe wyposażenie w meble i ozdoby. Nieco później — jak zobaczymy — w zakresie malarstwa, grafiki i rzeźby.

Oto jeszcze jeden przykład inspiracji folklorystycznej, tym razem w malarstwie. Chodzi o twórczość wielkiego polskiego malarza omawianego okresu — Jacka Malczewskiego (1855—1929). Twórczość jego została znakomicie zanalizowana przez Kazimierza Wykę. Powtórzę tu to, co pisałem przed paru laty [20, s. 277—278]. „Epoka Młodej Polski — pisze ten uczony — przyniosła nowe użycie folkloru jako tworzywa artystycznego i znów najwcześniejszym prekursorem folkloryzmu tej generacji zdaje się być Jacek Malczewski” [180, s. 23]. Wyka wyróżnia w innym miejscu [179, s. 71—93], trzy postacie, trzy niejako stopnie inspiracji folklorystycznej w sztuce. W pierwszym chodzi tylko o temat ludowy, bez nawiązywania do wyobrażeń ludu i do jego sztuki. Nastawienie to uwidaczniało się u wielu twórców, od Norblina po Chełmońskiego i Tetmajera. O tej odmianie inspiracji już poprzednio wspomniałem. Była to wizualna dokumentacja epoki oparta na temacie ludowym, nie wkraczająca w dziedzinę struktur folklorystycznych, czy w świat ludowego widzenia. Tak było też na początku twórczości Malczewskiego w jego szkicach typów ludowych.

Na tym jednak — jak inni dotąd — Malczewski nie poprzestał. Co więcej, porzucił temat ludowy, by sięgnąć właśnie po owe struktury folklorystyczne, tę drugą odmianę, czy — lepiej — stopień folklorystycznej inspiracji. Stały się nimi ludowe baśnie i mity. „Na baśni ludowej w znaczeniu związku z zarejestrowanymi przez badaczy wątkami — pisze dalej Wyka — oparty został cykl reprezentatywny dla folklorystycznego nastawienia twórcy, a mianowicie *Rusałki* (1887—1888).

Drugi cykl, równie reprezentatywny, *Bajki I*, *Bajki II* (1902), nie wykazuje tak ścisłej zależności od wątków zapisanych przez folklorystów, dowodzi zaś, iż Malczewski doskonale się orientował w samej strukturze ludowego przekazu baśniowego”. Takie inspiracje folklorystyczne wykazywał Malczewski aż do końca swej

twórczości. Nie sięgnął jednak po trzecią postać folkloryzmu — po nastawienie na sztukę ludową. Jacek Malczewski „był przeświadczony, że lud jest wielkim mitologiem. Traktował przeto na równych prawach to, co jest w mitach, z tym, co znajduje się w baśni i w wyobraźni ludu. Chociaż tak daleko doszedł po drodze inspiracji folklorystycznej, w żadnym swoim obrazie nie zdołał Malczewski osiągnąć nastawienia na sztukę ludową, nastawienia w sensie formalno-warsztatowym” [179, s. 79—80].

Kazimierz Wyka precyzyjnie i trafnie tłumaczy charakterystyczny fakt zatrzymania się Malczewskiego na przejściu od tematu ludowego do inspiracji folklorystycznej. Oto wystartował on jako realista i miał w pełni już ukształtowany warsztat malarski, zanim w sztuce europejskiej i polskiej pojawiły się nastawienia na sztukę ludową. Dopiero około roku 1910 pojawiły się w sztuce kano-ny zbliżone do tych, jakie kierowały sztuką ludową, a więc: naturalizm, prostota, schematyczność, skrótowość i w ogóle uproszczenia formalne. Cechy te, przejawiające się zarówno w sztuce ludów prymitywnych jak i w sztuce ludowej, nie przylegały do warsztatu artystycznego Malczewskiego, pojawiły się później w kubizmie i formizmie i reprezentowane były przez takich twórców, jak: W. Skoczylas, T. Czyżewski, Z. Pronaszko, J. Szczepkowski czy L. Chwistek.

W takich cechach sztuki polskiej, jak sięganie do źródeł rodzimej twórczości ludowej, walka o styl narodowy na przełomie XIX i XX wieku i później, nawiązanie do panujących w polskim folklorze wiejskim i miejskim tradycji myślenia imaginatywnego i po części symbolicznego. Starzyński widzi „ucieleśnienie jednolitej zasady stylu w dążeniu do pełnej syntezy sztuk plastycznych”. Co więcej, stawia nawet tezę „o istnieniu swoistej prawidłowości związków wewnętrznych, wyrażających się pokrewieństwem formy pomiędzy rdzennymi dziełami sztuki polskiej z różnych, nawet najbardziej odległych okresów. Jak wspólny kamerton dźwięczy w nich najsubtelniejszy, poprzez wieki i pokolenia ciągnący się, akcent ludowości”. Innymi słowy — to właśnie miało nadać, zwłaszcza od końca XIX wieku, sztuce polskiej zarówno jej wielkość, jak i oryginalną samodzielność. To była właśnie jej „droga do samodzielności” i tę tezę stara się Starzyński w całym swym dziele uzasadnić [157, s. 13—24].

Zajmując się twórczością artystyczną awangardy inteligentkiej, zostawiłem dotąd na uboczu praktyczną niejako stronę zainteresowań społeczeństwa twórczością ludową w postaci mecenatu instytucjonalnego nad tak zwaną sztuką stosowaną. Chodzi o ożywiony ruch powstały w końcu XIX i na początku XX wieku, trwający do dziś, a skierowany na niektóre rodzaje przemysłu domowego celem nie tylko ich podtrzymania, ale i skierowania na produkcję masową, obliczoną także na eksport. Ruch ten miał podwójny cel. Po pierwsze, zmierzano do wytwórczości przedmiotów użytkowych wzorowanych na wytwórczości ludowej, odpowiednio jednak ulepszanych, stylizowanych z góry przyjętym wzornictwem — wszystko po to, by nadać tej wytwórczości narodowy charakter polski, jako swoiste antidotum na wzmagający się zalew kosmopolitycznej brzydoty. Drugim był cel ekonomiczno-polityczny: dać zatrudnienie i zarobek niezamożnym mieszkańcom wsi i miasteczek, by tą drogą łagodzić napięcia i konflikty społeczne.

Starania powyższe uwidoczniły się wpieryw w postaci tworzenia szkół o charakterze zawodowym z inicjatywy zarówno oddolnej, jak i administracyjnej, także przy naśladowaniu już wcześniejszych podobnych poczynań w innych krajach (Austria, Szwecja, Finlandia). Tak więc z inicjatywy rządu austriackiego bądź społecznej powstają w roku 1875 w Kołomyi szkoła garncarska, w Zakopanem i w Kołomyi w roku 1876 szkoły przemysłu drzewnego (snycerskie), następnie koronkarskie w Zakopanem, Kańczudze i Bobowej, a w Rudniku nad Sanem zorganizowano wytwórczość koszykarską. Z czasem czynne zainteresowanie wytwórczością ludową przybrało różne formy organizacyjne. Powstały spółdzielnie, spółki akcyjne, przedsiębiorstwa prywatne, towarzystwa społeczne itp. Znaczna część tych szkół i ośrodków kierowana była przez cudzoziemców, zmierzających do nadania wytwórczości ludowej cech obcych, głównie niemieckich. Tak było na przykład ze szkołą snycerską w Zakopanem, garncarską w Kołomyi, czy ze szkołami koronkarskimi.

Nie dziwne zatem, że w myśl polskiej idei ludowości w sztuce społeczeństwo polskie (inteligencja) zajęło pozycję obronną wobec wyraźnego niszczenia polskiej sztuki ludowej i zalewu cudzoziemskiej. Na podstawie omawianej poprzednio idei ludowości, szeroko przecież w społeczeństwie upowszechnionej, powstały polskie



organizacje opieki nad sztuką użytkową. Artyści „wielcy” założyli w roku 1897 swoje Towarzystwo Artystów Plastyków „Sztuka” z takimi wybitnymi członkami, jak: Axentowicz, Malczewski, Wyczółkowski, Fałat, Chełmoński, Mehoffer, Wyspiański, Tetmajer i inni. Zainteresowani zaś sztukami użytkowymi założyli w Krakowie w roku 1901 (z inicjatywy J. Warchałowskiego) organizację pod nazwą Polska Sztuka Stosowana. Towarzystwo to skierowało swoje patriotyczne dążenie do stworzenia polskiego stylu opartego na twórczości ludowej nie tylko Podhala, ale i innych regionów kraju (na przykład Kurpi, Łowickiego, Krakowskiego). Odrębność narodową i sztukę narodową miały tworzyć, według jednego z założycieli Towarzystwa — J. Warchałowskiego: „z jednej strony indywidualny talent najbardziej uzdolnionych synów narodu bez względu na to, czy będzie to wykształcony w szkołach i podróżach artysta, czy prymitywny, iskrą bożą natchniony ludowy twórca, z drugiej — ogólna suma ludzkiego dorobku, przekazana wiekami tradycja, z głębi duszy ludowej wydobyty styl...” [51, s. 118].

Na terenie Królestwa opieka nad tego rodzaju twórczością powstała później. Dopiero w 1907 roku rząd carski zatwierdził statut Towarzystwa Popierania Przemysłu Ludowego z podobnymi zadaniami jak poprzednie.

Faktem pozostaje, że wiele z powstałych wówczas ośrodków wytwórczości przedmiotów użytkowych, bazujących na odpowiednio rozwiniętej i w znacznej mierze ukierunkowanej wytwórczości ludowej, wytwarza do dzisiaj, już pod innym mecenasostwem, masę eksportową chłopskiego przemysłu domowego, najczęściej już zinstytucjonalizowanego: Rudnik nad Sanem, Sułkowice pod Krakowem, Bobowa, ośrodki tkactwa ludowego, wiele ośrodków ceramicznych itd.

## **Sens utrwalania ludowego dorobku**

Omówiona wyżej ludowość literacka, towarzysząca jej ożywiona publicystyka społeczno-polityczna oceniająca wartości kulturalno-narodowe chłopów i chłopskiej kultury, odkrycie sztuki ludowej i usiłowania stworzenia jej na wzór sztuki narodowej — nie wyczerpują jeszcze znamiennych wydarzeń okresu młodopolskie-

go. Celem zaokrąglenia obrazu tego okresu należy wspomnieć, choćby krótko, o dalszych działaniach społeczeństwa polskiego, dotyczących spraw kultury ludowej. Mają one charakter: instytucjonalny, naukowo-badawczy oraz dokumentacji przedmiotowej. Wiążą się one tylko po części z prądem młodopolskim, zawsze jednak mają jawny lub ukryty charakter narodowy.

Na czoło instytucji — tak przecież trudnych do powołania w okresie zaborów — należy postawić krakowską Akademię Umiejętności utworzoną (1871) z Towarzystwa Naukowego Krakowskiego. Sprawy kultury ludowej znalazły się tam w Komisji Antropologicznej, z pierwszym w Polsce specjalistycznym czasopismem etnograficznym „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” (1877—1919), później (1896—1919) pod nazwą „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne”. W 32 wydanych tomach znajduje się sporo opracowań z zakresu etnografii krajowej i etnologii. Trudniejsze były warunki dla działań ludoznawczych w zaborze rosyjskim. Ale i tu powstaje wysiłkiem grona uczonych, z Janem Karłowiczem na czele, miesięcznik geograficzno-etnograficzny „Wisła” (1887—1905 i 1916—1917) o wysokim poziomie teoretycznym i merytorycznym. W tym piśmie uwidoczniła się na dobre samodzielność dwóch nowych nauk — etnografii i folklorystyki. Zapoznawało ono czytelników z osiągnięciami wspomnianych nauk w Europie i na świecie, a na temat ludoznawstwa polskiego podało wiele opracowań dokumentujących krajowe przejawy kultury ludowej. Większe prace monograficzne ukazywały się w serii zwanej „Biblioteką Wisły” (w sumie 15 tomów).

Na uwagę zasługuje środowisko lwowskie. Tam mianowicie powstaje (1895) pierwsze w Polsce Towarzystwo Ludoznawcze pod przewodnictwem prof. Antoniego Kaliny, skupiające około 500 członków. Ono też uruchamia już na początku swego istnienia własny organ „Lud”, publikujący przeważnie prace z zakresu polskiej i słowiańskiej kultury ludowej.

O neoromantycznej i młodopolskiej linii patriotycznej pisma przeczytać można między innymi w numerze 14, z roku 1908: „...tradycja ludowa i pieśń ludowa jest częścią tradycji i poezji narodowej, jednym ze skarbów «narodowego pamiątek kościoła», jedną ze świętości w «arce przymierza między dawnymi a młodszymi laty». I oto pierwsza przyczyna, dla której zajmujemy się ludoznaw-

stwem. Im lepiej poznamy lud nasz, tym więcej przekonamy się, że to wszystko, co w nim jest, to kość z kości naszych, to krew z krwi naszej, że wyrosliśmy z jednego ojca i z jednej matki, że my wszyscy jedna rodzina, że my wszyscy jedno”.

Tu też, we Lwowie, powstaje w 1910 roku na uniwersytecie pierwsza w Polsce katedra etnografii (S. Ciszewski, potem J. Czekanowski).

Obok takich centrów badań ludoznawczych, jak Kraków, Warszawa, Lwów, powstają i działają różne regionalne ośrodki etnograficzne. Już od roku 1873 działa na Podhalu Towarzystwo Tatrzańskie z własnym organem „Pamiętnik Towarzystwa Tatrzańskiego” (1876—1920). W Poznaniu, w którym działa od roku 1857 bardzo efektywnie Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, powstaje (1910) samodzielne Towarzystwo Ludoznawcze i przy nim regionalne zbiory etnograficzne (H. i W. Cichowiczowe). Na Kaszubach, dzięki zbiorom F. Lorentza i J. Gulgowskiego, działa od roku 1906 — z konieczności pod nazwą niemiecką — towarzystwo dla etnografii Kaszub z własnym (również w języku niemieckim) organem. Ale równocześnie w Kościerzynie ukazuje się polski miesięcznik „Gryf” (1908—1912). Duży rozmach ludoznawczy ujawnia się zwłaszcza na Śląsku Cieszyńskim, skupiony głównie przy kwartalniku „Zaranie Śląskie” (1907—1912).

Właśnie szczególną cechą okresu młodopolskiego stał się rozwój regionalnego ruchu ludoznawczego, zwłaszcza — poza Krakowskiem — na Śląsku, w Wielkopolsce, na Pomorzu i Mazowszu. Obok reprezentantów kilku nauk — językoznawstwa, historii, geografii itd. — w badaniach regionalnych wzięli udział liczni amatorzy i samoucy. Każdy więc region ma do zanotowania wiele nazwisk. Na przykład w Galicji działają: S. Udziela, J. Świątek, S. Matusiak; na Śląsku: B. Hoff, A. Cinciała, P. Stelmach, J. Bystron; w Wielkopolsce: J. Szeptycka z Szembeków, Z. Szembekówna, I. Piątkowska, J. W. Szulczewski; na Pomorzu: F. Cejnowa, G. Połocki, J. Gulgowski; na Mazowszu: Z. Gloger, J. Grajnert, K. Kozłowski, A. Chętnik i wielu innych. W regionalnych badaniach terenowych, a także u czołowych ówczesnych etnografów, dominowały zainteresowania folklorystyczne.

Nie miejsce tutaj na przytoczenie choćby najważniejszych osiągnięć badawczych ludoznawstwa polskiego z tego okresu, zarówno

owych regionalistów, jak i czołowych uczonych, takich jak: Jan Karłowicz, Ludwik Krzywicki, Jan S. Bystron czy Kazimierz Moszyński. Podczas gdy ci ostatni zajmowali się — nieraz przeważnie — problemami etnologii porównawczej w ramach dominującej wówczas teorii ewolucjonizmu, to badacze regionaliści dokumentowali wyłącznie lokalne zjawiska i postacie kultury ludowej z położeniem nacisku na elementy zanikające. Wszyscy zaś kierowali się mniej lub więcej świadomie przewodnią myślą, że poprzez badanie ludowej tradycji regionalnej przyczynią się do wydobycia specyficznych cech kultury narodowej, a stąd do utrwalenia narodowej tożsamości.

Drugi rodzaj dokumentacji ludowego dorobku — przedmiotowy — sięga swymi początkami w głąb XIX wieku. Miał on też swoje podstawy ideologiczne. Odkąd zwrócono uwagę na istnienie kultury chłopskiej jako odrębnego nurtu w kulturze społeczeństwa, zaczęto wartościować wytwory materialne tego nurtu z różnych zresztą podstaw: jako „inne”, „ciekawe”, oryginalne”, „prymitywne”, jako przejaw archaizmu itp., bądź też jako właśnie wyraz dorobku kulturowego klasy chłopskiej tak cennego dla kultury narodowej, czy wreszcie jako godne zainteresowania od strony estetycznej.

Pierwsze zainteresowania wyrobami i niektórymi stronami kultury materialnej miały charakter raczej tylko ekonomiczny. Elementy ludowe zaczęły po prostu towarzyszyć wystawom rolniczo-przemysłowym i okolicznościowym. Jak to ustalił Jan Bujak w źródłowej pracy *Muzealnictwo etnograficzne w Polsce* (1975), wystawy rolniczo-przemysłowe datują się od 1821 roku, były urządzone w różnych miastach Polski i do początku XX wieku naliczono ich ponad 2 tysiące. Równie często były wystawy okolicznościowe od roku 1873, urządzone w takich miastach, jak Lwów, Kołomyja; Przemyśl, Tarnopol, Kraków czy Lublin. Zazwyczaj posiadają one część etnograficzną, zawierającą głównie wyroby ludowego przemysłu domowego (narzędzia, meble, tkaniny, ceramika, wystrój wnętrz chłopskich chat itp.).

Wkrótce powstają specjalistyczne muzea etnograficzne lub ogólne z częścią etnograficzną: Muzeum Przemysłu i Rolnictwa w War-

szawie (1875) oraz ściśle etnograficzne: w Warszawie (1888) i Krakowie (1905—1911). Także w Poznaniu. Powstają też pierwsze muzea typu skansenowego — najwcześniejsze we Wdzydzach na Kaszubach, staraniem Teodory i Izydora Gulgowskich (1901—1906). Wspomniane muzea, a także coraz liczniej powstające później muzea lokalne (Piotrków Trybunalski, Łowicz, Włocławek, Tomaszów Mazowiecki, Olkusz, Radom, Chojnice i inne), nie były własnością państwa — lub tylko niektóre — lecz prowadzone przez polskie organizacje społeczno-kulturalne: Polskie Towarzystwo Krajoznawcze, Ludoznawcze, Towarzystwo Szkoły Ludowej (Małopolska), Towarzystwo Czytelni Ludowych (Wielkopolska).

### **Spoleczeństwo polskie a chłopci**

Jak widzieliśmy, wiodące w okresie młodopolskim zjawisko ludowości przejawiało się w wielu naraz warstwach i płaszczyznach, ale w jednolitej funkcji społeczno-kulturalnej i narodowo-politycznej. Ludowość przepoila świadomość literacką i zadecydowała o charakterze całej niemal twórczości tego okresu. Ujawniła się jako dominująca w ówczesnej publicystyce. Stała się podstawą wielu prób stworzenia oryginalnej, bo opartej na ludowej, polskiej sztuki narodowej oraz wytwórczości wielu rodzajów przedmiotów masowego użytku. Legła u podłoża zarówno systematycznych i zinstytucjonalizowanych, jak i żywiołowych, amatorskich badań terenowych kultury chłopskiej. Zadecydowała wreszcie o tworzeniu muzealnej dokumentacji materiałowej i stała się osią etnograficznych zainteresowań regionalnych.

Główną podstawą wszystkich tych działań, choć w różnym nasileniu w poszczególnych ich rodzajach — najsilniejszą na pewno w literaturze pięknej i publicystyce — stała się zasadnicza idea neoromantyczna: mitologizacja wsi, chłopów i chłopskiej kultury; że w kulturze chłopskiej zachowały się znaki kultury plemiennej, prapolskiej, stąd rodzimej, polskiej, narodowej; że przez lud i jego kulturę może dojść do odrodzenia narodu i stworzenia narodowej kultury; że w tym właśnie leży historyczna rola chłopów i chłopskiej kultury. Należy zatem ten narodowy skarb nie tylko poznać, ale zachować i chronić przed zgubnym wpływem cywilizacji świa-

towej. Stąd wywodzą się typowe dla przedstawicieli prądu neoromantycznego postawy rustykalizmu i antyurbanizmu — wychwalanie życia wiejskiego z jednej, a niechęć do cywilizacji miejsko-przemysłowej z drugiej strony.

Ludowość młodopolska miała — jak wynika z powyższego — także aspekt społeczno-polityczny. Chłopi, jako najliczniejsza warstwa społeczeństwa, z racji wspomnianych właściwości, mieli stanowić podstawowy zrąb przyszłego, niepodległego społeczeństwa narodowego, a ich kultura podstawę kultury narodowej.

A jaka była w tym wszystkim postawa samych chłopów?

Dotygam tu rzeczywistości bardzo złożonej i zróżnicowanej. W najbardziej ogólnych zarysach sytuacja przedstawiała się następująco.

Szerokie masy chłopów cechowała niska jeszcze świadomość narodowa. Żywa jeszcze była pamięć ucisku i wyzysku pańszczyźnianego, zniesionego nie tak dawno przez zaborców, za co chłopci czuli wdzięczność. Przez jakiś czas chłop był „cesarski” i „carski”. Z czasem jednak — zwłaszcza w zaborze pruskim i rosyjskim — zaczął chłopom doskwierać ucisk zaborcy, dotyczący języka, religii, ciężarów administracyjnych, państwowych itd. Stąd powoli narastała wśród nich, także pod wpływem wspomnianego odgórnego oddziaływania inteligencji i duchowieństwa, świadomość narodowa. Najwcześniej dojrzała ona w Poznańskim i Cieszyńskim, później na Pomorzu, z czasem w Galicji i w Królestwie. Najniższa była na pewno wśród Mazurów i Warmiaków. Chłopi odczuwali wszędzie odrębność etniczną w stosunku do zaborcy, trzymali się swego języka, religii i obyczajów, co było dla nich wyrazem polskości. Ale niektóre tylko kategorie chłopów rozumiały konieczność walki o niepodległość Polski.

Na drodze wzrostu konieczności walczenia o niepodległość kraju zaznaczyły się szczególnie dwa wydarzenia: samorodne pisarstwo chłopskie i powstanie politycznego ruchu chłopskiego.

Samorodne pisarstwo chłopskie jest zjawiskiem zupełnie nowym. Dotąd bowiem istniała tylko „literatura ludowa” w postaci anonimowych treści folklorystycznych — bajek, legend, podań, opowieści itd. — żyjących w zamkniętym kręgu środowisk

wiejskich, nie adresowanych do nikogo. Natomiast chłopscy pisarze samorodni adresują już swoją twórczość pisarską zarówno do „chłopów w ogóle”, jak też do szerszego społeczeństwa.

Nie zatrzymując się dłużej nad tą literaturą, przypominam tylko listę owych pisarzy.

Poza nielicznymi faktami chłopskiego pisarstwa z pierwszej połowy XIX wieku pisarstwo to rozwija się dopiero po zniesieniu pańszczyzny. Na drodze jego rozwoju występują takie nazwiska, jak: Jan Rak z Husowa pod Łańcutem (1830—1910), samouk, poeta Maciej Szarek z Brzegów (1826—1904) — obaj pisarze na miarę lokalną. Występują potem pisarze zaangażowani już w działalności społecznej, gospodarczej czy politycznej: Jan Słomka z Dziłkowa koło Tarnobrzega (1842—1932), autor *Pamiętnika włościanina od pańszczyzny do dni dzisiejszych* (1919); Jakub Bojko z Gręboszowa koło Tarnobrzega (1857—1943), poseł do sejmu krajowego i parlamentu wiedeńskiego, autor takich między innymi głośnych książek, jak *Dwie dusze* (1904) czy *Okruszyny z Gręboszowa* (1911); Antoni Kucharczyk (Jantek z Bugaja, 1874—1944). I dalsi, jak: Jan Kupiec, Jan Myjak-Myjakowski, Michał Kajka, Michał Lengowski, Dominik Piękoś, Piotr Stopczyk, Wojciech Zawada. A także już przywódca polityczny chłopów — Wincenty Witos [zob. 95; 42].

Był to początek narodzin chłopskiego ruchu literackiego. Jego powstanie wiąże się z licznymi zmianami społecznymi i kulturalnymi, które wyzwoliły u chłopów aktywność twórczą w wyrażaniu swego życia, spraw chłopskich, miejsca chłopów i kultury wsi w społeczeństwie itd. Był to początek wdzierania się chłopów na literacki parnas, a zarazem przejaw ich postawy obywatelsko-narodowej.

Na przełomie XIX i XX wieku na arenę polityczną wkracza po raz pierwszy samodzielny ruch chłopski, jako siła społeczna nabierająca coraz bardziej na znaczeniu. Jest to zjawisko świadczące o rozwoju wśród chłopów zarówno świadomości klasowej, jak i narodowej, gdyż obie te idee będą się w politycznym ruchu chłopskim nawzajem przeplatać i uzupełniać. Ruch ten zmierzał bowiem z jednej strony do rozwiązania wielowiekowej „kwestii chłopskiej” w sensie ekonomicznym, z drugiej zaś do wypracowa-

nia i realizacji odpowiedniego ustroju państwa. Był zarazem ruchem kulturalnym.

Pierwszy „rozruch” polityczny nie był — jak wiemy — dziełem samych chłopów. Była to wprawdzie działalność ks. Stanisława Stojalskiego z jego piśmiarkami „Wieniec” i „Pszczółka” (1875) i jego stronnictwa o charakterze katolicko-społecznym i solidarnościowym. Działalność ta miała niewątpliwie wpływ na rozbudzenie świadomości chłopów, a rzucone przez Stojalskiego hasło: „Chłopi wybierajcie chłopów”, stało się później stałym zawołaniem. W tym samym mniej więcej czasie następny rozruch wprowadzają inteligenci-społecznicy: Maria i Bolesław Wyslouchowicze z ich, krótkotrwałym zresztą, „Przeglądem Społecznym” (od 1886), a następnie z dłuższym żywotnym tygodnikiem „Przyjaciół Ludu” (od 1889). Właśnie wokół tego pisma zaczęli się skupiać młodzi działacze chłopscy, z których wyrosli z czasem działacze polityczni pierwszej miary: Jakub Bojko, Jan Stapiński czy zwłaszcza Wincenty Witos.

Wkrótce, bo już w 1895 roku, powstaje w Galicji samodzielna partia chłopska, pod nazwą Stronnictwo Ludowe, z własnym programem politycznym. Odtąd też polityczne partie chłopskie stają się stopniowo stałym elementem życia politycznego kraju, zarówno jeszcze pod zaborami, jak zwłaszcza po odzyskaniu niepodległości. Przypomnijmy choćby niektóre: w Galicji od 1903 roku — Polskie Stronnictwo Ludowe „Piaś” z W. Witosem na czele, Polskie Stronnictwo Ludowe „Lewica” z J. Stapińskim; w Kongresówce — tajny Polski Związek Ludowy (1904), a po jego rozwiązaniu — chłopski ruch „Siewba”, a znów po jego likwidacji — ruch zaraniarski z głośnym organem „Zaranie”. W zaborze pruskim nie było żadnej chłopskiej partii politycznej. Działał tam tylko ruch oświatowy z Towarzystwem Czytelnictwa Ludowych na czele, ale na Mazurach i Warmii powstaje (1896) Mazurska Partia Ludowa z „Gazetą Ludową” jako naczelnym organem.

Nie miejsce tutaj na pełniejsze zestawienie politycznych organizacji chłopskich, czy (szerzej) ludowych przed odzyskaniem niepodległości. Należy natomiast podkreślić, że posłowie chłopscy byli zarówno posłami do Sejmu Krajowego we Lwowie, jak i (od 1907) parlamentu wiedeńskiego. Tam właśnie walczyli nie tylko o rozwiązanie „kwestii chłopskiej”, ale także o przyszły kształt niepodległej Polski.



Warto tu przytoczyć znamieny fakt. Oto Wincenty Witos (1874—1945), chłop, samouk, naczelną postać ruchu ludowego w zaborze austriackim, jako poseł z Galicji do parlamentu austriackiego (1911—1918) walczył tam o otwarcie o niepodległość Polski. W dniu 16 czerwca 1917 roku wygłosił tam słynną mowę, przyjętą przez izbę posłów entuzjastycznie. Przedstawił w niej ciężki los narodu polskiego pod rządami austriackimi, perfidną politykę zaborców w stosunku do Polaków, ogromne szkody, jakie poniósł naród polski w czasie wojny — i otwarcie zapowiedział niepodległość Polski. Mówił między innymi: „Naród polski, naród, który ma za sobą tysiącletnią przeszłość i kulturę, nad którym przed półtora wiekiem dokonano zbrodni rozbioru, nigdy [...] nie wyrzekł się dążeń do spełnienia swych ideałów [...] dziś, jak długa i szeroka polska ziemia, jest jedna myśl i jedno pragnienie. Pragnienie wolnej, zjednoczonej, szczęśliwej ojczyzny”. [Na podstawie stenogramów obrad parlamentarnych].

Znamieny był to okres w dziejach klasy chłopskiej i chłopskiej kultury w ich związkach ze społeczeństwem i kulturą narodową. Bogdan Suchodolski słusznie podkreśla [161, s. 348], że związek z ziemią ojczystą poprzez lud był w okresie niewoli czynnikiem umacniania patriotyzmu, a zróżnicowanie regionalne kultury stało się podstawą świadomości przynależenia do całej wspólnoty narodowej. Doprowadziło to do „zduńwającego procesu historycznego”, że oto w kraju przeciętym trzema granicami zaborczymi „nie tylko ostawało się poczucie narodowej wspólnoty, przekraczającej polityczne granice, ale poczucie to wzrastało w siłę”, że na całym polskim obszarze „budziła się świadomość przynależności do ojczyzny i narodu, budowana w swoisty regionalny sposób”.

Można więc powiedzieć, że korzenie tego zduńwającego procesu tkwiły w odkrytej i dokumentowanej kulturze chłopskiej. Jest to niewątpliwie jej wielka funkcja historyczna.

## WOKÓŁ LUDOWOŚCI W II RZECZYPOSPOLITEJ

### Nowa rzeczywistość, stare i nowe problemy

W wyniku I wojny światowej, w której klęskę poniosły wszystkie trzy państwa zaborcze, powstała po stukilkudziesięciu latach niewoli niepodległa II Rzeczpospolita Polska. Powstała ona przez połączenie w jeden organizm państwowy trzech obszarów zaborczych, różniących się pod względem gospodarczym i kulturalnym. Zatem na czoło zadań polskich władz państwowych wysunęła się głównie sprawa stworzenia z owych części jednego organizmu gospodarczego i społeczno-politycznego, jego zintegrowania oraz konsolidacji społeczeństwa polskiego.

Stan kraju zaś stwarzał wiele trudnych problemów w realizacji przedsięwziętego programu. Polska wyłoniła się z niewoli jako kraj wielonarodowościowy. Według spisu powszechnego z roku 1921 Polska liczyła nieco ponad 27 milionów mieszkańców, przy czym narodowości polskiej było około 69<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, resztę zaś stanowiły mniejszości narodowe: Ukraińcy (około 14<sup>0</sup>/<sub>0</sub>), Żydzi (prawie 8<sup>0</sup>/<sub>0</sub>), Białorusini i Niemcy (prawie po 4<sup>0</sup>/<sub>0</sub> ogółu mieszkańców). Łącznie więc mniejszości narodowe przekraczały 30<sup>0</sup>/<sub>0</sub> zaludnienia kraju.

Polska była krajem rolniczym, liczącym 75<sup>0</sup>/<sub>0</sub> mieszkańców wsi. Klasa chłopska dominowała liczbowo, ale nie ekonomicznie. Na czoło wysuwała się klasa wielkich właścicieli ziemskich, wynosząca wprawdzie tylko 0,6<sup>0</sup>/<sub>0</sub> ogółu gospodarstw rolnych, ale posiadająca ponad 45<sup>0</sup>/<sub>0</sub> użytków rolnych. Średnia wielkość gospodarstw obszarowych wynosiła 3200 ha. Chłopi natomiast (wraz z pracownikami rolnymi) liczyli około 65<sup>0</sup>/<sub>0</sub> zaludnienia, ale ich gospodarstwa były przeważnie małe i niezdolne do samodzielnej egzystencji. Oto bo-

wiem prawie jedną czwartą stanowiły gospodarstwa półproletariackie (do 2 ha powierzchni), a prawie 40<sup>0/0</sup> to gospodarstwa małorolne (do 2,5 ha). W sumie gospodarstw takich było około półtora miliona, a zajmowały prawie jedną trzecią powierzchni ziemi chłopskiej. Więcej chłopskich gospodarstw pełnych, samodzielnych, było w Wielkopolsce i na Pomorzu.

Ta wadliwa struktura agrarna kraju, jako pozostałość rządów zaborczych, cechowała się — zwłaszcza w Małopolsce — przeludnieniem rolniczym i ogólną nędzą wsi, spowodowana także typowymi dla całego niemal okresu nożycami cen (niskie ceny produktów rolnych, ogromnie wysokie produktów przemysłowych, zwłaszcza skartelizowanych). Sytuacja owa, wraz z niektórymi pozostałościami feudalnymi (serwituty, praca odrobkowa) stała się ciągłym zarzewiem antagonizmów między wsią a dworem z jednej, a z drugiej — między chłopami a inteligencją i mieszkańcami miast. Legła ona także u podstaw politycznego ruchu ludowego dążącego zarówno do ulepszenia tej struktury, jak też do przyznania chłopom pełni praw obywatelskich i kulturalnych. Była podstawą nie tylko radykalizacji tego ruchu, ale także podłożem wykształcenia się ideologii stawiającej bardzo wysoko wartości kultury chłopskiej w systemie życia narodowego.

Wokół spraw klasy chłopskiej i chłopskiej kultury okresu dwudziestolecia międzywojennego obserwuje się liczne i różnorodne poczynania. Jedne z nich nawiązywały do idei i działań powstałych w okresie młodopolskim, inne powstały w związku z nową rzeczywistością. Były poczynania odgórne, inteligenckie, nie mające bezpośrednio związku z ruchami politycznymi, skierowane na kulturę chłopską jako przedmiot obiektywnych badań naukowych celem poznania tej kultury i jej dokumentacji; takimi były badania etnograficzne i działalność muzealna. Były znów odgórne działania inteligencji twórczej o charakterze programowym, przepojone ideą ludowości w jej roli tworzenia kultury narodowej. Zaznaczyły się one w sztuce, były nurtem literackim, ujawniły się także w działalności teatralnej. Składały się one na zjawisko, które można by nazwać ludowością elitarną. Ale były też idee i działania o charakterze w znacznej mierze oddolnym, związane mianowicie z politycznym ruchem ludowym oraz z młodzieżowym, tzw. młodziej-

skim. Te można nazwać najkrócej, choć może nieco dziwacznie — ludowością ludową czy ludowością chłopską. W tym krótkim nazwaniu tkwi jednak istotny sens tego ruchu.

Wszystkie wymienione wyżej rodzaje działań składają się na nader obszerną rzeczywistość, niemożliwą do przedstawienia tutaj w szczegółach. Dokładniejszych informacji dostarczą prace monograficzne z tego zakresu [52; 53, 128; 129]. A w tej chwili zajmę się zjawiskami ważniejszymi, które przedstawię w sposób zsyntetyzowany.

## **Badanie i utrwalanie chłopskiego dziedzictwa kulturowego**

Sytuacja w zakresie badań kultury chłopskiej była w okresie dwudziestolecia pomyślna. Etnografia stała się samodzielną dyscypliną uniwersytecką, nauczaną w pięciu uniwersytetach (Lwów, Kraków, Wilno, Warszawa, Poznań), przy czym zarysował się jej podział na dwie odrębne dyscypliny: etnologię i etnografię. Ta ostatnia miała zajmować się kulturą chłopską (ludową). Wymienione ośrodki uniwersyteckie prowadziły badania terenowe oraz opracowania syntetyzujące. Ponadto działalność etnograficzną uprawiała nadal Polska Akademia Umiejętności, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze z centralą we Lwowie, kilka regionalnych instytutów, a także muzea. Wyniki prac badawczych publikowano w wielu specjalistycznych czasopismach, jak: „Lud”, „Prace i Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne” (od 1927 roku „Prace Komisji Etnograficznej PAU”). Swoje wydawnictwa miały niektóre ośrodki uniwersyteckie i towarzystwa naukowe. Istniały także czasopisma regionalne, takie jak: „Zaranie Śląskie”, „Ziemia”, „Wierchy”, „Orli Lot”, popularyzujące wiedzę ludoznawczą, a nawet organizujące badania regionalne. Właśnie w takich badaniach lokalnych brała udział spora liczba amatorów zainteresowanych historią i kulturą swych okolic.

Terenowe badania etnograficzne tego okresu miały szczególną cechę. Rzadko dotyczyły one pełnej rzeczywistości aktualnej, ale głównie reliktyw i archaizmów znajdujących w tradycyjnej kulturze chłopskiej. Wynikało to ze związków etnografii z etnologią, w której dominowały kolejno dwa podstawowe ukierunkowania: ewo-

lucyjne i dyfuzjonistyczne. Te zaś zorientowane były na kulturę globalną. Niemniej jednak badania chłopskiego dziedzictwa kulturowego miały swoje znaczenie społeczne. Nie chodziło już w nich — jak w okresie zaborów — o podtrzymywanie ducha narodowego i o obronę bezcennych wartości rodzimej kultury. Dawały natomiast społeczeństwu wiedzę o kulturze masy chłopskiej z wysoką oceną artystycznych osiągnięć kultury ludowej, zwłaszcza w zakresie sztuki ludowej i folkloru [144, s. 72 i inne].

Publikacji dotyczących polskiej kultury ludowej było sporo. Spośród tej wielości opracowań (monografie wsi, wybranych dziedzin kultury, poszczególnych wytworów, regionów itd.) na uwagę zasługują podręcznikowe opracowania syntetyczne ówczesnych czołowych etnografów. A. Fischer opublikował podręcznik akademicki *Lud polski* (1926) oraz monografie etnograficzne niektórych sąsiednich grup etnicznych (Rusinów, Łużyczan, Połabian, Kaszubów). W tym samym 1926 roku J. S. Bystron wydał też rodzaj podręcznika .pt. *Wstęp do ludoznawstwa polskiego*, a warszawski etnolog, S. Poniatowski, *Etnografię Polski* (1932), zaś K. Moszyński obszernie tomy *Kultury ludowej Słowian* (1929—1939). Działają wówczas także inni wybitni specjaliści z zakresu ludoznawstwa: L. Krzywicki, J. Czekanowski, E. Frankowski, S. Ciszewski i inni.

Wszystkie te i im podobne wydarzenia świadczą o żywiołowym wręcz rozwoju nauki skierowanej na kulturę ludową. Zainteresowania te jednak nie miały wyraźniejszych powiązań z prądem ludowości. Kontynuowały jakby tendencje pozytywistyczne. Silne natomiast związki z ludowością znajdujemy w działalności muzealnej oraz w ruchu regionalistycznym.

W okresie międzywojennym rozbudowało się silnie muzealnictwo etnograficzne. Istniejące już muzea regionalne i lokalne doprowadziły do utworzenia działów etnograficznych dokumentujących lokalne postacie kultury chłopskiej. Powstały też, obok dotychczasowych (Kraków, Warszawa, Poznań), nowe muzea etnograficzne: w Wilnie (1925), w Łodzi (1930), a w Nowogrodzie nad Narwią utworzono (od 1927 roku) pierwsze w Polsce większe muzeum typu skansenowskiego, dzięki staraniom regionalisty i badacza Kurpiów-wszczyzny, Adama Chętnika.

Na uwagę zasługuje utworzenie (1936) Państwowego Instytutu Kultury Wsi w Warszawie pod kierownictwem prof. J. Chałasiń-

skiego. Jednym z pierwszych osiągnięć badawczych tego instytutu jest wydanie (1938) czterotomowego dzieła J. Chałasińskiego *Młode pokolenie chłopów*. Zawiera ono analizę postaw i dążeń młodzieży wiejskiej z całego kraju, jej świadomości klasowej, narodowej i kulturalnej.

Dokumentacja ludowej kultury materialnej w postaci akcji muzealnej odbywała się w znacznej mierze w ramach idei regionalizmu. Powszechnie przyjęta dziś definicja regionalizmu brzmi: „Regionalizm jest ideologią historycznie ukształtowanych zbiorowości terytorialnych o żywej świadomości więzi regionalnej i poczuciu odmienności względem zbiorowości sąsiednich. Regionalizm jest ruchem społecznym, który w oparciu o zespół cech aktualnych dla pewnego obszaru obejmuje swą działalnością sprawy kultury, życia społecznego, gospodarki terenowej z zadaniem wszechstronnej aktywizacji środowiska jako wspólnoty regionalnej” [17, s. 90—91]. Nas obchodzi tu polski regionalizm kulturalny.

Polski ruch regionalny był naśladownictwem wcześniej już rozwiniętego regionalizmu zachodniego (Francja), ale czerpał z wielkiego już dorobku z okresu zaborów, o którym wspomniałem. Kładł on nacisk na naukę ojczystej przyrody, geografii, historii, zwłaszcza regionalnej, traktował wytwory etnograficzne i folklorystyczne jako wartości regionalne, a zarazem ogólnonarodowe. Jak wiemy, regionalizm najwcześniej i najsilniej rozwinął się na Podhalu.

Działające w ruchu regionalistycznym okresu międzywojennego regionalne instytuty naukowe, towarzystwa społeczno-kulturalne i turystyczno-krajoznawcze, zrzeszenia młodzieżowe itd. nie tylko badały i ochraniały kulturę ludową swego regionu, ale usiłowały ją swoiście rozwijać i prezentować: na uroczystościach religijnych, lokalnych i państwowych występowały grupy młodzieżowe w strojach ludowych z ludowymi instrumentami, pieśniami i z niektórymi rekwizytami tradycyjnej kultury; urządzano pokazy wyrobów ceramicznych opartych na wzorach ludowych, dywanów, kilimów, adaptowanych haftów ludowych itd. Szeroko odtwarzano w plenerze i na scenie obrzędy ludowe, w tym dożynki, a zwłaszcza coraz częściej lokalne obrzędy weselne itp. W tym samym duchu pracowali też indywidualni działacze kultury.

W okresie międzywojennym ukształtowała się w Polsce specy-

ficzna ideologia i teoria regionalistyczna. Była ona efektem zarówno nawiązywania do współczesnych idei regionalizmu europejskiego, jak i wynikiem oryginalnej myśli polskiej, wyłonionej w toku bardzo ożywionej dyskusji. Naczelnym ideologiem i teoretykiem idealizmu stał się A. Patkowski (1890—1942), autor dużej rozprawy zbiorowej pt. *Ruch regionalistyczny w Europie* (1934), jak też teoretycznych rozpraw na temat regionalizmu polskiego. Ważnym dla nas jest fakt, że regionalizm polski kładł duży nacisk na wartości tkwiące w kulturze ludowej i na ich znaczenie dla kultury ogólnonarodowej.

Należy również podkreślić, że taka właśnie idea regionalistyczna nie była tylko ruchem społecznym, ale weszła także do programu rządowego. Wychodziły specjalne okólniki dla terenowych władz administracyjnych, zalecające popieranie tego ruchu. „Regionalizm — pisze działaczka tamtych czasów, J. Oryńczyna — stawał się urzędową ideologią administracji, która mobilizowała ekonomistów, geografów, etnografów, geologów, rolników w celu skupienia i skoordynowania ich prac na danej ziemi” [125, s. 63].

Do ideologów regionalizmu należał także jeden z najświetniejszych umysłów tych czasów, Stefan Żeromski. Wyraził on przekonanie o kulturotwórczej, a zarazem postępowej roli warstw ludowych w kulturze polskiej. Był przekonany, że na tradycji ludowej, gwarach ludowych, folklorze można oprzeć rozwój poezji, sztuki i współczesnego teatru [186, s. 109]. On już w roku 1892 opracował projekt organizacji muzeum regionalnego w Górach Świętokrzyskich.

## **Kultura elitarna sięga po ludowe tradycje**

Widzieliśmy, jak w poprzednich okresach wartości tkwiące w kulturze chłopskiej, zwłaszcza artystyczne, były źródłem poglądów i haseł narodowowyzwoleńczych czołowych humanistów, artystów, społeczników i badaczy. Powstanie Niepodległej Polski spełniło ich marzenia. W ramach wskrzeszonego państwa powstało wiele problemów politycznych, ekonomicznych, narodowościowych, klasowych itd. Głównym problemem stało się wewnętrzne urządzenie państwa na podstawie jakiejś ogólnonarodowej doktryny społeczno-

-politycznej, prowadzącej do integracji społeczeństwa. Jakie w tej sytuacji było miejsce ludowości, jakie jej losy i znaczenie?

Wspomnieliśmy o ludowości elitarnej, a więc odgórnjej, inteligentkiej czy nawet rządowej. Taka istotnie była zarówno w sztuce, jak w literaturze.

W sztuce oficjalnej ścierały się dwa ukierunkowania. Jedno hołdowało sztuce całkowicie niezależnej, tworzeniu dzieł o charakterze ponadnarodowym, uniwersalnym. Natomiast drugie ukierunkowanie zmierzało do stworzenia stylu narodowego w sztuce głównie na podstawie walorów sztuki i kultury ludowej. Takie stanowisko zajęła też rządowa polityka kulturalna. Doprowadziła ona do znamienych efektów, zwłaszcza w plastyce i w sztuce teatralnej. Warto je zilustrować kilkoma przykładami. Całościowe opracowanie zagadnienia znajdziemy głównie w opracowaniu M. Drozd-Piaśkiej [52, 53].

Należy wspomnieć o posiewie nowych idei artystycznych i kontynuacji myśli Witkiewiczowskiej w postaci awangardowego ugrupowania artystycznego pod nazwą: formiści polscy (poprzednio polscy ekspresjoniści), ukonstytuowanego formalnie w Krakowie (1917). Skupiło ono takich twórców, jak: A. i Z. Pronaszkanie, T. Czyżewski (założyciele grupy), L. Chwistek, W. Skoczylas, J. Szczepkowski i inni. Wkrótce podobne ugrupowania formistów powstały w Warszawie, Lwowie i Poznaniu.

Formiści czerpali natchnienie z kilku źródeł: z ówczesnych awangardowych kierunków sztuki europejskiej (kubizmu, futuryzmu i ekspresjonizmu); z wielkiej sztuki przeszłości, zwłaszcza średnio-wiecznej; i właśnie z polskiej sztuki ludowej. Na tej podstawie zmierzali do stworzenia stylu narodowego w sztuce polskiej. Wykładali swoje cele w piśmie „Formiści” oraz szeroko w publicystyce, gdzie uzasadniali swoje stanowisko w sytuacji niechęci obozu zachowawczego w sztuce, a także wobec głosów krytycznych wychodzących zwłaszcza od etnografów. Oddziaływali zaś głównie swoją twórczością.

Twórczość formistów objęła trzy dziedziny plastyki: grafikę, malarstwo i rzeźbę. W nawiązywaniu do sztuki ludowej (zwłaszcza góralskiej) uświadamiali sobie jej istotne cechy, takie jak: dekoracyjność, malowniczość, bezpośredniość, szczerłość, poetycka nastrojowość, surowa prostota, lapidarność, monumentalizm, hieratyzm, pa-



tos, a przede wszystkim podstawową jej cechą — ideoplastycyzm, wyrażony przede wszystkim w formie tak bardzo zbieżnej ze sztuką średniowiecza.

Wszystkie takie cechy wykorzystywali formiści jako budulec w plastyce profesjonalnej dla nadania jej stylu narodowego. Trudno tu zająć się bliżej sposobami tego wykorzystywania. Faktem pozostaje, że nie było to głównie bezpośrednio imitowanie sztuki chłopskiej (na przykład rzeźby, malowanki na szkłe), ale przede wszystkim transformowanie, a więc artystyczne ulepszanie, uszlachetnianie i wzbogacanie inspirujących cech sztuki chłopskiej.

Osiągnięcia artystyczne wspomnianej grupy twórców były duże i dla kultury narodowej nader poważne. A to na przykład Tytusa Czyżewskiego, malarza, poety i krytyka sztuki (1880—1945), seria obrazów *Madonny*, *Zbójnik*, *Muzykanci*, czy głośne *Pastorałki* (1925) z 13 drzeworytami T. Makowskiego, które odniosły ogromny sukces na Wystawie Sztuk Dekoracyjnych w Paryżu (1925). Tam też sukces odniosły inne dzieła twórczości, w tym zwłaszcza polski drzeworyt, który — właśnie dzięki formistom — stał się wyodrębnioną dziedziną sztuki. Na tejże wystawie — jak pisze Starzyński — „styl pawilonu polskiego [...] staje się nieomal oficjalnym polskim stylem państwowym” [157, s. 63].

Czołową postacią grupy był Władysław Skoczylas (1883—1934), mieszkający od 1908 roku w Zakopanem, w „filii ówczesnego życia artystycznego Krakowa”, jak wówczas mówiono. On pierwszy, zajmując się grafiką opartą na sztuce góralskiej, doprowadził do autonomizacji tej sztuki i dzięki niemu polska grafika zajęła przodujące miejsce w Europie. On to sztukę narodową widział „nie w powierzchownym opiewaniu wsi i życia chłopca, ale przede wszystkim w uchwyceniu typowych wartości formalnych, zawartych w pięknej sztuce ludowej” [69, s. 25]. W nawiązywaniu do folkloru góralskiego uplastycznił w swoich drzeworytach Janosikową legendę, przedstawiał w formie zmitologizowanej opowieści o zbójnikach, ich wyprawy, pochody, łowy, zaloty, wróżby, hulanki, tańce itd. Ukazał urodę górali tatrzańskich, wartości plastyczne ich sprzętów, strojów i instrumentów muzycznych.

Skoczylas był zarówno grafikiem, malarzem, jak i drzeworytnikiem. Oto, jak ocenia się jego twórczość graficzną. W wielu pracach „korzysta Skoczylas obficie z ludowej ornamentyki. Stosuje

pojedyncze ornamenty wzięte wprost z ludowego pierwowzoru, bądź też — nie zważając na ich etnograficzną wierność — stylizuje nie znane sztuce ludowej motywy roślinne” [146, s. 100].

Przy ocenie ludowości w ówczesnej grafice, uwidocznionej zwłaszcza właśnie u Skoczylasa, należy zaznaczyć, że fascynacja zdobniczością ludowych sztuk użytkowych, zwłaszcza ornamentyką, stała się u wielu artystów istotnym składnikiem ich twórczości i to do tego stopnia, że ludowość w sztuce utożsamiano ze stosowaniem w niej chłopskich ornamentów. Częstoż bezceremonialnie, z lekceważeniem wszelkich związków formy z materiałem, narzędziem, techniką wykonania, przenoszono wyrwany z całości oryginalnej kompozycji motyw w nowe warunki. Parzenice z góralskich spodni przenoszono na wyroby ze srebra. Motywami ludowych haftów przyozdabiano historyzujące meble lub wazony o kształcie greckich amfor. Motywy z chłopskiej drewnianej architektury reprodukowano w kamieniu lub cegle itp.

Ludowość w malarstwie okresu międzywojennego przedstawię na przykładzie Zofii Stryjeńskiej (1894—1976). Była zarówno graficzką, jak zwłaszcza malarką. Malowała kompozycje inspirowane przez polski folklor: bożki i boginki słowiańskie, polskie legendy, podania, baśnie, ludowe tańce, polskich królów i koleśników. Malowane postacie ubiera po małopolsku, strojnie i kolorowo, wykorzystując stroje ludowe i ludowe motywy zdobnicze, które przetwarza i potęguje. Głowy postaci stroi w ozdoby z wstążek, piór, owoców, kwiatów, jarzyn, kłosów, paproci, rogów, ptasich piór itd. Wszystko oddaje w ruchu — odchodzi od typowo ludowej kompozycji, statyki, sztywności form na rzecz zdynamizowania treści. W obrazach Stryjeńskiej tkwi „żywiłowy jakiś rozmach, postacie buchają życiem [...], jakiś sabat niepohamowanej radości i wigoru życiowego [...], porywająca wymowa gestów, iście home-rycki jakiś eposowy humor, w którym bierze udział człowiek, zwierzę, a nawet przyroda, feeryczny korowód chłopów, szlachciców, Żydów i dziewczuch wiejskich [...], wizja przebarwna legendarnych świteziów i słowiańskich bożków, tańce, pijatyka, dyngus, jurne zalecanki i wstydlive dygi poloneza...” — pisali o sztuce Stryjeńskiej: M. Wallis, J. Warchałowski i inni [według 146, s. 80—118].

Atmosferę obrazów Stryjeńskiej rozumiemy. To nic innego, jak pójście za społecznym zamówieniem plastycznego oddania znanych

już mitów narodowych: wierzeń, mitów historycznych, zwłaszcza piastowskiego i renesansowego o chłopskiej Arkadii, chłopca świętecznego, bawiącego się, uczującego itp. Wszystko to miało ogromne wzięcie, nic też dziwnego, że twórczość malarska Stryjeńskiej zyskała powszechne uwielbienie. Starsi pamiętają z okresu międzywojennego masowe reprodukcje obrazów Stryjeńskiej na widokówkach.

Stosowana ludowość w plastyce celem nadania sztuce polskiej charakteru narodowego wzbudzała oczywiście duże dyskusje, a z czasem większe spory. „Myśl ta, charakteryzująca się zadziwiającą żywotnością przez lat pięćdziesiąt, stawiała bohatercko czoła wszelkim, skierowanym przeciw niej atakom i wydawała się być niezwykciężona, posiadając ciągle ogromną liczbę wpływowych zwolenników” [146, s. 314]. Z czasem jednak zaczęła słabnąć.

Dla nas ważny jest fakt, że ludowość w plastyce stała się siłą dynamizującą elitarną twórczość plastyczną i ogromnym wkładem w dzieje naszej kultury okresu najnowszego. Taką siłą pozostała zresztą po części aż do naszych dni. Omawiane zjawisko należy zaliczyć do najbardziej interesujących przejawów folkloryzmu w sztuce polskiej.

Równolegle trwa, rozpoczęta w okresie młodopolskim, działalność w zakresie sztuki stosowanej. Zmierzała ona do popierania i rozwoju, głównie w ramach przemysłu domowego, artystycznej twórczości wiejskiej w takich gałęziach, jak: tkactwo, koronkarstwo, wycinankarstwo, garncarstwo, koszykarstwo, wyrób przedmiotów użytkowych z drewna, skóry itd., celem zarówno zaspokojenia, rozwiniętych już w niektórych kręgach społeczeństwa, aspiracji urządzenia sobie otoczenia mieszkalnego „na ludowo”, jak też eksportu tych przedmiotów za granicę. Wytwórczość ta miała przynieść pracę i zarobek niezamożnym kategoriom mieszkańców wsi i małych miast. Miała ona też świadczyć o narodowej specyfice polskiej sztuki stosowanej.

Wokół tej idei nagromadziło się wielu działaczy kulturalnych, społeczników, artystów, plastyków, etnografów, uruchomiono wiele drobnych warsztatów wytwórczych, a całością tej wytwórczości kierowały powstałe już w okresie poprzednim towarzystwa z To-

warzystwem Popierania Przemysłu Ludowego na czele. Wytwórczości tej służyła specjalna ustawa sejmowa z roku 1924. Okazało się też, że akcja ta była na ogół udana, działały istotnie lokalne ośrodki tego przemysłu ludowego (większość z nich istnieje do dnia dzisiejszego), a eksport wyrobów miał duże znaczenie ekonomiczne, poza — oczywiście — propagandą tej wytwórczości o charakterze ludowo-narodowej sztuki użytkowej [51, s. 99—106].

Obok zatem względów użytecznych i ekonomicznych, taka artystyczna wytwórczość ludowa spełniała dalsze funkcje: była źródłem inspiracji w tworzeniu sztuki ogólnonarodowej, przez co świadczyła na zewnątrz o odrębności i specyfice kultury polskiej. Wykazywała też istotne wartości artystyczne tkwiące w klasie chłopskiej i u ludności miasteczkowej. Podnosiło to znaczenie tych warstw ludności w strukturze społeczeństwa polskiego.

Prąd ludowości w postaci swoistego folkloryzmu uwidacznia się w okresie międzywojennym także w elitarnym teatrze. Inspirację w tym zakresie znajdujemy u S. Żeromskiego. Oto, co pisał odnośnie do źródeł nowoczesnego, narodowego repertuaru teatralnego: „niezmierna dziedzina twórczości leży wśród ludu. Kto to wie, może tam również leży sposób nie znany nam jeszcze na teatr narodowy, nasz własny. Inteligencja tylko schylić się ma, żeby ów sposób zobaczyć, podnieść, wyświetlić i podać ludowi, jako świetny i najzupełniej odpowiadający celom teatr, przede wszystkim ludowy. Mowa tu o ogromie legend, podań, klechd, historii, bajek, opowieści, przywiązanych do ruin, wzgórz, uroczysk miejsc szczególnych, mających w każdej okolicy swe dzieje własne, żyjące zawsze w ustach ludzi” [186, s. 117].

Jak widać, Żeromski wskazuje na możliwość powstania specjalnego teatru ludowego, tego na wsi i dla wsi. I taki też powstał z inspiracji Jędrzeja Cierniaka, a także — jak potem zobaczymy — młodzieżowego „teatru z głowy”. Ale i w tym wezwaniu Żeromskiego można dopatrywać się inspiracji niezmiernie interesującej działalności teatralnej Leona Schillera (1887—1954), historyka teatru, krytyka, inscenizatora, reżysera i zarazem autora sztuk teatralnych. Z jego bogatej twórczości interesuje nas ta linia twórczości artystycznej, która wiąże się z tradycjami ludowymi w po-

wiązaniu — jak u Wyspiańskiego — z tradycjami staropolskimi. Swoim charakterem nawiązuje ona z jednej strony do spuścizny romantycznej i młodopolskiej, z drugiej do wskazań i pragnień Żeromskiego. W sumie stanowi jednak zjawisko oryginalne. Z zainteresowań romantycznym nurtem literatury i sztuki scenicznej, z manii kolekcjonerstwa pieśni staropolskich i z pogłębionych studiów nad staropolszczyzną i nad folklorem stworzył Schiller serię wielkich widowisk i rewii ludowych, które weszły na trwałe do historii polskiej kultury teatralnej.

O charakterze tych widowisk świadczą już tytuły. Oto niektóre: *Szopka staropolska — misterium o cudownym Narodzeniu Pańskim, krotofilnymi intermediami przeplatane* (premiera w Teatrze Polskim w Warszawie w styczniu 1919 roku); *Wielkanoc. Historia o Męce Najświętszej i Chwalebnym Zmartwychwstaniu Pańskim w 3 sprawach. Treść widowiska według misterium Mikołaja z Wilkowiecka, dewocji, officjów i obrzędów ludowych ułożył...* (premiera w Teatrze „Reduta” w kwietniu 1923 roku). W treści, napisanej zresztą przy współpracy innych, spotykamy sceny z misteriiów powiązane z groteskowymi intermediami. Postacie żołnierzy Piłata współwystępują z czartami oraz z ludowymi scenami dyngusowymi, z chodzeniem z gaikiem, nowym latkiem itp. To znów inne widowisko: *Pastorałka. Misterium ludowe* w układzie Leona Schillera i Jana Maklakiewicza (premiera w teatrze „Reduta” w grudniu 1922 roku, publikacja z roku 1931). Misterium to było już po II wojnie kilkakrotnie wznawiane na scenach polskich. Łącząc w sobie: teksty ludowe i staropolskie, dawny materiał kołędniczy z obchodem wiejskich kołędników w różnorodnych strojach regionalnych, sceny biblijne ze zwyczajami ludowymi, tworzyło swoistą zwartą całość misterium ludowego.

Jeszcze inne — to: *Pieśń o ziemi naszej. Widowisko na motywach obrzędów, zwyczajów ludowych i staropolskich oparte* (wystawione pierwszy raz w 1927 roku) czy *Kulig. Widowisko staropolskie* (układ tekstu, muzyka i reżyseria: L. Schiller; dekoracje: W. Drabik, Z. Stryjeńska, W. Skoczylas, A. Pronaszko i inni), grane podczas Powszechnej Wystawy Krajowej w Poznaniu w 1929 roku. Jednym z ostatnich widowisk tego typu są *Gody. Widowisko w 15 sprawach* (układ sceniczny: L. Schiller; reżyseria: E. Wierciński; inscenizacja: J. Mierzejewska), grane w 1933 roku [38].

Widowiska sceniczne Schillera o charakterze staropolsko-ludowo-wodewilowym zostały oparte na inspiracjach nie jednego, a kilku naraz folklorów: historyczno-szlacheckiego, miejsko-ludowego, parafialnego, chłopskiego, żołnierskiego i innych. Te wątki folklorystyczne z różnych przekrojów czasowych i z różnych środowisk z towarzyszącą im różnorodnością strojów potrafił Schiller powiązać w jedno zwarte widowisko sceniczne. Stosunkowa wierność oddania wykorzystanych przekazów słownych nie stała w niezgodzie z zasadą jednolitości sztuki scenicznej, tworzonej na podstawie twórczej inwencji artysty kierowanej tylko zasadami sztuki. To zapewniło tym widowiskom dużą siłę ekspresji i wpływu na widzów.

Okazuje się, że w Schillerowskiej koncepcji widowiska ludowego i w jego sukcesach tkwiły zarodki dalszych ukierunkowań teatralnych. Chodzi mianowicie o wpływ Schillera na teatr ludowy okresu międzywojennego.

### **Ludowość w ruchu ludowym**

Wspomniałem, że równoległe z ludowością elitarną przejawiała się w życiu społeczeństwa międzywojennego idea ludowości oddolnej, coś w postaci ludowości chłopskiej. Była to idea powstała już w okresie młodopolskim, a w czasach międzywojennych realizowana głównie w ramach ruchu ludowego oraz związanego z nim kulturalnego ruchu młodzieżowego, tzw. ruchu młodowiejskiego.

Ludowość, o której mowa, miała inne niż elitarna korzenie ideologiczne i inny kontekst społeczny. Była przede wszystkim wyrazem politycznej i społeczno-kulturalnej emancypacji klasy chłopskiej. Miała więc z jednej strony sformułowane w ramach ruchu ludowego podstawy polityczne, wyrażające dążenia klasy chłopskiej do stworzenia odpowiadającej tej klasie ustroju państwa. Z drugiej zaś strony zmierzała do nadania kulturze chłopskiej jej wartości autonomicznych i ogólnonarodowych.

Zobaczmy pokrótce postawy ideowopolityczne tego ruchu.

Współtwórcami ludowej myśli politycznej byli przede wszystkim przywódcy poszczególnych chłopskich partii politycznych: Polskiego Stronnictwa Ludowego „Piast” — W. Witos, W. Kiernik, M. Rataj; PSL „Wyzwolenie” — S. Thugutt, M. Malinowski, T. Noczyński.

nicki; Stronnictwa Chłopskiego — J. Dąbski, S. Wrona; Niezależnej Partii Chłopskiej i Zjednoczenia Lewicy Chłopskiej „Samopomoc” — S. Wojewódzki, S. Wojtowicz, W. Kowalski. Programy społeczno-polityczne wypracowywane były także przez ówczesne pisma ludowe, takie jak: „Wici”, „Znicz”, „Chłopskie Życie Gospodarcze”, „Zielony Sztandar” czy pismo o charakterze teoretycznym — „Wieś i Państwo”. Pisma te, jak i specjalistyczna literatura służyły zwłaszcza wypracowaniu podstawowej idei ruchu, tj. agraryzmu.

Do najważniejszych pozycji książkowych propagujących i interpretujących agraryzm należały takie, jak: Stanisława Miłkowskiego *Agraryzm jako forma przebudowy ustroju społecznego oraz Walka o nową Polskę*, Z. Maćkowskiego *Droga do Polski Ludowej*, A. Zaleskiego (Orkacza) *Agraryzm*, J. Niecki *O wewnętrzne życie wsi*, J. Kuncewicza *Przebudowa. Rzecz o życiu i ustroju Polski* [113, s. 11—13]. W ramach idei agraryzmu ruch ludowy starał się rozwiązać odwieczny problem chłopów — dążenie do posiadania ziemi, która powinna być własnością tych, którzy na niej pracują. Dlatego więc zasadę własności indywidualnej uznano za podstawę ładu społecznego i porządku prawnego. W myśl jednak zasad równości i sprawiedliwości społecznej idea ludowa ograniczała indywidualne prawo własności, zwłaszcza w zakresie podziału ziemi. Podstawowym problemem stała się więc polityka agrarna. Uważano, że struktura agrarna Polski była wadliwa, przestarzała, obciążona przeżytkami feudalnymi, hamowała dlatego rozwój rolnictwa i przemysłu oraz doprowadzała do ostrych konfliktów społecznych. Konieczna była zatem przebudowa tej struktury, którą powinno dokonać państwo. Celem reformy miało być stworzenie drobnej własności chłopskiej. „Wychodząc z przesłanek sprawiedliwości społecznej, zarysowywano wizję takiego ustroju agrarnego, w którym społeczeństwo zostanie zorganizowane na wzór wielkiego gospodarstwa rolnego, składającego się z tysięcy jednostek gospodarczych w rękach prywatnych. Miarą ważności społecznej i wartości moralnej człowieka stanie się jego praca i użyteczność produktów owej pracy” [113, s. 18].

Podstawą ustroju miało być zatem — w myśl wiodącej tu liberalnej doktryny agrarnej — gospodarstwo chłopskie, a życie społeczne — podporządkowane potrzebom gospodarki. Wierzone, że

tak zorganizowane społeczeństwo będzie społeczeństwem pokojowym, dążyć będzie do współpracy między państwami, że spowoduje zanik antagonizmów między klasami przez likwidację wyzysku człowieka przez człowieka. Aby do tego dojść, należy zreorganizować układ społeczny, głównie przez reformę i to tak, aby chłopci uzyskali własność ziemską. Zapewnić to ma maksimum produkcji i powszechny dobrobyt [113, s. 18—19].

Idea stworzenia silnych ekonomicznie gospodarstw — idea mająca swe związki z amerykańskim ruralizmem, przejętym przez agrarystów czeskich (A. Paleczek, A. Matula) — była atakowana przez przeciwników jako przejaw kapitalizmu. Ale myśl ludowa przywiązywała wielką wagę do tradycji historycznych i tworzących się historycznie instytucji. Zakładała, że motywy postępowania gospodarczego jednostek rodzą się pod wpływem rozwoju moralnego i kulturalnego, a stąd również instynkt posiadania nie musi być identyczny z egoizmem, że może on być wprzęgnięty w interesy ogólnonarodowe. Myśl ta, zachowująca „dobre” strony kapitalizmu, starała się usuwać złe. Sposobem na to była w ruchu ludowym idea spółdzielczości jako forma demokracji gospodarczej w ramach ustroju kapitalistycznego. Spółdzielczość miała być nie tylko ruchem gospodarczym, ale i ruchem moralnym, który doprowadza do „oczyszczenia dusz ludzkich z chciwości i okrucieństwa”.

Do istotnych myśli ludowych w zakresie gospodarki należałyby zatem: pogląd o wiodącej roli rolnictwa w gospodarce narodowej i w kształtowaniu stosunków społecznych; że w rolnictwie nie następuje proces koncentracji kapitału; że gospodarka drobna ma wyższość nad wielką; idea kooperatywizmu jako czynnika w przekształcaniu stosunków społecznych.

W zakresie stosunku do państwa jako czynnika narodotwórczego myśl ludowa zmierzała do umocnienia odrodzonej państwowości polskiej. Propagowała wśród chłopów poczucie odpowiedzialności za losy całego narodu, za losy państwa, ponieważ uważała klasę chłopską za najważniejszą, od której zależą losy narodu. Istotnymi cechami myśli ludowej skierowanej do państwa były: troska o zachowanie niepodległego bytu Polski; idea demokracji chłopskiej poszerzającej demokrację burżuazyjną; reformizm drogą parlamentarną, a nie przez rewolucję; liberalizm, tj. wolność gospodarcza i polityczna jednostki; krytyczny stosunek do powiązań Kościoła



z państwem, ale zarazem uznawanie dużej roli katolicyzmu w utrzymaniu i rozwoju jedności narodowej.

Jaka była rola takiej ludowej myśli politycznej? „Polska pozostawała w okresie dwudziestolecia międzywojennego państwem opóźnionym w rozwoju, z narosłą problematyką nie przeprowadzonej reformy rolnej, nie rozbudowanego przemysłu, nie nagromadzonego własnego kapitału itp. W kraju tym nadal utrzymywała się poszlachecka obyczajowość, pogarda dla chłopsko-robotniczej większości narodu. W takich warunkach myśl ludowa odgrywała olbrzymią rolę. Postępowo-demokratyczne postulaty stronnictw ludowych działały na rzecz kształtowania świadomości chłopów, ważyły na funkcjonowaniu państwa, osłabiały przewagę klas posiadających i przybliżały sukces tych sił, które działały na rzecz całkowitej likwidacji ustroju kapitalistycznego” [113, s. 256].

Jak jeszcze zobaczymy, powyższe idee były powszechnie wyznawane przez politycznie zorientowanych chłopów w okresie okupacji, żyły w podziemnym ruchu ludowym i były podstawą akcji zbrojnej Batalionów Chłopskich i Armii Krajowej.

Wkroczmy teraz w „teren”, by zobaczyć, jak te ogólne założenia politycznego ruchu ludowego z dominującymi w nim ideami przejawiały się w konkretnych poczynaniach. Natrafiamy tam ogromnie ożywiony ruch obejmujący cały kraj, ruch, w którym idee agraryzmu, regionalizmu i w ogóle ludowości, głoszone przez czołowych teoretyków i społeczników, splatają się z niezwyklej działalnością organizacyjną ruchu ludowego, zwłaszcza młodzieżowego, działalnością skierowaną na wydobywanie, podkreślanie i propagowanie wartości kultury chłopskiej jako właśnie wartości ogólnonarodowej. Cały ten ruch można określić — jak wspomniałem — jednym mianem *ludowość chłopska*. W ramach tego ruchu przejawia się narodzona w okresie młodopolskim mitologizacja klasy chłopskiej i chłopskiej kultury, i coś, co można by nazwać „chłopskim folkloryzmem” polegającym na otwartej prezentacji po części reanimowanej, po części nowo tworzonej chłopskiej obrzędowości i innych wartości tradycji ludowej, i spontaniczna twórczość poetyczna, muzyczna i inna bazująca na kanonach ludowej tradycji.

Głównymi ośrodkami działalności stały się związki młodzieży wiejskiej powstałe licznie we wsiach całego kraju, mające swoje centrale zarówno w stolicy, jak i w miastach wojewódzkich. Do czołowych należały takie, jak Związek Młodzieży Wiejskiej RP „Wici”, który miał swego poprzednika w postaci Małopolskiego Centralnego Związku Młodzieży Wiejskiej; Centralny Związek Młodzieży Wiejskiej „Siew” dominujący w północnych regionach kraju. I kilka innych o mniejszym zasięgu i znaczeniu. Wszystkie one skupiły setki tysięcy młodzieży wiejskiej w wielu tysiącach kół. Tak na przykład sam CZMW „Siew” liczył u schyłku II Rzeczypospolitej około 170 tysięcy członków zrzeszonych w 5500 kołach. Podobnie ZMW RP „Wici”. Każdy ze związków miał swój organ prasowy, jako główny środek oddziaływania. Do najbardziej wpływowych należały: tygodnik „Wici” i „Siew”, miesięczniki „Znicz”, „Społem” oraz „Chłopskie Życie Gospodarcze” (1935—1937). Na uwagę zasługuje fakt, że chłopska młodzież studiująca w szkołach wyższych utworzyła także swoje związki ludowe, takie jak: Polska Akademicka Młodzież Ludowa (ten miał największe znaczenie i objął większość uczelni) ze swym organem teoretycznym „Młoda Myśl Ludowa” (1924—1930; 1932—1939) czy Akademicki Związek Młodzieży Wiejskiej [106, s. 11—41, 158—165]. Do ośrodków oddziaływania należały także szkoły rolnicze, a zwłaszcza uniwersytety ludowe w Szycach, Nałęczowie, Nietążkowie, Głuchowie, Sokołówku i inne z głośnym Wiejskim Uniwersytetem Orkanowym w Gaci przeworskiej na czele, pod kierownictwem Ignacego i Zofii Solarzów (1932—1939). W ciągu tych kilku lat działalności Uniwersytet Orkanowy w Gaci ukończyło 545 osób z całej Polski.

W okresie II Rzeczypospolitej ludowość w kulturze polskiej urosła do wielce złożonego, ale zwartego, powiązanego w swych fragmentach i systemowego zjawiska kulturowego. Płynące z góry idee wywoływały na dole odpowiedni rezonans i serię działań, które znowu oddziaływały na postać idei i teorii ludowości. Oto najbardziej skrótowe i syntetyczne ujęcie tego zjawiska.

Kulturę ludową jako fenomen, a zarazem część kultury całego społeczeństwa, analizują uczeni: J. S. Bystroń, S. Poniatowski, T. Seweryn i cała plejada innych etnografów. Ich analizy mają cha-

rakter obiektywistyczny. Ale już Franciszek Bujak, wybitny historyk społeczno-gospodarczy, propaguje zarówno teorię agraryzmu, jak regionalizmu i wynikającą z nich ideę ludowości. Czynią to także wspomniani już teoretycy tych zagadnień. Głosem tym towarzyszą publicyści, pisarze, działacze społeczni o nachyleniu ludowcowym. Do grona tych zaliczają się tacy, jak: W. Orkan, J. Niećko, J. Cierniak, J. Solarz, W. Skuza, K. Maj. F. Mleczeko i wielu działaczy regionalnych. Swoje idee ludowości, agraryzmu i regionalizmu propagują w wielu wspomnianych pismach ludowych i młodzieżowych [zob. 106, s. 51—90; 128, s. 33—49; 52, s. 53—78].

Głoszone wówczas idee ludowości dadzą się (w największym skrócie) sprowadzić do następujących.

— W sytuacji doświadczanego podziału kultury polskiej na dwie — kulturę chłopską, obejmującą większość narodu, i kulturę „pańską”, szlachecko-inteligencką, krytyka tej drugiej jako kultury kosmopolitycznej, wynaturzonej. Stąd podkreślanie przeciwieństwa: „wieś” — „miasto”.

— Przypisywanie klasie chłopskiej podstawowego znaczenia narodowego jako tej, która — jako jedyna — zachowała wartości czysto plemienne, słowiańskie. Zatem chłopci mają być podstawą całej struktury narodu.

— Traktowanie kultury chłopskiej jako podstawowego źródła odradzającej się kultury całego społeczeństwa narodowego, wnoszącej do tej kultury „świeże, polskie, oryginalne wartości”.

— Dążenie do zachowania stąd chłopskiego dziedzictwa kulturowego, tego, które wykazuje potencjalne zdolności do życia, po części materialnego (budownictwo, stroje), zwłaszcza zaś wiejskiego systemu wartości, wyrosłego przez wieki w ciągłym kontakcie z naturą i z pracą na roli.

— Wychowawcze oddziaływanie na chłopów, celem utrwalenia w ich świadomości reprezentowanych przez nich wartości ogólnoludzkich, także takich, jak: własna godność, honor, poczucie własnej wartości itp.

— Dążenie do tego, by tradycja chłopska była źródłem twórczości ludzi wsi w zakresie obrzędowości, poezji, sztuki zdobniczej czy sztuki teatralnej. Sztuka ta zapewni narodowi kulturową tożsamość.

Takie założenia ideologiczne weszły do programów wczesnych po-

litycznych partii ludowych: „Piasta”, „Wyzwolenia” Stronnictwa Chłopskiego i innych. Były one także wyznaniem grupy ideologów i działaczy skupionych w akademickich związkach młodzieży chłopskiej i przy miesięczniku „Młoda Myśl Ludowa”.

Najsilniejsze odbicie idei chłopskiej ludowości nastąpiło w działalności wychowawczej uniwersytetów ludowych oraz w kołach organizacji młodzieży wiejskiej. Tam właśnie pielęgnowano różne formy chłopskiej tradycji kulturowej, tam też ujawniała się spontaniczna i refleksyjna twórczość w zakresie tych form.

Tak więc obchodzono tradycyjne zwyczaje i obrzędy ludowe: Wigilię i Boże Narodzenie z nowym obrzędem „opłatka”, z szopką, jasełkami, chodzeniem z gwiazdą, turoniem, herodami; wczesnowiosenne w postaci zapustów z kuligiem i wieczornicą ostatkową (podkociołek); wiosenne z przebierańcami; żegnanie zimy pod postacią Marzanny i Judaszka; wspólne „święcone” na Wielkanoc; palenie sobótkowych wici z nawiązywaniem do symboliki słowiańskiej itd. Charakterystyczne jest, że ruch polityczny i młodochłopski ustalił nową postać dożynek z innym, bo ludowym wyrazem, z innym korowodem dożynkowym i z ludową symboliką. Odtwarzano tradycyjne wesela regionalne z kultywowaniem regionalnych strojów ludowych i tradycyjnych tańców. Przy tym wszystkim tworzono — na wzór dawnych — nowe pieśni ludowe, szeroko potem rozpowszechnione. Przywiązywano dużą wagę do pielęgnowania gwary. Kontynuowano także sztukę ludową w postaci hafciarstwa, koronkarstwa, wycinanek, nalepianek itp. Dbano też o ludowy wystrój wnętrz mieszkalnych [106, s. 91—140].

Idea ludowości wpajana w uniwersytetach ludowych (także w szkołach rolniczych prowadzonych przez ludowych ideologów) oraz realizowana przez koła młodzieży wiejskiej, wywarła na tę młodzież ogromny wpływ. Mogłem to obserwować bezpośrednio w okresie międzywojennym na wsi małopolskiej. Młodzież wiciowa decydowała o stylu życia we wsi i o postawach społeczno-politycznych oraz kulturalnych mieszkańców. Była świadoma wartości kultury chłopskiej. Przyswajała sobie chłopski dorobek kulturalny, a zarazem wchodziła od tej strony w kulturę ogólnonarodową. Ludowość była dla tej młodzieży potężną siłą ideomotoryczną. Ale raczej tylko w ramach wsi. Na forum narodowym — na zlotach, festiwalach, dożynkach, wiecach — występowała ze swymi strojami,

pieśniami, obrzędami. Ukazywała w ten sposób swój własny chłopski folklorystyczny. Poza tym nic więcej.

Większość bowiem idei ludowości chłopskiej w sensie przepojenia nią kultury ogólnonarodowej, pozostała nie zrealizowana. Poza znaną już nam ludowością w sztuce i teatrze nie było innych (poza literaturą, o czym niżej) wydarzeń wiążących bezpośrednio kulturę chłopską z elitarną, z kulturą „pańską”.

Nawet stworzony wówczas nowy typ teatru ludowego zamykał się raczej tylko w obrębie wsi. A warto się jemu bliżej przyjrzeć, gdyż tam znajdują się podstawowe idee ówczesnej ludowości.

### Ludowość w ludowym teatrze

Pisałem o teatrze folklorystycznym L. Schillera. Miał on szerszy wpływ zarówno na koncepcje teatru ludowego Jędrzeja Cierniaka, jak też na „teatr z głowy” czy „teatr inscenizacji” Ignacego i Zofii Solarzów, jaki był upowszechniany w ruchu młodowiejskim. Solarzowa oglądała w roku 1924 w teatrze „Reduta” jedno z widowisk Schillera (*Dawne czasy*) i wówczas wpadła na pomysł teatru małych form. Cierniaka urzekła twórczość Schillera, oparta na folklorze oraz tekstach, pieśniach i obyczajach staropolskich. Ugruntowała się stąd w nim koncepcja teatru ludowego z tworzywa obrzędowych i w ogóle z folklorystycznych tradycji.

Jędrzej Cierniak (1886—1942), redaktor „Teatru Ludowego” (od 1925), działacz oświaty pozaszkolnej, inicjator i pierwszy prezes Instytutu Teatrów Ludowych (założonego w 1929 roku, którego wiceprezesem był Schiller), stworzył wysiłkiem całego swojego życia nową koncepcję i postać teatru dla ludu wiejskiego i miejskiego. Koncepcja ta zrodziła się z buntu przeciw niesprawiedliwości społecznej. Cierniak widział odsuniętą wieś od udziału w dobrach kultury narodowej i sam doświadczał (był pochodzenia chłopskiego) skutków tego odsunięcia. Buntował się przeciw tandecie kulturalnej, którą karmiono lud, przeciw opiekowaniu się wsią przez konserwatywne ziemiaństwo.

Cierniak zmierzał do tego, aby w sztuce teatralnej, w specjalnym typie teatru ludowego znaleźć takie wartości, które dawałyby możliwość pełnego udziału w życiu kulturalnym, miały siłę wpły-

wania na wzbogacenie osobowości ludzi na wsi, owej, podstawowej — jego zdaniem — siły narodu polskiego. Teatr ludowy — to nie płaskie „kumedyje” ani sentymentalne „sztuczki dla kmiotków”. Źródłem treści i form teatralnych ma być samo życie, a znów tym życiem ma być właśnie sam teatr. Źródłem tym są stare i aktualne jeszcze zwyczaje i obrzędy wiejskie i miejskie (wesele, turoń, sobótka itp.), ludowe pieśni, tańce i w ogóle tradycje artystyczne, bo w nich zostało zorganizowane i utrwalone samo piękno życia. Formą teatralną ma być nie sztuczna teatralność i wyuczenie się ról, ale bezpośrednie i swobodne oddawanie na scenie prawdy życia i stąd prawdy artystycznej. Ale folklor nie ma być tu niernaruszalnym tabu. Ma być on tylko materiałem dla twórców artystycznych treści teatru ludowego, ma być jakby punktem wyjścia i osnową kompozycji dramatyczno-widowiskowych. Formą teatru ma być dramatyzacja pieśni ludowych, a także niescenicznych tekstów literackich [36; 119; 124].

Koncepcja teatru Cierniaka powstała więc w związku z sytuacją chłopów w społeczeństwie oraz na podstawie swoiście pojmowanej kultury ludowej, była własną koncepcją ludowości i specyficzną formą folkloryzmu. Analogiczne koncepcje znajdujemy w teatrze małych form w obrębie ruchu młodowiejskiego, zwłaszcza wiciowego, a więc ludowcowego. Trudno tu zagłębiać się w analizę tego folkloryzmu, można podać tylko jego cechy istotne.

Otóż koncepcje te wiązały się z ogólną ideą agraryzmu jako kierunku zarówno gospodarczego, jak i kulturalnego. Bazowały na jakiejś odwiecznej a zasadniczej odrębności historycznej i kulturowej warstwy chłopskiej. Traktowały one zarówno kulturę ludową w ogóle, jak też jej postacie regionalne jako całości zamknięte, a zarazem jako wartości o dominującym znaczeniu w kulturze ogólnonarodowej. Inscenizowane w teatrze małych form obchody, korowody na wolnym powietrzu, obrzędy weselne, sobótkowe i inne owiane były mistyką zarówno religijną, jak słowiańską. Odwoływały się do kultury piastowskiej jako kultury najczystszej, zawierającej najwyższy stopień symbiozy człowieka i jego osobowości z przyrodą. W oddziaływaniu wychowawczym na człowieka dominował — zarówno w koncepcji teatru, jak i całego kierunku oddziaływania uniwersytetów ludowych w Szycach i Gaci, a także prasy młodzieżowej — estetyzm, doskonałość osobowości jednostki,

głębia jej życia duchowego w myśl jakby przekonañ S. I. Witkiewicza, że stan dusz ludzkich decyduje o ustroju społeczeństwa.

Oto nieco o teatrze grywanym na kursach w Orkanowym Uniwersytecie Ludowym w świetle wyznañ Zofii Solarzowej. Podczas oglądania w Sandomierzu występów „Reduty” z Osterwą i jego zespołem Solarzowa została oczarowana inscenizowanymi tam piosenkami. Po powrocie do Gołotczyzny, w powiecie ciechanowskim, gdzie podjęła pracę w Państwowej Żeńskiej Szkole Rolniczej, przemyślała głęboko sprawę teatru ludowego i ustaliła jego zasady.

„Teatr ludowy — pisze — musi rodzić się z tradycji, żyć pełnią dnia dzisiejszego i budzić marzenia o przyszłości. Stara nuta, gwarra, strój — to zewnętrzny wyraz treści. O te treści chodzi przede wszystkim. Nie o przebieranie się i powtarzanie w niezmiennej formie tego, co odpowiadało dawnym treściom. Szłam w planowaniu swojego teatru dalej. Chciałam, aby rozbudzić na wsi dawną sztukę tworzenia. Rozumiałam już, że nie forma sama, ale proces tworzenia decyduje o ludowości sztuki. Pragnęłam, aby i dziś ludzie śpiewali o tym, czym żyją, ale w stylu i charakterze wytworzonym przez wieki, przez naszych ojców i dziadów, dla których natchnieniem twórczości zawsze była praca, przyroda, rodzina i gromada.

Tworzenie w gromadzie, w środowisku, nawet jeśli ujmie treści w kształt artystyczny jeden człowiek, ale w tej gromadzie i z nią wspólnie żyjący i czujący, jest procesem dającym prawo nazywania teatru ludowym” [154, s. 140].

Powyzsze było tylko projektem. Realizacja wspomnianych założeń nastąpiła na kursach Uniwersytetu Orkanowego w Szycach, a zwłaszcza w Gaci. Patronem idei i samego uniwersytetu stał się W. Orkan. „Každy z nas — pisze Solarzowa — pragnął tego, co Orkan stawiał jako warunek wchodzenia chłopów, kultury chłopskiej do narodowych i ogólnoludzkich dóbr kulturowych: aby być człowiekiem, nowym, wykształconym, a pozostać chłopem” [154, s. 238]. Sposobem realizacji tego nadrzędnego celu wychowania młodzieży chłopskiej był właśnie teatr. Oto jego charakterystyka wyrażona słowami autorki pamiętnika:

„Jaki był kształt naszego gackiego teatru i jaka wypełniała go treść? Inscenizowałam z coraz większą swobodą wszystko, co przynosiło życie. Pewnie doszukałby się ktoś w tych inscenizacjach

i teatru wyobraźni, i teatru poezji, i jakiegoś symbolizmu, i wyrazistego tańca. Czasem zacierała się granica pomiędzy teatrem, zabawą, żywym słowem lub jakąś improwizacją rozmowy czy monologu. Było kilka przedstawień z pełnym, dwugodzinnym programem, w tym inscenizowane powieści czy opowiadania, albo — mówiąc językiem umownym, a nie oddającym istoty naszego teatru — inscenizowane pieśni i poezje, krótkie obrazy «z głowy», jak zabawnie mówiliśmy o nich. Były też w różnych formach ukazane nasze żywiołowe prace przy organizowaniu dziecińców, spółdzielń. Czasem treścią przedstawień były wydarzenia charakterystyczne dla naszego środowiska” [154, s. 352].

Taki kształt teatru był przedmiotem krytyki ze strony etnografów i artystów za „nieczysty” ludowy kształt i nietypowe treści piosenek, pieśni i wierszy, jakie powstawały w nurcie ruchu wiciowego. W odpowiedzi na krytykę autorka uzasadnia, że niezależnie od tego, kto treści teatralne układał, „o ludowości tych utworów świadczy charakter wypowiedzi, składnia, prostota, słowa wiążące się z melodią, z nutą wiejską i wyrażające treść współczesnego życia. Setki takich pieśni powstało na wsi w ruchu wiciowym, ludzie młodzi i starzy czuli potrzebę wypowiedzenia mową związaną, pieśnią, nowych wzbierających burzą wiosenną w chłopskim świecie myśli, wyobrażeń i uczuć [...]. Gdyby surowi panowie odwracający się od tej rzeczywiście «niefolklorystycznej» twórczości, jako nieludowej, przeżyli z nami jedno przedstawienie, w którym mniej czy więcej udanie ukazywaliśmy cuda poezji czynu chłopskiego, nigdy nie śmieliby dyskwalifikować tej właśnie iscie ludowej twórczości” [154, s. 252—253].

Pamiętać należy, że takie idee i praktyki „teatru z głowy” zostały przenoszone przez kursantów z „Gackiej Górki” na teren całej Polski. Stąd rozszerzyła się w ruchu wiciowym idea wysokiego wartościowania chłopskiej tradycji kulturowej i oparty na niej szeroki ruch kulturalny młodzieży wiejskiej.

Młodzieżowy i polityczny ruch ludowy okresu międzywojennego był w Polsce przejawem świadomości klasowo-politycznej, a zarazem narodowej chłopstwa, był wyrazem walki o społeczną i polityczną emancypację chłopów. W sytuacji, gdy kultura narodu dzieliła się jeszcze nadal na dwie — na kulturę „pańską” i „chłopską” — ruch ludowy, bardziej opozycyjny w stosunku do tej „pań-



skiej” kultury, zmierzał do nadania własnej kulturze, kulturze chłopskiej, wartości autonomicznych i ogólnonarodowych. Stąd pochodziły: swoisty mistycyzm w ocenie wartości tej kultury i stąd — dalej — demonstracyjne wręcz ukazywanie jej elementów — strojów, pieśni, obrzędów, gwary; demonstrowanie modelu społeczno-kulturalnego chłopu związanego z mistyką pracy, ziemi i słońca; odtwarzanie czy raczej przetwarzanie na tym tle agrarystycznych obrzędów w inscenizacjach teatralnych, obrzędów mających nawiązywać do okresu wspólnoty słowiańskiej i do Polski piastowskiej. Sytuacja klasowo-polityczna w Polsce międzywojennej doprowadziła zgoła do wyostrzenia tego podziału w świadomości chłopów.

Wiemy dobrze z *Młodego pokolenia chłopów* J. Chałasińskiego, jak silny był podział na te dwie sfery społeczno-kulturowe — „pańską” i „chłopską” — w świadomości młodzieży wiejskiej. Ciężka tu jeszcze społeczno-polityczna tradycja, podtrzymywana przez ówczesne upośledzenie chłopów z jednej strony, z drugiej zaś — przez odczuwaną przez nich w ciągłych doświadczeniach — rzeczywistą pańskość i szlacheckość tej wyższej elitarnej kultury. Na tym właśnie tle zaktywizował się polityczny ruch ludowy i będący pod jego wpływem społeczno-kulturalny ruch młodoludowy i agrarystyczny. Ruchy te przyczyniły się znacznie także i do samouświadomienia społeczno-kulturalnego chłopów. Cechy ich własnej, chłopskiej kultury stały się dla samych chłopów jakby emblematem klasowo-politycznym.

U najbardziej świadomych, zamiast dotychczasowego upośledzenia, poniżenia i poczucia małowartościowości, wystąpiła duma z własnej kultury. Stąd pochodzą między innymi takie fakty, jak demonstracyjne nienoszenie krawata, bo to właśnie cecha panów, świadome używanie gwary w rozmowach z panami i unikanie mówienia „po pańsku” (takich we wsi małopolskiej wręcz ostro wysmiewano), podtrzymywanie, a nieraz wznawianie swych strojów regionalnych, zachowywanie czy rekonstruowanie zanikłych już obrzędów dorocznych i innych, wysoka samoocena własnego trudu pracy na roli i spracowanych dłoni, mit ziemi itp.

Wszystkie te przejawy dawały zarówno pozytywną własną ocenę tradycji chłopskiej kultury, jak też składały się na zjawisko chłopskiego (ludowego) folkloryzmu. Folkloryzm ten był więc po swoje-

mu patriotyczny. A że tak było, świadczą osobiste dzieje w czasie okupacji wychowanych na owym folklorystycznym młodoludowców, jak i dzieje całego ruchu ludowego tego okresu.

## Literatura nurtu chłopskiego

Wspomniałem uprzednio o chłopskim pisarstwie samorodnym, które wyzwoliło u chłopów aktywność twórczą w wyrażaniu swego życia, spraw chłopskich, miejsca chłopów i kultury wsi w społeczeństwie itd.

Obok pisarstwa samorodnego, które ma dalszy ciąg w postaci choćby tak znamiennej dla kultury polskiej chłopskiego pamiętnikarstwa, rozwija się literatura nurtu chłopskiego, nad którą warto się nieco zatrzymać jako na jednym jeszcze przejawie ludowości okresu międzywojennego. Literatura ta uprawiana jest zarówno przez inteligentów pochodzenia chłopskiego, jak i takich, którzy nie pochodząc z chłopów, utrzymywali twórczą więź z kulturą chłopską.

Zjawisko ma zresztą szerszy kontekst. Warto tu przytoczyć ciekawe spostrzeżenie S. Burkota. Oto „Marchołtowe plemię” — jak określa pisarzy i uczonych pochodzenia chłopskiego — w szybkim tempie nadrabiało wielowiekowe zaległości, wdzierając się nie tylko do polityki, literatury, lecz także do nauki. Oto ze wsi, z klasy chłopskiej wywodzili się tacy znakomici uczeni i krytycy, jak Franciszek Bujak, Stanisław Pigoń, Stanisław Rospond, Łukasz Kurdybacha, Jan Janów, Kazimierz Tadeusz Kolbuszewski, Stanisław Kot, Kazimierz Budzyk, Marian Jakóbiec, Ludwik Kamykowski, Henryk Barycz czy Stanisław Helsztyński i wielu innych.

Okazuje się, że cała polonistyka „od dołu do góry” została oprowadzona przez inteligencję pochodzenia chłopskiego. Dotyczy to także slawistyki, etnografii, historii, teorii kultury itd. Jest to przejawem nasilenia się procesów demokratyzacji wszystkich dziedzin kultury narodowej. „Nie mamy dziś pełnego rozeznania o przebiegu i rozmiarach samego zjawiska, jednakże jego jakość łatwa jest do rozpoznania. Rezultaty uobywatelnienia chłopów, zniesienia pańszczyzny, dały znać o sobie w kulturze bardzo szybko” [18, s. 20].

Nas interesuje jednak nie strona naukowa udziału w kulturze

inteligencji pochodzenia chłopskiego, lecz jeden tylko aspekt, mianowicie ludowość literacka. Jak przedstawiała się ona w okresie międzywojennym i jaką postać czy postaci przybrała w Polsce Ludowej?

W zakresie, o który nam chodzi, istnieje pewien kłopot terminologiczny. Omawiane zjawisko otrzymało w literaturze i krytyce literackiej różne miana: „literatura chłopska”, za którym to terminem opowiada się zdecydowanie S. Burkot [18, s. 27—30], „temat wiejski”, „proza pisarzy pochodzenia chłopskiego”, „literatura z wiejskiego pnia”, „chłopski prąd literacki”, czy „nurt chłopski w literaturze”, który to termin znów forsuje Z. Ziątek [zob. 184, s. 37—40]. Przyjmuję bardziej tu przydatne określenie, mianowicie „ludowość w literaturze”.

Istnieje też trudność w uporządkowaniu zjawiska z racji jego złożoności, obszerności, wielonurtowości i różnic w podstawach ideologicznych.

Najpierw jednak podstawowe fakty. To w pierwszym rzędzie, omówiona już, działalność pisarska W. Orkana, która tak zaważyła na przyjmowaniu się i rozszerzaniu ludowości w szerokich kręgach społeczeństwa, a szczególnie w ruchu ludowym. To wpływ idei społeczno-kulturowych głoszonych przez S. Żeromskiego i innych. Przede wszystkim zaś pojawienie się poetów i pisarzy, głównie pochodzenia chłopskiego, działających bądź w pojedynkę, bądź raczej skupiających się w ugrupowaniach literackich.

Mamy więc do czynienia z grupą poetów i prozaików „Czartak” skupioną wokół czasopisma literacko-artystycznego tejże nazwy, założonego (1922) przez E. Zegadłowicza w Wadowicach (później w Warszawie i Krakowie). To grupa o zainteresowaniach regionalistycznych (zwłaszcza folklorem) z jednej, a o tendencjach społeczno-mistyczno-religijnych z drugiej strony: krytyka cywilizacji urbanistycznej, zwrot ku przyrodzie i kulturze ludowej. Stąd twórczość poetycka i prozaiczna nawiązuje do kanonów romantyzmu i po części ekspresjonizmu.

Drugim z ważniejszych ośrodków skupienia to miesięcznik poetycki „Okolica Poetów” (1935—1939), redagowany w Ostrzeszowie Wlkp. przez Stanisława Czernika. Wokół pisma skupili się tacy poeci pochodzenia chłopskiego i małomiasteczkowego, jak: J. B.

Ożóg, J. Pietkiewicz, J. A. Frasik, S. Piętak, J. Przyboś, J. Czechowicz, I. Fik, czy S. Napierski. Grupa ta hołdowała literackiemu autentyzmowi.

Głośnym, zwłaszcza w ruchu ludowym, co mogłem obserwować w Małopolsce, był miesięcznik społeczno-literacki „Wieś i Jej Pieśń” (1933—1934), wydawany we wsi Naprawa koło Jordanowa (Małopolska) przez A. Olchę i Janka z Bugaja. Pismo stało się organem pisarzy i poetów (literatów ludowych) pochodzenia chłopskiego. W latach 1935—1936 pismo wychodziło pod nazwą „Nowa Wieś”. Współpracowali z nim między innymi tacy, jak: S. Czernik, M. Czuchnowski, J. Fik, W. Skuza.

Ludowością nie tyle chłopską, co robotniczo-proletariacką zajęła się grupa literatów skupiona pod mianem „Przedmieście” (1933—1937), działająca zarówno w Warszawie, jak i we Lwowie (H. Boguszewska, J. Kornacki, J. Brzoza, W. Kowalski, H. Krahelska i in.). Grupa starała się dać literaturze polskiej autentyczne odbicie życia proletariatu miejskiego, który przecież pochodził głównie ze wsi. To grupa o wyróżniającym się charakterze humanitarnym i antyfaszystowskim.

Gdy wspomniane wyżej ugrupowania i ukierunkowania literackie i inne im podobne „uprawiały”, jak rzecz można, literacką ludowość, to istniały też takie, które „stały w poprzek” takiej ludowości. Swoje podstawy ideowe brały one z założeń międzynarodowego prądu w literaturze, sztuce, muzyce itd., zwanego futuryzmem, silnego zwłaszcza w pierwszej ćwierci XX wieku. Był to prąd poszukujący nowych sposobów wyrażania się artystycznego, mających wpływać bezpośrednio na aktywność odbiorcy. W pogoni za „czystą sztuką” negował dotychczasowe normy i tradycje kulturowe z jednej, z drugiej zaś strony wysoko oceniał cywilizację miejsko-przemysłową. Polski futuryzm zagnieździł się przede wszystkim w Krakowie (T. Czyżewski, B. Jasiński, S. Młodożeniec i inni) oraz w Warszawie (A. Stern, A. Watt). Pismem ugrupowania była „Nowa Sztuka”. (1921—1922) pod redakcją T. Peipera, a później (1924—1925) „Almanach Nowej Sztuki”. Pisma sprzeciwiały się zasadom romantycznym i młodopolskim. Powstała w ramach tego ruchu samodzielna Krakowska Awangarda (T. Czyżewski, S. Młodożeniec) potrafiła jednak nawiązywać do właściwości polskiego folkloru i wykorzystywać go w swojej twórczości.

Jakie zatem były właściwości tych ugrupowań literackich, które aprobowały i uprawiały ludowość?

Ludowość literacka to przede wszystkim sfera ideologii, a następnie wynikającej z niej praktyki. Sfera ta wykazuje luźny związek z nauką etnografii (choć i w tej ideologia odgrywała niebagatelną rolę), funkcjonuje zaś przede wszystkim w obiegach pozanaukowych. Podstawą ludowości była — wspomniana już wielokrotnie — atmosfera tradycji romantycznej, i to nie tylko polska (ta przede wszystkim), ale i europejska. „Dwudziestolecie kontynuowało — pisze w swym studium P. Kowalski — mimo gwałtownych ataków, romantyczne (czasem nawet oświeceniowe) fascynacje ludowości. Przyjęło także rozwinięte przez modernizm antyurbanistyczne niepokoje, dodatkowo powodujące idealizację życia sielskiego, jako najbliższego «Naturze»”.

Sama eksplozja ludowości nie była przy tym czymś oryginalnie polskim. „Podzielaliśmy w tym bowiem również fascynacje europejskie [...]. Europejskie paralele prezentują przy tym ogromną rozpiętość rodzajową i powiązania z różnymi prądami umysłowymi. Są kontynuacją romantyczno-modernistycznych olśnień egzotyką i prymitywem [...], antyurbanistycznych lęków, które, uwikłane w nowoczesne kontakty i narastające nie rozwiązane problemy społeczeństw masowych, prowadziły do rozwoju nastrojów katastroficznych, wyzwalały postawy rozpięte pomiędzy paraliżującym strachem przed totalitaryzmem [...] a pełnym nadziei spoglądaniem na wieś i apoteozowaniem życia gromadzkiego” [96, s. 28—29].

Niepodległe dwudziestolecie przejęło cały bagaż ludowości dotychczasowej i ten jeszcze wzbogaciło, głównie pod wpływem żywiolowego ruchu ludowego. Właśnie w tym okresie chłopci, jako klasa społeczna, doszli wreszcie do uświadomienia sobie własnej odrębności nie tylko klasowej, ale i kulturowej. Uświadomienie to było oczywiście najwyższe u chłopskich działaczy, a zwłaszcza u inteligentów wywodzących się ze wsi i z wartościami kultury ludowej związanych — tych, którzy parali się literaturą. Doszło u nich — pod wpływem ideologii ruchu ludowego, regionalizmu i doktryny agraryzmu — do mitologizacji kultury chłopskiej jako kultury samorodnej, innej od kultury „pańskiej”, a zawierającej wartości uniwersalne, i inne widzenie świata.

Były to ideologiczne podstawy ludowości „nurtu chłopskiego” w

literaturze. Kiedy dawniejsza ludowość, ściśle inteligencka, była zewnętrzna, wynikła z „pochylenia się nad ludem”, była tematyką wiejską, to w omawianym okresie ukształtowała się nowa ludowość, niejako wewnętrzna, istotnościowa, immanentna.

Nowa ludowość, ukształtowana w latach trzydziestych przez pisarzy nurtu chłopskiego, nie stworzyła jakichś jednolitych, wspólnych kryteriów estetycznych, żadnych nowych wzorców literackich. Nie był to nowy jakiś prąd estetyczno-literacki, lecz — powiedzmy — mityczno-klasowo-kulturowy. Wspomniane wyżej grupy literackie kierowały się — w zróżnicowanym zresztą nieco stopniu — przekonaniem, „iż tylko klasa chłopska poprzez swoich literackich przedstawicieli może dać artystyczny wyraz własnym doświadczeniom społecznym i kulturowym i jest w stanie stworzyć nowoczesną samoistną kulturę. [...] Chłopski ruch literacki lat trzydziestych dokonał rzeczywistej zmiany w społecznym pojmowaniu ludowości. Przeciwstawił kulturę ludową kulturze szlachecko-inteligenckiej jako samoistną, posiadającą odrębny kanon wartości moralnych i społecznych, formację kulturową. [...]. Generalnym dążeniem chłopskiego ruchu pisarskiego było postawienie znaku równości między kulturą ludową a narodową, uczynienie ludowego dobrem narodowej kultury” [182, s. 90—92].

Chłopski ruch literacki, zorientowany już na całość kultury ludowej w jej stosunku do narodowej, doprowadził do swoistego dialogu kultur w sensie analizowanym przez Rocha Sulimę, a więc w sensie uznania partnerstwa kultur (tu ludowej i narodowej), uświadomienia ich odrębności, przeciwieństw i sprzeczności, form współzycia, wzajemnego ich dopełniania się itp. „Geneza dialogu — pisze Sulima — zawarta jest niejako immanentnie w tworzeniu się społeczeństw klasowo zróżnicowanych. Dialogi ujawniają się i nabierają znaczenia jako akty świadomości ideologicznej, politycznej i artystycznej w momencie zdobywania przez klasy dawniej społecznie zdeprecjonowane świadomości historycznej i tożsamości kulturowej”. Albowiem „kultura narodowa istnieje jako całość poprzez dopełnianie się kultur”. Jest też faktem, że „jedna kultura nie może «poznać siebie», nie może zdobyć świadomości siebie bez rozpoznania się, «przejrzenia się» w lustrze innej kultury” [162, s. 168—178].

Należy więc zapytać, co wnosił do dialogu ludowy nurt literac-

ki okresu dwudziestolecia? Można by to śledzić na przykładzie analizy twórczości jego reprezentantów. Można by wybrać na przykład Stanisława Czernika — teoretyka literatury ludowej z bogatą jego twórczością etnograficzno-folklorystyczną, a zarazem poetę — oraz skupioną przy nim grupę poetów i pisarzy. Wykazać by można dominującą tu doktrynę autentyzmu oraz osadzenie się jego twórczości naukowej i poetyckiej w ówczesnych prądach psychologicznych i filozoficznych, takich jak bergsonizm z jego spontanicznością, intuicjonizm czy teoria podświadomości Junga — wszystko to, co wyznaczyło jego postawy twórcze: samorodność, arcy-polskość i chłopskość. Można by tak zająć się stanowiskiem Wojciecha Skuzy w jego pojmowaniu sztuki chłopskiej jako tej, której warunkiem jest zjednoczenie się twórcy „z wewnętrzną treścią życia społecznego wsi”, z prawdą o życiu chłopskim, z wiejskim światopoglądem, z regułami chłopskiego myślenia itd. — z wszystkim tym, co przeciwstawia się tendencjom kosmopolitycznym. Tak można by zająć się i innymi reprezentantami tego nurtu, na co jednak nie ma tu miejsca. Zatrzymam się więc nad ogólnymi stwierdzeniami teoretyków literatury w tej kwestii.

Oto jeden z ważkich tematów literackich, „który przez całe lata, także w poezji i prozie powojennej, w różnych mutacjach i ujęciach zjawiał się w wielu utworach, fascynował pisarzy wywodzących się ze wsi: chodziło o opis ambiwalencji zrodzonych przez wielki ruch emancypacyjny mas ludowych, o owo podwójne wpisanie w kulturę wyniesioną z dzieciństwa i kulturę nabytą z wykształceniem, przez przeniesienie się do miasta” [18, s. 50]. Cenne jest dalsze ogólne stwierdzenie, że oto następcy Orkana, „ludzie nowi”, „dają znać o sobie w literaturze dwudziestolecia międzywojennego od razu na wszystkich frontach. Sadowią się w kręgu grup awangardowych w latach dwudziestych (Młodożeniec, Przyboś), później budują własne programy literackie (Czuchnowski, Olcha, Skuza, Czernik), rozwijają koncepcję literatury klasowej, twórczości «w służbie mas», walczą o prawo do pisania sobą (Czernik), dla celów artystycznych wykorzystują odmienność doświadczeń społecznych i odrębność wyobraźni (Morton, Piętaś), uprawiają modną w latach trzydziestych prozę środowiskową (Worcell, Kowalski)” [18, s. 79].

I otóż dialog prowadzony między innymi ukierunkowaniami lite-

rackimi, o literaturę nurtu chłopskiego. Rozwinęły się namiętne dyskusje. Objęły one całą prasę literacką, nie tylko lewicową, lecz także powiązaną z endecją i sanacją. „Świadome manifestowanie przez twórców własnej odrębności w sensie klasowym, wyobrażeniowym i psychicznym wzbudziło niezwykle namiętności. Zagrożony bowiem został w naszej kulturze pewien mit, ukształtowany jeszcze w czasach niewoli, mit jednorodności kultury narodowej; ową jednorodność rozumiano przede wszystkim jako kontynuację wzorców i konwencji, wypracowanych przez szlachtę i później przez inteligencję” [18, s. 129]. Odnośnie do samej ludowości, prymat w krytycznym do niej ustosunkowaniu wiodła awangarda literacka. Zmierzała ona do przerwania stałego wątku wsi w umysłowości polskiej, ciągnącego się od Brodzińskiego po Żeromskiego. Twierdziła, że idea wsi, ruralizm — to idee wsteczne, stanowiące wyraz zacofania cywilizacyjnego. Tym ideom przeciwstawiała miejskość i wielkowiejskość, naturę — technice. Tak powstał jeden z podstawowych dylematów kultury polskiej — zacofania i postępu. A jednak późniejsza Awangarda Krakowska zdołała wiązać tendencje awangardowe z ludowością. Zasługą awangardy jest jednak to, że wyjaskrawiła ona omawiany problem, co pozwala na zrozumienie przejawów ludowości w kulturze współczesnej [80, s. 278].

Faktem pozostaje ogromny, ilościowo i merytorycznie, wkład literatury nurtu chłopskiego i dyskusji dotyczącej ludowości do literatury i kultury narodowej okresu międzywojennego.



## MIEJSCE I ROLA LUDOWOŚCI W POLSCE LUDOWEJ

### Stare i nowe orientacje ideowe

Pisanie o ogromnych zmianach zaszłych w Polsce po II wojnie światowej pod każdym względem jest chyba zbyt częste. Zna je każdy współczesny obywatel. Jeśli poruszę tu istotne fakty, to tylko po to, by uzyskać ogólne tło i punkt odniesienia do problemów nas tu interesujących.

A więc: przesunięcie granic państwowych. W wyniku postanowień międzynarodowych Polska znalazła się na piastowskim obszarze „wyjściowym” — sprzed tysiąca lat — między Bugiem a Odrą. Nowe ziemie zostały zasiedlone przez ludność „ze starego kraju” oraz repatriowaną z zagranicy. Za jednym niemal zamachem dokonano podstawowych reform społeczno-gospodarczych: likwidacji ziemi obszarnej, a stąd podstawy egzystencji dotychczasowego ziemiaństwa; nadzielenie ziemią masy ludności małorolnej; nacjonalizacji przemysłu, transportu, banków itd.; stworzono podstawy szybkiego rozwoju przemysłu, a stąd miejsca pracy dla milionów rąk roboczych. Powstały pełne warunki dla nowej, egalitarnej struktury społeczeństwa. Jedną z podstawowych idei nowego państwa stało się upowszechnienie oświaty i nauki.

Dzieje wewnętrzne kraju, w tym i kultury, dzieli się zazwyczaj na trzy okresy: wstępny, liberalny 1945—1949; okres lat 1949—56, zwany także stalinowskim, o specyficznych założeniach polityki kulturalnej; i okres współczesny, po roku 1956.

Jak w tych okresach przedstawiają się nasze sprawy ludowości w kulturze narodowej?

Tu muszę się nieco cofnąć do lat wojny i okupacji. Były one dla

chłopów i chłopskiej kultury znamienne. Już wtedy bowiem powstał „ludowcowy program ludowości”.

Klęska wrześniowa 1939 roku i utrata niepodległości wywarły ogromny wpływ na świadomość i postawy chłopów. Nastąpiło na początku okupacji hitlerowskiej wzmożenie napięć klasowych. Chłopi bowiem obwiniali powszechnie za poniesioną klęskę nie tylko rząd sanacyjny, z którym przecież przez wiele lat walczyli, ale w ogóle „panów”, a więc inteligencję. Było to spotęgowaniem międzywojennej ideologii o podziale społeczeństwa i kultury na dwie sfery: „pańską” i „chłopską”. Z czasem sytuacja zaczęła się wyrównywać, a to w wyniku ciosów zadawanych społeczeństwu przez okupanta. Uczestnicząc masowo w wojnie 1939 roku, chłopcy wykazali wysoki stopień patriotyzmu. Wzmógł się on jeszcze w czasie okupacji, a jego przejawami były: stały opór stawiany polityce agrarnej okupanta; udzielanie opieki wysiedlonym z ziem włączonych do Rzeszy, w końcu z Warszawy po klęsce powstania; masowy udział w podziemnej akcji oporu zarówno w postaci cywilnej, jak i zbrojnej (oddziały Batalionów Chłopskich, Armii Krajowej, Armii Ludowej); udział w podziemnych organizacjach politycznych (zwłaszcza „Roch”) itd. Znamienne, że naczelny organ Komendy Głównej Batalionów Chłopskich nosił tytuł „Żywią i Bronią”. Bo istotnie, wieś stała się podstawą biologicznego utrzymania narodu.

Charakterystyczne też, że w czasie okupacji zyskały na wartości tradycyjne cechy kultury wsi, nastąpił jakby wtórny tradycjonalizm „z musu”. Wtedy to, wskutek restrykcji ekonomicznych okupanta, na znaczeniu zyskała tradycyjna technika cechująca się z konieczności nawrotem do gospodarowania naturalnego (młynki, żarna, domowy wyrób tłuszczów, mydła, skór, tkanin itd.). W takiej sytuacji ukształtował się nie tylko powszechny patriotyzm chłopów, ale swoisty solidaryzm narodowy i egalitaryzm w społecznych postawach.

Sprawy kultury budziły w ruchu ludowym stale duże zainteresowanie, o czym świadczy przez dziesiątki lat publicystyka ludowa i odpowiednie akcje kulturalno-oświatowe. Sprawy te były poważnym przedmiotem zainteresowania ruchu ludowego zarówno w okresie okupacji, jak i tuż po odzyskaniu niepodległości.

Otóż najistotniejszymi stały się *Wytyczne programowe polityki kulturalnej* z roku 1942, opublikowane przez Centralne Kierow-

nictwo Ruchu Ludowego. Mówią one między innymi, że po raz pierwszy w historii pojawiła się konieczność i szansa „pokierowania sprawami kultury zgodnie z interesem mas ludowych; po raz pierwszy w dziejach wszystkie warstwy narodu zajęły czynną, świadomą postawę obywatelską. Doświadczenia wojenne i okupacyjne dowartościowały problematykę kultury, a zarazem upowszechniły przekonanie o jej decydującej roli w walce o byt narodowy”. Zakładały one równouprawnienie kulturalne, demokrację kulturalną. „Największe nadzieje rokowała przy tym — według kierownictwa «Rocha» — aktywność mas chłopskich, manifestująca się na gruncie kultury ludowej”. „Gdy chodzi o kulturę ludową — głosiły *Wytyczne...* — przedmiotem troski nie może być jedynie zachowanie dorobku przeszłości, lecz przede wszystkim tworzenie własnego stylu życia, własnych sposobów zaspokajania aktualnych potrzeb. Kultura ludowa ma szczególną wartość dla kultury narodowej, bo wyrasta z rodzimego pnia, jest tworem człowieka zrosniętego z ziemią, żyjącego pełnią życia w naturalnym środowisku przyrody, nie dotkniętego zgubnymi wpływami nadmiernego zróżniczkowania warunków i pracy zawodowej. Możliwie najpełniejsze wyzyskanie dorobku kultury ludowej w rozwoju kultury ogólnonarodowej winno być przedmiotem świadomych i usilnych starań” [82, s. 26—28].

U podstawy powyższego programu legła niewątpliwie i idea młodopolska, i agrarystyczna. Idea, że jedyną warstwą kulturotwórczą są chłopi, apologia kultury ludowej jako rezerwatu najwyższych wartości humanistycznych, domaganie się „uludowienia narodu” itd. — wszystko to było gorąco dyskutowane z różnych pozycji ideowych w latach okupacji. Dyskusja i spory wybuchły ze zdwojoną siłą po odzyskaniu niepodległości. Tym sporom nie można tu poświęcić więcej miejsca. Faktem jest, że sprawa związków kultury ludowej z narodową stała się jednym z głównych przedmiotów ówczesnej publicystyki. Istotne też, że właśnie ze strony ruchu ludowego wypłynęło dążenie nie tylko do wykorzystania najlepszych wartości kultury chłopskiej w kulturze narodu, ale i do zasypania — poprzez rozwój szkolnictwa i oświaty — istniejącego dotąd bolesnego rozdziału między kulturą wsi a kulturą „wyższych sfer”; że ruch ludowy kierował się naczelną dyrektywą powiązania i uwzględnie-

nia nurtu myśli chłopskiej z nurtem myśli inteligencji w imię stworzenia jedności narodu.

Aktywność społeczeństwa w zakresie zagospodarowania ludowych tradycji artystycznych była w latach 1945—1949 bardzo duża. Ruch ludowy i młodzież wiejska nawiązywały do programu z roku 1942 i do idei międzywojennych. Dawano temu wyraz na zebraniach, dożynkach, świętach ludowych. Programowe idee głosiły wówczas takie pisma, jak „Chłopski Świat”, „Chłopi”, „Wieś Tworząca”, „Wici” itd. Zakładano uniwersytety ludowe, spółdzielnie wydawnicze. Na forum społeczeństwa toczyła się ożywiona dyskusja nad sztuką ludową i jej rolą w społeczeństwie bezklasowym. W roku 1945 powstał Centralny Instytut Kultury, w latach 1946—1947 działał Ludowy Instytut Kultury, w roku 1947 utworzono Państwowy Instytut Badania Sztuki Ludowej, przekształcony (1949) w Państwowy Instytut Sztuki (potem Instytut Sztuki PAN). W 1949 roku utworzono Cepelę, jako naczelną organizację opieki nad sztuką ludową i w celu wytwórczości masowej przedmiotów bazujących na wzorach ludowych. Powstawały liczne amatorskie zespoły folklorystyczne.

Także oficjalne wypowiedzi władz państwowych podkreślały wyjątkowe znaczenie sztuki jako oddziaływającej najsilniej na społeczeństwo, przy czym odrodzenie całej sztuki polskiej ma przyjść właśnie ze wsi. Publicystyka ludowa głosiła, że kultura i sztuka ludowa mają szczególną moc w kształtowaniu osobowości człowieka i budzenia uczuć patriotycznych [zob. 52, s. 35—49; 129, s. 11—17]. Cały ten wielki rozmach działań został wkrótce po części przerwany, po części skierowany na inne tory.

Okres 1949—1956, w zakresie sztuki i literatury zwany socrealizmem, inaczej podszedł do tradycji ludowej. Dziedzictwo kulturowe ograniczył do tych treści, które były przejawem walki klasowej i takich, które zawierały idee postępowe i rewolucyjne. Tylko takie dziedzictwo klasy chłopskiej mogło wejść do kultury narodowej. Sztuka więc miała być sztuką zaangażowaną, wspomagającą przebudowę społeczeństwa. Rozszerzono przy tym pojęcie kultury ludowej na wszystkie warstwy pracujące społeczeństwa. Było to w pełni naśladowanie wzorca radzieckiego. W sytuacji rozwiniętej na wsi walki klasowej z kułactwem nastąpiło zerwanie z taką tradycją, jaką głosił dotąd ruch ludowy.

Jak niżej zobaczymy, okres ten zapoczątkował jednak serię prac inwentaryzacyjnych i dokumentacyjnych chłopskiego dziedzictwa kulturowego.

Etap zaś trzeci, współczesny (po 1956 roku), stał się okresem niezwykłego rozwoju akcji folklorystycznej i umasowienia sztuki ludowej w kulturze polskiej. Sytuacja jednak, w jakiej się powyższe odbywa, jest już znacznie zmieniona.

## Tradycja ludowa — własnością narodową

Dokumentacja kultury ludowej nabrała po II wojnie nowego rozmachu, ale już niemal wyłącznie w sposób zinstytucjonalizowany i głównie w ramach mecenatu państwowego.

Tak więc dokumentację przeprowadzają w pierwszej mierze — w ramach swoich zadań — muzea: specjalistyczne, ściśle etnograficzne (Warszawa, Łódź, Kraków, Toruń), oraz działy etnograficzne w około 120 placówkach regionalnego muzealnictwa ogólnego. Mamy ponadto do czynienia z masowym tworzeniem tzw. Izb Regionalnych dokumentujących miejscowe tradycje kulturalne. Liczba ich ciągle rośnie. W roku 1978 było ich około 1800 na terenie całego kraju [137]. Na podkreślenie zasługuje rozwój muzeów na wolnym powietrzu, zwanych popularnie skansenami. Z zaledwie kilku w okresie dwudziestolecia liczba ich — wraz z zabezpieczeniem zabytków budownictwa ludowego na miejscu, *in situ* — doszła do 39, co nie oznacza jeszcze zamknięcia akcji.

Dokumentację naukową kultury regionalnej prowadziły — obok wspomnianych muzeów — zarówno uniwersyteckie ośrodki etnograficzne, jak i placówki badawcze Polskiej Akademii Nauk. Te pierwsze doprowadziły do opublikowania takich na przykład pełnych ujęć kultury regionalnej, jak: *Kultura ludowa Wielkopolski* (3 tomy), *Kurpie. Puszcza Zielona* (3 tomy), *Kaszubi bytowski*, *Kultura ludowa Ziemi Dobrzyńskiej* i inne, jak też i monografie lokalnych (na przykład: *Nad rzeką Ropą*, *Wieś Rudawa i jej okolice* itd.). Podobną dokumentację prowadzi także regionalne instytuty badawcze, jak opolski, koszaliński czy olsztyński (tu na przykład publikacja *Kultura ludowa Mazurów i Warmiaków*).

Zjawiskiem zasługującym na szczególne podkreślenie jest działalność dokumentacyjna dużej liczby regionalistów, opisujących

z godną uznania pasją postacie i tajniki kultury ludowej swego regionu. Na czoło takich wysunął się niewątpliwie „rzeszowski Kolberg” — jak to go nazwano — Franciszek Kotuła (1900—1983), autor kilkunastu książek i setek artykułów z zakresu kultury regionalnej. Dzięki działalności szperackiej w źródłach zastanych oraz kilkudziesięcioletnim poszukiwaniom terenowym doszedł Kotuła do stworzenia niesłychanie bogatego archiwum dokumentacyjnego, które stanowi spuściznę źródłową dla kilku generacji badaczy.

Już od pierwszych lat po II wojnie na czoło działalności w zakresie ogólnopolskiej kultury ludowej wysunęło się Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, jedno z najstarszych towarzystw społeczno-naukowych (od 1895 roku). Opracowuje się tu od lat serię dokumentacyjną *Atlasu polskich strojów ludowych*, tu też rozpoczęto wydawanie *Polskiego atlasu etnograficznego*, przejęte z czasem przez Pracownię Polskiej Akademii Nauk. Są to wszystko dokumentacje o charakterze podstawowym.

Właśnie kilka podstawowych dokumentacji kultury chłopskiej dokonały pracownie Polskiej Akademii Nauk. W Instytucie Badań Literackich zajęto się dokumentacją i analizą zastanych źródeł folklorystycznych (tzw. literatury ludowej). Obok wielu opracowań tej placówki naczelne miejsce zajmuje monumentalne wydanie *Dziejów folklorystyki polskiej*, dotąd dwa tomy (do 1918 roku). W Instytucie Sztuki PAN istotne osiągnięcia mają dwie pracownie. Oto Pracownia Dokumentacji Polskiej Sztuki Ludowej spenetrowała cały niemal obszar kraju i zgromadziła ponad 85 tysięcy pozycji inwentarzowych (wywiadów, plansz) i około 60 tysięcy fotografii dotyczących twórców i twórczości ludowej. Opracowuje też systematycznie poszczególne rodzaje ludowej wytwórczości: ceramikę, malarstwo, rzeźbę, kowalstwo artystyczne i inne. Pod względem tej dokumentacji i opracowań Polska należy do czołówki w skali europejskiej. Podobnie Pracownia Dokumentacji Muzyki Ludowej przy tymże Instytucie zdołała przez wiele lat spenetrować większość obszaru kraju i zgromadzić ponad 60 tysięcy pozycji inwentarzowych. I ten też materiał jest stopniowo opracowywany i publikowany (na przykład *Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i Materiały. Kujawy*, 2 tomy).

Przedstawiłem najważniejsze tylko wydarzenia z zakresu utrwalania w społeczeństwie pisemnej i bezpośrednio przedmiotowej wiedzy o dorobku chłopskiej tradycji kulturowej. Cała taka dokumentacja pełni i może pełnić wiele bezpośrednich i potencjalnych funkcji. Jest i będzie główną podstawą wszelkiego rodzaju dociekań naukowych, także porównawczych z kulturami innych społeczeństw i obszarów kulturowych; wchodzi bezpośrednio w świadomość kulturową społeczeństwa jako wielowiekowy dorobek subkultury ludowej, jest przeto wartościowana jako istotny składnik kultury ogólnonarodowej. Staje się stąd elementem świadomości społecznej poprzez odtwarzanie warunków życia i twórczości ludu pracującego. Jest wreszcie — w postaci utrwalonego zasobu folkloru — stałym źródłem działań o charakterze artystycznym i ludycznym, stanowiących ważny element kultury masowej.

Na szczególną uwagę zasługuje społeczny ruch kulturalny w postaci zwłaszcza wielu stowarzyszeń lokalnych i regionalnych. Bazują one w swej działalności na kulturalnym dorobku regionu, jak i na dziejach kultury ogólnonarodowej, mającej swe odbicie w regionie (wydarzenia historyczne itd.). W dorobek regionu wchodzi oczywiście wytwory regionalnych postaci kultury ludowej, kultury chłopskiej. Wartości tej kultury weszły wyraźnie w perspektywiczny program działalności kulturalnej. W publikacji Ministerstwa Kultury i Sztuki z roku 1973 pt. *Program rozwoju kultury polskiej do 1990 roku* czytamy: „Można przewidywać i odpowiednio prognozować nowy rozwój specyficznej kultury regionalnej, związanej świadomie z elementami tradycji sztuki ludowej i zawodem rolnika. Byłby to jednak nie proces separacji kulturalnej, a element wzbogacenia kultury nowoczesnej, ogólnonarodowej, o tradycję sztuki ludowej i — szerzej — kulturalny dorobek klasy chłopskiej”.

Stwierdzenie powyższe jest i perspektywiczne, i *ex post* — stwierdza bowiem fakty już z dawna istniejące. Na tej też podstawie wybuchła na początku lat sześćdziesiątych publicystyczna dyskusja na temat tzw. neoregionalizmu. W jej wyniku rozszerzono pojęcie regionalizmu z wąskiego, bazującego głównie lub wyłącznie na folklorze, do szerokiego obejmującego całą infrastrukturę regionu, nawet jego sprawy ekonomiczne. Folklor pozostaje nadal jedną z głównych treści działalności regionalistycznej.

Stowarzyszenia i instytucje regionalne stawały się zazwyczaj

opiekunami zarówno miejscowych indywidualnych twórców ludowych czy to z zakresu ludowej plastyki (na przykład malarstwa, rzeźby) i innej wytwórczości kontynuującej lokalną tradycję artystyczną, czy też ludowej poezji i gawędziarstwa gwarowego, jak też lokalnych amatorskich zespołów folklorystycznych — pieśni, tańca, obrzędowych czy muzycznych. Działalność tych zespołów bazuje na autentycznym folklorze lokalnym, jest więc zazwyczaj podtrzymaniem i przedłużeniem autentycznych form i treści folklorystycznych.

Dużo miejsca zajęłoby szczegółowe omawianie ruchu społeczno-kulturalnego w Polsce. Jest to bowiem współcześnie ruch w istocie masowy. W każdym regionie, w każdym województwie istnieją dziesiątki zarówno tzw. twórców ludowych, jak różnego rodzaju zespołów folklorystycznych. Mecenasami ich są lokalne instytucje gospodarcze, przedsiębiorstwa, fabryki, szkoły, towarzystwa kulturalne itd.

Oddolny ruch społeczno-kulturalny był (i jest) tylko częścią infrastruktury instytucji, zajmujących się „zagospodarowaniem” artystycznych tradycji ludowych. Powstał niemal pełny ich system, niezbyt zintegrowany, ale obejmujący całą rzeczywistość kulturową, o którą chodzi.

Naczelną instytucją jest oczywiście Ministerstwo Kultury i Sztuki, nadające ogólny kierunek sprawom kierowania, opieki nad twórczością ludową, ideologii oraz udzielające finansowej pomocy działalności poprzez podległe mu szczeble administracyjne (wydziały kultury urzędów wojewódzkich, a także poprzez luźnie związane z Ministerstwem ogólnopolskie i regionalne zrzeszenia i instytucje). Rzecz znamienna, że w ramach tego Ministerstwa problematyka kultury ludowej zajmują się — obok Generalnego Konserwatora Zabytków — dwa departamenty: Departament Plastyki i Departament Bibliotek, Domów Kultury i Stowarzyszeń Regionalnych. Ministerstwo sięga więc merytorycznie bezpośrednio lub pośrednio aż do lokalnych domów kultury i gminnych ośrodków kultury, działających z reguły na budżecie lokalnym.

Podległy temu Ministerstwu Instytut Kultury niewiele zajmuje się problemami kultury ludowej, ponieważ skupia swoją działalność głównie na kulturze ogólnej. A znów wyłącznie folklorem zajmuje się Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury (dawniej



Centralny Ośrodek Kultury). Opiekuje się bezpośrednio amatorskim ruchem folklorystycznym, opracowuje odpowiednie poradniki i pomoce źródłowe dla tego ruchu, rozacza też opiekę nad festiwalami folklorystycznymi. Co pewien czas organizuje spotkania specjalistów pod nazwą: Forum Folklorystycznego.

Specyficzną — i chyba unikalną w Europie — organizacją społeczną o dużym znaczeniu praktycznym jest działające od roku 1968 Stowarzyszenie Twórców Ludowych (STL) z siedzibą w Lublinie, posiadające w terenie około 20 oddziałów. Od roku 1974 mecenat nad Stowarzyszeniem sprawuje Ministerstwo Kultury i Sztuki. Stowarzyszenie liczy około 800 członków rzeczywistych prawie z całego obszaru Polski, reprezentujących garncarzy, rzeźbiarzy, kowali, tkaczki, wycinankarki, twórczynie plastyki obrzędowej itp. (tych jest najwięcej), poetów, pisarzy chłopskich, gawędziarzy, muzykantów, tancerzy i śpiewaków ludowych. Stowarzyszenie stawia sobie za cel opiekę (materiałną i merytoryczną) nad działalnością wspomnianych wyżej twórców ludowych, umożliwianie im twórczości oraz prezentowanie się społeczeństwu. Kandydatów na członków kwalifikują specjalistyczne zespoły z ramienia rady naukowej przy stosowaniu odpowiednich kryteriów. O działalności Stowarzyszenia informuje własny „Biuletyn Informacyjny”, zawierający także wybrane przykłady twórczości swych członków.

Należy podkreślić, że STL w podtrzymywaniu twórczości ludowej kładzie nacisk na jej formalną ciągłość i autentyczność.

Inny charakter ma potężna finansowo organizacja wytwórcza, wykorzystująca szeroko motywy plastycznej twórczości ludowej w wytwórczości masowej — Związek Spółdzielni Rękodzieła Ludowego i Artystycznego „Cepelia”. Założona uchwałą Rady Ministrów w 1949 roku, postawiła sobie za cel działalność w kierunku „zachowania spuścizny kulturowej polskiego ludu pracującego, utrwalanie tożsamości kulturowej narodu, współdziałanie w tworzeniu współczesnej kultury socjalistycznej, w szczególności przez tworzenie nowych i kultywowanie tradycyjnych wartości kultury materialnej, organizowanie i rozwijanie rękodzieła ludowego i artystycznego, sztuki i przemysłu artystycznego”.

Powyższe cele realizuje Cepelia przez zorganizowaną spółdzielczo drobnią wytwórczość przedmiotów użytkowych wzorowanych prze-

de wszystkim na sztuce ludowej. W ostatnich latach Cepelia skupiała: 80 spółdzielni przemysłu ludowego i artystycznego pracujących systemem rzemieślniczym, półfabrycznym czy nawet taśmowym; 6 zrzeszeń wytwórców rękodzieła ludowego i artystycznego o charakterze branżowym, pracujących głównie systemem nakładczo-chałupniczym; 5 regionalnych biur sprzedaży własnych wyrobów; ponad 300 sklepów sprzedaży detalicznej, w tym kilka zagranicznych (Belgia, Holandia, Francja, Stany Zjednoczone).

Chodzi zatem o masę towarową wnoszącą do skarbu państwa niebagatelne sumy, a z eksportu sporo dewiz. Spółdzielnie te pracują więc na takich zasadach, jak przedsiębiorstwa produkcyjne, a więc między innymi według z góry ustalonych planów produkcyjnych, przy czym spółdzielnie, z racji większej centralizacji i masy towarowej, są bardziej uprzywilejowane niż zrzeszenia skupiające indywidualnych twórców ludowych i wytwórców.

Asortyment towarowy wytwarzany przez placówki Cepelii jest bardzo szeroki. Są to wszelkiego rodzaju wyroby tkactwa artystycznego: pasiaki, dywany, kilimy, narzuty itd., projektowane przez plastyków przy udziale także ludowych artystów, zachowujące jednak — w pewnej choćby mierze — cechy regionalne. Cepelia podejmuje się także produkcji, według wzorów staropolskich, kilimów i gobelinów. Ze zdobień hafciarskich oferuje hafty regionalne (kurpiowski, żywiecki itd.), podobnie regionalne koronki. Robi meble naśladujące ludowe — proste, logiczne w konstrukcji, zdobne w elementy rzeźbiarskie, rekonstruuje, według wzorów ludowych, dawne sprzęty dłubane i bednarskie, wytwarza dawne instrumenty ludowe, zabawki, utensylia obrzędowości ludowej (turonie, kozy, maski), małe formy drewniane (patery, misy, deseczki), malowane ptaszki itd.

Ważną i nader pokupną jest ludowa rzeźba figuralna tworzona przez artystów ludowych, którzy — ze względu na masowy popyt — zmuszeni są do wielokrotnego powielania tych samych form. Zainteresowanie budzą też wzorowane na sztuce ludowej: plecionkarstwo z trzciny czy słomy, ceramika z garncarstwem na czele, wszelkiego rodzaju wyroby ze skóry (torby, nesesery, walizki, portfele itp.), wycinanki z papieru, ozdoby i biżuteria z metalu czy wreszcie lalki ludowe. Należy też dodać, że Cepelia utrzymuje kilka „własnych” zespołów folklorystycznych.

Wszystko powyższe wskazuje, że współcześnie mamy do czynienia ze sztuką ludową odmiennego niż dawniej charakteru i pełniącą inne już funkcje w społeczeństwie.

Ożywienie tej sztuki aż do jej masowości jest funkcją takich mecenasów, jak: Stowarzyszenie Twórców Ludowych, wydziałów kultury, urzędów wojewódzkich, a zwłaszcza głównego mecenasa — Cepelii. Swoje znaczenie ma także Fundusz Twórczości Ludowej i Artystycznej. W zakresie twórczości ludowej działają zgodnie czynniki naukowe, kulturalne i gospodarcze. W wyniku działania tych sił dotychczasowy twórca awansował do artysty. Dobrze się stało, że Cepelia oddzieliła wyraźnie sztukę ludową od rzemiosła i przemysłu artystycznego, choć w społecznym odczuciu nie jest to tak wyraźne. Sztuka ludowa jest współcześnie już tylko częściowo sztuką klasy chłopskiej, uprawiają ją także twórcy z miasta. Gdy dawniejszy twórca ludowy działał dla siebie i własnego środowiska, współczesny — już dla całego społeczeństwa (i dla zagranicy).

Ta kultura artystyczna — podtrzymywana, reanimowana i wzbogacona nowymi wytworami — wrosła silnie w naszą kulturę współczesną. Nastąpił wzrost zainteresowania sztuką ludową szerokich kręgów społeczeństwa. Upowszechniają ją zarówno specjalne sklepy Cepelii, jak liczne targi, kiermasze, jarmarki czy festiwale. Przedmioty tej sztuki służą już ogółowi społeczeństwa, są masowo nabywane i weszły niemal do wszystkich mieszkań co ambitniejszych obywateli.

Sztuka ta przestała już służyć jako inspiracja dla awangardy artystycznej, ale nabrała dla kultury narodowej symboli tradycji, narodowej odrębności, kulturowej ciągłości i najbardziej reprezentacyjnych cech [zob. 53, s. 76—100]. Taką też rolę pełni dla Polonii zagranicznej i w ogóle dla zagranicy.

## Od folkloru do folkloryzmu

Sytuacja w zakresie folkloru jest podobna do tej w sztuce ludowej. Funkcjonuje więc folklor żywy, już jednak nie „klasyczny”, lecz „współczesny”, ten zamknięty w ramy rodzinne, żyjący w grupach dzieci i nastolatków, w zespołach zawodowych — żołnierskich, studenckich itp. — w środowiskach robotniczych i in-

nych. Jest on przedmiotem badań etnografów i folklorystów. Folklor ten, w którym brak już przeważnie tradycyjnych treści obrzędowych w ich dawnej, pełnej postaci — nie ma wartości spektakularnych, nie „żyje” więc na szerszym forum społeczeństwa. Na bazie więc powszechnego niemal zainteresowania tradycyjnymi formami folkloru rozwinął się folklor wtórny, wznawiany, podtrzymywany celowo, stwarzany dla celów widowiskowych na zasadzie zjawiska nazwanego folkloryzmem. Co to za zjawisko?

Już przed laty (1965) usiłowałem wprowadzić ten termin — mimo oporu — w użycie, celem odróżnienia tego odrębnego zjawiska od używanego dotąd tylko jednego terminu — folklor. Z czasem nadałem mu zakres znaczeniowy, który potwierdziło życie. Pisałem, że określenie folklor i folkloryzm odnoszą się do dwóch kategoriale odrębnych rzeczywistości społeczno-kulturowych. Folklor — obojętne, czy pojmujemy go wąsko, czy najszerszej — jest określoną wiedzą i twórczą umiejętnością artystyczną danej społeczności. Jest on zatem: (1) ściśle związany ze społecznym podłożem, z warunkami życia i z samym życiem danej społeczności, jest też w swych treściach i formach odbiciem warunków tego życia; (2) utrzymywany w świadomości członków społeczności i przekazywany przez tradycyjną transmisję bezpośrednią, a więc ustnie, w pełnym kontekście życia tej społeczności, stąd (3) nosiciele jego są zarazem twórcami, wykonawcami (aktorami) i widzami. Jako taki, folklor rozwija się, zmienia i przekształca wraz ze zmianami w życiu społeczności lokalnych. Ponieważ warunki te zmieniły się w ostatnim okresie w sposób istotny, tradycyjny folklor jest już w ogromnej swej większości kartą zamkniętą, jest po prostu skarbnicą, do której się sięga w miarę potrzeby. Niektóre tylko gatunki folkloru — jak już wspomniałem — są jeszcze żywe lub też celowo podtrzymywane. Ale złudzeniem jest, by dało się ten tradycyjny folklor w życiu jego własnego środowiska dzisiaj utrzymać. Nie można przecież przywrócić warunków, w których on wyrósł i żył.

Inaczej zupełnie przedstawia się sprawa z folkloryzmem. Mówiąc najogólniej, folkloryzm polega na celowym stosowaniu w szczególnych sytuacjach bieżącego życia wybranych treści i form folkloru, branych bądź jeszcze wprost z terenu i przenoszonych w sytuacje odmienne od naturalnych, bądź też czerpanych z folklorystycznej dokumentacji, a odtwarzanych w sytuacjach celowo zaaranżowa-

nych. Ta druga sytuacja staje się i będzie się chyba stawać coraz częstsza w konsekwencji zanikania autentycznego i żywego folkloru klasycznego.

Do istotnych cech folkloryzmu należałyby więc: (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 lub więcej autentyzowanej lub też przetworzonej, a nawet łączonej z elementami obcymi tym treściom, dla zaspokojenia indywidualnych czy zbiorowych potrzeb estetycznych i innych; (3) występowanie tych elementów w pewnych tylko sytuacjach, częstokroć specjalnie wywołanych, odmiennych od ich autentycznego występowania. Jako takie zatem elementy folkloru wchodzące w obręb folkloryzmu odrywane zostają od swych naturalnych nosicieli i od swego naturalnego środowiska i są powoływane niejako do wtórnego, sztucznego życia na forum znacznie szerszym. Przy współczesnych środkach masowego wizualnego przekazu forum tym staje się w praktyce częstokroć całe społeczeństwo.

Gdy więc folklor, jak wyżej scharakteryzowano, ma nie tylko ograniczone możliwości życia i rozwoju, ale — jak zresztą cała tradycyjna kultura ludowa — kurczy się i staje raczej kategorią historyczną, to folkloryzm nie ma — teoretycznie rzecz biorąc — żadnych ograniczeń. Można nawet powiedzieć, że tradycyjna kultura ludowa, a zatem folklor — będzie mógł „istnieć” nadal w życiu społeczeństwa tylko w postaci folkloryzowanej.

W przeszłości — jak widzieliśmy — folkloryzm był tym spoiwem, które łączyło czy miało łączyć nurt kultury ludowej z kulturą ogólnonarodową. Był jednym z elementów kształtowania się narodu i nowoczesnego społeczeństwa, a zarazem wyrazem jego dążeń do integracji. Pełnił funkcję kulturalną, zarazem klasową i polityczną. Gdy u nas był przejawem walki o niepodległość, także walki o społeczne, kulturalne i polityczne prawa chłopów, a z drugiej strony — elementem polityki rządowej o nadanie kulturze jej narodowego stylu, gdzie indziej poszedł nawet na służbę narodowego szowinizmu.

Jakie są siły utrzymujące folkloryzm dzisiaj?

Stefan Czarnowski mówił, że folklor polski jest bardzo zróżnicowany tak, jak zróżnicowane jest społeczeństwo. Obok więc wiejskiego, chłopskiego, istnieje folklor miejski, drobnej czy średniej szlachty, folklor inteligencji i proletariatu miejskiego (41, s. 93). Otóż w dzisiejszej kulturze narodowej, obok nurtu folkloryzmu opartego na tradycyjnej kulturze wsi, mamy i inne, polegające na wykorzystywaniu wszystkich tych folklorów. Dzieje się to na równi z korzystaniem z historycznego dorobku całej kultury narodowej, obojętne, czy miała ona w przeszłości charakter szlachecki, burżuazyjny, chłopski czy proletariacki. Wszystko to jest niczym innym, jak nawiązywaniem do tradycji i jej wykorzystywaniem dla tworzenia kształtów kultury współczesnej.

Tworzenie się współczesnej jednolitej kultury narodowej, łączącej już bez reszty wszystkie warstwy narodu, nie może polegać tylko na masowości modernistycznych faktów cywilizacyjnych obejmujących cały naród, ale także — na włączaniu w ten proces selektywnie wybranych elementów tradycji narodowej, w tym najlepszych elementów folklorów wszystkich składających się na naród historycznych warstw społecznych.

Wszystkie te folklory stały się już zamkniętymi kartami historii narodowej. W procesach współczesnego egalitaryzmu narodowego treści tych folklorów stały się społecznie i klasowo obojętne, są już tylko obiektywnymi faktami historii narodowej. Bez żadnych zatem oporów można je łączyć na zasadach obiektywnych schematów sztuki w jeden nurt folkloryzmu, ale w prądzie bazującego właśnie na nich współczesnego patriotyzmu narodowego. W taki sposób tworzy się współczesny folklor tradycji historycznej całej społeczności narodowej, powstaje jakby współczesna postać folkloru narodowego.

Proces ten — śmiem twierdzić, a co już stanowi odrębny temat — idzie dziś szeroko przez świat. Ma on też swoje charakterystyczne wyznaczniki i racje. Mamy oto z jednej strony powszechny proces kosmopolityzacji kultury świata, z drugiej zaś — proces przeciwny: wydobywanie w obrębie organizmów narodowych i państwowych najlepszych własnych cech kulturowych znajdujących zarówno w historii narodowej, jak przede wszystkim w kulturze ludowej. Wcielaniem w nowe konstelacje kulturowe elementom tradycji nadaje się — przez swoistą sublimację — wysokie wartości

użytkowe, a zarazem narodowe, zaspokajające określone potrzeby kulturalne i społeczne. W ten sposób kultury narodowe w tym cywilizacyjnym zrównaniu nabierają własnego zabarwienia, co je chroni przed zgnącą uniformizacją. Dzięki temu kultury poszczególnych społeczeństw uzyskują własne oblicze, własną niepowtarzalną indywidualność — stają się zintegrowanymi kulturami narodowymi [20, s. 310—314].

Tak więc folkloryzm jest swoistą potrzebą nawrotu do przeszłości. Współczesny świat, znudzony monotonią cywilizacyjną, zbyt gwałtownym tempem życia itd., doszedł do przekonania, że rewolucja techniczno-cywilizacyjna nie spełniła oczekiwanych nadziei. Stąd nostalgia, tęsknota za minionymi kształtami przeszłości. To stąd zainteresowanie strojami babek, poszukiwanie rekwizytów z dawnej epoki — mebli, narzędzi, naczyń, ozdób itp. To przywracanie do łask dawnego tanga, rumbi, passo dobre i innych. To sięganie w twórczości kompozytorskiej do twórcywa ludowego lub bezpośrednio odtwarzanie ludowego repertuaru pieśniowego aż do współczesnej muzyki typu *country*. Na powszechnym zainteresowaniu kulturową tradycją przemysł zachodni zrobił kokosy, by ową nostalgię do ludowej prostoty zaspokoić. Była to — i jest — moda. Ale czy tylko moda? Czy to zwykły romantyzm?

Przypomnijmy sobie głośny serial telewizyjny *Korzenie*. Zdradza on głębsze poza modą treści. Są nimi głównie poszukiwanie własnej — często etniczno-narodowej — tożsamości, właśnie we własnych, ludowych tradycjach kulturowych. Wyrazem tych dążeń jest także nawrót czy pielęgnowanie mowy ojczystej, awans wielu gwar czy narzeczy do godności języka narodowego — stąd typowe w wielu społeczeństwach Zachodu zjawisko dwujęzyczności i dwukulturowości.

Ale obok tej historycznej tradycji kulturowej ujawnia się — właśnie w czasach nam współczesnych — inny jeszcze czynnik. Jest nim obiektywne uznawanie głębokich wartości artystycznych i ogólnoludzkich, tkwiących zwłaszcza w folklorze: w gawędach, opowieściach, balladach, przyśpiewkach, pieśniach, muzyce instrumentalnej i łańcach. Nastąpił niewątpliwy wzrost świadomości odnośnie do tych wartości.

U nosicieli tych wartości — w ludzie wiejskim — świadomość tych wartości była długo uśpiona, tkwiła potencjalnie. Wzrosła ona

wtedy, gdy te wszystkie wytwory folklorystyczne, jako dorobek wielu poprzednich pokoleń, zaczęły — jak woda w suchym klimacie — wsiąkać w piasek, odchodzić w przeszłość, zanikać. I tak u ludzi wsi zaczęło narastać również poczucie żalu za minionymi kształtami własnej kultury, swoista nostalgia.

Nie będę daleki od prawdy, gdy powiem, że głównym środkiem i sposobem zaspokojenia owych tęsknot — i w świecie, i w kraju, i na polskiej wsi — stał się powszechny nurt folklorystyczny. Wykwitem zaś tego ruchu stały się właśnie festiwale folklorystyczne. Nie ma dzisiaj kraju, w którym nie urządzano by takich festiwali. Klasycznym przykładem może być Bułgaria — kraj gwałtownych przeobrażeń industrialno-urbanizacyjnych, ale bardzo bogatych i jeszcze dość żywych tradycji folklorystycznych. Corocznie odbywają się tam lokalne przeglądy kapel ludowych, instrumentalistów, twórców ludowych i zespołów amatorskich. Na nich wybiera się osoby i zespoły do przeglądów regionalnych, te z kolei wyznaczają reprezentantów do festiwali ogólnokrajowych i na forum zagraniczne. Podobnie jest w Rumunii i w Czechosłowacji.

Istnieją w świecie i u nas — jak wiadomo — różne rodzaje festiwali. Były i są festiwale o zasięgu międzynarodowym, jak na przykład u nas w Zielonej Górze. Są festiwale krajowe — jak w Strażnicach w Czechosłowacji, czy dawniej u nas w Płocku. Są festiwale „sprofilowane” geograficznie, jak na przykład Festiwal Folklorystyczny Krajów Naddunajskich, odbywający się na Węgrzech, czy niedawny zakopiański Festiwal Folkloru Ziemi Górskich. Występują na nich zazwyczaj zespoły różnych kategorii — od autentycznych po stylizowane. Są też wreszcie festiwale regionalne, jak na przykład „Jasielskie Okółki”, festiwal żywiecki zespołów góralskich i wiele innych tego typu. Czymś szczególnym jest Światowy Festiwal Polonijnych Zespołów Folklorystycznych odbywający się co trzeci rok w Rzeszowie, pod patronatem Towarzystwa Łączności z Polonią Zagraniczną „Polonia” (szósty z kolei odbył się w roku 1983). Uczestniczą w nim zespoły z wszystkich większych skupisk polonijnych na świecie, nawet w Australii.

Każdy rodzaj festiwalu folklorystycznego jest charakterystycznym zjawiskiem kulturowym nadającym się do, szczegółowej analizy. Każdy też z nich jest interpretowany od strony jego kolorytu i odbioru przez publiczność w różnych organach prasowych. Festi-



wale takie, jako „klasyczny” wyraz folkloryzmu, stały się przedmiotem wielu sympozjów naukowych, krajowych i międzynarodowych. Na Węgrzech (Budapeszt) powstał nawet międzynarodowy organ pod nazwą „Folklorismus Bulletin”. Trudno na tym miejscu zająć się tymi zjawiskami bardziej szczegółowo.

Spróbujmy jednak dać tutaj pewne zbliżenie zjawiska festiwalu folklorystycznego. Wybierzmy taki, który stoi — można rzec — na przejściu między folklorem „żywym”, autentycznym, a folkloryzmem. Będzie to Festiwal Kapel i Śpiewaków Ludowych, odbywający się corocznie w Kazimierzu nad Wisłą. W roku 1983 był to już XVI festiwal.

Festiwal Kapel i Śpiewaków Ludowych ma swoje wyraźne oblicze. Należy do takich festiwali, które — jak to przed paru laty określiła Jadwiga Sobieska — są „najbliższe ziemi”. Odpowiada on ściśle swej nazwie i swym założeniom wyrażonym w regulaminie, konsekwentnie przez organizatorów od lat przestrzeganych: „celem festiwalu jest przegład i ochrona najcenniejszych tradycji autentycznego śpiewu i muzykowania ludowego oraz popularyzacja tych tradycji w społeczeństwie”.

Festiwal ściąga zatem wykonawców nie szkolonych zawodowo, prostych, surowych, tych „wyrosłych z gleby rodzinnej”, takich artystów, którzy prezentują słuchaczom swój własny, lokalny folklor, przekazywany i wyuczony w sposób bezpośredni lub też tworzony ściśle na lokalnej tradycji folklorystycznej. Ściąga więc solistów-śpiewaków i wokalne zespoły wykonujące pieśni ludowe głosami białymi, nie szkolonymi; ściąga solistów-instrumentalistów, którzy — obok popularnych instrumentów, jak skrzypce, klarnet, kontrabas czy trąbka — prezentują umiejętności gry na starych, lokalnych czy regionalnych instrumentach, jak: dudy, kozioł weselny czy ślubny, sierszeńki, mazanki, zióbcoki, cymbały, harmonia polska, różnego rodzaju fujarki, piszczałki itd. — aż do gry na zwykłym listku. Chodzi też o to, by zestawy instrumentów w kapeli odpowiadały ściśle tradycji regionalnej, z udziałem takich typowo regionalnych instrumentów, jak maryna, burczybas, diabelskie skrzypce, bazuny, trąbity, bębenek, harmonia pedałowa itd. A także o to, by sposób, styl wykonania, był swój, lokalny, ludowy. Bo w

tym wszystkim zawarty jest bezcenny dorobek wielu pokoleń w zakresie ludowej kultury muzycznej poszczególnych regionów. Wszystko to należy przecież do ogólnonarodowego dorobku kulturowego.

Czym więc jest ten festiwal od strony wykonawstwa, odbioru, funkcji i znaczenia kulturowego?

Festiwal Kapel i Śpiewaków Ludowych w Kazimierzu jest festiwalem folklorystycznym. Znaczy to, że jego istotą jest folklor, a ściślej jego część dotycząca ludowego muzykowania i śpiewu. Jest to więc — można rzec — „świętowanie w atmosferze folkloru”: chłonięcie czy odbiór przez zgromadzoną w wolnym czasie publiczność, w formach organizacyjnie z góry ustalonych, gry lokalnych czy regionalnych kapel ludowych o określonym zestawie typowych instrumentów muzycznych; prezentacja solowej gry na wybranych instrumentach muzykantów ludowych, starszych i młodszych; występy amatorskich zespołów chóralnych oddających jednogłosowo lokalne pieśni różnego rodzaju. Także występy śpiewaków solistów, wreszcie słuchanie nie tak dawno wprowadzonego specjalnego gatunku folkloru wokalnego, jakim są kołysanki i ballady. — Wszystko to dzieje się w sytuacji konkursowego współzawodnictwa o nagrody za prawidłową formę i wysoki poziom artystyczny wykonywanych utworów.

Źródłem wszystkich prezentacji festiwalowych w Kazimierzu jest — i musi być — wokalnie-muzyczny folklor autentyczny, taki, jaki został „urodzony” w danym regionie — obojętne, czy jest to gatunek folkloru jeszcze żywy, funkcjonujący w bieżącym życiu, czy ożywiony na podstawie zachowania go w ludzkiej pamięci i potencjalnej umiejętności jego odtworzenia, czy też wreszcie zrekonstruowany na podstawie innych źródeł.

Jak z powyższego wynika, istnieje — mimo pozornych podobieństw — zasadnicza różnica między dawnym, żywym, autentycznym folklorem środowiskowym, a jego postaciami festiwalowymi. Tą różnicą musimy się pokrótce zająć.

Folklor tradycyjny, autentyczny — powiedzmy to jeszcze raz — jest najbardziej interesującą i złożoną częścią kultury ludzkiej, jako systemu zachowań praktycznych i symbolicznych oraz wytworów tych zachowań. Folklor jest zespołem tradycyjnych treści słownych, wokalnych, instrumentalnych, tanecznych i zachowań obrzę-

dowo-teatralnych, o istotnych, głębokich treściach znaczeniowych, konotacyjnych. Był on (i jest jeszcze, choć w postaciach zmienionych) naturalnym elementem bieżącego życia i jako taki wykazywał wspomniane różnicowania klasowo-warstwowe, zawodowe i regionalne.

Folklor związany był z codziennym życiem, z wszelkimi rodzajami pracy (folklor żniwny, miodobraniowy, izby prądek itp.) oraz towarzyszył wszelkiemu świętowaniu: kościelnemu, dożynkowemu, weselnemu, pogrzebowemu; był nieodłącznym elementem zabawy, życia rodzinnego, sąsiedzkiego i gromadnego. Był stale elementem ceremoniału, rytuału i obyczajów — bo sam był czymś z tego rodzaju. Wyznaczał bowiem — jako swoista filozofia życia — zachowania ludzkie, sposoby postępowania w odpowiednich sytuacjach, ludzką moralność, etykę. Był czynnikiem enkulturacji (ukulturalnienia) i socjalizacji jednostek, ujawniał integrację grupy lokalnej czy klasowo-warstwowej lub zawodowej, wyznaczał i utrwalał poczucie tożsamości grupowej, lokalnej, regionalnej i narodowej. Był zabawą, a zarazem wszechstronną symboliką, określającą stosunek jednostki do grupy i do spraw ogólnoludzkich. Jeśli jako taki nie zawsze lub nie w pełni był świadomie pojmowany i interpretowany, to tak bywał odczuwany w małoźmiennych formach z pokolenia na pokolenie, ale zarazem każdemu pokoleniu i każdej jednostce stwarzał możliwości własnej twórczości w ramach obowiązujących kanonów. Istotne było i to, że folklor tradycyjny nie oddzielał wykonawców od widzów, każdy był zarazem i jednym, i drugim.

Jako trwały element i istotna treść bieżącego życia — tego codziennego i tego świątecznego — folklor musiał ulegać pewnym zmianom, w ślad za zmianami warunków samego życia. Nie trzeba specjalnie podkreślać, że w konsekwencji gwałtownych zmian naszego życia w ciągu ostatnich dziesięcioleci, klasyczne postaci takiego folkloru autentycznego musiały ulec atrofii, redukcji, rozpadowi, zanikowi. W Polsce żyjemy dzisiaj na takim etapie, w którym zachowały się w życiu — różnie zresztą w poszczególnych regionach — niektóre tylko postaci tego „klasycznego” folkloru. Ale zachowała się — prócz dość bogatej dokumentacji — t r a d y c j a tego folkloru, tkwiąca w ludzkiej pamięci i w utajonych (czy jeszcze przejawiających się w odpowiednich sytuacjach) postaciach, zdolnych odżyć i zintensyfikować się w sprzyjających okolicznościach.

Jest interesujące, że w ślad niejako za zanikiem klasycznych postaci folkloru, wzrasta w społeczeństwie wspomniana świadomość ich istotnych wartości. Świadomość ta rozwija się z jednej strony w konsekwencji coraz to bardziej dogłębnej analizy naukowej form i treści folkloru, z drugiej dzięki właśnie festiwalowemu świętowaniu.

Ale folklor festiwalowy jest już inną rzeczywistością kulturową. Jest on, po pierwsze, wybiórczy. Jak wspomniano, w festiwalu kazimierzowskim uwzględnia się tylko folklor wokalny-muzyczny, i to jeszcze raczej jego część. Bazuje zatem tylko na wybranych — choć należących do najbardziej atrakcyjnych — gatunkach folkloru. Po wtóre, gatunki te — ludowe utwory instrumentalne i treści słowne wyrażone śpiewem — wrywa z ich autentycznego środowiska (wsi, miasta) i przenosi w atmosferę festiwalowego świętowania.

Aczkolwiek muzyczne i wokalne formy są (czy mają być) takie same, jak w ich środowiskach powstania i trwania, to jednak nie mogą one już być takie same i pełnić swych oryginalnych, życiowych funkcji: muzyka nie towarzyszy już ani „naturalnym” tańcom, ani ceremonii obrzędowej. Ballada o nieszczęśliwej zdradzonej dziewczynie, o miłości ułana, czy kołysanka dziecięca — nie mają swoich odpowiedników w konkretnym życiu. Wszystko odbywa się „tak jakby”, a więc w sposób umowny. Zawarta w treściach słownych oryginalna symbolika jest tu już pusta, tak jak w sztuce teatralnej. I nie ma na to rady, takie jest już bowiem prawo sceny. Bo właśnie w folklorze festiwalowym nastąpiło ścisłe oddzielenie wykonawcy-aktora od uczestnika-widza. Komunikacja treściowa płynie tylko w jednym kierunku, a kontekst sytuacyjny funkcjonowania tych treści jest już zupełnie inny od tradycyjnego.

Niemniej jednak folklor festiwalowy pełni swoje oryginalne, jemu właściwe funkcje. Funkcje te są jeszcze znacznie szersze wtedy, gdy się ten folklor osadzi w pełnym kontekście festiwalowego świętowania.

Oryginalną funkcją festiwalowego folkloru jest niewątpliwie sam fakt kulturowego przekazu. Istotną cechą folkloru jest to, że istnieje on tylko wtedy, gdy jest wykonywany. Wykonawcy festiwalowi komunikują zatem publiczności, że takie oto są (czy były) w terenie melodie instrumentalne, takie teksty i melodie śpiewane czy melodyjnie recytowane itd. Gdyby nie okaz-

ja festiwalowa, utwory te nie miałyby już szans przejawiania się.

Wynika stąd druga, istotna festiwalowa funkcja — podtrzymywania, kontynuacji twórców wokalnie-muzycznych w środowiskach ich autentycznych dotąd nosicieli. Dzięki głównie szansie udziału w festiwalach — podejmuje się wykonawstwa folklorystycznego także pokolenie młodych, dzięki transmisji w swych środowiskach takich umiejętności przez pokolenie starsze. W ten właśnie sposób „żyją” w terenie starzy artyści ludowi i „rodzą się” nowe talenty w poszczególnych gatunkach tradycyjnego folkloru. Mam tu zatem do czynienia z funkcją zabezpieczającą i konserwującą festiwalu w zakresie tradycyjnych postaci folkloru.

Powiedziałem wyżej, że symbolika folkloru scenicznego jest już „pusta”. Jest to tylko w części słuszne, gdyż dotyczy tylko symboliki oryginalnej. Publiczność festiwalowa tę oryginalną symbolikę nie tyle rozumie jako wskazówki życia i wzory zachowania się, ile ją wyczuwa, choć raczej intuicyjnie przenosi ją w przeszłość. Pojmuje jednak znakomicie i wyczuwa artystyczne wykonawstwo w folklorze scenicznym. W tym zawiera się, najważniejsza chyba z punktu widzenia publiczności, estetyczna funkcja tego folkloru. Sprowadza się ona u widzów do przeżycia i wzruszenia estetycznego, do spotęgowania emocji, do „zagrania wewnętrznych strun”, do poruszenia psychiki i jaźni. „Kiedy zagra kapela ludowa — wyznawał jeden z widzów — coś się w nas ożywia, coś szarpie tę ukrytą i czasami źle maskowaną nutkę, coś łaskocze nas w serce”. Podobne wzruszenia powstają przy wsluchiwaniu się w pieśni miłosne czy ballady. A znów dowcipne przyspiewki wywołują kaskady śmiechu i radości.

Dalszą jeszcze funkcją festiwalowego folkloru — wynikającą z poprzednich — jest wpływanie na świadomość słuchaczy odnośnie do wartości estetycznych, etycznych i ogólnohumanistycznych, zawartych potencjalnie w folklorze. Właśnie dzięki tym wartościom tak cenione są ludowe tradycje folklorystyczne i na tych wartościach bazuje zarówno polityka kulturalna, jak i cały ruch społeczno-kulturalny, włączający w obieg kultury narodowej te ludowe tradycje. Bo właśnie funkcjonowanie folkloru festiwalowego odbywa się już w innym kontekście społecznym. Jest nim już nie

tradycyjna i zamknięta, wiejska, miasteczkowa czy środowiskowa społeczność lokalna, nie związane z pracą autentyczne życie rodzinno-sąsiedzkie i gromadne. Kontekstem tym jest celowo zgromadzona publiczność festiwalowa i atmosfera ludyczna. Poprzez masowe środki przekazu — zwłaszcza radio i telewizję — folklorystyczne treści festiwalowe wchodzą w obieg współczesnej kultury narodowej, jako już istotnego dziś środowiska życia i wartościowania tego folkloru.

Specjalnych dociekań wymagałoby zbadanie wpływu uczestnictwa festiwalowego na samych wykonawców. Na pewno jest to dla nich życiowe przeżycie, poczucie wartości, zaszczytu, zadowolenia i podnieta do dalszego doskonalenia się.

Wspomnieliśmy wyżej o kontekście festiwalowym. Jest on czymś szczególnym. Miasteczko — jego place i ulice — przybierają festynowy charakter dzięki licznym afiszom, kolorowym planszom, girlandom, napisom, figurom specjalnie ustawianym z dominującą nad miastem potężną statuą króla Kazimierza Wielkiego w wykonaniu artysty, Adama Kiliana. W ciągu wszystkich dni festiwalowych odbywają się na zbudowanym podwyższeniu, w domu kultury oraz na uliczkach i placach imprezy towarzyszące.

Jedne z imprez wchodzą bezpośrednio w program festiwalu. Są to konkurencje: „Bosa Nóżka” mająca na celu wyławianie spośród dzieci zręcznych majsterkowiczów prostych instrumentów muzycznych, zaś konkurs „Duży-Mały” skierowany jest znów na odkrywanie spośród najmłodszych wykonawców muzycznych talentów. Budzą one duże zainteresowanie i chyba niejednego z młodych podtrzymały w pasji ludowego muzykowania.

Do programu festiwalowego wchodzą też występy kapel, instrumentalistów i śpiewaków na ulicach i placach miasta oraz w lokalach. Stąd od rana do późna w noc Kazimierz roi się od kolorowych grup i rozbrzmiewa szeroką gamą ludowych „kawałków” — zawsze ku zadowoleniu zgromadzonych. Jest to wręcz niepowtarzalna, i chyba nie tylko festiwalowi właściwa, atmosfera.

Już poza konkursowym podium występują zarówno w Kazimierzu, jak i w sąsiednich wsiach i miastach przybyłe z różnych stron ludowe zespoły obrzędowe oraz zespoły pieśni i tańca ze swymi regionalnymi programami folklorystycznymi, takimi jak: zwyczaje i obrzędy związane z pracą (prządki, dożynki), lokalne wesele,

obrazki obyczajowe czy same tańce i pieśni. One też przyczyniają się do wytwarzania w mieście i okolicy jednorodnej atmosfery festiwalowego świętowania.

Festiwalowe świętowanie związane jest też z niektórymi rodzajami wytwórczości. Na rynku rozbijają kramy ze swymi wyrobami ludowi twórcy i odtwórcy — garncarze, kowale, rzeźbiarze, malarze, wycinankarze, tkacze itd. A znów na łamach wydawanego w dni festiwalu pisma „Burczybas” produkują się nie tylko dziennikarze, literaci, karykaturzyści, organizatorzy kultury itp., ale także ludowi gawędziarze, recytatorzy, żartownisie i inni. Nie brak też studentów różnych szkół artystycznych sprzedających swe prace.

Wszystko to razem składa się na szczególną jednorodność współczesnego zjawiska kulturowego. Ośrodkiem i jego rdzeniem są — jak wspomnieliśmy — występy nosicieli autentycznych treści folklorystycznych. Organizatorzy festiwalu i jury dbają usilnie o to, by to był folklorizm autentyczny czy autentyzowany, bo tylko taki nie gubi swych najgłębszych wartości. I tę linię starań należy niewątpliwie zachować w przyszłości. Ale całość festiwalu, jako zarazem festynu, jako przejaw folklorystycznego świętowania w jego pełnym a tak barwnym i interesującym kontekście, możemy słusznie nazwać współczesnym folklorem w jego odświętnej szacie.

I tu nasuwa się ogólne spostrzeżenie co do znaczenia kazimierzowskiego festiwalu. Można by na ten temat pisać dużo. Powiem krótko: gdyby nie festiwal w Kazimierzu i inne temu podobne, nasza kultura byłaby znacznie uboższa. Zanikłaby na pewno umiejętność gry na wielu wspomnianych instrumentach i nie pojawiłoby się wielu utalentowanych młodych muzyków przejmujących od starszych sztukę ludowego muzykowania; uległoby zapomnieniu wiele gatunków ludowych pieśni miłosnych, obrzędowych, żartobliwych, ballad czy kołysanek; zredukowałaby się na pewno umiejętność śpiewania, bo współczesne życie codzienne nie stwarza już dla niego możliwości przejawiania się. I jeszcze wiele innych.

To co wyżej napisałem dotyczy zespołów oraz folklorystycznej działalności, stojących niejako na pograniczu między folklorem au-

tentycznym, czy raczej autentyzowanym, a zespołami i działaniami odchodzącymi coraz dalej od autentyku w stronę artystycznego opracowywania ludowego źródła folklorystycznego — aż do stwarzania zupełnie nowych form i jakości artystycznych, w których autentyk nie jest tylko źródłową podstawą wyjściową. Jednak wymienione wyżej cechy oddziaływania na odbiorców odnoszą się w znacznej mierze — *mutatis mutandis* — do wszystkich innych kategorii zespołów folklorystycznych.

Właśnie zespoły folklorystyczne wykazują swoistą gradację. Od strony podstaw ich egzystencji mamy — niejako na samym dole — zespoły ściśle amatorskie, utrzymywane wprost przez swoich członków, następnie — „półzawodowe”, korzystające z pomocy jakiejś instytucji (zakup instrumentów, strojów), aż do w pełni zawodowych, których uczestnicy zajmują się w okresie swego uczestnictwa wyłącznie folklorystycznym szkoleniem i wykonawstwem. Powyższa gradacja koresponduje w znacznej mierze ze stopniami wykonawstwa pokazowego.

Tak więc zespoły pierwszego rodzaju, określone jako autentyczne, czy powiedzmy ściślej — autentyzowane, złożone są zazwyczaj z byłych nosicieli danego folkloru i ich potomków, a więc z członków różnego wieku, od dzieci po staruszków, znających z autopsji folklor swej wsi czy okolicy, przekazywany bezpośrednio młodemu. Z takiego właśnie znanego i własnego folkloru wybierają odpowiednie elementy — piosenki, tańce, obrzędy — i te, po pewnym przyuczeniu się i zgraniu zespołu — ukazują scenicznie publiczności w sposób surowy, prosty, autentyzowany. Autentyczność podkreśla poza tym własna kapela, złożona z miejscowych muzykantów grających — jak wspomniałem — na miejscowych tradycyjnych instrumentach miejscowe melodie. Takich zespołów jest chyba najwięcej. Są okolice, w Małopolsce zwłaszcza, gdzie zespół taki posiada prawie każda wieś. Oczywiście i stroje są tu oryginalne, wyciągnięte ze skrzyń czy zrekonstruowane ściśle według wzorów autentycznych. Do takich zespołów należą na przykład „Tośtoki” spod Środy w Poznańskim, „Grodziszczoki” z Grodziska Dolnego w Rzeszowskim czy każdy prawie zespół ze wsi podhalańskich, czy w ogóle górskich.

Drugi stopień tworzą regionalne zespoły półzawodowe, utrzymywane przez co bardziej ambitne instytucje gospo-



darcze i kulturalne, przedsiębiorstwa, szkoły itp. Składają się one zazwyczaj tylko z wybranej młodzieży, która zapoznaje się z wybranymi elementami folkloru drogą wyuczenia się pod kierunkiem organizatora, choreografa, muzykologa, scenarzysty czy wokalisty. Realizuje program folklorystyczny nie tylko z własnej miejscowości i regionu, ale także z co bardziej atrakcyjnych regionów Polski. Odpowiednio do tego rozporządza — dzięki finansowym nakładom mecenasów — strojami ludowymi reprezentowanymi w pokazie scenicznym regionów, przy czym stroje te zostają dostosowane do wymogów sceny, są zatem po części stylizowane. Zazwyczaj też posiada zwiększoną kapelę z doбором instrumentów także spoza własnego regionu lub nawet zespół orkiestralny, grający niekiedy z nut. Stąd też i w wykonawstwie zespoły takie wykazują pewną rozpiętość: jedne graniczą z zespołami autentycznymi, inne z zawodowymi, stylizowanymi. Stąd i program folklorystyczny jest różnie „odległy” od autentyku; zawsze jest odpowiednio opracowany, dostosowany do wymogów sceny, ale zawiera także elementy twórcze przy wykorzystaniu tylko wątków folklorystycznych w nowym rodzaju utworu scenicznego (np. suity).

Wreszcie zespoły zawodowe. Reprezentacyjnymi są w Polsce — znane każdemu — takie, jak „Mazowsze” i „Śląsk”. Są one najbardziej odległe od autentyku. Posiadają zestaw strojów „z całej Polski”, które — mimo pewnej stylizacji — są jednak odpowiednikami danych regionów. Występują zazwyczaj przy akompaniamencie orkiestry, a jeśli z kapelą, to z dość dowolnym zestawem instrumentów, aż do gitar elektrycznych włącznie, pieśni wykonują z reguły wielogłosowo, zaś układy sceniczne i choreograficzne są dziełem scenarzysty. Elementy folkloru są zazwyczaj tworzywem nowego zupełnie utworu scenicznego, często muzycznego i pieśniowego, przy udziale zawodowych kompozytorów. Autentyczne zwyczaje i obrzędy ludowe stają się tu wielokrotnie tylko podstawą wyjściową do dowolnej inscenizacji, oddającej odpowiednie sytuacje ludyczne, czy też motyw pracy ludzkiej z otoczką folklorystyczną. Tak na przykład zespół „Dalmor” z Gdyni miał (1970) w swoim repertuarze około 70 pozycji reprezentujących folklor morski, rybacki, kaszubski, opracowanych czy skomponowanych przez kompozytora w odpowiednim opracowaniu przez zawodowego choreografa.

Należy w końcu wspomnieć o nieco odrębnym od powyższego zjawisku. Składają się nań drobniejsze występy bazujące na folklorze regionalnym.

Należy tu — wspomniane już — gawędziarstwo ludowe. Jest już w Polsce pewna liczba gawędziarzy występujących bądź samodzielnie w różnych sytuacjach, bądź przy okazji festiwalu. Prezentują oni — zawsze językiem gwarowym — co ciekawsze, a możliwie humorystyczne, lokalne i regionalne dykteryjki, prawdziwe czy zmyślane zdarzenia, wzięte z tekstów folklorystycznych lub stworzone przez gawędziarza, wszystko dla estetycznego ubawienia słuchaczy. Zjawisko to, dość rozpowszechnione w całej Polsce, zostało dobrze zanalizowane przez Teresę Smolińską z Opola (zob. zestaw literatury).

Duże powodzenie mają kabarety chłopskie, jak na przykład „Rzep” z Lubelskiego, występujące bądź samodzielnie, bądź przy jakiejś okazji folklorystycznej. Treścią ich wystąpień są humorystyczno-satyryczne wierszowane śpiewy, z akompaniamentem jakiegoś instrumentu lub bez, tworzone przez członków zespołu. Jest to współczesna twórczość literacka o charakterze chłopskim, oddająca swoiste *esprit* regionu.

Rzadkim zjawiskiem jest folklorystyczny teatr poezji. Od lat działa taki pod nazwą „Kalina” we wsi Krzycko Wielkie (Leszczyńskie) pod kierunkiem Mariana Niedźwiedzińskiego. Przedstawia on na scenie widowiska teatralne oparte na ludowej poezji i szerszym materiale folklorystycznym (na przykład *Cyzjo-jany wielkopolskie*, 1974, będące teatralną inscenizacją przysłów, przypowieści o pogodzie, piosenek i wierszy, dotyczących obrzędów dorocznych).

Czymś nader interesującym jest folklorystyczny Teatr Jednego Aktora. Działa taki przy Wojewódzkim Domu Kultury w Lesznie, a owym aktorem jest Janusz Kaźmierczak. Na tle bardzo prostej i raczej symbolicznej scenerii z nielicznymi rekwizytami aktor przedstawia — również językiem gwarowym — przy wykorzystaniu autentycznego materiału folklorystycznego przeróżne sytuacje i zdarzenia życiowe o dużym ładunku humorystycznym. Ukazał już takie widowiska, jak: *Jak się żyło, piło i kochało w Bukówcu Górnym za dawnych czasów*, *Diabły i strachy wielkopol-*

skie czy *Wysoki trybunale*. Jak wiadomo, teatry jednego aktora mają również swoje doroczne festiwale.

Wszystko powyższe składa się na współczesne zjawisko, które można określić jako folklor sceniczny lub widowiskowy. Stanowią go te wszystkie formy i treści wokalne, wokalo-instrumentalne, taneczne i muzyczne, wykazujące merytoryczny związek z kulturą tradycyjną odnośnego zakresu, które są manifestowane indywidualnie lub zespołowo w specjalnie zaaranżowanych sytuacjach na zasadzie wyuczonego pokazu, stąd zgodne są w swym wyrazie z wymogami sztuki scenicznej [20, s. 322]. Do istotnych cech tego folkloru, w swej istocie folkloryzmu, należą:

— po pierwsze, fakt, że folklor widowiskowy nie jest już związany z naturalnym, konkretnym życiem jakiejś społeczności, lecz „dochodzi do istnienia” w sytuacjach ludycznych, a więc w środowisku celowo zorganizowanym (festiwal, plener, scena, publiczność itd.), w którym dochodzi do ścisłego oddzielenia aktorów od widzów;

— po wtóre, naturalna wielofunkcyjność folkloru autentycznego zostaje tu sprowadzona do głównej funkcji estetycznej, zaś wielotreściowa symbolika pozostaje sprawą „wycucia” przez widzów;

— po trzecie, celowo wybrany z zasobu folkloru repertuar ulega odpowiedniemu ścieśnieniu, lub, zależnie od potrzeby, rozbudowie. Jako taki staje się przedmiotem bądź (jak w zespołach autentycznych) bezpośredniej międzygeneracyjnej komunikacji, bądź — jak w reszcie zespołów — uczenia się pod kierunkiem specjalistów. Czas trwania pokazu, jak i sposób wykonania wyznaczone są wymogami sceny.

Omówione wyżej zjawisko folkloryzmu w postaci folkloru scenicznego (świadomie używamy tu terminu „folklor sceniczny”) jest zjawiskiem powszechnym, występującym dziś we wszystkich kulturach świata, nawet w kulturach tzw. pierwotnych, mało rozwiniętych. Zjawisko to ma już ogromną literaturę. Literatura europejska skupia się nie tylko na samym folkloryzmie, ale także na jego interpretacji i wartościowaniu. Najobszerniej literaturą tą zajął się Hermann Strobach z Berlina (zob. wykaz literatury). Z powyższego i z innych ujęć wynika, że wartościowanie folkloryzmu napotyka szeroką gamę stanowisk: od zachwyty, apoteozy — poprzez

chłodne, obiektywne analizy — do krytycznej negacji. Zależy to bowiem od kontekstu społecznego, w jakim folkloryzm występował czy występuje. Znane jest na przykład krytyczne stanowisko etnografów niemieckich, głównie z racji roli, jaką odegrały sztucznie podtrzymywane opinie o chłopskich cechach germańskich w narodowosocjalistycznym szowinizmie hitlerowskim [6, s. 141—209]. Bo zależnie od kontekstu, folkloryzm może być bądź tylko zwykłym przeżyciem artystycznym, jak na przykład na międzynarodowych festiwalach, bądź obiektywnym zainteresowaniem odrębnościami kultur regionalnych i narodowych, może być wyrazem identyfikacji regionalno-narodowej i stąd przejawem zdrowego patriotyzmu. Może być wreszcie składnikiem narodowego szowinizmu.

Jak się zatem ma sprawa z wartościowaniem naszego folkloryzmu? Jakie widzi się jego strony negatywne i jakie można w nim zauważyć obiektywne wartości kulturowe?

Wielokrotnie spotykamy się z głosami niektórych etnografów, folklorystów i publicystów oceniającymi wysoko sceniczny folklor autentyczny (w ich mniemaniu — autentyczny), a krytykującymi wszelkie opracowania sceniczne i stylizacje folkloru, łącznie z twórczością artystyczną czerpiącą inspiracje z folkloru. Ich zdaniem, ukazywany folklor ma być zawsze „autentyczny”, „prawdziwy”, niczym nie zniekształcony — taki, jaki był w tradycyjnych środowiskach jego życia. A więc taki, jaki ma prawo występować w kazimierzowskim Festiwalu Kapel i Śpiewaków Ludowych.

Sprawa jest dość złożona. Nikt nie podważa wartości i celowości takiego pokazu folkloru, jak w Kazimierzu Dolnym. Na jego obiektywne znaczenie zwróciliśmy już uwagę. Podkreśliliśmy też, że zawiera on, *nolens-volens*, także elementy folkloryzmu. Ale czym jest w takim razie reszta folkloru scenicznego? Czy ma on — i jakie — prawa egzystencji? Czy uprawnione jest czynienie folklorystycznych obróbek, przeróbek, stylizacji, aranżacji aż do tworzenia nowych wartości scenicznych?

Pierwszą refleksją jest ta, że folkloru autentycznego nie można zatrzymać tak, jak chłopskiej chałupy w skansenie. Obok posiadania trwałych cech, on też się zmienia, zanika, a zarazem rozwija się. Wraz ze schodzeniem ze sceny starszego pokolenia folklor ten, pokazywany przez coraz to nowe pokolenia młodych, będzie stop-

niowo przechodził w folklor wtórny, reanimowany. Gdyby zaś był tylko taki, nie byłoby w nim prezentacji tego, co stale w środowiskach wiejskich wyrasta i tworzy się. Takie nowe treści folklorystyczne powinny być także reprezentowane. Bo folklor to nie muzea, ale zjawisko ciągle żywe.

Odnosnie zaś do zasady autentyczności należy stwierdzić, że w swej historii folklor chłopski nigdy nie był wyizolowany, w pełni autentyczny. Przejmował przecież stale formy i treści z folklorów innych: szlacheckiego, miejskiego, kościelnego, żołnierskiego, innych zawodów itd. Ze swej genezy zatem folklor jest nie tylko tradycją chłopską, ale w pewnym sensie społeczno-narodową.

Folklor sceniczny jest współcześnie — jak wspomniałem — przedmiotem powszechnego zainteresowania, a więc zarówno dawnych, autentycznych środowisk jego życia, jak i całego już społeczeństwa. Zmieniło się więc zasadniczo środowisko jego przejawiania się. Folklor sceniczny (folklorizm) pełni zatem nowe funkcje społeczno-kulturowe. Jest z jednej strony nawiązywaniem do tradycji kulturowej społeczeństwa polskiego, głównie chłopskiego, z drugiej zaś zaspokaja potrzeby zarówno konsumpcji kultury masowej, jak i współczesnej twórczości artystycznej. A ponieważ folklor ten „żyje” tylko na scenie, odnoszą się więc do niego wszelkie wymogi artystyczne pokazu scenicznego.

To jest właśnie powodem wprowadzania do autentyku odpowiednich opracowań, stylizacji oraz stwarzania przez kwalifikowanych artystów nowych, luźnie z autentykiem związanych utworów scenicznych. Owe „obróbki” są zatem uzasadnione. Zaprzeczanie ich słuszności i potrzeby podobne by było do tego, jak byśmy zabraniali K. Szymanowskiemu czy W. Lutosławskiemu komponowania utworów nawiązujących do muzyki ludowej. Gdyby nie owe adaptacje i stylizacje, nie mielibyśmy ani renomowanych zespołów „Mazowsze” i „Śląsk”, ani licznych zespołów „z artystycznie opracowanym folklorem”.

Folklor sceniczny jest pielęgnowaniem dziedzictwa kulturalnego narodu, ale w różny sposób. Podstawowym kryterium nie musi więc być koniecznie jego „prawdziwość”, „wierność”, „autentyczność”, ale sposób prezentacji tego dziedzictwa przez twórcze dostosowanie i włączenie we współczesną aktywność kulturową, w sensie po prostu sztuki współczesnej odpowiadającej wymogom

sceny, ale wykazującej swoje źródła w artystycznej tradycji ludowej.

Czym jest w takim razie taki folklorizm? Można rzec, że jest to po prostu ludowość w kulturze scenicznej. Odnosnie do naszej, polskiej rzeczywistości kulturowej folklorizm ten urósł do zjawiska, które można nazwać — nie bacząc na pewną niezgodność semantyczną — współczesnym polskim folklorem narodowym.

Znaczenie tego folkloru narodowego w konsolidacji społeczeństwa na bazie wspólnej kultury jest odrębnym zagadnieniem [zob. 20, s. 335 i inne]. Znaczenie zaś dla rozwoju poczucia etniczno-narodowego, łączności i tożsamości z krajem ojczystym Polonii zagranicznej (amerykańskiej) znalazło znakomite i wyczerpujące omówienie w książce A. Posern-Zielińskiego, *Tradycja a etniczność*, 1982.

### **Ludowość w literaturze. Dialog kultur**

Powracamy do tematu ludowości w literaturze, jako zjawiska, które towarzyszyło z dawna i stale kulturze polskiej. W różnych okresach ludowość miała różne oblicze, inny też wyraz ma literacka ludowość współczesna.

W poprzednich rozdziałach poznaliśmy z grubsza fakty związane z ludowością renesansową, romantyczną, pozytywistyczną i młodopolską. Nawiązując do tych opisów, można teraz zestawić porównawczo każdą z tych ludowości, jako tła dla ludowości współczesnej. Pomocą niech nam będzie głębokie studium literackie Rocha Sulimy *Literatura a dialog kultur* [162]. Chodzić nam będzie o wydobycie najbardziej istotnych cech każdej z nich.

Otóż ludowość renesansowa, jako element kultury humanistycznej, nastawiona była nie na utrwalanie tradycji, ale na zmianę, na wiązanie interesów ludowych z interesami formujących się narodów. Była to ludowość otwarta i wielokształtna. Zwrócona była ku sprawom człowieka i świata, ujmowała człowieka w sposób indywidualistyczny i realistyczny. Nie była ludowością deklaratywną, lecz „zasadzała się na pewnej wspólności bytu, kultury, myśli, wiary i wyobrażeń. Nie była więc ludowością opartą na różnicy kulturowej”. Aktywizowała „pierwiastki humanistyczne kultury ludo-

wej, które funkcjonowały jako wartości wspólne, partnerskie". Siła tej ludowości renesansowej łagodziła uprzedzenia klasowe pisarzy dworskich i szlacheckich i skłaniała ich do zajmowania się życiem chłopskim, plebejskim i mieszczańskim [162, s. 31—36].

Inna była — jak wiemy — ludowość romantyczna. Od strony ideowopolitycznej utrwaliła pojęcie ludu jako warstwy chłopskiej i zarazem jako podstawowego elementu struktury narodu oraz inne pojęcia, jak „sprawa ludu”, „duch”, „dusza ludu”, „głos ludu” itp., wszystkie ujmowane emocjonalnie. Od strony estetycznej romantyzm odkrył kulturę ludową jako całość autonomiczną i opozycyjną do kultury elitarnej, ale zajął się tylko literacką twórczością ludową i tę awansował do rangi literatury narodowej. Literaturę ludową traktował jednak nie jako przejaw życia ludu i jego klasowego interesu, ale po prostu jako źródło twórczości elitarnej, jako „temat”. Pojęcie ludowości miało więc charakter „pionowy”, oparte zostało na różnicy kulturowej. Stało się stąd systemem myślowym „na zewnątrz” kultury ludowej, ludowość ta nie była więc otwartym programem ludowym, zgodnym z interesami warstw ludowych [162, s. 46].

Ludowość pozytywistyczna była zupełnie inna. To przede wszystkim pojmowanie ludu jako masy, którą trzeba z jednej strony poznać od strony kultury, z drugiej — jak w oświeceniu — ucywilizować, oświecić, podnieść, narodowo uświadomić itp. Stąd właśnie powstała „literatura dla ludu”. Była to więc — można rzec — działalność oświatowo-wychowawcza nad ludem z jednej, a „ludoznawstwo stosowane” z drugiej strony.

O romantycznej ludowości młodopolskiej wiemy stosunkowo dużo i nie ma potrzeby jej tutaj bliżej charakteryzować. Była ona zarówno ludowością „z zewnątrz”, u ówczesnych pisarzy inteligentów, jak też już ujęciem „od środka”, od istoty kultury ludowej, jak to było u Orkana. Dotąd ujmowano kulturę ludową zawsze w zestawieniu z kulturą elitarną. Od Orkana zaś zaczyna się nowy rodzaj ludowości — ludowości niejako samodzielnej, wyprowadzonej z „trzewi” kultury ludowej, reprezentującej wartości chłopskie jako wartości uniwersalne.

W historii kultury polskiej mamy więc, biorąc z grubsza, dwa ciągi ludowości: tej oświeceniowo-pozytywistycznej, zorientowanej na lud jako przedmiot oświatowo-kulturalnego oddziaływania, cał-

kowiec zewnętrznej, wyznaczonej potrzebami budowy klasowego społeczeństwa narodowego; i tej drugiej, romantycznej, wynikającej z wysokiego wartościowania kultury chłopskiej aż do mitologizacji jej cech. W dziejach naszej kultury zaznaczyła się głównie ta druga ludowość — romantyczna — będąca zasadniczo nurtem literackim. Jest bowiem tak, że „literatura, co więcej — cała kultura polska żyje rytmem bezustannych i różnorodnych powrotów do romantyzmu” [80, s. 56]. Romantyzm właśnie — jak wiemy — bazował na kulturze ludowej, nawiązywał do ludowej twórczości i przejmował jej kanony, wątki myślowe, a nawet ideologiczne myślenie, żył kategorią ludowości. Słusznie powiada Sulima, że „kategoria ludowości jest jakby «przyrośnięta» do paradygmatu romantycznej kultury” [162, s. 59].

Dalsze, cenne spostrzeżenie odnośnie do ludowości romantycznej znajdujemy u Sulimy. „Historia kultury przekonuje — pisze on — że dominowało w niej ogólnoteoretyczne lub mitologiczne myślenie o ludzie i ludowości. Było to przeważnie myślenie alegoriami ludu, symbolami chłopskości, spadającymi najczęściej do rzędu literackich i kulturowych stereotypów. Na terenie filozofii, myśli społecznej, literatury pięknej czy też krytyki literackiej wykształciły się określone figury myślenia o ludowości” [162, s. 23].

Charakterystyczne losy przeszła ludowość literacka w okresie Polski Ludowej, o czym powiemy również w sposób skondensowany.

Sięgnąć tu trzeba jeszcze raz do lat okupacji. Słusznie pisze A. Zawada, że „dopiero wojna sprawiła, że idea ludowości zyskała swoje dzisiejsze znaczenie. W świadomości społecznej właśnie wówczas nastąpiło, tak upragnione przez ideologów ruchu chłopskiego lat trzydziestych, utożsamienie ludowego z narodowym. Ludowe wyszło z bytu intencjonalnego [...] i przybrało wymiary bytu realnego [...], było to połączenie ludowego z powszechnym, a nie chłopskiego. Nie tylko chłopskiego. Dokonało się na płaszczyźnie patriotyzmu — wszelkiego rodzaju walki zbrojnej i ruchu oporu. W okupacyjnej praktyce życiowej ludowy światopogląd stał się powszechnym, powszechny ulegał stałemu uludowieniu” [182, s. 92—93].

W latach tuż powojennych idea ludowości, przejęta w całości przez ruch ludowy, znalazła się w nowej sytuacji. Wobec spraw zasadniczych (reformy ustrojowe itd.) ludowość, jako kanon war-



tości pozaliterackich, a więc jako przejaw chłopskiej świadomości klasowej, musiała zejść na plan drugi. Była też mocno dyskutowana w ówczesnych czasopismach. Od strony czysto literackiej dyskusja dotyczyła zwłaszcza realizmu.

Okres lat 1949—1956, tak zwanego realizmu socjalistycznego w literaturze, przyniósł zerwanie ciągłości nurtu ludowego. „Nurt ten nie miał żadnych szans rozwoju, gdy w kulturze zapanował strach przed autentycznym doświadczeniem społecznym” [184, s. 45], gdy ciasne pojmowanie realizmu socjalistycznego doprowadziło do obniżenia poziomu artystycznego i zrywało nici wiążące współczesność z tradycją literacką, co groziło zahamowaniem twórczej inwencji [161, s. 568]. Stąd „u progu lat sześćdziesiątych nie było żadnego nurtu ludowego w prozie, nie było żadnego punktu odniesienia. Przedwojenny dorobek<sup>1</sup> pisarzy chłopskich był nieznanym i zakrytym fałszywymi ocenami” [184, s. 50]. Górę wzięły — jak pamiętamy — schematyczne powieści produkcyjne.

Lata sześćdziesiąte natomiast określa się w dziejach literatury nowoczesnej jako „drugie narodziny nurtu ludowego w prozie” [184] czy „prawdziwą ekspansję tematu i kultury wiejskiej” [18], już jednak na wyższym poziomie. Przyjrzyjmy się temu nieco bliżej.

Bronisław Gołębiowski (1970) i Henryk Bereza (1972) ustalają występowanie od lat sześćdziesiątych dwóch, a nawet trzech generacji pisarzy nurtu chłopskiego, z których każda wykazuje pewne cechy specyficzne, stosownie do odrębnych doświadczeń życiowych. Różnice ujawniały się w pojmowaniu „wiejskości”, w tym i własnej odmienności, oraz w traktowaniu chłopskiej tradycji kulturowej. Do generacji pierwszej zostali zaliczeni pisarze urodzeni w latach 1900—1920, tacy jak: Stanisław Piętak, Wilhelm Mach, Henryk Worcell, Wincenty Buręk, Józef Morton, Stanisław Czernik, Jan Bolesław Ożóg. Generacja ta kształtowała swą świadomość ideową i estetyczną jeszcze w okresie międzywojennym, głównie w ramach ruchu ludowego i idei agrarystycznych, a także w okresie okupacji. Ujawnia się u niej ambiwalencja w stosunku do kultury ogólnonarodowej: dążenie do tego, by kultura ludowa jej dorównywała, a zarazem podkreślanie odrębności tej ostatniej.

Druga generacja — to pisarze urodzeni w latach 1920—1940, debiutujący już po II wojnie. Są to pisarze zazwyczaj po studiach

uniwersyteckich. Do tej generacji należą między innymi: Tadeusz Nowak, Marian Pilot, Wiesław Myśliwski, Zbigniew Ryndak, Zygmunt Wójcik, Czesław Kuriata, Zygmunt Trziszka czy Edward Stachura. Ich akces do nurtu wiejskiego był świadomy celem określenia własnej odrębności, ale już nie klasowej, lecz psychologicznej i kulturowej. Oni to „odnajdują poczucie związku z tradycją chłopskiej kultury, manifestują własne przywiązanie do niej, dostrzegają ślady swej odrębności w języku, w psychice, w sposobie ukształtowania i typie wyobraźni”. Nie podkreślają swej regionalnej odmienności, natomiast „swoim wiejskim doświadczeniom starają się nadać inne znaczenie — narodowe i uniwersalne”. Używana w ich twórczości gwara nie ma podkreślać odrębności etniczno-geograficznej, „jest tylko środkiem ekspresji — przede wszystkim o zabarwieniu estetycznym: ewokuje odmienną wyobraźnię, atawistyczną wręcz zależność psychiki jednostki od środowiska, od prążyć” [18, s. 206—209].

Oto nieco z charakterystyki twórczości dwóch najbardziej wybitnych przedstawicieli tej generacji — T. Nowaka i W. Myśliwskiego.

O genezie i charakterze twórczości T. Nowaka wyraża się M. Janion następująco: „Spojrzenie na wieś jako świat, spojrzenie balladowe Tadeusza Nowaka ujawnia swoją proveniencję romantyczną, Lenartowiczowską. Pastoralno-arkadyjski zespół wyobrażeń symbolicznych, w których góruje Wieś jako Sad, jako Ogród, połączył się z tym wszystkim, co w życiu bywa krwawe i gwałtowne” [80, s. 227].

Twórczość T. Nowaka nie jest łatwa do krótkiego scharakteryzowania. Sam przyznawał, że literatura to: „filozoficzno-psychologiczny portret autora przeniesiony w skomplikowany obraz wewnętrznego i zewnętrznego życia społecznego”. Ta zasada leżała u podłoża modelu powieści autobiograficznych (nie bez wpływu freudyzmu), spotykanych nie tylko u Nowaka, ale i innych (Myśliwski, Kuriata, Pilot, Wójcik, Trziszka). Ale to nie taka sobie zwykła autobiografia.

Powieści autobiograficzne tego nurtu — pisze Ziątek — „dadzą się zrozumieć jako poszerzanie dziejów własnej świadomości o dzieje całej «pierwszej ojczyzny» z jej aktualnością i najdalszą przeszłością”. Są one zarazem odpowiedzią na pytanie: „jak możliwe

jest, w okolicznościach współczesnej historii, ocalenie tożsamości społecznej i kulturalnej całej chłopskiej zbiorowości” [184, s. 51]. Nie jest to więc zagubienie się jednostki we współczesnym świecie, jest natomiast wiarą w wartości moralne, wytworzone przez plebejską kulturę, w świat ludowej wyobraźni, w mądrość wynikającą z wielowiekowego doświadczenia. Sięganie do chłopskiej kultury — w rozumieniu Nowaka — winno stworzyć wspólnie właściwy «język» do określenia sytuacji egzystencjalnej jednostki, a także zespołu norm moralnych, trwałych, bo sprawdzonych w życiu wielu pokoleń” [18, s. 249].

Te głębokie pokłady kulturowe Nowak ukazuje (na przykład w *Nagim sędzie*) za pomocą właściwości chłopskiego języka. On i wymienieni wyżej oceniali współczesną polszczyznę jako pełną stereotypowości, skostnienia formuł retorycznych i ozdobnej sztampowości. Inny jest natomiast język mieszkańców wsi. Jest on konkretny i zawiera formy prądawne, wynikające z dawnych wierzeń, mitów i obyczajów, jest stąd metaforyczny, zawiera słowa-znaki i słowa-symbole [18, s. 234]. Metaforą więc ukazuje Nowak trwałe wartości tradycji ludowej. „W niej, w kulturze chłopskiej, tkwią pierwiastki rodzime, autentyczne, samorodne, z nich stworzyć można przeciwwagę dla «śmiecia zmiatanego» z wszystkich gościńców Europy” [...], że „kultura chłopska jako system wartości jest do dziś żywa w tym sensie, iż tworzy ciągle scalającą społeczność siłę” [...], że wreszcie „system wytworzonych przez kulturę chłopską sposobów myślenia nadaje się do opisu przeżyć wewnętrznych współczesnego człowieka; w jego psychice tkwią bowiem ciągle treści pierwotne”. Odkrywanie zachowanych w kulturze chłopskiej immanentnych wartości światopoglądowych, moralnych, estetycznych „łączy Tadeusza Nowaka z szerszym nurtem we współczesnej kulturze — z nurtem wielkiego powrotu do źródeł, z estetycznymi formułami współczesnego klasycyzmu, z reakcją na uzurpacje awangard i futuryzmów...” [18, s. 254—255].

Podobnie jest u W. Myśliwskiego. Jego powieści dotyczą „skomplikowanej problematyki moralnej i egzystencjalnej współczesności”, ukazują złożoność ludzkiej wspólnoty. Ta uniwersalna problematyka nie jest w jakiś sposób doczepiona do wiejskiej problematyki społecznej, lecz odczytana w tej konkretnej sytuacji, wyjawiona i nazwana językiem tej kultury [...]. U Myśliwskiego lu-

dowość właśnie jest uniwersalnym językiem opisu człowieka” [184, s. 50].

Tak przedstawiałyby się główne cechy pisarstwa drugiej generacji nurtu chłopskiego. Można by w nim poszukiwać cech folkloryzmu literackiego w jego najwyższym zastosowaniu. Mamy tu bowiem do czynienia z sięganiem — autopsyjnym, i nie tylko — po tradycyjne wartości kultury ludowej jako do źródła twórczości artystycznej i stwarzaniem stąd dzieł wchodzących bezpośrednio do dorobku ogólnonarodowego i ogólnohumanistycznego. Jest to zarazem przykład współczesnego prądu romantyzmu, nazwanego przez M. Janion neoromantyzmem.

Jest to także doskonały przykład dialogu dwóch kultur.

Pozostała nam jeszcze wzmianka o trzeciej generacji pisarzy nurtu chłopskiego, która pojawiała się po 1970 roku, a więc wtedy, gdy o tym nurcie było w Polsce już głośno. Spośród kilku początkujących prozaików tej generacji (Dzidek, Łoziński, Krupa, Kawiorski i inni) najbardziej znacznym stał się Edward Redliński, autor między innymi głośnych powieści *Konopielka* i *Awans*. Na jego też przykładzie ukażemy, z jaką ludowością mamy tu do czynienia.

Niech nam tu wystarczy skrót świetnej charakterystyki twórczości Redlińskiego dokonanej przez Marię Janion. Otóż ten posługuje się „językiem ludowym przełożonym na język literacki”; zarazem „z wielką chytrą Redliński korzysta z zasobów swojej duszy chłopskiej. Nie jest on ani po prostu antyromantyczny, ani po prostu romantyczny. W głębokiej tkance jego prozy tkwi cały nasz wiekowy dylemat ludu — zarówno w ujęciu romantycznym (od ludu płynie światło i to on ma oświecić inteligencję), jak i pozytywistycznym (lud jest ciemny, trzeba go oświecić i uczynić to właśnie inteligencją), zarówno w postaci idei zachowania ludu w całej jego nieskażonej czystości i prawdzie, jak i w postaci kontridei — gruntownej przemiany ludu przez wciągnięcie go w orbitę przekształceń cywilizacyjnych [...]. Wziął po romantykach i słowianofilach Arkadię chłopską, a po pozytywistach i naturalistach dodał jej inferna ciemnoty i nędzy [...]. Przekpiwszy i «awangardyzm», i «tradycjonalizm», przestawiwszy znaki wartości, gdyż to, co postępowe, okazuje się jakby zacofaniem, a co zacofane — niby postępowym, i w ogóle narobiwszy bałaganu wśród pojęć, od-

czuć i postępów traktowanych jako jasne i jednoznaczne, Redliński przedstawił swoją rekapitulację kwestii chłopskiej w Polsce w sposobie zupełnie dotychczas nieznanym, dając naszej literaturze taki «obraz chłopa» i «obraz człowieka», jakiego dotychczas nie miała”. Jest to przykład „ludowości rozdwojonej” — jak to Janion nazywa — „która — być może — jest dzisiaj najlepszym sposobem istnienia ludowości w literaturze współczesnej” [80, s. 297—299].

Nic tu dodać, nic ująć.

Ogólny dorobek nurtu chłopskiego w literaturze polskiej jest poważny. Burkot stwierdza [18, s. 201—202], że w ciągu ostatnich dwudziestu lat ukazało się kilkaset artykułów i recenzji oraz kilka książek na temat tego nurtu, zaś sami pisarze tego nurtu wydali kilkadziesiąt tomików wierszy, kilkadziesiąt tomów powieści i opowiadań. „To już prawdziwa eksplozja literacka, jaka nieczęsto zdarza się w dziejach literatury”. My powiemy, że jest to zarazem ogromny wkład w literaturę i kulturę narodową w dialogu obu kultur.

I na zakończenie ważne stwierdzenie Zygmunta Ziątka co do przyszłości tego nurtu: „Jeśli nurt ludowy trwa, rozwija się i ma perspektywę na przyszłość, to głównie dlatego, że jego podłoże społeczne jest ciągle najżywiej zmieniającym się w Polsce, a jego zaplecze kulturalne dopiero zaczęło być odczytywane. Szerokie procesy demokratyzacyjne poszerzają widok tych doświadczeń, których nie było w literaturze”.

## LUDOWOŚĆ DAWNA A WSPÓŁCZESNA

Tak to wypełniłem założone w uwagach wstępnych ramy chronologiczne naszego problemu — powstania kultury chłopskiej (ludowej) oraz jej związków z kulturą elitarną, oficjalną, narodową. Czas na kilka refleksji. Dotyczyć one będą zarówno zarysu historycznego, jak i sytuacji współczesnej.

Odnosnie do pierwszego powstaje pytanie: czym była w istocie kultura chłopska — ludowa?

Jak widzieliśmy, na początku, w czasach wczesnopiastowskich, była to kultura wyłączna, autonomiczna, mimo pewnych zróżnicowań regionalnych kultura jednolita i obejmująca całość polskiej populacji etnicznej. Była to kultura samowystarczalna, zaspokajająca przez setki lat wszystkie życiowe potrzeby swej grupy etnicznej — materialne, społeczne i umysłowe. Była „samym życiem” dawnych przedpaństwowych społeczności. Otoczona była podobnymi kulturami innych etników z zachodu, południa i wschodu i z nimi wchodziła w dziejowe kontakty.

Sytuacja uległa zasadniczej zmianie w ślad za powstaniem państwa i ukształtowaniem się feudalnej hierarchii stanowej. Jak widzieliśmy, kultura społeczeństwa średniowiecznego rozdzieliła się na trzy nurty: chłopską, rycersko-szlachecką i mieszczańską, a później — w ślad za stopniowym upadkiem mieszczańskiej w okresie rozwiniętego systemu folwarczno-pańszczyźnianego — na główne dwa nurty: kulturę chłopską i elitarno-szlachecką.

Czym była w tej sytuacji kultura chłopska? Aczkolwiek kultura chłopska była kontynuacją dawnej kultury słowiańsko-polskiej, to coraz bardziej stawała się kulturą częściową społeczeństwa — *part*

*culture*, jak to określił A. L. Kroeber, w ślad za faktem, że chłopci stali się częścią społeczeństwa, *part society* [97, s. 284]. Używając terminu wprowadzonego przez R. Redfielda [145, s. 41—42], można to określić także inaczej: że oto powstały dwie tradycje: „tradycja wielka” — elitarna, państwowa, zapisywana, nauczana, czerpiąca soki żywotne zarówno z rzeczywistości krajowej, jak zwłaszcza ze źródeł międzynarodowych, kosmopolitycznych i „tradycja mała”. W świadomości przedstawicieli „tradycji wielkiej” powstał obraz wartościujący tę „małą”, chłopską tradycję, obraz zresztą — jak widzieliśmy — zróżnicowany — zawsze jednak taki, że to kultura inna, jako z jednej strony ciekawa i wartościowa (folklor), z drugiej zaś, że to kultura „gruba”, „sprośna”, po prostu niekultura.

Cechy i wartości tej „małej tradycji” — kultury plebejskiej — ukazał najlepiej M. M. Bachtin w głośnej rozprawie *Twórczość Franciszka Rabelais’go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu* [1]. Wprawdzie analizy Bachtina odnoszą się do rzeczywistości kulturowej Zachodu (Francja, Włochy), to jednak zbliżone zjawiska wystąpiły na pewno w Polsce. Otóż kultura ludowa (chłopsko-plebejska) nie była izolowana, lecz wchodziła w różne interakcje z kulturą oficjalną, po naszymu z ową „tradycją wielką”, prowadziła z nią swoisty dialog. Gdy ta ostatnia cechowała się apodyktycznością, przymusem, egoizmem, sztywnością głoszonych prawd i pryncypiów, jednostronnością itp. — to kultura ludowa była czymś przeciwstawnym.

To kultura o cechach i wartościach uniwersalnych, o wymiarze ogólnoludzkim, to całość jednorodna, zawierająca ludowy pogląd na świat i jako taka przeciwstawiająca się kulturze elitarniej; była stąd kulturą walczącą. Środkiem i sposobem przeciwstawiania się kulturze elitarniej był „ludowy śmiech”. Ten ujawniał się na targach, jarmarkach, w facecjach, w poezji typu sowizdrzalskiego, w grotesce, w zabawach i obrzędach, jak na przykład w karnawale, gdzie zasadniczą rolę odgrywała symbolika, a zarazem „odwracanie” rzeczywistości, zawieszenie hierarchii, przywilejów, różnic społecznych — śmiech, który „odkrywał drogę do prawdy”.

„Główna myśl książki Bachtina — pisze E. Kasperski — to myśl mówiąca o tym, że kultura ludowa jako całość nigdy nie była czy to produktem ubocznym kultury wysokiej, czy też jej negaty-

wem. [...] Światopogląd kultury ludowej opisany w książce o Rabalais'm wyróżnia się niezwykłym bogactwem idei. Okazuje się zarysem postępowych myśli ludzkości. W centrum znajduje się laicka w swojej istocie, głęboko humanistyczna, społeczna koncepcja człowieka, życia ludzkiego, stosunków międzyludzkich. Światopogląd ten nie ma nic z prowincjonalizmu, partykularyzmu, parafian-szczyzny, ograniczoności nacjonalistycznych. Podejmuje najważniejsze problemy człowieka i odpowiada na zasadnicze pytania, dotyczące istnienia w świecie, przyrody, historycznego stawania się, wspólnoty, szczęścia" [88, s. 33—37].

Właśnie jako taka, kultura ludowa była rezerwatem pewnych treści i wartości przejmowanych przez kulturę elitarną. Takimi wartościami był folklor, niektóre formy literackie (groteska), tańce takie, jak u nas krakowiak, polonez, mazur, polka, oberek czy sam język ludowy. Tym był także wspomniany katolicyzm ludowy będący synkretycznym powiązaniem istotnych tradycji ludowych z wcielaniem ideami kultury elitarnej. Dialogu między obu tradycjami w okresie pańszczyźnianym poza okresem renesansu nie było i być nie mogło. Była wówczas tylko — powiedzmy — bezwolna i bezideowa osmoza między tymi dwoma nurtami kultury.

Kultura ludowa, jako już subkultura, zachowywała nadal swoje istotne cechy i wartości. „Kulturą częściową” (*part culture*) była tylko z punktu widzenia całości kultury społeczeństwa, dla chłopów natomiast pozostawała wciąż kulturą „pełną”, była całkowitym systemem życia tej klasy społecznej, aż prawie do czasów najnowszych. Od czasu, odkąd kultura chłopska zaczęła być przedmiotem bardziej systematycznego zainteresowania ze strony przedstawicieli kultury elitarnej, była różnie wartościowana i różnie przydzielano jej miejsce, i różnie była wkomponowywana w kontekst życia społeczeństwa narodowego.

Widzieliśmy, jak myśl oświeceniowa odkryła — w nawiązaniu do tendencji renesansowych — po raz pierwszy „kulturę ludu” jako coś specyficznego. Tendencjom jej poznania towarzyszyło jednak długosieżne zamierzenie „oświecenia” tej chłopskiej kultury, podniesienia jej na „godny” poziom, w konsekwencji zatem jej likwidacji. A znów myśl romantyczna — przeciwnie: całą tę ludową tradycję usiłowała traktować jako podstawę i skarb kultury narodowej, jako źródło twórczości literackiej i narodowego odrodzenia.



Tradycja ludowa stała się wybitnym czynnikiem aktywizacji kulturalnej elity intelektualnej. Pozytywizm podjął znów myśl oświeceniową. Doprowadził do „pochylenia się nad ludem” celem jego poznania, a zarazem likwidacji ludowej ciemnoty, zacofania, zaborczości itd. Oceniano ludową tradycję tylko „z zewnątrz” według założeń i kategorii racjonalistycznej kultury elitarnej. Ale obie te tradycje — i „wielka”, i „mała” miały — w dużej mierze — nadal charakter antagonistyczny.

Sytuacja znacznie się skomplikowała w okresie dominacji myśli neoromantycznej. Z jednej strony bowiem nastąpiło spotęgowanie romantycznego mitu ludowości, a z nim wzmożenie aktywności kulturalnej — literackiej, plastycznej, dokumentacyjnej. Była to istotnie wielka rola tradycji ludowej w kształtowaniu literackiej — i nie tylko — kultury narodowej.

Z drugiej strony nastąpił rozwój świadomości klasowej i narodowej u chłopów (przy równoległym ruchu robotniczym) i stworzenie własnego mitu chłopskiego. Ten własny mit chłopski był ambiwalentny: chłopci mają się oświecać, podciągać kulturalnie „do góry” na zasadzie, że klasą chłopską, najliczniejszą w społeczeństwie, wtedy dopiero stanie się partnerem w budowie społeczeństwa narodowego; z drugiej znów strony muszą koniecznie zachować chłopskość, własną narodową wartość, ludową tradycję. Tę ambiwalencję wyraził najlepiej Władysław Orkan w głośnym powiedzeniu: jak to robić, „by człkiem cywilizowanym być, a przecie chłopem polskim ostać”. Stąd dwie tendencje: chłopskie samokształcenie i organizacyjna aktywność, a zarazem mitologizowanie własnej chłopskiej kultury, jako partnera i antagonisty „kultury pańskiej”. Wszystkie cztery tomy dzieła Józefa Chałasińskiego *Młode pokolenie chłopów* (1938) pełne są owych ambiwalentnych tendencji chłopskich.

Ale w okresie młodopolskim stało się coś ważnego. Gdy dotąd kultura chłopska była tylko przedmiotem zainteresowania i źródłem natchnień artystycznych „z zewnątrz”, to odtąd rozpoczyna się jej ogląd i wartościowanie „od wewnątrz”, odkrywanie w niej nie tyle cech i wartości klasowych, co ogólnoludzkich, humanistycznych, wartości powszechnych, dotyczących egzystencji harmonijnej jednostki ludzkiej i społeczeństwa. I odtąd tendencja ta narasta. Ujawniła się ona w nauce, w etnograficzno-antropologicznym podejściu do człowieka wsi i jego osobowości, jak też — jak widzie-

liśmy — w twórczości pisarskiej, poetycznej, powieściowej i publicystycznej, bazującej na ludowości. Tak jest do dzisiaj.

W odkrywaniu immanentnych wartości tradycji ludowej i w waloryzowaniu tej tradycji jako składnika współczesnej kultury o cechach egalitarnych tkwi głęboki paradoks. Otóż do odkrycia i waloryzacji tej tradycji doszło wtedy, kiedy tradycja ta w autentycznych środowiskach jej nosicieli rozpadała się, czy w wielu jej przejawach już nawet zanikła. Powstały stąd nowe zjawiska i problemy. Do nich zaliczają się opisane wyżej tendencje i działania w kierunku podtrzymywania w życiu niektórych tradycji chłopskich w ich środowiskach oraz wszechogarniający folklorizm. Obie te tendencje i oba działania pociągają za sobą wiele konsekwencji, różnie zresztą wartościowanych.

Powstaje więc generalne pytanie: jak to jest współcześnie z tradycją ludową w życiu naszego społeczeństwa? Czy i jak ma ona jeszcze żywot autentyczny oraz jak wchodzi ona, jako „wtórna”, we współczesną kulturę ogólnonarodową? Jakie wiążą się z tym problemy?

Będzie to próba synchronicznego ujęcia rzeczywistości kulturowej, o jakim wspomnieliśmy na wstępie.

Celem odpowiedzi na powyższe pytania posłużę się ustalonym już w nauce polskiej — za propozycją A. Kłoskowskiej — podziałem kultury na trzy układy. Podział to dla nas bardzo przydatny.

Pierwszy układ — to właśnie sfera „żywych” tradycji kultury, przekazywana w kontaktach bezpośrednich, nieformalnych w ramach rodziny i małych grup społecznych (kręgi koleżeńskie, sąsiedzkie, zawodowe itp.). W nich dokonuje się transmisja tradycji kulturowych między pokoleniami, selekcja elementów dawnych i przyjmowanie się nowych, przejętych z zewnątrz. Tu występuje także spontaniczna twórczość jednostek na różnych polach.

Kiedy tak popatrzymy na ten przekaz tradycji z punktu widzenia całego społeczeństwa to dostrzeżemy, że występują w nim dwa nurty przekazu kultury inteligentkiej i kultury ludowej. W pierwszym przekazie uwidacznia się w znacznej części współczesnych rodzin pielęgnowanie wielu elementów dawnej kultury szlachecko-inteligentkiej. To takie elementy, jak: pamięć herbowa, sygnety,

rodowe pamiątki i rodowa pamięć historyczna, wzory etykiety (całowanie rączek itp.), zasady współżycia towarzyskiego, honor, obowiązki wykształcenia muzycznego i literackiego, stosunek do pracy i zarobku — i wiele jeszcze innych. Transmisję takich wartości podsyca dawna i nowsza literatura piękna czy filmy — to, co dotyczy życia w dworcu szlacheckim i w tradycyjnej rodzinie inteligenckiej. Ten nurt kultury współczesnej został w pracach J. Chałasińskiego wystarczająco zanalizowany. Jeśli dodamy, że powyższe wartości zostały, czy bywają przejmowane przez część współczesnych rodzin inteligenckich pochodzenia nieszlacheckiego, to można powiedzieć, że współczesne społeczeństwo polskie posiada na poły cechy szlacheckie (ale już nie te, sarmackie). Taka to jest żywotność elitarnego nurtu kultury narodowej.

A jak jest w tym pierwszym układzie z tradycją kultury chłopskiej? Czy wypełnia ona tę „drugą połowę” współczesnej kultury? Wiemy, że folklorizm przenosi część tej tradycji wprost na forum narodowe, ale jak „żyje” w narodzie ludowość immanentna?

Te, jak i wspomniane wyżej zagadnienia są tak obszerne, że mogą stanowić przedmiot dużej rozprawy. Tutaj muszę je ująć możliwie skrótowo. I na pewno nie w pełni.

Wiadomo powszechnie, że współczesna cywilizacja przemysłowa i urbanistyczna powiązała tysiącnymi nićmi dawne, względnie izolowane społeczności wiejskie z szerokim światem, co w konsekwencji doprowadziło do rozpadu tradycyjnych struktur kulturowych. Współczesna kultura wsi jest synkretycznym powiązaniem pozostałości z dawnej tradycji ludowej ze współczesnymi treściami kultury ogólnonarodowej. Ale jakie są te „pozostałości” i czy one stanowią tylko luźny zbiór, czy też są jeszcze elementami systemu kulturowego — i jakiego?

Nie szukajmy tych pozostałości w reliktach materialnych, usuniętych przecież w cień przez gwałtowne procesy technizacji i modernizacji. Spróbujmy śledzić je w formach życia zbiorowego oraz w osłowności człowieka wsi. Czy znajdziemy tam jeszcze elementy „długiego trwania”, czy istnieją w życiu wsi „struktury głębokie”? I dalsze pytanie: czy są one właściwością tylko chłopów, czy też szerszych warstw społeczeństwa?

Wiemy, że zanikły dawne, klasyczne formy folkloru słownego (legends, bajki itd.), taneczno (znane tylko przez starszych), wo-

kalnego (rzadko ujawniają się piosenki ludowe). Ale żyje w pełni i według kanonów tradycyjnych „folklor dzieci i nastolatków” [152]. Wśród starszych zaś żyją w pełni „opowieści z życia” (wspomnienia), jak i formy chłopskiego humoru. Mimo zaniku wielu tradycyjnych form obrzędowych wesela, pozostało w nim sporo przejawów symboliki: błogosławieństwo, magia życzeniowa, symbolika wianka i czepca, symboliczne wyłączenie z grupy młodych i włączenie do grupy starszych — i to w całym społeczeństwie — głęboka symbolika wieczerzy wigilijnej, Nowego Roku, Wielkanocy, Zapustów, Dnia Zaduszniego.

Obok wprowadzonych odgórnie świąt państwowych (1 Maja, 22 Lipca) i zawodowych (Dzień Hutnika, Chemika, Stocznio-wca, Nauczyciela, Dzień Kobiet, w tym mających długą tradycję ludową, jak „Barbórka”), trwa — choć w zmienionej formie, ale o tożsamej symbolice — święto żniw (dożynki), a także seria tradycyjnych świąt religijnych [zob. 188]. Istnieje więc — można rzec — praktykowany powszechnie „rok polski” pochodzenia ludowego i zarazem elitarnego [zob. 65]. Przyjęły się szeroko w społeczeństwie zawodowe praktyki inicjacyjne przyjęcia do grupy: dawniej na kosiarza (stąd „frycowe”), dziś na traktorzystę, drukarza, studenta itp. Trwają powszechnie zwyczaje inicjalne: początek budowy domu, rozpoczynanie prac rolniczych, pierwszy dzień w szkole, pierwsza komunia itd. — jak i zwyczaje finalne: „wiecha” na domu, poczęstunek itp.

Niech nam te nieliczne przykłady wystarczą. Po szczegóły zarówno dawnej tradycji ludowej, jak i ich pozostałości w życiu współczesnym, odsyłamy do podstawowego opracowania zbiorowego: *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, Wrocław 1981. Można tylko dodać, że współczesne badania etnograficzne ujawniają zdumiewające jeszcze pokłady tradycji w społecznościach wiejskich. Na terenie Mazowsza na przykład utrwalono funkcjonujące w pełni obrzędy zapustne z całą ich symboliką [4], a we wsiach karpackich zespół wierzeń dotyczących istot demonicznych [107].

Z obserwacji bieżącego życia oraz z niektórych nowszych opracowań antropologiczno-kulturowych wynika, że — mimo ogromnych zmian kulturowych — przejawiają się u chłopca 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 nie opracowane. Podaję też tutaj jedynie niektóre jego elementy składowe, bez ich rozwinięcia. Rzecz bowiem nadaje się do specjalnego opracowania. Wchodziłyby tu więc pod uwagę takie cechy, jak: pojmowanie pracy ludzkiej jako naczelnej, autotelicznej wartości będącej podstawą oceny człowieka; swoiste „ludowe” myślenie o właściwościach na poły mitologicznych, uwidaczniające się w ustawianiu człowieka w strukturze wszechświata, w binarnej opozycji myślowej („swój” — „obcy”, „dobro” — „zło”, *sacrum* — *profanum*, jak na przykład w pojmowaniu czasu i przestrzeni [zob. 181]. Składa się to myślenie na swoistą ludową filozofię życia. Jest to też myślenie mające niejako własną logikę, według której coś „jest tym”, a zarazem „nie jest tym”, zależnie od kontekstu, a więc o cechach myślenia irracjonalnego. Wiele więc z tego, co na podstawie badań empirycznych ukazał w swych pracach W. Pawluczuk [na przykład 131; 132]. Okazuje się, że ta typowa tradycja mentalna nie jest właściwością tylko polską, lecz raczej powszechną. Na przykład w społeczeństwie francuskim ukazała ją ostatnio M. Soriano [zob. 156]. To są jakby owe archetypy ujawnione przez C. J. Junga w jego rozprawie o archetypach i symbolach oraz to, co zanalizował M. Eliade w swoich studiach religioznawczych.

Jest charakterystyczne, że owo myślenie typu irracjonalnego występuje dość szeroko w życiu współczesnym. Czy bowiem nie jest tym, na przykład przyczepianie do maski samochodu podków końskich — „na szczęście”, wieszanie maskotek, wzięcie, jakże mają dzisiejsi „mądrzy”, „znachorzy”, leczenie bioprądami za pośrednictwem telewizji i inne tym podobne powszechne zjawiska? Czy nie mamy tu do czynienia z czymś w rodzaju współczesnego romantyzmu?

Być może, powyższe zjawiska wiążą się z podnoszonym ostatnio w piśmiennictwie kryzysem cywilizacji współczesnej, cywilizacji technicznej, utratą wiary w „idealizm technologiczny”, o którym pisał S. Żółkiewski (*Przemiany i przymusy kultury*, „Polityka” 1977, nr 10), że miał on decydować o całym rozwoju kultury. „Idealizm technologiczny — czytamy tam — widzi w rozwoju wypo-

sażenia technicznego kultury, zwłaszcza wyposażenia technicznego komunikacji społecznej, czynnik decydujący o kierunku rozwoju kultury, o charakterze zachowań i potrzeb ludzkich, czynnik jednoznacznie decydujący o kierunku wyboru i hierarchizacji wartości ludzkich. Technologia ma przy tym przynosić w każdych warunkach historycznych, w każdej tradycji kulturowej, w każdych stosunkach ustrojowych te same skutki antropologiczne, tak samo po swojemu urabiać człowieka”.

Jak wiadomo, „idealizm technologiczny” nie spełnił pokładanych w nim nadziei. Okazał się korzystny tylko do pewnej granicy. Angażując tylko niektóre strony psychiki i aktywności człowieka, zerwał naturalne więzy ludzkiego współżycia (rodzinne, sąsiedzkie, społeczności lokalnych), nie zaspokoił naturalnych ludzkich potrzeb psychiczno-społecznych, wprowadził niepokój ludzkiej egzystencji, wyalienował jednostkę ludzką — doprowadził jednym słowem do zapowiadanego już dawniej przez Stanisława I. Witkiewicza u nas, a w antropologii światowej przez A. L. Kroebera (1876—1960), Jose Ortegę y Gassetę (1883—1955) i innych „katastrofizmu kulturowego” [zob. 103, s. 226—231]. Chyba na tym tle powstały takie zjawiska, jak kontestacyjny ruch młodzieży świata zachodniego lat sześćdziesiątych, ruch hippisowski, masowe pojawianie się sekt religijnych i wiele jeszcze innych.

Być może, że w konsekwencji tego „zagubienia się” w świecie, w jego ahumanistycznych stosunkach ujawnia się nawiązywanie do pierwotnych, humanistycznych struktur myślowych, takich właśnie, jakie wystąpiły w tradycyjnej kulturze ludowej. Ta wprawdzie, pod wpływem dominującej opinii społecznej, stwarzała jednolitość wzorów zachowań, zasad etycznych itd., ale za to „całkowała” człowieka. Co więcej, stwarzała przy wewnętrznym zróżnicowaniu możliwość indywidualizacji człowieka, dawała ujście dążeniom indywidualnym i swobodę w wyrażaniu ludzkiej „filozofii”.

Wydaje się też, że omawiany folklorizm i cała ludowość przejawiające się w drugim, instytucjonalnym układzie kultury (szkoły, organizacje kulturalne itd.), a także w trzecim układzie kultury, w kulturze masowej — ta cała reanimacja, rewaloryzacja i towarzysząca tym resemantyzacja dziedzictwa kulturowego są niczym innym, jak wyrazem tęsknoty za pierwotnymi strukturami myślowymi i społecznymi oraz ich artystycznymi wytworami.

Są to już zagadnienia wymagające odrębnego potraktowania. Faktem chyba pozostaje, że sporo z humanistycznych treści wykształconych przez wieki w kulturze ludowej, w chłopskiej osobowości, ma w społeczeństwie żywot trwałą, że w znacznej mierze tkwią one, choć w sposób raczej ukryty, immanentny, w umysłowości współczesnego człowieka.

To byłyby jedne z istotnych chłopskich korzeni kultury współczesnej i cenny wkład chłopskich źródeł w kulturę ogólnonarodową.

Inne wnioski z lektury tej książki zechce wyciągnąć już sam Czytelnik.

## BIBLIOGRAFIA

- [1] Bachtin M. M.: *Twórczość Franciszka Rabelais'go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*. Kraków 1975.
- [2] Baranowski B.: *Kultura ludowa a kultura szlachecka w XVII i XVIII w. W: Narodziny i rozwój nowoczesnej kultury polskiej*. Praca zbiorowa, Wrocław—Warszawa—Kraków 1976.
- [3] Baranowski B.: *Pożegnanie z diabłem i czarownicą*. Łódź 1965.
- [4] Baraniuk T.: *Formy widowiskowo-obrzędowe okresu zapustnego w kulturze ludowej północno-zachodniego Mazowsza*. Poznań 1983 (maszynopis).
- [5] Barska A.: *Funkcje społeczne elementów kultury ludowej w prozie Władysława Orkana*. Opole 1982 (maszynopis).
- [6] Bausinger H.: *Volkskunde*. Wydawnictwo C. A. Koch's Verlag, Darmstadt (1971).
- [7] Bereza H.: *Związki naturalne*. Warszawa 1972.
- [8] Błachowski A.: *Skarby w skrzyni malowanej, czyli o sztuce ludowej inaczej*. Warszawa 1974.
- [9] Błaszczuk S.: *Współczesne przeobrażenia sztuki ludowej. (Z badań nad folkloryzmem)*. „Polska Sztuka Ludowa”, 1970, nr 3—4.
- [10] Bogatyriew P.: *Semiotyka kultury ludowej*. Warszawa 1979.
- [11] Borkowski J.: *Wizje społeczne i zmagania wiciarzy*. Warszawa 1966.
- [12] Bromley J. W.: *Etnos i etnografija*. Moskwa 1973.
- [13] Brückner A.: *Kultura, piśmiennictwo, folklor*. Warszawa 1974.
- [14] Brückner A.: *Mitologia słowiańska i polska*. Warszawa 1980.
- [15] Bujak F.: *Kultura ludowa na tle kultury narodowej i powszechnej*. Warszawa 1930.
- [16] Bujak F.: *Szlachecka czy chłopska kultura*. „Wieś i Państwo”, 1939, nr 7.
- [17] Bujak J.: *Muzealnictwo etnograficzne w Polsce (do roku 1939)*. Kraków 1975 (Prace Etnograficzne, nr 8).
- [18] Burkot S.: *Marchotł na parnasia*. Warszawa 1980.
- [19] Burszta J.: *Kultura chłopsko-ludowa a kultura narodowa*. W: *Etnogra-*



- fia Polski. Przemiany kultury ludowej*. T. 2. Praca zbiorowa. Warszawa 1981.
- [20] Burszta J.: *Kultura ludowa — kultura narodowa. Szkice i rozprawy*. Warszawa 1974.
- [21] Burszta J.: *Kultura wsi od końca XVIII do początków XX w.* W: *Historia chłopów polskich*. T. 2. Praca zbiorowa pod red. S. Ingłota. Warszawa 1972.
- [22] Burszta J.: *Kultura wsi okresu międzywojennego*. W: *Historia chłopów polskich*. T. 3. Praca zbiorowa pod red. S. Ingłota. Warszawa 1980.
- [23] Burszta J.: *Kultura wsi wczesnośredniowiecznej. Kultura wsi średnio-wiecznej. Kultura wsi w okresie folwarczno-pańszczyńnianym*. W: *Historia chłopów polskich*. T. 1. Praca zbiorowa pod red. S. Ingłota. Warszawa 1970.
- [24] Burszta J.: *Od osady słowiańskiej do wsi współczesnej. O tworzeniu się krajobrazu osadniczego ziem polskich i rozplanowań wsi*. Wrocław 1958.
- [25] Burszta J.: *Osobowość chłopca polskiego u progu niepodległości jako wy-nik przemian agrarnych i społeczno-ekonomicznych*. W: *Dzieje szkolnictwa i oświaty na wsi polskiej*. T. 1. Praca zbiorowa pod red. S. Michalskiego. Warszawa 1982.
- [26] Burszta J.: *Wartości kultury ludowej w społeczeństwie socjalistycznym*, „Lud”, 1977, t. 61.
- [27] Bystron J. S.: *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce*. T. 1—2. Warszawa 1976.
- [28] Bystron J. S.: *Kultura ludowa*. Warszawa 1947.
- [29] Callois R.: *Zywiot i tad*. Warszawa 1973.
- [30] Cassirer E.: *Esej o człowieku. Wstep do filozofii kultury*. Warszawa 1971.
- [31] Cękalska-Zborowska H.: *Wieś w malarstwie i rysunku naszych artystów*. Warszawa 1969.
- [32] Chałasiński J.: *Wychowanie w domu obcym jako instytucja społeczna*. Poznań 1928.
- [33] Chałasiński J.: *Kultura i naród*. Warszawa 1968.
- [34] Chałasiński J.: *Tradycje i perspektywy przyszłości kultury polskiej*. War-szawa 1970.
- [35] Chałasiński J.: *Problem dwóch kultur: pańskiej i chłopskiej w piśmien-nictwie polskim XIX w. i początku XX w.* „Przegląd Socjologiczny”, 1972, t. 24.
- [36] Cierniak J.: *Zródła i nurty polskiego teatru ludowego. Wybór pism, in-scenizacji i listów*. Warszawa 1963.
- [37] Ciołek T. M., J. Olędzki, A. Zadrożyńska: *Wyrzeczysko. O świętowaniu w Polsce*. Warszawa 1976.
- [38] Csató E.: *Idee teatralne Leona Schillera*. Warszawa 1968.
- [39] Cynarski S.: *Sarmatyzm — ideologia i styl życia*. W: *Polska XVII wieku. Państwo, społeczeństwo, kultura*. Praca zbiorowa pod red. J. Tazbira. War-szawa 1969.
- [40] Czajkowski J.: *Muzea na wolnym powietrzu w Europie. Historia — dzień dzisiejszy — perspektywy*. Sanok 1982 (maszynopis).

- [41] Czarnowski S.: *Kształtowanie się folkloru polskiego*. W: *Dziela*. T. V. Warszawa 1956.
- [42] Czernik S.: *Chłopskie piśarstwo samorodne*. Warszawa 1954.
- [43] Czernik S.: *Polska epika ludowa*. Wrocław 1958.
- [44] Dąbrowska G.: *Obrzędy i zwyczaje doroczne jako widowisko*. Cz. I i II. Warszawa 1968.
- [45] Dobrowolski K.: *Chłopska kultura tradycyjna*. „Etnografia Polska”, 1958, t. 1.
- [46] Dobrowolski K.: *Studia z pogranicza historii i socjologii*. Wrocław—Warszawa—Kraków 1967.
- [47] Dobrowolski K., A. Woźniak: *Historyczne podłoże polskiej kultury chłopskiej*. W: *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*. T. 1. Wrocław—Warszawa—Kraków 1976.
- [48] Dołęga Chodakowski Z.: *O Sławiańszczyźnie przed chrześcijaństwem oraz inne pisma i listy*. Warszawa 1967.
- [49] Dowiąt J.: *Chrzest Polski*. Warszawa 1966.
- [50] Dowiąt J.: *Polska państwem średniowiecznej Europy*. Warszawa 1968.
- [51] Drozd-Piasecka M.: *Spółeczne funkcje sztuki ludowej. Sztuka ludowa w ideologii i świadomości szlachecko-inteligenckiej (od oświecenia po neoromantyzm)*. „Etnografia Polska”, 1982, t. 26, z. 2.
- [52] Drozd-Piasecka M.: *Spółeczne funkcje sztuki ludowej. Sztuka ludowa w życiu społeczeństwa II Rzeczypospolitej*. „Etnografia Polska”, 1983, t. 27, z. 1.
- [53] Drozd-Piasecka M.: *Spółeczne funkcje sztuki ludowej. Sztuka ludowa w polityce kulturalnej, myśli społecznej oraz praktyce działania w okresie Polski Ludowej*. „Etnografia Polska”, 1983, t. 27, z. 2.
- [54] Dużyk J.: *Władysław Orkan. Opowieść biograficzna*. Warszawa 1975.
- [55] *Dzieje folklorystyki polskiej 1800—1863*. Praca zbiorowa pod red. H. Kapelańskiego i J. Krzyżanowskiego. Wrocław—Warszawa—Kraków 1970.
- [56] *Dzieje folklorystyki polskiej 1864—1918*. Praca zbiorowa. Wrocław—Warszawa—Kraków 1982.
- [57] Dziębowska E.: *O polskiej szkole narodowej*. W: *Szkice o kulturze muzycznej*. Praca pod red. Z. Chechlińskiej. Warszawa 1971.
- [58] Eliade M.: *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*. Warszawa 1970.
- [59] Eliade M.: *Traktat o historii religii*. Warszawa 1966.
- [60] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*. T. 2. Praca zbiorowa. Wrocław—Warszawa—Kraków 1981.
- [61] Eustachiewicz L.: *Młoda Polska. Charakterystyka okresu i wybór tekstów*. Warszawa 1981.
- [62] *Folklor w życiu współczesnym. Materiały z Ogólnopolskiej Sesji Naukowej w Poznaniu, 1969 r.* Poznań 1970.
- [63] Gierowski J.: *Historia Polski 1764—1864*. Warszawa 1979.
- [64] Gieysztor A.: *Mitologia Słowian*. Warszawa 1982.
- [65] Gloger Z.: *Rok polski w życiu, tradycji i pieśni*. Warszawa 1900.
- [66] Gołębiowski B.: *Bohater kręgu chłopskiego w prozie*. „Tygodnik Kulturalny”, 1970, nr 13.

- [67] Gołębiowski B.: *Klasa robotnicza a kultura w socjalizmie*. „Regiony”, 1975, nr 1.
- [68] Grabski A. F.: *Orientacje polskiej myśli historycznej. Studia i rozważania*. Wrocław 1972.
- [69] Grońska M.: *Władysław Skoczylas*. Wrocław 1966.
- [70] Grzybowski K.: *Ojczyzna, naród, państwo*. Warszawa 1977.
- [71] Herder J. G.: *Myśli o filozofii dziejów*. Warszawa 1962.
- [72] Hernas C.: *Barok*. Warszawa 1973.
- [73] Hernas C.: *W kalinowym lesie*. T. 1—2. Warszawa 1965.
- [74] Horák J.: *Jacob Grimm und die slawische Volkskunde*. „Deutsches Jahrbuch für Volkskunde”, 1963, t. 9.
- [75] Huizinga J.: *Jesień średniowiecza*. T. 1—2. Warszawa 1967.
- [76] Huizinga J.: *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*. Warszawa 1967.
- [77] Ihnatowicz J., A. Mączak, B. Zientara: *Spółczesność polskie od X do XX wieku*. Warszawa 1979.
- [78] *Historia chłopów polskich*. Praca zbiorowa pod red. S. Inglota. T. 1—3. Warszawa 1970, 1972, 1980.
- [79] Jackowski A.: *Funkcje sztuki ludowej i twórczości niezawodowej w naszej kulturze*. W: *Tradycja i współczesność. O kulturze artystycznej Polski Ludowej*. Warszawa. 1970.
- [80] Janion M.: *Odnawianie znaczeń*. Kraków 1980.
- [81] Janion M., M. Żmigrodzka: *Romantyzm i historia*. Warszawa 1978.
- [82] Jastrzębski J.: *Wokół kultury i literatury ludowej 1939—1948*. Warszawa 1979.
- [83] Kaczocho W.: *Kultura ludowa w kulturze socjalistycznej*. „Regiony”, 1975, nr 4.
- [84] Kaczocho W.: *Rozważania nad modelem kultury socjalistycznej w Polsce*. Warszawa 1981.
- [85] Kamiński W.: *Instrumenty muzyczne na ziemiach polskich. Zarys problematyki rozwojowej*. Kraków 1971.
- [86] Kantor R.: *Ubiór — strój — kostium. Funkcje odzienia w tradycyjnej społeczności wiejskiej w XIX i w początkach XX wieku na obszarze Polski*. Kraków 1982.
- [87] Karwot E.: *Katalog magii Rudolfa*. Wrocław 1955.
- [88] Kasperski E.: *Zmierzch czy świt kultury ludowej?* „Regiony”, 1976, nr 2.
- [89] Klarnerówna Z.: *Słowianofilstwo w literaturze polskiej 1800—1848*. Warszawa 1926.
- [90] Klimowicz M.: *Oświecenie*. Warszawa 1972.
- [91] Kłoskowska A.: *Kultura masowa. Krytyka i obrona*. Warszawa 1980.
- [92] Kolberg O.: *Dzieła wszystkie*. Warszawa—Poznań 1961—1982.
- [93] *Koźłataj i wiek Oświecenia*. Warszawa 1951.
- [94] Kondracki M.: *Muzyka ludowa jako materiał do twórczości muzycznej*. „Kwartalnik Muzyczny”, 1931, nr 12/13.
- [95] Koniński L.: *Pisarze ludowi. Wybór pism i studium o literaturze ludowej*. T. 1—2. Lwów 1938.

- [96] Kowalski P.: *Kultura w kręgu „ludowości”. Sytuacja w dwudziestoleciu międzywojennym*. „Literatura Ludowa”, 1978, nr 4/6.
- [97] Kroeber A. L.: *Anthropology*. New York 1948.
- [98] Krzyżanowski J.: *Dzieje literatury polskiej od początków do czasów najnowszych*. Warszawa 1969.
- [99] Krzyżanowski J.: *Neoromantyzm polski 1890—1918*. Wrocław—Warszawa—Kraków 1971.
- [100] Krzyżanowski J.: *Paralele. Studia porównawcze z pogranicza literatury i folkloru*. Warszawa 1977.
- [101] Kuchowicz Z.: *Miłość staropolska. Wzory — uczuciowość — obyczaje erotyczne XVI—XVIII wieku*. Łódź 1982.
- [102] Kuchowicz Z.: *Obyczaje staropolskie XVII—XVIII wieku*. Łódź 1975.
- [103] Kuderowicz Z.: *Filozofia dziejów*. Warszawa 1983.
- [104] Kulczycka-Saloni J.: *Pozytywizm*. Warszawa 1971.
- [105] Kutrzeba-Pojnarowa A.: *Kultura ludowa i jej badacze. Mit i rzeczywistość*. Warszawa 1977.
- [106] Lech A.: *Tradycyjna kultura ludowa w programach i działalności polskich związków młodzieży wiejskiej w okresie II Rzeczypospolitej*. Łódź 1978.
- [107] Lehr U.: *Wierzenia w istoty nadzmysłowe a postawy i zachowania ludności w wybranych wsiach karpaccich w Polsce*. Kraków 1983 (maszynopis).
- [108] Leśnodorski B.: *Kuźnica Kołtatajowska. Wybór źródeł*. Warszawa 1949.
- [109] Lissa Z.: *Problemy polskiego stylu narodowego w twórczości Chopina*. „Rocznik Chopinowski”, 1956, t. 1.
- [110] Łepkowski T.: *Polska — narodziny nowoczesnego narodu (1764—1870)*. Warszawa 1967.
- [111] Łowmiański H.: *Początki Polski. Z dziejów Słowian w I tysiącleciu naszej ery*. T. 1—5. Warszawa 1963—1973.
- [112] Łowmiański H.: *Religia Słowian i jej upadek*. Warszawa 1979.
- [113] Łuczak A.: *Spółeczeństwo i państwo w myśli politycznej ruchu ludowego*. Warszawa 1982.
- [114] Maciszewski J.: *Spółeczeństwo*. W: *Polska XVII wieku. Państwo, społeczeństwo, kultura*. Praca pod red. J. Tazbira. Warszawa 1969.
- [115] Maciszewski J.: *Szlachta polska i jej państwo*. Warszawa 1969.
- [116] Markiewicz H.: *Pozytywizm*. Warszawa 1978.
- [117] Maślanka J.: *Słowiańskie mity historyczne w literaturze polskiego oświecenia*. Wrocław—Warszawa—Kraków 1968.
- [118] Matl J.: *Slawische und deutsche Romantik. Gemeinsamkeiten — Beziehungen — Verschiedenheiten*. W: *Deutsch — slawische Wechselseitigkeit in sieben Jahrhunderten*. Gesammelte Aufsätze. Berlin 1956.
- [119] Mikuta M.: *Jędrzej Cierniak — pedagog, pisarz i reformator polskiego teatru ludowego*. Katowice 1972 (maszynopis).
- [120] Mokłowski K.: *Sztuka ludowa w Polsce*. Kraków 1903.
- [121] Nedo P.: *Grundriss der sorbischen Volksdichtung*. Bautzen 1966.

- [122] Nowak-Romanowicz A.: *Muzyka polskiego oświecenia i wczesnego romantyzmu*. Praca zbiorowa. Kraków 1966.
- [123] Obrębski J.: *Problem grup etnicznych w etnologii i jego socjologiczne ujęcie*. „Przegląd Socjologiczny”, 1936, t. 1, z. 1.
- [124] Olcha A.: *Jędrzej Cierniak i jego dzieło. Wstęp do źródeł i nurtów polskiego teatru ludowego*. Warszawa 1963.
- [125] Orynżyna J.: *O sztukę ludową. Pamiętnik pracy*. Warszawa 1965.
- [126] Ossowska M.: *Ethos rycerski i jego odmiany*. Warszawa 1973.
- [127] Paluch A.: *Świat roślin w tradycyjnych praktykach leczniczych wsi polskiej*. Wrocław 1983 (maszynopis).
- [128] Paprocka W.: *Tradycja ludowa a kultura narodowa po II wojnie światowej*. „Etnografia Polska”, 1983, t. 27, z. 2.
- [129] Paprocka W.: *Tradycja ludowa a świadomość społeczna warstwy chłopskiej w okresie II Rzeczypospolitej*. „Etnografia Polska”, 1983, t. 27, z. 1.
- [130] Paprocka W.: *Tradycja ludowa w myśli humanistycznej i idei narodu w XIX w.* „Etnografia Polska”, 1982, z. 3—4.
- [131] Pawluczuk W.: *Perspektywy kultury ludowej*. „Regiony”, 1975, nr 2.
- [132] Pawluczuk W.: *Zywiół i forma*. Warszawa 1978.
- [133] Pigoń S.: *Na drogach kultury ludowej. Rozprawy i studia*. Warszawa 1974.
- [134] Piszczkowski A.: *Wieś w literaturze polskiego baroku*. Wrocław—Warszawa—Kraków 1977.
- [135] Piwocki K.: *Sztuka ludowa w nauce o sztuce*. „Lud”, 1967, t. 51.
- [136] Pokropek M.: *Atlas sztuki ludowej i folkloru w Polsce*. Warszawa 1978.
- [137] Pokropek M.: *Przewodnik po izbach regionalnych w Polsce*. Warszawa 1980.
- [138] *Polska dzielnicowa i zjednoczona. Państwo, społeczeństwo, kultura*. Praca pod red. A. Gieysztor. Warszawa 1972.
- [139] *Polska pierwszych Piastów. Państwo, społeczeństwo, kultura*. Praca pod red. T. Manteuffla. Warszawa 1968.
- [140] *Polska w epoce Odrodzenia. Państwo, społeczeństwo, kultura*. Praca pod red. A. Wyczańskiego. Warszawa 1970.
- [141] *Polska XVII wieku. Państwo, społeczeństwo, kultura*. Praca pod red. J. Tazbira. Warszawa 1969.
- [142] *Polska XIX wieku. Państwo, społeczeństwo, kultura*. Praca pod red. S. Kieniewicz. Warszawa 1977.
- [143] *Polska Stanisławowska w oczach cudzoziemców*. T. 1 i 2. Praca pod red. W. Zawadzkiego. Warszawa 1963.
- [144] Posern-Zieliński A.: *Kształtowanie się etnografii polskiej jako samodzielnej dyscypliny naukowej (do 1939 r.)*. W: *Historia etnografii polskiej*. Praca zbiorowa. Wrocław—Warszawa—Kraków 1973.
- [145] Redfield R.: *Peasant Society and Culture*. W: *The little Community and Culture*. Chicago, London 1967.
- [146] Rogozińska R.: *Rola sztuki ludowej w polskiej plastyce w latach 1910—1945*. Poznań 1981 (maszynopis pracy doktorskiej).

- [147] Rosen-Przeworska J.: *O ubiorze chłopskim od XIII wieku do renesansu*. „Polska Sztuka Ludowa”, 1954, R. 8, z. 2.
- [148] Rosen-Przeworska J.: *Ubiór na ziemiach polskich w okresie średniowiecza*. „Polska Sztuka Ludowa”, 1954, R. 8, z. 1.
- [149] *Ruch regionalistyczny w Europie*. Praca pod red. A. Patkowskiego. T. 1—2. Warszawa 1934.
- [150] Samsonowicz H.: *Złota jesień polskiego średniowiecza*. Warszawa 1971.
- [151] Sikorski J.: *O muzyce (Ułamek)*. „Biblioteka Warszawska”, 1843, t. 2.
- [152] Simonides D.: *Współczesny folklor słowny dzieci i nastolatków*. Wrocław 1976.
- [153] Smolińska T.: *Charakterystyka gawędziarstwa ludowego we współczesnej kulturze polskiej*. Opole 1982 (maszynopis rozprawy doktorskiej).
- [154] Solarzowa Z.: *Mój pamiętnik*. Warszawa 1973.
- [155] Solarzowa Z.: *Teatr z pieśni. Jak były odtwarzane w Wiejskim Uniwersytecie Orkanowym (1936—1939)*. Warszawa 1933.
- [156] Soriano M.: *Tradycja ludowa a społeczeństwo konsumpcyjne. Sytuacja we Francji*. „Literatura Ludowa” 1975, nr 3.
- [157] Starzyński J.: *Polska droga do samodzielności w sztuce*. Warszawa 1973.
- [158] Stęszewski J.: *Próba oceny roli folkloru muzycznego w kulturze okresu wojennego*. „Muzyka” 1975, nr 3.
- [159] Straszewska M.: *Romantyzm*. Warszawa 1964.
- [160] Strobach H.: *Folklore — Folklorepflege — Folklorismus. Tendenzen, Probleme und Fragen*. „Jahrbuch für Volkskunde und Kulturgeschichte”, 1982, Bd. 10.
- [161] Suchodolski B.: *Dzieje kultury polskiej*. Warszawa 1980.
- [162] Sulima R.: *Literatura a dialog kultur*. Warszawa 1982.
- [163] Sulima R.: *Ludowość a świadomość współczesna*. „Regiony”, 1978, nr 1.
- [164] Szykowski M.: *Osjań w Polsce na tle genezy romantycznego ruchu*. Kraków 1912.
- [165] Świętochowski M.: *Historia chłopów polskich*. T. 1. Warszawa 1949.
- [166] Tatarowski L.: *O niektórych problemach badań nad ludowością młodopolską*. „Literatura Ludowa” 1978, nr 416.
- [167] Tatarowski L.: *Poglądy na ludowość w czasopiśmiennictwie młodopolskim*. Wrocław 1979.
- [168] Tazbir J.: *Kultura szlachecka w Polsce*. Warszawa 1978.
- [169] Tomicczy J. i R.: *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*. Warszawa 1975.
- [170] Tomicki R.: *Kultura — dziedzictwo — tradycja*. W: *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*. Praca zbiorowa. Wrocław 1981.
- [171] Topolski J.: *Polska doby oświecenia (1733—1795)*. W: *Dzieje Polski*. Praca pod red. J. Topolskiego. Warszawa 1978.
- [172] Topolski J.: *Wielkopolska poprzez wieki*. Poznań 1973.
- [173] Ursel M.: *Z problemów ludowości w powieściach poetyckich Słowackiego*. „Literatura Ludowa” 1981, nr 1.
- [174] Witkiewicz S.: *Pisma tatrzańskie*. T. 2. Kraków 1963.

- [175] Witkiewicz S.: *Sztuka i krytyka u nas. Pisma wybrane*. Warszawa 1949.
- [176] Witkowska A.: *Słowianie, my lubim sielanki...* Warszawa 1972.
- [177] Wojciechowski R.: *Warszawskie*. W: *Dzieje folklorystyki polskiej 1800—1963*. Praca pod red. H. Kapeluś i J. Krzyżanowskiego. Wrocław—Warszawa—Kraków 1970.
- [178] Wołk-Gumplowiczowa W.: *Chłopi, mieszczaństwo i szlachta w powieści polskiej w pierwszej połowie XIX w.* „Przegląd Socjologiczny”, t. VII, 1939.
- [179] Wyka K.: *Inspiracje folklorystyczne w sztuce polskiej*. W: *Z zagadnień twórczości ludowej. Studium folklorystyczne*. Praca pod red. R. Górskiego i J. Krzyżanowskiego. Wrocław—Warszawa—Kraków 1972.
- [180] Wyka K., *Thanatos i Polska, czyli o Jacku Malczewskim*. Kraków 1971.
- [181] Zadrożyńska A.: *Homo faber i homo ludens. Etnologiczny szkic o pracy w kulturze tradycyjnej i współczesnej*. Warszawa 1983.
- [182] Zawada A.: *Ludowość w świadomości literatury polskiej XX wieku*. „Literatura Ludowa” 1978, nr 416.
- [183] Zawała A.: *O ludowości literatury lat siedemdziesiątych*. „Literatura Ludowa” 1980, nr 416.
- [184] Ziątek Z.: *Nurt ludowy w prozie współczesnej. Próba bilansu*. „Regiony” 1975.
- [185] Ziejka F.: *W kręgu mitów polskich*. Kraków 1977.
- [186] Żeromski S.: *Snobizm i postęp*. Kraków 1923.
- [187] Żółkiewski S.: *Wiedza o kulturze literackiej*. Warszawa 1980.
- [188] Żygułski K.: *Święto i kultura. Święta dawne i nowe. Rozważania socjologa*. Warszawa 1981.

## SPIS TREŚCI

UWAGI WSTĘPNE . . . . .	5
OD KULTUROWEJ WSPÓLNOTY PLEMIENNEJ DO ŚREDNIOWIECZNEGO SPOŁECZEŃSTWA STANOWEGO I JEGO KULTURY . . . . .	9
Od ustroju rodowo-plemiennego do powstania państwa polskiego . . . . .	9
Chłopi w średniowiecznym ustroju stanowym . . . . .	17
Kształtowanie się średniowiecznego krajobrazu kulturowego kraju . . . . .	22
Nurt kultury chłopskiej w społeczeństwie średniowiecznym . . . . .	31
Kultura chłopska a średniowieczna kultura elitarna . . . . .	52
Istota kultury chłopskiej . . . . .	62
W RZECZYPOSPOLITEJ SZLACHECKIEJ . . . . .	68
Państwo, kraj, społeczeństwo . . . . .	68
System folwarczno-pańszczyźniany . . . . .	73
Chłopi w ustroju Polski szlacheckiej . . . . .	77
Renesansowe kształty kultury . . . . .	86
Społeczno-kulturowe oblicze okresu sarmatyzmu . . . . .	93
PROBLEMY LUDU I NARODU W EPOCE OŚWIECENIA . . . . .	122
Świt nowej rzeczywistości . . . . .	122
Walka o model państwa i społeczeństwa — sprzeczności i kontrasty	127
Oświeceniowe „odkrycie” wsi i kultury ludowej — początki nauki o ludzie . . . . .	134
ROMANTYZM. SPRAWY LUDOWOŚCI, NARODU I KULTURY NARO- DOWEJ . . . . .	145
Romantyzm — narodziny idei . . . . .	145
Europejski pochod romantyzmu . . . . .	148
Romantyzm polski a pieśń ludowa . . . . .	153
Chodakowski. Mit słowiańskości i ludowości . . . . .	156
Kulturowo-narodowy posiew romantyzmu . . . . .	161
POZYTYWISTYCZNY ZWROT. POZNAWANIE LUDU I JEGO KUL- TURY . . . . .	183
Wieś i kraj „z lotu ptaka” . . . . .	183
Społeczeństwo, idee, działania . . . . .	189



Pozytywistyczne osiągnięcie: dokumentacja kultury ludowej. Dzieło Oskara Kolberga . . . . .	200
Świadomość etniczno-narodowa i klasowa chłopów w świetle Dzieł Oskara Kolberga . . . . .	208
<b>W POSZUKIWANIU ODREBNOŚCI POLSKIEJ KULTURY NARODOWEJ. LUDOWOŚĆ MŁODEJ POLSKI . . . . .</b>	<b>217</b>
Powracająca fala. Neoromantyzm . . . . .	218
Młodopolska ludowość jako zjawisko społeczno-kulturowe . . . . .	221
Wyspiański, mity i solidaryzm społeczny . . . . .	226
Ludowość w literaturze . . . . .	233
O polski krajobraz i narodową sztukę . . . . .	240
Sens utrwalania ludowego dorobku . . . . .	248
Społeczeństwo polskie a chłop . . . . .	252
<b>WOKÓŁ LUDOWOŚCI W II RZECZYPOSPOLITEJ . . . . .</b>	<b>257</b>
Nowa rzeczywistość, stare i nowe problemy . . . . .	257
Badanie i utrwalanie chłopskiego dziedzictwa kulturowego . . . . .	259
Kultura elitarna sięga po ludowe tradycje . . . . .	262
Ludowość w ruchu ludowym . . . . .	269
Ludowość w ludowym teatrze . . . . .	276
Literatura nurtu chłopskiego . . . . .	281
<b>MIEJSCE I ROLA LUDOWOŚCI W POLSCE LUDOWEJ . . . . .</b>	<b>288</b>
Stare i nowe orientacje ideowe . . . . .	288
Tradycja ludowa — własnością narodową . . . . .	292
Od folkloru do folkloryzmu . . . . .	298
Ludowość w literaturze. Dialog kultur . . . . .	317
<b>LUDOWOŚĆ DAWNA A WSPÓŁCZESNA . . . . .</b>	<b>325</b>
<b>BIBLIOGRAFIA . . . . .</b>	<b>335</b>